

Identidades impugnadas historia étnica, oralidad y memorias de inmigrantes rusinos-rutenos en Argentina

Autor:

Rutyna, Nancy Edith

Tutor:

Masseroni, Susana

Radovich, Juan Carlos

2021

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología.

Posgrado

Mes de noviembre de 2021

TESIS DOCTORAL

IDENTIDADES IMPUGNADAS HISTORIA ÉTNICA, ORALIDAD Y MEMORIAS DE INMIGRANTES RUSINOS-RUTENOS EN ARGENTINA

Mg. Nancy Edith Rutyna

Instituto de Ciencias Antropológicas

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

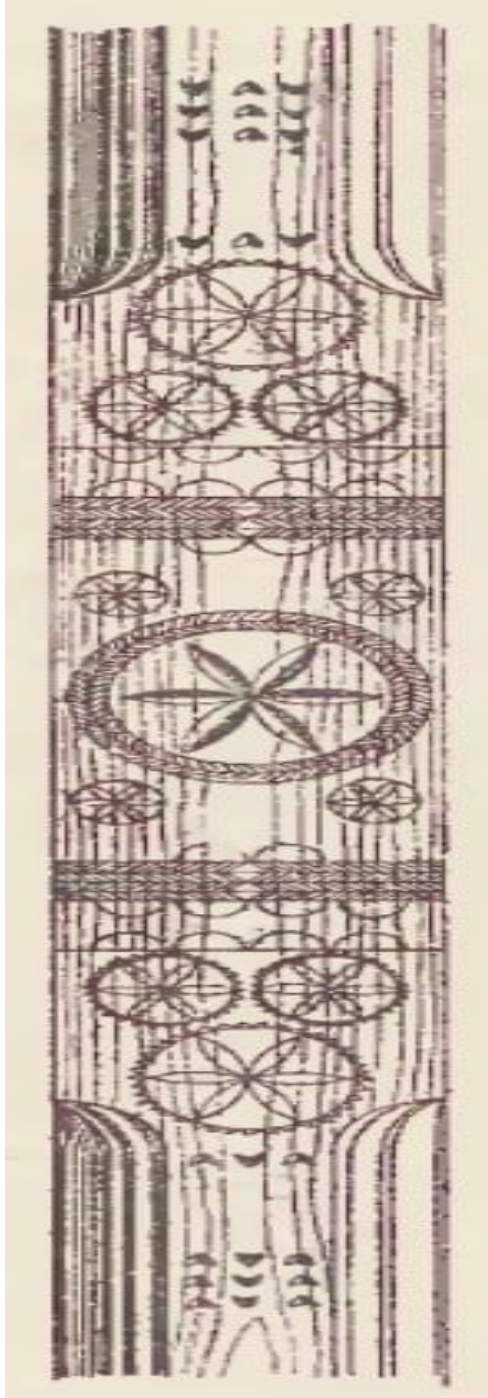
Becaria Consejo Nacional de Investigaciones Científicas

y Técnicas de la República Argentina

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctora con mención en Antropología, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Directora: Dra. Susana Masseroni

Consejero de estudios: Dr. Juan Carlos Radovich



Agradecimientos

En principio cabe valorar la gratitud como práctica intrínseca del trabajo etnográfico. No asumiendo a la recopilación de información como aspecto técnico naturalizado sino como ofrenda, como generosidad que retorna al oferente transformando sus emociones. Trabajar con las memorias conlleva reciprocidades y, también, la responsabilidad de que la interpretación del campo resulte fértil al reconocer lo recibido y retribuir el gesto sensible que lo impulsa. El presente trabajo intenta, a pesar de los obstáculos que representa, muchas formas de agradecimiento por lo otorgado, lo transmitido, lo recibido e interpretado del mejor modo posible.

Otra de las tareas urgentes que requiere la práctica etnográfica respecto de los saberes populares y ritos de los pueblos eslavos -en particular los orientales- es establecer pasajes diacrónicos que muestren su impacto y reconfiguración en los diferentes tiempos y lugares culturales en que acontecen. Hasta ahora la etnografía eslavista examinó los tipos de cuentos, canciones, proverbios, creencias y ritos escudriñados en el período primitivo de su existencia y desde un único punto de vista histórico sin demasiado interés por conocer su estado actual. En otras palabras, abordó el conocimiento del esquema primitivo e hipotéticamente originario del rito o de su significado ritual mediante la elección de objetos de estudio que no forman parte del fenómeno vivo sino de la supervivencia folklórica que se corresponde con la ruta lingüísticamente reconstruida. Refieren a los significados rituales por fuera de un espacio y tiempo o en un período histórico y étnico del que normalmente sólo tienen un conocimiento vago, descuidando una regla fundamental: la necesidad de conocer el contexto en el que existen. Por el contrario, encarar un estudio diacrónico en el tiempo y secuencia de espacios requiere revelar no sólo el papel jugado en la interpretación del fenómeno a partir de la propia visión de mundo del pueblo sino también de los aspectos mentales de los individuos que proporcionan y condicionan dicha interpretación. Esto último supone advertir cómo recuerdan las personas y qué situaciones o elementos seleccionan como medio para



recordar. O, si contrariamente eligen olvidar, reconocer entonces la base que sustenta o modifica lo olvidado.

Cuando en el año 2015 comencé a delinear el problema del presente estudio la verdad casi no tenía datos. Algunos colegas que se suponen académicamente correctos criticaron su relativo carácter ficcional. Pero lejos de dichas narrativas esta tesis intenta ser lo más académicamente situada que he podido. Por lo que supuso una sucesión de categorizaciones históricas y étnicas que ayudan a deconstruir el desconocimiento local sobre lo planteado, o al menos su invisibilidad. Resultando a veces una extenuante tarea de persuasión o, aún peor, de contra convicción nacionalista y por ende política. Por la confianza depositada agradezco en principio a quien acompañó este recorrido, el consejero y director de CONICET Dr. Juan Carlos Radovich.

Entre los años 2015 y 2019 realicé el abordaje propiamente etnográfico, etapa que podría definirse en términos etnológicos “la magia del don”. Durante ese tiempo se presentaron como hallazgos personas portadoras de experiencias no narradas de increíble valor cultural, de las que he aprehendido a través del relato y la mirada. Elevo la presencia de Galyna Volos, mi primera profesora de idioma ruso y compañera de desventuras migrantes de mi familia paterna a bordo del Vapor Arlanza en el año 1937. Galyna se destacó por el inmenso carisma de invocar con una sola sonrisa absolutamente todos los recuerdos. Su presencia ha aportado pluralidad cultural en el Club Máximo Gorki de Valentín Alsina, Lanús oeste. “Polaquita” de nacimiento y rusa por elección, recibió el reconocimiento de la Dirección Nacional de Migraciones en 2019 por su labor en la difusión cultural pero nunca recibió reconocimiento diplomático como otras personalidades con menor representatividad en la colectividad.

Camino hacia Las Breñas, Chaco, conocí a Sofía Elena Milovich quien ofició como portera del campo. Literalmente fue quien abrió las puertas del campo de la cultura eslava en la región. Gracias a sus aportes y ayuda también multipliqué los contactos con las familias del sudeste Misionero. En consecuencia, conocí a su primo músico Jorge



Sevak que me transportó por aquellos hermosos paisajes de tierra colorada y lomas verdes. En su compañía, aprecié en cada pueblo la calidez de su gente, como marca de identidad y sentido de familiaridad. Revisamos el pasado inscripto en los documentos que permanecían en algún rincón o galpón de las casas, les restamos las capas de polvo y los aprovechamos al punto de restaurar lazos familiares transcontinentales que se habían desvanecido con el tiempo.

Desde Misiones, también recibí auxilio de profesionales tales como la Profesora Norma Wionzack de la Biblioteca Popular de Posadas, el Lic. Esteban Snihur de Apóstoles y funcionarios del Archivo Histórico del Museo Municipal Padre Diego de Alfaro de Apóstoles y Archivo General de la Gobernación de Posadas. Reconozco, además, el aporte de quienes oportunamente abrieron las puertas de sus casas para realizar las entrevistas:

miembros de las colectividades polaca y/o ucraniana de Chaco -Las Breñas, San Bernardo, Resistencia-, Misiones -Posadas, Apóstoles, Tres Capones, Oberá-, Córdoba y Buenos Aires -Avellaneda y Lanús-. También de las colectividades checa, eslovaca y húngara de Buenos Aires y Chaco -Roque Sáenz Peña, Villa Angela- y rusa de Buenos Aires. A todos y todas gracias también.

En 2016 logré contactar al Prof. Robert Magocsi, historiador de la Universidad de Toronto y especialista en la materia. Gracias a su pronta respuesta y mediante su gestión junto a la Sra. Patricia Krafcik de Nueva York logré viajar a Eslovaquia -Prešov- para estudiar en el Studium Carpato-Ruthenorum idioma y cultura rusinos-rutenos. Esta experiencia me acercó a una realidad más tangible que me ayudó luego a situar el problema en Sudamérica, por lo que resultó de gran crecimiento profesional.

En Eslovaquia recibí la guía de Timi Veres cuya principal habilidad -además de su trabajo como historiadora- fue hacerme sentir menos lejos de casa siendo extranjera en un país donde no conocía el idioma. También agradezco los aportes del etnógrafo Prof./Dr. Mikuláš Musynka, quien me facilitó un registro de campo inédito -*život a praca*



v *Argentini*- sobre la inmigración rusina-rutena en Argentina, escrito por otro etnógrafo eslovaco Jan Onuska. Cien enriquecidas páginas que he tenido la responsabilidad de traducir -no sin dificultad- y que cuentan las penurias del trabajo inmigrante en el campo chaqueño, las chacras bonaerenses y en el “*maldito infierno*” fabril en el partido de Avellaneda del conurbano bonaerense. Esta última categoría emic la resalto porque aún hasta la actualidad experimento esta misma sensación de vivir en el maldito infierno avellanedense.

En dicha oportunidad también tuve la suerte, si es que las casualidades existen, de establecer diálogo con una historiadora francesa que me iluminó los caminos celtas desde el sur de Francia hasta los Montes Cárpatos. Como resultado de esta capacitación, finalmente participé de la escritura de un artículo publicado en el periódico de la colectividad rusina-rutena en Estados Unidos. Por lo que agradezco a su editora Sra. Maryann Sivak, de Pittsburgh, Pennsylvania. Y más adelante fui convocada por Paul Makousky para otras publicaciones en *Nasha Rodina*, el periódico de la colectividad Checa estadounidense. Estableciéndose así circuitos de intercambio transnacional.

A partir de 2018 extendí mi abordaje a la República de Uruguay, a partir del descubrimiento de documentos de prensa datados entre las décadas de 1930 y 1940. En Montevideo visité el Club Máximo Gorki que, al igual que en Argentina, reúne a varias colectividades eslavas orientales -rusa, bielorrusa y ucraniana- y allí fui asesorada. Al igual que en el Museo de la Inmigración, donde me orientaron con los rastreos de lugares y familias uruguayas descendientes.

Entre las idas y venidas a los clubes y asociaciones eslavas orientales y occidentales pude observar que en todas se comparten los rituales que configuran las sucesivas memorias. Conversé informalmente y entrevisté formalmente a muchas personas con cuyos relatos traté de dar respuesta a los interrogantes iniciales. Estos fueron seleccionados en base a su representatividad y significatividad y por respeto a la intimidad de las familias mayormente se presentan de forma anónima. No obstante, también es



necesario resaltar la importancia de los silencios de algunos de los entrevistados. A dichas memorias silenciosas, de las cuales tanto he aprendido, también le estoy absolutamente agradecida.

Otro obstáculo que prolongó el trabajo etnográfico fue la necesidad de traducción de textos de autores europeos sin precedentes de traducción al idioma español. Por lo que la trayectoria de interculturalidad supuso o mejor dicho impuso el aprendizaje de los otros idiomas, difíciles para una profesional hispanohablante. Es meritorio el esfuerzo de todos mis docentes de alemán, ruso, francés, ucraniano y polaco. Como diría el poeta Miguel Hernández *“tristes guerras si no es por amor a la empresa, tristes, tristes”*.

Tuve la suerte de conocer muchas personas amables que enviaron libros y sobres con información destacada por correo, ofrecieron alojamiento, vivencias, emociones, recuerdos, olvidos. Otras quedaron sin visitar, entre ellas mi familia en Polonia que después de más ochenta años aún no nos hemos vuelto a reencontrar. Las redes de información y comunicación social, por su parte, resultaron muy benevolentes especialmente durante el período de pandemia de Covid-19. Me permitieron mantener el intercambio de aportes a la distancia además de profundizar el conocimiento de los idiomas.

Finalmente agradezco la compañía de los que están siempre, que colaboraron con la compañía en los viajes y con las desgravaciones apuradas para cumplimentar los plazos impuestos por la beca doctoral. Compañía indispensable para dar continuidad a la escritura de este trabajo. Y a todos mis muertos que, de alguna manera, también estuvieron presentes. Seguramente estarán disfrutando del sonido del agua al chocar con las piedras de las montañas Cárpatos, mientras ríen. Porque de alguna manera las historias se vuelven justas.

Antes de proseguir destaco que es mi absoluta intención desenredarme de los hilos que traman los desencuentros nacionalistas que parecen no cesar. No sin cuestionarme



acerca de cuándo y cómo los inmigrantes y descendientes rusinos-rutenos se transformaron en otra versión de sí -colonizada, disputada- en el seno de otras nacionalidades. Extrañándose de sus identificaciones para ser definidos -negados, estigmatizados- por esos otros culturales, pero también políticos. Apelo así al arcaísmo de la pluralidad incluyente, más adecuado a las necesidades de pacificación del entorno contemporáneo. Nada de lo que se presenta como objeto de estudio es concluyente. Salvo el deseo de visibilizar las identidades rusinas-rutenas opacadas a nivel local. Para que puedan recuperar aquí también algunos de sus sentidos más desvanecidos. Aun cuando este trabajo deja abiertos más interrogantes que los que al momento puede responder.

Sin duda seré ingrata por algunos olvidos. Pero por más que parezca contradictorio, a veces los pueblos se identifican más con lo que olvidan que con lo deciden recordar.





Bordando destinos

Como las hebras coloridas que se entrelazan para formar un bordado, de la misma manera nacieron los relatos. Entre incrédula y emocionada, desde niña había oído de una tierra misteriosa con un nombre misterioso: los Montes Cárpatos. Al parecer, alguna vez se han levantado de las profundidades de un mar, tan pero tan altas que se convirtieron en cresta de hermosas montañas. Y en ellas crecían hierbas para que cuando las personas nos sintiéramos débiles pudiéramos sanar.

Pasaron los años, pasaron las guerras, las enfermedades, la muerte se hizo presente. Muchos se fueron para siempre. Otros viajaron largas distancias hasta llegar aquí a cumplir un destino que seguro nunca imaginaron. Esa intransigente crueldad que a veces propone el desarraigo. Sus cuerpos son ahora parte de esta tierra que los recibió y abrazó como a sus hijos. Esa amorosa receptividad del sentido americano.



Pero los vestigios de la memoria viven... Es cierto que con el paso del tiempo se torna difícil recordar... pero aun así redefinen los lugares de montañas verdes, de bosques de hayas, de antiguas leyendas y de gentes particulares. Y como si hubiera sido predicho, acontecieron los hallazgos concatenando los personajes y las situaciones.

Como autora me descubrí entre linajes clánicos y lazos de parentesco. Hallé los domicilios en las viejas cartas que mi abuela Katarzyna mandaba a su hermana Julia. Escribí y algún bondadoso infaltable fue con mi nota de pueblo en pueblo hasta encontrar a la familia de mi tía abuela. Así logré contactarme con quienes quedaron en Europa después de que las guerras nos dividieron en cinco rumbos: Polonia, Rusia, Estados Unidos, Canadá y Argentina. Logramos completar la genealogía que hasta ahora sólo conecta en la realidad un pueblo cercano a Poznan con Buenos Aires. Y aunque todavía no pudimos reunirnos, hablamos con frecuencia.

También entendí que los silencios que componían la trayectoria de mi familia paterna describían recuerdos. Formando parte de un destino común a muchas otras familias cercanas. Eso me trajo a la memoria cuando mis compañeros y compañeras en la escuela del barrio obrero y eslavo insistían que yo escribía mal mi apellido, se reían porque no lo sabía escribir bien. Insistían que le faltaba una “h” en el medio, que debía ser “ruthyna” o “ruthenia”, que así lo decían “sus” abuelos. También entendí por qué a mi padre lo conocían como “el polaco” mientras que al padre de mi cuñado le decían “el ruso”. Aunque ambos procedían casi del mismo lugar del oeste de Ucrania y todos nuestros familiares viven ahora en Polonia.

Reconocí que el violín y el címbalo del abuelo no estaban ahí por nada y que las espadas junto a las que crecí representaban una antigua simbología clánica, que lamentablemente ya no tenemos. Que las hachas eran habituales, aunque ya no se usaran para talar árboles y atesoraban relatos que tal vez no hayan sido ciertos. Que los manteles eran bordados como parte del ajuar matrimonial y que las conservas de pepinos, *piroshquis*, *piroguis* o *vareniquis* con papa y *kapushta*, la *cracovia*, el pan con ajo, el licor



de miel *krupnik*, la apicultura, los huevos pintados *pysanka*, las canciones navideñas, el pan bendecido llegado de Europa y muchos otros elementos rituales no eran casuales. Estaban en casa para dar continuidad a lo familiar-cultural como nexo entre lo sido y lo existente. Como puente hacia la identidad.

Tal vez sea hora de advertir que lo folklórico es apenas lo que nos dejaron de lo mágico, de lo que está en constante cambio. Que no se trata de cuestión de tradiciones sino de la constante recreación de los ritos. No hay supervivencias porque todo responde a alguna necesidad de la vida, a algún matiz fugaz del pensamiento. Nada está obligado a existir porque ya existe a través del tiempo y de los espacios, a pesar de las nacionalidades y las diseminaciones. Las interpretaciones contemporáneas guardan la misma conexión con los mitos o ritos del pasado porque el presente es el marco en el que el pensamiento está acostumbrado a moverse y sin el cual no podría existir. Entonces el presente confirma que las creencias no son supervivencias, mantienen su poder activo y están vivas en este momento. Cuando introducen o cambian algún objeto o detalle no violan el principio fundamental de la memoria: hablan de lo inacabado, de lo que se está haciendo, de lo que aún no ha comenzado. Por tal motivo este escrito está redactado en varias temporalidades que incluyen el antes y el después en coexistencia. Es decir que no trata del pasado o del presente de manera unívoca y contrastante, sino que traza un puente atravesando los tiempos para conectar a los ancestros con sus descendientes.

Vuelve a correr rápido el río, y en sus orillas los abetos y las laderas se regodean de belleza. Inhalo profundo, oigo el silencio. Y comprendo con la claridad del agua los sentidos de aquel pueblo que tantos lugares diferentes albergan memorias que se nutren de olvidos recordados. En un quehacer artesanal, positivo y consciente propongo visibilizar lo impugnado y, a la vez, revelar en un presente constante los aspectos culturales que permanecen entrelazados -como bordados- en los relatos pretéritos. Para que su lectura sea puerta de ingreso a mundos que de todas formas habitamos, aunque no recordemos como tales y de cuyos sentidos nos apropiamos a veces sin saber siquiera



cómo nombrarlos. Casi como en un acto de amor y de magia, que con hilos de palabras va bordando y con hilos de tiempo relatando.

Noviembre, 2021.



T Tabla de contenidos

Dedicatoria	1
Agradecimientos	2
Bordando destinos	8
Índice	12
Abreviaturas	17
Listado de fuentes cartográficas	18
Tablas con datos demográficos	21
Guía de Lectura	22
Introducción:	25
¿por qué Rusinos, por qué Rutenos?	26
Capítulo 1	39
De los supuestos sobre el poblamiento celta a la afluencia eslava en la región de los Montes Cárpatos	
I Antecedentes étnicos en la región de los Montes Cárpatos	40
II Primeros asentamientos arqueológicos a lo largo del Río Tisza	48
III Las culturas Celtas en los Montes Cárpatos	50
IV Los Eslavos: el inicio de los estados	58
V El Imperio Austrohúngaro	81
VI La modernidad y la consolidación de los estados nacionales	99
VII La solidificación de la soviétización	137
VIII La migración transnacional	152



Capítulo 2	159
La construcción del problema de la investigación	160
2.1 Objetivos de conocimiento	162
2.1.1 General	162
2.1.2 Específicos	162
2.2 Justificación del problema de investigación	163
2.3 Estado actual de la cuestión	163
2.4 Marco teórico	169
2.4.1 Estudios sobre la cuestión nacionalista	172
2.4.2 Estudios sobre la cuestión étnica-nacional de los pueblos rusinos-rutenos en Europa	176
2.4.3 Minorías ¿étnicas o nacionales?	180
2.4.4. Estudios migratorios hacia América	192
2.4.5 Transnacionalización y Re-etnificación: el papel de las identidades religiosas y etnolingüísticas	198
2.4.6 Etnicidades, identidades y culturas plurales	205
2.5 Tesis	213
Capítulo 3	214
Enfoque metodológico	215
3.1 Complementación entre fuentes histórico-documentales, relatos orales y técnicas etnográficas	217
3.1.1 Abordaje histórico-etnográfico de la identidad étnica transnacionalizada	219
3.1.2 La eficacia simbólica del investigador nativo	223
3.1.3 Los descendientes: familias guardianas de fuentes y documentos	225
3.1.4 El relato oral como técnica de evocación del pasado en tiempo presente	229
3.1.5 Las memorias de la inmigración: de los relatos orales	



sobre el pasado a la etnografía	233
3.2 Memorias etnográficas	239
3.2.1 Memorias históricas vs. memorias impugnadas	242
3.2.2 Los vestigios de la etnicidad en las memorias	245
3.2.3 Las relatoras: cuando los recuerdos son femeninos liberan del olvido	250
Capítulo 4	
Historia Étnica de los pueblos rusinos-rutenos en Europa	253
4.1 Territorialidades y condiciones etnológicas	254
4.1.1 Mitos fundacionales y totemismo	254
4.1.2 Configuraciones de etnicidad <i>Boykos, Hutsules, Lemkos, Dolynianos, Judíos, Romas y Csangos</i>	261
4.1.3 Geopolítica y residencia: la condición de minorías en el seno de los Estados Nacionales	323
4.1.4 Ningún Estado, muchas Naciones	326
4.1.5 Las relaciones domésticas como marca de identidad	331
4.1.6 Entre las creencias precristianas y la instauración del dogma greco-católico	335
4.1.7 El idioma rusino: variaciones étnicas y autonomización	357
4.2 Las formas de lo doméstico	380
4.2.1 Relaciones de parentesco y de género	381
4.2.2 La condición de feminidad	384



4.2.3 La condición de masculinidad	388
4.2.4 La sexualidad, el matrimonio y la familia	390
4.2.5 El nacimiento y la niñez	404
4.2.6 El pasaje a la adultez	411
4.2.7 La ancianidad y los ritos funerarios	412
4.2.8 Músicos, cantores y relatoras	420
4.2.9 Los Magos y Grandes hombres	427
4.2.10 La brujería, los vampiros y otros conjuros	438
4.2.11 La presencia de la muerte	443
4.2.12 La sanación	445
Capítulo 5	450
La inmigración rusina-rutena en América y Argentina	
5.1 Desterritorializados y transnacionalizados	451
5.2 La inmigración rusina-rutena en América del Norte	452
5.2.1 Estados Unidos	455
5.2.2. Canadá	466
5.3 La inmigración rusina-rutena en América del Sur	482
5.3.1 Brasil y Paraguay	483
5.3.2 Uruguay	503
5.4 La inmigración rusina-rutena en Argentina	510
5.4.1 El implante de los Cárpatos: colonización agrícola del sudeste misionero	533
5.4.2 Radiación a Chaco y otras regiones rurales	561
5.4.3 Urbanización y trabajo obrero	570
5.5 Folklore y disputas locales por el origen: los Héroes Pioneros	582
Capítulo 6	589
El lugar social y cultural del descendiente	
6.1 La descendencia rusina-rutena en clave local	591



6.2	La configuración histórica de los sentidos nacionales	611
6.3	La configuración etnográfica de los sentidos étnicos	615
6.4	Lo cultural manifiesto entre fronteras nacionalistas y étnicas	666
Capítulo 7		670
Des sovietización y búsqueda de Re-etnificación		
7.1.	Política cultural sobre las identidades y usos políticos de la Etnicidad	671
7.1.1	La búsqueda de continuidades: identidades religiosas y lingüísticas como marcadores contemporáneos de re-etnicidad	677
7.2	De la impugnación a la legitimidad	679
7.2.1	Una mirada des-colonizada sobre las identidades plurales contemporáneas	681
7.2.2	¿Viejos o nuevos racismos normalizados?	684
Anexos		688
IX	Cartografía	689
X	Fotografías	721
Xa	Fotografías de autor	721
Xb	Fuentes Fotográficas	742
XI	Fuentes Documentales	814
XII	Fuentes Electrónicas	824
XIII	Fuentes Hemerográficas	825
XIV	Fuentes Históricas	827
XV	Material Etnológico	829
Referencias bibliográficas		897
Bibliografía de consulta		924



A breviaturas

Las siguientes abreviaturas están diseñadas a los efectos de una consulta rápida de las fuentes históricas, gráficas y documentales, como así también al material etnológico ilustrativo que se encuentra al final de la tesis.

AC	Antes de la existencia de Cristo -en inglés BCE-
AUC	Asociación Ucraniana de Cultura Prosvita
DC	Después de la existencia de Cristo -en inglés CE-
DOC	Sociedad Educativa Cultural de Kucura
FA	Fotografía de Autor
FC	Fuente Cartográfica
FD	Fuente Documental
FE	Fuente Electrónica
FF	Fuente Fotográfica
FH	Fuente Hemerográfica
FHI	Fuente Histórica
KSUT	Unión Cultural de Trabajadores Ucranianos en Checoslovaquia <i>Kul'turnyi soiuz ukrains'kykh trudiashchyykh</i>
ME	Material Etnológico
NGOs	Non-governmental organizations Organizaciones no gubernamentales
NKVD	Comisariado del Pueblo para Asuntos Internos
ONU	Organización de Nacionalistas Ucranianos
UPA	Ejército Insurgente de Ucrania



Listado de fuentes cartográficas

- FC1 Características geográficas de la región carpática contemporánea.
- FC2 Zona comprendida entre la margen superior del río Dniéper y la cuenca del río Tisza cuyo centro es la ciudad de Uzhhorod cercana a Mukachevo, Ucrania.
- FC3 Recorrido del río Danubio y principales tributarios
- FC4 Distribución de tribus celtas -Cotini- entre la región de Panonia y el Reinado de Burebista -Dacia-. Siglo I AC
- FC5 Distribución de tribus ilirias en la margen Balcánica del Mar Adriático
- FC6 Expansión de las tribus eslavas occidentales, orientales y meridionales. Entre siglos V y IX DC
- FC7 Europa Central - Siglo V
- FC8 Europa Central - Siglos VI-VII
- FC9 Europa Central - Gran Moravia - Magiares - Siglo IX
- FC10 La Rus - Finales del Siglo IX
- FC11 Marchia Ruthenorum. Siglo XI
- FC12 Principados de Galitzia-Volhynia. Siglo XIII
- FC13 Galitzia Rus o Rus Carpática. Siglos XIII-XIV
- FC14 Región comprendida entre el sureste de Polonia y el Oeste de Ucrania
- FC15 Europa Central. Año 1480
- FC16 Región contemporánea de la llanura de Valaquia en Rumania.
Situada al sur de los Montes Cárpatos y al norte del río Danubio
- FC17 Valaquia en el reino de Hungría. Siglo XIV-XV
- FC18 Divisiones etnográficas contemporáneas en la Rus Cárpatica
- FC19 Región de Małopolskie y Rutenia Roja, 1507
- FC20 Incursión del Imperio Otomano. Europa Central, Siglo XVII
- FC21 Austria. Siglo XVIII
- FC22 Río Ropa, Wisłoka. Región Lemko, Polonia
- FC23 Principales sitios arqueológicos en la región de los Montes Cárpatos



- FC24 Distribución de tribus celtas al sur de Francia. Siglo I AC. Proximidad entre la Gallia Cisalpina y la tribu Ruteni
- FC25 Ubicación contemporánea de la comuna de Rodez en Francia
- FC26 Región sudeste del Reino de Hungría
- FC27 Distritos incorporados al Reino de Galicia y Lodomeria, con su capital en Lviv/Lemberg
- FC28 Lubomeriae et Galliciae Regni Tabula Geographica. Año 1775.
FL Gussefeld, Nuremberg
- FC29 Carte nouvelle des Royaumes de Galizie et Lodomerie, District de Bukowine. Año 1780. TC Lotter, Augsburg
- FC30 Spezial Karte von des Koenigreichs Galizien und Lodomerien: westlichen Kreisen. Año 1789. Anton Friedrich Büsching, Franz Johann Joseph von Reilly. Viena
- FC31 General Charte des Atlases von Galizien und Lodomerien. Año 1790. FI Marie. Viena
- FC32 Ost und West Galizien nach den neuesten beobachtungen. Año 1805. Franz Reisser, Viena
- FC33 Strassenkarte von Galizien. Año 1820. Johann Blaim
- FC34 Das Koenigreich Galizien. Año 1832. CF Weiland
- FC35 Regno di Galizia e Lodomiria. Año 1833. Giovanni Marieni
- FC36 Karte des Konigreiches Galizien. Año 1846. F. Raffelsperger
- FC37 Das Koenigreich Galizien. Año 1849. Carl Ferdinand Weiland
- FC38 Galicyja i Lodomeryja z ksiestwami Bukowina, Oswiecimem, Zatorem i wielkiem ksiestwem Krakowskiem dla użytku szkół ludowych. Año 1872. Wladysław Miczynski, Rzeszów
- FC39 General Post- und Strassenkarte von Galizien und Lodomerien mit Auschwitz, Zator und Krakau so wie des Kronlandes Bukowina. Año 1893. RA Schulz
- FC40 Mapa ścienna Królestwa Galicyi i Lodomeryi z Wielkiem Księstwem Krakowskiem z Księstw: Oświęcimskiem i Zatorskiem. Año 1894. Stanisław Majerski, L'viv



- FC41 Mapa Galicyi. Año 1900.
Muestra el distrito de mandato único polaco, el distrito de mandato único ruteno, el distrito de dos mandatos polaco y ruteno, el distrito catastral ruteno y el distrito catastral polaco
- FC42 General Post- und Strassenkarte von Galizien und Lodomerien mit Auschwitz, Zator und Krakau; so wie des Kronlandes Bukowina. Año 1900. RA Schulz, Viena
- FC43 Mapa ścienna Królestwa Galicyi i Lodomeryi z Wielkiem Księstwem Krakowskiem z Księstw: Oświęcimskiem i Zatorskiem. Año 1910. Stanisław Majerski, L´viv
- FC44 Galicya. Año 1918. Stanisław Majerski
- FC45 Imperio de Austria. Año 1848.
- FC46 Imperio Austrohúngaro. 1867-1914
- FC47 Eparquías Greco-católicas en Galicia y Bukovina. Año 1900
- FC48 Rus Carpática. Año 1900
- FC49 Eparquías Greco-católicas en Rus Carpática
Inicio de la Primera Guerra Mundial. Año 1914
- FC50 Primera Guerra Mundial en los montes Cárpatos. Años 1914/1915
- FC51 Consejos y repúblicas en Rus Carpática. Años 1918-1920
- FC52 Reclamos geopolíticos en Rus Carpática. Años 1918-1919
- FC53 Rus Carpática. Años 1919-1938
- FC54 Instituciones eclesiásticas en Rus Carpática. Año 1935
- FC55 Rus Carpática/Cárpato-Ucrania. Años 1938-1939
- FC56 Europa Central al finalizar la Segunda Guerra
- FC57 Región de Podhale - *Goralenvolku* – Polonia
- FC58 Europa central después de la finalización de la segunda guerra mundial.
- FC59 Región sudeste de Hungría. Año 1900
- FC60 Cordón antiguo de la región boyko, territorio ucraniano
- FC61 Cordón antiguo de la región hutsul, territorio ucraniano y parte de Rumania



- FC62 Cordon antiguo de la región lemko, sudeste polaco -frontera con Eslovaquia y Ucrania-
- FC63 Esquema etno-geográfico de la distribución de los pueblos lemkos, boykos, hutsules y dolynianos

Tablas con datos demográficos

Tabla 1	Distribución poblacional aproximada de pobladores rusinos-rutenos en países europeos. Año 2012.	167
Tabla 2	Composición étnica de los grupos residentes en los Montes Cárpatos de acuerdo con la evolución demográfica.	264
Tabla 3	Estatus político de la región adyacente a los Montes Cárpatos entre 1867-2013	325-327
Tabla 4	Inmigrantes eslavos ingresados a Argentina desde 1857 hasta 1896	511-512
Tabla 5	Inmigrantes eslavos ingresados en Argentina Período 1897 a 1930	516-517
Tabla 6	Inmigrantes ingresados en Argentina con nacionalidad polaca Período 1920-1958	528-529



Guía de lectura

El cuerpo de esta Tesis se distribuye entre un total de siete capítulos. Introducidos por una explicación del motivo por el cual se decide nombrar a los pueblos de los Montes Cárpatos haciendo uso de los etnónimos rusino y ruteno en simultáneo.

El capítulo primero describe las razones históricas y étnicas que produjeron las categorías de pluri semanticidad como exónimo, autónimo y topónimo en referencia a los pueblos y sus habitantes. Es decir que se detallan cada una de las movilidades migratorias e incursiones bélicas en la región desde tiempos paleo arqueológicos hasta el final de la segunda guerra mundial, los asentamientos, los intercambios de recursos, los intereses geopolíticos y las estrategias de migración transnacional. Tratando de alinear dichos acontecimientos en el marco de las teorías del poblamiento de la región que establecen una marcada diferenciación entre las tempranas incursiones celtas desde la parte occidental del continente y la posterior afluencia de los grupos eslavos desde el norte, este y sur del territorio. Y por ello omiten considerar no sólo la influencia de otros pueblos en la configuración de las identidades culturales locales sino también el hecho que éstas últimas también pueden ser resultado de la complementariedad multívoca y no excluyente de ambas corrientes de poblamiento.

Una vez definido los contextos mediante la visibilidad de sus estructuras y sus sujetos, en el capítulo dos se procede a construir el problema de la investigación en base a los escasos antecedentes teóricos socio-antropológicos. De esta manera se sitúa la discusión en torno al descubrimiento de identidades étnicas que se suponen impugnadas -deslegalizadas y deslegitimadas- en el proceso de construcción de Estados nacionales europeos y locales. Ello implica considerar estudios que refieren a cuestiones de minorías nacionales y grupos étnicos, estudios que comprometen los desplazamientos migratorios hacia continente americano especialmente promovidos durante los conflictos bélicos mundiales y finalmente los que abordan cuestiones referidas a los procesos de re-



etnificación o revitalización étnica contemporánea. De forma que orienten y justifiquen el conocimiento del estado de la cuestión étnica y nacional rusina-rutena contemporánea.

En el capítulo tercero se delimita el enfoque metodológico de la investigación. Teniendo en cuenta para el abordaje propuesto la necesidad de complementar técnicas de estudio históricas -fuentes documentales de época, recuperación de memorias basadas en relatos orales u escritos- con otras propiamente etnográficas -observación con participación y entrevistas semiestructuradas especialmente en las colectividades de descendientes polacos y ucranianos-. Entendiendo a dichas técnicas como métodos complementarios para validar el conocimiento de identidades étnicas impugnadas históricamente por la adquisición de otras identidades nacionales y mediante la reconfiguración de memorias etnográficas.

En el capítulo cuarto se presentan los aspectos atribuibles -aunque no de forma unívoca- a las manifestaciones étnicas y culturales rusinas-rutenas en contextos indoeuropeos desde un tiempo pretérito hasta las formas más contemporáneas, que lógicamente son variables. A partir de lo cual se aborda la configuración de las etnicidades Boyko, Hutsul, Lemko y Dolyniana y sus interrelaciones históricas de mutualidad con otras etnicidades como son la judía, roma y csango. Se define también sus características residenciales y geopolíticas cuya resultante es su condición de minoría étnica o nacional en el seno de Estados mayoritarios, por carecer de Estado propio.

En el capítulo quinto se da continuidad a dicha historia étnica, pero en los contextos de inmigración americanos. Asumiendo que la desterritorialización, transnacionalización y re-territorialización en los diferentes países norte y sur americanos constituyen un proceso transnacional y relacionado más allá de las características propiamente locales.

En el capítulo sexto se aborda la reconfiguración de las pautas de identificación que moldean el lugar social y cultural de los descendientes de inmigrantes rusinos-rutenos



en Argentina. Tomando en consideración que dichos pueblos desde antiguamente y hasta la actualidad fundamentan sus saberes en las prácticas orales y, por lo tanto, así transmiten sus memorias étnicas mediatizadas a través de las construcciones discursivas nacionalistas y transnacionales contemporáneas. Para observar este fenómeno se presentan algunos fragmentos de relatos sobre cantos, plegarias, rituales de preparación de los campos y de los cultivos, rituales de sanación, entre otros en los cuales a través de la oralidad se resaltan aspectos culturales delimitados entre las fronteras de lo nacional y lo étnico en clave de producción simbólica local. Los fragmentos de relatos etnográficos nos retornan permanente a un tiempo histórico como puente hacia las prácticas y sentidos del presente.

Finalmente, en el capítulo séptimo se intenta abordar la situación contemporánea de los pueblos rusinos-rutenos en el marco de los estados post-globales y post-soviéticos. Focalizando en la búsqueda de reconfiguraciones de identidades y en la re-etnificación de dos de sus aspectos más significativos: la religión greco-católica y el idioma rusino. Este fenómeno trae a escena viejos conflictos renovados como son la colonización cultural tras la influencia de la soviétización, las disputas por dicho “originario cultural”, la pluralidad de pertenencias -étnicas y/o nacionales- y, finalmente, el retorno de no tan nuevas formas de usos políticos de las identidades. A partir de entonces se resitúa el fenómeno de la transnacionalización de dichas identidades culturales plurales y, en concordancia con los objetivos de conocimiento propuestos, se arguye acerca de los impactos de la nacionalización confrontada y la etnicidad impugnada en la producción de descendencias locales. Entendiendo dicha impugnación como un obstáculo a la hora de repensar los límites y alcances de la re-etnificación más allá de la continuidad de los aspectos étnicos.

Como algunos aspectos abordados pueden resultar bastante controversiales, eventualmente es necesario aclarar que nadie es responsable por mis errores salvo yo misma.



Introducción

“La vida conduce al hombre serio por abigarrados y tortuosos
senderos.

A menudo frena la fuerza de la andanza, luego vuelve a
enderezarse.

Ya un elocuente contenido logra verterse libremente en palabras,
Ya la pesada carga del saber debe encerrarse en el silencio.

Más allí donde dos hombres están acordes en lo hondo de su
corazón,

Quiebran fortalezas aún de bronces y aceros.

Y allí donde dos hombres se entienden plenamente en lo hondo de
su corazón,

Sus palabras son dulces y fuertes como aroma de orquídeas”.

I CHING – 13 T'ung Jen – Comunidad con los Hombres – Pág. 136, 1975.



¿Por qué rusinos, por qué rutenos?

Cuando en países como Argentina se hace referencia a la inmigración procedente de Galicia, la primera asociación territorial se torna resbaladiza porque remonta tanto a la región española de Galicia -inmigración gallega- como a la antigua Austria-Hungría -inmigración galiciana-. Los pueblos rusinos-rutenos se relacionan geopolítica e históricamente con la segunda, aunque no se desestima una probable relación étnica con la primera, presente incluso en la etimología de los términos Galicia asociado a los grupos Celtas y/o Galos -por su derivación de gálatas- y Ruteno que es la forma latinizada de definir a la tribu celta *rutenis*. No obstante, desde tiempos históricos y a partir de la consolidación de la Rus Galitzia ha prevalecido el uso del etnónimo rusino -*rusyny*- como reemplazo de ruteno. Y esta relación de ambigüedad y dominancia entre lo étnico y lo histórico se manifiesta del mismo modo en las teorías que tratan de explicar el poblamiento de la región de los Montes Cárpatos.

Si en particular se enfocan los períodos arqueológicos del poblamiento del Alto río Tisza, se observan asentamientos pertenecientes a tribus celtas -*Anartii* y *Teurisci*- que datan de alrededor del año 300 AC. Llegando a cubrir incluso hasta las bajas cordilleras del norte -en la llamada región Lemko- en los valles superiores de los ríos Wisłok y San. Durante los dos siglos siguientes, estos grupos celtas de la cultura La Tène resultan los más numerosos de toda la región que funciona como zona de contacto entre los pueblos de la cuenca del Danubio, los Balcanes y los habitantes del norte de los Montes Cárpatos. Por su parte, el nombre de la región *Boykivshchyna* se asocia a la presencia de vestigios arqueológicos de tribus de combate celtas como la Boii. Este tipo de manifestaciones se replicaron en otros sitios que, por lo general, ocupan la parte sur del río Danubio en un patrón espacial de oeste a este. Observándose hallazgos que se sitúan en la sierra norte de Eslovaquia y se asocian a la denominada cultura Puchov, de la tribu celta Cotini. El Museo de Bratislava, por su parte, exhibe las evidencias arqueológicas de otros asentamientos celtas comparables a los del sur de Alemania -lusacianos- y a poblaciones ilirias.



Algunos estudios etnológicos buscan, sin demasiados logros, asociar estos registros arqueológicos con otros marcadores culturales contemporáneos locales que manifiestan antecedentes simbólicos celtas. Incluso se interrogan las probables relaciones de etnonimia entre los nombres de territorios tales como Galia -en Francia-, Galicia -en España-, Galacia -en Asia Menor-, Galati -en el Danubio- y Galicia -en el oeste de Ucrania y sureste de Polonia-. Llegando a la conclusión que el único aspecto que los emparenta es que en todos ellos se encuentran asentamientos arqueológicos celtas.

Las fuentes históricas, por su parte, también revelan la presencia de grupos celtas al norte del Río Danubio a los que reconocen como *rutenis*. Siguiendo este lineamiento, otros estudios históricos afirman que cuando los soldados romanos invadieron Europa Central -Siglo II AC- encontraron al sur de Francia tribus celtas hablantes de un idioma denominado *ruteni*. La tribu celta *Ruteni* se situaba originalmente en el actual departamento de Aveyron -Comuna de Rodez, región de Mediodía Pirineos- donde hasta la actualidad algunos habitantes se siguen auto-denominando *Ruthénois* -en femenino *Ruthénoises*-. Derivación de los antepasados que rebautizaron la plaza central con el nombre latino de *Civitas Rutenorum* -Ciudad de los *Ruteni*- durante la ocupación romana -siglo I AC- de la provincia de Galia. Cuando Julius Caesar conquistó Galia -año 52 AC- muchos de estos celtas Ruteni huyeron hacia el este internándose en los territorios de la actual Austria que aún no estaban bajo dominio romano. Y permanecieron allí incluso hasta después que Roma los incluyera en su esfera de influencia. Pero durante el siglo V DC cuando el Imperio Romano occidental fue asediado por las invasiones germánicas la mayoría de los celtas *Rutenis* se movilizaron aún más hacia el este -hasta los Montes Cárpatos- y otros menos numerosos se establecieron en el sureste de Ucrania cerca del Mar de Azov.

Estos últimos argumentos históricos fueron la base de la denominada teoría céltica del poblamiento de la región de Rus Galicia. Inicialmente propuesta en los años 1920 por el abogado y activista cívico de nacionalidad ucraniana pero residente en Praga Serhii Shelukhyn y en contra de los argumentos dominantes que enfatizaban las migraciones eslavas tardías recién entre los siglos V y IX DC.



Para la mayoría de los estudios del poblamiento eslavo el epicentro es la región situada al norte de las montañas Cárpatos, en lo que hoy es el este de Polonia, el suroeste de la República de Belarús y el noroeste de Ucrania (Magocsi, 2015, pp. 29-30). Este coincide con el sitio que los Hunos atravesaron en el año 440 DC para irrumpir en Europa central y asediar a los eslavos establecidos en Pannonia y a ambos lados del río Danubio, estribando en los montes Cárpatos en su recorrido. Donde un siglo después otro pueblo nómada -los Avaros- cruza la cuenca danubiana y crea una estructura estatal -kanato- que somete a los eslavos danubianos, panonianos y carpáticos. Entre ellos se encontraban grupos de croatas blancos que se escabulleron en los valles del norte y en las laderas del sur de los Cárpatos.

A estos acontecimientos se les responsabiliza del declive progresivo de las culturas celtas en la región. No obstante, este comienza ya durante el siglo I DC debido a la llegada de sucesivas migraciones. Los ataques de los Hunos sólo terminan por destruir la mayoría de sus asentamientos y provocar la drástica disminución de sus habitantes. Tras lo cual los grupos celtas se retiran nuevamente a Europa occidental o asimilan a otros pueblos. A pesar de ello, muchos aspectos socioculturales no desaparecen por completo ensamblándose a las prácticas y creencias de los pueblos eslavos. También el comercio propició que muchos artículos celtas -metalúrgicos- penetraran los territorios del este e influenciaran la producción artesanal local.

Otro hito histórico fundamental en la región oriental del Valle del Río Morava es la consolidación de un estado nuevo -año 830 DC- que luego se conoce como el Imperio de Gran Moravia. En la última década del siglo IX DC incluyó las regiones actuales de República Checa -Bohemia y Moravia-, Eslovaquia, sur de Polonia -Silesia y Małopolskie-, parte de Alemania -Lusacia- y el oeste de Hungría -Pannonia-. En dirección noreste Moravia llegó hasta Cracovia y Przemyśl a lo largo del Río San, es decir, tierras habitadas por lo que quedaba de los grupos de croatas blancos de las laderas norte de los Montes Cárpatos. Su influencia política no avanzó más allá del valle medio del Río Danubio porque hacia el este se encontraba el Imperio Búlgaro que, para esa época, se extendía desde los Balcanes hasta Transylvania llegando al valle del Río Tisza en el norte de los Cárpatos. Como en el año 863 DC Gran Moravia había establecido una



alianza política con el Imperio Bizantino, recibió a cambio a dos de sus misioneros griegos -Cirilio y Metodio- para convertir a los moravos a la fe cristiana. Creando para ello un alfabeto Glagolítico que traducía los textos griegos a un lenguaje inteligible para los eslavos. Se estima que los croatas blancos que se encontraban bajo la influencia de Gran Moravia transfirieron dichas creencias a los habitantes residentes al norte de los Montes Cárpatos.

Durante estos años, además, la tensión entre los pueblos que ocupaban los territorios comprendidos entre Asia central y el sur de Ucrania provocó la llegada de otro grupo tribal nómada al corazón de Europa. En verdad se trataba de una federación compuesta por tribus fino-úgricas y búlgaras-turcas que se conocían con el nombre de Onoguros, del cual deriva el concepto húngaro. Una de las tribus de dicha alianza era la Magyar Ugrica, que se trasladó desde el sur de los Urales a través de las estepas del sur de Rusia. Para los años 840 y 850 DC se asentaron en la gran estepa abierta del sudeste de Ucrania -desde el río Dnieper hasta el Delta del Danubio-. Una década después los magiares, contratados por el Imperio Bizantino para luchar contra el Imperio Búlgaro y por los Príncipes de Gran Moravia para luchar contra el Reino Franco, se establecieron en la cuenca del Danubio. Siete tribus onoguras decidieron unirse en una federación tribal a la que llamaron Magyar, atraídos tanto por la proximidad de Europa centro-occidental como por la presión de los Pechenegos -Escitas-. Alrededor del año 894-895 DC se expandieron en la cuenca del río Danubio atravesando el paso de Verets´kyi directamente a través de los Montes Cárpatos. En ausencia de protección, los Pechenegos atacaron las familias magiares que permanecieron en territorio ucraniano. Los sobrevivientes huyeron en masa por el oeste a través de los Cárpatos meridionales hacia la cuenca del Danubio y se establecieron en las llanuras de lo que hoy es el este de Hungría y Transilvania -Rumania-. Los que lograron descender el paso de Verets´kyi llegaron a un lugar que llamaron Munkács -Mukachevo- y luego se trasladaron hacia el oeste para asaltar el castillo de Ungvar -en Uzhhorod-. Es el período en que las tribus magiares extendieron su influencia hacia el este y el norte, eliminando la presencia búlgara de los Montes Cárpatos y Transilvania.



En la primera mitad del siglo IX DC siguieron constantes las luchas entre tribus fino-úgricas y eslavas orientales y entre las propias tribus eslavas por el control de la actual zona septentrional de Rusia. Por ello ambos grupos acuden a lo que se conoce como la “llamada de los varegos” que acceden rápidamente por su ávido interés en abrir nuevas rutas comerciales con Bizancio y Oriente Medio. En respuesta a dicho conflicto los Varegos se postulan como posibles aliados tanto de las tribus eslavas como de las fino-úgricas. Lo que finalmente los convierte en la élite -dinastía rurikida- del nuevo estado de la *Rus*, aunque con el tiempo los dirigentes escandinavos resultan asimilados como eslavos.

En sus inicios la *Rus* constituyó un estado pluriétnico que albergó tribus eslavas, fino-úgricas y esteparias que sirvieron de base ulterior para la conformación de las futuras nacionalidades ucraniana, rusa y bielorrusa. Dicha pluralidad étnica produjo que se asumiera su origen desde diferentes lineamientos. En particular existen dos escuelas contrarias de pensamiento: los germanistas escandinavos y los eslavistas orientales. Para los primeros, las Crónicas Primarias o de Néstor relatan la historia de una invitación escandinava extendida a las tribus eslavas orientales y finlandesas para crear una unión llamada *Rus* -concepto relacionado a *Routsi* con el que los finlandeses denominan a Suecia y/o a *Ropsmenn/Ropskarlar* que son términos nórdicos antiguos para señalar a los marineros y remeros-. Este supuesto se fundamenta en que los eslavos no podían crear su propio Estado solos y necesitan el apoyo de los germanos escandinavos para lograrlo. La corriente eslavista, por su parte, implementa como contra-argumento que las uniones tribales eslavas orientales ya existían en forma de proto-estados previamente a dicha invitación. Por lo que sostienen que el término *Rus* proviene de la tribu eslava oriental *Rosy/Rodí* que para entonces se localizaba en el Valle del río Ros, afluente del Dnieper - al sur de Kiev-. De esta manera los orígenes lingüísticos de *Rus* son eslavos y no escandinavos. En la segunda mitad del siglo XX DC el investigador Omeljan Pritsak explicó que los varegos no se referían mediante el concepto *Rus* a determinadas personas, sino que era una categoría genérica que empleaban para señalar a comerciantes de diversos orígenes étnicos. Que, a su vez, habían adoptado el nombre *Rus* de otros comerciantes de la región costera de Frisia, al norte actual de los Países Bajos. Además,



esta última empresa comercial con base en Frisia estaba estrechamente vinculada a otras empresas comerciales del sur de Francia, situadas específicamente a los pies de la ciudad de Rodez. Por lo cual el concepto *Rus* podría también, aunque remotamente, mantener un vínculo con el de *Rutenis*.

Lo cierto es que por sobre cualquier diferenciación o continuidad étnica, ya entrado el siglo X DC la mayoría de los pueblos de la región -de antecedentes celtas, escandinavos o eslavos- habían quedado convertidos al cristianismo. Durante el siglo XI DC los Montes Cárpatos formaron parte de *Rus de Kiev* bajo la denominación *Rus Halicka -Rus Galitzia-*. Salvo entre los años 1018/1031 y 1069/1080 que perteneció a Polonia.

Para entonces todavía varios documentos implementan la forma latinizada del concepto celta *rutenis* en referencia al territorio. Las fuentes medievales más significativas halladas en Alemania y Austria en el siglo XIX DC revelan el uso de los conceptos "*Marchia Ruthenorum*" y "*Dux Ruizorum*". Su estudio permite sugerir que el primer rey de Hungría Esteban -1000/1038- tomó prestado el concepto "marca" -*marchia*- que solía ser usado por el Reino Franco para señalar sus bordes o límites fronterizos. Por lo que se asume que el rey Esteban le otorgó a su hijo Emerich el título de "*Dux Ruizorum*" que, según la Crónica de Hildesheim -1031- significaba *Príncipe de Rus*. Por otra parte, se considera que el término *Marchia Ruthenorum* -aparecido en la biografía del Obispo de Salzburgo a finales del Siglo XII DC- refiere a un territorio situado en la periferia de Hungría donde dicho sacerdote realizó una misión en 1131. En las publicaciones *Annales de los Habsburgo del siglo XII DC*, además, se implementa la denominación "*Rex Ruthenorum*" -rey de los Rutenos- como sinónimo de "*Rus*". Por estos antecedentes documentales, a principios del siglo XX DC los investigadores Mikhailo Hrushevs'kyi y Václav Chaloupecký concluyen que el título otorgado a Emerich a principios del Siglo XI DC se asocia a un territorio denominado *Marchia Ruthenorum*, es decir, la marca de *Rus -Marke ruthenische o Rus'ka Kraina-*. Y lo ubican cerca de la frontera oriental de Hungría frente al *Principado de Rus Galitzia*.



Más recientemente, el historiador norteamericano P. Magocsi (2015, pp. 55-56) también señala que los sucesores del rey Esteban solían contratar los guardaespaldas reales de *Kievan Rus* a quienes, llamativamente, denominaban la *Rutheni Regia Majestatis*. Estas fuentes constatan la continuidad histórica del uso de topónimos celtas -*rutenis*- en la actual cuenca del río Danubio y, a su vez, lo asocian al progresivo uso del concepto eslavo *Rus*.

Otro dato curioso sobre el origen eslavo de la denominación *Rus Galitzia* es que la raíz de “gala” proviene de “ropa” y significa montaña. En cambio, en lengua celta la raíz “gala” proviene de “hall” cuyo significado es sal -producto abundante en algunas zonas de la región-. Y aunque su homologación resulte controversial, son bastante claras las denominaciones asociativas en aquellos sitios donde se establecieron las poblaciones celtas: el pueblo de Gali en Volhynia, la montaña Galish-Lovachka en Transcarpacia, la ciudad de Galich en el oeste de Ucrania, la ciudad portuaria de Galati en Rumania. Así como el hecho que no se corresponden con estructuras gramaticales de los idiomas eslavos.

Estas curiosidades lingüísticas, no obstante, resultan recursos escasos frente al dominio material de las argumentaciones que afirman que por el tipo de asentamientos sustentados en el desarrollo agrícola los antecedentes étnicos de los pobladores de los Montes Cárpatos son indudablemente similares a los de la población eslava situada más al norte. A lo que se suma, además, que los Varegos los denominaban a todos bajo el exónimo *rus*, que en lo sucesivo se mezcla con el celta *rutenis* casi hasta su reemplazo.

Desde entonces la *Rus Galitzia* se consolida -junto a la República de Nóvgorod- como una región importante ante el progresivo declive de la *Rus de Kiev* -1097-. Desde el año 1199 y hasta el año 1349 se convierte en un estado independiente, el *Principado de Galitzia-Volhynia*. Cuyo emblema simbólico -representado por un león sobre sus dos patas traseras- replica el implementado en otras ciudades habitadas por pueblos galos.

Este territorio fue objeto periódico tanto de la codicia de los polacos -desde el oeste- como de los húngaros -desde el sur-. A comienzos del siglo XIII DC las incursiones húngaras alcanzaron la región de los Montes Cárpatos por su papel activo en la defensa



frente a la expansión mongolo-tártara. Finalmente, en un lugar del sur llamado Muhi - cerca de la desembocadura del río Sajó en el Tisza- los mongoles aniquilaron a las fuerzas húngaras. En la parte oriental de los Montes Cárpatos -incluida Transilvania- las pérdidas fueron mucho mayores. Durante su reconstrucción posterior se fundaron nuevas ciudades cercanas al *Principado de Galitzia-Volhynia*: Prešov, Bardejov, Mukachevo, Berehovo, Khust, Tiachovo y Sighet. El historiador Mikhailo Hrushevs'kyi (1894) sugirió que a principios de 1280 el Príncipe León de Galitzia-Volhynia reclamó la propiedad de los territorios de la frontera con Hungría y los anexó a su estado junto con el condado de Bereg. Debido a su situación de relativo aislamiento, los mantuvo bajo condiciones de relativa estabilidad permitiendo que sus habitantes desarrollen rasgos distintivos al resto de los pueblos eslavos.

Sin embargo, durante el siglo XIV DC el rey de Polonia Casimiro III el Grande - 1333/1370- bloqueado en la región Báltica dirigió su atención hacia el sureste e invadió el *Principado de Rus Galitzia* -dejando Volhynia y Kiev bajo el control de Lituania-. La anexión territorial se completó en el año 1380 y se extendió hasta 1772. En este período se implementó el término *Rutenia Roja* -en ucraniano Червона Русь, en polaco Ruś Czerwona, en ruso Червонная Русь- para definir al territorio. Su primera mención data de una crónica polaca -1321- que designaba la porción incorporada al Reino de Polonia y abarcaba los territorios comprendidos entre los actuales sureste de Polonia y oeste de Ucrania: con la ciudad de Przemyśl -Перемышль- en su centro y se extendía por Chełm , Zamość , Rzeszów , Krosno, Sanok -en Polonia-, Lviv y Ternopil -en Ucrania-. Por momentos incluyó también los territorios de Małopolskie -pequeña Polonia-, Podolia y Volhynia. Dicha región experimentó una creciente urbanización que devino en la construcción de 325 nuevos pueblos. La nueva estructura administrativa, a su vez, la dividió en dos Palatinados diferentes: el de *Cracovia* -al oeste- y el de la *Rus* -al este-. Esta dicotomización operó de igual forma en el plano de las creencias religiosas. Dado que el reino polaco impuso la fe católica romana, alentó a encontrar seguidores en el territorio de *Rus Galitzia* cuyos habitantes profesaban mayormente el rito oriental bizantino. Este proceso produjo un gran contraste entre una minoría privilegiada



compuesta por los nobles polacos y la gran mayoría de la gente de los pueblos que eran campesinos rurales de fe ortodoxa.

A estas divisiones conflictivas se agregaron otras tensiones geopolíticas con el Ducado de Lituania y el Reino de Hungría. En octubre de 1372, Władysław Opolczyk - duque de Opole, Silesia desde 1356- fue depuesto como Conde en Hungría. Para compensar esta pérdida de influencia, Opolczyk es nombrado gobernador de la región de Galitzia muy cercana a la frontera húngara. Aunque Opolczyk residía oficialmente en Lwów, pasaba la mayor cantidad de tiempo en Halicz. Su acercamiento a la Iglesia ortodoxa rusa provocó en la élite católica de su gobierno una serie de malestares. Por su parte, Fedor Koriatovych -príncipe del Gran Ducado de Lituania y Duque de Podolia también adhería a la fe ortodoxa. Pero debido a diversos conflictos con sus rivales por el control de las antiguas tierras de *Kievan Rus*, se exilió -1393- en la corte del rey Segismundo de Hungría y aceptó convertirse en el propietario del estado de Mukachevo. Bajo el reinado del nuevo Duque de Lituania y Rey de Polonia Władysław Jagiełło - 1386/1434- la región de Rutenia Roja pasó a formar parte de Silesia -*Palatinado Ruteno, Województwo Ruskie*-. Cuyo centro administrativo se localizó en el Voivodato de Lwów -*Województwo Lwowskie*-, conformado por cinco regiones: Lwów, Sanok, Halicz - Hálych-, Przemyśl y Chełm .

Desde comienzos del siglo XIV y hasta el siglo XV DC otros grupos llamados *valacos* -pastores rumanos romance hablantes de las montañas de la Península Balcánica- sumaron también su interés en la colonización de los territorios de los Montes Cárpatos. Accedieron desde el sudeste hasta cubrir el sur de la región de *Rutenia Roja*. Los *valacos*, expulsados de sus tierras tradicionales por los pastores turcos, se trasladaron hacia la zona de alta montaña de los Cárpatos -actualmente Eslovaquia- e interactuaron con los pastores ya residentes. El rey de Hungría alentó estos nuevos asentamientos y a los líderes valacos -*voevodas*- negociando acuerdos con sus representantes -*kenez*-. De esta manera surgió en la región la llamada Ley de los Valacos. En base a la cual los pastores de los Montes Cárpatos y los valacos renegociaron sus obligaciones tributarias que resultaron menores que la de los residentes de las tierras bajas -magiares-. Esto produjo otra diferenciación instaurando progresivamente la propiedad de servidumbre. A muchos residentes valacos



se les otorgó un título de nobleza -nemes, *niamesh*- de menor rango por su destacada participación en el servicio militar del reino. Y mientras que los valacos y carpatianos de las altas cumbres conservaron sus libertades y privilegios, los agricultores campesinos de las estribaciones en las tierras bajas gradualmente comenzaron a convertirse en siervos hasta quedar legalmente apegados a la tierra de sus dueños -nobles leales al Rey-. De esta manera, el término Valaco se implementó como sinónimo “*Valachus-Ruthenus/Ruthenos seu Valachos*” para designar a las personas dedicadas a pastoreo de altas cumbres en contraposición a los que se dedicaban a la agricultura a pequeña escala en las laderas. Décadas más tarde, el rey húngaro Mátyás Corvinus -1458/1490- frenó la subyugación de los nobles contra los campesinos. A partir de entonces parte de la población rutena recuperó sus territorios y los *valacos* remanentes en la región resultaron asimilándose al resto de la población eslava.

Nuevamente a finales del siglo XVI DC y principios del XVII DC la región de *Rutenia Roja* se convirtió en el objetivo de las incursiones extranjeras del Imperio Otomano y sus aliados tártaros. En el transcurso de estas repetidas intervenciones militares muchas aldeas quedaron destruidas por completo. El avance del islamismo y el debilitamiento del cristianismo oriental habilitaron la oportunidad a la Orden católica de los Jesuitas para establecerse en Humenné -1608- y fundar un *gymnasium* universitario -1613- que luego se transfirió a Uzhhorod -1640-. Otras comunidades jesuitas se establecieron a lo largo de la Rus cárpatas en Mukachevo, Horiany y Seredne. La presencia de los jesuitas católicos en un ambiente predominantemente ortodoxo oriental contribuyó a formar uno de los movimientos más influyentes del siglo XVII DC: la Unión de ambas Iglesias -Brest, 1596- en la Iglesia Uniata greco-católica.

Medio siglo después el modelo de Brest impactó en las laderas sureñas de los Montes Cárpatos gobernada por los húngaros. En ese momento, dichas tierras se dividían entre Transilvania -al este- y Habsburgo -al oeste-. La línea que las separaba estaba comprendida entre las ciudades de Uzhhorod y Mukachevo. Los príncipes de Transilvania adoptaron la reforma calvinista del protestantismo mientras que los Habsburgo asumieron la defensa de la iglesia católica. Una de las familias nobles más influyentes -Rákóczi- poseía tierras tanto en la Hungría austríaca como en el estado de transición otomano -



Transilvania-, lo que le valió para apoyar las revueltas contra los Habsburgo. En 1680 el líder *-Kurucz-* Imre Thököly controlaba 13 condados de la actual Eslovaquia central y oriental, el noreste de Hungría y la región Trans-Subcarpática de Ucrania. Los Rákóczis de Transilvania estaban estrechamente vinculados con Thököly por su casamiento con Iona Zrínyi -viuda del príncipe Ferenc I Rákóczi-. En el año 1683 las fuerzas Habsburgo *-Labanc-* lograron vencer con la ayuda de Polonia el último asedio otomano a Viena. A ello le siguió su victoria sobre Thököly en el norte de Hungría quien abandonó el lugar dejando a su esposa a cargo de su hijo menor Ferenc II y de la defensa del castillo de Mukachevo. En 1687 cayó el último bastión kurucz y los nobles húngaros reconocieron formalmente el derecho de herencia de los Habsburgos al trono de Hungría. El victorioso gobernante Leopold I tomó al joven Ferenc bajo su protección y encomendó su educación a los jesuitas para asegurarle una mejor formación religiosa y política. La década de 1690 aseguró el regreso formal de Transilvania al gobierno de los Habsburgo y la eliminación definitiva de las incursiones otomanas en el centro y sur de Hungría.

En medio de este conflicto entre los ejércitos *Labanc* y *Kurucz* muchos pueblos alrededor de los Cárpatos quedaron nuevamente devastados. Los protestantes destruyeron muchas iglesias uniatas y ortodoxas. Las aldeas rurales indefensas de los ataques militares, las enfermedades -epidemias de cólera- y la hambruna disminuyeron sus poblaciones en un 10 por ciento. Sumado a que el Principado de Transilvania resultó un gran desafío para la autoridad militar de Austria que se volvió particularmente cruel con las poblaciones civiles -en especial con los calvinistas protestantes por sus supuestas actividades conspirativas-.

Contra el nuevo dominio de los Habsburgo se produjeron en lo sucesivo algunos levantamientos. El primero de ellos fue dirigido por el propio príncipe de Transilvania Ferenc II que conocía bien a los campesinos de las cercanías. Tras lo cual buscó refugio en la *Galitzia* gobernada por Polonia y continuó planeando otro levantamiento. En la primavera de 1703 cruzó el Paso Verets'kyi con un ejército compuesto inicialmente por unos cientos de soldados y unos pocos miles de campesinos carpatianos, magiares y eslovacos armados solo con hoces y guadañas. Su lema era *Cum deo pro-patria et Liberate* -con Dios en nombre de la patria y la libertad-. Por un tiempo la Dieta húngara



lo proclamó Ferenc II Vezérlő Fejedelem de Hungría y se mantuvo particularmente activo en el frente diplomático internacional tratando de obtener el apoyo de Francia y Rusia. Pero al final Rákóczi fracasó y en 1711 su lucha por la independencia contra los Habsburgo terminó dejando al reino húngaro bajo el control de lo que más tarde se denominaría Austria-Hungría: ese estado imperial desde donde muchos de los primeros inmigrantes galicianos emigraron a Argentina.

Durante el recorrido de la presente tesis y como síntesis etimológica de la historia étnica de los pueblos Cárpatos, se implementa la categorización etnónima dual - *rusinos/rutenos*- para incluir tanto los antecedentes poblacionales celtas como los eslavos. A partir de la cual, además, se reconfiguran las plurales formas de identificación cultural desarrolladas mediante relaciones históricas y étnicas multívocas con pueblos diversos. Contribuyendo, de alguna manera, a entender cómo los marcadores de identidad implementados por estos pueblos para definir su pertenencia étnica o nacional contemporánea no se limitan a rasgos territoriales ligados a un Estado específico, sino que son producto del intercambio dinámico de sus recursos materiales y simbólicos a través de la historia en muchos lugares diferentes.



CAPÍTULO 1

De los supuestos sobre el poblamiento celta a la afluencia eslava en la región de los Montes Cárpatos

“... en esa tierra de bosques, arrugada por montañas como un pedazo de papel que nos disponemos a tirar a la estufa, tiene aún lugar sucesos que nos inspiran una incrédula sonrisa sólo porque acá ya no acontecen desde hace siglos. En esa tierra de cerros sobre cerros y barrancos dentro de barrancos, donde en la tiniebla húmeda de las florestas vírgenes nacen fuentes y mueren añejos arces, hay todavía lugares encantados, de los cuales aún no escapó ni ciervo, ni oso, ni hombre.”



“Nikola Šuhaj, el bandolero”

Ivan Olbracht, 1933

A continuación, se profundizan aquellos procesos históricos y socioculturales significativos que intervinieron en la producción de categorías polisémicas exónimas, autónimas y topónimas para designar a los pueblos de los Montes Cárpatos y a sus habitantes. A tales fines se detallan las movilidades migratorias e incursiones bélicas en la región desde tiempos arqueológicos hasta el final de la segunda guerra mundial, los tipos de asentamientos, los intercambios de recursos, los intereses geopolíticos estratégicos sobre los territorios y como resultante las estrategias de migración transnacional.

Todos estos acontecimientos se corresponden con sus teorías del poblamiento que establecen una marcada diferenciación entre las tempranas incursiones celtas desde la parte occidental del continente y la posterior afluencia de los grupos eslavos desde el norte, este y sur del territorio. Esta dicotomización que disputa el origen de las poblaciones de los Cárpatos desestima no sólo la afluencia de varios otros pueblos que influenciaron las identidades culturales locales sino, fundamentalmente, la razón que éstas últimas son resultado de la complementariedad multívoca y no excluyente de todas las corrientes de poblamiento y no sólo de las que hegemonizan su conocimiento.

Esto último revela el tipo particular de mirada sobre las etnicidades de pueblos indoeuropeos y eslavos que comparten de forma compleja relaciones históricas y culturales. Cuya resultante es la configuración de identidades culturales plurales que se presentan a partir de marcadores materiales y simbólicos de manera diferente de acuerdo con el momento y el lugar histórico.



I

Antecedentes étnicos en la región de los Montes Cárpatos

Como ya se mencionó en las regiones adyacentes a los Montes Cárpatos -sub y transcarpatia, FC1- se encontraron vestigios arqueológicos de poblamientos tempranos que se corresponden con asentamientos celtas. El primer hallazgo -en la aldea de Bovshi a 11 kms. de Galich- constituye un complejo artesanal alfarero. Más tarde se hallaron monedas datadas entre los siglos XI-I AC¹ en un enterratorio celta situado en la zona superior del río Dniéper. Pero es en la cuenca del río Tisza -cerca de Mukachevo, FC2- donde los asentamientos se volvieron más numerosos. El área constituye un centro artesanal en el que se descubrieron más de doscientos enterratorios celtas que develan herramientas de hierro y gran cantidad de armas -especialmente espadas-. En el asentamiento Galish-Lovachka en Transcarpatia -de 15 hectáreas sobre las montañas de Galile y de Lovacka- se descubrieron cerca de 24 viviendas y tres espacios dedicados a la inhumación -uno de ellos en un pozo cubierto de piedras-. Más recientemente -1989- se localizó una vivienda semi-subterránea con varios elementos metálicos², así como fragmentos de estuco y cerámicas. Dichos hallazgos se disponen actualmente en el Museo de Uzhhorod -ME1-.

¹ Se implementa la sigla AC "antes de la existencia de Cristo" -BCE en idioma inglés- en vez de AP "antes del presente" para implementar la misma nomenclatura que aparece en las fuentes teóricas consultadas. Por tal motivo para diferenciar los períodos arqueológicos de los históricos se usa también la sigla DC -CE en idioma inglés-, es decir, "después de la existencia de Cristo".

² Los hallazgos en dicho asentamiento son alrededor de mil artículos. Entre ellos se encuentran herramientas de hierro como yunques -6-, martillos de varios tamaños -7-, hachas -55-, cinceles -38-, hoz -22-, ácaros de forja, punzones, limas, taladros y tenedores; joyas como pulseras de bronce -5- y de hierro -3-, brazaletes de pierna, fibrillas de tamaño medio -8-; equipos militares como una espada con mango pseudo antropomórfico -41 cms de largo-, dos espadas -72.5 y 75 cms de largo-, cuchillos de combate -12-, puntas de lanza -27-, puntas de alambre -2-, puntas de flecha -14-; equipos de montar a caballo como soportes para ruedas -3- y artículos domésticos como candado -1-, cadena para colgar, molinos de grano, crisol -2-, molde -6-, cospeles para acuñar monedas, vasijas de cerámica moldeadas -36-, entre varios fragmentos pequeños de objetos metálicos.



Este tipo de manifestaciones se replicaron en otros sitios que ocupan la parte sur del río Danubio -FC3- en un patrón espacial de oeste a este. Se apreciaron también hallazgos similares en la denominada cultura Puchov³, situada en la sierra norte de Eslovaquia y asociada a la tribu celta Cotini -ME2, ME3, FC4-.

Mucho más tardíamente se comienza a registrar la afluencia de las migraciones eslavas que aparecen en los valles de los Montes Cárpatos recién entre los siglos V y IX DC -FC6-. La mayoría de los estudios concuerdan que el epicentro es la región situada al norte de las montañas en lo que hoy es el este de Polonia, el suroeste de la República de Belarús y el noroeste de Ucrania (Magocsi, 2006, pp. 29-30). Precisamente donde los Hunos⁴ atravesaron -440 DC- para irrumpir en Europa central -FC7- y asediar a los eslavos de la región del río Danubio y de Pannonia⁵. Esta es la región montañosa que más tarde se conoce como Rus Carpática. Un siglo después, los Avaros⁶ cruzan la cuenca danubiana y crean una estructura estatal -kanato- que somete a los eslavos danubianos, panonianos y carpáticos.

³ La denominada cultura arqueológica Púchov lleva el nombre del sitio Púchov-Skalka. Se estima que durante el siglo II AC se extendió por la parte norte y centro de Eslovaquia y regiones adyacentes. En esta fase se relaciona a la tribu celta Cotini pero se le atribuye un desarrollo previo a partir de la cultura Lusaciana influenciada más tarde por la cultura ilírica -FC5-. Sus asentamientos se sitúan en laderas moderadas y cerca de los arroyos. El centro religioso, económico y político más grande de la cultura Púchov es el castro -poblado amurallado en una cima rocosa- de Havránok, famoso por sus rastros de sacrificio humano. Como resultado de las expansiones de las tribus germánicas y dacias sus asentamientos y pobladores se asimilaron mediante movilizaciones migratorias a otros grupos.

⁴ En el siglo I DC los hunos fueron expulsados de China tras la destrucción de su Imperio en Turquestán y Zungaria y se escabullen por la estepa Rusa meridional. En el año 375 someten a los pueblos germanos-sármatas y, tras cruzar el Don, aniquilan al Reino Ostrogodo de Rusia. Entre los años 377-405 se asientan en las llanuras de las actuales Ucrania y Rumanía. Más tarde -441/453- Atila los conduce a invadir Bizancio. Entre sus tropas se encuentra un gran número de germanos. En el año 451 -tras invadir las Galias- son derrotados en la batalla de los Campos Cataláunicos -cerca de Troyes-. Atila se retira y dos años más tarde muere, sin haber conseguido la sedentarización de su pueblo ni una organización estatal estable.

⁵ Región de Europa central limitada al norte por el río Danubio y que actualmente se corresponde con el sector occidental de Hungría y parte de Croacia, Serbia, Bosnia-Herzegovina, Eslovenia, Austria y Eslovaquia.

⁶ Los Avaros son expulsados de Asia Oriental por las tribus turcas -año 552-. Emigran hacia el oeste e invaden -reforzados por hunos y búlgaros- la llanura del río Tisza. Unidos a los *anti* y a los *sklavenoi* -eslavos- fundan una comunidad ávaro-eslava.



Los grupos de croatas blancos lograron huir por los valles del norte y las laderas del sur de los Cárpatos. En el transcurso del siglo VI y principios del siglo VII DC -FC8- construyeron sus propios centros fortificados en las colinas. No obstante, dicha autoprotección, en varias oportunidades optaron subordinarse a otras élites militares para luchar contra los estados vecinos. Para entonces el más influyente en la región oriental del Valle del Río Morava -830 DC- era el Imperio de Gran Moravia -FC9-. Pero dicha influencia política estaba limitada por la presencia del Imperio Búlgaro interesado en el control del comercio de las minas de sal, cuyo mayor depósito se encontraba en Solotvyno. Por tal motivo, Gran Moravia se alía políticamente con el Imperio Bizantino -863 DC- y se convierte a la fe cristiana. Transfiriendo por intermedio de los croatas blancos bajo su dominio la cristianización a los habitantes residentes al norte de los Montes Cárpatos.

Entre los años 840 y 850 DC también llegó a la región una alianza de pueblos nómadas compuesta por tribus fino-úgricas y búlgaras-turcas, conocidas como Onoguros -concepto del que deriva húngaro-. Una de ellas -la Magyar Ugrica- se traslada gradualmente desde el sur de los Urales a través de las estepas del sur de Rusia y se instala en la gran estepa abierta del sudeste de Ucrania -desde el río Dnieper hasta el Delta del Danubio-⁷. Tras lo cual siete tribus onoguras se unen en una federación tribal a la que llaman Magyar -FC9-. Alrededor del año 894-895 DC se expanden en la cuenca del río Danubio atravesando el paso de Verets´kyi directamente a través de los Montes Cárpatos⁸. Las fuerzas magiares llegaron a un lugar que denominaron Munkács -Mukachevo- y se trasladaron hacia el oeste hasta el castillo de Ungvar -Uzhhorod-. También extendieron su influencia hacia el este y el norte, eliminando la presencia búlgara de los Montes Cárpatos y Transilvania.

⁷ Presionada por los Pechenegos -o Escitas-, otra unión tribal nómada turca.

⁸ En ausencia de protección, los Pechenegos atacaron las familias magiares que permanecieron en la estepa abierta del sudeste de Ucrania. Los sobrevivientes huyeron en masa por el oeste a través de los Cárpatos meridionales hacia la cuenca del Danubio y se establecieron en las llanuras de lo que hoy es el este de Hungría y Transilvania -en Rumania-.



Durante la primera mitad del siglo IX DC dichas tribus fino-úgricas comienzan a disputar el control de la zona septentrional de Rusia a las tribus eslavas orientales. Por lo que ambos rivales recurren a la “llamada de los Varegos⁹”. Los Varegos llevaban bastante tiempo explorando las tierras hacia el este y el sur de las actuales Rusia, República de Belarús y Ucrania para buscar rutas fluviales y comerciales por su ávido interés en conectar con Bizancio y Oriente Medio. Por lo que se postulan como posibles aliados de quienes ofrecieran las mejores condiciones y finalmente negocian con los eslavos orientales. De dicha alianza resulta el surgimiento de un nuevo estado: la Rus. Los dirigentes escandinavos lograron instaurar la dinastía rurikida que unificó el área septentrional de Rusia e hizo surgir el Principado de Nóvgorod. Posteriormente los aliados de Riurik se trasladaron hacia el sur -Kiev- y lo unificaron con el norte -Nóvgorod- convirtiéndolo en Kievan Rus la capital del nuevo Estado -Oleg el sabio, año 882 DC-. Que en sus inicios constituyó un estado pluriétnico e incluyó a todas las tribus eslavas¹⁰, fino-úgricas y esteparias -FC10-. Pero finalmente prevaleció un progresivo proceso de conversión eslava oriental de su población. Esto último implicó otro proceso de conversión debido a la acción de los misioneros del del rito bizantino oriental con base en Constantinopla y su voluntad de reemplazar las antiguas creencias paganas a la fe cristiana.

A partir del siglo XI DC la región de los Montes Cárpatos quedó incluida dentro de Rus de Kiev bajo la denominación *Rus Halicka* -Rus Galitzia- aunque varios documentos epocales la siguen definiendo por su forma latinizada del concepto celta *Ruteni*, es decir *Ruthenia*. Al punto de aparecer ambos conceptos casi en relación de sinonimia¹¹. Desde entonces se enfatiza la condición eslava oriental de su población y se opacan los hallazgos prehistóricos u otros antecedentes étnicos como los magiares y

⁹ Vikingos suecos, Варяги en idioma ruso y ucraniano.

¹⁰ En los alrededores de Kiev se encontraban los Polianos, en los bosques al norte de ellos los Drevlianos y más al norte los Dregoviches. Estas tribus y algunas más constituían la base social y cultural de la Rus de Kiev y basaban sus subsistencias en economías agrarias: Recién a partir del siglo IX comenzaron a comerciar con otros pueblos de otras regiones.

¹¹ A excepción de los bielorrusos que se denominaban *Litviny* -lituanos- por su pertenencia al Gran Ducado de Lituania, por lo que no era frecuente su mención como *Rutenos*.



búlgaros argumentando que, por el tipo de asentamientos sustentados en el desarrollo agrícola, los pueblos de los Montes Cárpatos presentan formas de organización doméstica similar a los de la población del norte¹².

Desde el año 1199 y hasta el año 1349- se convirtió en el estado independiente del Principado de Galitzia-Volhynia -ME4-, cuyo territorio fue objeto de disputa territorial entre polacos -desde el oeste- y húngaros -desde el sur-. A comienzos del siglo XIII DC las incursiones húngaras se desplegaron por la región y los mongoles aniquilaron sus fuerzas. A principios de 1280 el Príncipe León de Galitzia-Volhynia reclamó la propiedad de los territorios contiguos a la frontera con Hungría y los anexó a su estado - junto con el condado de Bereg, FC12-. De esta manera, brindó relativa estabilidad y aislamiento a su población que desarrolló ciertos rasgos distintivos -FC13-. Durante el siglo XIV DC el rey de Polonia Casimiro III el Grande también mandó colonizar¹³ el Principado Independiente de Rus Galitzia y dejó a Volhynia y Kiev bajo el control de Lituania. Este nuevo territorio denominado *Rutenia Roja* abarcó desde el sureste de Polonia hasta el oeste de Ucrania -FC14-. A finales del Siglo XIV DC toda Polonia había quedado dividida administrativamente en Palatinados -*Województwo*-. Cada palatinado era regido por un funcionario llamado Palatino -*Wojewoda*-, elegido por el rey como representantes de su autoridad. Los Palatinados a su vez estaban subdivididos en territorios -*ziemia*- bajo el mando de un señor o *starosta*. Esta estructura administrativa se extiende hasta la región Lemko que, próxima al Pasaje de Dukla, marca la frontera del Palatinado de Cracovia -al oeste- y el Palatinado de la Rus -al este-.

Como ya se mencionó, en lo sucesivo a los intereses de los Reinos de Hungría y Polonia sobre la región se suman las tensiones con el Ducado de Lituania. Bajo el reinado

¹² Región de *Ruś Biała* o Rutenia Blanca y *Ruś Czarna* o Rutenia Negra.

¹³ Varias fuentes señalan que Casimiro estableció colonos alemanes en las fronteras entre Małopolskie y Rutenia Roja para unir el territorio adquirido con el resto de su reino. Sugieren entonces tomar también en consideración la influencia de éstos como parte del proceso de colonización polaca de la Rutenia Roja, Spiš y Podlachia.



del Duque de Lituania y Rey de Polonia W. Jagiełło¹⁴ Rutenia Roja se unió a la Silesia polaca formando el *Województwo Ruskie* o *Palatinado Ruteno*, FC15-. Pero desde el comienzo del siglo XIV arribaron nuevos grupos de pobladores de origen valaco desde la Península Balcánica -FC16- y se asentaron en su parte sur -FC17-. El rey de Hungría alentó su asentamiento y reconoció derechos tributarios y de nobleza a sus líderes desfavoreciendo a los antiguos residentes magiars e instaurando progresivamente la propiedad de servidumbre. Por estas concesiones los conceptos “*Valachus-Ruthenus/Ruthenos seu Valachos*” se usaron de forma indistinta para designar a los pastores residentes en altas cumbres por su condición de clase favorecida, perdiendo sus connotaciones étnicas. Hasta que la Dieta Húngara decidió emitir la resolución -1484- por la cual tanto los rutenos -carpatianos-, valacos y otros grupos cristianos ortodoxos quedaban todos exentos de pagar el diezmo a la Iglesia católica mediante el pago de tributos a los sacerdotes. Ello suavizó las diferencias de clase y los valacos resultaron étnicamente asimilados al resto de la población eslava.

No obstante, la situación de la mayoría de los campesinos siguió empeorando. El descontento provocó el primer caso bien documentado de protesta social. A partir del año 1492 y siguientes, un grupo de bandoleros bajo el liderazgo de Fedeor Holovatti atacaron el área de Prešov -a lo largo de la frontera norte de Humenné y Bardejov- y la región Lemko -en Polonia-. Contra estas actividades, la nobleza limitó aún más las libertades de sus campesinos: prohibió la testificación contra los nobles en la corte -1486-, la caza -1500- y derogó restricciones cada vez mayores. En octubre de 1514, la Dieta Húngara aprobó una ley que privaba a todos los campesinos de su derecho a la libre circulación y condenaba a servir a sus señores "a perpetuidad". A principios del siglo XVI el estatus social de los *jobagiones* -otrora personas libres que proporcionaban tareas agrícolas y servicio militar- había perdido todas sus garantías y carecía ya de libertad de movimiento y adquisición de propiedad. Debido a que el derecho consuetudinario húngaro -

¹⁴ La dinastía Jagellón gobernó Polonia y Lituania juntas hasta el año 1572 y debido a ello el Estado polaco-lituano se convirtió en uno de los más influyentes de la época.



Tripartitum- definió las condiciones por las cuales la nobleza resultaba un status superior a todos los demás estratos sociales.

También como en Hungría, desde finales del siglo XV DC se impuso en Polonia un número cada vez mayor de restricciones a los campesinos de las fincas señoriales. Las restricciones culminaron con un decreto -1573- que convirtió a todos los campesinos en siervos, prohibiéndoles abandonar la tierra de su señor y obligándolos a trabajar de forma no remunerada para éste. El sistema señorial introdujo como novedad que las tierras anteriormente en poder del rey se dividieron en varios latifundios y se entregaron a los nobles seculares y a la Iglesia católica. Recién se introdujo en la región Lemko -FC18- a mediados del siglo XVI DC. Pero al igual que en el reino húngaro, se exceptuó por un período de 20-25 años a los habitantes *Rutheni seu Valachi* de pagar honorarios o asumir obligaciones laborales.

En este contexto, los asentamientos de las montañas representaron un llamado a la libertad (Magocsi, 2015, p.70). Por otra parte, en momentos en que no lograron satisfacer los requerimientos legales o las condiciones económicas empeoraron, sus habitantes comenzaron a manifestar su malestar mediante la actividad ya característica de la región de los Cárpatos Septentrionales: el bandolerismo¹⁵. Nuevos sucesos se registraron a fines del siglo XVI DC y principios del XVII DC, organizados por bandoleros como Vasyľ Baius de Leszczyny -región Lemko- y Vasyľ Chepets' y Andrii Savka de Stebník -región de Prešov-¹⁶.

¹⁵ Según E. Hobsbawn el bandolerismo era una actividad realizada por bandas de hombres en regiones de montaña y bosques fuera del alcance de la ley y la autoridad, que armados imponían su voluntad mediante la extorsión, el robo y otros procedimientos. De esta manera, su intención era desafiar a los poderosos y reivindicar su falta de poder y control de los recursos. Es decir que el bandolerismo desafiaba simultáneamente al orden económico, social y político. Ese es, según el autor, el significado histórico del bandolerismo en las sociedades con divisiones de clase y estados (Hobsbawn, 2001, p.19).

¹⁶ El libro que describe de forma literaria y en profundidad el accionar de los bandoleros de los Montes Cárpatos es "*Nikola Šuhaj, el bandolero*" de Ivan Olbracht (1955).



Tras lo cual Rutenia Roja -FC19- sumó nuevas incursiones del Imperio Otomano y sus aliados tártaros¹⁷. Y durante el transcurso de estas repetidas intervenciones militares -final del siglo XVI DC y principios del XVII DC, FC20- muchas aldeas subcarpáticas quedaron nuevamente destruidas por completo. El avance del islamismo propició el debilitamiento del cristianismo oriental y este último, a su vez, permitió el establecimiento de la Orden de los Jesuitas -1608- y la conformación de la Iglesia Uniata o greco-católica -1596-. Los palatinados de Cracovia y Rus Galitzia -incluida la región Lemko- quedaron bajo la jurisdicción de la eparquía de Przemyśl cuyo obispo Mykhail Kopystianskyi -1591/1610- se negó a la unión de las iglesias católica y bizantina.

El Uniatismo impactó también en las laderas sureñas de los Montes Cárpatos que medio siglo después se dividían entre el estado protestante de transición otomano Transilvania -al este- y la católica Habsburgo -al oeste-. Una de las familias más poderosas de toda Hungría -Rákóczi- brindó todo su apoyo a las revueltas contra los Habsburgo. Para 1680 el líder de los Kurucz y protegido del sultán otomano Imre Thököly -casado con Ilona Zrínyi, viuda del príncipe Ferenc I Rákóczi- controlaba 13 condados situados en la actual Eslovaquia central y oriental, el noreste de Hungría y la la región Trans-Subcarpática de Ucrania -hasta el este de Khust-. En 1683 las fuerzas Labanc -Habsburgo- vencieron el último asedio otomano a Viena y a Thököly en el norte de Hungría. En 1687 finalmente capituló el último bastión Kurucz. De esta manera los Habsburgo accedieron formalmente al trono de Hungría -FC21-, Transilvania volvió a estar bajo el gobierno de Habsburgo y las incursiones otomanas en el centro y sur de Hungría cesaron.

Considerando estas complicadas circunstancias, la Unión de la Iglesia en esta región sureña comprendió tres etapas. La primera se celebró en el castillo de Uzhorod -1646- e incorporó a Ung, el norte de Zemplyn, Sharysh, Abov, Turna, Spish y Gemer. La segunda tuvo lugar en Transilvania -1664- e incluyó a Bereg, Ugocha, Sotmar, el bajo

¹⁷ Desde entonces en la región impactaron también otros acontecimientos significativos: la rebelión de Jmelnytsky -1648/1654-, la guerra ruso-polaca -1654/1667- y las invasiones suecas -1655/1660-.



Zemplyn y Sabolch. La tercera -1713- ocurrió cuando el futuro obispo uniato de Mukachevo -Iosyf Hodermarskyi- extendió la unión a Maramureş/Maramarosh.

Hasta la historia étnica recién descrita se observa cómo las culturas de los Montes Cárpatos no pueden definirse sólo mediante la confluencia de identidades étnicas distintivas y contrapuestas derivadas de poblaciones celtas o eslavas, porque su configuración depende también de muchas otras formas de intercambio y de continuos préstamos interétnicos. Esa variabilidad es un elemento estructurante de su condición de identificación y se complejiza aún más con la historia reciente de soviétización y des-soviétización de la región.

Bajo esta perspectiva dinámica, el abordaje de sus identidades plurales debe entonces contemplar tanto el fenómeno de la interetnicidad como su historicidad y resaltar que algunas culturas no se ajustan a paradigmas que las delimitan entre fronteras territoriales o migraciones específicas. Desde esta mirada, lo cultural no se clausura en ningún territorio porque aduce a las personas que los transitan ni a ninguna comunidad particular porque supone la movilidad entre grupos que además desarrollan formas plurales de identificación entre ellos. Ello supone el desarrollo de las estrategias de desterritorialización, transnacionalización y reterritorialización materiales y simbólicas que se particularizan en los apartados siguientes del presente capítulo.

II

Primeros asentamientos arqueológicos a lo largo del Río Tisza

La región arqueológica del Alto río Tisza es un área drenada por los tramos superiores de este río y sus tributarios y se extiende por el Oblast de Transcarpatia en Ucrania y partes del este de Eslovaquia, del noreste de Hungría y del noroeste de Rumania. Es sabido que estuvo habitada desde el período denominado Eolítico, es decir, el más temprano de la edad de piedra. De hecho, el sitio más antiguo de toda Europa



central y Ucrania que data de más de un millón de años se encuentra cerca de la ciudad subcarpática de Korolevo a lo largo del valle del río Tisza.

No obstante, su desarrollo más importante se produjo durante el período Neolítico -entre 5.000 a 3.000 AC- cuando los habitantes de la región superior del río Tisza pasaron de ser cazadores recolectores a agricultores sedentarios. Entonces vivían en viviendas semi subterráneas y subsistían gracias a lo que cultivaban. Existen más de 200 sitios del período neolítico en la región superior del río Tisza que se clasifican según diversas culturas arqueológicas -Kiresk/Kress, Alföld, Bükk, Samosh/Doakovo-. También a este período pertenecen los primeros hallazgos arqueológicos de la región Lemko: Blechnarka, Hańczowa, Uscie Gorlickie y Gladyszów -en los valles del río Ropa, FC22-. La mayoría de los hallazgos neolíticos consisten en azuelas de piedra, hachas de pedernal, cuchillos en forma de hoz y, en el Tisza superior, también restos de cerámica decorada -FC23-.

El siguiente período arqueológico conocido como Eneolítico o de Cobre -desde 3.000 a 2.000 AC aprox.- fue testigo de la transición gradual del uso de los elementos de pedernal a los de metal, así como de la introducción de la cría de ganado que mejoró la calidad de vida y la longevidad en los asentamientos. Estos últimos se consolidaron gradualmente en clanes formados por varias familias y, eventualmente, en grupos tribales más grandes que comenzaron a apropiarse de ciertos territorios. Hacia el final del período -aprox. 2000 AC- algunas tribus indoeuropeas arribaron por la cuenca del Danubio hasta el río Tisza superior desde el sur, en particular de la península de los Balcanes, trayendo consigo cambios tecnológicos profundamente influyentes.

La próxima es la edad de Bronce que duró desde 1900 a 900 AC. Familiarizados con las civilizaciones que rodeaban el Mediterráneo oriental y el mar Egeo, los recientemente llegados¹⁸ introdujeron implementos de bronce, caballos enjaezados y el

¹⁸ Los Ilirios eran pueblos indoeuropeos procedentes de la península Balcánica pero empapados de los procesos sociales y culturales de la cuenca danubiana. Estaban divididos en numerosas tribus y confederaciones tribales y conocían la tradición marítima de las costas del Mar Adriático.



uso del arado para la agricultura. Las diversas culturas identificadas con la edad de Bronce en la llanura húngara y las estribaciones de las laderas de los Montes Cárpatos meridionales fueron Nyírség -2000/1700 AC-, Otomani -1700/1550 AC-, Wietenberg -1400/1300 AC- y finalmente Stanovo -1200/1000 AC-. Los habitantes de Stanovo también interactuaron con los pueblos de las laderas norte de los Cárpatos, resultando de ello el descubrimiento de artefactos de bronce en varias aldeas de la región Lemko, desde el oeste -Szlachtowa, Wysowa- hasta el valle del río San en el este -Czertez, Międzybrodzie- en las cercanías del pueblo de Sanok.

Estos avances tecnológicos relacionados con la Edad del Bronce promovieron la consolidación de grupos tribales y la posterior aparición de fuertes en las colinas -*horodyshche*- para albergar a las familias de las élites tribales y propiciar centros comerciales protegidos de artesanías a pequeña escala -cerámicas y herramientas de metal-. Los primeros fuertes se encontraban sobre el valle del río Hornád en el este de Eslovaquia -en Gánovce, Zehra y Spišský Stvrtok- y en las tierras bajas cerca del río Tisza -en Dyida, región subcarpática-. Los líderes tribales se preocupaban por controlar las tierras agrícolas alrededor de los fuertes para extender su autoridad y así acceder a los suministros de alimentos de los agricultores. Este hecho a veces causaba fricciones y conflictos armados con las uniones tribales vecinas por la disputa del mismo territorio. Pero, además, el conflicto local favorecía las sucesivas incursiones de otros pueblos desde del norte, sur y este.

III

Las culturas Celtas en los Montes Cárpatos

“[...] Independencia, heroísmo, arrogancia.

Se los identifica como responsables del desarrollo de la cultura lusaciana -Edad de Bronce- en el actual territorio polaco, lo que influyó en la expansión de la cultura de los campos de urnas en Europa. Durante el período Hallstatt alcanzaron el lago Lemán -actual Suiza- e influyeron con su expansión sobre los ligures.



Infunde también terror la vista y movimiento de los que se hallan desnudos en la vanguardia, ya que sobresalen en robustez y bella disposición”.

Batalla de Telamón¹⁹.

Esto último nos sitúa en el comienzo de la Edad de Hierro -alrededor del año 800 AC- El mayor exponente de este período de transición Bronce/Hierro fue la denominada cultura de Hallstatt -aprox. entre los siglos IX y VI AC- que se extendió principalmente por Europa Central, Francia y Los Balcanes. Su nombre se refiere a la Necrópolis de Hallstatt -sitio cercano a Salzburgo, Austria- en donde se encontraron más de 2.000 enterratorios y 6.000 objetos.

Varios de sus asentamientos estaban fortificados y albergados por una aristocracia de guerreros que, por conocer el hierro, obtenían armamento de mejor calidad -en especial espadas-. También se hallaron en sus sitios cerámicas excisas, pintadas y con incrustaciones de marfil o ámbar. Estos grupos mantenían intercambios comerciales -estaño y ámbar- con la región mediterránea y la estepa del este. Sus ritos funerarios al principio consistían en la incineración o deposición en urnas y, posteriormente, predominó la inhumación. Las tumbas, por su ajuar y estructuras, delimitaban claras diferencias de clases. Las más favorecidas se destacaban por el uso de cámaras de madera bajo túmulos. Los arqueólogos consideran que por el período histórico y la coincidencia espacial es probable que las tribus que comparten la cultura Hallstatt hablen lenguas similares al idioma proto-celta²⁰. En sus postrimerías se enlazó con el período de La Tène -siglos V al I AC aprox.- conocido como la Segunda Edad de Hierro.

¹⁹ Polibio, *Historias*, I, II, VIII.

²⁰ Desde este punto de vista tradicional, se considera a los primeros pobladores indoeuropeos como portadores de la cultura de los campos de urnas que se propagaron rápida y extensamente por Europa en el siglo XIII AC: descendiendo por la margen derecha del Ródano ocupando Languedoc, Cataluña y el bajo valle del Ebro. Otra línea de expansión los llevó a Bélgica y el sureste británico.

Sin embargo, recientemente se asoció a los celtas o sus precursores inmediatos con la cultura del vaso campaniforme, que durante el Neolítico medio se expandió desde la península ibérica difundiéndose por el frente Atlántico hasta el centro de Europa -zona media del Elba-. Al confluir con la cultura de la cerámica cordada se constituyó en el primer horizonte cultural paneuropeo, que algo más tarde desembocó en la cultura del bronce en Unetice, cerca de Praga. Estudios recientes sobre la distribución del haplotipo mitocondrial H consistentes con estas hipótesis



La Tène, en particular, presentó dos patrones de asentamiento: las fortificaciones -oppidum²¹- y poblados proto urbanos de piedras rodeadas por fosos que contenían casas de madera de planta rectangular ó los hábitats rurales con pequeñas aglomeraciones de viviendas de madera de planta rectangular y cuadrangular -en los valles-. Las viviendas se formaban por medio de una armadura de postes de madera, ramas y mimbres entrelazados y embarrados, cubiertas de entramados de paja. En unos hoyos distribuidos alrededor de las viviendas se almacenaban los cereales. Se comenzó a implementar el hierro en la producción agrícola aumentando su productividad y en consecuencia la sustentabilidad de los habitantes. Se introdujo la reja de hierro en el arado, las palas de hierro y la guadaña para la recolección del cereal. El hierro se trabajaba y fundía en hornos redondos, con forma de hoyos excavados y con chimenea de cerámica. Estas innovaciones técnicas facilitaban las labores, especialmente la aparición de molinos para la molienda del trigo. Los poblados se convirtieron así en unidades locales autosuficientes que definían un paisaje de asentamientos rurales -dos a cuatro aldeas con una población estimada entre 30 y 80 personas cada una- con una clara delimitación de espacios para la producción agrícola-pastoril, artesanal y elaboración de alimentos. Paulatinamente se desarrollaron diversos oficios artesanales conformados por herreros, carpinteros, trabajadores textiles o tejedores²², alfareros y agricultores. Esta mayor complejidad

concluyeron que esta difusión desde el sudoeste de Europa supuso un importante movimiento de población, pero no la transmisión de rasgos culturales. Por lo que se supone que a partir del siglo VIII AC otros pueblos indoeuropeos fueron los portadores de la cultura de Hallstatt -Hierro I- y se extendieron en esta fase por el interior de la península ibérica -siglo VII AC-. En el siglo VI AC dichos pueblos fueron desplazados del noreste ibérico a manos de los iberos, quedando así los celtas de Iberia aislados del resto de pueblos celtas continentales.

Desde el siglo IV AC los celtas continentales inauguraron la cultura de La Tène, específicamente celta -Hierro II-. En esta fase, los celtas acababan de ocupar el norte y centro de Francia -la Galia-, el norte de Italia, así como la mayor parte de las islas británicas. También se extendieron por los Balcanes, alcanzando incluso una comarca de Asia Menor que se conoce como Galatia.

²¹ Término usado por los romanos para describir las fortificaciones que funcionaban como centros locales militarizados.

²² La vestimenta -de acuerdo con su reconstrucción- mostraba una estética colorida y ornamentada. El lino era el material textil antiguo más hallado y entre los tintes preferidos se destacaban el rojo -rubia tictorum-, amarillo -reseda luteola- y azul -isatis tinctoria-. A partir de la domesticación de las ovejas, la lana se convirtió en la materia prima más usada. La tela se tejía en telares a cuadros y rayas. Las piezas de vestir clásicas eran el braccæ para los varones y las túnicas largas y péplum para las mujeres. Y un saco pequeño en el cinturón -pouch- para ambos.



tecnológica y social llevó a una progresiva concentración de poder y, aunque no existían grandes centros comerciales, se desarrollaban actividades de intercambio. Por ejemplo, a cambio de la producción alimenticia se obtenían productos importados como las joyas. El comercio del hierro se hacía con lingotes de doble punta y se intensificó especialmente en las transacciones con Roma -cuyo ejército necesitaba del material-. Por lo luego se difundió el uso de la moneda que, aunque de circulación limitada, sustituyó la función del lingote.

En este período, a pesar del predominio de aldeas pequeñas, también aumentó la colonización de territorios nuevos por el crecimiento demográfico. Se puede considerar que el rasgo más definitorio de La Tène es, precisamente, la migración de varios grupos celtas desde el centro de Europa -Los Alpes- a través de Francia y hacia dos direcciones: el norte de España e islas británicas por un lado y regiones del este europeo por otro. Estos últimos se desplazaron a través del sur de Alemania y en sentidos diversos, llegando por el este hasta Hungría -Pannonia- entre el siglo IV y III AC. Los motivos de dichas incursiones se relacionaron con la interrupción de las relaciones comerciales con la región mesopotámica. Hasta la fecha no se distingue con exactitud si fueron realizadas por bandas organizadas de guerreros o si se trataba de migraciones tribales. Aunque se sostuvo que eran motivo del excedente poblacional que empujó a varios grupos a buscar territorios más fértiles o menos disputados casi 1.000 años antes que las grandes migraciones germánicas y eslavas.

En términos generales, existe uniformidad en el legado material de los sitios arqueológicos. Especialmente si se toman en cuenta los enterratorios, casi el 75 % de las tumbas masculinas incluyen espadas largas y puntas de lanza de hierro y se reitera el patrón de espadas para combate de 70 cms. de hoja. También se observaron puñales de empuñadura antropoide en las tumbas más suntuarias y restos de escudos y cascos. El incremento de la cantidad de armas se interpretó como una representación de la importancia de la guerra para una jerarquía de jefaturas locales -aristocracias guerreras- a diferencia del resto de enterratorios sin presencia de armas -presuntamente de



agricultores y artesanos-. Incluso se ampliaron los registros de hierro empleado en objetos como ajuares guerreros, carros de dos ruedas, brazaletes y collares -ME5-, aunque casi todas las tumbas poseían poca cantidad de ellos y casi no se encontraron depósitos metalúrgicos asociados. Los enterratorios del ritual funerario de inhumación presentaban una tendencia homogénea en su distribución, en cambio los túmulos eran de diferentes tamaños y profundidad. Los que datan del siglo II AC presentaron cambios en los que se observa la sustitución de la inhumación por la cremación. Esta última se realizaba en un hoyo en el suelo y presentaban pocos objetos asociados. A partir del siglo I AC las inhumaciones fueron cada vez más escasas.

La descripción precedente tanto de la distribución arqueológica de los asentamientos como de los enterratorios brinda relativa idea de las formas de organización social y cultural de estas unidades étnicas que presentaban jerarquizaciones definidas por tributos o compromisos políticos, militares y religiosos. Y revelan su marcado componente aristocrático centrado en una asamblea de adultos mayores en la que un individuo ejercía la autoridad de forma anual. Afianzando una aristocracia-guerrera poseedora de tierras y ganado en oposición a los campesinos que le tributaban. Kristiansen, K. (2001) propuso, además, la manipulación de relaciones de parentesco, la estratificación de clases, la fuerte diferenciación económica y el énfasis en el control de la tierra. Lo que consolidaba relaciones de poder elitistas, retención de las tierras y riquezas, alianzas de orden genealógico, pago de tributos y concentración del poder militar.

Otros estudios, por su parte, intentaron reconstruir de forma bastante imprecisa las lenguas que hablaban²³. Gran parte del conocimiento lo aportaron testimonios de transmisión oral de registros de los festines²⁴ brindados por las aristócratas. Los datos que

²³ Los antecedentes de las lenguas reconocidas como celtas.

²⁴ Que se celebraban para festejar victorias de batallas y alardear hazañas. Antes de distribuir la carne, se solía sostener contiendas verbales que definían ante los presentes al guerrero más valiente. Los contendientes eran propuestos para exponer sus relatos más extravagantes. Al vencedor se lo premiaba con la actividad de trozar el animal asado y reservarse para sí la mejor parte.



se disponen para reconstruir los cultos religiosos son también inconsistentes. No obstante, se conoce que estaban a cargo de sacerdotes llamados druidas. En un principio, existían cultos locales relacionados con las montañas, los bosques y las aguas que se invocaban bajo diferentes nombres -Vosgos, Ardenas, divinidades de las fuentes o los ríos Sequana y Nemausis, e/otros-. Hacia el final del período se establecieron cultos a grandes divinidades asemejables a representaciones romanas -Teutates, Taranis, Esus, Belenus, Cernunnos, Rosmerla, Belisma, Epona-. Pero no se encontraron templos de piedra asociados a cultos druídicos²⁵ que se puedan constatar arqueológicamente -siendo la cultura megalítica anterior en varios milenios-.

Lo cierto es que para entonces ya se denominaban tribus o pueblos Celtas. El término Κέλτοι -del griego *gente oculta*²⁶- es el nombre que los griegos conocieron oralmente -como transcripción fonética- de los habitantes de la zona norte de los Alpes y que asociaban al concepto *gálata*²⁷. En lo sucesivo ambos se implementaron para

²⁵ Entre las prácticas y creencias más populares se encontraba la recolección del muérdago considerado con virtudes extraordinarias y sagradas. Junto a él realizaban ritos porque lo que luego crecía era enviado del cielo y constancia que el árbol había sido elegido por los dioses. Así el muérdago se recogía en medio de una ceremonia religiosa en el sexto día de la Luna...denominándose "*aquel que todo lo cura*". Antes de ello realizaban preparativos para sacrificios -de dos toros blancos- y un banquete posterior debajo de los árboles. Los druidas vestidos de ropas blancas ascendían al árbol y cortaban el muérdago con una hoz de oro, luego lo entregaban a otros en una capa blanca. Finalmente sacrificaban a los animales rogando a Dios que otorgue el don

"[...] Ellos creen que el muérdago, tomado como bebida, imparte fecundidad a los animales estériles y que es un antídoto para todos los venenos".

Plinio el Viejo (Historia Natural: XVI, 249).

²⁶ Según Hecateo de Mileto -517 AC-.

²⁷ En el III. AC Hyeronimus de Cardia utilizó por primera vez la palabra *gálata* para indicar a los celtas que invadieron Macedonia, Grecia y Asia Menor. También se les llamó así en el epitafio sobre la tumba del joven Kidia, ateniense que muere en la lucha contra los *gálatas* en Delfos en 279 AC. A partir de ese momento las fuentes griegas implementaron ambos términos *keltoi* y *gálata*. Diodoro de Sicilia llamó a los celtas *keltoi* y a sus tribus a lo largo del río Rin *gálatas*, creyendo que los nombres latinos *galli* y *galatae* refieren a los pobladores *celtae* por lo que el nombre *keltoi* le resultaba el más correcto.

Una de las primeras menciones de los celtas fue la de los galos senones cisalpinos liderados por el rey Breno que invadieron Roma en el 390 AC. Posteriormente la república y el imperio romanos combatieron a los galos cisalpinos y transalpinos. Julio César luchó contra ellos durante su conquista de la Galia y, con el tiempo, los romanos les arrebataron también sus dominios británicos e ibéricos. A finales del Imperio romano -476 DC- los celtas sólo ocupaban partes del noroeste de Francia, Irlanda, Gales y algunas zonas de Escocia. A partir del siglo II AC los celtas acusaron la creciente presión militar de los germanos por el norte y, algo después, la de los romanos por el sur. En pocas décadas toda la Galia quedó ocupada por los romanos. La



describir al conjunto de pueblos de la Edad de Hierro hablantes de lenguas celtas -ramificadas a su vez de las indoeuropeas-. Ello incluía a los pueblos celtas como parte de la familia lingüística de los grupos indoeuropeos que emigraron hacia Europa -procedentes de Anatolia o de las estepas entre el Mar Negro y el Mar Caspio- mientras que otras ramas se desplazaban hacia Irán y la India. Y como en verdad no se logró discernir etnias propiamente celtas entre los primeros grupos de indoeuropeos que penetraron Europa central, las limitaciones geográficas y cronológicas finalmente se convirtieron en categorías de análisis etnológico.

Desde esta perspectiva, el concepto Celta no es propiamente arqueológico ni étnico porque muchos hablantes considerados célticos no presentan evidencias materiales del período Le Tène ni de su antecedente período Hallstatt. Contrariamente, una postura más histórica supone restringir su uso a las sociedades tribales europeas que sí comparten dichos antecedentes de la cultura material iniciada en la primera Edad de Hierro en torno a Los Alpes -período Hallstatt- y de la Edad de Hierro tardía -período Le Tène-. Esto último incluye a los celtas continentales de la Galia y Bélgica, norte de Italia, Alemania y Bohemia, Iberia, gálatas de Anatolia, este y centro de Rumania y, muy reticentemente, a los celtas insulares que recién a partir del Siglo XVIII DC se incorporaron a esta definición como los pueblos celtas de Irlanda y Gran Bretaña.

Por lo expuesto, el término Celta se implementa de manera ambigua y multívoca y se acuerda que sólo con cautela puede referir a unidades étnicas anteriores al siglo V AC. Antes de esa fecha, la existencia de etnicidades celtas identificables es incierta por la inexistencia de vestigios arqueológicos favorables. Se torna entonces complejo conocer si los pueblos del período Hallstatt hablan o no lenguas propiamente celtas. Por otra parte, su gran diversidad dificulta señalar con certeza aspectos célticos específicos al no existir

presencia romana en Gran Bretaña fue de escasa duración, lo que permitió a las lenguas celtas de esta isla -galés- sobrevivir y, más tarde, regresar al continente -Bretaña francesa-. Entre los restos arqueológicos celtas se destacan los petroglifos del noroeste de la península ibérica. Los pueblos y culturas célticas también mantuvieron una fuerte presencia en el sudoeste de la península.



la homogeneidad que se les atribuye o un Estado definido contra los liderazgos regionales y sus rivalidades. El hallazgo de La Tène marca entonces el punto de inflexión que identifica a las tribus o pueblos hablantes de lenguas celtas como portadores de la cultura asociada a los vestigios materiales específicos de este yacimiento arqueológico²⁸.

Si se focaliza en la región del Alto río Tisza, el comienzo del período La Tène es complejo de determinar y perdura hasta mediados del siglo I AC. En sus inicios se asoció a la llegada de una amplia gama de pueblos desde el sur -tribus proto-tracianas, el norte -cultura lusaciana- y el este -escitas y sármatas-. Varios de estos grupos tribales se fusionaron en una especie de simbiosis que los arqueólogos describen como cultura *Kushtanovytsia* -en nombre de un sitio cercano a Mukachevo-. *Kushtanovytsia* se extendió en la región del Alto río Tisza desde aproximadamente los siglos VI al III AC y se caracterizó por la fundición del hierro, permitiendo la producción a gran escala de productos domésticos, implementos agrícolas y armas y acrecentando las condiciones favorables de permanencia en los asentamientos.

Alrededor del 300 AC otras tribus celtas -los *Anartii* y luego los *Teurisci*- incursionaron en la región del Alto río Tisza²⁹. Llegaron hasta las bajas cordilleras de los Cárpatos del norte -región Lemko- donde habitaban pequeños asentamientos en los valles superiores de los ríos Wisłok y San. Algunos grupos celtas más tardíos -los *Ruteni*³⁰- en

²⁸ Augustus Wollaston Franks (1863) acuña el término *late celtic* atribuyendo el material del hierro tardío a los celtas históricos y esbozando el contenido étnico de La Tène.

²⁹ Otro grupo celta se dirigió a los Balcanes. El mismo Alejandro Magno -335 AC- no se arriesgó a formar parte de la batalla, señalando como razón que lo único que más temen los celtas en el mundo es “*que el cielo caiga sobre ellos*”.

³⁰ Cuando los soldados romanos invadieron Europa Central -Siglo II AC- se encontraron al sur de Francia con tribus celtas que hablaban un idioma denominado *ruteni* -FC24-. Los *Ruteni* se asentaron inicialmente en la región norte de los Alpes en el siglo III AC. El concepto *ruteni* se asociaba a los tintes rojizos con los que teñían sus cabellos diferenciándose de otras tribus. Hasta la actualidad lo implementan los habitantes de la comuna francesa de Rodez -situada en el departamento de Aveyron de la región de Mediodía-Pirineos, FC25- que se autodenominan *Ruthénois* -en femenino *Ruthénoises*-. Dicho autónimo representa a los antepasados galos-rutenis que fundaron su plaza central con el nombre latino de *Civitas Rutenorum* -Ciudad de los *Ruteni*- durante la ocupación romana -siglo I AC- de la provincia de la Galia. El origen de Rodez se remonta al siglo V AC cuando los *Ruteni* fundaron allí un oppidum -fortaleza-. Bajo la ocupación romana la plaza se denominó *Segodunum*-colina del centeno- aunque la insistencia de sus fundadores galos hizo que en el Bajo Imperio la rebautice con el nombre latino de *Civitas*



su huída del dominio romano y tras el impacto de las invasiones germánicas se movilizaron hacia el este y también permanecieron en los Montes Cárpatos, mientras otros se establecieron en el sureste de Ucrania cerca del Mar de Azov. Durante los dos siglos siguientes, se convirtieron en los habitantes más representativos de la cultura La Tène en los Montes Cárpatos. En Kovo-Klynovo y otros asentamientos cercanos a las orillas del río Botar -un afluente sur del río Tisza en Subcarpacia- construyeron grandes hornos para fundir hierro. El asentamiento celta más grande se encontró en Galish-Lovachka, entre las pequeñas colinas cercanas a Mukachevo -ME6-. La región superior del río Tisza funcionó, así como zona de contacto entre los pueblos de la cuenca del Danubio, los Balcanes del sur y los habitantes del norte de los Montes Cárpatos y, a su vez, como base de incursiones y defensa contra el avance de otros pueblos. Su desvanecimiento se remonta al siglo I DC debido a la llegada de sucesivas nuevas migraciones y su retorno a Europa occidental o la asimilación progresiva a los pueblos eslavos. Pero hasta hoy en día se conservan vestigios de su presencia como el nombre de la región *Boykivshchyna* asociado a la presencia de las tribus de combate *Boii*³¹ u otros símbolos rituales³² -ME7- y emblemáticos como la representación del león sobre las patas traseras -ME8³³- implementado en otras ciudades europeas también habitadas por pueblos galos.

Estos antecedentes se han usado como intentos para explicar el origen de la Rus Carpática y se relacionan a la denominada teoría céltica, que fue desarrollada en los años

Rutenorum -Ciudad de los Ruteni- de donde deriva el nombre actual. Tras la Revolución francesa Rodez fue nombrada capital del departamento de Aveyron. Un grupo de inmigrantes de dicha comuna se asentó en la localidad de Pigüé, al sur de la Prov. de Buenos Aires.

³¹ Las mismas que en la región de Baviera en Alemania y de Bohemia en Rep. Checa.

³² Un ejemplo claro es la persistencia del uso del Triskel celta -ME7- en los preparativos del pan para la Navidad en Ucrania occidental. Este pan o Kalach -círculo- se implementa en varios otros rituales: se coloca en la mano de la novia como augurio de abundancia durante las bodas, para ganar el favor de una persona, para restaurar daños de personas ya fallecidas, para identificar a una bruja o para protegerse de la magia dañina. En otros pueblos eslavos el pan se mezcla con la propia leche materna y se hornea al amanecer porque es la creencia que se cocina con el sol naciente y no en el fuego -Bulgaria, Serbia, Bosnia, Croacia-. En particular en Bulgaria las mujeres preparan el pan con leche materna, lo cocinan desnudas a la medianoche y luego lo implementan en hechizos para el amor. En algunas celebraciones rusas tradicionales -matrimonios- se le agrega sal en el centro como gesto de hospitalidad.

³³ Emblema del escudo del Principado de Galitzia.



1920 por el abogado y activista cívico ucraniano residente en Praga -Rep. Checa- Serhii Shelukhyn. Entre los relatos más ingeniosos ligados a esta teoría se asocian los que refieren a un líder llamado Odoacer, de supuesto origen ruteni, que decidió no migrar hacia el este y unirse a las fuerzas germánicas para destituir al último emperador de Roma en el año 476.

IV

Los eslavos: el inicio de los estados

La región de los Montes Cárpatos nunca perteneció al dominio directo del Imperio Romano. No obstante, sus habitantes establecieron ciertos lazos de carácter económico, político y religioso con la Pax Romana.

La conexión inicial fue resultado de la aparición de los dacios, una tribu tracia originaria del sur de la península Balcánica que en el siglo VI AC comenzó a moverse hacia el norte a través del río Danubio. Y bajo el liderazgo de caudillos crearon un pro-Estado llamado Dacia. Así llegaron al sur de los Cárpatos y se establecieron en Transilvania -actualmente Rumania- donde explotaban minas de plata y desarrollaban una floreciente industria del hierro. Desde Transilvania, los Dacios se expandieron hacia el norte a la región del Alto Río Tisza e intentaron someter a los celtas hasta expulsarlos.

En el siglo I AC la Dacia de Burebista -82/44 AC- se extendió hacia el oeste -actual Hungría- y hacia el sur -costa del Mar Negro en Ucrania y Bulgaria-. Los dacios construyeron centros fortificados -Solotvyno, Mala Kopania y Bila Tserkva- en la región de Subcarpatia y en el este de Eslovaquia -Zemplin-. Estos centros se destinaron a la protección de las rutas comerciales establecidas entre las regiones al norte de los Montes Cárpatos y el Imperio Romano al sur del Danubio. Pero las relaciones dacias con el imperio romano también estaban permeadas por el conflicto que transformó el corazón de Transilvania en la provincia romana de Dacia. Esto significa que durante casi un siglo y medio -hasta 271 DC- la Pax Romana se recostó sobre la puerta de ingreso a los Montes



Cárpatos. Los dacios vencidos y dispersos que no fueron capturados o sometidos por los romanos migraron. Los que permanecieron en el lugar renovaron los obrajes celtas del valle del río Botar -en Dyakovo- y construyeron un centro de alfarería en el área cercana a la actual ciudad de Berehovo.

A finales del siglo III DC el Imperio Romano adoptó la práctica de gobernar bajo dos imperios, uno al oeste con sede en Roma y otro al este con sede en Bizancio. Por lo que en el año 330 inauguró su capital a lo largo del estrecho del Bósforo que separa Europa de Asia. La denominó Constantinopla en honor de su Emperador Constantino. El Imperio Romano Oriental mantuvo control sobre la región balcánica del sur del Río Danubio, Asia Menor y las tierras mediterráneas del este. Tres fueron sus componentes básicos: la tradición política del derecho escrito, la cultura helénica expresada en el uso del idioma griego -en vez de latín como en el Imperio Romano Occidental- y las creencias cristianas de rito bizantino. Sus ciudadanos se autodenominaban “romanos” en idioma griego “*romaiot*³⁴”.

Al comienzo de la Alta Edad Media debido a la caída del Imperio Romano de Occidente se desataron en Europa gran cantidad de conflictos bélicos. En dicho escenario, los pueblos eslavos también lucharon por controlar algún territorio nuevo y a la par por defender el ya conquistado. Hasta el siglo VI DC, se asentaron mayormente al norte de los Montes Cárpatos y se los denominaba *veneti* o *vénetos*³⁵. Tras el debilitamiento de Roma y gracias a que varias tribus germánicas se trasladaron hacia el sur, se expandieron por el continente europeo y se dividieron básicamente en tres grupos: los occidentales³⁶,

³⁴ Romani.

³⁵ En el siglo I DC Plinio el Viejo y Ptolomeo mencionaron una tribu veneta establecida a orillas del río Vístula que se dividía en tres grupos: los Véneto del Vístula, los Esclavenos y los Antes.

³⁶ Grupos checos, casubios, eslovacos, sorbios, liutiches, pomeranios, mazovianos, vistulianos, polacos y silesios. Se trasladaron hacia occidente y se instalaron en la zona sur del río Danubio, este del río Vístula, oeste del río Elba y el mar Báltico y el actual límite con la frontera de Lituania al norte.



los orientales³⁷ y los meridionales³⁸. A partir de entonces se implementó de forma genérica el concepto *eslavo*³⁹, que se escribía de varias maneras: *sklabenoi*, *sklauenoi* o *sklabinoi* -en griego- y *sclaueni*, *sclauini* o *sthlaueni* -en latín-⁴⁰. Vivían en grupos pequeños o tribus, practicaban cultos politeístas y hablaban una lengua común conocida como proto-eslavo⁴¹. Entre los siglos VI-VIII DC comenzaron a proyectar los primeros esbozos de estados. Respecto a esto último, el cristianismo jugó un papel fundamental.

En un inicio algunas tribus eslavas unidas a pueblos esteparios intentaron consolidar estados fallidos, como es el Principado de Borna -Dalmacia- en la actual Croacia. Más tarde, los croatas formaron un estado más fuerte -gobierno de Mislav 835/845 DC, dinastía Trpimir-. El acercamiento al cristianismo les permitió obtener ciertos beneficios políticos. A cambio la Iglesia Católica prohibió la liturgia eslava, tensionando a la población que prefería su propio idioma como lengua de culto y que

³⁷ Es el grupo más numeroso y estaba formado por volinios, polianos, drevlianos, dregóviches, radímiches, viátiches y severianos. Su localización abarcaba las llanuras de la actual Ucrania, Bielorrusia y Rusia por el norte hasta el lago de Ladoga, por el este hasta Moscú y por el oeste hasta las fronteras de los actuales estados de Letonia, Lituania y Estonia. Muchos se conformaban a partir de uniones con grupos varegos.

³⁸ Croatas, serbios, eslovenos, búlgaros, macedonios y albaneses de la región de los Balcanes.

³⁹ A comienzos del siglo VI DC los grupos Véneto aparecían en los registros bizantinos como *sclaveni*. Los historiadores bizantinos de la época de Justiniano I -527/565- mencionaban que una serie de tribus bajo esa denominación se desplazaron hasta las montañas de los Montes Cárpatos, el bajo Danubio y el mar Negro e invadieron estas provincias del Imperio Romano de Oriente.

⁴⁰ La etimología del concepto es imprecisa, algunos estudios sugieren que se origina en la raíz *slava* -gloria- que puede interpretarse como “devoto”- “fiel” de la religión eslava (Lozinski, 1964) y a partir de ahí evoluciona como etnónimo.

⁴¹ El protoeslavo se refiere a la última etapa de esta lengua antes de la división geográfica de las lenguas eslavas históricas -Siglos VI y VII DC-. Se circunscribió a un extenso territorio desde Nóvgorod hasta el sur de Grecia, como una lengua de gran uniformidad conformada a partir de préstamos lingüísticos con otras lenguas. Identificar el origen de sus hablantes resulta controversial y se asoció a tres líneas de poblamiento: a) la hipótesis de la cultura lusaciana -de Przeworski-, b) la hipótesis de la cultura Milogrado o baltoeslava y c) la hipótesis de la cultura Chernoles-. Esta diversificación torna incierta cualquier identificación unívoca con los grupos indoeuropeos. En términos generales, se concluye que los primeros eslavos proceden de los actuales territorios de Belarús, Polonia, Rusia y Ucrania y se estima probable en su etapa final su llegada al área de Kiev. Sin embargo, tampoco hay acuerdos académicos sobre los predecesores de la cultura de Kiev. Varios estudios señalan a la cultura Rutena -céltica- y de Milogrado -báltica- por un lado, la cultura de Chernoles -ucraniana- por otro y una tercera línea a la cultura Przeworski -polaca-. Tardíamente la cultura de Kiev fue también invadida por los Hunos que presionaron a las tribus proto-eslavas a expandirse.



además seguía celebrando a sus dioses paganos en paralelo. No obstante, sus conflictos internos, las luchas continuas entre Venecia y Bizancio por el control del comercio marítimo del Mar Adriático permitieron su expansión -reinado de Pedro Kreshimir I 1058/1074- anexando territorios de Bosnia. En el año 1054, con el cisma eclesiástico entre las iglesias católica y ortodoxa, Croacia permaneció en la zona de influencia católica. A partir de entonces perdió poder a favor de los estados vecinos, especialmente en la zona de Pannonia del floreciente Reino de Hungría. El rey Colomán de Hungría conquistó el trono de Croacia al morir Pedro Kreshimir sin dejar descendencia. La zona de la costa dálmata, por su parte, se mantuvo independiente y surgieron ciudades-estado que evolucionaron a imagen y semejanza de Venecia. De esta manera, se incrementaron las diferencias entre los croatas de la costa dálmata y de la zona de Pannonia.

Otras tribus eslavas como los polabos -del norte de la actual Polonia- y los serbos lusacianos -del sur de Austria y Hungría- intentaron mantenerse dentro de los límites de sus territorios geográficos y permanecieron pequeñas en tamaño, lo que dificultó su posibilidad de autonomía. Los polabos⁴² intentaron crear una unión para defenderse de la expansión germana, pero terminaron siendo paulatinamente germanizados⁴³. Los serbos lusacianos, por su parte, sufrieron catorce ataques germánicos y finalmente también fueron germanizados. Aunque al conocer la escritura tradujeron a su idioma el evangelio⁴⁴ y mantuvieron durante bastante tiempo sus formas paganas de religiosidad.

El primer estado eslavo sólido por sus formas de organización económica, política y social -aunque pequeño en territorio- es el *Principado de Carintia* -que coincide en superficie con la actual provincia de Carintia en Austria-. Durante la segunda mitad del

⁴² Los polabos descienden de las tribus eslavas que emigraron al norte de Alemania. Sus sociedades tribales se organizaban en clanes. Lo poco que se sabe de ellas es a través de algunas crónicas polacas.

⁴³ El uso de la lengua se prolongó durante un tiempo más, al menos hasta el siglo XVIII DC se habló en polabo en algunas pequeñas poblaciones de la región.

⁴⁴ Mantuvieron su lengua hasta el siglo XII DC. Dentro del serbolusaciano existían dos lenguas literarias: el alto y el bajo. Uno con caracteres cirílicos y el otro latino.



siglo VIII DC sus habitantes mantenían relaciones con sus vecinos germanos de la región de Bavaria y, por tal motivo, se convirtieron al cristianismo.

Luego el Ducado de Gran Moravia se consolidó como el primer estado eslavo de gran magnitud. El príncipe Rostislav -846/870 Dc- temía que los príncipes vecinos germanos dominaran su territorio y solicitó ayuda a Bizancio. En su decisión de cristianizarse, Bizancio le envió una delegación de monjes para asistir a la organización de la “cultura de estado”. Esta delegación fue encabezada por Cirilo y Metodio, hermanos y monjes de Salónica -cerca de la actual Macedonia-. Una de las primeras actuaciones que adoptaron fue crear un alfabeto glagolítico para la lengua eslava, del que posteriormente surgieron los alfabetos cirílicos de los estados serbio, macedonio, búlgaro, ucraniano, bielorruso y ruso. De esta manera el príncipe Rostislav aceptó oficialmente a la Iglesia Ortodoxa en su Estado de Gran Moravia⁴⁵. El gobierno sucesor -su sobrino Sviatopolk- comenzó su progresiva desintegración por la presión ejercida que adquirieron los estados vecinos y, finalmente, el territorio se fragmentó en varios pequeños principados. Hasta que en el año 906 DC los húngaros lo destruyeron.

Desde entonces la familia de los Premislidas -príncipe Boris Przemysl- impuso su hegemonía en la región apoyado en su fuerte ejército profesional en Praga. La figura más importante de esta dinastía fue Vaclav I -Wenceslao, 925/937 DC- que fortaleció la fe católica dentro del Principado de Bohemia y consolidó el catolicismo en el centro de Europa a cambio de poder y territorios. Aun cuando permaneció vasallo del Imperio Germánico. La Iglesia Checa lo consideró su primer Santo.

⁴⁵ Al morir Cirilo, Metodio y sus seguidores continuaron su labor traductora, artística y evangelizadora. Más tarde, se iniciaron batallas entre los defensores de Rostislav y los de su sobrino Sviatopolk, que convirtió a su tío en prisionero y lo entregó al rey franco oriental. A partir del año 874 DC -Paz de Forchheim- Sviatopolk apoyado por Borživoi ascendió al Ducado. Aunque perdió Baja Panonia no renunció a la política de expansión que culminó con la conquista de territorios como los Sudetes, Eslovaquia, Bohemia, Hungría occidental y Silesia. A posteriori realizó un acercamiento al Vaticano para cambiar el Antiguo Esloveno como lengua litúrgica al latín a cambio de privilegios, entre otros el reconocimiento internacional de su estado y el apoyo logístico ante probables nuevos ataques. Lógicamente, cambió la ortodoxia cristiana por el catolicismo. En el año 880 DC, Gran Moravia reconoció la autoridad de la Santa Sede, Metodio fue nombrado arzobispo y tras su muerte -885 DC- comenzó la persecución de sus seguidores hasta que emigraron a otras zonas.



Entre los siglos IX-X DC los pueblos eslavos comenzaron a divergir política y culturalmente de acuerdo con la rama del cristianismo que adoptaron. Aparte de las diferencias dogmáticas de cada iglesia, la decisión de adoptar una u otra estuvo motivada por varios intereses porque los “modelos de Estado” que proponían eran muy disímiles. La Iglesia católica, promovida desde Roma, favorecía el establecimiento de sociedades feudales y participaba en casi todos los conflictos que surgían en sus zonas de influencia y territorios fronterizos. La Iglesia Ortodoxa estaba culturalmente al servicio del Estado de Bizancio, pero sin intervenir directamente sobre sus asuntos comerciales o políticos. Desde entonces la decisión sobre el rito religioso resultó clave para el futuro de los estados eslavos. Todos los que se relacionaron al Imperio Germano -checos, eslovacos, polacos, croatas y eslovenos- aceptaron la fe católica. El resto de los estados eslavos adoptaron la fe ortodoxa.

En el siglo X DC nació el Estado Polaco. Las primeras fuentes escritas -siglos XII y XIII DC- resaltan que Lech impulsó la unión de tribus y gobernó la dinastía de los Piast -*Piastow*-. Algunos historiadores ponen en duda este supuesto y sostienen que su creador fue Piast por el águila que aparece en la bandera polaca⁴⁶. Esta dinastía se

⁴⁶ Las tradiciones históricas que refieren al origen del Águila Blanca como símbolo del escudo de armas y bandera polacos la ubican en la conformación del Estado -Piast- e incluso antes -la bicéfala de Lech-. El Águila está relacionada con la primera capital de Polonia -Gniezno- donde Lech encontró un nido de águila -*gniazdo*- y lo tomó como símbolo para su escudo de armas. Contrariamente, Jan Duglosz -cronista del siglo XV- relató que el duque B. Chrobry recibió el Águila como escudo de armas de las manos del Emperador Otto III en Gniezno -año 1000-. Aunque generalmente los escudos de armas no hicieron su aparición hasta el siglo XII DC. En Polonia, el águila se implementó por primera vez en los sellos de varios duques de la dinastía de los Piast -1222/1236-. Fue escudo de armas familiar y personal al mismo tiempo que fue el escudo del ducado.

Como otras monarquías también usaron águilas bicéfalas -Imperio Bizantino, Sacro Imperio Romano Germánico, Imperio Ruso, Imperio Austrohúngaro-, el Águila de la casa de los Piast se diferenció por presentar una sola cabeza que al principio no estaba coronada y yacer sobre un campo rojo -gules, en terminología heráldica-.

Su coronación se produjo luego de la unificación de las tierras polacas y la restauración del reino de Polonia -1290-. El Gran Duque de Polonia y Cracovia Przemysl II -1295- introdujo el Águila Blanca Coronada en el reverso de su sello real, como el escudo de armas de todo el reino de Polonia. Desde finales del siglo XIV DC, Wadyslaw Jagiello acompañó el Águila Blanca con el Pogón -un caballero sobre un caballo blandiendo su espada- como reconocimiento a la unión de los dos Estados. Desde comienzos del siglo XVI DC el Águila Blanca se convirtió en el símbolo de la soberanía y de la independencia del Estado polaco y del Rey en nombre de todos sus



fortaleció a finales del siglo X DC. Su figura más representativa fue Mieszko I -960/992- que consiguió unir a todas las tribus eslavas de la zona sur de Polonia. Para consolidar su poder mantuvo buenas relaciones con los estados vecinos, especialmente con el Principado de Bohemia -se casó con la hija del Príncipe Bolesław, princesa Dubrawka-. Como parte de las acciones diplomáticas, Polonia adoptó el cristianismo -966 DC- convirtiéndose en un estado católico con obispado propio en la ciudad de Poznan - Wielkopolska-. Posteriormente, Mieszko I juró fidelidad sin obligación de vasallaje al Papado para garantizar la independencia del territorio bajo su protección. A cambio recibió territorios y se sumó a la causa evangelizadora del este europeo. Lo segundo Bolesław I Chrobry - “el valiente”, 992/1025 DC- que consolidó la hegemonía del estado polaco con la conquista de Cracovia -Małopolska- y el sometimiento de la región del Vístula. En el año 1000 se fundó el Arzobispado de Gniezno como provincia eclesiástica autónoma con los Obispos de Wroslaw, Cracovia y Kolberg. Esta nueva estructura

súbditos. A partir de ese momento se presentó en los sellos reales y documentos, sobre las monedas y estandartes del ejército, en sepulturas reales y residencias, en los edificios de oficinas estatales y en las iglesias más importantes. En 1705 el rey Augusto II estableció la condecoración polaca más importante, la Orden del Águila Blanca que aún existe. Cuando desapareció el Estado polaco tras la Primera Partición que favoreció a Rusia, Prusia y Austria el Águila Blanca perdió su significado como escudo de armas y se reemplazó por los emblemas de las monarquías extranjeras. Pero reapareció en cada uno de los intentos por restaurar la independencia -1831, 1846, 1848 y 1863/64-. Así se convirtió en el principal signo visible de la lucha por la independencia nacional. El movimiento independentista de orientación de izquierda tomó como su emblema el Águila Blanca democrática, es decir, sin su corona. En 1918 se volvió a implementar el Águila Blanca Coronada en el escudo de armas de la República de Polonia. Antes de la II Guerra Mundial presentó dos formas aceptadas oficialmente: la de 1919 y la de 1927 - diseñada por Zygmunt Kaminski-. Luego de la derrota de 1939 y durante la ocupación alemana y soviética, el Águila Blanca como escudo de armas quedó estrictamente prohibida. Una vez más se convirtió en el símbolo de la lucha por la libertad de Polonia. Fue usada localmente por la resistencia y en el exterior por el ejército regular polaco. Sin embargo, las fuerzas armadas izquierdistas y el ejército polaco creado en la Unión Soviética adoptaron el Águila Blanca sin corona en el escudo de armas oficial de Polonia después de 1945. El quitar la corona de la cabeza del Águila representó un cambio en el sistema político estatal entonces basado en el principio de la democracia popular. Y fue implementada oficialmente de esta manera hasta 1989. No obstante, los nacionalistas polacos siguieron fuertemente vinculados a su antiguo emblema nacional. Luego de la caída del bloque soviético fue posible restaurar nuevamente el Águila Blanca Coronada. El 29 de diciembre de 1989, el Parlamento polaco decidió devolverle la corona al Águila. En 1990 se definió su diseño oficial pareciéndose mucho a aquel de 1927. En 1993 se restituyeron los emblemas tradicionales del Ejército Polaco, entre los cuales se encontraba lógicamente el Águila Blanca. En 1995, se celebró el 700 aniversario de la coronación del Águila Blanca como escudo de armas del Estado Polaco. Por lo que la silueta del Águila Blanca cambió de acuerdo con sus distintas etapas históricas.

Fuente: www.elaguilablanca.com.ar -FE1-.



organizativa afianzó a la iglesia católica y expandió las fronteras del reino hasta el mar Báltico en el norte y más allá de las crestas de los Montes Cárpatos en el sur. Aunque el dominio polaco sobre la denominada pequeña Polonia -Małopolska- solo llega hasta la región Lemko, que sigue siendo la frontera de transición hacia la gran organización política del este o tierra de la Rus.

Serbios y búlgaros, por su cercanía con Bizancio, no dudan en adoptar la Ortodoxia de forma temprana. Los príncipes de Rus de Kiev, por su parte, lo hacen más tardíamente.

Unas de las primeras tribus eslavas en entrar en contacto con el cristianismo bizantino fueron las búlgaras⁴⁷ -de la región del Volga- que llegaron a las orillas del río Danubio entre los siglos V-VI DC cruzando las estepas del sur de Rusia⁴⁸. Se asentaron en la orilla norte del Danubio y lograron mantener su autonomía. Durante el siglo VII DC crearon dos estados: uno pequeño al sur del Danubio en la frontera con Bizancio y otro al norte del Danubio -kanato- en los territorios que actualmente ocupa Rumanía. Este último estado se fortaleció bajo el reinado de Asparukh que unió los territorios del sur del Danubio ocupados por otras tribus eslavas. De esta forma surgió un gran estado fronterizo con Bizancio que se llamó I Reino Búlgaro. En el año 681 DC el Khan Asparukh ofreció un acuerdo “pacífico” al Emperador bizantino, que fue denegado. En esta guerra vencieron los búlgaros y el emperador bizantino se vio obligado a reconocer la existencia de su estado en sus fronteras y pagar un alto tributo. El I Reino búlgaro se convirtió en el estado más fuerte de los Balcanes, exceptuando lógicamente al Imperio Bizantino. Las relaciones entre ambos estados fueron difíciles, con continuos enfrentamientos y conflictos que duraron prácticamente todo el siglo VIII DC. A partir del siglo IX DC, Bizancio cambió su estrategia y estableció una serie de contactos culturales con este

⁴⁷ Tribus de origen túrcico que mezcladas con tribus eslavas originaron al pueblo búlgaro.

⁴⁸ Los búlgaros del Danubio fueron los grupos hunos que se replegaron en la parte meridional de la estepa rusa y fundaron, junto a los uigures, el kanato búlgaro. Luego de la derrota que sufrieron frente a los jazaros, este reino se escindió entre el Danubio -sometido a los jazaros- y el Volga -destruido por los mongoles en el siglo XIII DC-.



territorio. El Emperador bizantino Nikifor intentó usar la Ortodoxia como medio para relacionar ambos estados. Esta estratagema política dió sus primeros resultados consiguiendo prontamente que la población de las zonas fronterizas acepte su conversión a la Ortodoxia. Los dirigentes búlgaros -Khan Krun- advirtieron el peligro que representaba el proceso de conversión y rápidamente desataron un conflicto armado en el cual asesinaron a Nikifor. No obstante, quedaron ya asentadas las bases de la futura incorporación del pueblo búlgaro al cristianismo ortodoxo. Tras la muerte de Krun, Bulgaria recuperó una relativa tranquilidad en sus relaciones con Bizancio aprovechando para anexarse algunos territorios -los que actualmente pertenecen al norte de Macedonia-⁴⁹. La época de esplendor del I Reino Búlgaro se desplegó durante el reinado de Boris I - 852/889 DC- que culminó por asimilar las tribus búlgaras a la mayoría eslava. Este proceso de eslavización facilitó la cristianización. Boris I se bautizó en el año 864 Dc y paulatinamente lo siguió todo su reino. Los discípulos de Cirilo y Metodio que volvieron a las tierras búlgaras huyendo del Principado de Gran Moravia apoyaron la liturgia en la variante antigua del idioma eslavo. Todos estos factores propiciaron el fortalecimiento del Estado y la homogeneización de los territorios pluriétnicos. Cuando Boris I decidió abdicar en su hijo Vladimir y retirarse en un monasterio, el propio Vladimir desató una conspiración que intentó imponer de nuevo el paganismo. Por este motivo, Boris I regresó y puso en el poder a su otro hijo Simeón I -893/927 DC-. Simeón I trasladó la capital a Preslav y entró nuevamente en guerra con Bizancio. En la batalla de Bulgarofigón -cerca de Constantinopla- derrotó a Bizancio que aceptó capitulaciones desfavorables y el pago de fuertes tributos a Bulgaria. Pero el gran sueño de Simeón I era llegar a Constantinopla y crear un Imperio Universal Búlgaro, donde el poder bizantino no tuviera lugar. En el año 913 DC llegó hasta sus puertas, pero no logró su ocupación. No obstante, obtuvo el título de *Basileus* -Zar de los búlgaros-, se auto proclamó patriarca de la Iglesia Ortodoxa búlgara independiente y consiguió que Bulgaria dominase casi toda la región de los Balcanes orientales. En el plano cultural, también consiguió que se construyan muchos monasterios, se realice una impresionante labor traductora y de escritura de libros y se de

⁴⁹ No consiguieron anexar los territorios serbios porque el duque de Serbia -Vlastimir- los derrotó defendiendo su independencia.



gran impulso a la liturgia eslava. Tras su muerte lo sucedió su hijo Pedro I -927/970 DC- que dio comienzo a un declive progresivo. Aunque durante este período los boyardos -nobles- consiguieron muchos privilegios y la iglesia ortodoxa también adquirió mucho poder en el estado gracias a su apoyo a los boyardos. Contrariamente, los campesinos se perjudicaron y se produjo una gran ruptura social de consecuencias bastante graves. Tal fue el surgimiento de la herejía de los bogomilos⁵⁰ que como “hijos de Dios” tenía gran repercusión entre los países eslavos e incluso en otros países occidentales. Los bogomilos rechazaban la organización eclesiástica y las formas exteriores de culto. Para ellos el mundo terrenal era una creación de Satán por lo que se rebelaron contra el sistema social y contra la diferencia de clases. Se trató de un movimiento social, político y religioso que criticaba la corrupción existente entre las clases nobles y el alto clero, reclamando más igualdad social y una religión mucho más intimista y de comunicación directa entre las personas y Dios. Sirvió para debilitar de alguna manera a las clases dominantes y por eso fue prohibido y perseguido en todo el territorio búlgaro y más adelante en los otros territorios eslavos. A finales del siglo X DC, el I Reino búlgaro se encontraba ya absolutamente debilitado por lo que Bizancio intentó reconquistar este territorio.

Las tribus serbias, por su parte, llegaron a la península balcánica alrededor del siglo VII DC y aprovecharon el debilitamiento de Bizancio para asentarse en los territorios actuales de Montenegro y Kosovo. El primer estado serbio nació alrededor del año 850 DC y lo gobernó el zhupan Vlastimir que consiguió unir el sur para enfrentar la expansión búlgara. Cuando Simeón I ocupó el trono de Bulgaria los territorios serbios pasaron a formar parte de este reino. Pero los serbios lucharon por su independencia. Bizancio en muchas ocasiones les brindó apoyo para crear más conflicto y levantar varios frentes contra los búlgaros. Contra ello, en el siglo X DC el zar búlgaro Samuel decidió nombrar gobernador de Zeta al príncipe Vladimir -territorio que ocupa Montenegro y Herzegovina-. A principios del siglo XI DC, el Principado de Zeta se convirtió en un núcleo de resistencia anti bizantina. En esa época consiguieron dominar los territorios

⁵⁰ Dentro de los bogomilos existieron tres diferentes categorías: los perfectos que llevaban una vida ascética y no debían poseer bienes materiales, los fieles que participaban de la propagación de la herejía y por último los oyentes.



bizantinos de Rascia. El Rey Bodín de Zeta colocó allí dos zhupanes para defender sus intereses: Vukan y Marcos. Con ellos nació la dinastía de los Nemanja. Medio siglo más tarde, Zeta consiguió una independencia total de Bizancio. Su esplendor llegó con Esteban Nemanja que en la iglesia ortodoxa fue conocido como el Santo -San Simeón-. Poco antes de morir abdicó y se retiró al Monte Athos. Esteban pidió al emperador bizantino fundar un monasterio serbio en ese monte y así nació Hilandar. Al ser sucedido por su hijo Esteban I, los serbios se acercaron mucho más a la Iglesia Ortodoxa. Por lo que en esta región se establecen también los seguidores de Cirilo y Metodio luego de su expulsión de Moravia.

Pero los búlgaros y serbios no eran los únicos que tenían aspiraciones contra el poder bizantino. En el año 860 DC grupos escandinavos intentaban atacar Constantinopla. Los Varegos establecieron puntos comerciales a lo largo de los ríos del norte del territorio ruso desarrollando una nueva ruta comercial entre el río Volga y Khazaria que permitía el acceso directo a la capital del imperio bizantino a través del Mar Negro. Y aunque llegaron hasta sus puertas fracasaron en el intento. Estos desarrollos culminaron durante el reinado del príncipe varego Helgi -880/912 DC- conocido en el mundo eslavo como Oleg/Oleh, quien en las últimas décadas del siglo IX DC vinculó Holmgård/ Nóvgorod en el norte con Kiev en el sur y se declaró Príncipe de Kiev -la madre de las ciudades de la Rus-. Así Kiev se convirtió en la capital económica, política y cultural del reino gobernado por los Varegos bajo el nombre de Kievan Rus.

Años más tarde, el príncipe Igor -912/945 DC- fracasó en una nueva incursión hacia Constantinopla y por ello firmó un tratado comercial abriendo las puertas del Estado de Rus al cristianismo. Pero sólo una minoría de su población se cristianiza. En el año 966 DC su sucesor el Príncipe Sviatoslav -961/972 DC- destruyó a pedido de Bizancio el kanato de los jázaros y el reino Búlgaro del Danubio. Pero el Príncipe Sviatoslav adoraba a los dioses paganos y creía que sus soldados perderían su respeto si abrazaban la nueva fe. Por lo que inmediatamente luego atacó a Bizancio que, con ayuda de los Pechenegos, no tuvo problemas en aniquilar a los Rus.



Lo sucedió Yaropolk -972/978 DC- con una tendencia más aperturista hacia el cristianismo, pero grandes problemas internos derivados de las constantes intrigas para ser despojado del poder. Sobre todo, las de su hermanastro defensor del paganismo Volodymyr que finalmente lo mandó asesinar. Volodymyr I el Santo -978/1015 DC- subió al trono gracias al apoyo de los escandinavos. En los primeros años de reinado, veneró a Perún como la principal deidad pagana del panteón eslavo y colocó su estatua en el centro de Kiev -ME9-. Pero muy pronto comprendió que si deseaba asumir un papel relevante en el nuevo orden europeo era preciso adoptar el cristianismo⁵¹. Desde entonces la Rus de Kiev se convirtió en una estructura administrativa con clases bien definidas entre príncipes, boyardos-nobles y campesinos. Al frente del Estado figuraba el príncipe que ejercía la suprema magistratura. Su función principal era defender el territorio. Su figura no debía ser cuestionada al ser impuesta por la voluntad divina a pesar de la intrínseca inestabilidad del estado. El príncipe era asistido por dos organismos: la *Druzhina* o consejo de boyardos -comerciantes y ricos terratenientes- y a partir del siglo XI la asamblea de Ciudadanos -*Veche*- que progresivamente entró en conflicto con el primero.

No obstante, Volodymir consiguió consolidar al Estado de la Rus de Kiev como uno de los territorios más grandes de Europa. Al visitar Constantinopla quedó impactado con sus catedrales y cúpulas doradas y, por ello, deseó convertir a Kiev en otra capital similar. Pero lógicamente, esta decisión dependía de estrategias económicas y

⁵¹ Las Crónicas de Néstor relatan que a partir del año 986 DC el príncipe Volodymir mandó delegaciones de boyardos a conocer e informar sobre las religiones monoteístas en pos de decidir la más apropiada y beneficiosa para su estado. La primera delegación se dirigió hacia el este donde vivían los búlgaros del Volga adscriptos al islam, no resultando atractivos sus tabúes hacia el cerdo y el alcohol. El Príncipe Volodymir la rechazó, entre otras cosas, por considerar que “*beber es la gran alegría de la Rus*”. Otra delegación partió hacia el sur para conocer el judaísmo, pero también se rechazó por suponer el abandono de Dios al pueblo de Jerusalem. Por lo tanto, se decidió por la tercera variante: la cristiana. El factor decisivo que niveló la balanza a favor de la Ortodoxia fue la visita de la tercera delegación a Constantinopla que según se describe en la crónica “*no sabemos si estábamos en el cielo o en la tierra*” de tan bella. *Crónicas de Néstor*. Relatos de un monje del Monasterio de las Grutas de Feodosij acerca del origen del primer Estado eslavo oriental -la Rus de Kiev- entre los años 850 y 1110 DC aprox. Originalmente escrita en eslavo antiguo en el año 1113.



geopolíticas más que de motivos religiosos o estéticos. Para entonces, los germanos adquirieron mucho más poder en Europa central en relación con los pueblos eslavos como moravos, croatas, eslovenos y polacos, por lo que la Rus los asumió como una amenaza para su desarrollo. Además, al oeste estaban los pueblos de las estepas asiáticas, algunos como los jázaros mantenían relaciones con el judaísmo y otros con el islamismo. Con Bizancio ya existían relaciones comerciales preestablecidas por los Varegos y, además, ofrecía la liturgia en lengua eslava. La decisión de Volodymyr I el Santo de adoptar el cristianismo ortodoxo surgió así de su necesidad de resistir los ataques de sus vecinos, mantener la unidad interna y obtener reconocimiento como único príncipe y representante de Dios. El Emperador bizantino, finalmente, dispuso la mano de su propia hermana -la princesa Ana- a cambio de apoyo militar de la Rus a Bizancio. En el año 988 DC Volodymyr fue bautizado y se desposó. Para simbolizar el triunfo de la nueva fe en la Rus Volodymyr arrojó la estatua de Perún a las aguas del río Dnieper y luego ordenó a toda la población a bautizarse en él. Finalmente, Kiev se convirtió en un centro religioso autónomo e instauró un arzobispado -año 997 DC-. De esta forma Volodymyr abrió las puertas de Rus de Kiev al comercio con otros estados y ésta creció territorial, económica y culturalmente. Como Príncipe de Kiev, por su parte, adquirió los territorios de la región fronteriza del oeste que en adelante se conocen como Rus Galitzia y cuya anexión resultará de relevancia para los habitantes de los Montes Cárpatos.



La incipiente cristianización de la Rus, a su vez, inició un proceso de fusión entre sus identidades territoriales, étnicas y religiosas. En otras palabras, ser habitante eslavo de los territorios de la Rus y ser de fe ortodoxa comenzó a denotar casi lo mismo. De esta manera, los cristianos de rito oriental fueron denominados por su pertenencia a la fe Rus, o simplemente los Rus. Estas formas de identificación se extendieron lógicamente



también a la Rus Galitzia. Es de suponer, por lo tanto, que mientras Kievan Rus ejercía una gran influencia en el desarrollo del este de Europa, el desarrollo de la Rus Carpática se mantuvo relacionado estrechamente con ésta.

En lo sucesivo los grupos eslavos orientales convertidos crearon iglesias independientes o Patriarcados, hecho bastante frecuente también entre los búlgaros y serbios. Contra este fenómeno, la Iglesia Católica fundó nuevos obispados en lugares estratégicos de la región central y oriental de Europa para controlar a través de ellos el límite de la influencia ortodoxa. Entre finales del siglo IX DC y principios del X DC se fundaron los obispados de Praga, Polonia, Hungría, Gniezno -entre otros- en los territorios germanizados -frontera de disputa entre las doctrinas del catolicismo y de la Ortodoxia- ante el temor de su pérdida.

A las disputas dogmáticas se sumaron otras territoriales. En los albores del siglo X DC la Rus, bajo órdenes del príncipe Sviatoslav I -942/972 DC-, avanzó por el Reino Búlgaro hasta Bizancio. El emperador Juan I Tzimisce los expulsó de los Balcanes orientales y finalmente -971 DC- Bizancio ocupó casi todo el territorio. Muchos habitantes emigraron hacia Occidente y se trasladó la sede del gobierno y de la iglesia de Preslav a Ohrid. Tras la batalla cerca del río Struma, Basilio II Bulgaroktonos - *“el asesino de búlgaros”*, 976/1025 DC- hizo prisioneros a alrededor de 15.000 búlgaros mientras que a muchos otros los decapitó o enceguació. La zona de Bulgaria Occidental se convirtió así en una provincia de Bizancio que le permitió cierta autonomía de gobierno y religiosa. Pero los sucesores de Basilio II afrontaron el impacto de la bizantinización porque la población descontenta se incorporó a la herejía bogomila.

El cambio de milenio también trajo aparejados conflictos entre bohemios y polacos que culminaron -1054 DC- con la cesión de Silesia a Polonia, mientras que Moravia permaneció unida a Bohemia. A pesar de las pérdidas territoriales, Bohemia se convirtió en un estado clave en medio de una zona conflictiva manteniendo buenas relaciones con Oriente y Occidente. Desde el punto de vista social y cultural, construyó



una biblioteca y un centro de escritura de libros especializados utilizando los alfabetos eslavos. Este centro jugó un papel determinante en la distribución de escritos entre los eslavos occidentales y orientales. Y aunque el catolicismo era su religión oficial, debido a su numerosa población ortodoxa coexistieron ambas ramas de la fe cristiana -algo atípico para la época- hasta que la Santa Sede lo prohibió. A mediados del siglo XI DC subió al trono el príncipe Bržetislav -1061/1092 DC- reconocido por el Emperador Enrique IV. Durante su reinado la nobleza adquirió más poder y aumentaron las relaciones entre Bohemia y el Imperio Germánico.

Paralelamente, con Yaroslav I el Sabio -1019/1054 DC- Rus de Kiev conquistó territorios polacos -Castillo de Czerwien- y brindó ayuda para restaurar la dinastía de los Piast. En 1036 DC derrotó a los Pechenegos y en 1043 DC emprendió una ofensiva marítima contra Bizancio -que fracasó-. Bajo los reinados de los dos últimos príncipes, Kiev y Novgorod se convirtieron no sólo en las dos ciudades principales de la Rus sino también en dos sedes fundamentales para el comercio norte/sur y oriente/occidente. Sus príncipes terminaron de eslavizar a los corregentes varegos y crearon el estado unitario ruso. Tras los varios conflictos con el Reino Búlgaro sus relaciones mejoraron gracias al comercio. Kiev, por su parte, se convirtió en una capital intelectual y comenzó a difundir el monaquismo. El monje Hilarión fundó una escuela de copistas y traductores de gran importancia. Bajo el gobierno de Yaroslav se aprobó la primera compilación legislativa -*Russkaya Pravda*- que combinaba leyes bizantinas con costumbres consuetudinarias de origen eslavo-varego -sustituyendo la venganza de sangre por un sistema de tipo penal-.

Pero al morir Yaroslav I comenzó su paulatino declive. Por un lado, las tribus esteparias saquearon las poblaciones fronterizas y provocaron migraciones. Por otro lado, se dividió el territorio de Rus de Kiev entre sus cinco hijos bajo condición de que todos debían obedecer al hermano mayor de ellos del territorio de Kiev. Ello nunca aconteció y a finales del siglo XI DC el Estado quedó enfrentado. Cada sucesión posterior de cada principado supuso nuevas reparticiones, lo que los fragmentó aún más. En el año 1079 DC en la ciudad de Lubej se celebró una asamblea de príncipes -*rurikidas*- para intentar



una reconciliación que terminó en una redistribución de poderes. Años más tarde, Volodymyr Monomax -1113/1125 DC- y Mstislav el Grande -1125/1132 DC- intentaron unificar todas las tierras rusas, pero conflictos internos provocaron disparidades entre los principados. Por lo que sus vecinos bizantinos, polacos y húngaros aprovecharon para influir en la política de alguno de estos Príncipes.

En este contexto, el ganó progresivamente autonomía. Volhynia y Galitzia eran dos principados separados y gobernados por asignación rotativa de los miembros más jóvenes de la dinastía de los rurikidas de Kiev. La línea de la que procedía Román mantuvo el Principado de Volhynia, mientras que la línea de Yaroslav Osmomysl mantuvo el Principado de Halych -luego denominado Galitzia-. Tras la muerte del último Príncipe de Galitzia Vladímir II Yaroslavich -1198 DC-, el Príncipe Román el Grande de Volhynia -Volodymyr Volynski- adquirió el principado de Galitzia, uniendo ambos territorios en un solo Estado -1199 DC-.

Este nuevo Estado -con Halych y Volodymyr Volhynia como ciudades capitales- extendió sus límites entre los ríos San y Wieprz -sudeste de Polonia incluida parte de la región Lemko y el antiguo asentamiento de los croatas blancos de Przemyśl-, los territorios orientales hasta las marismas del río Prípiat -República de Belarús- y el curso superior del río Bug -Ucrania-. De esta manera, controlaba el territorio de la *Rus menora* que incluye las tierras de la Rutenia Roja, la Rutenia Negra y del resto del suroeste de Rus de Kiev. También dominaba la región de Besarabia y Moldavia.

Desde finales del siglo XII DC se desarrollaron continuos ataques de las hordas⁵² tártaro-mongolas sobre las ciudades rusas más meridionales y provocaron un paulatino movimiento de poblaciones eslavas orientales hacia el norte. También se sucedieron intentos reivindicatorios húngaros -1188 DC- sobre los territorios de los Montes Cárpatos. Finalmente, la cuarta cruzada que destruyó Bizancio -1204 DC- provocó que la mayoría

⁵² La horda se distinguía de la tribu por el carácter inestable de los vínculos sociales y espirituales que unían a sus integrantes.



de los principados rusos pierdan su hegemonía en el comercio del Mar Negro que pasa a manos de Venecia.

Mientras tanto el Príncipe Román de Galitzia-Volhynia formaba alianzas con Polonia, firmaba un tratado de paz con Hungría y desarrollaba relaciones diplomáticas con el Imperio Bizantino. Dichas instancias acrecentaron su mayor representatividad y poder entre los Príncipes de la Rus. A su muerte, el principado entró en un período de inestabilidad por las disputas entre Polonia y Hungría, hasta llegar a un compromiso -1214 DC- en favor del hijo de Andrés II -Colomán de Lodomeria- casado con una hija de Leszek I el Blanco -príncipe de Sandomierz y de Cracovia-. En el año 1221, Mstislav Mstislavich -hijo de Mstislav Rostislávich- liberó nuevamente Galitzia-Volhynia de los húngaros. Sin embargo, una década más tarde el Rey de Hungría Béla IV -1235/1270 DC- otorgó parte de sus tierras a los esposos de sus hijas: al derrotado aspirante al Principado de Galitzia-Volhynia Rostyslav -1239 DC- y al futuro Príncipe León que obtuvo por su matrimonio la propiedad de Mukachevo -1251 DC-. Tales transacciones no constituyeron la secesión de los territorios al Estado vecino sino más bien una estrategia para conectar lo que el rey de Hungría ya consideraba parte de su patrimonio.

Recién Daniel de Galitzia -hijo de Román el Grande- logró reunificar todos los territorios. En el año 1245 derrotó a polacos y húngaros en la batalla de Yaroslav y a su aliado Rostyslav Mijaílovich -hijo del Príncipe de Chernígov-. En este mismo año el papa Inocencio IV permitió que Daniel sea coronado con el título de *Rex Russiae*. Bajo su reinado, Galitzia-Volhynia se convirtió en un Estado de gran importancia para Europa central y oriental. La inmigración desde el oeste y el sur favoreció su crecimiento demográfico y el desarrollo comercial motivó nuevos flujos por el Mar Negro, con Polonia, Alemania y la región Báltica. Pero después de la enorme destrucción causada por la invasión tártaro-mongola a la Rus de Kiev -1239/41 DC, símbolo de su caída- Danilo Románovich juró lealtad a Batu Kan -en 1246- de la Horda de Oro. Se esforzó, no obstante, por liberar a su reino del yugo mongol intentando establecer sin éxito alianzas militares con otros gobernantes europeos. Tras su muerte -1264 DC- lo sucede su hijo



León I de Galitzia -1264/1301 DC- que trasladó la capital a Leópolis -1272 DC- y mantuvo la fortaleza del Estado por poco tiempo más.

Al morir León I -1301 DC- lo sucede su hijo Yuri I que gobernó sólo siete años y perdió Lublin frente los polacos -1302 DC- y Transcarpatia frente a los húngaros. Desde los años 1308 hasta 1323 Galitzia-Volhynia fue gobernada en forma conjunta por varios de sus descendientes. Que, por ser tributarios de los mongoles, participaban en expediciones con Uzbeg Kan y su sucesor Janibeg Kan.

Después de la extinción de la dinastía de los rurikidas, el Príncipe lituano Liubartas se alzó con el control de Volhynia mientras que los boyardos -nobles- tomaron el control de Galitzia. Más tarde -en 1349- el rey Casimiro III de Polonia la invadió y la anexó a su reinado. Desde entonces el Estado independiente de Galitzia-Volhynia dejó de existir como tal.

A finales del siglo XIV DC Polonia desarrolló relaciones más estrechas con su poderoso vecino oriental, el Gran Ducado de Lituania. Władysław Jagiełło II -1386/1434 DC- se convirtió en el primero de los reyes polacos de su dinastía y, además de unir personalmente a Polonia con Lituania, se ocupó de convertir a los lituanos al catolicismo romano. Pero a pesar de que el Gran Ducado de Lituania adoptó oficialmente esta religión, la mayoría de sus habitantes eslavos del este -antiguas tierras rusas de Kievan- permanecieron fieles a la ortodoxia.

Los siglos XVI y XVII DC se caracterizaron por la estrecha interacción entre la política y la religión, una combinación que impactó negativamente en la mayor parte del continente. Con respecto a la política secular, los mayores cambios ocurrieron en el reino de Hungría -1526 DC, batalla de Mohács- por su derrota y la de sus aliados cristianos frente a los ejércitos del Imperio Otomano. Hungría quedó dividida en dos regiones separadas: Transilvania en el este -parte de Rumania al oeste de los Cárpatos- y Habsburgo en la región noroeste del reino -Eslovaquia, Hungría occidental y el extremo



oeste de Croacia-. El islámico Imperio Otomano consideró a todos los cristianos como enemigos mortales, por lo que a las rivalidades políticas se sumaron las religiosas.

El Reino de Habsburgo-Hungría permaneció unido a la fe católica mientras que Transilvania se convirtió al naciente protestantismo. La Reforma protestante -1517 DC- alcanzó su apogeo cuando la mayoría de los estados europeos situados al norte de los Alpes albergaron grandes comunidades protestantes dentro de sus fronteras. Polonia, por su parte, permaneció oficialmente católica, pero algunos de sus reyes -dinastía Jagiellonia- permitieron que luteranos reformados, calvinistas, hermanos bohemios y antitrinitarios -socinianos- se establecieran en sus territorios.

Constantinopla, último vestigio del Imperio romano y epicentro de la cristiandad ortodoxa oriental, debió enfrentar -1543 DC- la constante expansión del estado islámico. Bajo la dirección del patriarca ecuménico, sus Iglesias fueron despojadas de sus recursos materiales, marginalizadas y perseguidas. La reducción de la Iglesia ortodoxa provocó impactos negativos en los estados de Europa central y oriental que se encontraban bajo su jurisdicción, incluida la Rus Carpática -los habitantes del noreste de Hungría pertenecían a la jurisdicción de la eparquía ortodoxa de Mukachevo-.

De las Iglesias orientales católicas, la *Iglesia de Rutenia* constituía entonces una de las congregaciones más numerosas bajo la recensión de la liturgia de rito bizantino que utilizaba como lenguaje al eslavo eclesiástico⁵³. Su creación se originó a partir de la

⁵³ El eslavo eclesiástico era el idioma litúrgico que se implementó en las Iglesias eslavas ortodoxas. Provenía del antiguo eslavo eclesiástico, adaptando su fonética y ortografía o reemplazando expresiones para que se correspondan a las diversas interpretaciones locales. Por su parte, el antiguo eslavo eclesiástico se consideró el primer idioma eslavo con carácter literario. Fue desarrollado por los misioneros bizantinos Cirilo y Metodio -IX DC- a partir de un dialecto sureslavo para traducir los textos religiosos del idioma griego. Como dichas traducciones fueron contravencionales a las normas de la Iglesia católica que sólo permitía el uso de griego, hebreo y latín para las prédicas, en el año 862 DC los hermanos tesalónicos codificaron un nuevo alfabeto denominado glagolítico. Lo desarrollaron a partir del diseño de las letras minúsculas del alfabeto griego, pero dibujando varias vueltas sobre cada una para que no pueda descifrarse. Más tarde, fueron enviados a cristianizar a los eslavos de Europa Central porque conocían las lenguas oficiales de la Iglesia y también del antiguo eslavo oriental, lo que les permitía la comunicación con dichos pueblos. Crearon la Academia de la Gran Moravia donde enseñaban a sus discípulos el alfabeto del antiguo eslavo eclesiástico y, paulatinamente, lo convirtieron en la cuarta



cristianización de Rus de Kiev -Príncipe Volodymyr I⁵⁴ -988 DC- y desde el cisma de Oriente -1054 DC- permaneció en comunión con el Patriarcado de Constantinopla.

La Iglesia de Roma no estaba tampoco dispuesta a permitir que la fe católica se desvaneciera. Por lo que lanzó una estrategia contraofensiva conocida como *Contrarreforma*. Sus más activos miembros pertenecían a una nueva orden religiosa católica fundada en el año 1540 -*la Sociedad de Jesús*-. Los jesuitas llegaron a Polonia en el año 1554 bajo protección real y, apenas medio siglo después, no sólo se habían expandido hacia Hungría, sino que se establecieron en el corazón mismo de los Montes Cárpatos.

En contraste con el destino del Reino húngaro, en el curso del siglo XVI DC Polonia se fortaleció extendiendo su control sobre una gran extensión de territorio situado al norte de los Montes Cárpatos. Ello produjo dos uniones, una política -Unión de Lublin, 1569 DC- y otra ideológica-religiosa -Unión de Brest, 1596 DC-. Como resultado de la primera se estableció que Polonia y Lituania formaran un estado común y al reino polaco se agregara la gran masa territorial del este de Galitzia Rus -de población ortodoxa-. Cuando los Jesuitas pusieron en marcha la reforma católica en Polonia debieron enfrentar el desafío de reconvertir a los protestantes y también de saber qué hacer con los ortodoxos en Lituania y en las nuevas tierras orientales del reino polaco. Los católicos romanos pronto advirtieron la ruptura entre las dos ramas del cristianismo y propusieron traer de vuelta a los cismáticos ortodoxos al redil de la Iglesia Católica. Así, mientras que los

lengua permitida por la Iglesia católica. Por tal motivo, el eslavo eclesiástico aún se implementa en la liturgia de Iglesias cristianas ortodoxas y católicas de rito oriental.

⁵⁴ En el año 867 el patriarca Focio envió una encíclica a los patriarcas orientales mediante la que se informaba el envío de un obispo para continuar en la Rus el proceso de cristianización iniciado con los búlgaros.

El Primer Imperio Búlgaro adoptó -863 DC- el antiguo eslavo eclesiástico en alfabeto glagolítico como su lengua litúrgica, su uso fue aprobado por el papa Nicolás I -867 DC- y luego desautorizado por el papa Esteban V -885 DC-. En el año 918 estableció un patriarcado independiente del de Constantinopla -reconocido en 927 DC- y su liturgia implementó el eslavo eclesiástico y el alfabeto cirílico que finalmente transmitieron a sus vecinos eslavos de Kievan Rus.

El cristianismo se volvió dominante en Kiev en 988 DC cuando el príncipe de la Rus, Volodymyr I de Kiev, proclamó la religión cristiana como oficial en todas las tierras del territorio. Sus iglesias se conectaron originalmente al Patriarcado de Constantinopla.



protestantes necesitaban ser reconvertidos, los ortodoxos necesitaban ser reunificados mediante el acto formal de unión en la ciudad de Brest -sureste del Gran Ducado de Lituania-. De las ocho jerarquías episcopales ortodoxas de la comunidad, seis acordaron entrar en comunión con Roma formando la denominada *Iglesia Uniata*. Se le permitió conservar su rito ortodoxo oriental y sus tradiciones -calendario juliano- pero cambió su lealtad jurisdiccional -otrora al patriarca ecuménico ortodoxo en Constantinopla- al papa católico de Roma. El reino lituano-polaco reconoció de inmediato a los Uniatos como único cuerpo legal de cristianos de rito oriental, mientras que a los ortodoxos que se negaron a la unión los delegó a conformar una iglesia sin estatus legal. El Metropolitanato de Kiev entró en comunión con el Papa y rompió relaciones con la Iglesia Ortodoxa, constituyéndose en *Ecclesia Ruthena Unita*⁵⁵.

⁵⁵ Después de la Unión de Lublin la Iglesia ortodoxa rutena se esforzó en la Unión con la Iglesia católica romana para obtener protección y los mismos derechos que el clero católico. Los contrastes se manifestaban por la llegada de los misioneros jesuitas a territorio ucraniano, la propaganda ruso-ortodoxa, el trabajo del latinismo polaco y el nacimiento de nuevas sectas religiosas protestantes.

El 12 de junio de 1595 se celebró una reunión en Brest en la que el metropolitano Michael Rahoza y los obispos Hipacio Pociiej, Cyril Terlecki y Leoncio Pelczyski realizaron peticiones al papa Clemente VIII y al rey de Polonia Segismundo III Vasa. En ellas formularon 33 artículos a ser garantizados como condición previa a su ingreso en la comunión católica. Terlecki y Pociiej viajaron a Cracovia a negociar los términos de la Unión con los representantes del rey y con el nuncio apostólico. El 2 de agosto de 1595 el rey Segismundo prometió mantener los derechos y posesiones de la Iglesia Rutena, el goce de los mismos derechos que el clero católico, la deslatinización de sus iglesias y monasterios y la abolición de la jurisdicción del patriarca de Constantinopla y otros preladados ortodoxos en Rutenia. El nuncio apostólico confirmó la normativa y el rey dispuso que Terlecki y Pociiej viajen a Roma para la sanción definitiva del acto de Unión. Terlecki y Pociiej llegaron a Roma el 25 de noviembre de 1595. Trataron con el Papa y los cardenales las condiciones de la Unión en un acto solemne y público en el Salón de Constantino del Palacio Apostólico del Vaticano, el 12 de junio de 1595. El rey Segismundo ordenó la realización de un sínodo en Brest para que el 8 de octubre de 1596 se proclamara oficialmente la Unión. El 9 de octubre de 1596 los obispos fueron en procesión a la iglesia de San Nicolás y, luego de la liturgia el arzobispo de Pólatsk, leyeron la declaración del episcopado ruteno aceptando la Unión con Roma. Negaron su consentimiento a la Unión los obispos Gedeón Balaban de Leópolis y Michael Kopystynski de Przemyśl, quienes por ello fueron destituidos y excomulgados. El rey Segismundo los privó de todos los derechos espirituales en un edicto del 5 de diciembre de 1596, ordenando a los rutenos a reconocer solo a los obispos unionistas.

El Metropolitanato de Kiev quedó dividido entre las 6 diócesis que aceptaron la Unión: la Metrópolis de Kiev -en las actuales Ucrania, Bielorrusia y Lituania-, la Archieparquia de Pólatsk -en la actual Bielorrusia- y las Eparquías de Pinsk y Turau -en la actual Bielorrusia-Lutsk y Ostroh -en la actual Ucrania-, Volodimir y Brest -en la actual Ucrania-, y Chelm -en la actual Polonia-; contra las 2 que se resistieron: Leópolis -en la actual Ucrania-, y Przemyśl -en las actuales Ucrania y Polonia-.

A la muerte de Terlecki -1607 DC- su eparquía de Lutsk y Ostroh también rechazó la Unión, que fue restablecida en 1702 por el obispo Dionisio Zhabokrytskoho. Przemyśl aceptó la Unión recién



Pero a partir del año 1774 la emperatriz María Teresa de Austria implementó la denominación de Iglesia Greco-católica para distinguirla de los católicos latinos y armenios⁵⁶.

en 1691 por su obispo Inocencio Vinnyts'ka, y Leópolis lo hizo en 1700 por el obispo Joseph Shymlanskaya. El Metropolitanato se amplió tras la captura de Smolensk -actual Federación de Rusia- en 1616 por las tropas polacas -hasta su recuperación por los rusos en 1654- con la Archieparquia de Smolensk.

En agosto de 1620 el patriarca Teófanos III de Jerusalén viajó a Kiev y consagró una nueva jerarquía ortodoxa en obediencia a Constantinopla y bajo protección cosaca, incluyendo a Job Boretsky como metropolitano de Kiev y a los eparcas de Pólatsk, Przemysl, Volodymyr-Volynskiy, Lutsk y de Chelm. En 1633 fue reconocida por el rey Vladislao IV de Polonia, quedando establecida como jerarquía rival de la greco-católica. En 1685 las ahora 6 eparquías dependientes de Constantinopla -Kiev, Chernihiv, Mstislav-Mogilev, Leopold, Lutsk y Przemysl- pasaron a la jurisdicción de la Iglesia ortodoxa rusa cuando el metropolitano ortodoxo de Kiev, Galicia y Rusia Gedeón Sviatopolk-Chetvertynsky -con la ayuda del rusófilo Ivan Samoylovych- rompió lazos con el patriarca de Constantinopla. Al año siguiente ambos patriarcados formalizaron la transferencia. Desde 1688 fue denominado de Kiev, Galicia y pequeña Rusia y, poco a poco, adoptó la forma ritual rusa hasta su completa rusificación en el siglo XVIII DC.

⁵⁶ El 22 de abril de 1794 la emperatriz Catalina II de Rusia emitió un edicto para eliminar los obstáculos que impedían el retorno de los uniáticos a la ortodoxia. Las autoridades rusas suprimieron el Metropolitanato de Kiev -con las eparquías de Lutsk y Ostroh, Volodimir y Brest, Pinsk y Turau, Pólatsk y Smolensk- en 1798 luego de la desaparición de Polonia; como consecuencia de las particiones de Polonia entre Prusia, Rusia y Austria en 1772, 1793 y 1795. La parte que quedó bajo el dominio ruso incluyó el Margen derecho de Ucrania y la moderna Bielorrusia, mientras que las Eparquías de Leópolis, Chelm y Przemysl -Galitzia Oriental- quedaron bajo el dominio de Austria -actuales oblasts ucranianos de L'viv, Ivano-Frankivsk y parte de Ternopil-. En 1798 se restauraron las eparquías de Volodimir y Brest, y de Lutsk y Ostroh. El alzamiento polaco de 1806 permitió el restablecimiento del Metropolitanato con sede en Pólatsk, pero el zar sólo aceptó llamarlo Metropolitanato de la Iglesia Uniata en Rusia. El 26 de septiembre de 1808 el Papa transfirió el primado del Metropolitano de Kiev-Halych y toda la Rus al nuevo Metropolitano de Leópolis en el Imperio Austrohúngaro, cuyas eparquías sufragáneas eran Ivano-Frankivsk y Przemysl. En las zonas orientales de Podolia la población en su mayoría se convirtió a la ortodoxia.

Inicialmente, las autoridades rusas fueron tolerantes con la Iglesia greco-católica y le permitieron funcionar sin restricciones -llamando a sus adherentes basilianos-. Sin embargo, el clero pronto se dividió en pro-católico y pro-ruso, con el primero convirtiéndose al catolicismo de rito latino mientras que el segundo lo hacía a la ortodoxia -este grupo es dirigido por el obispo Iosif Semashko, 1798-1868-. En 1828 la Iglesia en el Imperio ruso se reorganizó creando los Metropolitanatos de Pólatsk en Bielorrusia y de Lituania con sede en Zhyrovichy. La situación cambió abruptamente después de la represión rusa del levantamiento polaco de 1831, cuyo objetivo era eliminar el control ruso de los territorios polacos. Como el levantamiento fue apoyado activamente por la Iglesia greco-católica, inmediatamente se la reprimió. Los miembros pro-latinos del sínodo fueron expulsados y la Iglesia comenzó a desintegrarse y sus parroquias en Volinia volviendo a la ortodoxia -incluyendo la transferencia en 1833 del monasterio de Pochayiv Lavra-.

En 1839 el Sínodo de Pólatsk -actual Bielorrusia- bajo la dirección del obispo Semashko disolvió la Iglesia greco-católica en el Imperio ruso y todas sus propiedades se transfirieron a la Iglesia estatal ortodoxa -por orden del zar Nicolás I de Rusia-. Los Metropolitanatos de Bielorrusia y de Lituania fueron abolidos, permaneciendo sólo la Eparquía de Chelm en la actual Polonia. La presión del Gobierno ruso acabó casi completamente con el catolicismo griego y unos 7 millones de fieles fueron obligados a pasar a la Iglesia ortodoxa rusa. La disolución de la Iglesia greco-



Hasta lo expuesto se observa con claridad la estrecha relación entre los intereses y las disputas territoriales, las alianzas políticas y la creación o desvanecimiento de los estados eslavos. En torno a ello, la adquisición de la fe cristiana católica u ortodoxa resultó un aspecto clave que permitió fusionar a las agrupaciones étnicas heterogéneas y propiciar la consolidación estatal dentro de los límites de influencia cultural del orden europeo occidental. De esta manera se pasó de un sistema de estados tribales pluriétnicos y politeístas a la consolidación de estados monárquicos centralizados -homogéneos- que en lo sucesivo propondrán experiencias de expansión imperialista que impactarán fuertemente en las identidades culturales de todos los pueblos de la región.

En lo sucesivo se focalizan las expansiones estatales de mayor incidencia para los pueblos de los Montes Cárpatos. Asumiendo la lógica implicancia histórica de las disputas sobre dichos territorios, pero resaltando las profundas transformaciones sociales

católica en Rusia se completó en 1875 con la abolición de la eparquía de Chelm. Solamente la parte occidental de Ucrania con Leópolis como capital permaneció bajo el Imperio austríaco y después bajo Polonia, pudiendo conservar la comunión eclesial con Roma. Los austríacos concedieron libertad de culto a la Iglesia greco-católica y eliminaron la influencia polaca. También ordenaron que los seminaristas reciban una educación superior formal -ya que los sacerdotes eran educados informalmente por sus padres- y organizaron instituciones en Viena y Leópolis para ello.

Al finalizar el siglo muchos fieles emigraron a varios Estados americanos. De los aproximadamente 5 millones de fieles greco-católicos viviendo en Europa Central al inicio del siglo XX, sólo 10.000 estaban fuera de las fronteras austrohúngaras. Se estima que 3.134.000 greco-católicos mayormente ucranianos -y el resto polacos- se congregaron en el Metropolitanato de Leópolis incluyendo las Eparquías sufragáneas de Stanislav -o Ivano-Frankivsk- y Przemysl. Por su parte, el Metropolitanato de Făgăraș y Alba Iulia con sus sufragáneas de Lugoj, Oradea y Gherla poseía 1.267.000 greco-católicos mayormente rumanos -y el resto húngaros-. En Hungría las Eparquías de Mukachevo y Prešov, sufragáneas de la arquidiócesis de Esztergom, tenían 562.000 fieles mayormente rusinos-rutenos -y el resto eslovacos y húngaros- y la de Križevci, sufragánea de la arquidiócesis de Zagreb, 25.000 fieles croatas y rusinos/rutenos.

Finalmente, el 22 de febrero de 1903 el zar decretó la libertad religiosa permitiendo el funcionamiento de la Iglesia greco-católica. Ésta prosperó bajo el carismático liderazgo del metropolitano Andrés Sheptytsky, archieparca de Leópolis -desde 1900 a 1944-. En 1907 el Papa Pío X le dió en forma oral y secreta plenos poderes para organizar la Iglesia de rito bizantino en el Imperio ruso. Sheptytsky se exilió internamente en Rusia entre 1914 y 1917 y a su regreso a Leópolis -29 de mayo de 1917- creó el exarcado archiepiscopal para los fieles ucranianos de rito bizantino en Rusia y Siberia, designando exarca al abad Klymentiy Sheptytsky -confirmado por el Papa Benedicto XV el 24 de febrero de 1921-.

El 28 de mayo de 1917 se designó al primer exarca apostólico para los greco-católicos de Rusia -*Exarchia apostólica pro catholicis ritus byzantini in Russia*- Leonid Feodorov, confirmado por Benedicto XV el 1 de marzo de 1921.



-movilidades migratorias- y culturales -plurales estrategias de identificación- que dicha colonización impone a los pueblos primero “imperializados” y luego sujetos a la “sovietización”. Y que de ahora en más no se relegan en el sentido antropológico del término al no “lugar”⁵⁷, sino que se reconfiguran en muchos lugares diferentes asumiendo nuevas formas de nacionalización.

V

El Imperio Austrohúngaro

La gente de los Montes Cárpatos *-carpatianos-*, aunque engañados por las promesas incumplidas de Ferenc II Rákóczi de liberarlos de la servidumbre, mantuvieron una imagen positiva del Príncipe de Mukachevo. Por tal motivo ganaron el mote histórico de *gens fidelissima*, es decir, leal a Hungría. Concepto que aún persiste como símbolo de las estrechas relaciones de la región con el estado magiar y facilitó la reconstrucción socioeconómica de sus áreas de influencia.

Las guerras ocurridas durante el siglo anterior disminuyeron las poblaciones tanto de las ciudades como de las aldeas rurales. Este período se convirtió en testigo de la afluencia de nuevos inmigrantes. Los Schönborns invitaron a colonos de Baviera - 1730/1750- para establecerse en varias aldeas alrededor de Mukachevo. Este segundo proceso de germanización⁵⁸ -los *Shvabs*- se dirigió preferentemente a las zonas rurales.

⁵⁷ Respecto del concepto de lugar antropológico “[...] se podría hablar, por una parte, de itinerarios, de ejes o de caminos que conducen de un lugar a otro y han sido trazados por los hombres; por otra parte, de encrucijadas y de lugares donde los hombres se cruzan, se encuentran y se reúnen, que fueron diseñados a veces con enormes proporciones para satisfacer, especialmente en los mercados, las necesidades del intercambio económico y, por fin, centros más o menos monumentales, sean religiosos o políticos, construidos por ciertos hombres y que definen a su vez un espacio y fronteras más allá de las cuales otros hombres se definen como otros con respecto a otros centros y otros espacios [...] dispositivo espacial que a la vez expresa la identidad del grupo -los orígenes del grupo son a menudo diversos, pero es la identidad del lugar la que lo funda, lo reúne y lo une- y es lo que el grupo debe defender contra las amenazas externas e internas para que el lenguaje de la identidad conserve su sentido” (Augé, 2009).

⁵⁸ Se diferencia de la primera ola de colonización germánica del período medieval que se dirigió principalmente a las ciudades reales cercanas a la Rus Carpática.



A diferencia de los alemanes que se establecieron en las ciudades y gradualmente adoptaron la nacionalidad magiar, estos colonos de las aldeas conservaron su idioma y formas de identificación germánicas que perduraron hasta el final de la segunda guerra mundial. Además, trajeron consigo nuevas formas de gestión económica y prácticas agrícolas que contribuyeron a la mejora de las condiciones de vida en las estribaciones de las tierras bajas subcarpáticas. Y tanto los campesinos locales carpatianos como los magiares se beneficiaron con estas innovaciones.

La administración de los Schönborns, por su parte, implementó tres sistemas corporativos rotativos a partir de los cuales una porción de tierra cultivable quedaba en barbecho una vez cada tres años. Como resultado se restauraron y enriquecieron las partes alternativas de la tierra. Pero los colonos alemanes también introdujeron otros cultivos nuevos en la región, incluido el tabaco, el maíz y, lo más importante, las papas. Por lo que no sorprende que hasta hoy en día las palabras rusinas más difundidas para nombrar a las papas *-krumpli y bandurky-* sean de origen alemán. La experiencia de los colonos alemanes también ayudó a elevar la calidad de los huertos o viñedos y a hacer posible la producción y exportación de vino y frutos secos al mercado austríaco. Otras actividades introducidas por los recién llegados a la economía local fueron la cría de caballos en las áreas montañosas y las pequeñas fábricas de producción de cerveza.

Estas mejoras, no obstante, aumentaron las disparidades económicas entre las diferentes áreas de la Rus Carpática. Los carpatianos que vivían en las altas cumbres, además del pastoreo, continuaron dedicándose a una agricultura de subsistencia en condiciones cada vez peores por las malas cosechas periódicas y las epidemias. En consecuencia, comenzó a delinearse un fuerte contraste con los carpatianos de las estribaciones bajas y tierras adyacentes -magiares y alemanes- en donde las condiciones climáticas eran más benignas y gracias a la tecnología agrícola introducida se obtenía una mayor productividad de los cultivos.



Los esfuerzos de reconstrucción de la región llevados a cabo por los Habsburgo lógicamente se extendieron a otras regiones. Fueron de particular preocupación para su gobierno las tierras bajas ricas en agricultura y escasamente pobladas del reino húngaro -adquiridas en el año 1699-⁵⁹. Entre esos territorios se encontraban Bachka, Banat y Eslavonia -incluida Srem- que en la actualidad se dividen entre Croacia, Serbia y Rumania -FC26-. Para desarrollarlas, las autoridades de los Habsburgo iniciaron un importante programa de colonización desde el extranjero. A éste se sumaron carpatianos de las aldeas del este de Eslovaquia y el noreste de Hungría. El primer contingente de carpatianos arribó en el año 1745 a un asentamiento llamado Kerestur, que se ubicaba en el centro de la región de Bachka -pueblo que se rebautizó luego con el nombre de *Ruski Kerestur*-. En el período entre 1750 y 1760 llegaron más contingentes, algunos se establecieron en Kerestur y otros en el pueblo vecino de Kucura. Estos colonos se auto-denominaban *rusnaks* y profesaban la fe católica uniata. Hasta la actualidad los *rusnaks* se reconocen allí como *rusinos Bachka-Srem* o *rusinos voivodinos*.

En contraste con el Reino húngaro -donde los Habsburgo lograron restaurar cierto grado de prosperidad-, la región al norte de los Montes Cárpatos gobernada por el Estado lituano-polaco atravesaba un período de crisis que a finales del siglo XVIII DC finalmente le provocó su desaparición. Los reyes de Polonia perdieron control sobre sus súbditos y, por ende, el poder que ejercían sobre los gobernantes de los estados vecinos. Los nobles polacos -*szlachta*- comenzaron a influir políticamente en la comunidad promoviendo disputas entre diferentes facciones de la nobleza -*gendry*- y contra el rey, provocando una situación de cierta anarquía. Las condiciones empeoran después de la agitación en el sureste del territorio ucraniano, que se desarrolló a causa de tres factores: un levantamiento de nobles conocido como Confederación de Bar -1768/1772-, las revueltas de campesinos y formaciones cosacas denominadas Haidamaks -1768- y la interferencia continua de la política polaca que introdujo la presencia de tropas rusas.

⁵⁹ Las tierras del sur del reino de Hungría formaban inicialmente una frontera llamada Voivodina. El área pronto se dividió en condados húngaros separados -Bachka/Bács-Bodrog, Srem/Szerem, Torontal-. El nombre Voivodina se restauró oficialmente durante el siglo XX.



Bajo estas condiciones los nobles y terratenientes polacos -incluida la iglesia católica romana- impusieron un número cada vez mayor de impuestos sobre su campesinado. En la región Lemko, para expresar el descontento frente a las arbitrariedades, los campesinos huyeron a las áreas inaccesibles de las altas montañas de la frontera con Hungría. Allí formaron pequeños grupos de bandoleros -conocidos como *opryshky*- que atacaron y confiscaron las propiedades de los terratenientes. Esta segunda oleada de bandidaje -siglo XVIII DC- es liderada por Vasyl´ Baius, Senko, Ivan Pynta y Oleksa Dovbush quienes incursionaron a ambos lados del límite polaco-húngaro. Su representación como “*héroes nacionales por robar a los ricos para repartir entre los pobres*” persiste en la memoria colectiva de la región hasta la actualidad.

Como consecuencia, en el año 1772 los vecinos más poderosos del oeste, este y sur -Prusia, Rusia y Austria- decidieron evitar más conflictos anexando cada uno una parte de Polonia. Ello se conoció como la Primera Partición de Polonia. La monarquía de los Habsburgo adquirió la franja de territorio situada al norte de los Cárpatos que se extendía desde la desembocadura del río Vístula en el oeste hasta el río Zbruch en el este -FC27-. Esta adquisición incluía las ciudades de Cracovia y L´viv y abarcaba toda la región Lemko. Formalmente se renombró como Reino de Galicia y Lodomeria⁶⁰ o simplemente Galicia. Y en lo sucesivo sus límites geográficos sufrieron varias modificaciones en diferentes momentos históricos -FC28, FC 29, FC 30, FC 31, FC32,

⁶⁰ Galicia se creó como entidad geopolítica en 1772 con el establecimiento del Reino de Galicia y Lodomeria en la porción más oriental de la Monarquía de los Habsburgo -más tarde Imperio Austríaco o Austrohúngaro-. Un siglo y medio después, en 1918, desapareció junto con la caída de éste. La capital de la provincia era Lemberg -hoy Lviv-. Las fronteras de Galicia cambiaron a lo largo de los años. Durante la Tercera Partición de Polonia -1795- se creó Galicia Occidental -también llamada Nueva Galicia- que incluía los distritos de Cracovia, Lublin y Chełm. En 1803 estos distritos se fusionaron con una pequeña porción de la formación original de Galicia que incluía el distrito de Zamość y en 1809 se anexionaron al Gran Ducado de Varsovia. Posteriormente, Galicia occidental refería solo al territorio situado al oeste de Jarosław, alrededor de Cracovia.

Las regiones de Tarnopol -Ternopil- que se incluyeron en la formación original de Galicia se cedieron al Imperio Ruso en 1809. Luego Austria recuperó esta región durante el Congreso de Viena -1814/1815-. En 1815, Cracovia obtuvo el estatus de ciudad libre -La Ciudad Libre de Cracovia- y permaneció así hasta que se incorporó a Galicia como el Gran Ducado de Cracovia -1846-. Bukovina se anexó formalmente al Imperio Austríaco como parte de Galicia en el año 1775. Y en 1849, se convirtió en un territorio de la corona austríaca independiente, con su capital en Czernowitz -Chernivtsi-.



FC33, FC34, FC35, FC36, FC37, FC38, FC39, FC40, FC41, FC42, FC43, FC44- hasta desaparecer por completo tras la caída del Imperio Austrohúngaro -año 1918-. A pesar de éstas, todos los habitantes de los Montes Cárpatos -tanto de las laderas del norte como las del sur- quedaron incluidos dentro de un mismo Estado y territorio.

Pronto la nueva administración comenzó a observar que la población local presentaba diferencias de grado con el resto de los polacos y los rusos y se autodenominan *rusyny*. Como este *concepto* les pareció fonéticamente asimilable a *russisch* -ruso en idioma alemán-, para evitar confusiones los denominaron nuevamente *ruthenen* y *Rutenia Carpática* al territorio.

Según apunta el historiador Magocsi dicha administración reconocía

"[...] nadie que esté familiarizado con las condiciones históricas y sociales en Hungría... puede dudar que en el reino... las nacionalidades específicas que preocupan... y que difieren según sus idiomas particulares son: magiares, alemanes, eslovacos, croatas, rutenos, serbios y rumanos" (Magocsi, 2015, p.102).

Por lo que, tras su unificación, las políticas interculturales que implementaron los Habsburgo en Galicia mejoraron varios aspectos de la vida social -en particular la educación y las relaciones con la Iglesia-.

Para los Uniatos las próximas décadas resultaron un punto crucial y decisivo de negociación y crecimiento. En efecto, la Iglesia Uniata se convirtió en una institución respaldada y garantizada por las autoridades reales del nuevo Estado. La expansión de la jurisdicción Uniata, que comenzó tras la abolición -1722- de la última eparquia ortodoxa en las regiones orientales de subcarpacia, se consolidó -1774- al ser designada bajo el nombre de Iglesia Católica Griega⁶¹ -Metropolitanato greco-católico de Galicia- a pedido

⁶¹ Designación que permanece hasta la actualidad en Europa.



de las jerarquías Uniatas. El obispo Bachyns'kyi -1773/1809- trasladó la sede de la eparquía católica griega desde Mukachevo a Uzhhorod por suponer que dicha extensa eparquía territorial -compuesta por 13 condados en el noreste de Hungría, 729 parroquias y 560.000 fieles- se tornaba difícil de administrar desde un solo centro. Luego el estado de la Iglesia Uniata gradualmente también se modificó en las laderas norte de los Montes Cárpatos. Con el antecedente de la abolición de la eparquía ortodoxa de Przemyśl -llevada a cabo por el Estado lituano-polaco en 1691-, la región Lemko aceptó el Uniatismo en poco menos de dos décadas. Proceso algo más lento en las áreas periféricas donde los habitantes continuaron llamándose ortodoxos -pravoslavni- independientemente del hecho de que fueran formalmente Uniatos.

El nuevo gobierno apoyó también los intentos de elevar los estándares educativos teológicos de los futuros sacerdotes católicos griegos. Estableció un seminario General en Viena en la Iglesia de Santa Bárbara conocido como el *Barbareum* -1775/1784-. Durante un tiempo, Lviv -capital de Galicia- también se convirtió en un importante centro educativo de formación seminarista. Se creó el Seminario General -en 1785- oficiado por el obispo Bachyns'kyi y el *Studium Ruthenorum* dirigido por Mykhaïl Shchavnys'kyi. Este último -1787/1809- preparaba a los aspirantes católicos griegos para ingresar a la Universidad de Lengua Latina de Lviv. Muchos maestros y autores de libros de texto locales aprovecharon la expansión de las oportunidades educativas durante la reforma austríaca -M. Dudyns'kyi, P. Lodii, A. Pavlovych e I. Zemanchyk-. Aunque otros -I. Orlai, M. Baludyns'kyi y P. Lodii- prefirieron realizar carreras educativas y de gestión administrativa en instituciones del Imperio Ruso.

Otro aspecto fundamental de este período para la región de los Montes Cárpatos fue el inicio de la recuperación de una identidad con carácter tanto cultural como nacional. En el año 1749 el sacerdote jesuita eslovaco Adam Frantisek Kollár escribió en latín su "*Humillium promemoria de ortu, progressu et en Hungria incolatu gentis Ruthenicae*" - Homilía para recordar los orígenes, el desarrollo y la vida de los rutenos en Hungría-. El trabajo de Kollár intentaba mejorar el prestigio histórico de las carpatianos argumentando



que habían sido los habitantes indoeuropeos de la cuenca del Danubio antes de la cristianización de Cirilo y Metodio y formado luego su propio Principado independiente en la Edad Media -motivo por el cual la eparquía de Mukachevo ya existía desde entonces-. Este, a su vez, incentivó la escritura del “*Brevis notitia foundationis Theodori Koriatovits, olim Ducis de Munkacs, pro religiosis Ruthenis Ordinis Sancti Basilii magni, en monte csernek ad Munkacs, Anno MCCCLX*” -breve comentario de la donación realizada en el año 1360 por Teodor Koriatovych, antiguo Príncipe de Mukachevo, en nombre de la Orden religiosa Rutena de San Basilio el Grande, con sede en la colina de los monjes cerca de Mukachevo-. Y de otras historias como la del monje Arsenii Kotsak del Monasterio Krasnyi Brid “[...] *para que nuestros miserables Rusnaks no siempre estén destinados a seguir pareciendo tontos*” (Magocsi, 2015, p.104). M. Luchkai, por su parte, escribió seis volúmenes en latín de la “*Historia Carpato-Ruthenorum*” -1843- que se publicó recién después de la segunda mitad del siglo XX DC. Continuando la tradición de glorificar el pasado de los habitantes de los Cárpatos, aun cuando la mayoría de sus afirmaciones constituyeron formas idealizadas de su mitología.

Es importante destacar que gran parte de este movimiento intelectual estaba influenciado por el paneslavismo, ideología cultural que asociaba a los pueblos de los Montes Cárpatos con el resto de los grupos eslavos. Con frecuencia se discutía en artículos periodísticos y correspondencias entre eruditos -I. Orlai, I. Venelin, I. Fogorashii-Berezhany, M. Pogodin, I. Sreznevskii, N. Nadezhdin- si eran una ramificación cultural diferenciada de la Gran Rusia del norte, de la Pequeña Rusia -*Malorosy*- del sur- o si junto a los bielorrusos y rusos formaban la misma gran etnia. Incluso se organizaban viajes de investigación -1830/1840- de campo para definir dicha etnicidad. Durante esta misma década y desde una perspectiva contraria, otros intelectuales que vivían en los territorios del reino húngaro se cuestionaban sobre la asimilación a la cultura húngara y la conversión en magiares -el activista político L. Kossuth-. En el intersticio entre ambas posturas crecía una tercera tendencia alimentada por un sacerdote católico griego de Prešov llamado Aleksander Dukhnovych. Quien a los fines educativos y de propagación religiosa comenzó a escribir textos en idioma eslavo



eclesiástico. Más adelante Dukhnovych también publicó -en 1847- el “*Knyzhytsia chytalnia dlia nachynaiushchykh*” -lectura para principiantes- o primer libro de texto escrito en la *prosta mova* -rusino vernáculo- fácilmente accesible y comprensible. Sin duda, esta actividad intelectual, aunque intensa sólo era promovida por individuos aislados que todavía no estaban organizados ni social ni culturalmente. Este cambio se produjo recién después del año 1848 y para entenderlo es necesario remontarnos a algunas transformaciones que se dieron en el campo de lo político.

Durante la primera mitad del siglo XIX DC -a partir del congreso de Viena de 1815- el Imperio Austríaco se logró posicionar detrás del Imperio Ruso como segundo estado territorialmente más grande de Europa -abarcando lo que hoy son los países enteros de Austria, República Checa, Eslovaquia, Hungría, Eslovenia, Croacia y parte sustancial de Italia, Transilvania rumana, Vojvodina serbia, porción polaca occidental y ucraniana oriental de la histórica Galicia, Bukovina, Sub y Transcarpatia ucranianas-. Aunque el imperio seguía funcionando como entidad política única, internamente se dividía en dos: el reino húngaro y la mitad conocida comúnmente como Austria. La gran extensión territorial gobernada por los Habsburgo abarcaba así una amplia variedad de pueblos austro-germanos, magiares, eslavos, rumanos, italianos, judíos -hablantes de yiddish-, romas -gitanos- y armenios. Tal diversidad étnica planteó serios desafíos a sus administradores. El más importante fue la creciente difusión del nacionalismo como ideología política diferenciadora. Por su influencia los pastores y agricultores que vivían bajo el Imperio Austríaco asumieron sus diferentes idiomas como aspectos culturales que los identificaba con una determinada nacionalidad. Razonamiento que los llevó a considerar que su legitimidad política descansaba en los aspectos culturales, es decir nacionales, propios de su pueblo. Y, en consecuencia, que cada pueblo diferenciado cultural y nacionalmente debía gobernarse a sí mismo logrando un estado político independiente.

En la década de 1820 Hungría se embarcó en una suerte de movimiento pro-nacionalista liderado por las figuras de István Széchenyi y Lajos Kossuth. Este influjo



político logró canalizar simbólicamente las demandas magiars de mayores derechos a través de su fundamentación en la cuestión del lenguaje como motor del cambio social. La adopción del idioma resultaba el corolario de la propuesta de que para ser ciudadano de Hungría se tenía que ser miembro de una nación Magyar *-magyar nemzet-* y húngaro-hablante.

Finalmente, en el mes de marzo de 1848 estalló la revolución en el seno del Imperio de Austria -FC45- y las varias etnicidades que la componían reaccionaron de diferentes maneras. Los húngaros promulgaron su propio gobierno a través de una Dieta sobre la que el rey Habsburgo solo tuviera autoridad nominal. Los vastos pueblos eslavos y rumanos también bajo el influjo de las ideologías nacionalistas pretendieron alcanzar alguna forma de autonomía política y cultural pero aún dentro de un Imperio reestructurado. Las autoridades Habsburgo respondieron rápidamente: permitieron convocar en Viena una asamblea constitucional electa *-Reichstag-*, emitieron un decreto imperial que puso fin al trabajo no remunerado de los campesinos hacia sus señores y abolieron la servidumbre.

Estas innovaciones económicas y sociopolíticas impactaron directa e inmediatamente en la provincia austríaca de Galicia. Enseguida muchos estudiantes del seminario católico griego de Uzhhorod se unieron a la nueva Guardia Nacional de Hungría y varios sacerdotes se postularon para las elecciones al nuevo Parlamento de Hungría. Un ejemplo fue el candidato para representar el distrito central eslovaco y miembro influyente de la Eparquía católica griega de Prešov, Viktor Dobrians'kji. Pero fue saboteado por los nobles magiars que lograron cambiarlo por otro candidato que consideraban más aceptable *-un alemán magiarizado-*. No obstante, antes de finalizar el año 1848 Dobrians'kyi junto con otros activistas locales formularon un programa político que presentaron ante el Emperador Franz Joseph en enero de 1849. Mediante éste interpelaron al Imperio Austríaco a re-estructurar los límites de un territorio que uniera a los habitantes rutenos de Hungría con las Galicia y Bukovina austríacas. Su propuesta recibió el apoyo tanto del obispo católico griego de Prešov *-Iosyf Gaganets'-* como del



Consejo Rutheno Supremo de Lviv, que desde mayo de 1848 funcionaba como órgano representativo de los rutenos en Galicia y Bukovina. Para sumar adhesiones Aleksander Dukhnovych publicó un artículo en el periódico de dicho consejo resaltando el "[...] *deseo de unión de todas las provincias de Austria y Hungría en un solo territorio* (Magocsi, 2015, p.121).

A las autoridades imperiales en Viena no les entusiasmaba la creación de una sola unidad administrativa que cruzara las fronteras históricas entre la Galicia Austríaca y Hungría. Sin embargo, veían en Dobrians´kyi a un aliado político. Por lo que en abril de 1849 lo nombraron comisario civil y lo convirtieron en el enlace del Imperio austríaco con los ejércitos rusos zaristas que avanzaban invitados a ayudar en la lucha contra los revolucionarios húngaros. En otras palabras, Dobrians´kyi se alistó a las fuerzas imperiales para aplastar los esfuerzos húngaros de crear un estado de independencia y a cambio logró promover los intereses nacionales y culturales de su gente. Una vez derrotada la revolución húngara, Dobrians´kyi regresó a Viena con una segunda petición al Emperador -octubre de 1849-. Pero en esta ocasión ya no hizo referencia a los rutenos de Galicia y Bukovina y solicitó el establecimiento de una entidad territorial distintiva -*ruska narodnost´*- con administración propia y reconocimiento de nacionalidad y enseñanza del idioma rusino en las escuelas de Hungría. Ese mismo mes la administración imperial austríaca dividió el reino húngaro en distintos distritos militares y civiles. Uno de los distritos civiles tuvo su sede en Uzhhorod e incluyó los condados de Ung, Bereg, Ogocha y Maramureş/Maramorosh -Subcarpacia-. En él se introdujo el idioma rusino como asignatura en las escuelas secundarias y se publicaron carteles públicos trilingües -rusino, húngaro y alemán- en todo el territorio. Aunque el distrito de Uzhhorod duró sólo unos pocos meses -desde octubre de 1849 hasta marzo de 1850-, el deseo de alguna forma de gobierno autónomo se volvió a expresar en varias ocasiones y continuó siendo parte de los reclamos políticos rusinos/rutenos durante el próximo siglo y medio.

No obstante, los mayores logros culturales de este período se asociaron a las ediciones de A. Dukhnovych: *Knyzhytsia* -lectura elemental en idioma rusino vernáculo,



1847, 1850, 1852- y *Sokrashchennaia grammatika pis'mennago russkago iazyka* -breve gramática de lengua literaria rusina, 1853-. También en 1853 Dukhnovych estableció en Prešov la primera organización cultural conocida como *Lyteraturnoie Zavedenie Priashevskoie* -Sociedad Literaria de Prešov- que funcionó durante 4 años y patrocinó 12 publicaciones, incluida su primera obra de literatura rusina *Dobroditel' Prevyshaet' Bohatsvo* -La virtud es más importante que las riquezas, 1850- y sus primeras antologías literarias tituladas *Pozdravlenie Rusynov* -Saludos a los rusinos/rutenos, 1850, 1851, 1852-. En la segunda de estas antologías apareció el poema *Vruchanie* -Dedicatoria- que se convirtió en una especie de canto nacional. Comienza con la frase: *Ia Rusyn byl, iesm i budu* -yo era, soy y seguiré siendo rusino/ruteno-. La Sociedad Literaria de Prešov dejó de existir en el año 1853 pero persistió la inclinación de Dukhnovych de asociar a su pueblo con Rusia. Es por ello que los primeros periódicos publicados en Viena -entre 1850 y 1860- destinados a la población rutena de Austria y Hungría se escribieron en idioma ruso o, más precisamente, en la mejor variante de idioma ruso que se puede escribir sin estudiarlo formalmente. De todas formas, estas afinidades con la cultura y el idioma rusos no modificaron la realidad de vivir en un Estado en que oficialmente predomina el húngaro para los asuntos cívicos y la educación. El propio Dukhnovych lamentó en lo sucesivo el impulso casi incontrolable que tenían los rusinos/rutenos instruidos por magiarizarse. Y en un intento por revertir esta tendencia fundó junto a Dobrians'kyi nuevas sociedades nacionales como la Sociedad de San Juan Bautista en Prešov -1862- y la Sociedad de San Basilio el Grande en Uzhhorod -1866-. Sus últimos años de activismo fueron también testigos de la apertura en Uzhhorod de la primera imprenta cirílica -1863- y la fundación del primer periódico vernáculo -*Svit*, 1867/1871-. Aparecieron los primeros almanaques, que permitieron el establecimiento de relaciones más estrechas entre la población a ambos lados de los Montes Cárpatos. Por toda esta labor la figura de Dukhnovych fue inmortalizada como responsable del nacimiento de la ideología nacionalista cárpato-rusina/rutena. Sin embargo, dicho despertar nacional no constituyó un fenómeno de profundidad. A diferencia de otras nacionalidades, en la arena política posterior a 1848 demostraron que su preparación política y su base cultural estaban organizadas de forma rudimentaria y tampoco tenían un sentido claro de identidad



vernácula. Ello significó que el esfuerzo intelectual de unos pocos individuos en el corto período de 20 años -1848/1867- no impactó positivamente en la mayoría de los campesinos semi alfabetizados.

El final de este despertar nacional se relaciona también con los cambios políticos que transformaron al Imperio Austríaco en una monarquía dual, la Austrohúngara -FC46-. La Austria imperial forzada por eventos externos -ruptura de relaciones con Francia y Cerdeña en 1859 y con Prusia en 1866- necesitó restablecer sus relaciones con Hungría. Por lo que, después de extensas negociaciones, las dos partes llegaron a un compromiso conocido como *Ausgleich* -1867-. Que, tras implementarse al año siguiente, convirtió a los Habsburgo a la vez en Emperadores de Austria y Reyes de Hungría⁶².

Este período marcó el nacimiento del parlamento austríaco y la adopción de una constitución -1867- que impactó directamente en la provincia de Galicia, incluida la región Lemko. Desde 1861 se crearon cuerpos electorales a nivel provincial y distrital, cada uno de los últimos pasó a tener su propio consejo -*rada powiatowa*- para elegir sus representantes. A su vez, cada provincia austríaca poseía su propia dieta -en alemán *landtag*, en polaco *sejm krajowy*-. La provincia de Galicia tenía su sede en la capital L'viv -en alemán *Lemberg*, en polaco *Lwow*-. Algunos de los representantes más destacados de los distritos electorales que incluyeron la región Lemko fueron Seman Trokhanovskii, Myhailo Starukh y Petro Kotsylovskii. El único diputado de antigua orientación rutena nacido en Galicia fue Volodymyr Kurylovych, elegido en 1907 y nuevamente en 1911. Ellos se benefician especialmente con las políticas de tolerancia austríacas mientras que los habitantes de las laderas sur de los Montes Cárpatos comenzaron a resistir los embates de la actitud cada vez más intolerante de los gobernantes húngaros hacia sus minorías. Muy a pesar de que el artículo 19 de la nueva constitución austríaca proclamaba que "*todos los pueblos del Imperio tienen los mismos derechos y que cada uno tiene derecho*

⁶² El nombre oficial completo se tradujo "Los Reinos y Territorios representados en el Consejo Imperial y los Territorios de la Santa Corona Húngara de San Esteban".



*inviolable a la preservación y el uso de su propia nacionalidad e idioma". Y reconocía el uso en la vida pública de lo que denominaba *landesüblich* o "lenguaje de las costumbres de un pueblo".*

Desde este punto de vista social y geográfico, las autoridades imperiales austríacas no distinguían entre las diferentes agrupaciones poblacionales galicianas y las denominaron a todas *ruthenische* -la versión alemana de rutenos-. En paralelo, durante este período el nombre Rutenia perdía su significación territorial-nacionalista entre la población ucraniana del Imperio Ruso que implementaba el término *Pequeña Rus* para referirse a la región occidental de la Ucrania.

Desde el punto de vista político y en comparación con la población de polacos residentes en Galicia, los rutenos estaban subrepresentados tanto en los consejos distritales como en la Dieta provincial y el Parlamento imperial austrohúngaro. No obstante, sus representantes lograron obtener subsidios estatales en beneficio de la educación en idioma vernáculo y operaban legalmente dentro de un sistema político que permitió la organización de partidos propiamente rutenos, así como asociaciones civiles, culturales, religiosas -FC47- y publicaciones de diversa índole. Estos factores incidieron favorablemente en la región Lemko que en las últimas décadas del siglo XIX DC comenzó a movilizarse como comunidad cívica con connotaciones políticas nacionalistas. Desde el punto de vista cultural, Galicia se caracterizaba según tres orientaciones que marcaban la postura ideológica de los eslavos de la provincia. La primera de ellas es la de los rutenos tradicionalistas -o antiguos rutenos-, la segunda es la de los rusófilos y la tercera la de los ucrainófilos.

Los rutenos tradicionales opinaban que todos los eslavos estaban estrechamente relacionados y formaban parte de una única etnia/cultura -de Rus- expresada a través de la adhesión al cristianismo oriental y el uso de un idioma que llaman *-ruskii*, básicamente eslavo eclesiástico tradicional con vocabulario del rusino vernáculo-. Los adherentes a esta orientación movilizaron la vida cívica y cultural de Galicia durante las tres décadas



consecutivas a la revolución de 1848 y eran, en su mayor parte, leales al Imperio de los Habsburgo. Lo que facilitó la identificación de los activistas subcarpáticos que habitaban los territorios del reino húngaro. Como resume un poema de Dukhnovych "[...] *tu pueblo más allá de las montañas no es ajeno a nosotros/porque Rus es una sola idea incrustada en todas nuestras almas*" (Magocsi, 2015, p.132).

Los rusófilos, al igual que los rutenos antiguos, también creían en la unidad etno-cultural de todos los eslavos pero orientales. Por ello se inclinaban por el uso del ruso como lenguaje literario y consideraban a la ortodoxia como la variante más auténtica del cristianismo oriental y al Imperio Ruso como el mejor garante de su existencia como grupo nacional. Algunos incluso argumentaron la anexión de Galicia al reino zarista para reunir a sus habitantes con el resto de los pueblos eslavos del este en un estado similar al Kievan Rus medieval.

Finalmente, los ucrainófilos enfatizaban la diferenciación nacional y lingüística argumentando que cada uno de los pueblos eslavos -Rusia, Belarús y Ucrania- constituía una nacionalidad distinta con su propio idioma nacional. Por lo que a los rusinos-rutenos de Galicia, Bukovina y el noreste de Hungría los consideraba una ramificación de la nacionalidad ucraniana.

Los líderes civiles y culturales de la región Lemko, se inclinaban principalmente hacia la antigua orientación rutena o la rusófila. Una de las organizaciones diseñadas para organizar la vida cultural en las aldeas era la sala de lectura. La más activa fue la Sociedad Kachkovs´kyi -*Obshchetsvo*- organizada por Mikhaila Kachkovskoho. Aunque sus oficinas centrales se encontraban en Lviv, esta sociedad poseía varias filiales locales: dos en la región Lemko con sede en Nowy Sącz y Sanok. En vísperas de la primera guerra mundial operaban en ellas más de cien salas de lectura, de modo que más de un tercio de todas las aldeas Lemkos tenían una sala de lectura de la Sociedad Kachkovs´kyi. Sanok -centro principal de la actividad cultural- además de una sala de lectura de la Sociedad Kachkovs´kyi poseía también un centro cívico -*narodnyi Dom*-. Ambas instituciones



alentaban el trabajo de un círculo teatral *-dramatychnyi kruzhok-* cuyas actuaciones en idioma rusino se volvieron particularmente populares.

También funcionaban sociedades de créditos y seguros para satisfacer las necesidades económicas de los agricultores de las aldeas. Otro tipo de organización fue la *bursa*, una sociedad educativa y cultural autónoma cuya función principal era albergar en dormitorios *-bursy-* a los estudiantes que asistían a las escuelas secundarias situadas al norte de la región Lemko -donde predominaba el idioma polaco en la instrucción-. La primera *ruska bursa* se estableció en Nowy Sącz -1898-, seguida de otras dos en Sanok -1908- y Gorlice -1908-. Las bolsas promovían programas culturales desde una perspectiva rusofila especialmente destinados a jóvenes Lemkos de entornos urbanos predominantemente polacos y judíos.

Por lo general los Lemkos no permitían ser polonizados. La mayoría de sus escritos de poesía y prosa publicados en los periódicos estaban en el llamado *iazychiie*, que es idioma ruso con fuertes influencias del eslavo eclesiástico y el Lemko vernáculo. Los escritores más prolíficos eran Vladymir Khyliak y Petro Polianskii. Recién a partir de la aparición del periódico *Lemko* -en 1911- los autores comenzaron a escribir en lemko rusino vernáculo. Dicho periódico fue el que sugirió que el etnónimo *Rusnak* o *Rusyny* debía ser modificado por el término Lemko. La razón de la sugerencia es la vaguedad del término *rusyny*, que en ese momento era empleado para describir a los eslavos orientales en general o a los rutenos de Galicia -incluidos los de orientación ucraniana-. Y dado que los ucrainófilos empleaban los términos ucraniano y *rusyny* como sinónimos, los activistas nacionalistas de la región Lemko proponían este cambio que tardó casi dos décadas en ser adoptado por la población.

A principios del siglo XX DC, la orientación cultural ucraniana se había extendido mucho en la Galicia Austrohúngara. Con sede en Lviv, trató de influenciar la región que consideraba la rama más occidental y lejana de su nacionalidad ucraniana. El despliegue más importante respecto de esta finalidad fue desarrollado por la Sociedad



Prosvita -*Tovarystvo Prosvita*- que estableció su primera sala de lectura en una aldea Lemko -1893- llamada Odrzechowa y durante la década posterior formó filiales en Nowy Sącz, Jasło y Sanok. Los ucrainófilos también establecieron una bursa en Nowy Sącz y varias asociaciones cuyas bases trabajaban en las aldeas Lemko hasta el comienzo de la Primera Guerra Mundial -aunque no eran comparables a la amplia actividad llevada a cabo por la Sociedad Kachkovskýi-. Para entonces la denominación *Ucrania* se extendió hasta incluir la región de Galicia y el de nombre Rutenia quedó reducido al área sur de los Montes Cárpatos designando solamente la región de Transcarpatia⁶³ -ciudades de Mukachevo, Úzhgorod y Berehove, FC48-. Ello, de alguna manera, también limitó la expansión del número de aldeas reconocidas como cárpato-rusinas-rutenas.

Finalmente, y en contraste con la Galicia Austriaca, el gobierno húngaro inició en 1870 una política de asimilación nacional a la etnia magiar. A partir de la Ley sobre Minorías Nacionales -1868- se favoreció el establecimiento de escuelas primarias estatales usando el modelo bilingüe con maestros preparados por el Ministerio de Educación. De esta manera, se intentó garantizar la continuidad de los idiomas minoritarios -especialmente en asuntos locales- aunque el húngaro predominó como el de uso oficial del reino. No obstante, en las décadas posteriores la aplicación de esta reglamentación se debilitó dando como resultado que las lenguas no húngaras entren gradualmente en desuso en los entornos administrativos y en el sistema escolar. Además, las nacionalidades como grupos o entidades corporativas quedaron desprotegidas, este es precisamente el caso de las organizaciones que prestaban servicios a la población cárpato-rusina-rutena -la Sociedad Bautista de San Juan en Prešov y la Sociedad de San Basilio el Grande en Uzhhorod-.

El ejemplo más extremo de magiarización ocurrió con la élite intelectual secular carpatiana que abandonó su tierra natal provincial para instalarse en Budapest y otras ciudades húngaras a hacer carreras como funcionarios estatales -I. Szabó, S. Pasteii, O. Savov-, jueces -J. Pásztély-, artistas -I. Roshkovych, E. Szamovolszky- y profesores

⁶³ Conocida también como Magna Rus -*Karpato Rus*- u Óblast de Zakarpatia.



universitarios -I. Illeish-Illiashevych, A. Hodynka-. Aunque la mayoría de ellos permanecieron leales al rito católico oriental, prefirieron que su iglesia sea más húngara en espíritu. A ellos se les unieron otros activistas carpatianos seculares asimilados en Budapest -E. Demjanovics, A. Bonkáló- quienes iniciaron un movimiento de reemplazo del eslavo eclesiástico por el húngaro como lengua litúrgica a pesar de que dicha proposición violaba la proscripción del Vaticano respecto del uso de lenguas vernáculas para propósitos sagrados. Finalmente, estos “magiarizadores” lograron su objetivo y las parroquias comenzaron a usar solo húngaro en sus servicios. Este cambio -que perdura desde 1870 hasta la víspera de la Primera Guerra Mundial- encontró su justificación en los argumentos de los ávidos activistas seculares y clericales proto-húngaros que no se reconocían como eslavos, sino como magiares de fe católica griega cuya iglesia se designaba como húngara católica del rito oriental.

No obstante, no todos los rusinos-rutenos favorecieron la magiarización y la asimilación nacional magiar. Algunos permanecieron alineados a una oposición en franco declive -influenciada por la generación que promovió el movimiento nacional de 1848-. Tras la muerte de A. Dukhnovych -1865- las opiniones paneslavistas y rusófilas de A. Dobrians'kyi no eran ya bienvenidas ni por las autoridades húngaras -que lograron sacarlo de su banca parlamentaria en 1869- ni por el obispo católico griego pro húngaro de Mukachevo S. Pankovych -que lo obligó a renunciar de la Sociedad de San Basilio el Grande en 1871-. Por lo que Dobrians'kyi emigró por un tiempo al Imperio Ruso y tras regresar el primer ministro húngaro K. Tisza lo implicó y juzgó por traición junto con varios rutenos antiguos y rusófilos de Galicia en Lviv -1882-. Esto último lo obligó a un exilio interno cuyo destino se repitió con los otros activistas rusófilos que fueron trasladados a otros cargos en otras partes del Imperio Austrohúngaro -K. Sabov, I. Inhatkov- u optaron por emigrar al Imperio Ruso -V. Kymak, M. Molchan, E. Hrabar-. Los que permanecieron -el editor y publicista periodístico I. Rakovs'kyi, el compilador de enciclopedias A. Mytrak., el etnógrafo I. Sil'vai y el editor I. Fentsyk- eran todos seguidores de Dukhnovych y Dobrians'kyi que continuaron trabajando de forma aislada



en pueblos rurales y, en la mayoría de los casos, desfavorecidos debido a su ideología orientalista.

Una nueva generación de activistas propuso otra visión alternativa sobre la supervivencia nacional y cultural. Algunos de los que entraron en escena entre 1880 y 1890 fueron sacerdotes católicos griegos -Laslo Chopei, I. Sabov, I. Zhatkovych, A. Voloshyn, H. Stryps'kyi y M. Vrabel'- que focalizaron sus acciones en actividades culturales y promovieron que el lenguaje para la educación y las publicaciones fuera la lengua rusina hablada. Argumentaban, además, sobre la posibilidad de mantener cierta ideología patriótica-nacional cárpato-rusina simultáneamente a una leal ciudadanía en Hungría. Estas opiniones se difundieron en las páginas de dos periódicos populares que se editaban en los últimos años del siglo XIX DC: *Nauka*, -1897/1914- editado por A. Voloshyn y *Nedilia* -1898/1919- editado por M. Vrabel'. Los obispos católicos griegos pro-húngaros criticaban dichas publicaciones escritas en alfabeto cirílico por suponer que influenciaban a los lectores con la propaganda paneslava y rusa. Como resultado de sus presiones, en 1902 se disolvió la última organización cárpato-rusina-rutena en Hungría -Sociedad de San Basilio el Grande-. Por otra parte, los maestros de las escuelas -intimidados por los funcionarios del ministerio- comenzaron a enfatizar el idioma del estado húngaro a expensas del rusino o cualquier otro idioma minoritario. Como resultado, el número de escuelas primarias con rusino como idioma de instrucción disminuyó de 571 -en 1874- a 23 -en 1906-. En 1891 también se introdujo el idioma húngaro en los jardines de infantes para que los niños no magiars estuvieran preparados lingüísticamente para ingresar en las escuelas primarias estatales. En 1907, el Parlamento de Hungría adoptó una nueva ley escolar -*Lex Apponyi*- que convirtió al húngaro en el único idioma de instrucción posible. En breve, el rusino comenzó a ser deslegitimado mediante un proceso de discriminación alentado desde el Estado e implementado por los mismos maestros con antecedentes carpatianos.

VI

La modernidad y la consolidación de los estados nacionales



Otro factor que contribuyó a limitar el número demográfico de la región durante este período fue el fenómeno de la emigración que desde 1880 se difundió cada vez más en el Reino de Hungría y en la Galicia Austríaca. Varias fueron las dimensiones que comprenden estos desplazamientos. Las más controversiales se asocian a las condiciones de existencia material en las aldeas que, a pesar de la abolición de la servidumbre -1848- en el mejor de los casos sólo mejoró marginalmente. La disminución poblacional inicial se relaciona con problemas de reajuste en las relaciones entre los campesinos y sus antiguos terratenientes y nuevos gobernantes. Hasta 1848 los campesinos poseían el privilegio feudal de libre acceso a las pasturas y bosques, lo que les permitía mantener al ganado familiar y calentar sus viviendas con leña extraída de tierras de propiedad individual. Desde entonces dicho acceso quedó intervenido por el gobierno estatal que introdujo dos medidas: la *segregacia* que distinguía entre pasturas y bosques de propiedad individual o estatal y la *comasacia/komasatsiia* que reunía la tierra cultivable asignada a los campesinos -intervenidas estatalmente- en unidades más grandes y distintas de las tierras de propiedad individual. Estas medidas, que intentaban mejorar las condiciones de existencia de los campesinos, puestas en práctica -1860/ 1870- revelaron que los propietarios retenían la mayor cantidad de tierras fértiles. Para la primera década del siglo XX DC la mayoría de los campesinos se quedaron con áreas de cultivo y pastoreo en zonas montañosas y, a menudo, lejanas de su aldea. Por lo que las parcelas eran demasiado pequeñas y rendían sólo lo necesario para mantener un nivel de subsistencia mínimo.

A estas dificultades productivas se suma que todos los hombres quedaron sujetos al reclutamiento militar. A pesar de que Austria-Hungría no se involucró en ninguna guerra desde 1860, el Imperio mantuvo un ejército permanente y grande compuesto principalmente por reclutas de las zonas rurales.

La ausencia de guerras, por su parte, impactó en los estándares relativos de las condiciones de salud imperial. En consecuencia, se produjo un notorio aumento demográfico durante los años 1870 y 1914. Lo que en las aldeas de los Montes Cárpatos



se tradujo en nuevas tensiones en la economía de subsistencia agrícola por la tradición de dividir la tierra entre los hijos de la familia. Y porque al ser sus áreas de cultivo cada vez más reducidas, resultaban menos productivas para el sostenimiento familiar. Las áreas periféricas, además, poseían pocas industrias para proporcionar empleo a un número muy reducido de habitantes locales. Sólo en la región Lemko aparecieron otras oportunidades laborales como recolectar hongos y hierbas para vender en los centros turísticos de Krynica Zdrój, Iwonicz Zdrój, Szczawnica y Rymanów, entre otros. En otras regiones de Galicia se podía trabajar en los bosques y canteras abiertas como cortador de madera o piedra y se ofrecía mano de obra no calificada en la industria petrolera o en el comercio de grasas para carros. En Uzhhorod predominó la industria de muebles y en Mukachevo la de tabaco. En un intento por proporcionar empleo a los habitantes rurales, el obispo católico griego de Mukachevo -I. Firtsak, FC49- inició un programa llamado *Highlands* -1897- que con sede en el condado de Bereg introdujo mejoras para aumentar la productividad agrícola y ganadera. Sin embargo, no logró revertir las condiciones crónicas de pobreza que predominaban en la mayoría de las aldeas de los Cárpatos y que condicionaron a sus pobladores a emigrar al extranjero.

No obstante, los numerosos estudios migratorios estereotipados de la pobreza y el hambre del lugar y la época no reflejan todos los sucesos históricos. Generalmente son construcciones producidas a posteriori que, desde una perspectiva pro-soviética, o bien intentan elogiar a Checoslovaquia como salvadora de la devastación del Imperio Austrohúngaro o bien denotan todos los aspectos feudales previos a la revolución bolchevique -1917-. A estas representaciones se deben sumar los relatos de los emigrantes y descendientes convencidos de que sus padres y abuelos decidieron buscar estrategias de mejoras en el marco de las oportunidades ofrecidas por los estados americanos. Pero también los relatos de los no migrantes. Por lo que, para no seguir legitimando sólo los aspectos negativos de los albores de la Primera Guerra Mundial, en adelante es necesario repensar a los Montes Cárpatos y sus adyacencias como territorios con antecedentes étnicos plurales, mayoritariamente de clase campesina desposeída, que por diversas



razones y en la medida de sus necesidades/posibilidades asumieron estrategias de emigración o permanencia frente al embate que se avecinaba.

Para entonces existían dos frentes constituidos por Gran Bretaña, Francia y Rusia, por un lado, y Alemania, Austro-Hungría e Italia por otro. Es importante recordar que durante la primera mitad del siglo XIX DC Austria-Hungría y Rusia eran aliados, pero desde ahora en adelante se encontraban en campos opuestos. Por lo que las regiones de Galicia y Rus Carpática quedaron justo en el epicentro de la frontera occidental/oriental desde el mismo comienzo del conflicto.

En 1914, las fuerzas zaristas rusas tomaron la mayor parte de Galicia llegando a los pasos de los Cárpatos y más allá de la región de Prešov y de Subcarpacia -al noreste de Hungría-. Ello significó que la cuenca danubiana quedó abierta a las estrategias de Rusia que consideraba que el camino hacia Berlín se encontraba a la altura de Budapest y Viena. En otras palabras, su objetivo de victoria sobre Alemania dependía de cruzar los Montes Cárpatos y derrotar primero a Austria-Hungría.

Como respuesta, en 1915 las fuerzas austrohúngaras preparan una contraofensiva llamada *karpathenkrieg* en la región de Przemysl que contuvo e hizo retroceder a los rusos. Meses más tarde, las fuerzas austrohúngaras y alemanas expulsaron a los ejércitos rusos de la Rus Carpática y de la mayoría de Galicia -FC50-. No obstante, los habitantes locales que habían recibido a los rusos como liberadores del dominio húngaro replantearon el problema de su autoidentificación. Las formas de nominalización que implementaron esta vez fueron *ruskii/rus'kyi* -rusino-, *Ia ruskii/rus'kyi* -soy rusino- o *Ia bisiduii/havoriu po-rus'kyi* -hablo rusino-.

Para el oído sin instrucción del soldado austrohúngaro dichas denominaciones resultaban similares. Por lo que consideraron a todos igualmente rusos y, consecuentemente, enemigos. Frecuentemente disparaban sin discriminar o ejecutaban a personas inocentes. Ya en 1914 habían cerrado la *ruska bursa* en Nowy Sącz, Sanok y



Gorlice y arrestado a su personal. Los pro húngaros denunciaban a los vecinos ante las autoridades por su presunta simpatía hacia Rusia y los activistas Lemkos de orientación ucraniana de Galicia también informaban a los funcionarios militares sobre los supuestos peligros planteados por los Lemkos rusófilos. El destino del sacerdote ortodoxo Lemko M. Sandovych es uno de los ejemplos de las consecuencias de dicha anti rusofilia. En 1914 fue acusado por su defensa de la antigua rama rutena y juzgado por traición en Lviv -luego absuelto en custodia-. Pronto volvió a ser arrestado junto a toda su familia y encarcelado en Gorlice. Y una semana después, cuando las fuerzas zaristas rusas se acercaban desde el este, fue retirado de su celda y asesinado. Recién ocho décadas más tarde -en 1994- la Iglesia Ortodoxa autocéfala polaca lo proclamó San Máximo, mártir de su fe.

Como resultado de estos eventos, pueblos enteros a ambos lados de las montañas quedaron nuevamente destruidos, incluido el monasterio basiliano de Krasny Brod. Muertos y heridos quedaron no menos de un millón de soldados rusos y 800.000 austrohúngaros. También miles de jóvenes carpatianos que debieron servir en el ejército Austrohúngaro, al ser capturados fueron llevados a campos de prisioneros de guerra rusos donde pasaron varios años.

Por su parte, los tribunales militares austríacos dictaron sentencias de pena de muerte para los arrestados. Los que no fueron ejecutados o linchados en el lugar por los mismos soldados -XbFF1-, fueron deportados a un campo de confinamiento llamado *Thalerhof* -en rusino Talerhof, XbFF2- ubicado en la provincia occidental de Estiria, en un valle arenoso cerca de Graz -Austria-. Thalerhof funcionó desde el 4 de septiembre de 1914 hasta el 10 de mayo 1917 y lo crearon las autoridades austro-húngaras para albergar a la población rusófila ortodoxa o greco-católica, XbFF3- y gitana -roma- de la Galitzia ucraniana. Cerca de 2.000 Lemkos procedentes de 151 pueblos fueron deportados a Talerhof. Entre ellos se encontraban todos los activistas cívicos seculares y sacerdotes de la antigua orientación rutena. Más de 160 de ellos mueren allí por enfermedad y desnutrición. Hasta esta persecución en 1914, en su mayor parte eran leales a los



Habsburgo. Pero después de Talerhof, 10.000 Lemkos se unieron a las tropas de retirada militar rusa hacia el este -batalla de Tarnów-Gorlice-. Una vez finalizada ésta, algunos regresaron a sus casas mientras que muchos otros permanecieron en Rusia. En 1915, un tribunal militar húngaro en Košice encontró a 800 campesinos rusinos-rutenos culpables de cooperación con el ejército ruso, mientras que más al este en Maramureş/Maramorosh otros 160 fueron encarcelados sin juicio bajo la misma condición y también se realizaron algunas ejecuciones sumarias. Por lo que los sacerdotes de la Iglesia Católica Griega tomaron distancia de cualquier actividad que pudiera asociarlos con el este ruso.

Ciertos acontecimientos internacionales igualmente impactaron con su influencia en la región. En abril de 1917, el presidente de Estados Unidos W. Wilson ingresó su país al bloque de países aliados. En octubre del mismo año el gobierno imperial ruso llegó a su fin por la revolución bolchevique que comenzó a impulsar transformaciones radicales. Las ideas sobre el socialismo y, desde luego, el fin de las condiciones feudales resultaban atractivas para las poblaciones campesinas. Por lo que los jóvenes rusinos-rutenos se unieron voluntariamente al ejército soviético o a las unidades partidistas revolucionarias “rojas” que enfrentaron a las “blancas” contrarrevolucionarias en las luchas civiles rusas. A principios de 1918, Wilson anunció los objetivos de guerra de su país mediante una declaración de 14 puntos. En ella propuso la recuperación del estado polaco y solicitó la autonomía de diferentes habitantes del Imperio Austrohúngaro, alegando sobre el derecho de todos los pueblos a la autodeterminación nacional. A partir del tratado de Brest-Litovsk -marzo de 1918- se reconoció la independencia de varios países situados alrededor de las fronteras occidentales del antiguo Imperio Ruso. Entre esos nuevos países estaba Ucrania que se encontraba bajo la protección de Alemania y Austria-Hungría.

Finalmente, casi a mediados de noviembre se terminó la primera guerra mundial y el imperio Austrohúngaro dejó de existir como tal. Una nueva etapa comenzó para los habitantes de los Montes Cárpatos que se hallaron entre los beneficiarios de algunos de los enormes cambios políticos. Ciertamente, aquellos que regresaron a casa trajeron



consigo las convicciones sobre el fin de la propiedad y los cambios políticos posibles por la experiencia de Rusia.

El 1 de noviembre de 1918, un día después de que el emperador Habsburgo abdicó, los rutenos/ucranianos del este de Galicia declararon su independencia y formaron en Lviv la República de Ucrania Occidental. Reclamando como territorio todas las tierras del este de la antigua Austria-Hungría, es decir la Galicia al este del río San, el norte de Bukovina y la región que comprendía la Rus Carpática a ambas laderas de las montañas. Ese mismo día entró en un conflicto armado con los polacos locales por el control de la capital regional. El día 8 de noviembre los grupos rusinos-rutenos hutsules -bajo el liderazgo de S. Klochurak- se reunieron en una aldea subcarpática -*Iasynia*- para formar un Consejo Nacional Hutsul. Cuatro días después, Polonia se proclamó República independiente en Varsovia y su gobierno declaró a Galicia como parte integral de su historia patrimonial. El día 5 de diciembre otros delegados de consejos rusinos/rutenos se reunieron en la aldea de *Florynka* -región Lemko occidental- y formaron el Consejo Ejecutivo de la región Lemko denominado República Nacional Rus -*Russkaia Narodnaia Respublyka*- que estaba encabezado por el sacerdote greco-católico Mykhaïl Iurchakevych -FC51-. En medio de estas situaciones finalmente se desencadenó una lucha entre Polonia y la República Occidental de Ucrania que, en consecuencia, quedó atrapada en medio de todos los reclamos⁶⁴ sobre dicho territorio -FC52-.

En enero de 1919 la República de Ucrania Occidental proclamó su unión con la República Nacional de Ucrania con sede en Kiev -desde hace un año independiente de Rusia-. Desde principios de ese año los líderes locales se encontraban divididos por cuatro orientaciones políticas: la unificación con Rusia, la unificación con Checoslovaquia, la permanencia con Hungría y la unificación con Ucrania. Ninguna solución satisfacía todas las demandas, por lo que algunos consejos decidieron proclamarse independientes. Fue el caso de la República Hutsul en *Iasynia* -de enero a junio de 1919- y de la República

⁶⁴ Desde el año 1863 A. Dukhnovych ya manifestaba no entender “[...] *por qué razón se va cambiando en Galicia el idioma rusino por el ucraniano -chysta ruskaia mova na Oukraynskuu- como si Galicia fuera Ucrania* (Magocsi, 2015, p.184).



Lemko en Florynka -desde diciembre de 1918 a marzo de 1920- cuyos líderes intentaron negociar con el gobierno polaco. Cuando las negociaciones se interrumpieron, su Consejo Ejecutivo se reunió nuevamente -17 de marzo de 1920- y se proclamó Consejo Supremo de la República Nacional Lemko -bajo el liderazgo del primer ministro Iaroslav Karchmarchyk-. Este presentó al gobierno el reclamo de su territorio popularmente recordado como República Lemko-rusina-rutena. El gobierno polaco respondió inmediatamente enviando sus fuerzas armadas a dispersar dicha República y establecer su propia administración en toda región habitada por Lemkos.

Por su parte, Hungría perdió territorio y la región noreste de la actual Eslovaquia pasó a formar parte de Checoslovaquia bajo influencia soviética -desde junio de 1919 a marzo de 1939-. De los aproximadamente 640.000 carpatianos que vivían en la región, el 70 por ciento se encontraba entonces dentro de las fronteras checoslovacas. Una gran delegación central del Consejo Nacional Rusino de Uzhhorod viajó a Praga -mayo de 1919- para reunirse con el presidente Masaryk y otros funcionarios de la nueva República y expresar su decisión voluntaria de unirse a Checoslovaquia -FC53-.

Uno de los líderes de dicho Consejo, Avhustyn Voloshyn, refirió sobre su gran fe depositada en "[...] *nuestros hermanos checos*" diciendo "[...] *la solemne Praga dorada saluda y cuida sinceramente los intereses de los rusinos quienes regresamos a casa con la esperanza de un futuro mejor*" (Magocsi, 2015, p.193). Pero dicha decisión implicaba dos desafíos respecto del gobierno central checoslovaco por un lado y hacia los eslovacos por otro. El primer desafío estaba relacionado con las fronteras aún no especificadas del territorio que se le adjudicaba al pueblo rusino -*le peuple ruthéne*- al sur de los Montes Cárpatos y según lo estipulado por una de las cláusulas del Tratado de St. Germain -1919-.



1909 - Máquina para saber leer y escribir. A.Voloshyn



De acuerdo con la constitución checoslovaca de febrero de 1920 este territorio recibió el nombre oficial de Subcarpatia Rus -en checoslovaco *Podkarpatská Rus*-. El segundo refería la implementación del autogobierno, también garantizado por el Tratado internacional de St. Germain, pero desde ahora afectado por la administración nacional del estado checoslovaco -al igual que el estatus legal eslovaco-. Pero dado que los rusinos-rutenos del noreste de Eslovaquia constituían una minoría nacional, sus derechos sólo estaban garantizados en la medida en que cumplieran con los mismos requisitos de las otras minorías que también vivían en el territorio eslovaco. De todas formas, su población que residía en la Subcarpatia checoslovaca tampoco logró su autonomía política.

Finalmente, y debido al conflicto en las fronteras provinciales y la falta de autonomía la relación entre los activistas rusinos-rutenos, el gobierno de Checoslovaquia comenzó a debilitarse. Desde Praga se argumentaba que la autonomía no podía implementarse en Subcarpatia Rus porque los habitantes locales aún no estaban suficientemente maduros para participar de un proceso político democrático moderno -XbFF4-. La decisión era que hasta que se complete al menos un período de transición educativa en la región, Praga debía gobernar directamente. Contra ella, muchos de los líderes locales -especialmente el clérigo católico griego tradicionalmente influyente- revocaron su apoyo. Y como gran parte de la comunidad rusina-rutena que vivía en Budapest participaba de un partido político Uro-rusino, decidieron presentar una petición en la Conferencia de la Paz en París proclamando que el pueblo uro-rusino no quería separarse de Hungría. Bajo el liderazgo de N. Kutka-Kutkafalvy, J. Illés-Illyasevits y L. Balogh-Beéry, los uro-rusinos conformaron un Comité Ejecutivo de Ruthenos Emigrantes -con sede en Budapest- que presentó memorandos a la Liga de Naciones contra el accionar del gobierno checoslovaco en Rus subcarpática y trabajó en estrecha colaboración con el movimiento irredentista húngaro para recuperar las tierras perdidas en Trianon⁶⁵. Esta suerte de sentimiento pro-húngaro se hizo extensivo a la región

⁶⁵ El tratado de Trianón fue firmado después de la Primera Guerra Mundial por los países Aliados y el Reino de Hungría -el 4 de junio de 1920- en el Gran Palacio de Trianon, Versalles, Francia. En él se definió la situación de los Estados que reemplazaron al antiguo reino de Hungría después de la desaparición del Imperio Austrohúngaro.



subcarpática, especialmente entre los estratos más altos de la Eparquía greco-católica de Mukachevo -incluido el obispo A. Papp que en 1924 fue expulsado del país por presunta actividad anti checoslovaca-.

Por otra parte, el 18 de marzo de 1921 la República Socialista Federativa Soviética de Rusia firmó otro tratado de paz⁶⁶ con la Segunda República Polaca -*II Rzeczpospolita*- y el estado soberano que al próximo año se convirtió en la República Socialista Soviética de Ucrania. De esta manera se puso fin a la guerra polaco-soviética concediendo a Polonia casi 135.000 kms. del territorio oriental hasta los Montes Cárpatos.

Durante el siguiente período entre las guerras mundiales, la gran mayoría de la población rusina-rutena -83 %- se dedicó a la agricultura y la explotación maderera. Las tabernas, tiendas y pequeñas fábricas que existían en la región eran de propiedad de magiares, judíos -*zidovská*- o checoslovacos que llegaban en número creciente. Hasta antes de la primera guerra el deterioro económico de los habitantes rurales subcarpáticos se compensaba con las posibilidades de trabajo estacional en la llanura húngara o la emigración al extranjero, pero las relaciones de posguerra entre Checoslovaquia y Hungría disminuyeron el trabajo en las cercanías a lo que se sumaron las nuevas restricciones migratorias de Estados Unidos -1921/1924-. Estas circunstancias acotaron las oportunidades de empleo y empeoraron con la depresión económica mundial -1931-, lo que produjo la necesidad de buscar otros trabajos complementarios.

Es de destacar, no obstante, que durante el gobierno checoslovaco aumentó significativamente el número de escuelas locales -antes existían alrededor de 300 escuelas rusinas-rutenas, luego ese número aumentó a 500-. La expansión edilicia fue acompañada por un aumento en el cuerpo de estudiantes cuyo número se duplicó entre 1920 y 1938. Ello demuestra que las autoridades de gobierno se esforzaron por ofrecer instrucción a la población de habla *rusky* -ya sea ucraniana, rusa o rusina-. Este desarrollo combinado con programas de educación para adultos redujo el nivel de analfabetismo -más del 70 por

⁶⁶ Tratado de Riga -en polaco *Traktat Ryski*-.



ciento en 1900 a 42 por ciento en 1930-. Pero además bajo influencia checoslovaca resurgieron también algunas organizaciones culturales específicas. Las más representativas fueron la *Sociedad Prosvita/Tovarystvo Prosvita* y la *Sociedad Dukhnovych/Obshchestvo*. Cada una logró construir su hogar nacional -*Narodnyi Dom*- en Uzhhorod gracias al apoyo financiero del gobierno checoslovaco. Su principal instrumento de difusión era la sala de lectura donde los campesinos subcarpatianos obtenían acceso a periódicos y libros y escuchaban conferencias. El objetivo de estas organizaciones culturales estaba claro

"[...] en las salas de lectura a nuestros campesinos se les debe enseñar, en primer lugar, que son rusinos. La sala de lectura debe enseñar a nuestros campesinos a amar su lengua materna y, en resumen, todo lo que es rusino" (Magocsi, 2015, p.206).

La sociedad Prosvita incluso se jactaba de tener un periódico académico de primer nivel -*Naukovyi Zbornyk*- cuyos catorce volúmenes publicados se dedicaron a diversos aspectos de la historia, la cultura y la lengua rusinas-rutenas. Todos estos desarrollos fueron testimonio de un verdadero renacimiento cultural durante estos años de entreguerras que se describió como el segundo despertar nacional.

Este nuevo escenario modificó la tradicional dominancia de la iglesia greco-católica que fue paulatinamente desafiada por el retorno del movimiento ortodoxo y provocó problemas jurisdiccionales. La cristiandad ortodoxa se caracterizaba por sus formas de autogobierno que se conectaban a un organismo autocéfalo que resolvía todos los problemas internos. En todas las regiones del antiguo reino Húngaro la Iglesia Ortodoxa Serbia -con sede en Yugoslavia- detentaba la jurisdicción principal. En ella prestaba fidelidad el activista rusino-ruteno ortodoxo A. Kabaliuk en la época de la preguerra. Pero las demandas de las jurisdicciones ortodoxas serbias comenzaron a ser criticadas por el activista ortodoxo checoslovaco A. Vrabec, consagrado obispo en 1923 por el patriarca ecuménico de Constantinopla. Consecuentemente, las parroquias



ortodoxas de Rus subcarpática se dividieron entre la jurisdicción del patriarca ecuménico y un grupo numeroso de obispos enviados por la Iglesia Ortodoxa Serbia que creó -1931- la Eparquía Rusa Ortodoxa de Mukachevo y Prešov. Las autoridades checoslovacas reconocieron la validez de la jurisdicción ortodoxa serbia. Por lo que la eparquía greco-católica de Mukachevo se preocupaba por la rápida pérdida de sus miembros desencadenando conflictos religiosos entre los greco-católicos y los ortodoxos recién convertidos que luchaban por el control de la iglesia en las aldeas. Además, la iglesia ortodoxa usaba el idioma ruso en sus seminarios y comunicaciones oficiales mientras que la iglesia greco-católica cambió el húngaro por el rusino. A nivel parroquial esta última cantaba la liturgia en eslavo antiguo pero las confesiones, homilías y otros rituales no litúrgicos se llevaban a cabo en el idioma vernáculo. Como atenuante, la jerarquía de la Iglesia greco-católica respondió con una campaña misionera que intentaba disuadir a sus adherentes de unirse a los ortodoxos. La Orden Basiliense, compuesta por monjes de la región de Galicia con orientación nacional ucraniana, era particularmente activa en dicha operatoria. En parte, la rivalidad religiosa se relacionaba con las dudas o confusiones respecto de la identidad nacional. Empero la mayoría de las veces, los individuos que se unieron a la iglesia ortodoxa adoptaron una identidad nacional rusa.

En consecuencia, el tema de la identidad nacional revistió una de las cuestiones más problemáticas de la vida cívica y cultural subcarpática. Aunque estos problemas ya existían desde el siglo XIX DC, se encontraban eclipsados por la imposición de la magiarización y la asimilación nacional. Bajo las condiciones más democráticas del gobierno checoslovaco, las poblaciones eslavas locales y sus líderes gozaban de mayores libertades de determinación. Durante los nuevos debates, los intelectuales influenciados por los emigrados de las antiguas regiones de Bukovina y Galicia bajo los Habsburgo se auto-identificaron como ucrainofilos -I. Pan'kevych y V. Birchak-, otro grupo se declaró adscrito al rusofilismo -I. Tsurknovich, A. Gagatko y los hermanos Gevorskii- y una tercera orientación sostuvo que los eslavos orientales locales no eran ni rusos ni ucranianos sino de nacionalidad étnica rusina-rutena. Por su parte, los rusofilos adujeron que los unía la religión de rito oriental y el uso del idioma ruso hablado localmente -al



que llamaban *obshcherusskii*-. Los ucrainófilos le replicaban que Rus Carpática era el territorio más occidental habitado por miembros de pueblos ucranianos cuya herencia cultural y lingüística se remontaba a Kievan Rus. Finalmente, la orientación rusina-rutena sugería que constituían otra nación eslava separada, pero sin proponer un argumento más definible. La postura rusófila se revelaba en los almanaques y folletos anuales de la Sociedad *Dukhnovych -Karpatskii krai*, 1924/25 y *Karpatskii sviat* 1928/1938- y el periódico *Russkii Narodnyi golos* -1394/1938-. La postura ucrania se manifestaba en los almanaques anuales y publicaciones de la sociedad *Prosvita* -revistas *Podkarpatska Rus*, 1923/1936 y *Uchytel'skyi holos* 1930/1938-. La postura menos desarrollada de las tres orientaciones no se expresó con claridad hasta mediados de 1930 cuando el obispo greco-católico A. Stoika financió el periódico semanal *Nedilia* -1935-/38-. Bajo la dirección del sacerdote greco-católico E. Bokshai la ideología de *Nedilia* se resumió de la siguiente manera

"[...] no necesitamos ningún tipo de ideología política ucraniana ya que preferimos ser una pequeña agrupación en un estado no ruso -el checoslovaco- a nada en el ucraniano... tampoco necesitamos esperar nada del paneslavismo de Rusia que nunca intervino para salvarnos cuando tuvo la oportunidad" (Magocsi, 2015, p.213).

Lo novedoso de este período es la aparición del ucrainofilismo desde la década de 1920 y de la mano de los activistas A. Voloshyn, I. Revai y los hermanos Brashchaiko, porque tanto el rusofilismo como el rusifilismo ya existían en la vida cultural subcarpática desde el siglo XIX DC. Y que, a pesar de su aparición tardía, se convirtió pronto en la postura más dinámica de las tres. Al final del período de entreguerras dichas divergencias nacionalistas ejercían una influencia política y sociocultural más o menos similar en las ciudades subcarpáticas.



En diciembre de 1918, además, la región eslovaca oriental se proclamó en Košice república independiente. Su líder V. Dvorcak fue destituido por el régimen checoslovaco, lo que influyó directamente en sus vecinos rusinos-rutenos. Tales disturbios alejaron aún más a su población de la administración checoslovaca y fortaleció el atractivo por partidos políticos como el Nacional Ruso con sede en Prešov, la Unión Agrícola Autónoma *-avtonomnyi zemledil'skii soiuz-* y los partidos comunistas con base en Rus subcarpática. La región de Prešov eligió -1921- un primer senador con antecedentes rusinos-rutenos -I. Lazho- para el parlamento nacional de Praga. Su rusifilismo era explícito

"[...] exigimos que nuestras aldeas se unan con las de la Rus subcarpática y mientras todavía estamos en el zupa Košice -distrito administrativo que incluye la región de Prešov - el vicezupan debe ser rusino y todos los funcionarios locales, jueces y notarios deben saber idioma rusino" (Magocsi, 2015, p.220).

Esta declaración es consecuencia directa de la sujeción de la región de Prešov a la administración eslovaca que impactaba negativamente en las políticas escolares y censales de la población rusina-rutena. Las escuelas greco-católicas que antes de 1919 implementaron el húngaro como idioma de instrucción desde ahora usaban el eslovaco. Pero hasta el inicio de la magiarización habían existido 246 escuelas primarias en la región de Prešov que usaban la lengua local rusina. Dado que la constitución checoslovaca garantizaba las minorías, al menos teóricamente, ese número de escuelas debía mantenerse o aumentarse. Por el contrario, entre 1923 y 1924 sólo 96 escuelas primarias en la región de Prešov implementaron el idioma rusino.

Los activistas rusinos-rutenos que utilizaban casi invariablemente el término *rus'kyi* como sinónimo de ruso, no obstante, argumentaban que "[...] *el establecimiento en las escuelas del ruso -rusky- como idioma de instrucción indirectamente amenaza nuestros intereses nacionales y estatales*" (Ibidem, 2015, p.227).



El pueblo de Becherov, situado al norte de Bardejov y que desde 1920 poseía su propio sacerdote greco-católico llegado desde Estados Unidos, se convirtió en el epicentro de la Ortodoxia nucleando a varias familias de los pueblos vecinos - Chmel'ová/Komlosa, Stebník, Varadka y Nizná Polianka- y encontrando su máxima expresión en Vysny Svidník -FC54-. En el nuevo Monasterio Ladomirová -conocido como Vladimirov- se instaló una imprenta cuya actividad principal entre las entreguerras fueron las publicaciones de una amplia variedad de libros ortodoxos y del periódico *Karpaskaia Rus*. Vladimirov era la fuente de publicaciones más relevante para la iglesia ortodoxa fuera de Rusia que permanecía fiel a la ideología zarista y se oponía al restaurado Patriarcado Ortodoxo de Moscú. Al igual que sucedió con los habitantes subcarpáticos, los ortodoxos rusinos-rutenos también se enfrentaron a los aldeanos greco-católicos por el control de los edificios eclesiásticos. La situación mejoró recién después que el Vaticano designó un obispo -Dionissi Niaradii, rusino vojvodino de Ruski Kerestur en Yugoslavia- como administrador apostólico de la Eparquía de Prešov. Entre 1922 y 1926 Niaradii ralentizó el movimiento ortodoxo. Nombró a emigrantes de la región de Galicia gobernada por Polonia -en su mayoría ucrainofilos- para los puestos vacantes de enseñanza y fundó el periódico semanal *Russkoe slovo*. Sin embargo, los activistas rusinos-rutenos locales lo criticaron por sus tendencias ucranias. La situación de la Iglesia greco-católica finalmente se estabilizó con el nombramiento -1927- de un nuevo administrador apostólico, el obispo P. Goidych -de la región de Prešov-. Este último creó la Sociedad de Pedro para ayudar a reconstruir iglesias e imprimir libros religiosos. Dirigió una concertada lucha contra el gobierno por la instrucción en rusino en las escuelas primarias y brindó apoyo financiero para el recién fundado gimnasio -1936- administrado por la Eparquía greco-católica de Prešov. Desde la perspectiva nacionalista, al mismo tiempo que rechazó las tendencias rusófilas de varios líderes locales evitó la presión pro-eslovaca de muchos funcionarios gubernamentales. Nuevamente estos acontecimientos demuestran que, al igual que sucedía en la región de Subcarpatia, la cuestión religiosa estaba estrechamente relacionada con el sondeo de la identidad nacional.



En 1930 un pequeño grupo de líderes del movimiento ucranio -D. Zubritsky e I. Novytska- establecieron en Prešov una sucursal que también tenía sede en Uzhhorod. A través de ella publicaron algunos números del periódico *Slovo Naroda* -1931/1932- pero sin lograr éxito alguno. Su mayor interrogante cuestionaba la variante literaria más adecuada a la lengua materna: ruso -*russkii*- ucraniano -*ukraïns'kyi*- o rusino -*rus'kyi*-. En la región de Prešov sólo existían hasta entonces dos orientaciones: rusofilismo y rusifilismo aunque realmente resultaba difícil distinguir entre ambos porque coincidían en afirmarse como *karpatorusskii* -manteniendo la tradición de los líderes nacionales del siglo XIX DC Dukhnovych y Dobrians'kyi y oponiéndose a la introducción de la variante ucraniana de Galicia en algunas escuelas de aldeas subcarpáticas-.

Y aunque la mayoría de los sacerdotes ortodoxos eran de orientación rusa, también había simpatizantes del rusofilismo entre el clero greco-católico. Contra ello el obispo Goidych, de orientación rusina-rutena, declaraba en *Russkoe slovo* -1924-

"[...] los rusinos-rutenos subcarpáticos -*podkarpats'kii rusyn*- con la educación secundaria deben adquirir el idioma ruso hablado-rusino -*obshcherusskii*-, nuestra cultura local y la literatura, siguiendo el camino de nuestros antepasados, es decir, *po-nashomu* -lo nuestro-" (Magocsi, 2015, p.230).

Por lo que los libros de texto reflejaban el idioma rusino local con muchos préstamos del ruso y del eslavo eclesiástico. Entre los principales defensores de Rus Carpática como unidad territorial única con connotaciones nacionales -incluida la región Lemko- se encontraba también el historiador N. Beskyd. En resumen, a pesar de que el régimen checoslovaco impuso distinciones administrativas entre la región de Prešov y Subcarpacia los habitantes rusinos-rutenos en ambas laderas de las montañas Cárpatos permanecieron conscientes que conformaban un solo pueblo.



Durante esta etapa de entreguerras la región Lemko formaba parte de la república de Polonia -*Rzeczpospolita*- que centraba sus políticas gubernamentales en su capital -Varsovia- y luego las implementa mediante varios ministerios. Administrativamente, el estado se dividía en palatinados, que a su vez se dividían en distritos y comunas rurales -*gminy*-. La región Lemko se dividía entre el palatinado de Cracovia al oeste del Paso Dukla y el palatinado de Lviv al este. Los distritos dentro de estos palatinados son casi los mismos que existían desde la Galicia austríaca anterior a la guerra: Nowy Targ, Nowy Sącz, Grybów -hasta 1932-, Gorlice, Jasło y Krosno -en la mitad occidental- y Sanok y Lesko -en la mitad oriental-.

Al igual que Checoslovaquia, Polonia era un estado plurinacional en el que entre el 30 y el 35 por ciento de su población no era étnicamente polaca. Las minorías nacionales más grandes del país eran las ucranianas que sumaban entre 4.400.000 y 5.000.000 de personas. La mayoría se concentraba en las provincias de Volhynia y Galicia. Pero los ucranianos de Galicia no se consideraban una minoría nacional ya que el 1 de noviembre de 1918 se habían proclamado República Nacional independiente de Ucrania Occidental. Este hecho provocó un conflicto militar con el ejército de Polonia que duró ocho meses y tuvo un impacto inevitable en la región Lemko, especialmente porque desde el punto de vista de la ideología nacionalista ucraniana los Lemkos eran una ramificación regional de ellos.

Esta última ideología era especialmente promovida por los sacerdotes greco-católicos de la Eparquía de Przemyśl -cuya jurisdicción incluía la región Lemko- porque las políticas de polonización de los territorios orientales estaban tratando de debilitar a la Iglesia greco-católica⁶⁷. El obispo I. Kotsylovs'kyi no sólo era ucrainófilo oponente de los preceptos rusófilos, sino que además favorecía el acercamiento de la Iglesia greco-católica a la norma católica romana. Entre sus influencias latinizantes apoyaba la

⁶⁷ A pesar de ello, el 17 de septiembre de 1939 Sheptytsky creó 3 exarcados: archiepiscopal de Volinia, Polasia y Podlaquia-exarca Mykola Charnetskyi-, archiepiscopal de la Gran Ucrania-exarca Josyf Slipyj- y archiepiscopal de Bielorrusia-locum tenens Mykola Charnetskyj y desde el 17 de septiembre de 1940 exarca Antoni Nemansevich-. Que el Papa Pío XII aceptó el 22 de noviembre de 1941.



adopción del calendario gregoriano occidental y el celibato para el sacerdocio del rito oriental que introdujo en 1924 en la Eparquía de Przemyśl. No obstante, su influencia y durante las décadas de entreguerras se regresó paulatinamente al movimiento ortodoxo. Dicha regresión comenzó en 1926 en el pueblo de Tyliawa, en el distrito de Krosno. Las razones de la conversión fueron varias: el descontento con las influencias de latinización de la Eparquía de Przemyśl y la ideología nacional ucraniana del obispo asignado para servir en la región Lemko, la propaganda de ortodoxia de los inmigrantes que regresaban y de la Iglesia Ortodoxa Autocéfala de Polonia y el alto costo de los servicios pastorales -bautizos, bodas, funerales- impuestos por ciertos sacerdotes greco-católicos. El denominado cisma de Tyliava se extendió rápidamente hasta 1932. Finalmente el Vaticano logró crear una Eparquía greco-católica -1934- y separar la administración de Przemyśl de las parroquias de la región Lemko -Nowy Targ, Nowy Sącz, Gorlice, Jasło, Krosno y Sanok- colocándolas en una nueva jurisdicción apostólica bajo la autoridad directa del Papa⁶⁸. En resumen, el Vaticano necesitaba responder a las preocupaciones de los fieles en la región Lemko porque estaban descontentos con la Eparquía de orientación ucraniana de Przemyśl. El administrador apostólico de la nueva jurisdicción V. Mastsiukh y su canciller el historiador I. Polianskii-Lemkyn redujeron el número de conversiones ortodoxas causadas por la propagación de la ideología nacional ucraniana despidiendo a algunos sacerdotes ucrainófilos y promoviendo la orientación nacional rusina-rutena.

Por su parte, las organizaciones cívicas y culturales ucranianas con base en Lviv -fortaleza de las antiguas orientaciones nacionales rusina-rutena y rusófila galicianas-, también comenzaron a promover su orientación nacional en la región Lemko. En 1911 la Sociedad Prosvita creó la Comisión Lemko, cuyo objetivo principal fue aumentar el número de salas de lectura. Prosvita publicó en idioma ucraniano un periódico quincenal *Nash lemko* -1934/1939- y una serie de libros sobre cultura e historia Lemko -I. Tarnovych-Beskyd y F. Kokovs'kyi-.

⁶⁸ Las condiciones que impulsaron al Vaticano a tomar dicha medida fueron las mismas que las que formaban jurisdicciones greco-católicas para rusinos-rutenos y ucranianos en contextos de emigración.



En un sentido muy real, entonces, los ucranianos eran un problema no sólo para Polonia sino más específicamente para la región Lemko. El objetivo principal del estado polaco fue establecer la centralidad de su autoridad por lo que no iba a tolerar ninguna estructura política separatista -como la República Lemko proclamada en Florynka en marzo de 1920-. El más influyente de los partidos con dichas intenciones era la organización campesina *ruska selanska organizatsiia*, fundada en 1926. Esta representaba a los agricultores rurales que apoyaban activamente o simpatizaban con la opinión de que como *ruski/russki* -rusinos-rutenos- formaban parte de una etnicidad rusa pero cuyo idioma representativo era el *obshcherusskii*. A través de ella defendían los intereses económicos de los pequeños agricultores, clase a la que todavía pertenecía la mayoría de los rusinos-rutenos.

De hecho, los problemas agrarios fueron el mayor desafío que enfrentó Polonia. Por lo que el parlamento polaco adoptó -entre 1919 y 1925- varias leyes relacionadas con una reforma agraria. A partir de éstas las propiedades de la Iglesia y las fincas privadas - que abarcaban más de 400 hectáreas- se dividieron y distribuyeron entre los campesinos. No obstante, en la región Lemko disminuyó notablemente el nivel general de vida de los campesinos por el aumento demográfico y el deterioro de la productividad agrícola. Se cultivaba en parcelas de tierra cada vez más pequeñas ubicadas en terrenos montañosos climáticamente insostenibles, subdivididas entre los descendientes masculinos de las familias.

La primera organización diseñada para proporcionar apoyo y mejorar las condiciones económicas de la región fue la Asociación Lemko/*Lemkovskii Soiuz*. Establecida en Sanok en 1933, sus objetivos principales fueron crear un episcopado greco-católico separado e introducir el rusino/lemko como idioma de instrucción en las escuelas primarias. Uno de sus miembros principales fue M. Trokhanovskij⁶⁹, autor del

⁶⁹Metodyj Trokhanovskij, nacido en Binczarowa -en rusino Bil'careva-, comenzó su carrera como maestro de escuela primaria en la aldea Lemko de Uhryn. En 1913, contrajo matrimonio con la hija de un sacerdote y activista Lemko -I. C. Durkot- y desde entonces se involucró en las preocupaciones sociales de la colectividad. La Primera Guerra Mundial puso fin a sus actividades. Fue arrestado junto a decenas de dirigentes, acusado de traición al Imperio



primer alfabeto Lemko -*Lemkivskij bukvar*- y la primera lectura para uso en las escuelas -*Persa knyzecka*-, ambos prohibidos luego por el gobierno polaco en 1938. Trokhanovskij también fue fundador de la *Russka Rada* -Consejo rusino/ruteno- en Krynica y como tal brindó apoyo a los profesores Lemkos que se negaban a prestar juramento de lealtad al Estado polaco. Sus esfuerzos ayudaron a unificar a las comunidades Lemkos quienes en 1930 comenzaron a celebrar varias reuniones políticas en Krynica. Más tarde organizaron tiendas y cooperativas de ahorro y crédito. Enfatizando la necesidad de considerar las consecuencias de la ucrainización de la región Lemko y apelando a la resistencia contra ella. Reunidos en 1932 en Gorlice, los activistas Lemkos declararon el trabajo necesario de preservar su cultura e idioma. Trokhanovskij propuso proporcionar formación a sus profesores y organizó cursos de lengua Lemko en el Seminario de Maestros de Stary Sącz. También se convirtió en editor en jefe del periódico vernáculo *Lemko* -1934/1939-. Pero a pesar de las negociaciones con el estado polaco, en 1936 los maestros miembros de la comunidad fueron sistemáticamente despedidos y reemplazados por polacos. En 1938, finalmente se los proscribió. El estallido de la Segunda Guerra Mundial -1939- interrumpió la lucha por la libre expresión de sus identidades étnicas. La asociación Lemko/*Lemkovskii Soiuz* también publicaba en idioma rusino-lemko los escritos de I. Rusenko, uno de los activistas más populares e influyentes.

La reacción del gobierno polaco a todos estos acontecimientos por momentos resultaba ambigua. A principios de 1930, cuando el movimiento nacional ucraniano y su organización clandestina se tornaron cada vez más impetuosos en Galicia oriental, las políticas de Polonia se inclinaron por cualquier elemento que contribuyera a identificar el ucrainismo. Los Lemkos de orientación no ucraniana resultaban aliados que recibían a cambio financiación del gobierno polaco para desarrollar sus asociaciones. Dicha financiación estatal también promovía investigaciones y publicaciones etnográficas y

Austrohúngaro y sentenciado a muerte tras un juicio en Viena en 1916. Su ejecución se suspendió y finalmente fue liberado en 1917 de su reclusión en Thalerhof. La caída de la monarquía austrohúngara brindó a los Lemkos otra oportunidad política. Y Trokhanovskij se dispuso en el corazón del movimiento intentando establecer una República Nacional Lemko-Rusina.



antropológicas de académicos polacos sobre la región Lemko -R. Reinfuss, Z. Stieber S. Leszczycki y K. Pieradzka-. Pero a finales de la década de 1930, cuando parte del gobierno polaco intentó alcanzar algún tipo de *modus vivendi* con los habitantes ucranianos, el apoyo estatal a las organizaciones Lemkos cesó -XbFF5-. Esto se debió a que el año 1939 acercó la región a un nuevo y mayor evento: la invasión nazi a Polonia.

Hungría también se unió a esta amenaza para el orden europeo de posguerra. Y Checoslovaquia quedó atrapada en medio de los poderes irredentistas. Ya desde la segunda mitad de la década de 1930, Alemania adoptó una política exterior cuyo objetivo era unir a todos los alemanes que vivían más allá de las fronteras del Tercer Reich -el *Volksdeutscher*-. Desde marzo de 1938 Hitler resolvió un pacto de anexión con Austria -*Anschluss*- convirtiendo a ese país en parte del Tercer Reich. Con Austria asegurada, Hitler ahora dedicaba su atención a Checoslovaquia. Sus demandas se limitaban inicialmente sólo a las áreas habitadas por alemanes -Bohemia y Moravia, donde residían alrededor de tres millones en las cercanías de las montañas Sudetes- Así, durante el Pacto de Munich -30 de septiembre de 1938- gran parte de Bohemia y Moravia fueron adjudicadas a Alemania que dió comienzo a su ocupación al día siguiente. Tras éste, la debilitada Checoslovaquia -con su gobierno central en Praga- aceptó las demandas de los líderes de las otras provincias que la conformaban -Eslovaquia y Rus subcarpática- que exigieron su autonomía ante la reticencia previa del gobierno checoslovaco a cumplir su promesa original.

La Unión Agrícola Autonomista -encabezada por Andrii Brodii- era entonces el principal partido político local. Posteriormente se le unió el Partido Nacional Autonomista Ruso -establecido en 1935 y dirigido por S. Fentsyk-. Ambos fueron apoyados por organizaciones ruso-americanas como la antigua unión greco-católica o el comité Cárpato-ruso/*Karpatorusski komitet* -fundado en Nueva York en 1935 por el rusofilo A. Gerovskii-. Los activistas subcarpáticos también aceptaron fondos de algunos enemigos de Checoslovaquia: de Hungría en el caso de Brodii y de Polonia en el caso de Fentsyk. Finalmente, el Consejo Nacional Central de Rusia -organización política que en



1919 unió formalmente a los rusinos-rutenos con Checoslovaquia- adoptó una posición similar respecto de la cuestión de la autonomía. Desde principios de la década de 1920 este Consejo estaba dividido entre facciones pro rusas y pro ucranianas, pero la cuestión de la autonomía las volvió a reunir y presentaron -1936- una propuesta constitucional para la autonomía de la Rus subcarpática.

En la primavera de 1938, los principales activistas rusófilos -A. Brodii, S. Fentsyk, E. Bachyn´kyi- y ucrainófilos -A. Voloshyn y I. Revai- de la región dejaron de lado sus diferencias nacionales. Esto hizo posible la adopción de una resolución conjunta -29 de mayo de 1938- emitida por el Primer Consejo Nacional Central rusino-ucraniano que interpeló al gobierno checoslovaco a: 1) llamar en el menor tiempo posible a elecciones para una dieta autónoma -*soim*- y 2) unir a la región subcarpática aquellos territorios del este de Eslovaquia habitados por rusinos-rutenos. Dichas demandas fueron apoyadas por un comité nacional -*narodnyi komitet*- creado ese mismo mes en Prešov - bajo el liderazgo de dos de sus diputados parlamentarios de nacionalidad eslovaca -I. Peshchak e I. Zhydovs´kyi-.

En octubre de ese mismo año Praga nombró el gabinete del Primer Gobierno Autónomo Subcarpático. Este estaba representado mayormente por activistas rusófilos bajo el mando de su primer ministro A. Brodii. Su gobierno duró sólo 15 días, pero dejó en claro su postura ideológica contra el régimen checoslovaco de entreguerras -con políticas educativas y culturales pro-ucranianas-. En su breve despliegue dió inicio al cierre de escuelas en idioma checo y emprendió una campaña de propaganda con el objetivo de "[...] *unir todos los territorios rusinos -russkaia- en los Cárpatos -desde el Poprad hasta el río Tisza- en un estado libre y unitario*" (Magocsi, 2015, p.271)-FC55-.

Luego de su destitución y arresto, Praga designó un nuevo gobierno encabezado por el primer ministro A. Voloshyn para prevalecer la orientación ucraniana en la vida política de la provincia autónoma y transferir subsecuentemente las regiones pobladas por húngaros -Uzhhorod y Mukachevo- a Hungría. El nuevo gobierno reemplazó a la reciente



administración rusófila y adoptó el ucraniano como lengua oficial. En asuntos educativos y culturales la administración Voloshyn también favoreció las características distintivas de los ucranianos delegando dicha responsabilidad a A. Shtefan -director de la Academia comercial de Mukachevo-. Por lo que, desde entonces, todos los maestros, directores e inspectores debían usar el idioma ucraniano -XbFF6-. También creó sus propias unidades paramilitares para resistir a las milicias húngaras y polacas. Estas formaciones estaban constituidas por jóvenes que venían desde Polonia para defender la causa del Estado ucraniano, haciéndose llamar el *Sich de los Cárpatos*, en referencia a los Fusileros del Sich de Galicia⁷⁰. El territorio de Rus subcarpática albergaba desde ahora una sociedad cívica en su mayoría dominada por ucrainófilos y apenas unos pocos rusófilos de orientación política pro-checoslovaca. Pero a pesar de dicha dominancia, los rusófilos no permanecieron inactivos.

Las actividades pro-húngaras de Fentsyk y Brodii desacreditaban la orientación nacional rusa contra lo que algunos líderes rusófilos leales apoyaban el concepto de un

⁷⁰ Los Fusileros del Sich -*Січові Стрільці, Київські Січові Стрільці* [KCC] o *Sichovi Striltsi, Kyivski Sichovi Striltsi* [KSS]- eran una unidad principal del ejército de la República Nacional de Ucrania que operó entre 1917 y 1919 bajo diferentes formas orgánicas: como el *Batallón de Halytsya-Bukovyna de fusileros del Sich*, el *Regimiento de los Fusileros del Sich*, la *División de los Fusileros del Sich*, las *tropas asedio de los Fusileros del Sich*, las *Tropas de los Fusileros del Sich* y *El Grupo de los Fusileros del Sich*.

Su nombre deriva de los "*Fusileros del Sich Ucranianos en Halytsya*". Este batallón de Halytsya-Bukovyna lo organizó -Kiev, el 13 de noviembre de 1917- el Comité de Halytsya-Bukovyna. Sus primeros reclutas eran ex soldados del ejército Austrohúngaro que escaparon de los campos rusos de prisioneros y llegaron a Kiev para participar en la construcción de un estado ucraniano. A fines de enero de 1918 el grupo poseía alrededor de 500 hombres organizados en tres compañías, comandadas por los capitanes Roman Sushko, Ivan Chmola y Vasyl Kuchabsky. Bajo el comando del coronel Yevhen Konovalts defendieron Kiev de la invasión de fuerzas bolcheviques. Luego protegieron al gobierno de la República Nacional de Ucrania en su retirada a Zhytomyr.

Durante la segunda fase de la Guerra Ucrano/Soviética -de 1917 a 1921- la División de las KSS fue dividida en 3 grupos de combate -enero de 1919- localizados en distintos sitios para bloquear la ofensiva bolchevique en Kiev. Luego de sufrir grandes bajas las KSS cayeron -fines de febrero- y se agruparon como tropas de la KSS -con cerca de 7,000 hombres-. En el mes de julio fue renombrado el Grupo de las KSS y asignado al coronel Arnold Wolf para dirigir la ofensiva en Kiev. Este nuevo grupo -con alrededor de 8,600 hombres- consistía en 6 regimientos de infantería, 6 de artillería, uno de caballería, uno motorizado y 4 o 5 blindados. Luego de varias batallas y bajas por enfermedades, el 6 de diciembre decidieron desmovilizarse y algunos miembros se unieron a unidades de resistencia.

Finalizada la Primera Guerra Mundial algunos oficiales Fusileros del Sich -considerados líderes del ejército de la República Nacional de Ucrania- fundaron la Organización Militar Ucraniana.



estado checoslovaco federado. Su principal objetivo fue recuperar la lengua rusa y su interés cultural en la provincia autónoma, protestando por el despido de maestros rusófilos de la administración escolar. Argumentaban que se trataba del “terror general” impuesto por los excesos del Sich de los Cárpatos que organizaba campos de detención para *katsapy* -término peyorativo para denominar a los rusofilos locales- y *moskali* -los propios de Rusia-. Sin lugar a duda, uno de esos campos se estableció en Dumen -cerca de la ciudad de Rakhiv- el 20 de noviembre de 1938 por orden de Voloshyn. Operado por el Sich de los Cárpatos, Dumen reunía refugiados de Galicia y también activistas rusofilos locales que se negaban a aceptar la orientación ucraniana del régimen de Voloshyn. Otra fuente de descontento era la población ortodoxa, la mayoría de cuyos sacerdotes -124 en 1938- seguían fieles a la doctrina rusófila y adversos a la ideología ucraniana. Un grupo de estudiantes universitarios subcarpáticos de orientación rusófila en Praga y activistas inmigrantes rusófilos en los Estados Unidos también enviaban protestas contra el establecimiento de Ucrania en una tierra inmemorial rusa. Como contrapartida las organizaciones de la diáspora ucraniana -compuestas principalmente de inmigrantes nacionalistas ucranios de Galicia- presionaban a los gobiernos de Estados Unidos, Canadá y Gran Bretaña pidiendo apoyo para el que consideran el “[...] *derecho de autodeterminación de Ucrania en Transcarpatia*” (Magocsi, 2015, p.276).

Paralelamente, Voloshyn también tenía dificultades con el nuevo gobierno autónomo de Eslovaquia porque sus partidarios pro-ucranianos -al igual que los predecesores rusófilos- continuaban exigiendo la unión de la región de Prešov con Rus subcarpática. La administración autónoma de Eslovaquia -con sede en Bratislava- disentía, a pesar de que la región del este era fuertemente rusófila, dejando en claro como razón que el gobierno de Voloshyn era ucraniano.

Voloshyn declaró entonces a todos los partidos políticos inválidos y solicitó a nuevos partidos que presentaran sus candidatos. Uno de los nuevos partidos fue la Unión nacional ucraniana/*Ukrainśke natsional’ne ob’iednannia* que con una lista de 32 candidatos sostenía la idea del nacionalismo ucraniano. Otros partidos intentaron



presentar candidatos, pero fueron rechazados por la comisión electoral, excepto el Partido Alemán/*Deutsche Partei* -de orientación nazi- que convocaba a la comunidad germana de Subcarpacia. Mientras tanto los periódicos de A Fentsyk y Brodii, antes rusófilos y ahora escritos en idioma húngaro, insinuaban desde Uzhhorod la unificación con Hungría.

El gobierno de Voloshyn convocó a elecciones como especie de plebiscito para revelar la voluntad política de la gente de una dieta autónoma. El órgano gubernamental *Nova Svoboda* declaraba claramente que votar por la lista de candidatos ucraniana significaba apoyar no sólo el actual gobierno de *Cárpato-Ucrania* sino también la alianza federativa con Checoslovaquia y Eslovaquia. La gran mayoría de los votantes -el 92,5%- avaló dicha propuesta con su voto. Y a pesar de los esfuerzos de los activistas ucrainófilos para cambiar el nombre de la provincia, su designación oficial permaneció como Rus Cárpatica -*Podkarpatská Rus* en checo- con la condición de que el nombre alternativo *Cárpato-ucrania* pueda implementarse. De hecho, el régimen de Voloshyn sólo usó este último para sus comunicados oficiales.

Las figuras del primer gobierno autónomo con respaldo del gobierno húngaro - Brodii y Fentsyk- se encontraban frente a la realidad que Hungría era aliada de Alemania que, a su vez, tenía planes precisos para Rus subcarpática. En el verano de 1938 el ejército húngaro creó una fuerza especial -*Rongyos Gárda*- compuesta de 4.000 hombres. A fines de agosto de 1938 la posicionó en la frontera de Checoslovaquia oriental y lanzó su primer ataque -9/10 de octubre- contra la región. Estas incursiones desde el sur fueron igualmente apoyadas por el gobierno de Polonia que simpatizaba con los húngaros y por eso le envió unidades de su propio ejército desde el norte. Esta operación secreta se conoce como *Łom -Akcja Łom-* y coincide con el deseo de las autoridades polacas de controlar el movimiento ucraniano que paulatinamente se fortalecía. Sumado a los esfuerzos de las unidades de defensa fronteriza del ejército de Checoslovaquia -SOS- para proteger la provincia de estas incursiones, el gobierno de Voloshyn también autorizó -principios de noviembre- la participación de la Organización Cárpato Sich en la defensa nacional. Muchos de sus miembros, que ya habían luchado en movimientos insurgentes



clandestinos contra Polonia desde 1930, eran ahora dirigidos por activistas pro-ucranios de Rus subcarpática -D. Klympush e I. Rohach-. Sólo entre 300/400 de los 2000 voluntarios estaban armados, pero los convocaba la creencia que Cárpatos-Ucrania era la base para formar un estado ucraniano independiente -*Soborna Ukraïna*- cuando Polonia y la URSS colapsaran. Sus opiniones políticas poco realistas eran vigiladas de cerca por emisarios nazis. Desde diciembre, los miembros del gobierno de Voloshyn consultaban periódicamente con el gobierno alemán en Berlín o, más a menudo, a través de su reciente consulado en Khust que facilitaba los acuerdos económicos. De esta manera, la región comenzaba a llamar la atención de la comunidad internacional como parte de los planes de Alemania para la transformación política de Europa central y oriental.

En febrero de 1939 se tornó evidente que Hitler sólo esperaba el momento adecuado para dismantelar lo que quedaba de Checoslovaquia y dar a Hungría la señal de ocupar la región subcarpática. Internamente, las semanas restantes de la administración de Voloshyn estaban ya marcadas por la creciente fricción con el gobierno central checoslovaco de Praga. Aunque Voloshyn fue reelegido primer ministro, las tensiones entre los checoslovacos y los líderes locales ucrainófilos aumentaban. El 14 de marzo estalló una batalla entre los soldados de los Cárpatos y los checoslovacos -en su mayoría rusinos-rutenos estacionados en Khust-. En medio de los conflictos, Hitler decidió liquidar lo que quedaba de Checoslovaquia. El 13 de marzo de 1939 convocó al primer ministro de Eslovaquia -J. Tiso- a Berlín e instó a declarar a Eslovaquia como un estado independiente bajo protección alemana. Al día siguiente, la dieta autónoma eslovaca proclamó su independencia. Ante ello, la dieta en Khust también declaró la independencia de *Cárpatos-Ucrania* -14 de marzo-. De igual modo, Voloshyn solicitó su protectorado, pero Alemania lo rechazó porque Hitler ya había aprobado -12 de marzo- que Hungría invadiera y se anexe la región. Cerca de 40.000 soldados húngaros dieron inicio a esta maniobra -14 de marzo- que el ejército checoslovaco inicialmente resistió, debiendo capitular apenas esa misma tarde. Las fuerzas húngaras continuaron la invasión -15 de marzo- divididas en tres grupos: dos pasaron a través de Uzhhorod y Mukachevo camino hacia el norte por las las montañas de los Cárpatos, la tercera se movilizó a través de



Berehovo -en dirección este- por el valle del río Tisza hacia la capital de *Cárpato-Ucrania*, Khust.

Sin el apoyo de Alemania y enfrentando un ultimátum de sedición ante el avance del ejército de Hungría, Voloshyn y todo su gabinete abandonaron el país. Ese mismo día, las tropas alemanas entraron en Praga quedando anexada junto a las provincias occidentales de Bohemia y Moravia al Tercer Reich. Los húngaros lograron avanzar fácilmente sobre la defensa de los Sich de los Cárpatos, aunque algunos partidarios continuaron luchando durante un mes más en las zonas de alta montaña. En efecto, el 16 de marzo el ejército húngaro tuvo bajo control Khust y dos días después ocupó toda la región subcarpática. Dando por concluido el deseo de autonomía y la breve declaración de independencia bajo la denominación *Cárpato-Ucrania* o *Rutenia*.

Polonia, sin embargo, era un objetivo más difícil que Checoslovaquia porque sus ejércitos estaban mejor preparados. Por tal motivo, A. Hitler firmó con la Unión Soviética el pacto de no agresión conocido como Molotov-Ribbentrop -23 de agosto de 1939- cuyo protocolo previó la división de Polonia entre ambos en caso de guerra. Ya en septiembre de 1939, Alemania desembarcó en Polonia mediante un amplio frente que se extendía desde el mar Báltico -en el norte- hasta las montañas de los Cárpatos -en el sur-. Gran Bretaña y Francia cumpliendo sus compromisos con Polonia, declararon la guerra a Alemania. La segunda guerra mundial comenzaba. Enfrentada a un poderío militar abrumador, la última unidad del ejército polaco capituló el 6 de octubre de 1939. Y una vez más Polonia dejó de existir como estado.

Esto último acercó la región Lemko a la esfera de influencia alemana y la región de Galicia a la de la Unión Soviética que exigió la devolución del territorio cedido a Polonia. Durante los meses siguientes, la Unión Soviética y Alemania se comprometieron a reagrupar sus aliados y componer territorialmente a Europa Central de acuerdo con lo esbozado en la Conferencia de Paz de París al cierre de la Primera Guerra Mundial. El aliado de Hitler, Hungría, resultó el primer beneficiario del nuevo orden. Al mes de adquirir la región subcarpática, extendió sus fronteras a expensas de Eslovaquia



incorporando 74 aldeas más -entre las cuales 36 eran rusinas-rutenas y albergaban alrededor de 20.000 personas-. Por iniciativa del propio Hitler, el 30 de agosto de 1940 también se le otorgó parte de Transilvania -habitada por rusinos-rutenos y que incluía la región de Maramorosh en la orilla sur del río Tisza-. Finalmente, en abril de 1941 el ejército alemán invadió y destruyó Yugoslavia. Tras lo cual le otorgó a Hungría la Vojvodina al oeste del río Danubio -*Bachka Srem*- en donde vivían los rusinos-rusnaks. Mientras que las regiones cercanas se las entregó a su otro aliado, Croacia. Como resultado de estos cambios territoriales -entre 1939 y 1941- la histórica Rus Cárpatica se encontraba ahora en su mayoría dentro de la esfera de influencia nazi o de sus aliados: la región Lemko en Alemania - *Generalgouvernement del Tercer Reich*-, la región de Prešov con Eslovaquia y Rus subcarpática y región de Maramorosh con Hungría.

La región Lemko se localizaba dentro del distrito de Cracovia gobernada como colonia de ocupación. Al este de la línea de demarcación -ahora zona de influencia soviética- se realizó la Asamblea Nacional de Ucrania Occidental convocada en Lviv - octubre de 1939-. Bajo la protección del ejército rojo, los delegados eligieron unánimemente solicitar la unión de su tierra natal de Galicia a la Unión Soviética. Dicha petición fue aprobada por el gobierno central en Moscú que asignó rápidamente la nueva adquisición territorial de Ucrania occidental a la Ucrania Soviética.

Por su parte, las autoridades nazis aceptaron la opinión de que los Lemkos eran de nacionalidad ucraniana y alentaban sus actividades culturales y educativas en Cracovia a través de un Comité Central bajo dirección del geógrafo de la Universidad Jagellónica y activista cívico pro ucraniano V. Kubiiovych. Tras lo cual el idioma ucraniano se introdujo en todas las escuelas primarias y se implementó para capacitar cuadros políticos en un colegio de maestros en Krynica y en las nuevas escuelas técnicas de Sanok y Krynica. También se promovieron nuevas ramas de la popular Sociedad Prosvita y cooperativas rurales. Los nacionalistas ucranianos que huyeron de la soviétización eran bienvenidos para trabajar como personal de estas instituciones educativas y sociales o se les otorgaban trabajos como policías y administradores del régimen alemán.



Ni el gobierno alemán nazi ni los activistas ucranianos simpatizaban con los antiguos activistas rusófilos de la región Lemko. En consecuencia, los maestros que no declamaban la orientación ucraniana eran despedidos de las escuelas, la Asociación Lemko dejó de existir y la Ruska Bursa de Gorlice se volvió a cerrar. La administración apostólica greco-católica Lemko recibió -febrero de 1941- un nuevo administrador O. Malynovs'kyi. Partidario activo de la orientación ucraniana, emprendió una campaña para reemplazar a los sacerdotes de la vieja orientación rutena o pro-rusa. Y convirtió a la administración apostólica Lemko en algo no muy diferente del resto de la Iglesia Greco-Católica de la Eparquía de Lviv en Ucrania occidental.

El 22 de junio de 1941, Hitler desestimó el tratado de no agresión Molotov-Ribbentrop y lanzó una ofensiva a la Unión Soviética. En pocos meses, toda Ucrania Soviética quedó bajo el control de los alemanes que anexaron al *Generalgouvernement del Tercer Reich* los territorios al este del río San. Las autoridades nazis, junto con los ucranianos que trabajan para ellos⁷¹, arrestaron a los activistas Lemkos de la antigua orientación rutena y rusófila, a los cuales denominaban peyorativamente “moscofilos” - *moskvofily*-. Ello incitó a muchos jóvenes Lemkos a unirse al movimiento partisano. Algunos se sumaron al *Armia Krajowa*, otros a las fuerzas militares polacas que operaban en la clandestinidad, pero la mayoría -debido a sus simpatías políticas generalmente izquierdistas- prefirió unirse al movimiento comunista polaco y sus fuerzas armadas llamadas Guardia popular/*Gwardia Ludowa*.

⁷¹ El 1 de febrero de 1942 el austríaco SS-BrigadeFührer Otto von Wächter se convirtió en gobernador del distrito de Galicia e inició la creación de la división ucraniana de las SS. Como parte de esta acción el 28 de abril de 1943 se estableció la 14 División de Granaderos de las SS, conocida popularmente como SS Galizien o “*Halyczyna*”. Su denominación y simbolismo refieren al área geográfica, dado que implementó el león dorado con tres coronas que es el escudo de armas de Galicia en el período de los Habsburgo. Se crearon muchos mitos históricos sobre esta división como los que refieren a su participación en la represión del Levantamiento de Varsovia. Lo cierto es que esta unidad nunca luchó en los alrededores de Varsovia y, a diferencia de otras agrupaciones ucranianas, las SS Galizien no fueron deportadas a la Unión Soviética gracias a la intervención del Vaticano y la tutela del propio General Anders -porque la mayoría de los soldados que la componían tuvieron hasta 1939 la ciudadanía polaca-. Fuente: Joanna Lubecka. Instituto Nacional de la Memoria. Polonia, -FE2-.



Por su parte el gobierno eslovaco -con sede en Bratislava- fue paulatinamente nacionalizado, es decir, “eslovaquizado”. Y los rusinos-rutenos de la región de Prešov se convirtieron en especial blanco de discriminación por su deseo de separarse de Eslovaquia y unirse al resto de Rus subcarpática. En consecuencia, la Iglesia Greco-católica y su obispo P. Goidych fueron acusados de deslealtad a Eslovaquia y de expresar sentimientos pro-húngaros. El líder nacionalista eslovaco A. Dudás arguyó que la nacionalidad rusina-rutena era sólo una quimera creada por los húngaros y agregó que el origen de su gente -*rusínsky ľudare*- era en verdad eslovaco. En este ambiente, se prohibieron las actividades del comité y consejo rusinos, se cerró el periódico *Priashvevskaia Rus* y se restringió la actividad cultural de la sociedad Dukhnovych. Como resultado, la Iglesia Greco-católica dirigida por Goidych permaneció como única institución que podía defender sus intereses nacionales. El gobierno eslovaco aprobó por decreto -1940- que siguiera responsable de todas las escuelas primarias permitiendo la continuación de la enseñanza del idioma rusino. A algunos campesinos se les permitió desplazarse a Alemania para incrementar sus ingresos y a otros se los benefició con las *leyes de arianización* -septiembre de 1941- por las que recibían la propiedad de tierras y tiendas quitadas a los judíos mediante decretos antisemitas.

Sin embargo, al igual que en la región Lemko, en la región de Prešov se manifestaba el descontento hacia el estado eslovaco clérigo-fascista con escasa tolerancia a las aspiraciones culturales de sus minorías nacionales. A principios de 1943 se coordinaron pequeñas unidades partisanas que operaban en las zonas inaccesibles de las montañas y llevaban a cabo ataques en contra del estado. Los líderes cívicos y culturales D. Roikovich, V. Karaman, I. y P. Zhydovs´kyi establecieron -septiembre de 1943- el Consejo Autónomo Cárpato-Rusino de liberación nacional /*Karpatorusski avtonomnyi sovet natsional´nogo osvobozhdeniia*- KRASNO. Los objetivos que identificaban a sus miembros eran: ayudar a los prisioneros de guerra y partisanos y cooperar con otras organizaciones clandestinas opuestas al estado eslovaco.



La situación en Hungría era algo disímil. El jefe de la minoría subcarpática presentó al primer ministro de Hungría Pál Teleki un proyecto de autonomía. El proyecto requería el establecimiento del Voivodato Subcarpático -en húngaro *Kárpátaljai vajdaság*- administrado por un gobernador y una dieta de 40 miembros. Dentro de dicho territorio autónomo el estatus del idioma rusino -*rutén nyelv*- debía ser igual al del idioma estatal y en sus escuelas se iba a impartir el idioma húngaro como otra asignatura. El primer ministro Teleki aceptó el proyecto y anunció -17 de marzo de 1939- la introducción de un gobierno autónomo en el territorio recién adquirido. Teleki esperaba que la autonomía subcarpática sirviera de modelo para otras regiones húngaras. Luego de varios meses de gobierno militar y tras su anexión a Hungría, el territorio subcarpático - *kárpátaljai terület*- obtenía su autonomía -22 de junio de 1939- pero gobernado por una administración civil -comisionado- designada por el jefe de Estado M. Horthy. La nueva subcarpacia húngara poseía básicamente el mismo territorio reducido que la anterior administración Cárpatos-Ucrania. El gobierno húngaro devolvió a los grandes terratenientes gran parte de la propiedad de la tierra confiscada durante la reforma checoslovaca. Este retorno parcial a un sistema de economía feudal lógicamente perjudicó a los campesinos. Para contrarrestar el descontento se proporcionó empleo a las poblaciones locales en obras públicas, en particular en la reparación de carreteras.

A comienzos de 1941, el gobierno húngaro financió la creación de la Sociedad académica subcarpática/*Podkarpatskoe obshchestvo nauk* que comenzó a contribuir en la formación de una identidad étnica-nacional rusina-rutena diferenciada. Su director, el lingüista I. Haraida, publicó una gramática estándar del lenguaje literario rusino rechazando las orientaciones rusa y ucraniana. La sociedad académica subcarpática de Uzhhorod también publicó un almanaque que junto a las demás publicaciones se enviaban a la Vojvodina -Bachka- que desde 1941 formaba parte de Hungría. Estos desarrollos del régimen húngaro luego de 1939 en Subcarpacia proporcionaban una base institucional para la orientación rusinófila. A partir de cuyos argumentos se intentó convencer a los habitantes eslavos del este que constituirían una nacionalidad distinta húngaro/rusina-rutena cuya historia cultural pasada estaba íntimamente relacionada con el estado



húngaro. Entre los políticos subcarpatianos que apoyaban el regreso al dominio húngaro se encontraban A. Brodii y S. Fentsyk, quienes continuaban sosteniendo la orientación nacional rusina y el uso del idioma rusino. La mayoría de los líderes cívicos y políticos conectados con el período de la autonomía Cárpatu-ucrania fueron forzados al exilio. Algunos pocos ucranianos que se quedaron adoptan el nuevo idioma estandarizado. Muchos jóvenes rusinos-rutenos se unieron a la organización patriótica juvenil -paramilitar- húngara Levente, o fueron reclutados por Alemania para invadir el frente oriental soviético -1941-.

Sin embargo, cerca de 56.000 personas expresaron su descontento huyendo hacia el norte a través de las montañas. Al cruzar ilegalmente al territorio soviético, algunos fueron arrestados por presunción de espionaje y confinados para realizar trabajo en el Gulag. Después de junio de 1941 la administración nazi cerró la ruta del norte y los servicios de inteligencia húngaros sospecharon cada vez más de cualquier expresión de simpatía hacia el este, especialmente entre los jóvenes rusinos-rutenos. Motivo por el cual durante los años restantes de la guerra los arrestaban por sus presuntas orientaciones pro-ucranias y pro-soviéticas. Las tensiones continuaron aumentando a medida que los ejércitos soviéticos se acercaban a los Cárpatos -1943-. Especialmente, cuando el primer reconocimiento partisano de la Unión Soviética -*Pataky*- descendió en paracaídas en subcarpacia. Aunque dichas incursiones fueron interceptadas por la contrainteligencia militar de Hungría, las autoridades del país se sentían cada vez más incómodas y respondieron con más arrestos, juicios, sentencias de prisión en campos de trabajo y ejecuciones.

La invencibilidad militar alemana llegó a su fin -1943- después de la batalla de Stalingrado cuando las fuerzas alemanas se vieron obligadas a capitular. A fines de ese año la ofensiva soviética avanzó lenta pero constantemente hacia el oeste, llegando a Kiev y acercándose a los Cárpatos -abril de 1944-. Dichas fuerzas incluían un gran contingente de rusinos-rutenos que formaban la unidad checoslovaca dentro de las filas del ejército soviético. La brigada checoslovaca, que formó el primer cuerpo del ejército checoslovaco,



contenía más de 3.000 soldados de la región subcarpática que inicialmente representaban dos tercios del número total de soldados en la unidad. La lucha para expulsar a los alemanes de Ucrania se complicó por la gran cantidad de unidades partisanas, algunas aliadas y otras opuestas a uno o ambos de los principales combatientes -Alemania y la Unión Soviética-.

Una de estas unidades era el ejército insurgente ucraniano, conocido más comúnmente como UPA -XbFF7, XbFF8, XbFF9, XbFF10-, que comenzó a operar en Volhynia -noroeste de Ucrania- desde 1942. Liderado por S. Bandera estaba compuesto mayormente por facciones de la organización clandestina de nacionalistas ucranianos desde antes de la guerra. También era conocida entre sus enemigos como *Banderovtsi* -*banderivtsi*, en idioma ucraniano-. Durante los últimos meses de la segunda guerra mundial el UPA se enfrentó tanto al ejército soviético como al alemán. Pero luchaban más intensamente contra los partisanos del ejército clandestino polaco activos en el oeste de Ucrania. Es decir, en los territorios de Volhynia y Galicia que durante los años de entreguerras formaban parte de Polonia. A medida que sus recursos disminuyeron, sus fuerzas se retiraron hacia el oeste y eventualmente encontraron refugio en las zonas de alta montaña de los Cárpatos donde permanecieron los años de posguerra. Sólo algunos pocos residentes del lugar, especialmente Lemkos, fueron atraídos por su vorágine política y militar. En verdad, gran parte de la población rusina-rutena estaba devastada por la influencia de la deportación de muchas comunidades judías de la región -más de 115.000 personas- a los campos de exterminio nazis de Auschwitz-Birkenau. Ello cambió profundamente su composición demográfica.

En 1944 prácticamente toda la región oriental de Galicia -oeste de Ucrania- estaba controlada por los ejércitos soviéticos del cuarto frente ucraniano bajo el mando del General I. Petrov. En el mes de septiembre, el general Petrov lanzó una ofensiva hacia los Cárpatos orientales con el propósito de cruzar las montañas y finalmente expulsar a los ejércitos alemán y húngaro de la cuenca del Danubio. Una parte de dicha ofensiva se centró en la región Lemko. Sus habitantes aprovecharon la ocasión para demostrar que la



población local deseaba la unificación con el este. Los comunistas y pro-soviéticos locales dominaron la esfera pública mediante un Comité. Durante estas semanas el partido comunista subcarpático celebró su primera conferencia en Mukachevo -el 19 de noviembre de 1944- y afirmó que los habitantes de Rus subcarpática "[...] *pertenecen a la gran etnia ucraniana y exigen la eliminación de la injusticia histórica mediante la unión de Ucrania Transcarpática con el resto de Ucrania* " (Magocsi, 2015, p.295).

La figura más representativa de esta conferencia fue la del activista comunista subcarpático I. Turianytsia. El día 26 de noviembre de 1944 se celebró en Mukachevo el primer Congreso de Comités populares de Transcarpatia al que asistieron 663 delegados que representaban alrededor del 80 por ciento de los comités de las aldeas subcarpáticas. En presencia de 126 asistentes, incluidos todos los generales del cuarto frente ucraniano, varios comisionados políticos y agentes de la policía secreta soviética -NKVD- y del servicio de contrainteligencia militar -SMERSH- presentaron un manifiesto que expresaba el deseo "[...] *de unir a Transcarpatia con Ucrania y abandonar el seno de Checoslovaquia*" (Ibidem, 2015, p.295).

En diciembre de 1944, el Consejo informó a la delegación checoslovaca con sede en Khust que debía abandonar la provincia en 3 días. En realidad, la delegación del gobierno checoslovaco que nunca había establecido una administración efectiva se replegó a Eslovaquia. Posteriormente, el Consejo Nacional realizó los cambios internos necesarios para facilitar la entrada de Transcarpatia en la Unión Soviética. En los primeros meses de su gobierno, el comité de Mukachevo nacionalizó los bancos y algunas industrias y comenzó a distribuir tierras al campesinado. En este contexto, una minoría de la población rusina-rutena disconforme se concentró en un área al noroeste de Checoslovaquia, implementando el idioma eslovaco para no ser identificados como ucranianos bajo influencia del gobierno soviético.

La comunidad ortodoxa subcarpática se adaptó rápidamente a la nueva situación política. A principios de diciembre, una delegación ortodoxa viajó a Moscú para solicitar



formalmente que su iglesia fuera trasladada de la ortodoxia serbia a la ortodoxia rusa - Patriarcado de Moscú-. La delegación también propuso que su población de origen sea unificada a la Unión Soviética pero no junto con la sociedad ucraniana sino como una República Autónoma distinta. Stalin rechazó la solicitud argumentando que debían "reunirse" con su patria histórica "ucraniana".

Entre 1944 y 1945 los gobiernos soviético y checoslovaco mantuvieron un entendimiento tranquilo de que no debía permitirse ningún conflicto más sobre Rus subcarpática. Por tal motivo, Stalin informó -enero de 1945- que "[...] *el gobierno soviético no prohibió ni puede prohibir a la población de la Transcarpatia ucraniana expresar su voluntad nacional... aunque el problema sólo puede resolverse firmando un tratado después del final de la guerra con Alemania*" (Magocsi, 2015, p.300). Las opiniones estratégicas de Stalin sobre Europa central y oriental se regían por dos principios: que los límites de la Unión Soviética debían extenderse más hacia el oeste y que los países a lo largo de sus nuevas fronteras occidentales debían ser aliados en caso de cualquier conflicto futuro con Alemania.

Finalizada la guerra, las potencias aliadas Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos junto a la Unión Soviética acordaron -Yalta, febrero 1945- que el pacto de Munich no tenía más validez y que Checoslovaquia debía constituirse de acuerdo con sus fronteras previas. No obstante, la Unión Soviética y Checoslovaquia firmaron un tratado -junio de 1945- según el cual Rus subcarpática se incorporaba junto a la región transcarpática a la República Socialista Soviética de Ucrania. También acordaron que, como Polonia estaba literalmente fuera del mapa desde 1939, debía fijarse un nuevo límite de posguerra entre este país y la Unión Soviética. Mediante un tratado que delimitó una frontera equivalente a la Línea de Curzon -diciembre de 1919- y que corría hacia el sur a lo largo del río Bug occidental y hacia las crestas de las montañas de los Cárpatos cerca de la naciente del río San. La región oriental de Polonia de antes de la guerra -*Kresy*- habitada principalmente por ucranianos, bielorrusos y un número menor de lituanos se unió a la Unión Soviética y se asignó a las Repúblicas Soviéticas de Ucrania, Bielorrusia y Lituania. Entre estos



territorios se encontraba el oeste de Ucrania -Galicia oriental-. Esto significaba que los históricos centros culturales rusinos-rutenos de Przemyśl, Sanok y toda la región Lemko le fueron asignados a Polonia.

Las potencias aliadas que participaron en la conferencia de Potsdam -julio de 1945- también otorgaron a Polonia territorios que antes de la guerra formaban parte de Alemania y estaban habitados principalmente por alemanes -Silesia, Pomerania, la antigua ciudad-estado de Danzig rebautizada Gdansk y una parte del este de Prusia- -FC56-.

Al cambiar las fronteras, los cientos de miles de polacos en las regiones occidentales de Ucrania, las decenas de miles de ucranianos en las regiones orientales de Polonia, los checoslovacos que permanecieron en el oeste de Ucrania -Volhynia- y los rusinos-rutenos que quedaron en Checoslovaquia y noreste de Eslovaquia eran un problema para resolver. Los estadounidenses y británicos que advertían la posibilidad que la mayoría de los países de Europa central quedaran bajo la esfera de influencia política de la Unión Soviética, y siendo responsables de la formulación de gran parte de políticas en Europa, se convencieron de que una forma de evitar futuros conflictos era resolver el problema de las minorías nacionales moviendo a las poblaciones. La situación propuesta era que los límites etnolingüísticos coincidieran con los límites políticos. Con esto en mente, los gobiernos comunistas de Polonia y la Unión Soviética firmaron otro acuerdo -septiembre de 1944- que preveía el intercambio mutuo de poblaciones entre los dos países. Básicamente significaba que los polacos de la ahora región occidental de la Unión Soviética serían reubicados en Polonia, mientras que los eslavos orientales en Polonia -rusos, bielorrusos, ucranianos y rusinos/rutenos- serían reubicados en la Unión Soviética. Consecuentemente -entre noviembre de 1944 y septiembre de 1946- unos 80.000 Lemkos fueron relocalizados en la Ucrania Soviética⁷².

⁷² Jan Koczanski -1934/2013- nacido en el pueblo Lemko Muszynka -frontera entre Polonia y Eslovaquia- narró su experiencia familiar de relocalización en un libro llamado *Memorias de un Lemko de Muszynka* publicado en Uzhhorod-Ucrania (2018). En él cuenta desde su perspectiva de niño de diez años el traslado junto a su familia a la entonces Ucrania Soviética -1945-.



De conformidad con el acuerdo polaco-soviético -septiembre de 1944- los ciudadanos polacos desplazados a la Unión Soviética debían firmar la declaración de salida voluntaria de Polonia renunciando a su ciudadanía por lo cual dejaban sus documentos de identidad. Los que habitaban regiones otrora bajo ocupación alemana, entregaban sus *Kennkarte* -tarjetas de identificación, XbFF11, XbFF12- emitidas por dichas autoridades. A los Lemkos -de igual modo que a los ucranianos- el *Generalgouvernement* los señalaba con la letra "U" -XbFF13-, mientras que a los polacos con la "P", a los bielorrusos con la "W", a los judíos con la "J" -XbFF14- y a los gitanos con la "Z". Sólo hacían excepción con 25.000 montañeses -*gorale*- de la región de Podhale -colaboradores del régimen a cambio de obtener una nación separada *Goralenvolku*, FC57- que le asignaban la letra "G". Después de la guerra, como recompensa por su colaboración, les otorgaron la propiedad de granjas y pastos *Polemki*. De las cuales expulsaron a los Lemkos. Delito que hoy en día el estado polaco no condenó.

En las comunas polacas los desplazamientos administrativos se organizaban ya desde la segunda mitad de 1945. En la primavera y el verano de ese año más de 65.000 Lemkos fueron enviados a la región industrial de Donbass -este de Ucrania- cerca de la frontera con Rusia. Enfrentados a condiciones materiales muy difíciles en un ambiente culturalmente ajeno, muchos Lemkos abandonaron Donbass con la esperanza de regresar a su tierra en los Cárpatos. Debido a los controles fronterizos, llegaron sólo hasta el este de Galicia donde se unieron a otros y escabulleron a Ternopil, Lviv y pequeñas ciudades rurales del sur y del este. Entre 25.000 y 35.000 Lemkos lograron permanecer en Polonia, principalmente en la parte occidental de la región Lemko.

Recuerda los dos meses de viaje de hambre y sed en vagones sin condiciones sanitarias y llegar a la región de Donetsk para ser albergados en una granja colectiva - koljós o koljoz - en el pueblo de Bardejovka-. Luego de un año decidieron mudarse junto a otros Lemkos del área de Muszynka a la región de Ternopil y sobrevivieron nuevamente a la hambruna. Después de tres años de servicio militar, Jan Koczanski trabajó como operario forestal en Siberia. Por su paga demasiado baja, regresó a un koljoz del oeste de Ucrania. En 1981, las autoridades soviéticas le permitieron trasladarse con su hermana a Bardejov -Eslovaquia- donde trabajó con su esposa en una fábrica de zapatos hasta jubilarse. Entre sus memorias, Jan Koczanski resalta "[...] *la cabaña de madera donde nació estaba aquí y ahora en su lugar está la casa de un granjero polaco*" (Koczanski, 2018).



Desde antes de la conferencia de Potsdam se comenzó a trasladar a la población alemana del otrora oeste de Polonia. El comandante en jefe Michał Rola-Żymierski y el comandante General Karol Świerczewski les ordenaron a sus soldados que los trataran de igual modo que Alemania "*hace con nosotros*". Se expulsó así a los alemanes de los *poviats* de Żary, Zgorzelec, Lubań y L'viv. Los residentes expulsados -estimados entre 300.000 y 400.000- a menudo perdían la propiedad de sus hogares y de todo aquello que llevaban con ellos porque en el camino eran víctimas de robos. Muchos alemanes decidieron abandonar estas tierras voluntariamente. Pero los desplazamientos masivos se produjeron durante el invierno de 1946. Las personas desplazadas fueron dirigidas primero a la zona de ocupación británica y luego a la soviética. En febrero, los británicos firmaron el acuerdo "acción golondrina" según el cual se deportaron a los alemanes de la región de Gdansk, Pomerania Occidental y Baja Silesia. De acuerdo con lo aceptado, alrededor de cuatro mil habitantes abandonaron la región a diario. Para mediados de marzo de 1946 casi 30.000 personas abandonaron Breslavia y más de 43.000 Kłodzko. El resto del año, más de 1.100.000 personas abandonaron Baja Silesia y el resto lo hizo en los próximos tres años. Al mismo tiempo, los apartamentos abandonados fueron ocupados por polacos. No era infrecuente que durante semanas los propietarios alemanes debían convivir con los nuevos colonos polacos.

En julio de 1946, Checoslovaquia y la Unión Soviética firmaron un acuerdo sobre la repatriación y el intercambio mutuo de población. Esto puso en marcha lo que se conoció como Operación Volhynia/*Volynska akce*, por la cual aproximadamente 40.000 checoslovacos que vivían en la provincia de Volhynia fueron intercambiados por un número equivalente de ucranianos, rusos y bielorrusos que vivían en Checoslovaquia.

Gran número de ucranianos y rusos -100.000 ucranianos de la región de Galicia y 49.000 rusos- fueron enviados a la región transcarpática donde encontraron empleo en el sector industrial, en las filas del ejército o en la administración gubernamental del partido comunista local. Por su parte, a aquellos checoslovacos que permanecieron en la región subcarpática y a los rusinos-rutenos subcarpáticos se les ofreció la posibilidad de *optatsia*,



es decir, la opción voluntaria de regresar a su patria. Los soldados nativos subcarpáticos que lucharon en el cuerpo del ejército checoslovaco también tuvieron la opción de establecerse en Checoslovaquia después de la guerra. Por tal beneficio, alrededor de 25.000 personas solicitaron el traslado desde la región de Transcarpatia pero sólo a cerca de 4.000 personas las autorizaron.

VII

La solidificación de la sovietización

En julio de 1944 se formó en Polonia un gobierno provisional comunista respaldado por la Unión Soviética. Este gobierno provisional -inicialmente basado en Lublin- fue más tarde nombrado -1952- la República Popular de Polonia. Siguiendo el modelo de la Unión Soviética, Polonia nacionalizó las empresas privadas, introdujo una economía centralizada y, en parte, colectivizó la agricultura. Sus medidas políticas fueron determinadas por el Partido de la Unión de Trabajadores en estrecha colaboración con asesores soviéticos. Polonia adoptó formalmente el principio soviético de no discriminación y apoyo a las aspiraciones culturales de las minorías nacionales. Pero consideró a las poblaciones rusinas-rutenas parte de la nacionalidad ucraniana. Los encargados de formular políticas comunistas en Polonia favorecieron el objetivo de transformar a Polonia en un estado étnicamente homogéneo y habitado principalmente - si no exclusivamente- por polacos. En consecuencia, su tolerancia con las minorías nacionales resultó controversial.

La guerrilla nacionalista ucraniana -UPA- en búsqueda de la creación de su estado independiente continuó operando en Rzeszów y Lublin. Allí atacaban al flanco más débil del área: la minoría polaca -cerca de 100.000 personas fueron asesinadas-. Por lo que unidades del ejército polaco y el Cuerpo de Seguridad Interna la perseguían. El 28 de abril de 1947 comenzó una estrategia que se denominó Operación *Wisła* -Vístula⁷³- cuyo

⁷³ Recién a partir del año 2007, los presidentes de Polonia y Ucrania -Lech Kaczyński y Viktor Yushchenko- la declararon -en Varsovia- una violación de los derechos humanos fundamentales.



propósito principal era resolver la cuestión nacionalista ucraniana en Polonia⁷⁴. A partir de esta medida se desplazó masivamente a la población considerada “ucraniana” del sudeste de Polonia, bajo sospecha de albergar a miembros del Ejército Insurgente Ucraniano⁷⁵. Las personas supuestas como simpatizantes del UPA y otras organizaciones nacionalistas ucranianas -alrededor de 3.800, que incluían a representantes de la intelectualidad, del clero y alrededor de 700 mujeres y niños- fueron detenidos -XbFF15- y encarcelados en un campo de trabajo forzado en Jaworzno. Este lugar había pertenecido durante la segunda guerra mundial al área de influencia del campo de concentración nazi de Auschwitz. Como consecuencia de las condiciones adversas, las enfermedades, el trabajo en exceso y los malos tratos en general fallecieron 161 detenidos.

Las relocalizaciones fueron responsabilidad de las unidades del ejército polaco y de instituciones del Ministerio de Seguridad Pública, especialmente el Cuerpo de Seguridad Interna y la Oficina de Repatriación del Estado. Las familias desplazadas -mayormente Lemkos y Boykos- no gozaron del derecho a elegir su residencia ni de regresar a su tierra natal, por lo cual hasta el día de la fecha sigue siendo controversial la mirada histórica y antropológica sobre lo sucedido. Básicamente existen dos posiciones definidas

- La primera sostuvo que la decisión de relocalizar a la población durante la operación "Wisła" fue una forma justificada de represión de las autoridades comunistas contra los ucranianos -G Motyk, E. Misilo y R. Drozd-. Esta postura no negaba la necesidad de combatir a la guerrilla, pero afirmaba que el método utilizado no era el adecuado. Por lo que incluyó el método de reasentamiento y la deportación de grupos nacionales y étnicos en el escenario general de las represiones del régimen soviético;

⁷⁴ Uno de los propósitos políticos de la Operación Wisła era garantizar la paz y la seguridad en Polonia. Desde una mirada más contemporánea y focalizada en los conflictos nacionales de la ex Yugoslavia, era posible imaginar un recorrido similar de eventos en Polonia, étnicamente plural y habitada por gran cantidad de población ucraniana.

⁷⁵ Los deportados de las familias de los miembros de organizaciones nacionalistas ucranianas clandestinas llevadas a cabo en la Unión Soviética, por su parte, fueron realizadas de conformidad con la NKVD y el Consejo de ministros entre los años 1944 y 1947. La mayoría de los exiliados eran mujeres y niños a los que se relocalizó en condiciones adversas en Siberia.



- La segunda postura -W. Filar, E. Siemaszko, R. Szawłowski, M. Jasiak y Z. Palski- asumió la relocalización como medida implementada para dar fin a la desestabilización social y económica en los territorios del sudeste de la República de Polonia. Enfatizando que no se relacionaba decisivamente con el régimen comunista, sino con las estrategias polacas anti-partisanas.

El argumento principal de la primera postura era la necesidad de liquidar a la guerrilla ucraniana mediante métodos militares. Según dichos estudios, hasta la primavera de 1947 las autoridades comunistas no prestaban debida atención a la lucha contra la UPA-ONU porque las actividades partisanas se reducían significativamente por las operaciones del Grupo Operativo 4 de Rzeszów. Otro argumento en contra de las autoridades comunistas era acerca de la expulsión de los miembros de UPA-ONU de la amnistía anunciada después de la elección al Sejm Legislativo. Suponiendo que la falta de amnistía a los nacionalistas ucranianos se relacionaba a la falta de voluntad política para resolver el conflicto por parte de los comunistas. En esta dirección, esto último obligó a la guerrilla a resistir y prolongar el conflicto. Este lineamiento también sostuvo que las autoridades ucranianas clandestinas no intentaron separarse de Polonia -de Zakerzonía o los territorios del sudeste polaco-lituano-. Porque dichas áreas constituían sus principales rutas de mensajería a la zona de ocupación estadounidense en Alemania donde residían muchos emigrantes nacionalistas ucranianos. Y que, además, la cantidad de fuerzas del ejército y de las otras instituciones involucradas en la operación Wisła eran suficientes para lograr sus objetivos sin necesidad de desplazar a la población. En el peor de los casos, la población ucraniana podría haberse concentrado temporalmente en centros aislados y después de completada la operación regresar a sus hogares. En conclusión, estos autores propusieron que la relocalización de la población ucraniana durante la Operación Wisła fue una variante de represión polaca no justificada por una necesidad militar y una prolongación del modelo represivo soviético porque al depender Polonia de las autoridades de Moscú debió antes obtener su permiso para llevar a cabo la operación. En verdad sus planificadores deseaban una solución a la cuestión ucraniana en Polonia y decidieron reasentar a los ucranianos para dispersarlos, profundizando la



discriminación y sometiéndolos a una polonización forzada. Finalmente, en el año 1990 el Senado de la República de Polonia resolvió que los acontecimientos resultaron completamente incompatibles con los intereses de la comunidad Lemko.

Los argumentos de la segunda postura -menos difundida- suponen que la tarea principal del Grupo Operativo Wisła fue la destrucción de la guerrilla y la clandestinidad ucraniana que buscaba afianzarse en el territorio de la comunidad polaco-lituana. Cuya actitud intransigente imposibilitó la resolución del conflicto por medios políticos. Las autoridades estatales evitaron así los intentos de desintegración territorial, por lo que se trató más del interés nacional polaco que el del régimen comunista. Y aunque la operatoria fue una decisión defensiva del territorio de una Polonia sujeta al estricto control soviético, aun así, fue responsabilidad de Polonia. Desde esta perspectiva, la operación fue un método para evitar una mayor escalada del conflicto polaco-ucraniano, poniendo fin al derramamiento de sangre y a la clandestinidad ucraniana en las poblaciones rurales, cortando sus suministros, movilización e inteligencia. El desplazamiento de la población ucraniana y su dispersión en el norte y el oeste del país impidieron sin duda la recuperación de las fuerzas nacionalistas ucranianas. Pero también supuso más pérdidas entre los civiles. No obstante, esta disyuntiva se justificó con el derecho internacional que imponía el mínimo uso de la violencia.

El único resultado concreto que arrojan los debates históricos y étnicos es que a lo largo de tres meses la operación trasladó aproximadamente entre 145.000/150.000 personas desde las provincias de Rzeszów, Cracovia y Lublin hasta los territorios recuperados de Silesia y Pomerania -XbFF16, XbFF17, XbFF18, XbFF19 y XbFF20-.

Una de las primeras aldeas desplazadas fue Żernica cerca de Baligród, en cuya operatoria murió el general Karol Świerczewski -viceministro de defensa nacional- en circunstancias dudosas. Después del desalojo, Żernica fue incendiada. Los grupos relocalizados fueron dirigidos a las provincias de Olsztyn -aproximadamente 55.000



personas-, Szczecin, Górow Iławecki y Koszalin⁷⁶ -aproximadamente 48.000- y Wrocław -aproximadamente 21.000-. Las actividades de traslado se completaron oficialmente en 1947 pero las deportaciones duraron hasta 1950.

Algunos trasladados fueron incluidos en granjas alemanas -en los territorios del norte y oeste de Polonia- con ayuda financiera del estado. Otros fueron dispuestos en territorios previamente ocupados por los polacos que no habían sufrido el saqueo de la posguerra. No obstante, a los desplazados ucranianos se les asignó granjas en peores condiciones. A pesar de los inconvenientes iniciales asociados con la toma de las granjas y la adaptación al nuevo lugar de residencia, posteriormente un grupo de desplazados recibieron hectáreas equipadas con edificios de ladrillo y a menudo con agua corriente. Para minimizar futuros nuevos desplazamientos, el estado polaco aumentó progresivamente el área promedio de las granjas otorgadas -de 4.26 ha antes de la relocalización a 9.23 ha en 1928-. En 1958 más del 90 por ciento de las personas recibieron los certificados de propiedad de la granja. También se otorgaron préstamos y bonificaciones -entre 1956/1958- por un total de 170 millones PNL, cupones de alimentos y granos. Una proporción significativa de los préstamos no fueron reembolsables o se cancelaron sólo en parte. Los edificios devastados -2.427 edificios en el voivodato de Olsztyn y 717 en Szczecin- se recuperaron. Por lo tanto, gran parte de los costos por el desarrollo de estas tierras corrió a cargo de las instituciones estatales.

A pesar de esto último, los reasentamientos promovidos por la Operación Wisła no resultaron una panacea⁷⁷. El abandono forzado de su tierra natal fue una gran

⁷⁶ “[...] El ejército vino y llevó a toda la gente al granero. A algunos los golpearon tanto que se los llevaron en una camilla. Al día siguiente llegó el ejército otra vez. Dijeron que nos desalojaron. Se llevaron nuestros caballos, nos dieron una vaca, dos ovejas y una cabra. A dos familias nos entregaron un carro, así que nos dirigimos hacia el oeste” (relato oral de O.K., mujer relocalizada en Koszalin). Mucha gente, especialmente anciana, murió de angustia en su hogar esperando el traslado.

⁷⁷ En relación con el 70° aniversario del comienzo de la operación Vístula, la Asamblea Regional de Silesia presentó una resolución en el Consejo Regional a través de los consejeros del Movimiento de Autonomía de Silesia. En dicha resolución se señaló que la operación, supuestamente dirigida al Ejército Insurgente de Ucrania y a la Organización de Nacionalistas de Ucrania, en verdad se convirtió en una limpieza étnica -etnocidio- que afectó a aproximadamente 150.000 personas de las comunidades Lemko y Boyko. Las personas desplazadas forzosamente



dificultad para muchas familias supuestas como “ucranianas”. Aunque el derecho internacional⁷⁸ reconocía la facultad de autodeterminación de las naciones, los relocalizados en Polonia no fueron alcanzados por ninguna de sus tres condiciones fundamentales: la lucha contra el dominio colonial, la lucha contra la ocupación extranjera y la lucha contra el régimen racista. Por el contrario, debieron afrontar gran variedad de actitudes negativas hacia ellos que impactaron en todos los aspectos de su vida cotidiana -FC58-.

En paralelo, la situación de los recién llegados desde Polonia a la región de Galicia no era mucho mejor. La población Lemko rusina-rutena quedó dividida en dos grupos: uno en Ucrania soviética - al norte de los Montes Cárpatos en los óblasts de Lviv, Ternopil e Ivano-Frankivsk- y el otro en Polonia occidental. A pesar del argumento retórico impuesto de que los grupos Lemkos eran una ramificación etnográfica que formaba parte integral de la nacionalidad ucraniana, el resto de la sociedad del este de la Galicia ucraniana de posguerra también discriminó sus prácticas y su idioma.

Después de celebrado un Concilio en Lviv -Sobor, 1946- las autoridades comunistas polacas aceptaron la opinión soviética de que la Iglesia greco-católica debía dejar de existir legalmente en Galicia -incluyendo la región bajo jurisdicción de la Eparquía de Przemyśl-. En consecuencia, después de 1947 la administración apostólica greco-católica Lemko también desapareció. Muchos edificios eclesiásticos quedaron librados a su descomposición en las aldeas despobladas. En los pueblos recuperados por los polacos la Iglesia Católica Romana a menudo se apropió de los antiguos templos greco-católicos y en otros casos los entregó a la Iglesia Ortodoxa o los abandonó -los de madera por su recurso como leña-. La situación se tornó más compleja porque la iglesia greco-católica como institución permaneció ilegalizada, pero a los individuos particulares

fueron privadas de su tierra natal, sus propiedades, sus lugares de culto y, sobre todo, su identidad cultural y, a veces, también su existencia. Los concejales, asimismo, advirtieron sobre la aplicación del principio de responsabilidad colectiva y la política de asimilación forzada. Apelando al respeto por la dignidad e identidad de los ciudadanos, independientemente de su afinidad étnica y nacional.

⁷⁸ Carta de las Naciones Unidas del 26 de junio de 1945.



se les permitió formar parroquias unidas a las católicas romanas existentes. A finales de la década de 1980 sobrevivían setenta parroquias -principalmente en Baja Silesia, Pomerania y la región Lemko-. Y dado que a la mayoría de los greco-católicos de Polonia se los identifica étnicamente ucranianos, ese es el idioma que se introduce gradualmente en la liturgia.

En este contexto, es importante tener en cuenta que Polonia presentaba una larga historia de conflictos con Ucrania que se prolongan hasta la guerra polaco-ucraniana por el control del este de Galicia. Por lo que la manifestación de tensiones y el odio mutuo entre las personas eran continuas. Después de la Primera Guerra Mundial -cuando Volhynia y el este de Galicia se anexaron a la Unión Soviética- muchos polacos quedaron resentidos por las pérdidas y como resultado abrigaron una fuerte antipatía hacia los ucranianos. Y estos sentimientos formaron la base emocional que sustentó la promoción de ideologías nacionalistas aún dentro de la esfera de influencia internacionalista soviética. Alexander Slaw, líder del partido comunista polaco, declaraba que "[...] *cada ciudadano tiene derecho a declarar su preferencia nacional, pero debe elegir entre aquellas identidades reconocidas como nacionalidades*" (Magocsi, 2015, p.341).

Como no existía una nacionalidad rusina-rutena ni Lemko, éstos debieron identificarse como polacos -preferentemente- o en su efecto declararse miembros de la minoría nacional ucraniana. Un claro ejemplo de ello sucedió en 1965 cuando activistas Lemko solicitaron la aprobación al gobierno para crear una organización distintiva. Fueron acusados de tendencias separatistas, despedidos y reemplazados por otros activistas dispuestos a aceptar la orientación oficial ucraniana. En consecuencia, y hasta hoy día, muchos evitan discutir la cuestión de la nacionalidad.

Sin embargo, en la región de Prešov la soviétización presentó otras connotaciones. En esta región en donde se llevó a cabo la Batalla del Paso de Dukla -entre septiembre y octubre de 1944- se comenzaron a implementar las medidas soviéticas recién a mediados de enero de 1945. El 1 de marzo de ese año se reunieron los representantes de los



ayuntamientos en la ciudad de Prešov y establecieron los lineamientos para crear el Consejo Nacional de Ucrania -*Ukraïns'ka narodna rada Priashivschiny*-. Esta fue la primera vez que dicha denominación se usó para nombrar las organizaciones de la región que antes se identificaban como *russkii*. En realidad, el deseo de unidad con Transcarpatia comenzó tres días después -fines de 1944- que el primer Congreso de Comités Populares proclamó en Mukachevo su intención de unir la región con el resto de Ucrania soviética. En ese mismo momento un grupo de activistas de la región de Prešov formó en Uzhhorod un Consejo Nacional provisional de rusinos-ucranianos que proclamaban "[...] *anexar la patria libre de Transcarpatia a la región ucraniana de Prešov junto a la región Lemko en Galicia*". (Magocsi, 2015, p.322).

Finalmente, en marzo de 1945 se fundó oficialmente el Consejo Nacional de Ucrania en Prešov. Este envió telegramas a J. Stalin agradeciendo los sacrificios del glorioso ejército rojo para liberar su tierra del fascismo alemán y expresando "[...] *la esperanza de que pronto la historia supere la injusticia para que el gran pueblo ucraniano se pueda reunir en un solo estado*" (Ibidem, 2015, p.322).

Las declaraciones que demandaban la unificación con Ucrania preocuparon a los líderes eslovacos que instaban a los rusinos-rutenos de la región de Prešov a permanecer con Checoslovaquia, donde estaban garantizados sus plenos derechos como minoría nacional. De todos modos, los vecinos de Eslovaquia -Polonia al norte y Hungría al sur- ya estaban incorporados a la esfera del comunismo y gobernados según el modelo soviético. Por lo que era sólo cuestión de tiempo que Checoslovaquia formara parte de dicha unión.

Mientras tanto, en la región de Prešov el Consejo Nacional de Ucrania seguía actuando como único representante legítimo de la población rusina-rutena. Tras abandonar la demanda de unirse con Ucrania, sus miembros transcarpáticos estimaron que al menos se les debía otorgar autonomía dentro de Checoslovaquia. En 1947, los activistas cívicos presentaron dos propuestas al gobierno eslovaco en Bratislava: una que



solicitaba su autonomía cultural y la otra su autonomía territorial. Ambas fueron rechazadas. Por lo que el problema de la identidad nacional siguió sin resolverse. Y aunque los periódicos y las organizaciones los denominaban ucranianos, ellos usaban el idioma rusino para la instrucción educativa y en su mayoría la población se identificaba como rusina -rutena o como lemkos o rusnaks -de acuerdo con el localismo-.

En el año 1951 se creó una organización socialista, la Unión Cultural de Trabajadores Ucranianos en Checoslovaquia/*Kul'turnyi soiuz ukraïns'kykh trudiashchykh* -KSUT-, que reunía a los rusófilos subcarpatianos que se habían transformado en ucranianos. Al poco tiempo, algunos patrocinados por el gobierno anunciaban que era gracias a la práctica del internacionalismo social que la cuestión de la nacionalidad dejaba de existir como problema. Aunque en verdad la intervención de la Iglesia greco-católica promovió las condiciones -principio de 1950- que facilitaron la rápida ucrainización y la asimilación nacionalista. En consecuencia, muchas personas concluyeron que si no podían identificarse como rusinos-rutenos -términos prohibidos en el discurso público desde 1952- en vez de ucranianos preferían volverse eslovacos.

El grupo de *optanty* -aproximadamente 12.000 rusinos-rutenos de la región de Prešov que en 1947 optaron por asentarse en las regiones de Transcarpatia y Volhynia en Ucrania soviética- tampoco se identificaba como ucranianos. De hecho, algunos argumentaban que eran de nacionalidad eslovaca para justificar su derecho a regresar a Eslovaquia. Los que lo hicieron tuvieron que enfrentar a sus vecinos que los recibieron como "*inmigrantes de Rusia*" (Magocsi, P., 2015:346).

La región de Maramureş/Maramorosh -regresada a Rumania al final de la segunda guerra mundial-, también entró en la esfera política comunista de la Unión Soviética. Allí se creó -febrero de 1945- otro Consejo Nacional. Delegados de las diecisiete aldeas rusinas-rutenas firmaron -en Sighet en presencia del jefe del consejo transcarpático I. Turianytsia- un memorando solicitando que los habitantes al sur del río Tisza se unan con la región de Transcarpatia. Stalin lo rechazó y la región permaneció como parte de Rumania. Residían allí -y lo hacen hasta la actualidad- dos comunidades rusinas-rutenas



territorialmente bien diferenciadas. La primera estaba compuesta por los habitantes de la región de Banat que no podían regresar a su tierra natal. Se trataba de alrededor de 10.000 personas que permanecieron en las aldeas de Ciresu/Cheresne, Copachele, Cornutel/Kornutsel, Dragomiresti y Zorile ó en las ciudades de Lugoj -en el suburbio de Padureni- y Timisoara. La segunda agrupaba un grupo mayor de rusinos-rutenos que aún continúan viviendo en varias aldeas de la región de Maramureş/Maramorosh, establecidas a lo largo del río Tisza superior y afluentes -Vyshova y Ruskova- contiguas a Rus Carpática. Ambas comunidades, no obstante, se auto-percibieron como una minoría nacional ucraniana. En consecuencia, Sighet -en idioma rumano Sighetul Marmatiei- se convirtió en su centro cultural y administrativo en la región de Maramureş/Maramorosh. Allí se estableció una escuela secundaria con idioma ucraniano como lengua de instrucción y sus autoridades consideraban a sus aproximadamente 30.000 habitantes de las diecisiete aldeas rurales como ucranianos que, no obstante, continuaron hablando el idioma rusino. En la Rumania comunista también se intervino a la Iglesia Greco-católica -desde 1949- encarcelando a los sacerdotes y obispos que se negaron a romper sus vínculos con Roma para unirse a la Iglesia Ortodoxa. Inicialmente la mayoría de los rusinos/rutenos de Maramureş/Maramorosh y de Banat eran greco-católicos, pero después de 1949 progresivamente se convirtieron a la ortodoxia.

La única excepción significativa entre todos los pueblos rusinos-rutenos en Europa después de la segunda guerra mundial fue la comunidad que permaneció en las regiones de Vojvodina -Bachtka- y Srem de Yugoslavia. Yugoslavia bajo la influencia política comunista adoptó el modelo administrativo soviético, pero en pos de la unión de repúblicas nacionales y regiones autónomas. La más grande de estas repúblicas era Serbia que en 1946 incluía dentro de sus fronteras a dos regiones autónomas Vojvodina y Kosovo. La mayoría de las ciudades y pueblos donde vivían los rusinos/rutenos -*rusnaks*- se localizaban en las regiones de Batchka y Srem -Ruski Kerestur, Kucura, Djurdevo, Sid- en la Vojvodina serbia. Algunas aldeas Srem -Petrovci, Miklusevci- quedaban cerca de la ciudad de Mukovar dentro de la República Croata. Y aunque Yugoslavia también era comunista, el gobierno de Tito no se sintió obligado a adoptar las mismas pautas soviéticas relativas a la nacionalidad y a los asuntos religiosos. Por lo que los



rusinos/rutenos de las regiones de Vojvodina-Srem no fueron clasificados como ucranianos y la Iglesia Greco-católica no fue intervenida. Esto significó que una gran mayoría siguió profesando la fe greco-católica, cuyas parroquias permanecieron dentro de la jurisdicción de la Eparquía de Krizevci con sede central en la capital de Croacia -Zagreb-. Al finalizar la segunda guerra pudieron establecer una editorial, una imprenta, un periódico semanal *-Ruske slovo-* y una escuela secundaria en el pueblo de Ruski Kerestur -que concentró 5.600 estudiantes en 1948- Durante la década siguiente publicaron una revista literaria y cultural -desde 1952 hasta el presente-, una revista infantil *-Zharadka*, desde 1947 hasta el presente-, un calendario anual *-Narodni kalendar*, desde 1957 hasta el presente- y transmitían sus actividades en una radio -desde 1949 hasta el presente-. Todo ello en idioma rusino vojvodiano. A partir de la década de 1960, Novi Sad -capital provincial de la región autónoma de Vojvodina- se convirtió en el centro de la actividad cultural rusina. En 1973 la Universidad de Novi Sad estrenó una cátedra de estudios literarios rusinos, que en 1981 se transformó en un departamento completo de lengua y literatura rusinas -la primera institución universitaria dedicada a la investigación sobre temas específicos de los pueblos rusinos-rutenos y a la capacitación de profesores del idioma rusino-. Por su parte, la comunidad más pequeña en Croacia organizó en Vukovar la Unión de rusinos-rutenos y ucranianos que a principios de la década de 1971 comenzó a publicar una revista educativa y popular *-Nova Dumka*, hasta el presente-. A pesar de la enorme cantidad de actividades culturales y educativas que se realizaron en el idioma vojvodiano, varios intelectuales y líderes de la región se inclinaron hacia la orientación nacional ucraniana apoyada indirectamente por el gobierno yugoslavo.

Los responsables de formular políticas en Yugoslavia diseñaron una jerarquización de tres niveles para clasificar la diversidad de sus poblaciones: un nivel que comprendía a las naciones con derecho a sus propias repúblicas -serbios y croatas-; un segundo nivel que incluía las nacionalidades cuyas poblaciones no residían en el país de origen -como los croatas en Serbia o los serbios en Croacia-; un tercer nivel que agrupaba a las minorías étnicas sin estado propio -los gitanos- a los que clasificaban como minorías nacionales con limitado de apoyo gubernamental para sus actividades culturales.



Recién en 1974 los rusinos/rutenos lograron legitimar su nacionalidad dejando de ser considerados una minoría nacional. Pero aún necesitaban un estado. Por ello sus líderes intelectuales sugirieron que Ucrania fuera la madre patria *-maticna zem-*. Dicha sugerencia fue aceptada y, una vez cumplidos los criterios impuestos, los rusinos-rutenos -así denominados en las publicaciones oficiales yugoslavas- conformaron una de las cinco nacionalidades de la región autónoma de Vojvodina y su idioma se incluyó entre los idiomas oficiales. Tras lo cual la población rusina-rutena vojvodiana -aproximadamente 19.300 personas- mejoró su standard económico. A los que deseaban aumentar sus ingresos, las autoridades comunistas de Yugoslavia los autorizó a emigrar como trabajadores temporarios a países de Europa occidental.

Como resultado de lo expuesto entre los años 1945 y 1991 la mayor parte de la población procedente de los Montes Cárpatos estaba integrada en la Unión Soviética. Ello transformó en particular tres de sus aspectos: la colectivización de las tierras, la progresiva conversión ortodoxa de sus creencias religiosas y la aceptación de la orientación nacionalista ucraniana. En enero de 1946 Transcarpatia fue formalmente abolida -incluido su consejo nacional- y la región se convirtió en otro Oblast⁷⁹ con el mismo estatus legal que el resto de los que conformaban la Unión Soviética. Sus nuevas autoridades locales -enmarcadas dentro de la organización regional del partido comunista de Ucrania- intentaron que la región se adapte, o mejor dicho se asimile, al resto de la sociedad.

El primer objetivo durante este período fue determinar y asegurar sus fronteras. En julio de 1947 el gobierno soviético en Moscú decretó que toda Transcarpatia sería una "zona restringida de alto nivel" (Magocsi, 2015, p.306), lo que significaba que la región se iba a militarizar. En consecuencia, los movimientos internos de los residentes locales se restringieron y se instalaron puntos fronterizos de control a lo largo de las montañas que conectaban Transcarpatia con el resto de la Unión Soviética. Estos puntos de control aún existen en la actual Ucrania independiente.

⁷⁹ Distrito



En segunda instancia todas las tierras pasaron a convertirse en propiedad del estado de acuerdo con la política de colectivización instituida a partir de 1929. Como resultado la práctica de la agricultura se desarrolló en grandes granjas estatales -*sovkhozy* en idioma ruso, *radhospy* en idioma ucraniano- o en granjas colectivas -*kolhozy* en ruso, *kolhospy* en ucraniano-. Tratándose de una región predominantemente agrícola, el proceso presentó lógicas dificultades atribuibles a la relevancia de la práctica. A algunos campesinos económicamente más favorecidos se los apodó *kulak -kurkul* en idioma ucraniano- y se les aumentaron los impuestos o confiscaron grandes proporciones de sus productos. Tras lo cual se produjeron protestas contra la colectivización -en Uhliá en 1948 y en Irliava, Turí Remety y Dobron en 1949- pero las autoridades arrestaron a los manifestantes⁸⁰. No obstante, a fines de 1948 existían en Transcarpatia 371 granjas colectivas que contaban con 41 por ciento de toda la tierra cultivable. La colectivización incluso se introdujo en las regiones de alta montaña donde la población se dedicaba principalmente a la cría de animales, convirtiéndose en pastores colectivizados. El proceso de colectivización se completó en mayo de 1950.

Aún más productivo fue el sector industrial. Las autoridades soviéticas invirtieron en aserraderos, fábricas de productos químicos y plantas procesadoras de alimentos con los últimos avances en tecnología industrial. Entre las empresas más grandes se encontraba la fábrica de tabaco de Mukachevo y la salina de Solotvyno. Estas proporcionaban empleo estable a sectores de la sociedad transcarpática que tradicionalmente desarrollaban niveles de subsistencia basados en la agricultura a pequeña escala y la cría de animales. Gradualmente, la mayoría de las aldeas rurales se convirtieron en reductos para las personas mayores porque los jóvenes se trasladaban a los centros urbanos para acceder a empleos más industrializados. De esta manera la movilidad social y la asimilación cultural se naturalizaron.

⁸⁰ Se estimó cerca de 2.200 campesinos condenados a cumplir entre 8 y 25 años de trabajos forzados y deportados a campamentos de las regiones este y norte de la Unión Soviética como parte del sistema penal llamado Gulag (Magocsi, 2015, p.309).



Otra medida importante de la administración comunista en Ucrania fue la intervención de la Iglesia greco-católica⁸¹. Para ello se convocó a un sínodo en Leópolis -el 8 y 9 de marzo de 1946- que revocó la Unión de Brest. Oficialmente todas las propiedades de la Iglesia greco-católica se transfirieron a la Iglesia ortodoxa rusa bajo el Patriarcado de Moscú. El clero greco-católico ucraniano que se manifestó en oposición pasó a la clandestinidad y se convirtió en objeto de persecución en los medios de prensa estatales. A finales de la década de 1950 las autoridades arrestaron más sacerdotes y desataron una nueva ola de propaganda anticatólica. Pero las ordenaciones secretas siguieron en el exilio y los seminarios teológicos secretos -y sus organizadores- eran denunciados en la prensa soviética de los años 60'. Paralelamente, la Iglesia greco-católica ucraniana prosperó en las colectividades ucranianas de los contextos migratorios. Finalmente, la actitud del gobierno soviético hacia dicha religión dio un giro y en 1968 la volvió a legitimar. En diciembre de 1989, cerca de la disolución de la Unión de Repúblicas Socialistas, a los greco-católicos ucranianos se les concedió el derecho de registrarse ante el gobierno y se les permitió otra vez su funcionamiento⁸². Como casi todas sus parroquias y propiedades pertenecían a la Iglesia ortodoxa rusa, los grupos nacionalistas ucranianos ligados a la Iglesia greco-católica asumieron una postura inflexible respecto a la devolución de sus bienes. Así, con el apoyo de las autoridades locales, tomaron posesión de sus antiguas parroquias. La mayoría de las parroquias de Galicia quedaron bajo el control greco-católico y en medio de la rivalidad

⁸¹ En abril de 1945 las autoridades soviéticas arrestaron, deportaron y sentenciaron a campos de trabajos forzados al metropolitano Josyf Slipyj junto a otros ocho obispos greco-católicos -Nykyta Budka, Grigorij Chomyshyn, Ivan Lyatyshevskiy, Mykola Carnekyj, Peter Werhun, Josaphat Josyf Kocylovskij, Hryhoriy Lakota, Teodor Yuriy Romzha-, como así también a cientos de clérigos y líderes activistas laicos. Solamente en Leópolis fueron arrestados 800 sacerdotes. El metropolitano Slipyj fue liberado en 1963 por intervención del Papa Juan XXIII y exiliado en Roma. El 23 de diciembre de dicho año el papa Pablo VI le otorgó el título de archieparca mayor de los ucranianos de Leópolis, con autoridad similar a un patriarca oriental. En 1965 se lo ordenó cardenal, aunque lo había sido *in pectore* en 1949. Murió en 1984.

⁸² En 1992 los obispos greco-católicos ucranianos de todo el mundo fueron convocados para un sínodo por primera vez en varias décadas, y ese mismo año los restos del cardenal Josyf Slipyj se trasladaron desde Roma a Leópolis para sepultarlos cerca del metropolitano Andrés Sheptytsky. El sínodo tuvo lugar entre el 16 y el 31 de mayo de 1992 y declaró la creación de cuatro nuevas Eparquias en Ucrania: Sambir-Drogobich, Ternopil, Zboriv -las tres separadas de la Archieparquia mayor de Leópolis- y Kolomyia-Chernivtsi -separada de Ivano-Frankivsk-. Estas fueron erigidas el 20 de abril de 1993. Los territorios del resto de Ucrania se declararon dentro del exarcado archiepiscopal de Kiev el día 25 de noviembre de 1995.



interconfesional, acompañada a menudo por episodios violentos. Fue el prelude de un fuerte resurgimiento del catolicismo en la región y de la ruptura de las relaciones entre el Patriarcado de Moscú y la Santa Sede en Roma.

El tercer aspecto de la transformación soviética se relaciona a los profundos cambios demográficos que ocurrieron en la región de Transcarpatia durante la segunda mitad del siglo XX DC. Se produjo un aumento general en el número de habitantes del Oblast -de casi 776.000 en 1946 a 1.200.000 en 1989-. Particularmente notable fue el incremento de la población en áreas urbanas como Uzhhorod -centro administrativo- cuya población aumentó de 26.000 -a principios de la soviétización- a 117.000 -al final-. La segunda ciudad en crecimiento fue Mukachevo, que triplicó su tamaño de 26.600 a 84.000 habitantes durante el mismo período. La composición nacional de la población también se modificó. Casi 5.100 magiares subcarpáticos huyeron buscando refugio en Hungría y casi la misma cantidad de alemanes regresaron a Austria y Alemania. La gran mayoría de los habitantes judíos de antes de la segunda guerra fueron asesinados -más de 100.000- y sólo algunos sobrevivientes -entre los 15.000/20.000- eligieron regresar antes de que se cerrara la frontera -septiembre de 1945-⁸³.

A pesar del predominio étnico de los ucranianos, en el Oblast de Transcarpatia muchos siguieron implementando el idioma rusino o el ruso como medio de comunicación, dado que además este último era el idioma oficial en toda la Unión Soviética⁸⁴. Ello transformó sustancialmente las áreas transcarpáticas de Uzhhorod y Mukachevo donde hasta entonces también predominaban el húngaro y yiddish.

La homogenización impuesta por la soviétización interpeló la reconfiguración de la identidad nacionalista, o tal vez étnica, de quienes insistían identificarse como rusinos/rutenos aún a pesar de todas las transformaciones experimentadas. Más teniendo

⁸³ Como parte del acuerdo soviético-checoslovaco de posguerra también se les brindó la opción de emigrar a Checoslovaquia.

⁸⁴ Aunque en las estribaciones rurales locales se consideraba a los “nuevos” habitantes como extranjeros -*novoprybuli*-.



en cuenta que en 1924 la comunidad comunista internacional con sede en Moscú declaró que los habitantes eslavos orientales de Checoslovaquia -independientemente de cómo se llamarán- constituían parte integral de la nacionalidad ucraniana. La administración soviética en Transcarpatia simplemente aducía que los habitantes eslavos orientales de la región eran todos ucranianos. Y todos los ideólogos ucranianos -de tendencia soviética o nacionalista- argumentaban que el nombre *rusyny/rutheny* -Русины/Рутины- era el equivalente más antiguo del etnónimo ucraniano moderno. Sumado a que durante el primer censo que se realizó en Transcarpatia en 1946, cuando se preguntaba a las personas sobre su nacionalidad se registraba de forma genérica “ucraniano” cuando la respuesta era “rusino/ruteno”. Al igual que en el censo checoslovaco de 1970 que, aunque se permitió la identificación declarada como rusinos/rutenos -especialmente en referencia a su participación en el Consejo Nacional de rusinos-checoslovacos/*Rada chekhoslovats'kykh rusyniv*⁸⁵-, se los registró formalmente como ucranianos.

Después de medio siglo de gobierno, el denominado Oblast de Transcarpatia de la República Socialista de Ucrania resultó económica, política, social y culturalmente modificado.

VIII

La migración transnacional

Los pueblos rusinos-rutenos comenzaron a emigrar transnacionalmente⁸⁶ -entre naciones europeas y transcontinentales- después del año 1848 en que los campesinos consiguieron la emancipación de servidumbre a los terratenientes. Desde entonces los habitantes de las regiones de Prešov y Subcarpatia -incluidos los rusinos-rutenos- experimentaron mayormente las migraciones estacionales, trabajando entre seis a ocho semanas en las llanuras de Hungría -Bardejov- durante la temporada de cosecha. Estas actividades económicas contribuyeron a establecer estrechos contactos socioculturales,

⁸⁵ En este censo 36.000 entrevistados se definieron rusinos -русины- y rusos -русские-.

⁸⁶ Se entiende a la migración transnacional como aquella en la que las personas sostienen de forma continua relaciones que contribuyen a la interconexión de procesos sociales, económicos, políticos, culturales y demográficos.



entre los que se destacaron las uniones matrimoniales. A tales fines, durante el siglo XIX DC varias familias Lemko se trasladaron hacia la región croata de Slavonia -Slavonski Brod, Lipoljani y Nova Subocka- que pertenecía al reino húngaro y a otras zonas del norte de Bosnia -Banja Luka y Prnjavor- que desde 1878 formaba parte de la administración Austrohúngara. Otro de sus destinos elegidos al sur del reino húngaro fue Banat, donde a partir de 1890 se establecieron habitantes rusinos-rutenos de Maramureş/Maramorosh, Subcarpatia y Spish -región de Prešov- como trabajadores agrícolas -principalmente en las aldeas de Peregu Mare/Velykyi Pereg y Nadlac/Velykyi Lak en la actual frontera entre Rumania y Hungría-. Durante la primera década del siglo XX, estas migraciones continuaron expandiéndose hacia la parte oriental de Banat y las estribaciones del sur de los Montes Cárpatos transilvanos. Allí se desempeñaban como trabajadores forestales, en varias aldeas cercanas a las ciudades de Lugoj y Caransebes -Zorile/Zgribeshti, Scaius/Skeiush y Copacele/Kopachele, FC59-.

No obstante, el destino preferido de los rusinos-rutenos que buscaban mejorar su situación económica continuaba siendo la Vojvodina -en particular la región de Bachka situada entre el Danubio y el río Tisza inferior-. En 1910, el número de rusinos-rutenos en las comunidades vojvodianas-srem alcanzaba ya las 15.000 personas. La región de Bachka era un área rica en suelos con un clima muy favorable para la agricultura. En contraste con las montañas de los Cárpatos -*Hornitsa*-, permitían adquirir un considerable grado de prosperidad económica que favorecía el despliegue de otras actividades comunitarias. Además, en la Vojvodina Bachka-Srem se implementaba como idioma de instrucción en las escuelas de las aldeas el rusino⁸⁷ -de la variante de los colonos que llegaban del este de Eslovaquia y del noreste de Hungría-. Y, a diferencia de sus compatriotas en los Cárpatos, no debían sucumbir ante la magiarización. Estas condiciones mantenían estable -incluso la actualidad- el índice demográfico de las comunidades rusinas-rutenas. El desarrollo etno-cultural en la llanura panónica en Serbia se interrumpió solamente durante las guerras desencadenadas desde mediados del siglo

⁸⁷ Havriil/Gabor Kostel'nik publicó el primer escrito en rusino vojvodiano en una colección de poesía titulada *Z moioho valala* -"De mi pueblo"-.



XX DC en la ex Yugoslavia, pero se renovó gradualmente hasta el presente. De hecho, los rusinos/rutenos de Serbia poseen el más alto nivel de cumplimiento de los derechos hacia las minorías nacionales. Las autoridades serbias siempre apoyaron las convenciones internacionales para que estas comunidades continúen preservando su idioma cultural y su identidad nacional. Para ello avalaron el desempeño de instituciones sociales tales como el Consejo Nacional de la Minoría Nacional Rusina, el Instituto Cultural de los Rutenos vojvodianos, el Hogar Ruteno, el Instituto de Ciencias de la lengua, literatura y cultura Rutena y la Sociedad Educativa-cultural DOC -Kucura- que con sus esfuerzos mejoraron la calidad existencial de los rusinos/rutenos en Vojvodina⁸⁸-Serbia –(Fejsa, 2019), FH1-.

Sin embargo, el empeoramiento de las condiciones económicas hacia finales del siglo XIX DC motivaron a la búsqueda de nuevos horizontes migratorios focalizados en América. Durante sus últimas décadas el proceso de industrialización estadounidense reclamó una gran cantidad de mano de obra y para satisfacer esa necesidad alentó la llegada de nuevos inmigrantes. Estos arribaron especialmente a regiones como Pensilvania que fueron la base de la industria del acero -por sus reservas de carbón y hierro-. Se estima que entre los años 1890 y 1920 ingresaron a Estados Unidos alrededor de 18.2000.000 inmigrantes, de los cuales 7.5000.000 procedían de Austria-Hungría, los Balcanes y el Imperio Ruso (Magocsi, 2015, p.154). Entre estos se encontraban gran cantidad de rusinos-rutenos, estimada aproximadamente en 225.000 ingresados hasta el estallido de la primera guerra mundial -1914- (Ibidem, 2015, p.154). Si bien algunos arribaron en la década de 1860, la mayoría lo hace entre las décadas de 1880 y 1890. Inicialmente, la mayoría de los inmigrantes transcontinentales eran hombres jóvenes que no tenían la intención de establecerse en el nuevo mundo, sólo trabajar algunos años en Estados Unidos para ganar suficiente dinero y luego regresar a su hogar y comprar tierras. No obstante, la mayoría de los inmigrantes rusinos-rutenos permaneció en Estados Unidos. Algunos enviaron a buscar a sus esposas e hijos, otros se casaron allí. En el nuevo contexto, estos campesinos se transformaron rápidamente en mineros y trabajadores de

⁸⁸ Provincia.



oficios no calificados de la industria pesada. Las mujeres, por su parte, encontraron trabajo de limpieza como empleadas domésticas u operarias en empresas industriales ligeras -fábricas de ropa y de calzado-. El trabajo en las plantas de acero y minas de carbón era físicamente exigente y pernicioso por su insalubridad -se trabaja entre 10 a 12 horas diarias, seis días a la semana-. Por lo que la vida industrial en Estados Unidos no resultó en principio lo que se esperaba. Para afrontar dichas dificultades los trabajadores-inmigrantes crearon sociedades de ayuda y beneficios mutuos -mutuales o cooperativas-, a las que contribuían con una cuota mensual de sus salarios destinada a las situaciones emergentes. Al momento de su llegada, los inmigrantes rusinos-rutenos eran todos greco-católicos, orientación que no difería de la de la Galicia Austrohúngara⁸⁹. Empero una parte de ellos se consideraba pro-rusos mientras que otra se percibía pro-ucranianos. Por lo que en breve dicha unidad inicial se disipó gradualmente promoviendo la pérdida del carácter étnico-nacional unívoco de la colectividad. Y las razones de dicha transformación se relacionaron tanto con los desarrollos históricos de los estados europeos de posguerra como con la actitud de las organizaciones seculares y religiosas respecto de la identidad nacional de sus miembros estadounidenses.

En los años venideros el gobierno de Estados Unidos impuso una serie de restricciones migratorias -1921/1924- que acotaron las posibilidades de obtener otros puestos de trabajo. Finalmente, luego de 1924 cerró sus fronteras a la mayoría de los inmigrantes del sur y este de Europa. En principio, como Europa occidental quedaba más cerca, la emigración a corto plazo se reorientó a Francia y Bélgica. Entre 1924 y 1930 aproximadamente 3.000 personas de la región subcarpática solicitaron sus pasaportes de viaje (Magocsi, 2015, p.155) con dicho destino. Durante este período también varias aldeas dispersas en la región noreste de Hungría permanecieron habitadas por greco-católicos de habla rusina. Allí administraron su propia Eparquía húngara de Hajdúdorog, con sede en Nyíregyháza. El sitio más importante de esta eparquía fue el Monasterio Basiliano de Máriapócs que, a pesar de las fronteras internacionales, funcionaba como

⁸⁹ Lugar de donde había llegado también el primer sacerdote greco-católico -1884- John Volansky.



lugar de peregrinación para los rusinos-rutenos checoslovacos. Pero paulatinamente se reactivó la migración transcontinental hacia los centros industriales del sur de Ontario - Toronto y Hamilton, en Canadá- a donde emigraron aproximadamente 20.000 Lemkos entre 1926 y 1930 (Ibidem, 2015, p.155). Y se intensificó la movilidad a América del Sur, principalmente a Brasil, Uruguay y Argentina. A esta última llegaron aproximadamente 12.000 inmigrantes (Ibidem, 2015, p.155) desde poblados de la región de Galicia -oeste de Ucrania- bajo influencia política del gobierno polaco. Es necesario resaltar, de todos modos, que esta inmigración -al igual que sucede en Estados Unidos- se desarrolló progresivamente desde finales del siglo precedente -1890-, ingresando a Sudamérica con documentación emitida por la administración del Imperio Austrohúngaro.

En términos generales se puede afirmar que en los todos los contextos de recepción americanos se establecieron continuidades respecto de las condiciones de establecimiento y re-emigración de las familias rusinas-rutenas⁹⁰. Aun cuando existieron particularidades diferenciadoras que se asociaron principalmente a las condiciones materiales de existencia -territorialidades, recursos- e ideologías -estatales o culturales desplegadas por los inmigrantes-. En Argentina, dichos aspectos históricos y culturales se periodizan en tres secuencias que remiten a las transformaciones en las condiciones existenciales de las familias rusinas-rutenas. La primera etapa se constituyó desde el arribo y el asentamiento inicial⁹¹, la segunda por la consolidación de las colonias agrícolas situadas especialmente en el sudeste de la Pcia. de Misiones⁹² y la tercera por su radiación a otras zonas rurales⁹³ o urbanas sumándose a las filas de operarios industriales y fabriles. A nivel local, las familias galicianas se diferenciaban del resto de los polacos, ucranianos y rusos por sus variaciones en el idioma y la religión. Contra estas diferenciaciones étnico-

⁹⁰ El recorrido transnacional de las movilidades migratorias dota a las familias de sentido como unidades integrales de relaciones más amplias, es decir internacionales. Desde esta perspectiva, las familias constituyen un territorio de estudio de sí, como lugares socio-antropológicos articulados a partir de diversas coyunturas y como testigos de las memorias de la inmigración hacia América.

⁹¹ Se toma como fecha oficial el año 1897.

⁹² Aunque mayormente agricultores, el oficio de carpinteros y herreros también impregnó de ingenio y diligencia a las colonias.

⁹³ Particularmente la región algodonera de la Prov. de Chaco.



culturales las políticas migratorias impulsadas por el Estado Argentino se orientaban por una voluntad homogeneizante y asimilacionista⁹⁴ bajo la representación inicial de que las poblaciones europeas blancas -en contraposición de las nativas- eran portadoras de cualidades de progreso, laboriosidad y civilización. Esta intención de integración⁹⁵ nacional se fundamenta, lógicamente, en consideraciones raciales que pretendían adecuar cualquier indicio de etnodiversidad a las políticas de Estado locales. La inmigración rusina-rutena en Argentina ya arrastraba décadas de sucesivos intercambios pluriétnicos, pero además procedía de una región fronteriza con el este europeo mitificado de “barbarie” desde la mirada occidental. Es por ello por lo que a medida que su desarrollo avanzó en el tiempo, dicha concepción inicial de la “esencia” europea, blanca y civilizada presentó matices no tan alentadores. En consecuencia, la posibilidad de abrigar formas de autoidentificación con ideologías culturales y políticas que pudieran vulnerar las posibilidades de subsistencia local motivó a muchos descendientes a prescindir de algunas manifestaciones de etnicidad. Y a otros menos a desplegar diferentes estrategias de fortalecimiento -lazos rituales- frente a la asimilación. Dando como resultado la construcción de una conciencia de comunidad (Cipko, 2011) más o menos estable en cada periodización o, por el contrario, la adquisición consciente de otra apariencia nacionalista más dominante -rusa, ucraniana, polaca, checa, húngara, rumana, serbia- que impugnó parcial o totalmente los saberes étnicos precedentes. Pero la parcial o total ilegitimidad de las identidades culturales rusinas-rutenas no fue un fenómeno aleatorio. Por lo que

⁹⁴ Un claro ejemplo de ello se observa en los Partes de Visita de Desembarco con Novedad e Inspección Marítima de los Vapores en la Mesa de Entradas del Ministerio de Agricultura de la Nación. En éstos se consignaba a todos los inmigrantes polacos por igual como procedentes de la ciudad de Varsovia; llama la atención de estas fuentes documentales históricas que la mayoría eran agricultores de profesión y, en consecuencia, provenían de zonas rurales.

⁹⁵ Que se alineaba bajo el modelo de construcción de Estados-Nación inaugurado en el siglo diecinueve en Europa y transmitido a los países sudamericanos durante el siglo veinte. Poseía como fundamento la común ciudadanía para aquellos habitantes del territorio enmarcado dentro de sus fronteras. La ciudadanía estatal disolvía en términos jurídicos las adscripciones culturales particulares. El habitante, sea cual fuese su religión, su tradición, su adscripción lingüística o cultural, se debía relacionar con el Estado en su calidad de ciudadano. Las Constituciones y sus preámbulos, también siguiendo el modelo europeo, expresaban con claridad este concepto básico de organización nacional que promovía la homogeneización de sus poblaciones bajo lineamientos político-ideológicos -especialmente los socioeducativos- y negaba las diversidades, sobre todo étnicas, opacándolas por la voluntad de sostenimiento de una estatalidad homonacionalista.



para comprenderlo en clave local también es preciso relacionar los acontecimientos históricos que fortalecieron ciertas ideologías nacionalistas europeas modernas y debilitaron otras formas de identificación cultural de sus poblaciones.

Como bien afirmó E. Wolf no existen pueblos sin historia, sino que su historia o la negación de ésta es el resultado de las relaciones que se establecen bajo ciertas condiciones contradictorias y conflictivas

“[...] Debemos recordar que el concepto de cultura surgió en el seno de un contexto histórico concreto, durante un período en que algunas naciones europeas luchaban por el dominio y en que otras se esforzaban por tener independencia e identidades separadas. Probar que cada nación en lucha era dueña de una sociedad distintiva, animada por una cultura o espíritu especial, sirvió para legitimar sus aspiraciones a formar un Estado separado con su propia personalidad. El concepto de culturas separadas e integrales respondió a este proyecto político”. (Wolf, [1982] 2000, pp.346-347).

Por lo que los pueblos que hacen valer su relación privilegiada con la historia y los pueblos a quienes se les niega dicho privilegio resultan de un destino común. Develar este proceso ha sido la finalidad del presente capítulo. Descubriendo diacrónicamente aquellos acontecimientos que en el transcurrir de movilidades y poblamientos delimitaron diferenciaciones culturales, pero también continuidades entre pueblos de Europa occidental y oriental. En otros términos, se intentó visibilizar la complejidad multívoca de lo étnico que se inicia con la influencia cultural celta pero se aprecia mayormente bajo el privilegio histórico de la afluencia eslava. Sin desestimar tampoco las relaciones de interétnicidad sostenidas con varios otros pueblos como los magiares, los judíos, los roma, entre otros. En lo sucesivo se procede a construir el problema de la investigación en base a estos antecedentes históricos, la profundización de los aspectos étnicos y desde una mirada etnográfica que intenta conocer la reconfiguración de las identidades plurales -étnico nacionales- de los pueblos rusinos-rutenos a partir de su inmigración en Argentina.



CAPÍTULO 2

La construcción del problema de investigación



El andamiaje que sustenta la construcción del problema de investigación supone una introspección sobre estudios de minorías nacionales y étnicas, estudios de desplazamientos migratorios hacia el continente americano -especialmente desde Europa central y del este durante los conflictos bélicos mundiales- y finalmente estudios que refieren al fenómeno contemporáneo de la reetnificación o revitalización cultural. Los primeros interpelan una mirada sobre la historia étnica y nacional de los pueblos rusinos-rutenos y su devenir a través de sucesivas movilidades en diferentes espacios y tiempos. Los últimos se orientan hacia el conocimiento etnográfico de su cuestión étnica-transnacional contemporánea, lo cual incluye a los contextos locales.

Se plantea de esta manera una necesidad contingente entre abordajes históricos y socio-antropológicos. Que requiere en principio revisar cualquier articulación academicista entre la Historia y la Antropología que priorice la visibilidad de algunos pueblos y, contrariamente, profundice la negación de algunos otros. Retomando a Wolf [1982] (2000) este tipo de perspectivas han separado los hechos históricos de las relaciones en que se desarrollaron y provocaron falsos modelos de realidades que atribuyeron a las naciones, sociedades o culturas una objetivación internamente homogénea y externamente diferenciada. Y, además, establecieron limitaciones teóricas sesgadas por la excesiva especialización disciplinar y su mirada acrítica sobre las profundas transformaciones que experimentaron los pueblos, las sociedades y las culturas a partir de la expansión europea.

Algunas limitaciones teóricas desde el punto de vista de la ciencia antropológica se vinculan al hecho que no es usual equiparar aspectos de pertenencia étnica con constructos histórico-nacionalistas. Habitualmente se los trata como dominios diferentes, aunque relacionados, que no se afirman ni se niegan mutuamente. Por su parte, desde el punto de vista histórico, existen pueblos que anteceden el trazado de las fronteras internacionales modernas. Por lo que asimilarlos de manera unívoca a alguna nacionalidad resulta un anacronismo porque sus sentidos de pertenencia cultural se remontan a territorialidades que anteceden dichos límites.



Otra limitación es la mirada estandarizada sobre las etnicidades centrada en torno a las poblaciones amerindias originarias. De esta manera el fenómeno *ethno* refiere a lo nativo como originario y el componente histórico pondera lo europeo -el mito occidental y blanco- como agente colonizador. Se reduce así la riqueza de los procesos interétnicos al saldo del despojo de las diversas colonizaciones. Y se limita la posibilidad de ampliar los interrogantes respecto de las transiciones interculturales entre los grupos étnicos nativos y los migrantes, de relevancia para ambos.

Bajo estos lineamientos, los grupos amerindios se convierten en Minorías Étnicas subyugadas por el dominio de sociedades mayoritarias que, a su vez, asimilan a los inmigrantes europeos de forma holística e indiferenciada. Como refiere E. Menéndez

[...] se desarrolla una antropología que asume científica y acríticamente la división del trabajo intelectual, donde antropólogos mexicanos o argentinos sólo se dedican a estudiar a nuestros grupos étnicos, mientras que los sociólogos de esos mismos países estudian la sociedad, excluyendo de la misma a sus grupos étnicos.
(Menéndez, 2018, p.19)

La tradición europea, por su parte, acuerda mediante políticas internacionales que las identidades étnicas contenidas entre las fronteras de sus propios Estados sean consideradas Minorías Nacionales. Esta salvedad reproduce, por un lado, la condición inimaginable de la etnicidad blanca y, por otro, “[...] *la persistencia de una diferenciación que no sólo no resiste el menor análisis epistemológico, sino que expresa una concepción de base etnocéntrica.*” (Ibidem, 2018, p.21).

Finalmente, la construcción del presente problema de investigación interpela la visibilidad de un fenómeno que en gran medida se desconoce porque permaneció opacado por las historias nacionales dominantes y su homogeneización. Este descubrir o revelar lo impugnado no es lo que se constituye como el objetivo de conocimiento, pero es lo que



necesariamente inicia el universo cognoscible. Y este último se recorta mediante tres tipos de interrogantes: los que identifican los saberes étnicos, los que los relacionan con otros dominios históricos como la nacionalidad y los que explican la intervención de ambos conocimientos en el mundo real (De Souza Santos, 2010, p.60).

2.1 Objetivos de conocimiento

2.1.1 Objetivo general

El objetivo general del presente estudio es conocer los saberes étnicos-nacionales de los inmigrantes rusinos-rutenos o sus descendientes en Argentina como otra forma de inmigración eslava; a partir de fuentes documentales e históricas, relatos orales y familiares, observación con participación en asociaciones culturales de las colectividades.

2.1.2 Objetivos específicos

A partir del objetivo de conocimiento precedente, se pretende también

- observar la continuidad o interrupción de la ritualización de los aspectos culturales de la inmigración rusina-rutena en los distintos períodos y espacios en que ocurre en Argentina y respecto de su historia étnica y territorial en Europa,
- identificar las prácticas que regulan la adscripción nacionalista a las colectividades de inmigrantes,
- describir las representaciones que imponen formas de control y deslegitimación de los sentidos de pertenencia étnica,
- explorar los aspectos culturales en los cuales la impugnación de los saberes étnicos no se observa,
- explicar la reconfiguración de sus formas locales de identificación,
- apreciar el impacto de las apariencias identificatorias contemporáneas.



2.2 Justificación del problema de investigación

Para formular dichos objetivos de conocimiento en concordancia con las teorizaciones vigentes (Sautu, 2005), resulta conveniente desde un inicio justificar la ampliación de la perspectiva disciplinar. Desde un enfoque de la antropología social (Hammersley, y Atkinson, 1994) que fundamente la reconfiguración de las identidades rusinas-rutenas en relación permanente con su historia étnica, nacional y migratoria y busque transiciones entre los aspectos materiales y simbólico-culturales de tradiciones campesinas europeas colonizadas por el avance de la industrialización y el modernismo en Europa que se convierten, a su vez, en agentes locales de colonización de territorios agrícolas locales.

Por lo expuesto, además de novedosa, esta propuesta constituye un aporte en el abordaje de la interrelación entre identidades plurales -nacionales y étnicas- a partir de la recuperación de memorias de la inmigración. Desde el punto de vista disciplinar, asimismo trae a escena reflexiones teóricas y metodológicas que permiten enriquecer cuestiones acerca de la configuración de identidades migrantes y abren nuevas miradas sobre el encuentro entre etnicidades. A la vez que explora las propuestas e intereses de re-etnificación contemporáneos, en el marco de la postmodernidad y de la reestructuración pluri-nacionalista de aquellos Estados con una mayor tolerancia a la diversidad.

2.3 Estado actual de la cuestión

De acuerdo con el recorrido desarrollado en el primer capítulo de la presente tesis, se interpreta que en términos generales el actual concepto *rusyny* refiere a las minorías étnicas eslavas orientales que habitan principalmente en los Montes Cárpatos pero que probablemente se auto perciben de diversas maneras: *rusyny*, *ruthene*, *rusnaks*, *lemkos*, *boykos*, *ucranianos*, *eslovacos*, *checoslovacos*, *polacos*, *rusos*, *rumanos*, *serbios*, *húngaros*. Frente a esta pluralidad étnica y nacional, el historiador R. Magocsi desde hace



décadas insiste en afirmar que existen similitudes entre ellos sin importar dónde residan, pero también diferencias precisamente porque han vivido la mayor parte del siglo XX en distintos países (Magocsi, 1997, p.119). Ello requiere observar que a través de este interjuego de relaciones polisémicas se refleja la continuidad de los sentidos de pertenencia a la comunidad, más allá de las diferencias suscitadas en cada contexto. Pero no solamente.

En principio la vaguedad conceptual debe asociarse a la antigua *Rus* y su gente *-rus'ki liudy-* creyente en fe de la Rus *-rus'ka vira-*, cuyos territorios medievales incluían varios pueblos eslavos orientales actuales -rusos, bielorrusos, ucranianos y carpatianos-. Incluso el concepto rusino/ruteno constituyó una designación común para los bielorrusos y ucranianos hasta el siglo XX. Otra denominación ampliamente difundida es el etnónimo⁹⁶ *Rusnak*. Esta forma se escucha con bastante frecuencia para designar a los rusinos-rutenos *-rusnatsi-* que actualmente viven en Serbia y Croacia. Existe otro término regional más reciente -de principios del siglo XX DC- usado en el norte de los Montes Cárpatos -Polonia-: el término *Lemko* o Lemko-rusinos. Por su parte los conceptos *Lemko*, *Boyko* y *Hutsul* son las formas etnográficas más reconocidas, pero también se enuncian otras como *Krainiky*, *Bliakhy*, *Dolyniane* y *Verkhovyntsi*. Mayormente estos términos son exónimos implementados por los vecinos -a veces de modo peyorativo- o por los estudiosos -etnógrafos y lingüistas- cuando diseñan esquemas académicos clasificatorios.

No obstante, estas construcciones *Lemko*, *Boyko* y *Hutsul* muchas veces asumen funciones políticas específicas. Las propuestas políticas de orientación cultural pro rusa y pro ucraniana son especialmente aficionadas a emplear dichos conceptos para referir a los eslavos orientales de las laderas norte y sur de las montañas, aduciendo que se trata de extensiones de la nacionalidad rusa o ucraniana. Para estos ideólogos cívicos dichos habitantes constituyen unidades étnicas -etnicidades- porque la nacionalidad rusina-

⁹⁶ Un etnónimo refiere a la denominación de un grupo étnico. Esta categoría invoca a su vez la relación de exonimia, es decir, la nominalización que otros hacen del grupo en cuestión o, por el contrario, de autonomía mediante alusión de sí según criterios de pertenencia o identidad.



rutena no existe. Claro está que asocian la idea de nacionalidad a una territorialidad delimitada dentro de las fronteras específicas de un Estado-Nación.

Estos esquemas no siempre concuerdan con las observaciones de campo. Por ejemplo, los grupos rusinos-rutenos que viven en las laderas del sur de las montañas no se refieren a sí mismos como Lemkos o Boykos, mientras que el área habitada por los grupos que son percibidos como Hutsules está su mayor parte fuera de la Rus Carpática. Además, el territorio más adyacente a los Montes Cárpatos también posee varias denominaciones: Cárpato-Rutenia, Cárpato-Rusia, Cárpato-Ucrania, Rutenia Subcarpática o simplemente Rutenia -*Rusynsko, Рутенія*-.

En consecuencia, cualquier forma de designación implementada -como autónimo o exónimo- sugiere no tanto una territorialidad prefijada desde el punto de vista geopolítico sino una afinidad étnica-nacional que deriva de las distintas posiciones que han ocupado estos pueblos a lo largo de su recorrido histórico.

Con otros aspectos identificatorios suceden procesos similares. Con frecuencia los grupos étnicos y las sociedades se atribuyen ciertos marcadores simbólicos como propios de sus identidades. Muchas veces se trata de hechos pretéritos asumidos incluso como fundadores de su identidad cultural. La proclamación de dicho hecho particular del pasado resulta entonces un instrumento de afirmación de su pertenencia en el presente. A la vez que una manifestación de alteridad hacia los “otros” con los que es necesario diferenciarse.

Las formas en que las identidades rusinas-rutenas se configuran no escapan de ese esquema, pero se intensificaron con los conflictos geopolíticos y los procesos migratorios. La región Carpática constituye hasta la actualidad una zona de continua lucha entre activistas e ideólogos pro-ucranios, pro rusos y rusinos-rutenos. Los primeros afirman que los pueblos rusinos-rutenos forman una ramificación de la nacionalidad ucraniana, los segundos reclaman su afinidad a una visión más homogénea de etnicidad rusa y los



terceros debaten sobre cuestiones étnico-nacionales apelando a una creciente autonomía. No obstante, el carácter variado de las disputas todos sus habitantes concuerdan en dar continuidad al uso del etnónimo *rusyny* -rusino- o su versión latina *ruthenen* -rutenos-.

Algunos de los datos censales más contemporáneos⁹⁷ señalan un progresivo incremento -10.100 personas, el 0,8% sobre el total en la región de transcarpatia- en la autopercepción étnica diferenciada de la nacionalidad. Por tal motivo, el 7 de marzo de 2007 las autoridades del Óblast de Zakarpatia reconocieron su carácter de Minoría Nacional asociada a la colectividad polaca y diferenciada del resto de la sociedad ucraniana. Estudios más recientes -2012- sugieren cifras mayores a las declaradas oficialmente no sólo dentro del territorio ucraniano sino también fuera de éste. Y señalan que la población carpática es mucho más diversa que la enunciada -*lemkos* polacos, *hutsules* ucranianos y rumanos, *boykos* y *dolynianos* ucranianos, *rusnaks* eslovacos en convivencia con otras minorías étnicas, especialmente *judíos*, *roma* y *csangos*⁹⁸. VER TABLA 1.

⁹⁷ Año 2001.

⁹⁸ Étnicamente magiares de fe católica en la iglesia ortodoxa.



Tabla 1 Distribución poblacional aproximada de pobladores rusinos-rutenos en países europeos.
Año 2012 (Magocsi, 2016, p.22).

PAIS	DATOS OFICIALES	CIFRA ESTIMADA POR EXPERTOS
Ucrania	10.100	853.000
Población de Transcarpatia (773.000)		
Lemkos relocalizados (80.000)		
Eslovaquia	55.500	130.000
Romania	250	35.000
Polonia	10.500	60.000
Serbia	14.200	25.000
Croacia	2.300	5.000
República Checa	1.100	12.000
Hungría	3.900	3.000
Total	97.850	1.123.000

Este paulatino incremento se debe en parte a que la disolución del bloque de repúblicas socialistas soviéticas replanteó nuevos interrogantes sobre antiguas cuestiones. Estos requieren renovar las miradas respecto de las Minorías Nacionales y sus reivindicaciones culturales contemporáneas en términos de lo que se define como nuevas formas de etnicidad (Hall, 1996) -no necesariamente ligadas a un territorio unívoco-.

Desde el punto de vista geopolítico los grupos rusinos-rutenos contemporáneos residen en el territorio de Rus Carpática -Oblasts de Zakarpatia y Lviv en Ucrania occidental, región de Prešov al noreste de Eslovaquia, Voivodato de Subcarpacia en



Polonia oriental y región de Maramureş/Maramorosh en Rumania- y en las regiones de emigración -Rusia, Hungría, Voivodina Serbia, Croacia y, especialmente, Estados americanos-. Es decir que se puede afirmar que existen unidades étnicas en varios países, en los cuales se continúa manifestando de forma más o menos nacionalizada sus identidades étnicas.

Una de esas manifestaciones es la relación que establecen con la Iglesia greco-católica. En la actualidad su culto se circunscribe principalmente al territorio ucraniano, con excepción de la Eparquía de Mukachevo -Iglesia católica bizantina rutena- que se niega a formar parte de la Iglesia greco-católica ucraniana para seguir dependiendo de Roma. Este devenir de tensiones y contradicciones es fácil de observar en aspectos sencillos como ser la denominación Iglesia Rutena, que desde sus inicios refirió genéricamente a los fieles ucranianos, bielorrusos y eslovacos ortodoxos, pero en las últimas décadas define cada vez más específicamente a los rusinos-rutenos católicos. O el progresivo desarrollo de la lengua ucraniana en la liturgia, distinguiéndose del idioma rusino y del eslavo eclesiástico.

Otra particularidad es el idioma rusino que se caracteriza por su polifonía expresada en diversas variantes -*lemko, boyko, rusnak, dolyniano y hutsul*-. Lógicamente, a la luz de lo expresado tanto las ideologías lingüísticas como las religiosas transitan procesos de sincretismo que se corresponden con las fronteras transnacionales y las condiciones históricas y políticas de cada contexto.

Y, por último, el reconocimiento de su condición de Minorías. En Eslovaquia, Polonia, Hungría, Rumania, Serbia y Croacia gozan de los derechos de protección de las minorías nacionales y en algunos casos también de representación parlamentaria. Paradójicamente, en Ucrania donde son más numerosas -1,6 millones de habitantes aproximadamente-, aún detentan el estatus de minoría étnica. Las políticas culturales que proponen contra las políticas de los gobiernos democráticos ucranianos que los considera un subgrupo étnico no diferenciado del resto de la sociedad ucraniana son definidas de



forma peyorativa como *rusynismo transcarpatiano* (Zercalo, 2005). Esto último promueve valoraciones negativas sobre su accionar y también para la opinión de las organizaciones internacionales de promoción de los derechos de las minorías.

Esta perspectiva euro centrista sobre las Minorías Nacionales tampoco encaja con su situación en las diásporas de inmigrantes. El carácter transnacional de sus migraciones promueve en sus identidades diversas apariencias que transitan desde lo étnico a lo nacional, o viceversa. Además, en cada territorialidad las familias confrontan sus modos de existencia a realidades -económicas, políticas, sociales, culturales, lingüísticas- muy disímiles. Ello también torna probable que se pongan de manifiesto diversas formas de identificación (Hall, y Du Guy, 2003) que, en última instancia, dan continuidad étnica a una idea de nacionalidad histórica inexistente.

En conclusión, el estado de la cuestión sugiere diferentes formas de percepción e identificación dependiendo de la perspectiva geográfica, el período histórico y la orientación ideológica desde la que se las aborde. La reconfiguración actual de dichas identidades, entendidas como Minorías Nacionales dentro de otro Estado, radica precisamente en su reaparición reivindicatoria de etnicidad -especialmente a través del idioma y la religión- desde la desintegración de la Unión Soviética y la nacionalización de Ucrania como país independiente en 1991-1992 (Kuzio, 2005).

2.4 Marco teórico

En términos generales los antecedentes teóricos proponen un abordaje del fenómeno de la etnicidad y la nacionalidad rusinas-rutenas que abarca estudios históricos, socio-antropológicos, religiosos y lingüísticos, promoviendo una comprensión plural de la configuración de estos colectivos en tanto inmigrantes en Argentina. En base a ello el contexto conceptual (Maxwell, 1996) se construye a partir de las siguientes líneas de reflexión



- la configuración de identidades complejas en que se yuxtaponen aspectos étnicos con ideologías nacionalistas;
- la ideología lingüística que manifiesta usos diversos del idioma rusino en el marco de la lengua hegemónica receptora y en el seno de la colectividad de pertenencia nacional;
- los ritos que conforman las ideologías religiosas y tensionan tendencias políticas en clave local.

También se exploran las diferentes apreciaciones categoriales de la condición de minorías, de forma crítica y transversal entre disciplinas para lograr ampliar la mirada y evitar el desdén por la historia de los pueblos menos visibilizados. Se asumen dichas categorías no como verdades teóricas finales sino a partir de su futura adecuación explicativa a los correlatos testimoniales, suponiendo que los saberes “nativos” también son relevantes a la hora de dotar de significado los aspectos problematizados.

Para definir el fenómeno se retoma el concepto *contested identities*⁹⁹ (Cipko, y Lehr, 2010) como antecedente teórico sobre las competencias generadas en torno a la herencia nacionalista de los pobladores pioneros ucranios y poloneses en Argentina. Que, como categoría interpretativa, alude a la permanencia en este país de disputas vinculadas con políticas nacionales en Ucrania y Polonia al hacer propios o ajenos los aspectos en cuestión, según las disparidades económicas y territoriales en cada período histórico¹⁰⁰. Respecto de esto último, es muy llamativo que los propios autores que abordan estas muchas veces las enmarcan dentro de las nacionalidades eslavas profundizando la invisibilidad de los aspectos que ellos mismos problematizan. Por impugnación se entiende la manera en que dichas colectividades deslegitiman -o niegan- las identidades étnicas rusinas/rutenas, fruto de la tensión por la apropiación de sus sentidos de pertenencia. Mediante la manipulación de representaciones que recrean formas de

⁹⁹ Identidades impugnadas.

¹⁰⁰ En lo que refiere a Argentina, hasta el momento no se observa esta disputa en las colectividades checa, eslovaca, rumana, húngara o rusa. Es por ello por lo que el presente estudio no afirma ni niega su ocurrencia.



autopercepción nacional de sus “raíces” -polacas- o de su “sangre” -ucraniana- y de la disputa por el dominio de los colonos “pioneros” de la colonización de tierras agrícolas del sudeste misionero y del chaco algodonero -polacos/ucranios- como mito fundacional; bajo el intento de “recolonizar” a nivel local las identidades étnicas.

En términos particulares, la búsqueda bibliográfica plantea un primer obstáculo: las investigaciones sobre migraciones eslavas a nivel local resultan aproximaciones sobre los desplazamientos que no consideran la perspectiva de los agentes y muestran poco esfuerzo por profundizar sobre sus particularidades étnicas. Ello es así en parte por el dominio academicista de un tipo de conocimiento historiográfico focalizado en las distintas corrientes de expansión ultramarina y en documentación que define a los inmigrantes de acuerdo con el Estado de procedencia sin estimar otras connotaciones. A ello se suma la escasez de registros etnográficos que resalten distinciones categoriales significativas entre los inmigrantes.

El contexto conceptual se torna entonces ecléctico y se orienta a trabajos que abordan la configuración de identidades tanto étnicas como nacionales aludiendo mayoritariamente pero no exclusivamente a las manifestaciones lingüísticas y religiosas -como ideologías culturales dominantes-. Pero desde una mirada que supone a lo cultural como un complejo de formas de vida socialmente aprendidas de los miembros de una sociedad, incluyendo sus modos pautados y repetitivos de pensar, de sentir y también de actuar en diferentes circunstancias (Harris, 2011).

En lo sucesivo se tienen en cuenta estudios de autores europeos que debaten acerca de la condición de las Minorías Nacionales dentro de sus territorios y de autores americanos que problematizan identidades étnicas. Asimismo, se recurre a escritos que relatan la historia económica, política y territorial de los pueblos rusinos-rutenos antes, durante y después de los procesos migratorios y trabajos que refieren a sus demandas más contemporáneas. Por último, dentro del área disciplinar se consideran discusiones que resultan significativas para el abordaje propuesto.



2.4.1 Estudios sobre la cuestión nacionalista

Las naciones, al igual que los estados, son un resultado contingente en cierta época bajo circunstancias particulares, no una necesidad universal. Y aunque se establecen relaciones estables entre ambos, también se puede afirmar que no es indispensable la nación para la emergencia de un estado y que una nación puede emerger sin la ventaja de tener un estado propio.

De esto último se derivan dos miradas probables sobre el concepto de nación: la primera que afirma que dos personas pertenecen a la misma nación cuando comparten la misma cultura -culturalista-, la segunda que señala que dos personas son de la misma nación sólo si se reconocen como pertenecientes a ella -voluntarista-. Ambas definiciones son importantes para la comprensión del fenómeno del nacionalismo en tanto herramienta eficaz de los estados nacionales modernos para fortalecer los vínculos políticos y culturales con su ciudadanía dentro y fuera de sus territorios.

Según Gellner (1983), el contexto de surgimiento del nacionalismo hace referencia directa a la presencia del Estado como custodia de sus fronteras territoriales y como encargado de la distribución y control del poder y los beneficios en su seno. Por tal motivo lo define como la teoría de la legitimidad política que prescribe que los límites étnicos no deben contraponerse con los políticos, cuyo fundamento reside precisamente en la congruencia de una unidad nacional y política.

Hobsbawm (2014), por su parte, refiere que el término nacionalismo se implementa por primera vez a finales del siglo XIX para definir a los grupos de ideólogos de derecha revelados contra los extranjeros o quienes se mostraban partidarios de la expansión de su propio Estado. Y a partir de entonces se aplica a todos los movimientos para los cuales la “causa nacional” se supone primordial en la política. Según el autor



“[...] La base del nacionalismo de todo tipo era la misma: la voluntad de la gente de identificarse emocionalmente con “su” nación y de movilizarse políticamente como checos, alemanes, italianos o cualquier otra cosa, voluntad que podía ser explotada políticamente. La democratización de la política y en especial las elecciones ofrecieron grandes oportunidades para movilizarlos. Cuando los Estados actuaban así hablaban de “patriotismo” y la esencia del nacionalismo original “de derecha” que apareció en los estados-nación ya existentes, era reclamar el monopolio del patriotismo” (Hobsbawn, 2014, pp.131-132).

Este nacionalismo político, no obstante, experimenta importantes cambios durante el transcurso del siglo XX. Son cuatro los aspectos fundamentales que según este autor se transforman: el nacionalismo y patriotismo adueñados por la derecha política alcanzan su máxima expresión en el fascismo, la aspiración nacional de formar estados soberanos autodeterminados, su total independencia en base a la viabilidad económica, política y cultural para poder proclamarse como “nación” y, finalmente, la definición de nación en términos étnicos y lingüísticos. De esta manera, el número de movimientos nacionalistas se incrementa notablemente en Europa, incluyendo a pueblos considerados no-históricos -que nunca habían tenido un estado- o en que nadie había pensado hasta entonces.

Desde esta perspectiva historiográfica se enfatiza el carácter “moderno” del Estado-nación y, por lo tanto, construido o “imaginado” del nacionalismo. Por su parte, Anderson ([1983] 1991) intenta explicar de manera inteligible cómo y por qué naciones nuevas se “imaginan” antiguas. Su punto de partida es la afirmación de que la nacionalidad -la “calidad de nación”- al igual que el nacionalismo son artefactos culturales de una clase en particular. Y que para entenderlos adecuadamente se necesita “[...] *considerar con cuidado cómo han llegado a ser en la historia, en qué formas han cambiado sus significados a través del tiempo y por qué en la actualidad tienen una legitimidad emocional tan profunda*” (Anderson, [1983] 1991, p.22).



Anderson, en vez de relacionar al nacionalismo con ideologías políticas de derecha o de izquierda, lo asume como una categoría análoga al “parentesco” o “la religión” que garantiza la pervivencia de la comunidad en relación con sus raíces y la continuidad cultural, especialmente cuando la importancia social del parentesco o las creencias religiosas se debilitan y dejan de satisfacer las necesidades de sus miembros. El autor define a la nación como

“[...] una comunidad políticamente imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es imaginada porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión [...] La nación se imagina limitada porque incluso la mayor de ellas, que alberga tal vez a millones de seres humanos vivos, tiene fronteras finitas, aunque elásticas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones. Se imagina soberana porque la garantía y el emblema de esa libertad es el Estado soberano” (Ibidem, [1983] 1991, p.25).

Este tratamiento permite relacionar al nacionalismo con ideologías étnicas que exigen un estado para el beneficio de su grupo, aunque en la práctica sus demandas también presentan otras particularidades como: la necesidad de subrayar derechos compartidos más que raíces, la situación liminal entre la nación y la etnicidad, el conflicto que puede suponer la integración de sociedades pluriétnicas y otras no contempladas en las formas simbólicas -tradicionalistas e igualitaristas- instrumentadas para incluir/excluir a las comunidades en una fuerte y envolvente carga afectiva cuyo enclave es el pasado y la frontera de la nación.

No obstante, la centralidad del Estado propio sigue apareciendo como marco organizativo y deseable de la “comunidad imaginada”¹⁰¹. Y el nacionalismo como una

¹⁰¹ Cuyos miembros se agrupan no en base a una interacción cotidiana real y observable, sino por una identificación en el fondo ficticia. El mecanismo habitual de éstas es proyectarse hacia el pasado “inventando tradiciones” que arraiguen la trayectoria reciente del grupo en un “tiempo



clase muy concreta de ideología que se generaliza sólo bajo ciertas circunstancias sociales -homogeneidad, alfabetización, anonimidad- y cuya autoridad política reside en las manos de un estado que sostenga y transmita un tipo de cultura predominante, una forma de comunicación y un sistema educativo centralizados para ejercer el monopolio de lo considerado legítimo dentro de sus fronteras.

Este fenómeno, a su vez, plantea una tensión entre la adherencia histórica y la narración imaginada de los hechos que se recrean para promover beneficios a ciertos grupos, lo que se denomina el mito histórico

“[...] los historiadores que se resisten a la imposición de una leyenda nacionalista a la historia de sus estados tienen menos influencia que los nacionalistas que a larga distancia en las diásporas son empujados por una mitología nacionalista que es inmune a la crítica histórica” (Hobsbawn, 1998:12).

Su impronta es fácil de observar en la gran influencia que ha tenido el nacionalismo en los profundos cambios sociales y culturales a lo largo del siglo XX y la innegable continuidad de su protagonismo en épocas más contemporáneas. A partir de este último punto algunos autores comienzan a repensar los ideales nacionalistas ligados a la idea unívoca del estado y contra proponen que

“[...] Los nacionalismos propios del siglo XXI serán aquellos que entiendan la integración más en clave de ciudadanía que en clave de los viejos y caducos moldes de las culturas nacionales. Serán aquellos nacionalismos más focalizados hacia el presente y el futuro y no hacia el pasado. Este será posiblemente el gran reto del nacionalismo, superar la contradicción que implica tener que renunciar a ciertas

épico”, en un origen mítico común. Lo que torna imprescindible estudiar “su” propia historicidad desde un enfoque dialéctico, sincrónico y diacrónico a la vez (Anderson, F., [1983] 1991).



visiones del pasado que tradicionalmente han sido tan importantes para él. Todo esto implica, asimismo, una voluntad férrea de no desentenderse de la voluntad democrática” (Martí, 2001, p.170).

Otros aportes recientes (Máiz, 2006) señalan la necesidad de reconsiderar los conceptos clásicos de nación y nacionalismo invirtiendo la relación de causalidad entre ambos y prestando debida atención a la dimensión política de la etnicidad y las naciones. Es decir, considerando las complejas construcciones políticas y sociales de élites, partidos y movimientos nacionalistas que reelaboran e incluso “inventan” las diferencias a partir de precondiciones étnicas, producidas a su vez por intelectuales y movimientos culturales. Y poniendo de relieve que la nación no es la que genera al nacionalismo, sino que el nacionalismo en determinados contextos institucionales y sociales produce políticamente a la nación. Las condiciones de resurgimiento de los nacionalismos contemporáneos muestran “[...] *toda una gama de fenómenos nacionalistas que, aunque con precedentes en épocas anteriores, presentan sin embargo características novedosas*” (Máiz, 2006, p.82).

2.4.2 Estudios sobre la cuestión étnica-nacional de los pueblos rusinos-rutenos en Europa

Si bien los antecedentes disciplinares sobre la cuestión rusina-rutena en Europa son escasos, se puede recuperar como aporte por sus semejanzas respecto de las transformaciones económicas, territoriales, ecológicas, políticas y socioculturales el estudio realizado por el etnógrafo Joel Halpern en comunidades campesinas de Serbia. Sus varias décadas de observación del *zadruga* -una forma de relación familiar extendida entre el padre y el hijo- muestran procesos temporales entre generaciones y ciclos de estabilidad o cambio de las estructuras sociales (Halpern, 1972, 1977, 1988, 1999). Junto a varios autores y desde enfoques diversos (Halpern, y Halpern, 1956; Halpern, y Boscovic, 1985; Halpern, y Wagner, 1984) el autor propuso que dichas transformaciones acontecían en paralelo y aproximadamente al mismo tiempo en otras partes de Europa y



Norteamérica donde residían comunidades similares. Estos cambios son reflejo de la adecuación de estas estructuras familiares al incremento del uso de tecnologías en la agricultura intensiva para satisfacer la demanda creciente por el desarrollo poblacional urbano y el comercio internacional (Halpern, 1999, p.81).

En general los estudios que particularizan sobre los pueblos rusinos/rutenos han sido mayormente escritos por historiadores y abordan las relaciones económicas, políticas y sociales a partir de posicionamientos nacionales (Kroffta, 1934; Winch, 1939; Stercho, 1959; Mayer, 1997; Shandor, 1997; Nemeč, y Moudry, 1980; Petschen Verdaguer, 2000; Subetny, 2000; Kuzio, 2005; Zercalo, 2005; Wictorek, 2010; Pereltsvaig, 2014; Zivancevic, 2018).

En muy menor medida, ciertos autores trataron la cuestión de las minorías étnicas lemkos y de transcarpatia desde un recorte más cercano a la socio-antropología (Dushnyck, 1975; Barwinski, y Lesniewska, 2010; Horbal, 2010; Rieger, 2016; Halemba, 2017) o al folklore (Wierzbicki, 1882; Kotsan, 2014; Barekova, 2019).

Dentro de los estudios históricos, resulta significativo el extenso trabajo del norteamericano Paul Robert Magocsi (1975, 1978, 1987, 1995, 1996, 1997, 2000, 2005, 2015 y 2017) que, incluso, intenta contrarrestar la falta de estudios culturales mediante la elaboración de una enciclopedia etnológica ilustrativa (Magocsi, y Pop, 2005). Dicho autor centra sus escritos en el cuestionamiento de la nacionalidad rusina-rutena, interpelando el fenómeno de su independencia y desligando la idea de ramificación de otra nacionalidad o de etnicidad por afinidad a otros pueblos eslavos orientales. Y sostiene que el hecho de dilucidar su etnicidad o su nacionalidad requiere en principio conocer quiénes constituyen estos pueblos en Europa, es decir, su historia. Tras lo cual sugiere que si una nacionalidad se constituye cuando un grupo de personas comparten ciertas características como: el territorio -no necesariamente un Estado-, el idioma, la religión, la memoria histórica, y características etnográficas comunes entonces los pueblos rusinos-rutenos conforman una nacionalidad diferenciada. No obstante, también se



cuestiona que los grupos étnicos presentan muchas de estas mismas características. Entonces, ¿Qué distingue a una nacionalidad de un grupo étnico? Concluye que esa diferenciación no radica en la presencia o ausencia de las características comunes, sino en el reconocimiento que los miembros de un grupo tienen de que esas características comunes los distinguen de las otras nacionalidades “[...] *es la conciencia de un número suficiente de miembros del grupo, transmitida a las generaciones futuras a través de la familia y, sobre todo, de la educación en las escuelas, lo que finalmente define a las nacionalidades*” (Magocsi, 1997, p.120). Sin duda esta aseveración remite al empoderamiento de la conciencia nacional rusina-rutena (Magocsi, 1997, p.138) con una finalidad política instrumental en el seno de la regionalización europea y la post sovietización. No obstante, presenta importantes sesgos teóricos en términos de complejidad del fenómeno que aborda.

A diferencia del anterior, el etnólogo croata J. Paschchenko (1997) intenta interpelar dicha complejidad porque, según sostiene, constituye un indicador en la etnología eslava general. Y porque, además, la interpretación de sus identidades étnicas ha sido y sigue siendo ideológicamente determinada por los científicos ucranianos desde una mirada contemporánea occidental. Según el autor, estos estudios tratan a los pueblos rusinos/rutenos como un grupo sub-étnico dentro de la región Transcarpatia y no como un grupo étnico en sí mismo. Este enfoque provoca la desestimación y el rechazo de sus apelaciones a políticas de identidad que, como en Croacia, han tenido un peso muy particular en la formación pluriétnica nacional.

Pocos autores ucranianos, por su parte, se centran en la cuestión rusina-rutena para confirmar el hecho que despierta atención de parte de los investigadores que representan círculos de incumbencia política-cultural y de la ciudadanía en general.

El politólogo A. Kruglashov (2011) sostiene que dicha situación demuestra la relativa relación de inestabilidad etno-política de la región y la necesidad de tomar decisiones que garanticen la convivencia armónica entre los diferentes grupos étnicos. En



especial, para dar continuidad a la democracia ucraniana y sentar las bases de un diálogo consistente acerca de la configuración de la nacionalidad, del nacionalismo y sus otras dimensiones como ser la situación de las minorías y las etnicidades.

El politólogo T. Kuzio (2005), por su parte, llama la atención sobre la escasez de estudios publicados en Ucrania, especialmente en temas de identidad nacional que aluden a la cuestión rusina-rutena. No se realizan estudios académicos en Transcarpatia para recuperar datos cualitativos acerca de las actitudes, orientaciones y puntos de vista mientras que se realizan numerosas encuestas en todas las otras áreas de estudios contemporáneos ucranianos¹⁰². Siendo en general autores extranjeros -descendientes de emigrados- los que se interesan por la cuestión y promueven miradas políticas tendenciosas porque los informes en los medios de comunicación occidentales tienden a ser sesgados. A la par que los pocos propiamente ucranianos reproducen una mirada nacionalista disfrazada de academicismo. Y el Centro Europeo de Asuntos de las Minorías se ocupa del problema, pero solo lo hace dentro del contexto general de políticas ucranianas. Kuzio argumenta que toda esta falta de registros antropológicos sobre la cuestión de la identidad nacional y la afiliación étnica produce otras negligencias académicas: por un lado, la sobrevaloración del fenómeno *rusyny* debido a un uso selectivo de las fuentes y entrevistas realizadas a activistas o, por el contrario, su minimización por quienes sustentan un perfil pro-ucraniano sobre el tema

“[...] las autoridades centrales niegan la concesión de autonomía regional a cualquier Oblast, salvo Crimea que se convierte en excepción porque es la única región ucraniana en la que la mayoría de la población -65%- es étnicamente no ucraniana sino rusa. A diferencia de Crimea en que los grupos separatistas llegaron al poder en 2004, los grupos nacionalistas radicales de la región de Transcarpatia siguen siendo

¹⁰² El Instituto Internacional de Sociología de Kiev realiza encuestas permanentes sobre las relaciones interétnicas en Ucrania sin recopilar datos sobre los pueblos rusinos-rutenos de la región de Ucrania occidental.



marginales. Así que colocar la situación de Crimea y de los grupos *rusyny* dentro de una misma categorización es exagerar dicha cuestión en Ucrania [...] porque en Transcarpatia no hay probabilidad de que un programa separatista obtenga el respaldo de la mayoría de la población” (Kuzio, 2005, p.2).

Finalmente, el historiador húngaro S. Földvari (2019) sugiere que es la historia de Transcarpatia lo que le provoca temor al gobierno ucraniano. Una región que no formaba parte de Ucrania antes de convertirse en un distrito de la República Socialista Soviética, porque durante siglos formaba parte del Reino de Hungría y después de la primera guerra mundial fue anexada a Checoslovaquia. Y que desde finales de la segunda guerra es objetivo de los movimientos políticos de derecha en Hungría que se esfuerzan en reconectar con los territorios de los Montes Cárpatos. Lo que en el actual contexto ucraniano de disputa en el sur -Crimea- y en el este -Donetsk- generan ambigüedades para un gobierno que necesita fortalecer y estabilizar las medidas políticas al oeste de su territorio. Por tales motivos la cuestión rusina-rutena amerita una comprensión no sólo en el marco de las minorías étnicas sino también en un sentido político-diplomático más amplio por la construcción de la paz.

Los aportes mencionados evidencian la supremacía de la historia y su instrumentalización política contemporánea sobre la escasa producción de estudios socio-antropológicos que interpelan revisar algunas de las nociones que delimitan las fronteras entre lo nacional y lo étnico (Santiago García, 2001).

2.4.3 Minorías ¿étnicas o nacionales?

Las políticas europeas de protección de las minorías promovieron el concepto de Minorías Nacionales para referir a aquellos grupos dentro de otro Estado que formaban mayoría en su país de origen. Los definieron como grupos específicos que siendo parte de una Nación y debido a cambios de fronteras quedaron en situación de minorización



dentro de otro Estado, constituyéndose en territorio europeo naciones pluriétnicas. Estas políticas, no obstante, no lograron resolver la cuestión de las minorías nacionales europeas que en algunos Estados siguen relegadas a la categoría de minorías étnicas. Jurídicamente, lo que diferencia una minoría étnica de una nacional es su capacidad política para conformar un Estado-Nación autónomo. Pero la ausencia de claridad sobre la aplicación de esta norma y la resolución pragmática de los conflictos por parte de la comunidad internacional permanecen como herencia política que pesa hasta el día de hoy en muchas regiones de Europa central, incluyendo a los Montes Cárpatos y sus habitantes.

Por otra parte, ningún grupo minoritario está conformado estáticamente por criterios objetivos de adscripción a una lengua, religión o ciertas tradiciones. Por el contrario, es dinámico, en formación continua que se caracteriza por la pertenencia a una definición de nacionalidad cultural diferenciada del Estado-nación mayoritario. Y como tal demanda reconocimiento o reclama derechos colectivos -territoriales, políticos, sociales- de distinto alcance en pos de los intereses de la minoría. La discusión acerca del reconocimiento de las minorías es entonces estratégica. Según Bengoa (2000) se trata de una cuestión extremadamente cambiante que no puede ser aprisionada en una sola definición

“[...] la existencia de las minorías depende de factores fundamentalmente "objetivos", también conocidos como "sustantivos", y otros que forman a una compleja combinación de factores "objetivos y subjetivos", entre los que la autoconciencia de la propia identidad es el elemento central. Por otra parte, no es sencillo el debate en torno al reconocimiento. Hay quienes señalan que no es posible la existencia plena de una minoría sin su reconocimiento, tanto por parte de la sociedad en que viven, como por el Estado y sus leyes. Hay quienes ven la necesidad de que se establezcan mecanismos más expeditos para que las minorías obtengan el reconocimiento tanto a nivel nacional como internacional. Finalmente se plantea un complejo asunto al discutir el reconocimiento de las minorías como colectivo social



dotado de personalidad propia o como derechos otorgados exclusivamente a los miembros individuales, personas, que pertenecen a esas minorías. Por cierto, que estas distinciones no son de orden exclusivamente académico sino más bien se ubican en el ámbito netamente político” (Bengoa, 2000, pp.3-4).

Otro hecho fundamental es que las minorías presentan inferioridad numérica decisiva en las representaciones sociales de la democracia, lo que implica en varios sentidos subordinación política. Además, la situación se complejiza cuando entre los inmigrantes que son minorías en los estados receptores y mayoría en sus propios estados aparecen miembros de etnias dominantes que por la secesión de territorios se convirtieron en minorías oprimidas. Es el caso de los húngaros en la región ucraniana de Transcarpatia (Fedinec, 2018; Bardi, Fedinec, y Szarka, 2011) que ejemplifican el carácter altamente situacional del concepto minoría en la región.

Sin duda las definiciones de mayorías y minorías son significativas de las relaciones geopolíticas vinculadas a las políticas de reconocimiento (Taylor, 2002) de los derechos de los grupos. En caso de establecerse disparidades entre los valores y categorías que facilitan la organización cultural de ambas, las posibilidades de las minorías quedan subsumidas por las de las mayorías. Si ello sucede la interacción entre sus miembros no se funda en la complementariedad de las identidades nacionales y étnicas sino en el marco de los status e instituciones propuestos por el dominio de la mayoría nacional. De esta manera, muchas minorías étnicas y migratorias reflejan vestigios del rechazo activo de la comunidad nacional que las alberga (Appadurai, 2007). En contraposición a este último punto, Appadurai (2007) propone dar por terminada la época del sistema de estados naciones como único elemento del juego que concierne al gobierno internacional y político transnacional. A partir de lo cual se abren otras dimensiones en torno al resurgir de identidades migratorias vinculadas a la crisis de los estados nacionales y a la pérdida de legitimidad de los ciudadanos respecto de las instituciones garantes de la convivencia.



Esta complejidad creciente en los procesos de identificación pone en foco nuevos movimientos locales cuya adscripción cultural deriva no tanto de demandas reivindicatorias de la superación de la subordinación sino de una existencia ciudadana diferenciada con derechos de minoridad ligada a una nación (Gavazzo, 2014) o construcción nacionalitaria (Bartolomé, 2000, 2002). Lo que incluye también la situación de las minorías consideradas étnicas.

Estas últimas se contemplan a partir de enfoques subsidiarios y recién después de la segunda posguerra, cuando se impone la noción académica de grupo étnico (Ringuelet y Rey, 2012). Algunas décadas más tarde se afirma una suerte de “insurrección teórica” (Giménez, 2006, p.132) que replantea la problemática étnica. Entre sus protagonistas se encuentran Leach [1954] (1972), Moerman (1968) y Barth [1970] (1976)¹⁰³. El estudio más paradigmático de esta nueva corriente es el de Barth (1976) quien define los grupos étnicos como categorías de adscripción diacrítica -con atributos diferenciales contrastantes- utilizadas por los propios actores para organizar la interacción y comunicación entre los individuos en una dinámica de negociación política. El autor rechaza el establecimiento de tipologías y, en cambio, propone estudiar la generación, continuidad y transformación de los límites étnicos. De manera que puedan contemplarse como una forma de organización social en la que los actores se categorizan a sí mismos a los fines de la interacción, seleccionando los rasgos culturales -manifiestos u orientaciones de valor- que consideran más significativos.

¹⁰³ Estos debates presentan como antecedente teórico las definiciones de Max Weber sobre los grupos étnicos

“[...] aquellos grupos humanos que, fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o de ambos a la vez, o en recuerdos de colonización y migración, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común” (Weber, 1944, p.318).

Si bien para Weber el grupo étnico no constituye una comunidad en sí misma sino un estado que facilita el proceso de comunalización, su abordaje los describe como entidades culturales discretas y preconstituidas de manera objetiva y sistemática a partir de las características intrínsecas que las constituyen -lengua, etnonimia, organización política y contigüidad territorial-. De esta forma el autor establece correspondencias predecibles entre los rasgos culturales y las identidades étnicas. Es decir, plantea un primordialismo que identifica un grupo de rasgos culturales compartidos con una identidad igualmente compartida.



Barth afirma que los grupos étnicos no se distinguen unos de otros a partir de dichos aspectos culturales, sino que por el contrario estos aspectos se movilizan, se desplazan, se marcan o se retraen en situaciones de interacción. Como resultado los rasgos culturales se implican en este sistema de organización social y simbólica, algunos remarcando las diferencias, otros son desestimados, otros negados intencionalmente. Por lo que resulta relevante enfocarse en el límite étnico que define al grupo -normas para determinar la pertenencia al grupo y medios empleados para indicar filiación- y no en el contenido cultural que encierra. La conservación de los límites étnicos persiste a través de unidades significativas diferenciales, pero en interacción con otros grupos, por el uso de sanciones reguladoras del contacto y por la diferenciación que aparta los rasgos culturales que promuevan modificaciones o confrontaciones.

Pero este giro “desnaturalizador” que intenta reemplazar el concepto de grupo étnico por el de “frontera” es señalado por Poutignat y Streiff-Fenart (1997) por su todavía traslúcida y marcada influencia subjetivista “[...] *el grupo étnico no es más definido por se, sino como una entidad que emerge de las diferencias culturales entre grupos que interactúan en un contexto dado de las relaciones interétnicas*” (Poutignat, y Streiff-Fenart, 1997, p.82).

En lo sucesivo a la cuestión étnica se asocian también otros fenómenos como el problema del parentesco, que se convierten en reguladores de relaciones y asociaciones étnicas pautando los vínculos y formas de interacción posibles entre los miembros de un grupo (Ringuelet y Rey, 2012). Por lo general, se trata de formas de parentesco que tienden a ser endogámicas -matrimonios- y constituyen un ciclo de consanguinidad por el cual los individuos se sienten emparentados mediante una membresía de filiación que delimita fronteras étnicas. Esto último puede derivar en lo que D’Andrea (2000) denomina “consanguinidad imaginaria”, idea a partir de la cual los grupos étnicos se autodefinen por la creencia de compartir un vínculo de parentesco [...] *es el grupo, que a partir de ciertas semejanzas entre sus miembros cree en la descendencia de antepasados comunes y se demarca de los demás grupos en virtud de la representación de un vínculo*



de sangre (D'Andrea, 2000). Se trata de una creencia, una convicción subjetiva, no demostrada ni demostrable. Que puede argumentarse alegando como prueba todas las semejanzas que parecen revelar un “pasado compartido”. Bajo estos términos, las fronteras étnicas se estructuran sobre la base de la pertenencia de una consanguinidad subjetivada como realidad y objetivada como evidencia de autenticidad (Bello, 2004, p.34).

De alguna manera estos otros lineamientos cuestionan en Barth la omisión del vínculo entre parentesco y etnicidad, a partir del cual una asociación que dispone de una identidad propia se podría convertir en grupo étnico (Bartolomé, 2004). No obstante, faltaría aún distinguir entre el parentesco biológico y el social para no eludir que este último a veces sirve como base para construir un “*parentesco metafórico o ficticio*” (Eriksen, 1993, p.12). Ni tampoco desconsiderar que el parentesco genera etnicidad porque “*los sentimientos étnicos y raciales también son extensiones de los sentimientos de parentesco*” (Berghe, 1981, p.18).

Estos sentidos de consanguinidad parental más o menos imaginada retoman en parte la definición de C. Geertz (1963) sobre los “*vínculos primordiales*”. Geertz propone demostrar que uno de los problemas de los nuevos Estados surgidos de la descolonización es la persistencia de vínculos primordiales que dificultan su adhesión a éstos porque son percibidos como burocráticos, abstractos y productores únicamente de vínculos civiles. Y resalta la importancia de las creencias como componentes de la conciencia colectiva del grupo y orientadoras de sus prácticas. En suma, advierte que los grupos étnicos se perciben a sí mismos -imaginariamente- como grupos de parentesco, como familias extensas, como comunidades primordiales¹⁰⁴. Se trata de una creencia más que de una realidad genética comprobable. Pero ampliamente compartida y emocionalmente motivada que incide con fuerza sobre la realidad social. Por eso se exigen formas de

¹⁰⁴ Según Clifford Geertz (1994) esos "lazos primordiales" unen a las comunidades aun cuando estén ocultos o adormecidos y pueden reaparecer en otros momentos como rituales con diversos significados.



lealtad y solidaridad que replican los vínculos familiares y se emplean vocabularios y sintaxis de la familia como ser “antepasados”, “herencia”, “tierra ancestral”, entre otros. De esta manera las familias se constituyen en “grupos básicos de identidad”, comunidades primordiales por excelencia a cuya imagen se construyen comunidades más amplias como los grupos étnicos, los grupos de emigrados y la nación misma (Giménez, 2006, p.142).

No obstante, los aportes de Barth promueven muchas investigaciones subsidiarias que desplazan el estudio de los contenidos culturales hacia la emergencia y el mantenimiento de las categorías étnicas tal como se construyen en las relaciones entre los grupos. Así, la interacción entre éstos no se advierte a partir de la dispersión de las identidades étnicas por la pérdida de sus distintivos culturales, sino como condiciones de su perpetuación (Bari, 2002).

El estudio de R. Cohen (1974, 1978), por ejemplo, aborda los procesos interétnicos como interacciones entre grupos culturales que operan dentro de contextos sociales comunes. El autor sostiene que la clave de las relaciones interétnicas se encuentra en la existencia de estados plurinacionales y en la relación de los grupos étnicos con dichos estados, que se desarrolla por la diferencia de poder en el acceso a los recursos. Según propone, las identidades étnicas son socialmente relevantes solamente mediante la legitimación de sus derechos colectivos en sociedades democráticas a partir de la definición de los estatus sociales e identidades alternativas disponibles para los individuos.

Enfoques como éste enfatizan la arbitrariedad de la construcción de la etnicidad: de la sustancia a la forma, de los aspectos estáticos a los dinámicos y relacionales, de las estructuras a los procesos (Giménez, 2006, p.133). Pero, aunque su contribución es importante para revelar el carácter construido de los conceptos culturales, terminan instrumentalizando dichos constructos “elementos diacríticos” de la delimitación étnica. Este último punto pone en evidencia que, paradójicamente, el intento de superar las explicaciones primordialistas recae en una suerte de primordialismo de la cultura. Que



deja aún pendiente el conocimiento de las condiciones bajo las cuales un grupo o minoría étnica existe con conciencia de sí y de las razones por las que dicha construcción social de la realidad se hace en términos étnicos.

La profundización académica de las definiciones en torno a lo étnico¹⁰⁵ o sus fronteras¹⁰⁶ aglutina también a autores latinoamericanos. Cardoso de Oliveira (1976, [1992] 2007) retoma esta discusión desde una mirada que incluye lo político-ideológico proponiendo el concepto de “fricción interétnica” para abordar los vínculos complejos entre las relaciones interétnicas y las relaciones de clase e interregionales. El autor observa situaciones en donde la etnia está encubierta, invisible, pero puede ser revelada en acontecimientos particulares. Siguiendo esta orientación la etnia, en tanto sistema simbólico, resulta un clasificador que opera al interior del sistema interétnico como producto de representaciones colectivas polarizadas por grupos sociales en oposición latente o manifiesta (Ringuelet y Rey, 2012). Ello implica la necesidad de estudiar las “ideologías étnicas” a las que se recurre en situaciones de fricción étnica. Estas, al igual que las de clase, son antinómicas y constituyen “*una forma en las que se asumen representaciones etnocéntricas*” (Cardoso de Oliveira, [1992] 2007, p.75). Pero a diferencia de las últimas que tienen carácter contradictorio, las ideologías étnicas sólo se vuelven contestatarias en un contexto de fricción interétnica “[...] *cuando se trata de minorías étnicas insertadas en sociedades anfitrionas dominantes*” (Ibidem, [1992] 2007, p.129). Sus consideraciones iluminan a la identidad étnica como resultante de una estructuración ideológica de las representaciones colectivas derivadas de la relación diádica y contrastiva entre un “nosotros” y un “los otros”. De esta manera, una aproximación al estudio de las identidades étnicas requiere la observación de las

¹⁰⁵ “[...] *las etnias son categorías de relación entre grupos humanos, compuestas más de representaciones recíprocas y de lealtades morales que de especificidades culturales o raciales...*” (Ribeiro, 1970, p.446).

¹⁰⁶ La imposición de fronteras étnicas en la interacción intergrupala objetiva determinadas prácticas culturales resignificadas según la dicotomía de lo propio y lo ajeno, combinando mecanismos de apropiación, innovación y resistencia (Bonfil Batalla, 1987, 1993). A partir de lo cual se crean nuevas identidades articuladas a los procesos conflictivos hegemónicos que resultan ser identidades contestatarias (Bonfil Batalla, 1993).



constataciones resultantes de las expresiones de alteridad en torno a las cuales se ordenan las acciones de los grupos.

Más recientemente, M. Bartolomé (2000, 2002, 2004, 2006) propone que los procesos articulatorios entre las minorías étnicas y los estados nacionales contemporáneos, es decir los sistemas interétnicos, están sometidos a factores externos e internos que van redefiniendo sus características constitutivas a lo largo del tiempo, de acuerdo con los cambiantes intereses de alguno o de varios de los sectores participantes (Bartolomé, 2004, p.21). Dichos sistemas construyen contextos sociales heterogéneos en los cuales las normas culturales que orientan las conductas se ven comprometidas por las fuerzas dominantes, hasta el punto de generar nuevas configuraciones étnicas y diferentes textualidades normativas y narrativas culturales. Así las fuerzas sociales que operan en los sistemas interétnicos provienen tanto del sistema nativo como del nacional, ambos a su vez y en distinta medida influenciados por el sistema global; y aparecen definidos por la complementariedad y el conflicto dependiendo su estabilidad del equilibrio entre ambos.

Según Bartolomé ningún grupo o minoría implementa el concepto “etnia” para autodefinirse. Por el contrario, es adjudicado por influencias externas a aquellas colectividades cuyas configuraciones culturales no se relacionan con el desarrollo de un Estado. Por ende, son sociedades que registran además de una gran diversidad interna, una larga y pretendida historia de definiciones desde afuera de ellas mismas como “carentes” de una organización política unitaria similar a los estados-nación contemporáneos. En este sentido, una etnia puede ser entendida como una sociedad sin Estado en el seno de una propuesta Estado-céntrica que, incluso desde los estudios académicos, refleja la inferiorización cultural que se les asigna (Bartolomé, 2004, p.27).

Este autor también señala que los distintos aspectos del sistema cultural son vividos en la vida cotidiana de los grupos como elementos no reflexivos de la realidad, pero en las confrontaciones con otros son resignificados y esgrimidos como factores



constituyentes del ser colectivo del grupo. Es la relación con otras identidades posibles la que genera una necesidad de identificación, culturalmente argumentada, lo que da cuenta del carácter relacional de las identidades colectivas y su dependencia de los variables contextos históricos (Bartolomé, 2006). Por ello frecuentemente se confunde identidad con cultura, ya que la apelación a la cultura suele desempeñarse como el recurso crucial para afirmar la distintividad, por lo que se entremezcla el objetivo del discurso -identidad- con los argumentos -cultura- que se utilizan para enunciarlo.

De esta manera, Bartolomé entiende por identidad étnica a un tipo de construcción ideológica histórica, contingente, relacional, no esencial y eventualmente variable que manifiesta un carácter procesual y dinámico, y que requiere de referentes culturales para constituirse como tal y enfatizar su singularidad, así como demarcar los límites que la separan de otras identidades posibles. No obstante, advierte que la afirmación identitaria de una etnia y el nacionalismo promovido por los estados no constituyen fenómenos idénticos e intercambiables “[...] *el nacionalismo estatal ha servido como instrumento de homogeneización cultural y de dominación, pero la afirmación identitaria étnica no es sino la expresión del derecho a la existencia de una colectividad social*” (Bartolomé, 2004, p.26). En base a este lineamiento, la “etnización” -adscripción de características étnicas a un grupo social- es un producto del proceso de occidentalización que se ha manifestado históricamente como colonialismo, imperialismo y en las últimas décadas globalización. Pudiendo concluir que una etnia es “[...] *básicamente una colectividad no estatal adscriptiva y por lo tanto identitaria, basada en sistemas ideológicos y culturales que pueden cambiar con el tiempo y eventualmente ser sustentados por una lengua compartida*” (Bartolomé, 2004, p.31).

Respecto de la adscripción étnica o “etnización”, ciertos autores señalan la dificultad para discernir “autenticidad” en las proclamas de identidad étnica por fuera de los discursos que orientan diferencialmente la definición de “un nosotros” en un contexto



de confrontación con “los otros”¹⁰⁷ (García Canclini, 2003). Según García Canclini, el discurso sobre los “otros” que sostienen algunos grupos y que ayuda a comprender la situación presente de “nosotros”, tiende a ser reemplazado por un discurso *sobre sí construido* para definirse ante los demás. Es decir, se pasa de un discurso cosmológico sobre la identidad a un discurso político sobre la etnicidad. En esta nueva construcción autorreferencial suelen participar argumentos proporcionados por el exterior ya que se asume que poseen una cierta validez explicativa, al permitir una mejor representación emblemática de la propia sociedad ante los otros, legitimada por su profundidad histórica y avalada por reales o supuestos "conocimientos milenarios".

En Argentina, en particular, los estudios sobre minorías refieren mayormente a las comunidades indígenas y en menor medida a las colectividades de inmigrantes en vinculación a la historia de la modernidad (Ratier, 1988).

Ringuelet (1987, 1992) considera que la historia de un grupo étnico es fundamentalmente la historia de las relaciones o fricciones interétnicas, pero también intra-étnicas “[...] *es la historia de su carrera dentro de la sociedad incluyente con pautas centralizadas y su particular concepción de clases y etnia*” (1987, p.32). Desde esta perspectiva, comprende al grupo étnico como formación social al interior de una estructura de dominación mayor y como producto de un proceso de constitución de relaciones de clase que garantizan las condiciones de reproducción sistemática de la cultura hegemónica. Así entendidos, no constituyen unidades discretas autosostenidas ni

¹⁰⁷ El discurso sobre el “nosotros” étnico suele basarse en una lógica cultural que trata de explicar el nacimiento de los antecesores como forma de reconocimiento y legitimación. Dentro de la lógica de este discurso, la presencia de “otros” grupos culturales, sociales o lingüísticamente diferenciados es comprendida a partir de sus mismos parámetros simbólicos. La presencia de esos “otros” que son parecidos a “nosotros”, pero con los cuales no podemos identificarnos, suele ser explicada como sucesos que ocurrieron en el transcurso del *illo tempore* mítico, el tiempo de los orígenes que otorga sentido y razón de ser en el mundo a todos los entes que lo pueblan. En ocasiones esos “otros” son originados en una confusión o transformación de sus antepasados, o por otros sucesos que remiten a algún tipo de incongruencia, de ambigüedad, que debió ser resuelta por los seres que actuaban en el tiempo originario. Así, en sus etapas iniciales, las construcciones ideológicas sobre los otros suelen desarrollarse a partir de las categorías de entendimiento propias de cada cultura; dichas categorías se encuentran contenidas en las nociones cosmológicas que se proyectan sobre la nueva realidad, para interpretarla como un signo compatible con el tradicional sistema simbólico.



auto perpetuadas. Por el contrario, aborda la dinámica de las minorías relacionadas con grupos equiparables, pero a su vez, vinculadas de manera contradictoria dentro de un contexto mayor hegemónico. Los grupos étnicos quedan orientados por ideologías étnicas¹⁰⁸ investidas en identidades sociales contrastantes, marcadas por símbolos étnicos. Y los sistemas interétnicos resultan complejos, integrados por minorías culturales y otros sectores sociales a los que los sectores hegemónicos les imponen un lenguaje común bajo el predominio de la cultura oficial.

Si bien estas diferenciaciones también son implementadas por los propios grupos minoritarios, es la ideología nacional hegemónica la que más interés tiene en su defensa porque el mantenimiento de fronteras entre ellas las vuelve controlables y prescindibles. Siendo las minorías étnicas tan heterogéneas, lo que las une son los factores de adscripción, autopercepción e identificación y de categorización hecha por los otros grupos. Como contrapartida, se les intenta dividir para que no perciban posibles intereses comunes y se refuerza la idea de comunidad nacional para asegurar los mecanismos de poder existentes.

H. Ratier (1988) relaciona este último fenómeno a la historia de la formación de las *culturas nacionales* en los estados modernos que se fundamentan en la expresión ideológica dominante para sustentar la imposición de sus ideas. Desde esta mirada los conflictos étnicos deben ser estudiados a partir de sus negociaciones de legitimidad de las fronteras étnicas y los significados de las interpretaciones culturalmente condicionadas.

Siguiendo la perspectiva política, H. Vázquez propone emplear el concepto de “procesos étnicos identitarios” para resaltar que cuando los niveles de la identidad colectiva se sobredimensionan político e ideológicamente se entra ya en el campo de la etnicidad (Vázquez, 2000, p.66). Trincherro señala que importa el estudio de las

¹⁰⁸ El concepto de ideología, desde el campo simbólico de la cultura, se relaciona con el punto de vista de los intereses de un grupo social. Es su visión de mundo derivada de la transmisión interna de las pautas culturales propias y, por ende, es la visión sesgada y distinta respecto de los otros grupos sociales (Ringuelet, y Rey, 2012).



eticidades en tanto resultado de las relaciones interétnicas al interior del proceso de constitución de las relaciones de clase y de la forma en que el Estado expresa dichas relaciones (Trincherro, 2000, p.38). Y Diaz Polanco retoma el supuesto de que dentro de los sistemas clasistas, la etnicidad debe ser considerada una dimensión de las clases sociales al igual que los niveles jurídicos, políticos e ideológicos (Diaz Polanco, 1981, pp.20-29).

En conclusión, estas líneas de trabajo local revelan las confrontaciones en las relaciones interétnicas y la estructura de clases y de desigualdad social de la que forman parte. Estas relaciones que no son similares en términos de poder son por lo tanto de carácter conflictivo (Almarcha Martínez, 2013). Para deslegitimarlos la cultura hegemónica ejerce sobre los grupos minoritarios toda una suerte de mecanismos de prejuicio y discriminación que, finalmente, dan lugar a la conformación de identidades políticamente estigmatizadas (Radovich, 2011, 2014, 2016).

La complejidad precedente interpela problematizar el concepto de minoría a partir de los aspectos que vinculan la etnicidad a la nacionalidad y las reconfiguraciones de las identidades migratorias, pero clave local. Esto último contempla no sólo las relaciones intra étnicas sino también interétnicas con otras minorías locales en el seno de la cultura nacional hegemónica del Estado Argentino.

2.4.4 Estudios migratorios hacia América

Tal vez el estudio más clásico dentro de las ciencias sociales que enfatiza la desorganización/reorganización social de los campesinos europeos -polacos- emigrados a Estados Unidos, es el de Thomas y Znaniecki [1919] (2006). Según los autores, la desorganización que plantea la inmigración requiere de una reorganización de experiencias nuevas en el lugar donde la familia se inserta. Estas transformaciones implican la parcial negación del orden tradicional frente a una situación nueva, la



construcción de un orden social diferente y la figura de la familia extensa como facilitadora de los lazos sociales con el resto de la comunidad.

Thomas y Znaniecki argumentan que la desorganización/reorganización de los polacos estadounidenses se produce por la adecuación de los modos tradicionales de la sociedad campesina a partir de la inserción en formas de vida más urbanas

“[...] mientras la vieja comunidad campesina y aldeana era en gran medida autosuficiente y satisfacía la mayor parte de sus necesidades dentro del grupo, la comunidad polaco-estadounidense depende del mundo exterior en cuestiones fundamentales como la subsistencia económica, obtiene sus ingresos de su trabajo en talleres y fábricas estadounidenses y consume casi exclusivamente productos estadounidenses” (Thomas, y Znaniecki, [1919] 2006, p.355).

Ello promueve cierta desmoralización individual frente a “*la incapacidad de adaptar la organización de su vida a las nuevas demandas sociales*” (Ibidem, [1919] 2006, p.370). Para contrarrestar dicha incapacidad adaptativa, los autores proponen la centralidad de la construcción de liderazgos como factor crucial en la creación de nuevos grupos sociales. Por tal motivo, la religión y la organización de la Iglesia resulta un medio poderoso de unificación, aunque dispute su representatividad social a la comunidad extendida y fundamentada en la difusión de la prensa de la colectividad.

La relevancia de este estudio sociológico reside en la observación de las continuidades que se establecen entre las sociedades europeas y las americanas, las transformaciones de formas de existencia campesinas más tradicionales por la industrialización agrícola o urbana y los intercambios prácticos o simbólicos que establece el estado nacional estadounidense con ciertos grupos de inmigrantes para lograr su asimilación.



Estas últimas observaciones introducen la cuestión de las políticas de Estados americanos implementadas para el tratamiento de la inmigración masiva. En principio se reconocen los lineamientos establecidos por las políticas migratorias transatlánticas en las distintas épocas (Orieta, 1991) como instrumentos de derecho (Kahn, 2016), producción de desigualdad (Pizarro, 2012) y reproducción de diversas formas de control social (Rutyna, 2016b). Y se indagan las condiciones de recepción y alojamiento en los lugares de destino (Gerstner, 2008).

Luego se advierte que la emigración europea masiva sumó entre los miembros de las colectividades de inmigrantes el poderoso incentivo de la nostalgia para identificarse con lo dejado atrás. Este fenómeno sitúa a la lengua -y/o la religión- en la base de sus posteriores reivindicaciones nacionales. Respecto de estas formas de nacionalismo lingüístico, E. Hobsbawn (2014) sostiene que se trata de una creación de los que escriben y leen una lengua, pero no de los que la hablan

“[...] Las “lenguas nacionales” en que describen el carácter fundamental de sus naciones eran, muy frecuentemente, una creación artificial pues habían de ser compiladas, estandarizadas, homogeneizadas y modernizadas para su utilización contemporánea y literaria, a partir del rompecabezas de los dialectos locales o regionales que constituían las lenguas no literarias tal como eran habladas”
(Hobsbawn, E., 2014, p.135).

Desde esta perspectiva, las lenguas escritas se vinculan estrechamente con los territorios nacionales, mientras que las habladas no necesariamente. Esta identificación territorial provoca algunos inconvenientes en la elaboración de una definición alternativa de nacionalidad: no se considera ya al nacionalismo como un fragmento del mapa en el que se asienta su población sino como el conjunto de miembros de los colectivos de inmigrantes que se consideran de una nacionalidad particular independientemente de donde residan gozando de su autonomía cultural.



Contra cualquier idea de autonomía, el Estado receptor necesita crear la Nación para convertirla en la nueva ideología cívica homogeneizante¹⁰⁹

“[...] un nexo que una a todos los ciudadanos con el estado, una forma de conseguir que el estado-nación llegue directamente a cada ciudadano y, al mismo tiempo, un contrapeso frente a todos aquellos que apelan a otras lealtades por encima de la lealtad del estado: a la religión, a la nacionalidad o a algún elemento étnico no identificado con el estado, tal vez sobre todo de clase” (Ibidem., 2014, pp.136-137).

Hobsbawn sostiene que de esta manera se comienzan a delimitar nacionalidades excluidas de la nacionalidad oficial y separar a aquellas colectividades que resisten o se oponen a las ideologías dominantes, entre ellas la lingüística y la religiosa. Los que aceptan con alegría rechazar sus orígenes son los mismos que valoran positivamente la asimilación que, por un lado, les permite integrarse en las clases medias y, por otro, evita la discriminación xenofóbica que crece a causa de la movilidad y migración masivas. Aunque también experimentan el despertar de sentimientos nacionalistas por la necesidad de reunirse con quienes les brinden auxilio frente a las dificultades. Bajo estas circunstancias, la nacionalidad se convierte en un tejido real de relaciones personales por el simple hecho de encontrarse muy alejados de la patria.

Como resultado es en el extranjero donde se incuban nuevos movimientos nacionales: es el caso de los pueblos de los rusinos-rutenos cuyo nacionalismo encuentra su verdadera expresión organizada entre los emigrantes de los Estados Unidos de América (Ibidem, 2014, p.146). Entre ellos la nostalgia ambigua por los viejos hábitos estimula el desarrollo de una nueva forma de tradicionalismo contra el aumento de la modernidad

¹⁰⁹ En 1918 el líder polaco Pilsudski decía “...es el Estado el que hace la nación y no la nación al Estado”.



que se evidencia en el apoyo de los grupos eclesiásticos conservadores. Según Hobsbawn este nacionalismo representa un atractivo amplio “[...] *les proporcionaba una identidad colectiva como “defensores auténticos” de la nación que los eludía como clase o como aspirantes a alcanzar el estatus burgués que tanto codiciaban. El patriotismo compensaba de alguna manera el sentido de inferioridad social*” (Ibidem, 2014, p.146).

Otros estudios históricos también particularizan la inmigración rusina-rutena en Estados Unidos (B. Horbal, 1996, P. Magocsi, 2005, 2006, 2015). Siendo este país el mayor receptor de la región septentrional del continente americano, se recuperan dichos estudios para establecer ciclos entre sus flujos y las movilidades migratorias a la región meridional.

Respecto de los estudios migratorios hacia el continente sudamericano y, a pesar de la abundante bibliografía sobre migraciones en general, son muy escasos los estudios que abordan las migraciones eslavas en Argentina en términos de producción de etnicidad (Pizarro, 2012).

Se registran varios estudios históricos y sociales sobre diversos colectivos eslavos en Brasil (Zabolotsky, 1998; Andrezza, 2007), Uruguay (Arocena, y Aguiar, 2007) y Argentina (Stemploski, 1976, 1985; Moroz de Rosciszewski, 1997; Lobato, 2001; Monkevicius, 2003, 2009; Zenoff, 2011; Masseroni, y Dominguez, 2014; Pizzonia, y Masseroni, 2014; Visacovsky, 2015; Muchnik, 2015). Algunos exploran la composición de la inmigración polaca en diferentes regiones y épocas de Argentina (Vogt, 1922; Pyzik, 1996; Kojrowicz, 2000; Zubrzycki, 2002; Krautstofl, 2005;) y sus formas de asociativismo étnico (Porada, 2016a, 2016b, 2018); lo mismo que sucede respecto de la colectividad ucraniana (Padres Basilianos, 1967; Snihur, 1997, 1999; Vasylyk, 2000; Pomirko, 2010; Cipko, [1961] 2011).

Aunque la influencia de los estudios históricos sigue siendo académicamente dominante en el conocimiento de las migraciones eslavas en Argentina, se destacan



algunos pocos que abordan procesos de pertenencia étnica (Stemplowski, 1985; Bargman, et al., 1992; Bargman, 1997a, 1997b, 2006, 2011; Ballina, 2006; Bartolomé, 2007; Cipko, y Lehr, 2010; Trefel, 2013; Wintoniuk, 2014; Porada, 2016, 2018). No obstante, la mayoría de las veces reflejan el sesgo de la nacionalidad de procedencia. Es decir que, aunque apelan a la cuestión étnica, finalmente ésta aparece opacada por la hegemonía de la nacionalidad.

Como son casi nulos los antecedentes de estudios que refieran a la inmigración rusina-rutena a partir de la identificación de sus procesos de etnicidad -sin confundirlos con otros colectivos de inmigrantes rusos, polacos, ucranianos, checoslovacos, húngaros, rumanos, serbios con quienes mantienen relaciones de interetnicidad-, se recuperan entre los anteriores estudios que refieren a la colonización agrícola de la región sudeste de la Pcia. de Misiones (Vogt, 1922; Kojrowicz, y Prutsch, 2002; Bartolomé, 2007; Cipko, y Lehr, 2010; Cipko, [1961] 2011; Trefel, 2013; Rutyna, 2019a) donde de alguna manera se los menciona.

Estos últimos focalizan los procesos de poblamiento agrícola en Apóstoles, Tres Capones y Azara, mayormente conducidos por las familias -rusinas/rutenas- procedentes de la región de Galitzia del antiguo Imperio Austrohúngaro.

Trefel (2013) señala que, una vez concluida la expulsión de los pueblos indígenas, la política argentina impulsa la inmigración transatlántica como estrategia para colonizar las tierras, es decir civilizarlas -europeizarlas-. Pero de entre el resto de los inmigrantes, las familias de procedencia rusinas-rutenas que ingresan a Argentina durante la primera ola migratoria de 1897-1914 no se adecuan a estos requerimientos de las autoridades argentinas. Quienes, señala el autor polaco, las consideran como poblaciones “inferiores” o “despojos” de Europa.

Bartolomé (2007) observa la existencia de diferencias étnicas con el resto de los colonos eslavos. Por ello, su estudio interpela desde una mirada antropológica las



categorías *emic*¹¹⁰ en el seno de las colectividades polaca y ucraniana a la par que ahonda las relaciones entre etnicidad y clases sociales. Aunque el autor menciona algunas adscripciones de identidad étnica como ser “ruteños” o iglesia de “Rutenia”, pero sugiere que la nacionalización -polaca o ucraniana- de alguna forma garantiza el empleo en las colonias. Dejando pendiente la profundización del abordaje de etnización y de las relaciones intra e interétnicas.

Las ausencias de estudios específicos confirman la necesidad de problematizar la cuestión rusina-rutena desde la configuración histórica de sus identidades impugnadas (Cipko, y Lehr, 2010) -incluso académicamente- y a partir de la observación de sus continuidades culturales entre los descendientes de inmigrantes polacos y ucranianos contemporáneos.

2.4.5 Transnacionalización y Re-etnificación: el papel de las identidades religiosas y etnolingüísticas

La referencia al término etnogénesis por lo general contempla más que la recreación de un pasado étnico, la actual y diaria construcción de dicho pasado. Ello se debe a la ambigüedad de las identidades, conectada a la vez con la historia y con los procesos de negociación simbólico-culturales que las configuran. Por tal motivo, al estudiar a un grupo étnico se abordan un complejo de interacciones plurales, como fenómenos en equilibrio entre la permanencia y el cambio con resultados diversos. De acuerdo con Ringuelet y Rey (2012) nos encontramos frente a procesos de des-etnificación y asimilación, pero también de cambios orientados a nuevas formas étnicas o de re-etnificación.

¹¹⁰ Por *emic* se entienden los términos significativos -conscientes o inconscientes- para el agente que realiza dichas prácticas. A diferencia de *etic* que refiere a la descripción del investigador de los hechos observados, desprovista de la intención de descubrir el significado que los agentes involucrados le dan.



A diferencia de la etnización, es decir la adjudicación o adscripción de ciertos rasgos considerados étnicos a un grupo, la re-etnificación refiere a la exacerbación de aquellos rasgos que diferencian a un “nosotros” étnico de “otros” grupos. Ambos procesos de etnización y re-etnificación están lógicamente relacionados. Mientras que el primero tiende a conservar la permanencia o continuidad de los marcadores culturales contra la des-etnificación, el segundo tiende a promover su transformación para adecuarse a los procesos de negociación simbólico-culturales.

Los denominados movimientos étnicos cumplen un rol central en este último punto. Su denominación deriva de las diversas manifestaciones de resistencia que se opusieron contra la integración a la vida nacional. Dichas manifestaciones se aproximan a las experiencias vividas de los sujetos y a los significados que le otorgan (Bello, 2004, p.38) porque las personas construyen estrategias diferentes frente a la imposición y dominación. Estos movimientos orientan sus discursos y acción colectiva con arreglo a símbolos socioculturales. Según A. Bello “lo cultural” es central en el despliegue de los movimientos étnicos porque establece elementos que operan como “emblemas de identidad”, es decir, criterios objetivos de autodefinición. En este sentido, la simbolización como forma de comunicación permite reforzar la identidad colectiva y se expresa en el marco de las luchas políticas por el reconocimiento (Bello, 2004, p.40).

Respecto de los movimientos de reivindicación nacionalista, por su parte, C. H. Taylor (2002) señala a la política de reconocimiento como su elemento clave contra la subordinación estatal. El autor propone que el reconocimiento se torna un factor apremiante porque establece nexos con la identidad. Ser reconocidos o desconocidos es crucial entonces para la sobrevivencia de la identidad, en el marco de una disputa hegemónica entre los criterios propios de reconocimiento y los criterios “falsos” o prejuicios. Esta idea de autenticidad, no obstante, envuelve a la vez aspectos simbólicos como materiales que implican legítimos derechos a formas diversas de vida, de expresión religiosa, uso de una lengua distinta de la oficial, autogobierno y significados morales sobre los modos de existir. Al igual que en la lucha de los movimientos étnicos, en los



movimientos nacionalistas el reconocimiento se convierte en una disputa por la autodefinición bajo condiciones de relativa autonomía (Bello, 2004, p.41).

Unos y otros se vinculan de alguna manera a los movimientos genésicos o revitalizadores, considerados a veces por los propios grupos como “renacer”, “despertar”. Desde una mirada vinculante, L. Campos Muñoz (2014) define la etnogénesis como una forma más reciente de demanda de reconocimiento. Señala el autor que a medida que las relaciones interétnicas han ido pasando del ámbito de la discriminación negativa a la positiva, ha aumentado considerablemente el número de personas que autoproclaman reivindicaciones étnicas. Muchas de las cuales son incluso fuertemente cuestionadas por su carácter instrumental o de “invención”

“[...] más allá de las efectivas tradiciones inventadas, estamos frente a un proceso de relaciones interétnicas en que las representaciones que se han levantado acerca de lo indígena terminan indudablemente influyendo en la imagen que los indígenas quieren mostrar de sí mismos, en un proceso de retroalimentación identitaria que evidentemente no es sólo responsabilidad de los indígenas, sino que habla de la forma cambiante de entender lo indígena” (Campos Muñoz, 2014, p.220).

Siguiendo la lógica que la reaparición de una minoría nacional o étnica consiste en la redefinición de sus relaciones, se asume que la asimilación es la pérdida temporal de la conciencia colectiva del reconocimiento a la etnización. Reversible bajo una nueva re-etnificación del “nosotros” que transforme las relaciones de deslegitimación. Esto último resalta que en la era post global la idea de lo nacional debe componerse de varias dimensiones, lo que a su vez exige una nueva lectura de las minorías y de sus movimientos revitalizadores.

De acuerdo con Dietz (1999), el tratamiento teórico de los movimientos étnicos contemporáneos presenta sesgos y contradicciones



“[...] la incapacidad tanto del esencialismo etnicista como del primordialismo clasista de explicar la dinámica y a adaptabilidad contemporáneas tanto de la comunidad indígena como de su participación en formas de organización étnico-nacionales, la inexistencia de enfoques que integren la interrelación de los diversos actores indígenas con el estado y la sociedad nacionales, la carencia de estudios sobre lo específicamente étnico de determinados movimientos así como su vinculación con otros tipos de movimientos sociales, la superficialidad de las teorías mecanicistas acerca del carácter manipulador de los nuevos profesionales indígenas y, por último, las falacias de un positivismo ontológico que no logra distinguir entre la comunidad indígena como institución y el comunalismo como ideología así como tampoco entre cultura e identidad” (Dietz, 1999, p.1).

Para el autor, la reafirmación étnica mediante reapropiación y reinención cultural genera hibridaciones o transformaciones que se manifiestan en la resignificación de las relaciones intra-culturales y la incorporación de elementos extra-culturales como propios -etnificados-. La mayoría de las veces se torna complejo establecer diferenciaciones étnicas entre agrupaciones diversas que han mantenido vínculos comunes por largo tiempo, o al contrario, semejanzas entre otras que tuvieron una larga historia común pero proclaman sus identidades de manera autónoma. Incluso las estrategias nacionalistas tampoco difieren estructuralmente de aquellas implementadas por los movimientos étnicos. Por lo que la territorialización, la substancialización¹¹¹ y la temporalización (Dietz, 1999, 2002) en general constituyen los procesos mediante los cuales se desarrolla la dialéctica entre el nacionalismo y la etnicidad.

La conciencia de pertenencia grupal parece sustentarse entonces en el tipo de relación establecida históricamente con el resto de la sociedad, aunque difiera la forma

¹¹¹ Los criterios objetivos que dan cuenta de su existencia.



de su apariencia en tiempo presente o en su proyección de futuro. Las visiones sobre "los otros" o que "los otros" tienen del grupo minoritario se vuelven así un factor condicionante de la conciencia que la minoría tenga de sí misma. La existencia de las minorías depende de las relaciones dinámicas que se establecen con las mayorías, en un proceso de reconfiguración permanente y selectivo de sus propias prácticas y representaciones (Rutyna, 2016a).

De esta manera, re-etnización y re-etnificación constituyen fenómenos de complejidad variable por medio de los cuales los grupos seleccionan rasgos distintivos entre varios posibles. Pero, además de estos criterios objetivables que sirven para la diferenciación, en la configuración dialéctica entre identidades intervienen otros procesos subjetivos que complejizan el fenómeno.

Por citar solo un ejemplo, A. Appadurai también señala al idioma y la religión como factores subjetivos y articulados al rechazo de las minorías en nombre de la nacionalidad e identidad

“[...] se ha insistido lo suficiente de que la idea de una etnia nacional singular, lejos de haber brotado de modo natural en una tierra u otra, ha sido producida y naturalizada con gran esfuerzo por medio de una retórica sobre la guerra y el sacrificio... para lograr uniformidad educativa y lingüística y de la subordinación de una miríada de tradiciones locales y regionales (ideocidio) ... el camino que va del genio nacional hasta la cosmología acabada y total de la nación sagrada y, ulteriormente, hacia la pureza y limpieza étnicas es relativamente directo” (Appadurai, 2007, p.17).

En base al cual no resulta llamativo que las prácticas y representaciones que apuntan a la revitalización de las identidades rusinas-rutenas contemporáneas se fundamenten en



dichos procesos de subjetivación: la cuestión del idioma rusino y la cuestión de la religión greco-católica.

Por lo que para abordar dicha cuestión religiosa se exploran estudios históricos sobre el greco-catolicismo (Boysak, 1963; Himka, 1999; Soltes, y Zenuch, 2002) y sus vínculos con ciertas clases sociales (Zayarnyuk, 2011) y otras creencias religiosas en Europa (Beider, 2016).

Desde la antropología simbólica también se consideran estudios que hacen anclaje en la tensión entre los movimientos etno-religiosos (Halemba, 2017b, 2018a) por un lado, las reapariciones religiosas contemporáneas y las políticas de memoria de la represión de las mujeres oradoras por otro (Halemba, 2018b); todos ellos realizados a partir de trabajos etnográficos en la Eparchia de Mukachevo -sur de Transcarpatia-. Y relacionados con el rol que asume el greco-catolicismo en las políticas de identificación nacional de Ucrania (Petschen Verdaguer, 2001).

En contexto americano, se retoman los escritos sobre la conversión del greco-catolicismo a la ortodoxia rusa en EE. UU. (Brady, 2012), motivada por la gran influencia del clero en el desarrollo de las organizaciones fraternales de ayuda económica a los inmigrantes de origen rusino-ruteno, especialmente en Pennsylvania (Custer, 2006). En Sudamérica, por su parte, se iluminan las dimensiones controversiales entre identidades pluri religiosas -greco católica, católica ucraniana y ortodoxa rusa- que a causa de los conflictos geopolíticos contemporáneos fortalecen tendencias nacionalistas. Se interpelan, además, los aspectos culturales que subyacen a las ideologías religiosas y nacionalistas y que de manera variada promueven tensiones políticas entre los inmigrantes ucranianos y los descendientes rusinos-rutenos (Rutyna, 2019b). A modo comparativo, se consideran también otros estudios locales sobre la religiosidad de inmigrantes eslavos (Guigou, 2011).



Por su parte y en forma genérica, para abordar la cuestión del idioma inicialmente se exploran autores que problematizan procesos etno y sociolingüísticos (Romaine, 1996; Duranti, 2004) o dan cuenta del desvanecimiento de ciertas lenguas (Nettle, y Romaine, 2000; Crystal, 2000). Se contraponen esta mirada “catastrofista” con abordajes que indagan diversas formas de desplazamiento (Filipovic, y Vucina Simonovic, 2012) y transformación local de las comunidades lingüísticas (Silverstein, 1998) a partir del contacto entre las lenguas (Urciuli, 1995). De esta manera, se asume la relevancia de las ideologías lingüísticas (Woolard, y Schieffelin, 1994) como políticas (Filipovic, 2012) relacionadas a dimensiones económicas (Gal, 1989), de género (Filipovic, 2011), interculturales y socioeducativas (Filipovic, Vuco, y Djuric, 2010).

Para particularizar, en un segundo momento se recurre a estudios sobre prácticas y políticas lingüísticas del idioma rusino (Bidwell, 1971; Harasowska, 1999; Siffalovicova, 2005; Dulichenko, 2006) en distintos contextos como: la región Lemko (Stieber, 1982), Transcarpatia (Csernicso, y Fedinec, 2011; Csernicso, y Lahionen, 2016), Eslovaquia (Vanko, 2007; Pliscova, 2008, 2016; Koporova, 2015) y de la antigua Yugoslavia (Lunt, 1998).

Con fines comparativos, se consideran estudios de autores que enfatizan las políticas lingüísticas ucranianas como manifiesto de identificación nacional (Kulyk, 2015) y su expresión en los contextos de inmigración local (Wintoniuk, 2014; Pilipenko, 2018). Finalmente, se recuperan algunos trabajos aproximativos a la cuestión del idioma rusino entre los inmigrantes norteamericanos (Kushko, 2007) y sudamericanos (Rutyna, 2017). Resaltando la escasa producción de estudios precedentes y la actual complejidad que plantea dicho abordaje en el seno de comunidades hablantes de otras lenguas mayoritarias.



2.4.6 Etnicidades, identidades y culturas plurales

Para completar a las teorizaciones precedentes se recurre a la definición de etnicidad. Concepto que se caracteriza por ser elusivo y ambiguo, tratado de muy diversas formas desde muchas perspectivas diferentes. De ahí que a veces se lo confunde con los términos de cultura e identidad.

En términos generales, sin duda alude a la construcción de lo étnico e implica fenómenos sociales y culturales que aglutinan a las identidades étnicas. Más en detalle, se puede entender la etnicidad a partir de la articulación de relaciones cuya resultante es la configuración de la condición étnica de un grupo específico. Dichas relaciones dinamizan las fronteras respecto de los grupos, a veces mediatizadas por confrontaciones, diferenciaciones u otros fenómenos. Supone entonces formas relacionales de identificación étnica asentadas sobre diversas condiciones -económicas, políticas, socioculturales- mediante las cuales se interioriza la pertenencia al grupo definido, a su vez, sobre la base simbólica de un conjunto de rasgos y significados compartidos. Así entendida, la etnicidad subraya la importancia del contacto intercultural en la percepción de las diferencias que los grupos auto perciben para sí o la adscripción que otros hacen de ellos. Pero también posee una dimensión política organizacional que abarca otros elementos que permiten, obligan, impiden o dificultan la percepción de las diversidades.

Gellner (1994) define a la etnicidad vinculada a las culturas de la modernidad “[...] *principio de organización política surgido con la modernidad y constituido por diferencias culturales superpuestas y políticamente reforzadas, que llevan a sus poseedores a identificarse con su cultura y oponerse a quienes portan culturas distintas*” (1994, pp.54-55). Para el autor, etnicidad y nacionalidad son fenómenos a partir de los cuales se construye la nación, aunque reconoce que esta politización de la cultura se puede dar entre grupos étnicos que ya están insertos en un estado-nación.



Otras miradas sobre la etnicidad la asumen como un proceso de construcción social y cultural aglutinante de elementos objetivos -referentes materiales- y subjetivos -sentidos- de la pertenencia al grupo y su identidad (Bello, 2004, p.43). Desde esta perspectiva, la etnicidad hace referencia a las prácticas y rituales -el idioma, la religión, las formas de vestimenta o adorno, el arte culinario, las danzas, entre otras- que distinguen la pertenencia a un grupo que se auto percibe como culturalmente diferente de otros y, que a su vez, es percibido por los demás de la misma manera. Ello estableciendo una relación directa con la identidad étnica, puesto que en la cotidianidad los sujetos confirman la pertenencia a dicha identidad a partir de la visibilidad de las características diferenciales.

Respecto de esta relación, Comaroff y Comaroff (1987, 1992) señalan que, en tanto reflejo de la colectividad social, también implica alguna forma de autodefinición territorial que marca una clara oposición entre un “*nosotros*” y “*los otros*” (1987, p.303). De esta forma los autores intentan conjugar lo histórico -tiempo- con lo situacional -espacio-, considerando que la etnicidad se constituye básicamente por sistemas clasificatorios resultantes de fuerzas históricas y culturales -estructurales- y se origina “*por la incorporación asimétrica de grupos estructuralmente diferenciados en el marco de un mismo sistema económico*” (Comaroff y Comaroff, 1992, p.54).

Bajo otro lineamiento, Gunter Dietz (1999, 2002) define la etnicidad como forma de organización grupal cuyo mecanismo de delimitación frente a otros grupos con los que interactúa son definidos en base a rasgos considerados distintivos que suelen presentar un lenguaje biologizante, como la recurrencia a terminología de parentesco y ascendencia. De esta manera, la etnicidad combina un aspecto organizativo -la formación de grupos sociales y su mutua interacción- con otro aspecto semántico/simbólico -la creación de identidad y pertenencia- (Eriksen, 1993). Mientras que el primer aspecto se expresa de forma colectiva, generando una conciencia de un “*nosotros*” incluyente frente a un “*ellos*” excluyente; el segundo aspecto se articula a nivel individual, donde se expresa como un sentimiento de pertenencia a este “*nosotros*” que, a su vez, genera actitudes etnocéntricas



que juzgan el mundo extra-grupal bajo criterios intra-grupales. Esto permite observar en un mismo agente la confluencia de los distintos niveles de etnicidad y sus probables jerarquizaciones.

No obstante, este carácter que adquiere la etnicidad como mecanismo de inclusión y exclusión de grupos sociales ha estado vinculado con el proceso de formación del Estado-nación. Sostiene Dietz que el nacionalismo y la etnicidad coinciden en construir comunidades imaginadas en base a la biologización de las diferencias culturales y a la invención de tradiciones históricas. Por lo que la vinculación o no con un proyecto de creación de Estado-Nación tiene consecuencias importantes para la interrelación entre ambos fenómenos (Dietz, 1999, p.8). De esta manera se desarrolla una dialéctica entre el nacionalismo homogeneizante y la etnicidad particularizante definida a partir del poder de Estado que condiciona el margen de maniobra de los proyectos étnicos y de confrontación entre ambos proyectos. Bajo determinadas condiciones, entonces, la etnicidad se convierte en disidencia contrahegemónica.

Algunos estudios culturales, por su parte, proponen que la etnicidad -sin eliminar su función de nominación dentro del orden de representación dominante- también da lugar a un pronunciamiento de “eticidad positiva” desde el interior de los colectivos y por sujetos que se autodenominan étnicos (Hall, 1996). Y aunque la etnicidad no es en absoluto un fenómeno nuevo, en la actualidad se asiste a su resignificación como recurso y estrategia de comparecencia en el seno de las movilizaciones reivindicativas.

Hall (1991, 1996, 1997) sostiene que las identidades étnicas no pueden ser más que construcciones que se desprenden de las relaciones entre los grupos, de las posiciones desde las que se enuncia y de la historia que la precede. Rescata la noción de etnicidad para la comprensión de los imaginarios y procesos de subjetivación y la desarrolla como campo donde se emparentan discursos, estrategias y formas de subjetivación. Y ofrece una ampliación de su categorización al concebirla como elemento plural producto de



constantes transformaciones y por desvincularla del binomio de oposiciones etnicidad/modernidad (Oré Rocca, 2010).

En sus trabajos más recientes, Hall (2017) también llama la atención sobre el uso de significantes asociados -como etnia- en el marco de los discursos y las políticas culturales en la modernidad tardía globalizada. Ya que, según señala, tienen a deslizar el campo de lo cultural hacia la naturaleza al afirmar que todo el mundo tiene una etnia en el sentido más amplio del término. Por lo que, en vez de considerar que existen identidades culturales fijas u “originarias”, se precisa apuntar a los procesos -nunca completos- de identificación. Es decir, centrarse en las posiciones de identidad que ocupan los significantes de la diferencia cultural -como el idioma o la historia- en los discursos que asume dicha identificación. De lo que resulta que la identidad cultural siempre es específica -cimentada en las marcas de similitud y diferencia- e implementa sus recursos discursivos como condiciones de identificación que tienen efectos reales, materiales y simbólicos “[...] *Sin sus historias específicas, la identidad no tendría los recursos simbólicos con los que se construye a sí misma de nuevo. Sin sus distintas lenguas, la identidad quedaría privada de su capacidad de enunciar, de hablar y de actuar en el mundo*” (Hall, 2017, pp.114-115).

Esta propuesta interpela lo discursivo como modo de desligar a las identidades culturales de cualquier “regreso al origen” pero también para observar cómo en los discursos contemporáneos de las diferencias también se recrean continuidades con ese pasado “[...] *La identidad cultural no es una cuestión de esencia sino de posicionamiento y, por lo tanto, [los procesos de identificación] son importantes no porque fijen políticamente una posición, sino porque son lo que está en juego, lo que se pierde o se gana, en las políticas culturales*” (Ibidem, 2017, pp.114-115).

Desde esta perspectiva, la etnicidad se estructura a partir de su condición posicional que supone que lo étnico reviste connotaciones diferentes de acuerdo con la sintaxis histórica específica en la que opera y regula la adscripción e incluso la nominación o



autodeterminación. Pero también a partir de su condición histórica que es producto de la conjugación de prácticas discursivas del pasado y del presente “[...] *aunque la etnicidad sea parcialmente producida desde el presente como efecto de luchas políticas y discursivas sobre sus significados, no es inventada de forma caprichosa sin anclajes en los contextos y experiencias históricas*” (Hall, 1996).

Lo expuesto trae a escena que la expansión global de los sistemas de producción, distribución y consumo de bienes, servicios y productos culturales ha motivado más la necesidad de resignificar las identidades locales y los vínculos transformados por las minorías a través de sus experiencias de movilidad. Por lo que es necesario repensarlos teóricamente sin caer en ningún tipo de reduccionismo entre perspectivas primordialistas y constructivistas o dicotomía entre posturas esencialistas y formalistas (Dietz, 1999).

Para sintetizar resta profundizar la relación que se establece entre los conceptos etnicidad, identidad y cultura mediante dos instancias: la primera consiste en ampliar el debate sobre el carácter de la cultura y del hecho intercultural mediante la dimensión identitaria, observando las relaciones que se establecen entre la cultura de un grupo y su forma de identidad grupal -especialmente étnica-; y la segunda exige distinguir entre los niveles discursivos de los actores y el meta-discurso académico (Dietz, 1999).

Los miembros de un determinado grupo étnico no reinventan a diario su cultura ni cambian constantemente de identidad grupal. La rutinización de sus prácticas cotidianas es lo que permite a dichos miembros desenvolverse tanto en los aspectos “objetivados” de la cultura -instituciones, rituales y significados preestablecidos- como entre aquellos aspectos “subjetivados” -los conocimientos concretos de prácticas y representaciones¹¹²-. Esta distinción permite diferenciar entre el fenómeno de la reproducción cultural y el de identidad étnica. La reproducción o transformación de la cultura se realiza mediante prácticas simbólicas ritualizadas en base a la implementación de un sentido práctico (Bourdieu, [1991] 2007, p.118). La identificación étnica, así como la delimitación frente

¹¹² También denominados “conciencia práctica”.



a otros grupos, supone un acto discursivo de comparación, selección y significación de determinadas prácticas y representaciones culturales como “emblemas de contraste” (Giménez, 1994).

Como la selección y significación de estos emblemas o “marcadores étnicos” se hace en función de la praxis cultural rutinizada de los grupos, entonces la etnicidad no es apreciada como un hecho arbitrario a costa de serlo. De esta forma la praxis cultural se convierte en un recurso identitario para delimitar grupos distintivos, con el objetivo de impulsar políticas de identidad y procesos etno-genésicos. Los nuevos marcadores étnicos se estabilizan normalizando y homogeneizando determinadas prácticas culturales que son nuevamente rutinizadas mediante procesos intergeneracionales de transmisión y adquisición de la cultura. La praxis cultural específica, producto de la homogeneización impuesta por la etnización selectiva, se convierte así en sentido común.

Esta instancia, a su vez, presupone desafíos teóricos para y desde el trabajo etnográfico que distingan constantemente los niveles *emic* y *etic* (Harris, 2011). Así como enfoques que incluyan la circunscripción localista del estudio de las etnicidades en vinculación con las relaciones de poder que las constituyen y enlacen los aportes de diferentes campos en torno a las dimensiones tiempos-espacios y estructuras-sujetos.

Con la finalidad de articular la etnicidad con la praxis cultural y la estratificación producida por la penetración del Estado-Nación. Para constatar las congruencias estructurales presentes en los diversos artefactos culturales que abarcan desde linajes de parentesco hasta nacionalidades, ya que la nación tampoco es en esencia primordial sino constructo del nacionalismo (Hobsbawm, 1998) de la misma manera que el grupo étnico es un producto de la etnicidad.

Para el clásico Estado-Nación europeo la diversidad cultural -incluida la etnicidad- constituyó un problema que requirió de políticas específicas asimilacionistas, segregacionistas o integracionistas (Verlot, 1999). Sus “turbulencias identitarias” actuales



son el resultado de la creciente integración supranacional, la reaparición de identidades subnacionales y el establecimiento de redes y comunidades transnacionales que generan estrategias específicas de “políticas de identidad”. En consecuencia, el modelo de construcción de Estados-Nación inaugurado en el siglo diecinueve en Europa y transmitido a los países sudamericanos durante el siglo veinte se encuentra en un momento de inflexión¹¹³. Sin embargo, esta interrelación entre nacionalismos, supra nacionalismos y transnacionalismos no supone automáticamente el surgimiento de una instancia política o identitaria alternativa al Estado-nación.

Ante esta nueva “constelación postnacional” (Habermas, 1998) desde las esferas clásicas del Estado-nación se promueve de forma explícita la integración política supranacional para paliar los procesos de “desnacionalización”. Esta estrategia de integración supranacional se perfila como intento de establecer proyectos alternativos de “europeización identitaria” mediante programas de encuentros e intercambios. Cuyo principal obstáculo consiste en partir de concepciones esencialistas de las identidades nacionales preexistentes (Dietz, 2002). Las metáforas y símbolos a las que se recurren para describir “lo propio” frente a “lo ajeno” continúan connotando el acervo nacionalista clásico. Por lo que algunos autores perciben una relación causal entre integración supranacional y xenofobia nacionalista (Holton, 1998).

Desde esta perspectiva, la globalización desafía los márgenes de actuación del Estado como institución política pero no la capacidad movilizadora del nacionalismo como constructo identitario, inaugurando un proceso de separación de “lo estatal” y “lo nacional”. De forma paralela y simultánea, el estado-nación es interpelado por el resurgir de identidades (Maíz, 2003) y proyectos contrahegemónicos subnacionales (Stavengahen, 1989). Este despertar no limitado al contexto europeo -con notorio impacto en las

¹¹³ Respecto de esto último, N. G. Canclini sostiene que la Nación sólo “[...] sobrevive como una comunidad interpretativa de consumidores, cuyos hábitos tradicionales los llevan a relacionarse con los objetos y la información circulante en las redes internacionales” (García Canclini, 1995, p.49).



diásporas- puede interpretarse como persistencia y vigorización de regionalismos emergentes “auto empoderados” frente a los nacionalismos hegemónicos.

Al igual que la diversidad, las migraciones también fueron percibidas por los Estado-nación como problemas. La movilidad humana desafió -y aún lo hace- la capacidad del estado de controlar, disciplinar y territorializar su ciudadanía y, consecuentemente, planteó la necesidad de resguardar la “inviolabilidad” de sus fronteras. Y a menudo incluso las propias poblaciones migrantes se perciben o instrumentalizan como “aliados” o “enemigos” nacionales (Dietz, 2002, p.34).

Frente a este tipo de proyección los estudios más contemporáneos cuestionan la linealidad del proceso migratorio y se complementan de enfoques etnográficos para dotar a las migraciones de carácter de circulación mediante la comprensión de los vínculos que se establecen entre las sociedades de origen y de destino. A partir de lo cual se iluminan aspectos tales como lazos parentales, residenciales y étnicos entre los migrantes, emigrados, retornados y aún no emigrados, articulando espacios que trascienden las territorialidades nacionales. También se recrean ciclos en los que se mantienen vínculos simbólicos y afectivos entre los miembros y redes transnacionales que se convierten en “comunidades transnacionales” (Wimmer, 1995). Este nuevo tipo de comunidad “desterritorializada” se asemeja a la noción de “comunidad imaginada” (Anderson, [1983] 1991). Otros autores perciben procesos de creciente “diasporización” (Cohen, 1997).

La confluencia de procesos supra nacionales, subnacionales y transnacionales requiere resituar, desde el punto de vista socio-antropológico, el abordaje teórico y metodológico de las minorías étnicas y migrantes y sus redefiniciones de identidades en términos plurales.



2.5 Tesis

Se supone que ciertos aspectos culturales de los inmigrantes rusinos-rutenos en Argentina resultan reificados como mitos fundacionales de una confrontación nacionalista -ucraniana y polaca-, y consecuentemente folklorizados por ambas colectividades. A partir de disputas simbólicas que deslegitiman la continuidad de los saberes -prácticas rituales y representaciones- en términos de pertenencia étnica. Esta impugnación se observa especialmente a través de ideologías dominantes como son la religión y el idioma. A pesar de las cuales, otros aspectos culturales se manifiestan de manera continua pero subrepticamente.

La presente tesis requiere especificar metas que exploren la reconfiguración de identidades que comparten -manipulan- los mismos marcadores culturales -cuya pertenencia es fácil de comprobar con fuentes documentales- para impactar sobre la producción de ideologías nacionalistas en diferentes colectividades e impugnar, en última instancia, la procedencia étnica de dichos saberes.



CAPÍTULO 3

Enfoque metodológico

*“No vale escuchar
para que se produzca el milagro
de la aparición del sentido.*

*Ello también depende de la naturaleza de la escucha,
de comprender algo inédito en la palabra ya escuchada”.*

Christophe Dejours (1998:57)



En el presente capítulo se delimita el enfoque metodológico cualitativo y los alcances de la investigación. Complementando el abordaje de técnicas de estudio tradicionalmente histórico a partir del uso de fuentes documentales o fotográficas de época y recuperación de memorias basadas en relatos orales y escritos biográficos, con otras de la etnografía como la observación con participación y las entrevistas semiestructuradas a descendientes de inmigrantes polacos y ucranianos.

Como este estudio trata las transformaciones locales de procesos de etnicidad que se originan en naciones europeas, se presentan problemas teóricos y metodológicos variados. Respecto de los cuales, la complementariedad de los métodos implementados intenta validar el conocimiento de las identidades étnicas impugnadas históricamente en la dinámica adquisición de identidades transnacionales, mediante lo que se denomina memorias etnográficas.

Esto requiere construir un horizonte previo que no clausure su mirada en lo nativo-amerindio respecto de las identidades étnicas y que permita la confluencia de dimensiones económicas, políticas, sociales y simbólicas en un doble eje espacio-tiempo en vínculo permanente con los escenarios internacionales.

Las fuentes documentales¹¹⁴ son asumidas como material de campo antropológico incluyendo desde reglamentaciones migratorias e informes gubernamentales hasta documentación personal, diarios de itinerarios de vida, fotografías y publicaciones de las colectividades ucraniana y polaca. Que permite la exploración de saberes a partir de las diferentes posiciones en las coyunturas de transnacionalización.

La labor etnográfica, por su parte, supone la interpretación de los significados culturales no como emergentes de la vida mental de los entrevistados -recuerdos mediatizados por sentimientos- sino como producto de estrategias colectivas en relación

¹¹⁴ La mayoría de los documentos históricos no pertenecen a archivos de consulta pública, donde en verdad están faltantes, sino que son atesorados en el seno de las familias como herencia de filiación y como memoria de la inmigración familiar.



con los contextos de existencia material. Siendo entonces los grupos y sus relaciones sociales también aspectos manifiestos de la cultura.

La flexibilidad que proponen estos dispositivos de recolección de información junto al marco teórico ecléctico se orienta a resaltar el dinamismo y la pluralidad de las identidades étnicas y nacionalistas en los distintos lugares que constituyen a la indagación antropológica¹¹⁵. Esta propuesta de abordaje cualitativo con un diseño interactivo, a su vez, permite que el contexto conceptual (Maxwell, J., 1996) pueda ser enriquecido por la emergencia de nuevas categorías de campo.

Por último, el método comparativo constante (Glasser, y Strauss, 1969), es un procedimiento aplicado a la investigación cualitativa que también resulta útil para la interpretación de la alteridad entre los aspectos étnico-nacionales desde dos perspectivas:

- un primer nivel macro-sociológico que focaliza en los contextos, los flujos migratorios, los impactos de los factores de origen y los de transnacionalización,
- y un segundo nivel más densamente etnográfico que junto con el método biográfico inspecciona las memorias -discursos- que reconfiguran las ideologías nacionalistas, pero también reflejan la impronta étnica como factor de influencia.

La confluencia de ambos niveles señala lo considerado “étnico” como resultado de una compleja interacción de relaciones sociales y culturales. E ilumina el pasaje de la cuestión étnica a la migratoria con carácter de etnificación transnacional.

Este último punto implica el ensamblaje de las fuentes documentales con los registros de campo en correspondencia con las periodizaciones espaciotemporales. Revelando evidencias de la historia étnica y territorial de la migración e interpelando la revisión de juicios preestablecidos sobre ésta. En especial, aquellos que adherían a los hechos

¹¹⁵ Los contextos de partida donde se inicia la emigración, las sociedades de destino de los inmigrantes -primeros asentamientos o colonias agrícolas- de donde posiblemente re-emigren y las sociedades de recepción -urbana/fabril- que facilitan la permanencia de los descendientes y nuevas migraciones.



históricos de los Estados nacionales en vez de a los aspectos étnicos supuestos como debilitados o desaparecidos.

Todos los recursos metódicos mencionados apuntan a la progresión de las continuidades culturales locales en el seno de identificaciones plurales. Sin negar por ello que efectivamente muchos saberes étnicos han sido sustituidos por la hegemonía de la nacionalidad o aún confrontan políticas con tendencias homo-nacionalistas. Por lo que se sitúan entre fronteras materiales y simbólicas delimitadas por diferentes universos de significación.

Este camino metodológico ilumina la impugnación que conlleva el desconocimiento o descrédito de las identidades étnicas y, consecuentemente, reunifica aspectos que las legitiman histórica y culturalmente.

3.1 Complementación entre fuentes histórico-documentales, relatos orales y técnicas etnográficas

Tradicionalmente el fenómeno de las migraciones formó parte de los intereses centrales en la historia y sociología, aunque en las últimas décadas otras disciplinas sociales se hacen preguntas sobre las causas y consecuencias de los procesos migratorios para las sociedades expulsoras y receptoras, así como para aquellos que se trasladan.

Así es que en el campo de la antropología también se ahonda en el conocimiento de las identidades migratorias¹¹⁶ y reflexiona sobre las estrategias desplegadas para configurarlas. También se reconocen las condiciones económicas, políticas y socioculturales intrínsecas al fenómeno a estudiar en cada sociedad de recepción. Bajo el

¹¹⁶ Se entiende por identidades migratorias aquellas formas de identificación configuradas en torno a experiencias de movilidad, a partir de las cuales las personas no parecen romper el sentido de pertenencia con su lugar de partida, pero simultáneamente relatan memorias compuestas por las interacciones locales en un doble eje espacio-tiempo. Pero esta cualidad cambiante no es necesaria ni solamente lo que particulariza a las identidades migratorias -dado que todas las identidades están en continuo proceso de transformación- sino su dinamismo transnacional que define ciclos sociales y culturales desafiando toda forma de linealidad histórica.



supuesto que la interpretación de ciertos discursos sobre el pasado -narrados de forma escrita o relatados de forma oral- permite desentrañar la dinámica que se establece entre las estrategias subjetivas de los inmigrantes y los procesos históricos estructurantes de sus vidas cotidianas como inmigrantes. Esta dinámica, aunque cambiante, continúa manifestándose como memorias de dicho pasado e impactando en consecuencia en el quehacer y sentidos contemporáneos de sus descendientes.

Como problema de investigación implica una gran complejidad metodológica y requiere del uso complementario de técnicas interdisciplinarias entre la historia y la socio-antropología. Desde esta perspectiva, la formulación de objetivos debe partir de interrogantes que focalicen sobre dicha continuidad en las configuraciones identitarias. Es decir, en un primer momento es necesario centrarse en los saberes étnicos preexistentes entre los inmigrantes; en una segunda etapa relacionarlos con otros dominios o constructos históricos -como la adquisición de pertenencia a una o varias nacionalidades. Y finalmente, comprender cómo intervienen las formas variadas de identificación en el mundo real contemporáneo (De Souza Santos, 2010, p.60).

Esta propuesta de complementación metodológica se relaciona entonces con la aplicabilidad y pertinencia práctica de los métodos seleccionados para recuperar la información. Abordando distintos recursos -documentales y discursivos- sobre el pasado migratorio y observando, a la vez, sus implicancias en la reconfiguración de identidades contemporáneas en los descendientes. Por tal motivo, los vestigios materiales y discursivos de la experiencia migratoria se presentan también como campo de estudio que, junto a las técnicas etnográficas, permiten de forma complementaria recuperar un tipo particular de memoria sobre dicha inmigración. Cuya mayor relevancia radica en su capacidad de establecer formas variadas de recordar u olvidar los sucesos pretéritos que moldean tanto las narrativas y los relatos orales como las prácticas y rituales asociados. A su vez que dota de sentidos de pertenencia contemporáneos los vínculos que los descendientes mantienen con el pasado migratorio de sus antepasados, o con dicha representación cultural de la identidad supuesta como “originaria”.



Por fuente histórica se refiere a todos aquellos aportes epocales emitidos por instituciones estatales y gubernamentales -archivos públicos, memorias de gobernación-. Por fuentes documentales se refiere a aquellas promovidas por las colectividades de forma escrita -periódicos de época, gacetillas, boletines- y gráfica -calendarios- o las atesoradas por los inmigrantes -documentación de viaje, registros de ciudadanía y residencia, pasaportes, certificaciones civiles, fotografías, cartas-. En las que se reflejan los contextos sociales e históricos que se abordan.

Por otra parte, se entiende la experiencia del relato oral como una técnica que inicialmente permite indagar de qué manera las migraciones impactan y moldean las subjetividades. Concibiendo el relato histórico-biográfico como un abordaje fragmentado de la realidad colectiva (Bertaux, 2005), como doble acercamiento a lo estructural -estatal, público, compartido- y lo simbólico -lo subjetivo imbricado en lo colectivo-. Esta información que revelan los relatos de la historia oral, en lo sucesivo se profundiza mediante técnicas como la observación¹¹⁷ y las entrevistas antropológicas¹¹⁸. Esto último no supone situarlos al servicio del conocimiento antropológico, por el contrario, permiten descubrir algunos aspectos discursivos muy difíciles de observar de forma directa en la labor etnográfica por lo cual la complementan.

3.1.1 Abordaje histórico-etnográfico de la identidad étnica transnacionalizada

Por su parte la tradición etno-histórica supo fundamentar sus estudios, especialmente sobre procesos de etnicidad amerindia, en los procesos de colonización y post colonización europeos. La mirada estandarizada que produjo este lineamiento, y aunque cueste admitirlo también a veces su sesgo etnocéntrico, es que el campo de lo “étnico” queda delimitado en un tiempo previo a llegada de los extranjeros o en relación

¹¹⁷ Con y sin participación.

¹¹⁸ Semiestructuradas, con preguntas abiertas, con y sin soporte tecnológico. La experiencia de trabajo de campo suele señalar que las entrevistas en profundidad comienzan recién apagado el soporte de grabación. Delineando como una suerte de entrevista paralela u “oculta” de mayor significatividad tanto para el interlocutor como para el entrevistador.



con este acontecimiento. Constituyendo de esta manera sociedades predominantemente campesinas y total o parcialmente ágrafas, que transmitían sus saberes a partir de la oralidad en sucesión de generaciones.

Dicha asociación implica la consideración de si lo “etno” refiere a lo nativo como originario, el componente histórico necesariamente pondera lo europeo -occidental y blanco- como agente colonizador¹¹⁹. Desde esta perspectiva, la Etnohistoria como subsidiaria de la Etnología, muchas veces consideró las transformaciones históricas de los grupos nativos americanos a través del tiempo, pero como grupos minoritarios a los que se impuso el dominio de los mayoritarios. Estas teorizaciones, lamentablemente, prestaron escasa atención a las relaciones de interetnicidad establecidas antes, durante o después de las colonizaciones, ni tampoco cuestionó los procesos de transición intercultural entre las sociedades nativas y las colonizadoras o las probables imprints resultantes en ambas -y no solamente en las primeras-.

Como se observa en el capítulo primero de la presente tesis, la problematización de la cuestión étnica de los pueblos rusinos-rutenos exige reconocer la existencia de múltiples componentes culturales yuxtapuestos a las identidades transnacionalizadas, por lo que no se puede eludir la contextualización histórica en que se han desplegado dichos componentes.

Inicialmente podría decirse que se trata de etnicidades que presentan algunas similitudes con las amerindias, especialmente por su fuerte tradición campesina -incluso en la actualidad- y la prevalencia de la oralidad como forma de transmisión cultural intergeneracional -a pesar de la alfabetización y la tecnologización de la información-.

¹¹⁹ Existe un antecedente etno-histórico que intenta inspeccionar en el tiempo pasado aquello que delimita el presente de los polacos que arribaron a Wanda -provincia de Misiones -durante la década de 1930, así como de sus descendientes. En él su autora Krautstofi (2005) apela como recurso metodológico a la memoria socio-genealógica y generacional para develar los legados familiares que permitieron mantener la ficción de la herencia para garantizar la preservación de la existencia.



Empero, como minorías migratorias -europeas y blancas- que parten de naciones modernizadas con rumbo a varios contextos, se suscitan diferencias en las posiciones socioculturales que asumen en cada uno. De ello resulta que hasta la actualidad en algunos países europeos en los que residen su localidad se define en referencia a la situación étnica -Federación de Rusia, Ucrania- y en otros a la nacional -Serbia, Hungría. Eslovaquia, Polonia-; de acuerdo con los intereses políticos que dichas definiciones culturales conllevan.

A nivel local estos posicionamientos se desarrollaron en el marco de la necesidad de colonización de los territorios nacionales, es decir, de la expansión de las fronteras agrícolas sobre los territorios previamente “conquistados” a las etnicidades locales. De hecho, su mayor afluencia migratoria se produce en base a la reclusión de mano de obra a bajo costo para trabajar las tierras en las nuevas colonias, bajo una estandarización reglamentada de las aptitudes de los inmigrantes que pudieran acceder a ellas. Por tal motivo se asume un enfoque que recupere las formas locales de configuración de las identidades étnicas en relación permanente con la historia nacional pero también étnica.

La labor histórica en el presente estudio no es historiográfica en el sentido estricto del término en la medida que no se clausura con el análisis de las fuentes escritas u orales. Se recurre a ellas a los efectos de corroborar las continuidades históricas que se presentan en las observaciones etnográficas, es decir, de orientar el conocimiento de los componentes étnicos a través de las prácticas y representaciones nacionalistas.

En base a ello, se observan relaciones entre los rasgos materiales y simbólicos de pueblos campesinos europeos colonizados por el avance de lo moderno-occidental que a nivel local fueron agentes de colonización de territorios agrícolas previamente “conquistados” a otros pueblos nativos. Esto último nos sitúa en una transición entre lo que tradicional y académicamente se supone como “sociedades colonizadas” y “colonizadoras”. Por otra parte, escasamente se han estudiado las relaciones de interetnicidad amerindia-europea en los territorios de colonización agrícola nacional. Otra



confluencia que también señala las muchas contingencias que promovieron la transformación de las identidades étnicas en relación con los escenarios de transnacionalización.

La labor etnográfica, por su parte, enfrenta el tratamiento de dichas relaciones situadas en la transición de fronteras transnacionales y étnicas en las que se intercambian los saberes culturales. Pero la etnografía como técnica se realiza en tiempo presente. Lo que implica reconocer los impactos de las experiencias migratorias pasadas en los procesos de apropiación intercultural de sus descendientes contemporáneos.

Lo precedente lleva a reflexionar sobre los alcances de una etnografía que se adecue a estas exigencias epistemológicas. Porque necesariamente varía el abordaje entre los grupos que se identifican a partir de sus propias experiencias migratorias contemporáneas y aquellos otros que se conforman por generaciones descendientes que suelen adherir a los sentidos de pertenencia de las experiencias de sus antecesores. Pero en todos los casos los procesos de identificación se asocian a la condición de inmigración y transnacionalización.

Abordar identidades étnicas migratorias y transnacionalizadas requiere entonces considerar las reconfiguraciones subjetivas e históricas, sin ligarlas unívocamente a un recorte de campo etnográfico en un momento determinado que advierta las diferenciaciones y desestima las probables continuidades.

Acaso, ¿el quehacer etnográfico debe sólo focalizar el presente vivido como experiencia referenciada? ¿Qué sucede cuando lo que se relata son las experiencias de los otros, no vividas pero apropiadas? ¿O cuando las categorías identificatorias se resignifican, pero dan continuidad a sentidos y rituales precedentes? ¿Cómo aborda el etnógrafo las continuidades? ¿Cómo identificar e interpretar recategorizaciones a partir de los discursos sobre el pasado? ¿Cómo integrar lo dicho histórico a lo vivido contemporáneo en búsqueda de procesos de identificación como inmigrantes primarios o descendientes? Y en este sentido, ¿qué técnicas pueden complementarse entre la historia y la etnografía para ampliar los horizontes de conocimiento?



Se entiende que es justamente en este juego dinámico de las temporalidades donde reside el interés epistémico, de ahí la pertinencia de preguntarse por la recuperación etnográfica de relatos y narrativas del pasado que promueven en los descendientes formas de identificación contemporáneas mediatizadas por las experiencias migratorias de sus antepasados. Y se propone entonces un diálogo que se centre en la continuidad de aquellos aspectos recreados en las configuraciones de identidades étnico-nacionalistas. Considerando los impactos de los procesos migratorios modernos en la profundización de las diferencias étnicas o su invisibilización mediante la afirmación de los aspectos culturales nacionalistas.

3.1.2 La eficacia simbólica del investigador nativo

La etnografía como técnica que aborda un fenómeno de forma directa y participativa no necesariamente requirió que el investigador sea nativo o propio del lugar antropológico que indagaba. Por el contrario, se creía que su externalidad era precisamente la garantía de cierta neutralidad valorativa. Sin estimar del todo la relevancia que conlleva la definición de los “otros” como objeto de estudio, en tanto poder de dominación y sesgo etnocéntrico sobre la otredad.

En los últimos tiempos, no obstante, comenzaron a proliferar algunos estudios académicos donde los etnógrafos son miembros participantes o activistas de los problemas de estudio. Esta propia pertenencia conlleva muchas facilidades de acceso a la información, aunque como contrapartida, se imbrica profundamente desde el punto de vista de toma de posición política y cultural. Que, dependiendo de las circunstancias, no resulta pernicioso pero nunca es neutral.

Mientras el investigador externo puede motivarse por intereses académicos, económicos y hasta políticos, el “nativo”, además forma parte activa del motivo de indagación y su trabajo es el resultado subjetivo y vigorizante de la emotividad que le



éste le evoca. Esta confluencia de intereses más sensibilidades promueven lo que denomino la eficacia simbólica del trabajo etnográfico desde adentro.

Este adentrarse al fenómeno se manifiesta especialmente a través de dos instancias: la posibilidad de inteligibilidad de lo escuchado u observado y la visibilidad de los sentidos ocultos o más debilitados. Un claro ejemplo de inteligibilidad acontece con la comprensión del material etnográfico o las fuentes al tratar de vincular a la gramática española las formas escritas y habladas transliteradas del idioma rusino. Además, es muy frecuente que al traducir al español textos o fragmentos de relatos orales en rusino se los interprete en base a otros idiomas eslavos nacionales mayoritarios -ruso, polaco, ucraniano-. Que, si bien guardan correspondencias morfológicas, sintácticas y hasta fonéticas, constituyen idiomas estandarizados diferencialmente.

Sucedo también con bastante frecuencia que durante las entrevistas los interlocutores incorporen conceptos rusinos, refiriendo estar hablando en uno de los otros idiomas eslavos mayoritarios. Motivo por el cual una correcta traducción antropológica de tales categorías debe enfocar el corpus de semanticidad étnica y reconocer cómo éstas han sido apropiadas mediante el dominio de otras ideologías lingüísticas.

Estas observaciones se advierten en parte gracias a la pertenencia de grupo, pudiendo pasar desapercibidas por un no hablante de la lengua que probablemente se conforma con la definición de nacionalidad que el interlocutor interponga ante sí. Lo contrario hace inteligibles las categorías socioculturales nativas en medio de la imposición de fronteras simbólicas con las otras ideologías eslavas mayoritarias en el marco de hegemonía cultural local.

Esto nos conduce al otro aspecto facilitador del investigador nativo, al que defino como la parte oculta de la entrevista formal -informada y consentida-. Como por lo general las entrevistas derivan de la previa participación en las asociaciones sociales de las colectividades, la definición de pertenencia nacional resulta consecuente. No obstante,



en las entrevistas a los descendientes de abuelos y abuelas rusinos-rutenos se desarrolla en forma paralela una suerte de contra entrevista que comienza generalmente luego de apartado los medios de grabación.

En esta otra fase más espontánea y prolongada entrevistado y entrevistador comparten la inteligibilidad de aquellos aspectos de “lo cultural” ocultados, no enunciados, no presentificados hasta su enunciación, lo que demuestra que no estaban ausentes. Este develar de prácticas y categorías definidas bajo otros signos se imbrica en la devolución que el investigador realiza al iluminar las razones del ocultamiento. Legitimando los saberes debilitados “*ellos eran callados, había cosas que nos ocultaban, no nos querían contar*” e invitando a repreguntar y responder de forma conjunta. Desde adentro entonces el investigador nativo comparte, descubre, reinterpreta todo lo que desde la distancia epistémica se asume tautológicamente.

3.1.3 Los descendientes: familias guardianas de las fuentes y los documentos

La permanente movilidad¹²⁰ fue una de las características más significativas de los pueblos rusinos-rutenos. Durante muchas décadas de forma individual o las familias enteras dejaron sus sociedades expulsoras para partir y afianzarse en sociedades receptoras, recorriendo a veces varias sociedades de llegada dentro y fuera del territorio nacional. Las dificultades de afincamiento se relacionaron a varias causas vinculadas tanto a las coyunturas económicas, a las posibilidades políticas brindadas por Estados nacionales altamente homogeneizadores -y hasta racistas- o las estrategias asumidas para incorporarse a los nuevos contextos.

El punto de partida metodológico es, entonces, identificar las familias y sus estrategias desplegadas en torno a su pertenencia étnica o nacional. Para ello, no aporta en grado la filiación unívoca de los descendientes de inmigrantes a una colectividad

¹²⁰ Considerando también como factor de movilidad las relocalizaciones que experimentan sus aldeas en diferentes momentos de los conflictos bélicos.



particular¹²¹. Por el contrario, resulta de mayor significatividad interpretar las transiciones entre los lazos rituales que eligen (re)crear para definir un “nosotros” en relación con “otros” en el marco de ciertas relaciones económicas, políticas y socioculturales transnacionales. Esta revalidación implica la afirmación de pertenencia al grupo minoritario, la afirmación de pertenencia al Estado nacional respectivo y la afirmación de pertenencia a procesos migratorios que reconfiguran sus formas de adscripción nacionalistas y, a la vez, étnicas.

El hallazgo de las familias se realiza mediante la asociación de los apellidos¹²² afines a la antigua región de Galitzia Austrohúngara¹²³. Existen cuatro formaciones de apellidos en la región: derivados del nombre de pila¹²⁴, basados en nombres de lugares u orígenes étnicos¹²⁵, basados en ocupaciones u oficios¹²⁶ y, por último, puede haber

¹²¹ Es relevante diferenciar las categorías de nacionalidad y ciudadanía. La última reviste carácter jurídico y establece prácticas rituales entre sus portadores y el Estado que la otorga. Por su parte, la adquisición de nacionalidad supone además otras actitudes mentales como ser el sostenimiento de ciertas ideologías y sentimientos.

¹²² Entendidos como legado que la persona recibe de sus antepasados en pos de determinar su genealogía familiar y, en algunas ocasiones, también su pertenencia étnica y nacional.

¹²³ Se cree que los apellidos de la región fueron desarrollados aproximadamente entre el siglo XIV y XV DC con propósitos comerciales o tributarios y para mantener el registro de dichas transacciones en los pueblos. Por lo que en principio los usaban solamente los nobles, terratenientes y comerciantes.

Luego de las particiones de Polonia (1772-1795) los campesinos y artesanos también comenzaron a usarlos por su participación en el servicio militar.

En 1636, el Metropolitano Petro Mohyla solicitó que desde entonces se incluyera en todas las parroquias el registro de los apellidos para los nacimientos, matrimonios y defunciones. De 1772 a 1795 la mancomunidad lituano-polaca requería que todos los pobladores de sus tierras tuvieran ambos nombre y apellido registrados para el pago de impuestos o para el servicio militar. En el Imperio Austrohúngaro siguió implementando el mismo método para el registro de las personas.

¹²⁴ Por ejemplo, del nombre de pila Iván se derivan: Ivankiv, Ivaniv, Ivasiv, Ivashko, Janiv, Jankiv, Ivaniuk, Jantsur, entre otros.

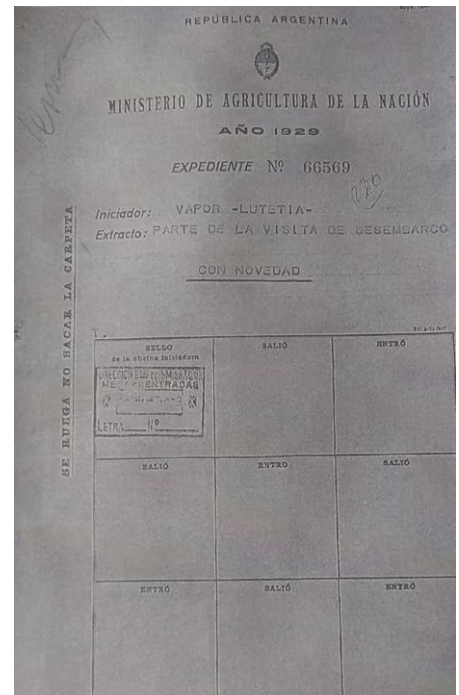
¹²⁵ Por ejemplo, Volynyak se relaciona con la región de Volyn o Halytsky que se refiere a la región de Halych. O Novokhatskyj significa aquel que vive en un lugar o casa nueva. Algunos de estos apellidos presentan el prefijo “za” que significa “más allá de”, como Zabolotnyj que significa más allá del pantano. Otros presentan el prefijo “pid” que significa “al lado de”, como Pidhirnyj que significa al lado de la colina. Finalmente están aquellos que muestran pertenencia tribal, étnica o nacional como Nimchuk -de Alemania-, Tataryn -de los tártaros-, Moskalyk -de Rusia-, Boyko o Boichuk -de la gente Boyko de Transcarpatia-, Voloshyn -de Volokh, antigua tribu de la región de Rumania-.

¹²⁶ Koval -herrero-, Ryvak -pescador-, Plotnik -carpintero-, Melnik -molinero-.



algunos manifiestos de rasgos particulares de la persona o los de animales¹²⁷. Las terminaciones CZUK o CHUK -y sus variantes UK y AK- son características de la región oriental de Polonia y occidental de Ucrania y significan “hijo de” o “descendiente de”¹²⁸. Las terminaciones ICZ, YCZ, OWICZ, OVICH, OWIC indican el nombre del padre en el hijo. Las terminaciones KYJ -y su equivalente polaco CKI- y EVICH -en polaco EWICZ- son también frecuentes. El sufijo SKI, SKY, TSKY es una variante de la pregunta ¿de quién, a quién pertenece? En el caso del género femenino podía cambiar su terminación añadiendo la letra A¹²⁹. Además, las mujeres tras casarse adquirirían la formación patronímica¹³⁰ derivada del nombre de pila de su esposo, que podía luego convertirse en otra formación matronímica¹³¹ agregándole el sufijo¹³² YSHYN. En las regiones de Zakarpattia y Galitzia el uso de matronímicos era muy frecuente, no identificando a los hijos con el padre sino con la madre. Finalmente, los apellidos con sufijo ULA -diminutivo que significa pequeño- se los encuentra mayormente en la frontera entre Polonia y Eslovaquia¹³³ y UR¹³⁴ hacia la región rumana.

Esta asociación inicial se corrobora luego con documentos pertinentes, emitidos por organismos de gobierno u oficinas migratorias que permiten acreditar las territorialidades de procedencia de las familias u otras fuentes como los mapas históricos y partes de visita de inspecciones marítimas y desembarcos.



¹²⁷ Medved -oso-, Kot -gato-, Vovk -lobo-, Gogol -ave de ojo dorado-.

¹²⁸ Por ejemplo, Kovalczyk, es el hijo -czyn- del herrero. -koval-.

¹²⁹ Por ejemplo, Ivanova, Sorokyna.

¹³⁰ El patronímico indica quién fue el padre de la persona.

¹³¹ El matronímico indica quién fue la madre de la persona.

¹³² Por ejemplo, Petrykha, es la esposa de Petro. De lo que se deriva el matronímico Petryshyn.

¹³³ Como por ejemplo Mikula.

¹³⁴ Como por ejemplo Septur.



El motor de búsqueda, no obstante, presenta ciertos sesgos en materia de obtención de la información. En el caso de los registros migratorios en Argentina, desde el período comprendido entre 1901 y mediados del siglo XX, se distribuyen entre el Archivo Intermedio de la Nación -actas marítimas- y el Museo de Inmigrantes -registros de desembarco-. Lo que conlleva que a veces no coincidan o estén faltantes, especialmente los del período posterior a la finalización de la Segunda Guerra Mundial.

Para relacionar las discordancias, se necesita acceder a otras organizaciones como el Centro de Estudios Migratorios de América Latina, registros eclesiásticos, archivos históricos nacionales, provinciales e internacionales.

No obstante, los documentos estatales constituyen piezas relevantes. Si bien se trata de fuentes preestablecidas, demandan al investigador una indagación que revele el juego de las relaciones sociales que involucran, por lo que no deben desestimarse

“[...] analizar documentos estatales desde una perspectiva etnográfica implica convertir las limitaciones de un dato objeto de análisis, en la medida en que no sólo es posible construir conocimiento a partir del examen de lo que los documentos dicen, sino también a través del estudio de las formas en que se posibilita o se impide nuestro acceso a ellos. Y es así porque entendemos que un documento no puede ser considerado sólo como una fuente de la cual extraer datos, sino que, ante todo, debe ser construido el también en campo de indagación. En este sentido, contextualizar un documento supone en primer lugar situarlo en el contexto de producción, conservación y clasificación, lo que nos lleva a reflexionar sobre la temporalidad de las instituciones y de la investigación” (Muzzopappa y Villalta, 2011, p.25).

El abordaje antropológico de estas fuentes producidas y archivadas por instituciones de un Estado las asume como portadoras de “la fuerza de lo estatal”



(Bourdieu, 1996). Es decir, las convierte en testimonio documental de las prácticas y representaciones concretas que desplegaron dichas instituciones iluminando su contexto de producción social y político.

Las limitaciones impuestas al conocimiento por la inaccesibilidad de ciertas fuentes se compensan con los relatos en el seno familiar que también oficia de guardián de los documentos epocales. Muchas veces las familias atesoran no sólo documentos y fotografías personales sino especialmente fuentes históricas como la distribución de tierras en las colonias agrícolas¹³⁵, que por ser públicas debieran permanecer en archivos de gobierno o museos que faciliten su acceso. No obstante, en varias oportunidades también son cedidas por miembros de las colectividades a investigadores de universidades locales o extranjeras para realizar estudios promovidos con intereses económicos y fines políticos específicos.

Un acercamiento de este tipo da cuenta entonces de la necesidad de recuperar las evidencias, que incluso ocultas en el seno de las familias modifican el foco desde donde situar la mirada (Lobato, 2004). Así los descendientes se convierten en guardianes -cuidadores- de los recuerdos familiares y de las memorias poco visibilizadas por la historiografía oficial.

3.1.4 El relato oral como técnica de evocación del pasado en tiempo presente

A menudo se observa que conflictos desencadenados por la confrontación entre poderes nacionalizantes -homogeneizantes- y disidentes pueden expresarse también a través de los usos lingüísticos. Como resultado la lengua puede resultar instrumentalizada

¹³⁵ Es lo que sucedió con la nómina de los inmigrantes iniciales en Colonia Apóstoles que hasta hace poco tiempo estaba guardada en la casa de un vecino apostoleño. Este documento detalla no sólo la procedencia -en su mayoría Austrohúngara- de cada poblador de la colonia agrícola sino su estado territorial y de cuentas en relación con el gobierno de la provincia.
Fuente: Año 1898 - Fojas oficiales del Ministerio de Agricultura. Número del Expediente 2296, Letra M, Iniciador Misiones Colonia Apóstoles, Extracto: Remite el estado de los pobladores inmigrantes de esa Colonia -FH11-.



-y hasta reinventada- por los propios agentes frente al paulatino desvanecimiento de la lengua minoritaria.

Mayoritariamente, son los entrevistados de más edad los que recuerdan el idioma que escucharon hablar a sus padres como inmigrantes primarios. Lo recrean en los encuentros gastronómicos de las colectividades o durante las ceremonias eclesíásticas, sin manifestar interés por conocer la gramática del idioma que dicen se hablaba en el seno familiar ni su correspondencia con el ritualizado socialmente. Dado el gran parecido estructural que existe entre algunas lenguas eslavas, quien desconoce la estructura gramatical de cada lengua fácilmente puede confundirse y suponer que el idioma que se habla es polaco, ucraniano o ruso. Cuando en verdad lo que se observa en este tipo de recreaciones sociales es una suerte de creole, porque muchas asociaciones de colectividades eslavas en Argentina han albergado inmigrantes primarios -y descendientes- de varias procedencias diferentes. El mayor interés del uso de la lengua común entonces era oral, bastaba saber hablarlo y cantarlo a los fines comunicativos y transmisivos.

Las generaciones más jóvenes, por el contrario, son las que muestran mayor interés académico por el aprendizaje del idioma de sus antecesores, ya sean éstos abuelos o bisabuelos. Pero recurren a sistemas de lecto-escritura de los idiomas nacionales oficiales. De hecho, en algunas colectividades como la polaca, se instruyó formalmente a los docentes de idioma a incorporar en su enseñanza los aspectos históricos y culturales que los agentes diplomáticos promovieron, como ser el Levantamiento de Varsovia entre otros vinculados a los conflictos bélicos. Este enfoque se fortalece con la instrucción que reciben los jóvenes en otras instituciones de la colectividad como son los grupos de escautismo, en los cuales también aprenden el idioma polaco.

Con esta introducción quiero resaltar que lo que se habla no siempre es el idioma nacional, aunque lo que se aprende-enseña formalmente sí lo sea. Dado que los aspectos lingüísticos que componen los marcadores de identidad colectiva persisten sin ser



necesariamente reconocidos como tales o, de forma contraria, implican intereses estratégicamente definidos -como la adquisición de ciudadanía-. Este uso variado de las lenguas estableció una suerte de diálogo permanente o experiencia plurilingüe entre ciertos idiomas eslavos en el seno mayoritario de habla española.

La experiencia del relato oral, como técnica indagatoria, permite entonces visualizar cómo los sujetos al ser interpelados experimentan estas transformaciones mediante los relatos. Lo que se recuerda, señala Laura Bermúdez, “[...] *es resultado de la tensión entre ser los mismos y la otredad [...] Reapareciendo se recuerda y recordando se reaparece, enfrentando a los tiempos*” (2010, p.19). En este doble juego, la producción de relatos orales traza un puente entre lo sido y lo que se recuerda-olvida¹³⁶ y dinamiza simbólicamente los marcadores de identidad que refieren a los procesos migratorios.

Así bajo el supuesto que el testimonio biográfico es a su vez representativo de la experiencia colectiva, las técnicas de oralidad (Vansina, 1967; Ong, [1982], 1996) propician un collage de discursos que sincretizan casi atemporalmente lo que pervive del desarraigo¹³⁷ junto a los significados más contemporáneos sobre éste. En base a ello se aprecia de qué manera procesos de complejidad como las migraciones también modelan las memorias colectivas (Bertaux, 2005). A la vez que dotan de reconocimiento a los relatores (Coto, 2012) como fuente de generación de datos para el abordaje de aspectos poco visibilizados de ciertas migraciones.

Algunos estudios locales han implementado relatos orales para iluminar formas de autopercepción y de identificación nacional de inmigrantes eslavos pertenecientes a colectivos rusos, ucranianos y polacos (Koshkin, 2011; Guigou, 2011; Méndez, 2011; Coto, 2012; Masseroni, y Dominguez, 2014; Pizzonia, y Masseroni, 2014; Wintoniuk,

¹³⁶ Respecto de este punto un interlocutor me llamó la atención sobre el hecho que los recuerdos de su relato se basaban en las percepciones de un niño de ocho años, no del adulto que él era al momento del relato. Por lo que debía yo considerar dicha diferenciación o sus implicancias.

¹³⁷ El desarraigo implica básicamente la pérdida del lugar de dónde venimos, del lugar original, del hogar. En las palabras de Berger (1985) el hogar, “ese lugar del fuego”, es el que en los orígenes significa el centro del mundo, no en el sentido geográfico, sino en el sentido existencial.



2014; Porada, 2016a, 2018). De igual modo se pueden consultar otras narrativas situadas generalmente escritas por descendientes de inmigrantes (Varela, 1943; Pavlotzky, 1960; Zenoff, 2009, 2011; Szychowski, 2015; Balanda, 2016). Pero continúan siendo escasas las investigaciones que revelan con ellos formas de autopercepción e identificación étnica (Vogt, 1922; Kojrowicz, y Prutsch, 2002; Bartolomé, 2007; Cipko, y Lehr, 2010; Cipko, [1961] 2011; Trefel, 2013).

Se asumen entonces los relatos orales como campo de estudio de un particular tipo de memoria que reúne saberes étnicos de la inmigración rusina-rutena en tensión permanente con la historia de sus nacionalidades y de su transnacionalización en el seno del Estado argentino -su occidentalización-.

A partir de esta articulación también se observan otros aspectos culturales que constituyen a las identidades migratorias, manifiestos en los marcadores simbólicos que seleccionan para guardar del olvido a modo de recuerdo. Es decir, aquello que resulta legítimamente transmisible a sus descendientes.

Pero estas memorias no son sólo acopio neutral de hechos pasados sino un activo proceso de atribución de sentidos capaces de moldear a través de sus usos los significados que se le atribuyen a la historia misma de la inmigración.

Desde estas concepciones, las técnicas orales conforman herramientas metodológicas de relevancia para observar la reconfiguración de las identidades migratorias, especialmente cuando se carece de otras fuentes o se vuelve necesario complementarlas. De esta manera, establecen una especie de pasaje mediatizado por el lenguaje que da continuidad a los lazos entre las memorias históricas y las identidades étnicas. Y que, en última instancia, produce modelos de interpretación y adecuación a la realidad local.



3.1.5 Las memorias de la inmigración: de los relatos orales sobre el pasado a la etnografía

Cabe aclarar que la concepción lineal del tiempo en tanto continuo pasado-presente es un constructo cultural. Con el paso del tiempo los inmigrantes acentúan la tendencia a considerar sus experiencias migratorias como una historia y lo mismo sucede con sus descendientes, quienes se las apropian y reconfiguran como su propio presente histórico.

Esta relación situada entre el presente -como producción del recuerdo- y el pasado -como objeto de la memoria- fue bien descrita por Ricoeur (2003), para quien la idea de presente-pasado puede variar en cada contexto por la influencia de diversos factores, dando lugar a nuevos relatos o posibilitando la reinterpretación de los no tan nuevos desde categorías conceptuales novedosas. El autor deja en claro que el presente y el pasado de ninguna manera constituyen mundos aislados (Ricoeur, 2003, p.327). Desde una mirada que interpela la relación que los sujetos mantienen con los materiales que seleccionan del pasado para recrearlos en el presente, el modo en que los representan, el sentido que le atribuyen y, fundamentalmente, las prácticas sociales y culturales que sustentan basadas en esa relación.

Las ciencias etnológicas también describieron y coleccionaron infinidad de rituales fundamentados en pasados míticos, sin cuestionar demasiado su adecuación teórica. En este sentido y en el marco del trabajo etnográfico, vale más considerar el aporte que cuestionar la veracidad de los relatos sobre el pasado migratorio. Más aún si relatan hechos contrastables con otras fuentes que igualmente los documenten.

Ello da pie a un quehacer etnográfico que profundice las continuidades categoriales a pesar de las diferenciaciones discursivas en un doble eje temporal pasado-presente. Y valore las reinterpretaciones de categorías novedosas en términos de la eficacia simbólica¹³⁸ (Lévi-Strauss, 1968, pp.168-185) que suponen dichos relatos orales

¹³⁸ Para dicho autor el campo de pensamiento mítico-discursivo está firmemente estructurado y guarda una relación de continuidad con la realidad a la cual se impone. Por su eficacia simbólica resulta ser tanto un medio de acceso a las categorías inconscientes como una fuente



del pasado. Como lógicamente no se puede acceder a los inmigrantes iniciales, se requiere recurrir a estrategias complementarias que como la Historia Oral pretenden extraer del pasado los recuerdos y las memorias colectivas a partir de subjetividades manifiestas (Meyer, 1971).

Como tal, entonces, se constituye algo más que un método complementario de indagación: es la apreciación de la subjetividad en los procesos históricos de forma similar a la etnografía que aprecia la subjetividad en los procesos de identificación. Pero esta caracterización no es la única que comparten. La historia oral se basa generalmente en aquello que no está escrito o dicho de manera oficial, es decir, en la oralidad¹³⁹. Basada en recuerdos personales que, aun siendo versiones propias, permiten recrear ese pasado. La relevancia de los relatos orales no reside en lo informado sino precisamente en la no adherencia al hecho informado, es decir, el significado que se le atribuye. Y que, si no se recuperan, el paso del tiempo las puede hacer desaparecer o las modifica. De modo parecido a un etnógrafo, el historiador interpela en ellas el juego de relaciones de cuya dinámica resultan tanto los recuerdos como los olvidos, andamios inseparables de las memorias.

En principio se observa a las memorias como aquello que se elige -individual y conscientemente- recordar. Luego se recaba en el fenómeno de la identidad colectiva a partir del reconocimiento de representaciones también cargadas de olvidos, omisiones y negaciones.

Existen diversos aportes teóricos que destacan la incumbencia de las memorias sobre las identidades sociales porque “...se apoyan en los recuerdos grupales cuya transmisión induce a los sujetos a imaginar que poseen un pasado común” (Halbwachs, 1968, p.47).

documental, aun cuando no sea necesariamente fiel a la realidad etnográfica (Lévi-Strauss, 1968, p.170).

¹³⁹ Por oralidad se entiende no sólo lo que se relata de forma hablada/escuchada, también lo narrado/hablado de forma escrita.



Otros estudios más recientes las definen como

“[...] el conjunto de manifestaciones que no sólo revela hace ver, leer o pensar la presencia del pasado [...] sino que tienen la función de estructurar la identidad del grupo o de la nación, y por ende, de definirlos en tanto tales y distinguirlos de otras entidades equiparables” (Rouso, 1991, p.6).

En lo sucesivo varios autores (Nora, 1984, 1998a, 1998b; Chartier, 1992; Middleton, y Edwards, 1992) abordan las probables relaciones entre los sentidos de pertenencia nacionales y las formas discursivas de identificación ligadas al pasado. Lo que se vincula a la idea de que los nacionalismos como ideologías distorsionan intencionadamente sus discursos sobre el pasado (Hobsbawm, 1998, p.40), por lo que carecen de neutralidad.

Además de esto último, M. Pollack arguye que “[...] *la memoria se integra en tentativas más o menos conscientes de definir y reforzar sentimientos de pertenencia y fronteras sociales entre colectividades [...] para mantener la cohesión interna y defender las fronteras de aquello que un grupo tiene en común*” (Pollak, 2006, p.25).

De lo que deriva que las historias nacionales no representan todos sus acontecimientos pasados y en cada contexto local se desarrollan también otras historias vividas (Traverso, 2007; Wachtel, 1999) que los sujetos perpetúan y renuevan de forma continua en sus relatos. Desde esta posición se suman líneas de investigación de memorias situadas en distintas épocas, condiciones y países, introduciendo conceptos tales como memorias



totémicas (Nora, 1998)¹⁴⁰, memorias *étnicas* (Le Goff, 1991)¹⁴¹, memorias *vernáculos* (Bodnar, 1992), entre otras memorias plurales.

A nivel local algunos estudios históricos y sociológicos también enfatizan el uso de las memorias como recursos para abordar las identidades de los de inmigrantes (Lvovich, 2003, 2007; Cherjovsky, 2009, 2011; Masseroni y Domínguez, 2016; Masseroni, 2017). Otras perspectivas sugieren que las memorias son espacios de disputa, de conflictos y de luchas político-ideológicas (Jelin, 2002, 2004). O intentan colocar a las memorias en un plano de mayor diversidad y relevancia analizando cuestiones como la invención de la tradición en la construcción de la nacionalidad (Bertoni, 1992, 2001) o los vínculos entre memoria, identidad y patrimonio (Blasco, 2007, 2011, 2012; Gorelik, 2011, 2012). Una línea de investigaciones menos transitada incluye a las memorias de las minorías étnicas locales, interesadas en canalizar sus demandas de identidad en el seno de sociedades pluriculturales y en negociar con el Estado-Nación hegemónico sus representaciones colectivas¹⁴² o la desmemoria de éstas.

Motivo por el cual el tratamiento transdisciplinar de las memorias, como discursos cuyos aportes teórico-metodológicos brindan un tipo particular de conocimiento sobre el pasado, resulta muy pertinente a varias ciencias sociales incluyendo a la antropología.

¹⁴⁰ Para dicho autor la memoria es el recuerdo de un pasado vivido o imaginado. Por esa razón, la memoria siempre es portada por grupos que experimentaron los hechos o creen haberlo hecho. Y siempre es un fenómeno colectivo, aunque sea psicológicamente vivida como individual. También advierte contra su naturaleza afectiva, emotiva y por ende vulnerable a toda manipulación, susceptible de permanecer latente durante largos períodos y de bruscos despertares.

¹⁴¹ Le Goff sostiene que la memoria colectiva ha constituido un hito importante en la lucha por el poder conducida por las fuerzas sociales. Por lo que apoderarse de la memoria y del olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases y grupos que han dominado y dominan las sociedades históricas. Los olvidos de las otras formas de memorias, los silencios de la historia son reveladores de estos mecanismos de manipulación de la memoria colectiva.

¹⁴² Según la noción durkheimiana, las representaciones colectivas son el producto de las estrategias simbólicas que los grupos sociales ponen en práctica para auto representarse, para diferenciarse de otros grupos y para discutir con ellos las posiciones que ocupa cada uno en la estructura social -la que a su vez está determinada por relaciones de poder- (Chartier, 1992, pp.56-57).



El anclaje etnográfico de las memorias de los inmigrantes, en particular, permite observar y conocer cómo los discursos sobre el pasado vivido moldean las subjetividades de los descendientes contemporáneos -recordando y olvidando a modo de herencia social más o menos consciente- y recrean los modos en que se configura la representación del endogrupo. La exploración de la incidencia de las denominadas memorias del pasado sobre la realidad contemporánea arroja luz sobre aquellas estrategias de identificación asumidas a partir de la sistematización discursiva de la diferenciación con otros grupos. De acuerdo con Hall, si el discurso se organiza como un sistema de diferenciaciones históricamente marcadas “[...] podemos afirmar que las categorías resultantes adquieren significado, se convierten en un factor en la cultura humana, regulan la conducta y tienen efectos reales en las prácticas sociales cotidianas” (Hall, 2017, p.58).

Respecto de esto último, se observa frecuentemente en los relatos sobre la inmigración rusina-rutena que los procesos identificatorios se sustentan en tradiciones folklóricas asociadas a los que se consideran los “héroes pioneros”¹⁴³ de ambas colectividades polaca y ucraniana. Incluso implementan algunos marcadores simbólicos similares como parte de dicha folklorización, como son los collares coloridos, las coronas floridas para el cabello, los bordados, el hacha ceremonial entre otros. Pero mayoritariamente esas categorías construidas, constitutivas del folklore “originario” más tradicionalista, no se ajustan a las documentales que señalan que históricamente esos “pioneros” no son de la nacionalidad a la que representan como supuestos “héroes” y tal vez nunca se reconocieron como tales. No obstante, se observa un uso resignificado que

¹⁴³ Aun cuando existen documentos y registros históricos que señalan ingresos previos, en nuestro país se data oficialmente la llegada de los primeros inmigrantes rutenos-rusinos en el año 1897. Tratándose de 14 familias que procedían de los pueblos adyacentes a los Montes Cárpatos -más específicamente a la región de Galicia Austrohúngara-, después de la disolución de dicho Imperio comenzaron a diferenciarse de nacionalidad polaca o ucraniana. Estas primeras familias consideradas pioneras se instalaron en el sudeste de la provincia de Misiones y formaron parte del proceso de colonización agrícola (Bartolomé, 2007). Los descendientes de primera y segunda generación de esta inmigración más temprana recuerdan las definiciones de procedencia étnica austrohúngara o “ruteña” aunque sus descendientes más tardíos -de tercera y cuarta generación- asocian los pueblos de procedencia a las particiones territoriales y estados más contemporáneos -reconociéndose por ello mayormente como polacos o ucranianos-. A ellos se suma la influencia de la inmigración más contemporánea -desde el período de entreguerras mundiales hasta su finalización y luego de la caída del bloque soviético- que promueven mayores formas de identificación nacionalista.



promueve en ambas colectividades una intencionalidad sobre dicho pasado e intercede como reconfiguración presente y probable reinterpretación de los acontecimientos históricos futuros. Como consecuencia, modelan las prácticas y representaciones nacionalistas de las generaciones más jóvenes que ya no registran casi los procesos de identificación étnica de sus antepasados pioneros como tales sino como pertenecientes a su identidad nacional. Siguiendo este lineamiento, investigar el presente implica no sólo considerar al pasado sino también y, en cierta forma no predictiva, espiar sobre sus impactos a futuro.

Retomando el ejemplo citado, también se pueden reconocer los impactos de ciertos factores históricos, temporales y representacionales en la configuración de categorías identificatorias contemporáneas más genéricas - “descendiente”, “gringo”, “de raíces eslavas”, “de sangre eslava”- y más específicas -“ruteño”, “rutenos”, “husulak”, “rutinka”, “ruthenia”-. Los descendientes de tercera y hasta cuarta generación de inmigrantes “pioneros” que participan de las colectividades nacionales implementan las categorías más genéricas y suelen mayormente identificarse con las categorías de nacionalidad contemporánea, omitiendo las referencias étnicas aun cuando representen sus marcadores simbólicos de forma ritual. Contrariamente, los descendientes de primera o segunda generación -cuya temporalidad es más temprana- implementan las categorías más específicamente étnicas y reconocen las formas de identificación de sus ancestros, pero en el seno de la nacionalidad adquirida históricamente.

El hecho particular de estas diferenciaciones es que los inmigrantes más contemporáneos -al igual que los descendientes más tardíos- son el resultado de Estados con identidades nacionales políticamente más estables, manifiestas mediante la producción de documentos oficiales y de ideologías nacionalistas. En cambio, la inmigración más temprana -y las primeras generaciones de descendientes- todavía podían referir y comprobar sus sentidos de afinidad étnica a través de varias fuentes históricas y documentos epocales.



Cabe preguntarse ¿es el transcurrir del tiempo el único factor que induce a los descendientes de tercera y cuarta generación a generalizar discursivamente? ¿Qué otros sentidos culturales representan dichas generalidades? ¿Qué implicancias conlleva olvidar ciertas categorías en los procesos de identificación? Se reorientan así los interrogantes en dirección a aquello que también se olvida, opaca o invisibiliza en los discursos del pasado sobre los inmigrantes; a la par que se relacionan aquellos que se reconocen descendientes contemporáneos a través del discurso sobre dicho pasado. Permitiendo repensar los alcances de aquello que circula por fuera del dominio documental de la estatalidad y hasta la nacionalidad.

Por lo expuesto, los discursos sobre el pasado migratorio pueden considerarse como un tipo particular de memoria etnográfica que resalta los saberes étnicos de la inmigración rusina-rutena en tensión con la historia de las nacionalidades adquiridas durante su transnacionalización.

3.2 Memorias etnográficas

Las memorias mencionadas adquieren representatividad de las experiencias compartidas colectivamente y condensan los emblemas simbólicos del pasado junto a los nuevos significados del presente con el propósito de darles continuidad futura. Por lo que permiten focalizar las disputas por la apropiación de sentidos étnico-nacionales en el contexto de inmigración local. Dicho de otro modo, resultan un tipo particular de memoria etnográfica que vincula los modos de identificación étnica histórica a las formas más contemporáneas que asumen las identidades nacionales.

Esto último apunta a sus aportes teóricos y metodológicos como discursos que contribuyen a ampliar el conocimiento para las ciencias sociales, pero falta ahondar en las reconfiguraciones culturales y sus impactos sobre las personas. Mientras que el pasado impacta en su presente mediante el recuerdo, el olvido probablemente impactará en sus futuras formas de identificación. En esta misma dirección Middleton y Edwards señalan



que “[...] mediante el proceso de evocar distintas experiencias compartidas, la gente reinterpreta y descubre rasgos del pasado que devienen contexto y contenido de lo que recordarán y conmemorarán juntos en ocasiones futuras” (1992, p.23).

También es cierto que en dicha evocación hay reinterpretación de ciertos sucesos y que otros permanecen olvidados. Como señala Douglas la gente suele olvidar más que lo que recuerda por lo que llama la atención que “[...] los antropólogos no son tan proclives a preguntarse qué olvida la gente. Para ellos el hecho peculiar que ha de explicarse es el de recordar”. (Douglas, 1926, p.105).

Por otra parte, existe cierta manipulación estratégica de los materiales del olvido en las construcciones discursivas sobre el pasado, que excluye los elementos disruptivos que se presentan como amenaza (Ricoeur, 2003) frente al predominio de una percepción particular sobre los eventos. Pero más que tratarse de una contra memoria, los olvidos forman parte dialógica de la configuración de memorias que selectivamente hegemonizan algunos recuerdos sobre otros. Es decir, invisibilizan, opacan o silencian ciertos acontecimientos y pueden obstaculizar, en los grupos, su capacidad para apropiarse de ellos e identificarse con ellos. No obstante, lo olvidado subyace, permaneciendo latente en lo recordado.

El pasado nos habla a través de muchas voces. Lo que enuncia interpela la continuidad en las formas de identificación, desde una mirada en la que la producción de memorias traza un puente entre la historia étnica y su resignificación como material etnográfico de no olvido -la nacionalidad-.

Si focalizamos, por dar otro ejemplo de la inmigración rusina-rutena local, el uso de categorías aglutinadoras de sentidos de pertenencia tales como “mis raíces”, “mi sangre”, “mi herencia”, “mi origen”; resultan un significante ambiguo porque representan simultáneamente a más de una forma de identificación nacional asociada a lo considerado “pionero” u “originario de la aldea”. Este fenómeno da como resultado una construcción contemporánea idealizada de lo étnico, pero también de lo nacional que, de alguna



manera, retoma las representaciones de una naturaleza -raíz, sangre, tierra- de los antepasados.

En un trabajo reciente Hall (2017) explora cómo se configura este fenómeno ambivalente en torno a lo étnico o el concepto de etnia. Para el autor, lo étnico se presenta como un significante resbaladizo en el marco de los discursos y las políticas culturales de la diferencia que caracterizan a la modernidad tardía globalizada. Existe el riesgo de deslizar lo entendido como étnico hacia la naturaleza -originaria, fija-, cuando en verdad todo el mundo tiene una etnia tan integral a la identidad como la nacionalidad en el sentido más amplio -e histórico- del término.

Cabe preguntarse entonces qué sentido asume la disputa de lo "pionero" en tanto étnico-originario entre los descendientes de inmigrantes que presentan ahora formas de identificación nacionales ligadas a Estados europeos. Es decir, qué sentidos reviste la memoria folclórica de "retorno" a las condiciones "étnicas de naturaleza blanca" previas a la transnacionalización y en contraposición al mestizaje local. Contra estos fijismos primordiales se precisa entonces observar los procesos -no completos- de identificación. Es decir, observar las posiciones de identidad que ocupan los significantes culturales en los discursos del pasado y que impactan en los modos de identificación contemporánea.

Entender la pluralidad de lo discursivo mediante la observación etnográfica también es relevante para no fijar las identidades en ningún "regreso al origen" que pueda reavivar no tan nuevas formas de racismos. Y para no perder de vista que en los discursos contemporáneos de las diferencias se recrean continuidades con ese pasado porque *la identidad cultural no es una cuestión de esencia sino de posicionamiento* (Hall, 2017, pp.114-115). así entendida siempre es específica -cimentada en las marcas de similitud y diferencia- e implementa sus recursos discursivos como condiciones de identificación que tienen efectos reales, materiales y simbólicos en el juego de posiciones que ocupa en cada contexto espacial y temporal.

Desde esta mirada las memorias etnográficas no sólo nos remiten al pasado en términos históricos sino también al inicio como lugar de pertenencia y desarraigo.



Suponiendo que, si bien todos los pueblos tienen una historia, en algunos se presenta legitimada mientras que en otros se observa subrepticamente o de forma oculta. Algo similar sucede con las identidades étnicas. Por lo que en la negación de los aspectos étnicos reside la confirmación de lo étnico. De esta manera, las memorias polisémicas reúnen significaciones plurales a partir de las voces, pero también de lo callado como estrategia de supervivencia. Resultando lugares antropológicos de recuerdos selectivos y, a la vez, de olvidos selectivos de resguardo.

Por lo señalado, este enfoque metodológico cuestiona la linealidad histórica del ciclo migratorio -el retorno al pasado- e intercala las temporalidades dotando a las migraciones de carácter de circulación continua entre espacios que trascienden las territorialidades. Bajo estos lineamientos, la producción de memorias etnográficas aborda tres componentes: la imposición de fronteras de nacionalidad que delimitan el fenómeno de lo migratorio, las experiencias de etnicidad y la yuxtaposición de marcadores de identidad que den cuenta de dicha pluralidad.

3.2.1 Memorias históricas vs. Memorias impugnadas

Dichos componentes se abordan mediante registros históricos de diversa índole que, en forma genérica, también ponen de manifiesto los discursos oficiales del pasado. Ellos remiten al dominio de lo estatal y emanan mayormente de organismos e instituciones de gobierno. En el presente trabajo se incluyen leyes nacionales, provinciales o municipales^{144/145}, informes y archivos de las gobernaciones provinciales

¹⁴⁴ Ley de Inmigración y Colonización, N°7, R.N. 1874/77, 1876 -FH12-.

Ley nacional N° 24.601 del día 6 de diciembre de 1995, que instituye el día 8 de junio de cada año como "Día del colono polaco" -FH11-.

¹⁴⁵ Resolución del Consejo deliberante de promover la imposición de nombres de apellidos de las familias "pioneras" de Apóstoles en las calles del Municipio, a raíz de los festejos del 120^a Aniversario de dicha colonización -FE7-.

Celebraciones mediante programa de actividades desde el 22 al 27 de agosto de 2017.



o ministerios nacionales¹⁴⁶, otras resoluciones de gobiernos¹⁴⁷, partes de inspección de los vapores marítimos¹⁴⁸ e incluso registros de archivos judiciales o eclesiásticos¹⁴⁹ y publicaciones de prensa oficial¹⁵⁰. En base a los cuales se legitiman las concepciones hegemónicas del orden de lo público respecto de las condiciones de aptitud de los inmigrantes y, como tal entonces, poseen también la fuerza de la legalidad nacional. De esta manera, no sólo los relatos orales aportan datos significativos sobre los discursos del pasado, sino que también pueden recuperarse mediante la inspección de los documentos producidos oficialmente.

No obstante, se presentan también otros documentos por fuera del dominio de la estatalidad a partir de los cuales se pueden reconstruir otro tipo de discursos más

¹⁴⁶ Año 1898 - Fojas oficiales del Ministerio de Agricultura. Número del Expediente 2296, Letra M, Iniciador Misiones Colonia Apóstoles, Extracto: Remite el estado de los pobladores inmigrantes de esa Colonia -FHI1-.

Memoria del Encargado de la Repartición de la Inmigración - Anexo Memoria del Ministerio del Interior, año 1873, pp. 36-37 -FHI3-.

Gob. Juan Lanusse. Memoria de la Gobernación de la Pcia. de Misiones del año 1899. (1900) Ministerio del Interior -FHI4-.

Informe sobre la colonización austro-polaca desde 1897 a 1903 - Ingeniero Carlos Gallardo dirigido a El ministro del Interior Dr. Joaquín V. González -FHI5-.

Archivo del Ministerio del Interior -sobre detenciones en Oberá-. 13 de octubre de 1937 -FHI6-.

Estudio sobre el nivel de vida de la población rural de Misiones. Dirección general de estadística y censos. Provincia de Misiones. Año 1971. FHI12.

Compilación de datos históricos-geográficos regionales de la Pcia. de Misiones de acuerdo con el programa de enseñanza de la escuela superior de danzas. Ermelinda de Oddonetto y Gilberta Baez Jacques de Maldonado. Año 1974. FHI13.

¹⁴⁷ Registro oficial de la Provincia de Buenos Aires, año 1824, páginas 49 y 50, N° 618, Archivo de la Nación. Nota de presentación oficial al ministro Dalmacio Vélez Sarsfield -FHI7-.

Resolución del Senado de la Nación Argentina del día 18 de abril de 2018. Interés nacional de los festejos de los 100 años de la Independencia de la República de Polonia -FE4-.

Carta del presidente del Senado a la colectividad polaca en el extranjero -FE 8-.

¹⁴⁸ Parte de visita de desembarco con novedad e inspección marítima del Vapor Arlanza, exp. N° 83803. Mesa de Entradas del Ministerio de Agricultura de la Nación, 21 de junio de 1937. Parte de visita de desembarco con novedad e inspección marítima del Vapor Lutetia, exp. N° 66659. Mesa de Entradas del Ministerio de Agricultura de la Nación, año 1929. Archivos Intermedios de la Nación. Archivos Intermedios de la Nación -FHI8-.

¹⁴⁹ Informes anexos de las parroquias orientales católicas en Argentina.

¹⁵⁰ Diario La nación, suplemento ilustrado del día 9 de abril de 1908 -FH1-.

Diario La Nación, publicaciones de fecha 2 de diciembre de 1910 -FH2-, 4 de octubre de 1912 -FH4-, 31 de agosto de 1922 -FH5-, 24 de abril de 1936 -FH6-.

Diario la Prensa, publicaciones del 2 de diciembre de 1910 -FH3-, del 29 de agosto de 1922 -FH6- y del 27 de septiembre de 1934 -FH8-.

Diario La Razón, publicación del 30 de agosto de 1922 -FH7-.

Diario El territorio, Posadas, enero del 2000 -FH9-.



subjetivos y que refieren a las estrategias asociativas de los inmigrantes. Esas otras memorias dan cuenta de la progresiva deslegitimación de sus prácticas y representaciones frente a la estatalidad local. Mayormente se resaltan en escritos biográficos que pueden entenderse como manifiestos de relatos orales situados al momento de la experiencia vivida¹⁵¹. Pero también se recuperan a partir de otro tipo de registros del pasado sobre las condiciones existenciales de los inmigrantes, como son actas de prácticas cooperativas o mutuales¹⁵², publicaciones de prensa de las colectividades¹⁵³¹⁵⁴, relatos orales y también la gran variedad de narrativas familiares -incluidas las cartas-. De alguna forma se puede afirmar que mediante este otro tipo de producción discursiva se visibiliza tanto la impugnación de los sentidos de afinidad con la comunidad cultural como la creciente asimilación nacionalista.

La finalidad etnográfica de la búsqueda, hallazgo e interpretación de todos estos recursos iluminan entonces las dinámicas suscitadas entre las memorias históricas y las impugnadas, es decir, las propiamente étnicas. Entendiendo que dichos elementos subjetivos están dotados por la conciencia de sus miembros de pertenecer a la minoría

¹⁵¹ Biografía del padre José Bayerlein Marianski, primer cura párroco de Azara: "Un soldado del evangelio", "una historia de pioneros". Escrita por Juan Czajkowski en español y polaco. 9 de julio de 1920.

"La colonización polaca en Misiones", Homenaje a la Colonia de Apóstoles en el 25^a de su fundación, escrita por el Rev. Federico Vogt el 27 de agosto de 1922. Tipografía El Semanario.

¹⁵² Declaración del Sindicato de Obreros de Oficios varios de Villa Angela, 13 de junio de 1936. Archivo Judicial del Chaco -FHI9-.

Nota de la Cooperativa Agraria de Villa Angela dirigida al Gobernador de la Provincia en el mes de marzo de 1936. Archivo Judicial del Chaco -FHI10-.

¹⁵³ El uso de publicaciones de prensa para los estudios sociales de aspectos relacionados a las migraciones no es novedoso. Desde 1919 los sociólogos Thomas y Znaniecki fundamentan su trabajo sobre la colectividad polaca en EE. UU. tomando a la prensa para afirmar sus argumentaciones. De acuerdo con los autores, los inmigrantes *austro-polacos* elaboran estrategias de asimilación adaptativa que por su conservadurismo étnico debilita la consolidación de lazos de afinidad estables, a diferencia de otros inmigrantes que logran mayores niveles de negociación interétnica con la sociedad mayor.

¹⁵⁴ світло, publicación del 8 de noviembre de 1936 -FH10-, Anuarios de la Asociación Ucraniana de Cultura Prosvita -FH11-, Українське Слово, publicación del mes de marzo de 1939 -FH12-, Українське Слово, publicación del 18 de octubre de 1981 -FH13-, *Aquellos pioneros polacos y ucranianos* nota en el Semanario el Mundo de Berisso a los 120 años de la llegada a Apóstoles del día 18 de septiembre de 2017 -FE3-, *The forgotten Rusyns in Argentina* artículo escrito por Orestes Mihaly en el mes de abril de 2006 -FH 14-, *Ucranios en Apóstoles* artículo sobre el inicio de la colonización en Misiones del 6 de abril de 2014 -FE5- *Inmigración polaca en Argentina* artículo del 17 de enero de 2019 -FE6-.



que proclaman, cuya permanencia en el tiempo se define por la voluntad de diferenciarse como grupo en el seno de una sociedad mayoritaria y por la capacidad para recrear en ella su propia identidad. Y suponiendo que los modos de definir o representar a las colectividades también se vinculan a los procesos de construcción de identidades (Ribeiro, 2002), por lo que de alguna manera resultan histórica y circunstancialmente establecidos para configurar homogeneidad y alteridades.

3.2.2 Los vestigios de la etnicidad en las memorias

Los vestigios más relevantes que se recuperan del recorrido de las memorias públicas son las definiciones públicas de la etnicidad y sus representaciones oficiales asociadas, que auguran el progresivo desvanecimiento de la comunidad cultural. Pasando de ser considerados sin diferenciarse austrohúngaros en los documentos más antiguos sobre la inmigración, a ser una comunidad unificada de polacos-rutenos hasta principios de la década de 1930 a convertirse desde entonces y hasta la actualidad en ucranios o polacos de forma diferenciada. En base a esta última diferenciación se observa una creciente favorabilidad a la legitimación de la “polonización” de las colonias agrícolas misioneras, muy probablemente asociada a los intereses de las familias productoras a mayor escala de yerba mate y té y sus influencias políticas locales.

A simple vista puede suponerse en dicho desarrollo que el término ruteno fue reemplazado por el de ucraniano, pero la relación de identificación no es tan directa ni sencilla más teniendo en cuenta que en otros contextos de inmigración se definen mayormente como rusinos -concepto que los vincula a la nacionalidad rusa-. Y que, además, con la inmigración austrohúngara inicial también se identifican algunos descendientes que en la actualidad se consideran húngaros¹⁵⁵.

¹⁵⁵ La comunidad húngara más numerosa del país se concentró en la región de Villa Ángela, en la Pcia. de Chaco. Allí los pobladores “pioneros” de principios del siglo XX comenzaron a sembrar algodón con métodos de baja producción. Recién hacia 1929 se estableció la Colonia algodонера como extensión de las fronteras del territorio agrícola nacional. A partir de entonces la colonia incrementó su población. No existen fuentes estadísticas precisas sobre la procedencia de los primeros pobladores, aunque hay informantes que sugieren que muchos eran hijos de los



No obstante, los factores precedentes que también se reiteran en los relatos orales y entrevistas¹⁵⁶, muy recientemente la Ley Nacional N° 24.601 -6 de diciembre de 1995- declaró el día 8 de junio de cada año como “Día del colono polaco” para referir a los primeros pobladores de las colonias agrícolas del sureste misionero. Por lo que se torna necesario observar qué condiciones limitan la sustentabilidad de una conciencia de comunidad étnica y migrante enfrentada a la rigidez y orientación de políticas nacionales cada vez más homogeneizantes.

Esto último trae a escena que en el campo de las políticas se legitiman ciertas definiciones de la etnicidad entre las fronteras de la legalidad nacional. De forma tal que el dominio de lo político -en representación de intereses económicos particulares- aparece magnificado en su rol condicionante de lo étnico.

El historiador canadiense de la colectividad ucraniana Cipko confirma las formas en que esta inmigración en Argentina fue definida en los documentos históricos apenas sin ser tomada en cuenta como tal “[...] *en Argentina los inmigrantes [de la Galitzia Austrohúngara] generalmente eran confundidos como rusos o polacos y algunas veces conocidos por otros nombres como ser austro-polacos y más precisamente, rutenos, ...*” (2001, pp.xvi-xvii).

Por su parte, Bartolomé en su estudio etnográfico sobre los colonos de Apóstoles (2007) llamó la atención sobre lo siguiente

“[...] Apóstoles puede parecer una comunidad bastante homogénea...No hay rupturas notables que puedan ser fácilmente detectadas excepto las que reflejan la

primeros colonos del sudeste misionero. Existen algunos indicios probatorios como el nombre del primer Hospedaje “Tatra”, que luego se convirtió en la sede de la primera Sociedad Húngara fundada en el año 1932. Allí se desarrollaban las obras de teatro de la colectividad. Los informantes también recuerdan que el primer dueño del hospedaje decía ser de procedencia checa y estar vinculado a dicha colectividad de Roque Sáenz Peña.

¹⁵⁶ Capítulo 5 de la presente tesis.



diferenciación socioeconómica...Una impresión similar nos ofrecen las anécdotas de los periódicos locales, panfletos, y lo que se escucha en la oratoria pública, ... Sin embargo, después de algún tiempo, uno verifica que detrás de las apariencias superficiales corren profundas tensiones ... ligeramente encubiertas” (2007, pp.183-185).

Esta mirada más endógena coincide con la mirada histórica de Cipko en estimar la existencia de otros aspectos culturales yuxtapuestos al énfasis de la cultura pública en la apariencia de homogeneidad.

Aparecen así otras representaciones transicionales frente a las memorias públicas. Impugnadas en el juego de lo público-político, pero no completamente desvanecidas en el campo de la producción doméstica de lo cultural

[...] Tres meses después de la llegada del administrador Bialostocki, el Gobernador del territorio recibió del Director de Inmigración de Buenos Aires un telegrama comunicándole haber desembarcado en el puerto de la Capital un contingente con 1600 inmigrantes polacos y rutenos de Galitzia, [...] juntándose las antiguas carretas disponibles que escasamente podían alcanzar para cargar a los inmigrantes y sus familias, con su abundante y voluminoso equipaje, al mismo tiempo que se reunían provisiones de maíz y charque para el racionamiento de esa masa de recién llegados, la Administración de la colonia hacía un esfuerzo sobrehumano para preparar alojamientos y medios higiénicos preventivos [...] lo que más hacía falta era una casa de Inmigración [...] La administración de la colonia pudo conseguir que el proveedor señor



Fernando Sánchez [...] cediera su galpón para casa de Inmigración, donde se podían colocar hasta unas 200 personas. Con este insuficiente y provisorio abrigo y con una cocina al lado, transformada en enfermería, se tenía cómo recibir a una pequeña parte de los que venían, pero quedaba aún más de un mil para repartir [...]

Las circunstancias favorecían. Era domingo, día en que los colonos suelen ir a Misa en la Capilla [...] no faltaba ningún colono a la Iglesia [...].

El Administrador, al comunicarles oficialmente la gran noticia, los arengó diciendo:

[...]

Os ruego que cada uno de vosotros, quien pueda, lleve a su casa para hospedar provisoriamente, una o dos familias de las que van a llegar, según las comodidades que tiene cada uno.

[...]

Y enseguida, en una hoja de papel preparada, cada colono se anotaba con el número de personas que quería llevar a su casa [...]

[...]

El cuadro era impresionante e imponente. Todo el pueblo precedido por las autoridades salió al encuentro de la caravana la que subiendo y bajando las irregularidades del suelo, se adelantaba a paso lento como una inmensa serpiente, cuya cola se perdía a lo lejos. Grandes y pesadas carretas tirada por una tropa de bueyes, adornados con ramos verdes y hojas de palma recién cortadas, llevando mujeres y niñas con sus pintorescos trajes y ropas bordadas



de vivos colores [...] seguían una tras otra un penetrante gemido de sus ejes.

Otras, cargadas de inmensos baúles de madera pintada, tapices, cajones, útiles domésticos y carros desarmados se entremezclan unos con otros, rodeados de hombres con trajes exóticos que los acompañaban de pie [...]

(Vogt, 1922, pp.23-26).

Por su parte, otras memorias como las del Rev. Vogt delimitan de manera más clara y doméstica los vestigios de la etnicidad. Desde una mirada centrada en los aspectos existenciales y simbólicos cotidianos de la cultura de la comunidad. Respecto de este último punto, el estudio de Cipko -en base a los discursos y categorías rastreados en periódicos oficiales y gacetillas de la colectividad ucraniana- diferencia el contexto de inmigración local de las experiencias en Brasil o Estados Unidos, observando que aquí los inmigrantes rusinos-rutenos no promovieron instrumentos formales de organización comunitaria que reforzaran sus lazos de identidad. Lo cual resulta llamativo si según afirma el historiador polaco Trefrel (2013) para el período 1897-1914 en las colonias del sudeste misionero eran más las familias de este origen que las polacas y ucranianas -aprox. 4000 personas, el 9% sobre el total de la región, agrupadas especialmente en Apóstoles, Azara, San José, Candelaria, Corpus Christi, Cerro Corá, Tres Capones y Las Tunas¹⁵⁷. El estudio más reciente de Bartolomé ya sugiere la dificultad de ofrecer estimaciones precisas (2007, p.66) sobre las formas de identificación étnica “[...] el 40% se identificaba o era identificado como descendientes de polacos, el 47% como de ascendencia ucraniana, y el 5% no sabía con seguridad si eran polacos o ucranianos, ni les importaba tampoco, y sus vecinos no sabían cómo clasificarlos” (2007, p.86).

No obstante, ciertas categorías culturales aglutinantes como “el paisano” “el ayutorio” “el paisa-amigo” aún perviven como testimonio discursivo de dicha comunalidad. Estas se presentan también en documentación biográfica y relatos orales

¹⁵⁷ Mientras que en Prudentópolis -al sur de Brasil- vivían cerca de 7.500 rusinos-rutenos para la misma época.



situados en ámbitos rurales y urbanos, constituyendo emergentes simbólicos tanto de la política homogeneizante del Estado Argentino como de la acción nacionalista divergente de las colectividades locales. El *paisanaje* como categoría comunitaria¹⁵⁸ y de asociativismo étnico informal facilita a los inmigrantes y descendientes el establecimiento de lazos socioculturales y formas transversales de identificación étnica. Por lo que también interviene en la producción de relaciones domésticas, endogámicas¹⁵⁹ que garantizan la reproducción de la cultura de la comunidad históricamente impugnada.

3.2.3 Las relatoras: cuando los recuerdos son femeninos liberan del olvido

Las formas discursivas documentales precedentes resaltan las tensiones categoriales suscitadas entre las fronteras de lo público -y su acción nacionalizante- y lo doméstico y -su acción etnificante-.

Pero antes de dar por concluidos los aspectos metodológicos del presente trabajo de investigación, se presenta una última aclaración. Son los relatos orales y las entrevistas en profundidad las que nos sumergen en las categorías más domésticas que refieren a los aspectos identificatorios en los que se sustenta una conciencia de comunidad relativamente endogámica. De esta manera, queda al descubierto el importante papel que juegan las familias inmigrantes cuyas redes parentales incluso pueden percibirse como una forma de resistencia a imposiciones económicas, políticas y sociales locales.

¹⁵⁸ De forma similar a lo que Thomas y Znaniecki (2019) definen familia ampliada o extensa. O autores locales más contemporáneos como S. Torrado (2003) subrayan como estrategias familiares de vida "...conjunto de comportamientos - estrategias de fecundidad, de educación, económicas, de inversión, de ahorro - por medio de las cuales la familia tiende a reproducirse biológicamente y sobre todo socialmente, es decir, a reproducir las propiedades que le permiten mantener su posición, su rango en el universo social considerado ..." (2003, p.28).

¹⁵⁹ Se entiende por endogamia la regla que impone el matrimonio dentro de un grupo o etnia determinado. En el caso de los inmigrantes rusinos-rutenos en Argentina, la endogamia por nacionalidad se caracterizó por la proximidad residencial entre connacionales mediante el encuentro en clubes o asociaciones que favorecían la homogamia -igual pertenencia social-, al menos en las primeras generaciones de descendientes. A partir de la tercera generación de descendientes la endogamia comenzó a quebrantarse progresivamente.



En el caso de la inmigración rusina-rutena dichas redes parentales se siguen basando en modelos de matrilinealidad que detentan, al menos desde el punto de vista de la transmisión cultural, cierta especie de dominio sobre la masculinidad. Son las mujeres las encargadas de la producción de aquellos aspectos más domésticos que incluyen desde el aprendizaje-enseñanza del idioma, el relato de los cuentos, el mantenimiento de las creencias religiosas y sus prácticas rituales asociadas -como el cuidado de las iglesias-. Por lo que las memorias femeninas, generalmente, remiten al corpus de significaciones culturales estrechamente vinculadas a las prácticas cotidianas y, sobre todo, a sus sentidos prácticos.

Contrariamente, las memorias masculinas recurren mayormente a los sentidos políticos especialmente vinculados a los conflictos históricos en los que Estados europeos se disputaron sus territorios nacionales: las guerras, la participación como soldados y en su efecto las experiencias de supervivencia¹⁶⁰. Estos discursos, por otra parte, retroalimentan las justificaciones del “sufrimiento” en las que sangre y nacionalismo parecen abrazarse de manera estrecha (Appadurai, 2007).

Cuando cuentan los varones, de alguna manera, colaboran en reescribir las historias oficiales de las batallas ganadas para una “Patria de origen” que muchas veces no coincide con la de sus antepasados inmigrantes. Abundan incluso piezas literarias y periodísticas donde se transcriben estos relatos¹⁶¹ que las propias oficinas consulares locales promueven con premiaciones y que incitan al “deber” de los descendientes o de la diáspora de contar “la verdad histórica”.

¹⁶⁰ Incluso podría suponerse la existencia de una relación entre esta forma de expresión machista-beligerante como emergente de un contexto doméstico de sumisión femenina. Como necesidad sentida de resaltar sus capacidades de “*nutrir la Patria de origen con la sangre derramada en combate*”. Esta última representación aparece muy a menudo y eleva la sensibilidad y el orgullo patriótico de los interlocutores.

¹⁶¹ Lo que llama la atención de estos textos es que la mayoría ha sido escrita por mujeres en base a entrevistas a los familiares de los soldados o de los sobrevivientes residentes en Argentina -rara vez relatan el trabajo de las enfermeras durante las guerras, de las mujeres soldados u otras-. Cumpliendo con su rol femenino transmisivo, pero fortaleciendo el discurso de lo bélico-nacionalizante.



Pero esos no son todos los discursos de la masculinidad. Algunos menos también resaltan las experiencias locales de lucha sindical y persecución por demandar mejoras laborales para los inmigrantes respecto de las políticas de Estado Argentino. No obstante, el cambio de foco, de alguna forma también resaltan esta especie de mito o síndrome machista de la guerra (Harris, 1992) opacando otros aspectos.

Cuando cuentan las mujeres, lo masculino-sesgado se transforma en otros recuerdos, pero también en sentidos prácticos. Las relatoras cuentan sobre encuentros para bordados, sobre la preparación de las comidas y las ofrendas pascuales -huevos y canastas-, sobre los cantos en las iglesias y en los preparativos de las celebraciones, sobre los sentidos de las palabras y los significados de las canciones, sobre las formas de cuidar la salud mediante insumos de la naturaleza y otras sabidurías precristianas, sobre los vínculos entre las personas y la maternidad. Es decir, todo aquello que no resulta políticamente relevante en el ámbito de lo público -lugar de la masculinidad- pero sí dominante en el ámbito doméstico -residencia de la feminidad-.

Cuando las memorias son femeninas, entonces, liberan del olvido los sentidos simbólicos-culturales¹⁶² de la comunidad. Son expresión de las prácticas regulares que se fundamentan en las representaciones socioculturales de la comunidad ampliada desbordando la formalidad de las instituciones públicas o de la acción política nacionalista de las colectividades polaca y ucraniana locales.

Son dichos aspectos más domésticos los que se desarrollan en el capítulo siguiente, previo a su hallazgo y estudio en clave local.

¹⁶² Suponiendo que la transmisión simbólica también revela el recorrido histórico y étnico de los pueblos a través de los diferentes territorios y tiempos. Ello permite observar la correlación multívoca de los vestigios culturales compartidos como forma de prestación recíproca entre las colectividades nacionales. Y advierte sobre las posibles transformaciones y resignificaciones simbólicas en los usos contemporáneos de dichas simbologías.



CAPÍTULO 4

Historia étnica de los pueblos Rusinos-Rutenos en Europa



En el presente capítulo se describen de forma multívoca los aspectos atribuibles a las etnicidades rusinas-rutenas en sus contextos indoeuropeos en un recorrido que incluye lo pretérito desde lo contemporáneo, a modo de presente con profundidad histórica.

De esta manera, se abordan sus diferenciaciones -consideradas sub-étnicas- Boyko, Hutsul, Lemko y Dolyniana y sus interrelaciones históricas de mutualidad con otras etnicidades como son la judía, roma y csango. Se definen también sus características residenciales y geopolíticas cuya resultante es su condición de minoría étnica o nacional en el seno de Estados mayoritarios, por carecer de Estado propio.

Para traer a escena los distintos aspectos sociales y culturales que configuran sus identidades indoeuropeas se toman en referencia especialmente aquellos marcadores que resultan equiparables a los que se presentan en los contextos de inmigración local. Una descripción más detallada, lógicamente, requiere de estudios más especializados.

4.1 Territorialidades y condiciones etnológicas

En principio se parte de la necesidad de comprender las relaciones establecidas entre las condiciones territoriales y las estrategias culturales desplegadas para la subsistencia doméstica. Para mostrar cómo el fenómeno cultural no se acota entre las fronteras territoriales históricamente delimitadas de los Estados nacionales.

4.1.1 Mitos fundacionales y totemismo

En los pueblos de los Montes Cárpatos se cuentan muchos relatos que narran los tiempos míticos de sus inicios. En ellos se resaltan, además, los aspectos considerados culturalmente legítimos en contraposición a los que no. Estos refieren tanto a los espacios como a las personas y a las relaciones de las personas con los espacios o entre sí. Muchas veces se relacionan también con fenómenos de la



naturaleza -especialmente con las tormentas- o con algunos animales -como los osos-. También pueden incluir creencias sobre poderes sobrenaturales, como en el caso de la serpiente o *poloz*: "[...] *la Tierra arde donde ha pasado el poloz, se destruye el bosque cuando el poloz silba*" (Bogatyrev, 1998, pp.148-149).

Uno de los más significativos es el mito fundacional del surgimiento de los Montes Cárpatos

"[...] nuestra originaria tierra es una gran llanura verde sin fronteras, con pastos de seda, abetos de hoja perenne, poderosas hayas y sicómoros, abedules y álamos, arroyos y ríos ricos en truchas y otros peces...

El gobernador del valle es un gigante llamado Silun. Mientras Silun camina, el suelo se sacude a su paso. Se dice que Silun conoce mucho de agricultura y tiene muchos tipos de ganado diferente -rebaños de vacas y bueyes, rebaños de ovejas, rebaños de caballos, rebaños de búfalos y cerdos- deambulando por los bosques. Y también miles de pájaros -patos y gansos nadando en los estanques y muchos pollos cantando en las granjas-. Él vive en un hermoso palacio de mármol blanco, con altas agujas que llegan hasta las nubes. Pero este palacio -construido por manos humanas- tiene tantas habitaciones que es fácil perderse...

Por la noche, Silun duerme en una cuna dorada bordeada de alfombras caras. Y por la tarde descansa en una silla plateada mientras sus criados cultivan la tierra, amasan el pan, cuidan el ganado y alimentan a los animales. La gente está atormentada todo el día, trabajan desde el amanecer hasta el otro amanecer para multiplicar la riqueza de Silun pero nada para sí...

Los sirvientes y las criadas no viven en el palacio sino lejos en troncos y refugios de madera. Silun no desea que las habitaciones apesten a estiércol o a sudor humano. De todas maneras, ni los hombres, ni las mujeres, ni los ancianos, ni los jóvenes se atreven a abandonar la finca de Silun y buscar otro trabajo. Por lo que viven y mueren como siervos...

Entre ellos, un joven llamado *Karpo Dniprovsky* -nacido a las orillas del río Dnieper-, sirve en Silun desde la muerte de su padre al cumplir diez años para ayudar a su madre que vive en la pobreza y buscar la felicidad...



Karpo, como todos los demás, corta la hierba, ara y siembra trigo, centeno, cebada y avena, y recoge pan. Además de su propio trabajo, ayuda a otros en sus quehaceres porque siente pena por los débiles. Todos los sirvientes y las criadas lo aman por su honestidad, diligencia y justicia. Karpo odia a los que se inclinan ante los pies de Silun. Por lo que le resulta difícil aceptar que Silun se quede con todo mientras la gente muere de hambre...

Cuando Karpo cumple veinte años, decide regresar a casa. Está seguro de que Silun le va a pagar bien por su buen trabajo, aunque piensa cómo hablar con él sobre dicho cálculo.

Una noche sale a refrescarse. Pronto reconoce a Silun entre las sombras viendo su ganado pasar y lo enfrenta para hablar...

Karpo le dice que como le ha servido durante mucho tiempo y debe volver a su casa para encontrar viva a su madre, necesita un salario por el servicio. Silun piensa que bromea porque nadie se atreve nunca a pedirle paga. Y le responde que no va a ninguna parte porque él no permite a sus sirvientes irse...

Con audacia Karpo insiste que se va y que su trabajo vale. Silun enojado, no perdona su actitud y lo amenaza con dejarlo bajo tierra como forma de pago por su trabajo...

Pero Karpo no cede. Los ojos de Silun se llenan de sangre por la ira y el fuego le sale de la boca ante la rebeldía. Lo agarra con sus manos fuertes, lo levanta y lo golpea tan fuerte hasta hacer con él un hoyo en el suelo...

Pero nada le sucede al sirviente que se pone de pie con la fuerza invencible que la tierra le dió. Karpo agarra a Silun, lo golpea en el suelo, una y otra vez, hasta que la tierra se separa. Silun de repente se encuentra en una cueva subterránea. En vano quiere llegar a la superficie porque el suelo se cierra sin que quede ni una sola grieta... Silun recurre a su fuerza, patea y patea la corteza terrestre que se dobla, pero no se abre.

Cuanto más grandes son sus golpes en el suelo, más altas se alzan las montañas...

Por la mañana, todos se sorprenden mucho al ver montañas por todas partes y que en el lugar del palacio ya no queda nada. De repente, el agua golpea debajo del suelo. La gente pronto se reúne para un gran consejo que decida cómo ser y cómo vivir de ahora en más...

...Deciden permanecer. Al lago lo llaman Synevir por ser azul como el cielo. Y a las montañas le dicen Cárpatos en honor del joven Karpo.



...Ahora la gente sana. En las llanuras y en las montañas aran, siembran, cultivan y cuidan a sus animales. Aprenden a talar bosques y construir casas. Dicen que Silun está tratando de escapar, pero ya no tiene poder y nunca volverá¹⁶³”.

Los escasos estudios que abordaron estos relatos no señalaron rastros precisos de totemismo¹⁶⁴ pero enfatizaron el fuerte impacto del cristianismo en ellos. Cuyas prohibiciones probablemente regularon la superposición de los saberes propiamente cristianos en la vida social. Pero más recientemente, algunos autores (Bogatyrev, 1998) comenzaron a proponer la presencia de cierta noción totémica sobre el origen de los espacios y los seres humanos. A partir de representaciones míticas que expresan los aspectos fundantes y a la vez reiterativos de los pueblos de los Montes Cárpatos y de sus habitantes. La búsqueda del lugar natural -sin fronteras- y a la vez social es, por ejemplo, uno de ellos. En dicha búsqueda se resalta la construcción de una masculinidad combativa y rebelde ante la necesidad de impartir justicia por el trabajo mal retribuido y la humillación. Dicha masculinidad arbitra las decisiones políticas colectivas en torno a un consejo y mantiene un vínculo constante con el dominio matriarcal -la feminidad como seno materno y tierra natal-. Que propicia simbólicamente tanto la fecundidad -de los cultivos y los animales- como la sanación -de las personas-.

De esta manera, se sacraliza ciertos espacios totémicos del entorno -los valles y las montañas-, se intercambian las designaciones fundadoras de un pretérito mítico y se establece una relación antropológica entre la naturaleza y un complejo sistema de ideas, símbolos o ritos cuyo efecto clánico -exogámico/matrilíneal- determina la configuración

¹⁶³ Traducción propia.

¹⁶⁴ La primera referencia al totemismo -McLennan, 1869- lo define como la sumatoria del fetichismo, la exogamia y la filiación matrilineal. Los grupos siguiendo una tendencia a clasificar el entorno y las cosas que hay en él, se dan a sí mismos nombres provenientes de las cosas de la naturaleza para poder diferenciarse de otros grupos. Cuando el origen de los nombres es olvidado, continúa la relación mítica que existe entre los objetos y los grupos. James Frazer -1890, 1910- establece que el término deriva de “ototeman” de la tribu algonquina de los Ojibwa, que etimológicamente significa “su familia de hermanos y hermanas”. La raíz gramatical “Ote” hace referencia a una relación de sangre entre los hermanos que tienen la misma madre por lo que no pueden casarse entre sí. Por lo que el totemismo se refiere a dicho origen: la parentela.



de sus formas de identificación. La creencia de que la existencia de cada individuo del clan está ligada con algún elemento de la naturaleza convierte al tótem¹⁶⁵ en una especie de receptáculo en el que se guarda el maná del grupo, es decir, la fuerza de su propia existencia. En los pueblos de los Cárpatos esta idea se asocia a una multitud de relatos en que algunos animales aparecen vinculados a linajes de descendencia humana o a la inversa: "[...] *el oso tiene un alma que originariamente toma del hombre, más específicamente del molinero. Y el molinero que cobra demasiado por moler se transforma finalmente en un oso*" (Bogatyřev, 1998, pp.148-149).

Durkheim (1912) propuso relacionar este fenómeno que considera religioso a la forma de gobierno desplegada para mantener la cohesión del grupo. Según el autor, el dios venerado por el clan se proyecta en el tótem mediante el que expresa la unidad de sus miembros y de éstos con su deidad -que no es más que el propio clan divinizado-. Lo que se diviniza son simples elementos de la naturaleza, tales como animales o plantas, cuyas cualidades intrínsecas inspiran complejos sentimientos. Su base objetiva radica en el culto a lo que realmente existe y representa tanto sus relaciones sociales como las prohibiciones del grupo. Desde esta perspectiva, de los mitos¹⁶⁶ se derivan los ritos¹⁶⁷ y de ellos las creencias y los dogmas.

¹⁶⁵ El tótem es un ser animado o inanimado del cual un grupo de personas dice y cree descender.

¹⁶⁶ Los mitos son relatos que expresan las ideas ancestrales de un pueblo para dar una respuesta a cuestiones que les resultan inexplicables. Intentaron aclarar los misterios de los ciclos de la vida y explicar cómo comenzaron a existir todas las cosas -la tierra, el hombre, el fuego, las enfermedades, los astros-. También relatan acontecimientos prodigiosos protagonizados por seres sobrenaturales o extraordinarios -dioses, semidioses, héroes- que desde los orígenes hicieron que el pueblo sea lo que es. Las explicaciones prodigiosas y asombrosas que brindan los mitos a los pueblos tienen carácter de verdad y son centro de sus creencias religiosas. Por ese motivo relatar un mito es una celebración que se realiza en el marco de ceremonias importantes -casamientos, entierros, iniciación de la vida adulta-. El objetivo principal es revelar a cada pueblo el origen común y justificar las actividades domésticas, además de enseñar que su historia sobrenatural es significativa y un ejemplo a imitar. Los relatos míticos, aunque se pongan por escrito, se fundamentan en la oralidad y surgen de manera colectiva y anónima. A medida que se transmiten de generación en generación, experimentan transformaciones: se alargan, se acortan, cambian los nombres de los personajes, entre otras. Estos cambios dan lugar a diferentes versiones.

¹⁶⁷ Un rito es un acto ceremonial -religioso- repetido invariablemente en cada comunidad cultural. Tienen un carácter que es la expresión del contenido de los mitos. La celebración ritual, de carácter más o menos solemne, se realiza de acuerdo con pautas establecidas por la costumbre



Malinowski (1948), por su parte, llamó la atención como problema nuclear de la antropología a las relaciones entre la magia, ciencia y religión incluidos el totemismo y los cultos de fertilidad y vegetación -el alimento constituye el nexo principal entre las personas y su entorno del cual deriva la sacralización- El autor propone tres fenómenos sobre el estudio del totemismo: la distinción mediante los animales y las plantas, la expresión de éstas mediante creencias de afinidad y las prohibiciones -tabúes- totémicos. Como el deseo del hombre es dominar la especie, lo conduce a una creencia de poder y afinidad respecto de esa especie que se expresa en actos mágicos mediante los cuales se consigue su apropiación. De forma simplificada el totemismo resulta un sistema de cooperación mágica con cierto número de cultos a mitos, cada uno de los cuales cuenta con su propia base social compartiendo un denominador común: proporcionar abundancia a la comunidad. La existencia de los clanes totémicos y su correlación con dichos cultos se manifiesta en la herencia familiar de los rituales mágicos. La magia es un elemento activo en la organización del trabajo y tiene la función cultural de colmar los vacíos -incertidumbres impuestas por los fenómenos naturales- que no son de completo dominio de las personas. La magia proporciona una técnica pragmática cuando otros medios fallan. De esta manera Malinowski -aunque acepta que la religión es asunto de la comunidad y no del individuo- se opone a la tesis de Durkheim de que el dios sea el clan divinizado. Por otra parte, supone que no toda actuación social es religiosa, existen también momentos seculares y la tradición de los grupos engloba tanto a lo profano como a lo sagrado.

Finalmente, Levi-Strauss (1962, 1964) interpreta al totemismo como una mediación entre la naturaleza y la cultura, intentando recuperar las propuestas de Durkheim y Malinowski. Al igual que Malinowski, señala que el totemismo relaciona tres fenómenos que en su propuesta son: la organización en clanes, la atribución a los clanes de nombres o de emblemas animales y vegetales y la creencia de que existe un parentesco entre el clan y su tótem. Cuando se habla de totemismo, dice Levi-Strauss, se

o por las autoridades religiosas. Puede desarrollarse en formas de fiestas, de ofrendas, de sacrificios con animales, dependiendo del pueblo y las circunstancias.



confunden dos problemas: el de la frecuente identificación de seres humanos con plantas o animales y la denominación de los grupos fundados en el parentesco. Pero el fenómeno del totemismo comprende sólo los casos en que ambos órdenes -lo natural y cultural- coincidan. Es posible que desde cierto punto de vista los animales sean comparables con los ancestros. Pero esta condición no es necesaria ni suficiente. El problema es cómo explicar que los grupos sociales o segmentos de la sociedad se distingan unos de otros en virtud de la asociación que mantienen con una especie natural particular. Por un lado, se concibe cada sociedad según su relación entre los seres humanos y las demás especies naturales y, por otro, de acuerdo con cómo los grupos sociales llegan a ser identificados por medio de emblemas, de símbolos o de objetos emblemáticos o simbólicos. Para el resultado de la articulación de los dos procesos es la reciprocidad entre la naturaleza -a través de las mujeres generadoras de hombres y mujeres- y la cultura -producción de categorías de calificación de las personas y las cosas-.

De acuerdo con los estudios clásicos de las ciencias socio-antropológicas, se resume entonces que los tótems son símbolos de una fuerza impersonal distribuida en las imágenes lingüísticas e iconográficas de los animales y las personas. Mientras que el totemismo es un fenómeno que se presenta sacralizado, inmanente al mundo y difundido a través de las fuerzas de las cosas. Por medio del cual el imaginario colectivo de un pueblo representa dicha fuerza impersonal que no puede afirmarse como específica o solamente religiosa.

Algunas de estas formas de ritualización se mantienen vigentes en los pueblos de los Montes Cárpatos. Un ejemplo de resignificación contemporánea es el emblema que se implementa como identificación desde la des sovietización de la región. En él se representa como animal totémico al oso rojo -oso pardo característico de la zona-, símbolo de fortaleza, independencia, sabiduría e ingenuidad. Los osos son animales muy protegidos en los Montes Cárpatos. Bajo la consideración que su despertar en primavera luego de



una larga hibernación es signo de renovación y comienzo de un nuevo ciclo de vida. La representación en forma de escudo de armas lo contiene entre el seno de las orientaciones nacionales ucraniana -en su mitad celeste/ amarilla- y polonesa -en la mitad de fondo blanco con incrustación de figura roja-; que a su vez se incluye dentro de una idea de pan-étnicidad compartida con otros pueblos -mediante la combinación de los mismos colores de las banderas actuales de Rusia, Rep. Checa, Eslovaquia, Eslovenia, Serbia y Croacia-. Este marcador simbólico sintetiza no sólo la historia geopolítica de la región Carpática sino también categorías de clasificación según afinidad étnica y nacional de los pueblos que la habitan.



Emblema contemporáneo

4.1.2 Configuraciones de etnicidad

Boykos, Hutsules, Lemkos, Dolyinianos, Judíos, Romaníes y Csangos



Гуцул, Мадяр, Ром
Липован, Еврей, Поляк, Шваб
Румун, Русин¹⁶⁸

¹⁶⁸ Hutsul, Magiar, Roma, Lipovan, Hebreo, Polaco, Suevo, Rumano, Rusino. Zakarpatia, año 1902.



En lo sucesivo es relevante discernir estas formas de nominalización étnica que alternan entre definiciones diferenciadoras del endogrupo y categorizaciones externas con finalidades políticas de homogeneización respecto de las culturas nacionales.

Lo cierto es que desde la mirada europea situada o europeizada el uso del concepto Etnia impacta bastante negativamente en los grupos así definidos, especialmente en materia de consolidación de sus políticas culturales. Es el caso de los pueblos rusinos-rutenos en Ucrania contemporánea donde son conceptualizados como sub-étnicos mientras que en otros países poseen la jerarquización jurídica de minoría nacional. Por lo que para entender los motivos de la diferenciación cultural -y de la interculturalidad- es necesario en un principio observar dinámicamente (Barth, 1976) qué categorías se implementan para definir, incluso académicamente, a estas etnicidades.

Por su parte, hablar de colectivos de la misma manera en que se menciona a otros grupos sociales -o de inmigrantes- con adscripciones políticas determinadas tampoco resulta del todo pertinente. Porque los pueblos rusinos-rutenos no constituyen grupos claramente delimitados. El concepto de comunidades es políticamente más adecuado, aunque en apariencia despolitiza y podría limitar la posibilidad de organicidad.

El concepto Nación, por su parte, es histórico y produce incomodidades en el seno de los estados conservadores de sus propios límites. Aún más dinámico parece ser el concepto de nación pluri-étnica como equivalente al de estado plurinacional y pluri-étnico pero carente de éste.

La voz nativa -народный- que se traduce como gente -es decir, Pueblo- también otorga carácter nacional, pero para referir a algo que acontece como más pequeño. Esta noción de “*gente de los Cárpatos*” puede incluso argumentarse a partir de los censos poblaciones -tabla 2- que indican una creciente complejidad de carácter pluri-étnico y a la vez plurinacional.



Los datos demográficos de la región de los Montes Cárpatos -particularmente en las adyacencias del Oblast de Zaccarpacia- revelan que durante casi seis décadas -el período de soviétización- no se registró diferenciaciones en la composición de la población - subregistro de datos-. Ello tuvo como consecuencia un sesgo significativo en el conocimiento de las identidades tanto nacionales como étnicas, muestra de la sostenida política de “ucrainización” implementada durante dicho período.

No obstante, presentan otros índices interesantes como ser la presencia de poblaciones checoslovacas -checas y eslovacas- hasta el año 1930, que se reducen a grupos minoritarios de eslovacos en la actualidad. Muy probablemente, la categoría genérica checoslovacos incluía a algunos pobladores rusinos-rutenos de manera indiferenciada.

Otros indicadores para tener en consideración son el abrupto descenso de la población alemana que se relaciona directamente con las relocalizaciones transfronterizas de posguerra y la llamativa permanencia de los grupos residenciales húngaros que se mantienen estables y numerosos -entre el 25% y el 12% sobre el total poblacional-. Este último aspecto es bastante similar a lo que sucede con la minoría nacional rusa, cuya presencia es menor pero también constante.

También es notable la carencia de registros de las poblaciones étnicamente judías - por su casi total extinción durante el nazismo- y la progresiva recuperación demográfica de las poblaciones roma -romaníes-.



Tabla 2 Composición étnica de los grupos residentes en los Montes Cárpatos de acuerdo con la evolución demográfica. *Valores estimados a partir de la recolección en diversas fuentes.

COMPOSICION ETNICO-DEMOGRAFICA*								
CENSO	GRUPOS RESIDENCIALES							
	UCRANIANOS -Rusinos/Rutenos-	CHECOSLOVACOS -Checos y Eslovacos-	ALEMANES	HÚNGAROS	JUDÍOS	ROMANIES	OTROS -Rusos y Polacos-	TOTAL
1880	244.742 59.84%	8,611 2.11%	31.745 7.76%	105.343 25.76%	Censo opcional	16.713 4.09%	1.817 0.44%	408.971 100%
1921	372.884 62.98%	19.737 3.33%	10.460 1.77%	102.144 17.25%	80.059 13.52%	En esta fecha se los incluye con la categoria Otros	6.760 1.15%	592.044 100%
1930	450.925 62.17%	34.511 4.76%	13.804 1.90%	115.805 15.97%	95.008 13.10%	12.777 1.76%	2.527 0.34%	725.357 100%
1989	976.749 79.10%	Eslovacos 6.500 0.6%	3.500 0.3%	155.711 12.6%	Sin datos	42.985 3.4%	49.456 4.0%	1.234.901 100%
2001	Ucranianos 1.010.100 79.9%	Eslovacos 5.600 0.5%	3.500 0.3%	151.500 12%	Sin datos	46.100 3.65%	Rusos 31.000 2.45% Polacos 5.050 0.4%	1.262.950 100%

Estos hallazgos visibilizan una creciente diferenciación entre las minorías nacionales y étnicas en el seno de un gobierno estatal con propósitos específicos en un contexto regional mayor. Un sutil ejemplo se observa a partir de la presencia tardía de polacos -apenas una minoría del 0,4% sobre el total de la población- a la cual se consigna bajo el signo de la nacionalidad, aunque se trata en su mayoría de Lemko-rusinos relocalizados tras los conflictos bélicos. Al contabilizarse como minoría nacional polaca dentro de Ucrania se la resta del total de autoproclamados bajo otras categorías étnicas - 0,8% del total de la población-. No obstante, el resultado de estas estrategias de disimulo se contradice con los índices extraoficiales que señalan un total de 853.000 personas en vez de las 10.100 declaradas oficialmente. Los procesos de autopercepción étnica se potencian especialmente a partir de la des sovietización y de la independencia nacional ucraniana. Cabe preguntarse qué significados adquiere esta puja contemporánea por profundizar la auto singularización étnica de los pueblos de los Cárpatos respecto de las decisiones políticas estatales de sub-etnización o de nacionalización. Especialmente dada



la manipulación política histórica de las diferencias mencionadas que promovió el quebrantamiento de sus continuidades interculturales.

Desde la perspectiva de los estudios genéticos sobre sus poblaciones, varios sostienen que los linajes mitocondriales antiguos y contemporáneos¹⁶⁹ de la región -de acuerdo con la presencia de subclados de hgH5a1 entre las muestras de RoIA y ME y la identificación del haplotipo N1a1a2 en RoIA- son consistentes con la idea de una común continuidad de los linajes maternos desde la Edad de Hierro hasta el presente. Estos resultados muestran que los pueblos eslavos de los Montes Cárpatos -que incluyen a occidentales, meridionales y orientales en las zonas rurales- exhiben un perfil similar de ADN mitocondrial que en las muestras contemporáneas es cada vez más parecido entre sí.

Por su parte otros estudios genéticos¹⁷⁰ de las poblaciones de la región de Ivano-Frankivsk -Ucrania, 2006-, recolectaron muestras¹⁷¹ en territorios hutsules y boykos y en las áreas adyacentes -región lemko y Ternopil- para establecer las antiguas relaciones genéticas con los grupos étnicos del sudeste de Europa y la dirección de los procesos mutacionales afines con la región Balcánica. Estos concluyen que la región de los Montes Cárpatos constituye una especie de puente entre la población ucraniana -eslavos orientales- y diversos grupos étnicos del centro -moldavos, húngaros y rumanos- y del sur -búlgaros- de Europa. No obstante, según los datos paleo antropológicos disponibles, los

¹⁶⁹ Malyarchuk, Derenko, (2001), *Variabilidad del ADN mitocondrial en rusos y ucranianos: implicación en el origen de los eslavos orientales*. En: *AnnHum Genet* 65: 63–78.52; Palanichamy, Zhang, Mitra, Malyarchuk, Derenko, et al. (2010), *Filogeografía mitocondrial haplogrupo N1a con implicación en el origen de los agricultores europeos*. En: *BMC Evol Biol* 10: 304.53. Grzybowski, Malyarchuk, Derenko, Perkova, Bednarek, et al. (2007), *Interacciones complejas de las poblaciones eslavas orientales y occidentales con otros grupos europeos como lo revela el análisis de ADN mitocondrial*. En: *Ciencia forense Genet* 1: 141-147.54.

¹⁷⁰ Proyecto internacional de los Cárpatos llevado a cabo por la Grand Valley State University de Michigan -EE. UU.- en colaboración con el Instituto de Arqueología de NAS y la VS Pre Carpathian National University -Ucrania-.

¹⁷¹ Debido a que el interés se centra en el linaje genético materno, sólo se recolecta información sobre el origen étnico de dicho linaje.



rasgos de las variantes genéticas de los Montes Cárpatos son semejables a la de los antiguos pueblos de la Rus de Halych -Siglos XI-XIII-.

Por lo que la región es un indicador de altísima diversidad genética que no sólo muestra los intrincados procesos de migración -las huellas genéticas de estas migraciones- sino que además requiere de investigaciones de mayor complejidad etnológica para complementarlos.

Desde el punto de vista de sus relaciones de parentesco cabe destacar que, como la mayoría de los pueblos eslavos orientales, se organizan a partir de reglas de filiación¹⁷² unilineales que restringen los lazos parentales hacia la matrilinealidad. Ello significa que dan continuidad a sus líneas genealógicas ascendentes y descendentes a través de las mujeres. Una de las consecuencias más importante de la unilinealidad es que separa a los hijos de hermanos de sexo opuesto en categorías diferentes. En el caso de la filiación matrilineal se distingue a los primos de parte materna en *cruzados* -hijos cuyos padres están emparentados como hermano y hermana- y en *paralelos* - hijos cuyos padres están emparentados como hermana y hermana ó como hermano y hermano-. Dicha divergencia se asocia a ciertas reglas de exogamia que prescriben el matrimonio con un tipo concreto de primos y proscriben las relaciones incestuosas con otros, definiendo así las posibilidades de linajes familiares, residencias -localidad- y formación de clanes.

En los grupos de parentesco de los pueblos de los Montes Cárpatos se observan algunas de dichas pautas de filiación matrilineal a través de las categorías implementadas para designar antiguos lazos entre familiares -родичы, XbFF21, XbFF22, XbFF23-. Por ejemplo, al varón desposado se lo denomina *contra* -no con- la mujer que está casado. No obstante, a la mujer-esposa se la denomina en relación -de resguardo, cuidado- del marido. Vínculo en el que opera la norma de recepción del marido de parte de la familia de su esposa, pasando a vivir con ésta desde el momento del matrimonio -XbFF24,

¹⁷² En la vida doméstica de las comunidades la filiación es la creencia de que ciertas personas desempeñan un papel importante en la procreación, nacimiento y crianza de los hijos (Harris, 2011, p.70).



XbFF25, XbFF26-. Otro caso es la diferenciación entre hermanos/hermanas uterinos -de una misma madre- y consanguíneos -de diferentes madres, pero padre común-.

Progresivamente la modernización cultural europea logró bilateralizar la composición de los grupos de parentesco, es decir, trazó simultáneamente una doble filiación matrilineal y patrilineal que se combina de acuerdo con ciertos sentidos prácticos -como la adquisición de patronímicos para que los hijos puedan heredar las propiedades o la modificación del apellido de la esposa luego de contraer matrimonio-. Consecuentemente, se modificaron también las definiciones de parentesco lo que torna difícil apreciar sus categorías desprovistas de los sesgos de una mirada más contemporánea¹⁷³.

Un dato llamativo si se realiza el seguimiento de los antropónimos¹⁷⁴ más antiguos es que la primera forma patronímica *ruteni* aparece en registros¹⁷⁵ situados entre los años 1639 y 1670 -FD1- en la Parroquia de Niemirów¹⁷⁶ -en beloruso Няміраў y en ucraniano Немирів-, al noreste de Polonia cerca de la frontera con la República de Belarús -región que luego perteneció al Imperio ruso-. Las evidencias arqueológicas del lugar, por su parte, también señalan la residencia de colonias rusinas-rutenas en dicho pueblo -XbFF27-. Recién después de casi un lustro -1715- reaparecen otros registros en la parroquia greco-católica de Buczacz, una ciudad en el actual óblast de Ternopil en Ucrania occidental. En esta región se consigna como patronímico *rutyna* -FD3-¹⁷⁷. De esta misma manera se continuó implementando hasta finales del siglo XVIII DC en las regiones de Stanisławów y L'wów. Para la última década de este último siglo -1790/1795- aparece una tercera variante *rotyński/rotyńska* -FD5- en la parroquia de

¹⁷³ Especialmente durante el seguimiento de las genealogías familiares -ascendencia y descendencia de una familia- a través de los documentos epocales -nacimiento, matrimonio, defunción-.

¹⁷⁴ Nombres propios de las personas -y su significación-.

¹⁷⁵ Las actas de nacimiento y matrimonios están escritas en latín.

¹⁷⁶ Cuando se trata de mujeres casadas esta categorización se presenta en la variante *rutena* -FD2-.

¹⁷⁷ Y también *rutyna* -FD4- para la mujer casada.



Sorocko -actual óblast de Ternopil-, que probablemente deriva de un equivalente polaco *rozyński/rużyński* de finales del siglo XVI DC y principios del siglo XVII DC.



Escudo heráldico *rozyński/rużyński*

A partir del comienzo del S XIX DC se continuó el uso de todos estos patronímicos en las parroquias católicas de la región Lubelskie -Voivodato de Lublin-: Prawno, Janów Podlaski, Hrubieszów, Chodel, Boiska, Boby, Puławy-Włostowice y Kluczkowice-Wrzelowiec. Al igual que en Sorocko, allí también se presenta con frecuencia otra asociación patronímica *rutyński/rutyńska* -FD6-. En el año 1872 aparecen registros en la variante húngara *ruten* -FD7- en la parroquia greco-católica de Tarnopol/Tarnowski -en polaco-, actual Ternópil en Ucrania occidental. Finalmente, hacia finales de 1890 en la región de Podkarpacka -Voivodato de Subcarpacia- se vuelve a implementar de forma genérica la asociación patronímica *rutyna/rutyna* para ambos géneros¹⁷⁸. Los registros se concentran mayormente en la parroquia católica de Grębów -localizada aproximadamente a 60 kilómetros al norte de la capital regional Rzeszów- y se manifiestan hasta 1906. Aunque la mayor cantidad de documentos están faltantes¹⁷⁹ por la destrucción de las parroquias originales, este acercamiento parcial sobre los usos patronímicos permite observar ciertas variaciones en las formas de clasificación de la filiación parental y de los patrones residenciales. Además de otros aspectos culturales tales como la variación de la orientación religiosa, manifiesta a partir de las fuentes de la estatalidad en que se sitúan.

¹⁷⁸ La mujer casada asume el apellido del marido en los registros matrimoniales.

¹⁷⁹ Para la recuperación de genealogías familiares se pueden consultar varios sitios que publican los registros administrativos y eclesiásticos de las poblaciones de la provincia de Galicia -Austro-Hungría-. Algunos de ellos son:

<http://www.carpatho-rusyn.org/new/>,
<https://familysearch.org/catalog-search>,
<http://baza.archiva.gov.pl/sezam/pradziad.php?=en>,
<http://szukajwarchiwach.pl>,
<http://www.premzysl.ap.gov.pl/skany/>,
<http://agad.gov.pl/>,
<http://geneteka.genealodzy.pl>,
<https://familysearch.org/search/collection/1910265>.



También es relevante mencionar que algunos mecanismos relacionados con la construcción de la filiación parental inciden en la autopercepción -afectiva- de la nacionalidad/etnicidad. Un aspecto notorio en los inmigrantes rusinos-rutenos es, precisamente, la influencia de la afinidad matrilineal en la identificación de su etnicidad/nacionalidad de descendencia. En consecuencia, muchos descendientes con patronímicos rusinos-rutenos no se identifican con su ascendencia étnica patrilineal cuando su ascendencia materna es de otra nacionalidad -polaca, rusa o ucraniana-.

Otro aspecto a tener en cuenta es el de la residencia o localidad. Generalmente se cree que los grupos residenciales comparten una afinidad lingüística y religiosa, y son considerados “locales” cuando están histórica y culturalmente limitados. Como señala Appadurai (2007), así definida la localidad supone que sus miembros pertenecen a un grupo particular en un lugar particular, dando como resultado una identidad particular. Es decir, una propiedad asumida de auto adscripciones a una cultura en particular. En contraposición a esta idea, algunos procesos contemporáneos como la formación de naciones-estado con nuevos órdenes políticos internos, el despliegue de economías y políticas transnacionales y la aparición de conciencias de diasporización con alianzas culturales diversas complejizan el fenómeno de la localidad especialmente para los grupos residenciales considerados minorías nacionales. Para que su localidad o residencia no sea definida negativamente -por su carencia-, el abordaje de este fenómeno debe precipitar otras dimensiones. Los pueblos rusinos/rutenos contemporáneos enfrentan este desafío de convertir sus procesos locales en un atributo positivo de sus identidades (Silverstein, 2011, pp.403-404). Mediante la producción activa de nuevos sentidos históricos y etno-geográficos sobre sus límites interculturales.

Esto último constituye a la localidad y a las reglas de filiación -los linajes familiares- en aspectos claves para redefinir los pueblos rusinos-rutenos -XbFF28, XbFF29- de acuerdo con su pertenencia a variadas formas de identificación étnica y nacional. Dicho de otro modo, no es la modificación de las fronteras nacionales -las



territorialidades- lo que configura sus modos de identificación sino la readecuación de sus relaciones interculturales de parentesco dentro, fuera y entre las localidades¹⁸⁰.

Boykos



В своїй хаті своя й правда, І сила, і воля¹⁸¹
Taras Shevchenko

Los pueblos boykos son, de entre todos los siguientes, los que experimentaron menor influencia extranjera. Debido tal vez a su reticente alejamiento del resto de la sociedad y su escasa comunicación con los extranjeros. Sus relatos exaltan epopeyas orgullosas de personajes en cuyas actividades se representa la conexión constante con la naturaleza¹⁸² y las dificultades y esfuerzos del trabajo de auto subsistencia, como única forma legítima de supervivencia.

Existen varios estudios sobre su linaje que sugieren, pero no logran evidenciar que los pueblos boykos actuales son la continuidad parental de los celtas-boii asimilados a los croatas locales -XbFF30-.

¹⁸⁰ La cuestión de la localidad se complejiza cuando los miembros de las mismas familias asumen orientaciones nacionalistas diferentes, incidiendo también en el cumplimiento o quebrantamiento de las reglas de filiación parental.

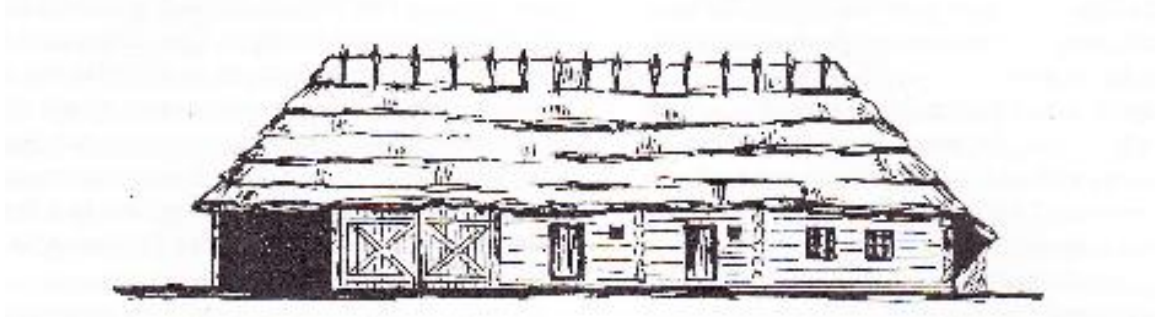
¹⁸¹ [En tu propia Xata: tu propia verdad, fuerza y libertad].

¹⁸² Los míticos Montes Cárpatos con árboles de hojas perennes y cielos de azul profundo como las miradas.



Al igual que sus antecesores celtas, la avena es el alimento base de la mayoría de las comidas: la usan para preparar panes, bocadillos y galletas respetando las recetas antiguas. Creen que este alimento fortalece la salud y previene enfermedades, por lo que también usan la avena como recurso de cuidado de la piel entre otros¹⁸³.

Dentro del actual territorio ucraniano -FC60- sus aldeas se caracterizan por un particular tipo de arquitectura en madera -XbFF31-. Estas casas rectangulares largas -XbFF32- constituyen edificios residenciales y agrícolas, cuyas maderas se ensamblan sin el uso de un solo clavo y se disponen bajo un techo de paja.



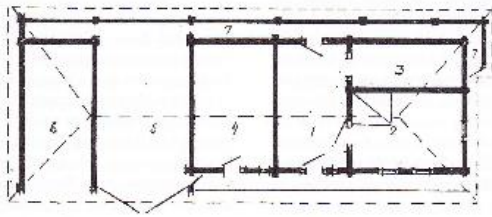
Casa rectangular larga (fachada principal)

Plano residencial

1. Entrada o vestíbulo
2. Espacio de vivienda
3. Despensa (lugar donde se guardan alimentos)
4. Establo (lugar donde se guardan animales)
5. Piso de trilla (lugar que usa para separar el trigo de la paja)
6. Cobertizo (lugar donde se guardan herramientas)
7. Lugar de almacenamiento de heno y granos.

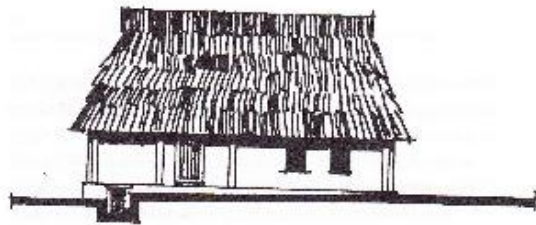
¹⁸³ Otra práctica de tradición celta que mantienen es el trenzado que lo implementan en sus mechones de cabello delantero o en la decoración de pasteles.





Durante el siglo XIX DC estas residencias en su mayoría presentaban dos habitaciones -Двокамерне- y otro espacio arquitectónico denominado Сiни -entrada a la casa- o sea una especie de

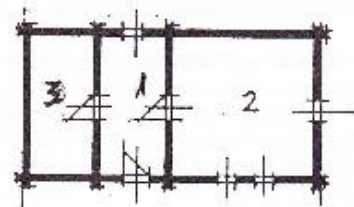
corredor contiguo a la puerta. Desde principios del Siglo XX DC se popularizó la ХАТА -ХbFF33- o casa de 3 habitaciones -Трикамерне-, formadas por la хата, el сiни y la комопа -un depósito en la parte trasera, ХbFF34-



Vivienda doméstica tripartita

Plano residencial

1. Entrada o vestíbulo
2. Espacio de vivienda
3. Despensa (lugar donde se guardan alimentos)



La Xata como concepto no refiere sólo a la estructura edilicia -lugar físico- sino que representa una cosmovisión del entorno que la confunde con la naturaleza. En dicha cosmovisión casi no existe diferencia entre el hábitat y el hogar. Como la imagen simbólica del árbol, sus cimientos son sus raíces, sus paredes representan los troncos y el techo su copa. Además, siempre se disponen rodeadas de un jardín con arboledas o frutales y a la vera de un río.

Se cree que los fenómenos naturales -las tormentas- son producidas por fuerzas maléficas reversibles mediante el empleo del fuego, por lo que en la Xata éste se representa mediante franjas pintadas alrededor de las paredes u otros ornamentos de su



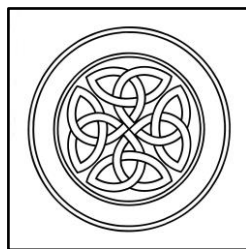
color. Las paredes, generalmente pintadas de color blanco, representan el mundo donde residen los vivos. A su alrededor se alza la Pryzba -Призьба- o montículo de tierra rodeado con una madera pintada de color negro, que simboliza la frontera con el mundo donde descansan los muertos.

El Pókut -Покуть, pequeño altar- conocido también como el rincón rojo es el lugar sagrado dentro de la Xata. En este sitio se sitúan los Rushnyk -Рушник, bordados- y Pysanka -писанка, huevos pintados-. Desde la conversión de Rus al cristianismo en este sitio se colocan también los iconos del niño y su madre María. Todos los acontecimientos trascendentales de la familia tienen lugar en este rincón de la casa. Aquí se ubican a los recién casados, se baña por primera vez al bebé recién nacido, se cuida a los enfermos y se despide a los que mueren. Detrás de los iconos es normal encontrar objetos sacros como agua bendita o trozos de Pásja -Пасха, roscón de Pascua bendecido por el sacerdote-.

Al umbral de la casa se lo denomina Poríg -Попир-. Representa el inicio y el fin del hogar y aquel lugar que separa el mundo de los vivos y de los muertos -allí están las almas de los ancestros muertos-. Esta relación de significación obedece a que en la antigüedad allí se enterraban los familiares muertos. Motivo por el cual esta parte de la casa es muy respetada y en ella se despliegan varias prácticas rituales. Los que ingresan a la casa se persignan en este lugar y se retiran el sombrero. Los varones recién casados la atraviesan primero con la pierna derecha. Cuando la novia ingresa, el novio la alza para que los antepasados la reconozcan y acepten la unión. Cuando se retira un miembro de la familia en su féretro, éste debe golpear tres veces sobre el umbral como signo de despedida. Al barrer la casa se comienza desde el Poríg en dirección al Pókut para que las fuerzas benéficas entren por él. También en el umbral, encima de la puerta, se ubica una herradura de caballo que representa la buena suerte. Aún hasta nuestros días no se saluda y, sobre todo, no se pasa el dinero a través del umbral porque eso atrae los malos augurios.



También se implementan símbolos de protección del hogar usualmente tallados en las vigas de madera transversales¹⁸⁴ -*svolok* en ucraniano y *sosręb* en polaco- contra desgracias e incendios. Muchas veces se acompañan con la fecha de construcción de la casa o el nombre del carpintero -XbFF35-. La roseta de seis u ocho pétalos -ME10- es uno de los más representativos. Se trata de un símbolo solar implementado por muchas culturas, pero especialmente por los celtas quienes le atribuían cualidades mágicas como centro de todo conocimiento, del amor y del cuidado, de la belleza y de la perfección¹⁸⁵.



ROSETÓN CELTA

En la antigua tradición eslava, por su parte, la representación simbólica del rosetón estaba asociada al dios pagano Perun¹⁸⁶ que como dios del trueno y del rayo protegía contra las tormentas y otras inclemencias. Los pueblos eslavos -especialmente los

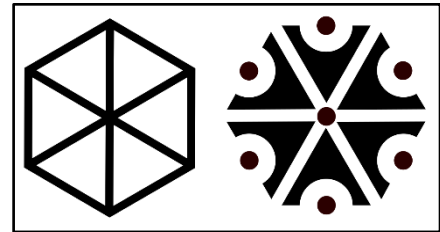
¹⁸⁴ Existen varios trabajos de investigación que detallan el uso de las vigas transversales y del tallado de un rosetón en la arquitectura de los pueblos de Galicia. Entre los que se destacan especialmente los de Władysław Matlakowski y Kazimierz Mokłowski. Władysław Matlakowski, etnógrafo interesado por la arquitectura y arte popular de Podhale, publica *Budownictwo ludowe na podhalu -Edificios populares en Podhale-* en 1892 y *Zdobienie i sprzęt ludu polskiego na Podhalu -Decoración y utensilios domésticos del pueblo polaco de Podhale-* en 1901. Kazimierz Mokłowski, arquitecto e historiador de arte polaco que vive y trabaja en Lviv, publica *Sztuka Ludowa w Polsce -Arte popular en Polonia-* en 1903. Estas tres obras incluyen descripciones exhaustivas y muchas ilustraciones de varios elementos de la arquitectura y el arte aplicado de la región de Galicia.

¹⁸⁵ Los druidas consideraban a la roseta de ocho puntas como fuente dadora de luz, motivo por el cual la destacaban junto a otros de sus dos símbolos más relevantes: el círculo que representaba el ciclo completo de la continuidad del universo y el trisquel de tres o cuatro lazos que auguraba la felicidad y el bienestar.

¹⁸⁶ Reconocido entre muchas culturas eslavas y no eslavas debido al enorme número de topónimos que llevan su nombre: Perun, Perunac, Perunovac, Perunić o Perunsko en Croacia; Perunja ves, Perunji vrh, Pernovska gorca, Pernjak, Perovec o Perudina en Eslovenia; muchos Perun en Bosnia; Perun y Perunike en Macedonia del Norte; Pirin en Bulgaria y Percunust, Prohn o Pronstorf en Alemania del Este. Incluso pueblos enteros o ciudadelas se llamaban Perún. Asimismo, en ucraniano y el polaco *Piorun* significa rayo. Entre los eslavos meridionales, la planta de montaña *Iris germanica* es conocida popularmente como *perunika* "la planta de Perún" y en ocasiones también se la conoce como *bogisha* "la planta de dios" ya que se creía que nacía en la tierra donde había caído un rayo.

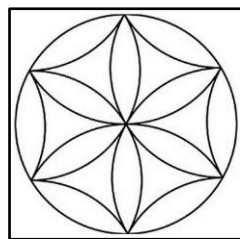


orientales- lo reconocían entonces como el "símbolo de Perun" o la "marca del Trueno". Y, comúnmente, lo usaban como motivo decorativo para adornar puertas, vigas de los techos, cruces, cornisas, escudos de armas, objetos cotidianos, muebles, instrumentos musicales, artículos rituales y enterratorios.



GROMOVITI ZNACI - MARCA DEL TRUENO¹⁸⁷.

La roseta que se implementa en producciones culturales -вишиванка, писанка¹⁸⁸- hasta la actualidad recupera la flor formada con círculos-rectas concéntricos, pero conjuga las significaciones de ambas tradiciones religiosas ancestrales. Es decir, le otorga valor simbólico de protección -tradición eslava- y a la par de cuidado, belleza y perfección -tradición celta- dependiendo del uso.



ROSETA DE LOS CÁRPATOS

Aunque también se usa en otras regiones de Ucrania y Polonia, el rosetón se asocia y se conserva mejor en las culturas de los Montes Cárpatos. En particular en la arquitectura popular y carpintería de los grupos Boykos -XbFF36-, Hutsules -XbFF37- y Lemkos -XbFF38-. En consecuencia, también se conoce al símbolo con varias denominaciones como ser: "*boykivska rozetka*" -roseta Boyko-, "*hutsulska rozetka*" -roseta Hutsul- y "*rozeta karpacka*" -roseta de los Cárpatos-.

Retomando la arquitectura de la Xata, otro de sus espacios relevantes es el *Pich* -Піч- u horno. Su nombre tiene origen en la palabra Печера cuyo significado es "cueva".

¹⁸⁷ Antiguos símbolos de Perun que se colocaban sobre los techados de las casas en las aldeas - sobre todo en las de los eslavos orientales- para protegerlas de los rayos.

¹⁸⁸ Bordados, huevos pintados.



Este objeto no sólo está destinado a dar calor y cocinar, sino que es el sitio en cuyo alrededor se congrega la familia. En los tiempos previos a la cristianización allí se celebraba el rito del matrimonio invocando al fuego para que una a los novios. Por lo que el fuego que se genera dentro del horno también es considerado sagrado.

Este tipo de construcción se repite tanto en la región Hutsul como en la Lemko. Un aspecto que suele pasar desapercibido de ella es la presencia reiterada del número tres. Verticalmente la casa se divide en tres partes: la *Pryzba*, las paredes y el techo. La habitación donde reside la familia posee tres ventanas. Una donde se encuentra el *Pókut*, la segunda cerca de la mesa y la tercera frente al Pich. Además, desde el inicio del siglo XX DC la Xata tiende a tener tres compartimentos. El número tres, por otra parte, cumple un rol fundamental en los relatos orales regionales como reflejo lejano del culto celta por los trisqueles.

Esta peculiaridad de implementar rosetones y elementos simbólicos de la trinidad se repiten en varios otros elementos de la vida cotidiana. Uno muy característico es la *vyshyvanka*, prenda de vestir de lino con ornamentaciones bordadas que se usa desde muy antiguamente¹⁸⁹ -incluso se encuentran vestigios en enterratorios arqueológicos, ME11-. Pero su bordado no es solamente decorativo, cumple la función de protección contra los malos espíritus y para traer buenos augurios a los hogares. El color blanco del lino¹⁹⁰

¹⁸⁹ No se conoce la datación precisa de esta prenda, pero se sitúan sus hallazgos arqueológicos más antiguos en la cultura Tripilia -4.000 a 3.500 AC. Se han encontrado estatuillas escitas y sármatas en la región sur del territorio ucraniano actual con vestimentas similares.

No obstante, cronistas como Heródoto refieren que las ropas de los pobladores del actual territorio ucraniano estaban decoradas con motivos bordados, como también lo certifican los hallazgos arqueológicos de la Villa de Martynivka en Cherkasy. En las crónicas de Néstor también se describen las vestimentas de los pobladores de la Rus de Kyiv y posteriormente en textos occidentales se describieron las mismas ropas del Rey Danylo Galitsky en las reuniones de emisarios. Para entonces se vestía la túnica ornamentada con bordados.

Existen numerosas leyendas en la región de los Montes Cárpatos que señalan a la Vyshyvanka como protectora contra las enfermedades y fuerzas oscuras. A partir de las cuales los diseños se presentan de forma individual y en forma de amuleto que conecta con antiguas creencias mágicas. Creando a través de los patrones, líneas y colores un lenguaje codificado para la buena fortuna.

Actualmente cada tercer jueves del mes de mayo los ucranianos celebran el Día nacional de la Vyshyvanka.

¹⁹⁰ Se usan 6,000 metros de hilo por cada prenda de adulto.



representa la fidelidad y la pureza. Por eso se viste con esta tela a los recién nacidos -la primera prenda se llama “*Lyolya*” y se hace con otra de su padre- y a los muertos -en algunos poblados se acostumbra a enterrar al hombre vistiendo su *vyshyvanka* de boda para que su viuda pueda reconocerlo-.

La palabra *Vyshyvanka* se traduce como “tejido” pero su etimología proviene de “*vyshyvka*” que significa “divino”, de la que a su vez se origina la palabra “*vishniy*” que refiere al “cosmos”. De acuerdo con la tradición cada mujer diseña y teje -XbFF39- sus propios diseños porque copiarlos de otra significa “robar” su forma de proteger a su familia de las fuerzas malignas -aunque cada región presenta patrones generales de tejido-. Luego los diseños se transmiten de generación en generación como parte del legado de la familia. De esta manera cada bordado continúa manteniendo la originalidad. Esta práctica también es ampliamente difundida en los poblados hutsules, donde refieren “escribir” sobre las camisas con cada color, puntada y figura que se planifica. Lo que de alguna forma convierte a estas prendas en un tipo particular de escritura y elemento de transmisión simbólica.

A pesar de sus singularidades, se observan patrones de diseños bastante estandarizados. Una variedad interesante es la conocida como “blanco sobre blanco”, que permite dar relieve al bordado creando un juego de luz. En ella se incorporan hasta 10 técnicas de bordado diferentes.

Según la creencia, los diseños de cruces -ME12- con hilos negros dividen o eliminan la energía negativa absorbida por dicho color. La intersección de dos líneas representa la unión -el centro de encuentro sin espacios intermedios- entre lo celestial y lo terrenal. Por tratarse de símbolos de poder sagrado se tejen en el pecho y en las mangas. La cruz de líneas rectas simboliza al Sol, al Creador y la masculinidad. La cruz oblicua se relaciona con la Luna y la feminidad. Cuando se superponen una cruz oblicua con una recta se forma una estrella de ocho puntas o doble cruz -representación de la unión de los elementos vitales tierra, agua, aire, fuego y de lo masculino y femenino-. La cruz dentro de un círculo refiere a la tierra y la que forma un asterisco se conoce como “estrella de la



Virgen María” o “estrella de la Madre”. En los tejidos para niños se ubican las cruces generalmente entre formas de estrella que simbolizan el poder de la naturaleza u otros ornamentos como el árbol de la vida.

Los diseños de círculos -ME13-, por su parte, constituyen los patrones más antiguos y sencillos. Representan al Sol -la energía dadora de vida- y su continuidad. Los círculos pueden ser representados de muchas maneras, cada cual con un nuevo significado: un círculo con un punto en el centro representa el universo, pero un círculo con rayos en su interior simboliza el vacío. En tejidos antiguos también se pueden encontrar las espirales *trypilsky*, círculos o semicírculos que aumentan gradualmente de tamaño y que representan el flujo de la materia y la energía.

Los diseños de cuadrados -ME14- simbolizan la perfección, la armonía y el orden. Usualmente un cuadrado con una cruz tejida en el interior simboliza las parcelas de tierra -los cultivos-. De alguna manera los cuadrados pretenden representar el opuesto al círculo. Mientras lo circular simboliza lo espiritual, un cuadrado representa lo material.

Los diseños de triángulos -ME15- se consideran portales que conducen a la vida eterna, la unidad de los tres mundos -al igual que el árbol de la vida- y la Santísima Trinidad. También representa el fuego. Los que se tocan en las puntas formando un reloj de arena que simboliza el mundo y el inframundo -el punto de contacto es el portal entre ambos- se denominan “anillo de la gran luz” porque reflejan ambas figuras. Los triángulos abiertos o “chevrone” son comunes en tejidos de cierta antigüedad. Aquellos que miran hacia abajo representan la feminidad, la matriz -donde se gesta al niño- y lo material; los que miran hacia arriba representan lo masculino y lo espiritual. Muchas veces las líneas que los forman son escalonadas. Los chevrone que juntan sus puntas simbolizan las montañas o la tierra.

Los diseños de rombos -ME16- simbolizan la fertilidad, la tierra y la familia. Las creencias antiguas suponen que las mujeres sostienen las tres esquinas del rombo -del hogar- mientras que el cuarto -el superior- lo cierra el hombre, completando la integridad



familiar. Un rombo con un punto en el centro simboliza la tierra sembrada. El rombo es conocido también como “cuadrado *tripilskiy*”, una especie de azada que se utiliza para suavizar la tierra antes de sembrar. Las mujeres embarazadas visten *vyshyvanka* -camisa bordada- con rombos para invocar una buena fertilidad, es decir, la buena salud del niño por nacer.

Las líneas onduladas -ME17- representan el agua. Se afirma que si están colocadas en posición vertical representan la lluvia, mientras que horizontales representan la humedad. Las espirales representan la fluidez del tiempo, el movimiento solar cíclico y el infinito universal. Las figuras en forma de “ese” se conocen como “*hesyky*” -región de Podilia-, “*klyuch*” -cuenca del río Dnipró- y “*vuzhy*” -en otras regiones-. La figura de medio “ocho” representa el camino a la perfección. Las líneas onduladas también se relacionan con las serpientes, las que se consideran guardianas del mundo de los muertos y relacionadas con la fertilidad y fertilización -apareciendo en la oscuridad de la noche y en forma de rayos-. Además, existe otro motivo de líneas onduladas al que se denomina “líneas que danzan con el viento” o “*bezkonachnyk*”. Este motivo que es uno de los más populares y antiguos de la decoración de *vyshyvanky* y *rushnyky* -tapices para decorar las casas- representa la vida eterna y el camino de la vida. Su nombre “bailar con el viento” coincide con el de una danza que realizan las mujeres jóvenes durante la primavera para cargar de energía la tierra con los movimientos, ampliamente difundida en la región de Transcarpatia -especialmente en los poblados hutsules-.

El árbol de la vida es un diseño menos frecuente en los Montes Cárpatos. Aparece preferentemente en los diseños de *rushnyky*. Según las antiguas creencias pre-cristianas se compone de tres elementos: las raíces en donde se encuentra el inframundo de los muertos, el tronco en donde está el mundo terrenal en el que vivimos y la copa que constituye el mundo celestial donde residen los dioses. Pero también el pasado reside en las raíces, el presente en el tronco y el futuro en la copa. El árbol de la vida mantiene la unidad entre esas tres dimensiones espaciotemporales.



Los pueblos boykos contemporáneos son bastante numerosos¹⁹¹. Reproducen formas locales de auto subsistencia doméstica basados en la agricultura, el pastoreo y la producción artesanal. La transmisión de sus saberes generalmente se fundamenta en relatos orales en torno a la libertad, la verdad, la armonía con la naturaleza en un particular modo de contemplación -silenciosa- y de respeto mutuo en contraposición a la sociedad mayoritaria. En dichos universos narrativos¹⁹² se resaltan algunos aspectos de identificación étnica históricamente legitimados

“[...] Fue hace mucho tiempo. Cuando los tártaros invadieron nuestra tierra, en el río Kalka hubo una gran batalla¹⁹³. Aquí, la gente peleó contra los príncipes tártaros que huyeron por el río Limnytsya y se encontraron con las altas paredes y los ásperos troncos de la montaña. En las paredes perforadas de agujeros a veces se estancaba el agua y se creaban presas para guiarla si fuera necesario. En dicha oportunidad se cerraron las compuertas y se acumuló tanta agua como en el mar. Mientras, sobre la copa de los árboles más altos se escondían los hombres armados y listos para atacar. Alrededor del camino, sólo bosque. Los guerreros más valientes, adultos y niños, esperan. A medida que los tártaros van llegando al final del bosque, tocan una señal de alerta. *-La batalla ha comenzado!* -. Gritos, gemidos, maldiciones, los caballos relinchan...como nunca se había visto. No se esperaban tantos montañeses, hachas, palos, lanzas, espadas batiendo a los tártaros. Sin embargo, también eran muchos los tártaros.

En el bosque, la horda se extendía por varios kilómetros. El príncipe Mirza ordenó a sus soldados que se organizaran en dos equipos. Uno para matar a los responsables de la emboscada, y el segundo para despejar el camino.

¹⁹¹ Boykivshchyna incluye la parte suroeste de Rozhnyativsky, casi todos los distritos Dolinsky de la región Ivano-Frankivsk, Skole, Turkovsky, la franja sur de los distritos Stryi, Drohobych, Sambir y Starosambir de la región Lviv, la parte norte de la región de Mizhhirya y Velyky Bereznyak. El corazón de Boykivshchyna es Turka -centro distrital más pequeño de la región de Lviv- ubicado en el río Stryi y con un total de 8,000 habitantes.

¹⁹² Leyendas de los Cárpatos. Ucrania, Lviv, 2010.

¹⁹³ La batalla del río Kalka (en ruso: Битва на реке Калке, en ucraniano: Битва на ріці Калка) se libró el 31 de mayo de 1223 entre las fuerzas del Imperio mongol y una alianza de principados de la Rus de Kiev, Galitzia-Vohlynia, entre otros. La batalla se desarrolló a orillas del río Kalka (actual Óblast de Donetsk, Ucrania) y terminó en una aplastante victoria mongola.



Varios montañeses se retiraban desde el bosque hasta la presa. En sus grandes ollas bullían resina y agua. Montones se apilaban por todas partes cubriéndose con sus estacas largas. También las mujeres y las niñas los enfrentaron. Los hombres disparan flechas y usaban sus espadas y sables; las mujeres le derramaron a los tártaros el agua hirviendo y el alquitrán.

Pero igual seguían siendo demasiados los tártaros. Muchos defensores ya han muerto. El príncipe Danylo observa los daños y las personas heridas, pero sigue animando a la gente a la lucha. - ¡Adelante mongoles!, ¡gritaba, ya han conquistado medio mundo! Y corrieron hacia las paredes del río. Los montañeses abrieron la puerta de la presa, y el agua brotó con una fuerza tan terrible que ahogó a todo el ejército tártaro. Pocos han escapado.

Seguían pasando los años y también las hordas de vanidosos tártaros. Kiev y Galich fueron tomadas, quemadas, dejando centenares de personas muertas... Entonces los montañeses creaban trampas por encima de todos los caminos a través de los Cárpatos. Disponían piedras en las pendientes pronunciadas para que los ejércitos rueden por ellas, y a ambos lados de los pasos estrechos del bosque montones de ramas secas que aguardaban ser encendidas cuando los tártaros quisieran entrar.

Pero el Khan¹⁹⁴ tenía un ejército muy grande, y aunque muchos tártaros fueron asesinados en trampas la horda seguía avanzando. Esta vez el pueblo se preparaba para la batalla en campo abierto. Llegaron los príncipes con sus ejércitos. Y comenzaron a luchar los Kiev, los de Halich, de otras ciudades y también los montañeses. Como el Khan no ganó, dio la orden de retirada para que los tártaros trataran de huir por el río Stryi.

La vida de los caballeros en las montañas no era tranquila. Los montañeses han peleado también con otros invasores: los polacos y los húngaros. E incluso hasta las niñas han tenido que luchar a veces. Cada hombre, sea carpintero, constructor, agricultor o ganadero ha sabido cazar y cocinar; y cada mujer ha sabido usar una armadura además de bordar, y tejer guantes o suéteres.

Pues bien, todas las cosas que se necesitan se aprenden a hacer por sí solo.

Oh no no pueden cantar tanto los jóvenes boikos, ni salir a bailar y a saltar...

¹⁹⁴ Kan o jan del mongol moderno Хан, *xa'an*, antiguo túrquico *kayan* es en origen un título turco-mongol que significa "máximo gobernante". Con frecuencia lo encontramos transcrito como *khan*, transcripción inglesa o francesa porque estas lenguas no poseen el sonido /x/. En turco moderno se escribe *han*.



Valientes trabajadores eran nuestros antepasados. Aquellos que las mujeres y los hombres llamaban Boyko. Y a su tierra Boykivshchyna”.

Hutsules



Danza del Arkan

A pesar de la ocupación extranjera y en el medio de un ambiente de origen no eslavo la población subcarpática autóctona también preserva sus formas idiomáticas y sus saberes locales que se manifiestan cotidianamente o a través de diversas producciones artísticas.

La categoría étnica *hutsul* es tal vez la más reconocida. Ante su mención inmediatamente se asocia la música *kolomyiky* y la danza del *Arkan*. Así como ciertos elementos rituales como la *bartka* o *toporek* -hacha ceremonial- y ornamentos de la vida doméstica como los bastones *Laska*, las pipas *Fajka*, los guarda pólvora *Procownica* o *Poroshnytsia*, la *Plashanka* o recipiente para guardar los licores y los *Triytsia/Trynitsia* que son candelabros para tres velas -trabajados en madera, cerámica o metal-. Además de una gran cantidad de relatos orales en los que se exaltan las creencias pre-cristianas.

Privadas de suelos fértiles para la agricultura por el límite de las montañas¹⁹⁵, las aldeas hutsules se sustentan especialmente mediante el talado de la madera y el

¹⁹⁵ Los pobladores montañoses habitan mayormente las regiones de Ivano-Frankivsk, Chernivtsi y Transcarpatia en Ucrania -Verkhovyna, parte sur de los distritos de Kosiv y Nadvirnyansky de la región de Ivano-Frankivsk, Putilsky y parte sur del distrito de Vyzhnytsia de la región de



procesamiento de la lana. La cría de ovejas les proporciona comida y ropa. La siembra en menor escala se realiza solamente para satisfacer los requerimientos domésticos. Existe una creencia que la escasez de tierras deriva del enojo de sus muertos por disputarla y por tal enojo están ahora pagando sus pecados.

A diferencia de los vecinos boykos el tipo de construcción arquitectónica que predomina en las aldeas hutsules es la *Grazhda*, una gran vivienda con lugar para albergar al ganado ovino. Aunque también se conservan tipos de viviendas más antiguas como el *osedok*.



Grazhda

La construcción de estructuras de madera altamente desarrolladas ofrece un material patrimonial y simbólico invaluable que encuentra su máxima expresión de creatividad en las iglesias talladas. Al igual que las iglesias boyko, éstas poseen tres naves con tres habitaciones que se aproximan a un cuadrángulo y están cubiertas con tres torres piramidales escalonadas. La estructura más antigua de este tipo se encuentra en Trochany -cerca de Pryashiv- y data del siglo XV DC. Este estilo arquitectónico prevaleció en la región de los Cárpatos ucranianos entre los siglos XVI y XVII DC. Luego se desarrolló en la región Lemko -sudeste polaco-. En Yasinya -región Hutsul- aún se conservan las iglesias originales -XbFF40- cuyos planos tienen la forma de una cruz con una nave central y una única cúpula. Estos diseños arquitectónicos no son comparables con los de ninguna otra parte de Europa ni entre naciones eslavas.

Chernivtsi y la mayor parte del distrito de Zakhidkar, FC61-. Algunos poblados también se localizan en el norte de Rumania.



El rasgo principal del estilo de todas estas iglesias, independientemente de los tipos de ornamentaciones externas, es un marco rectangular de una viga o medio haz de longitud. El marco del edificio se erige directamente sobre el terreno nivelado sin que se formen cimientos. Las vigas se disponen longitudinalmente y se unen mediante engarces de la propia madera. Cuando se extiende cada lado de este marco se agrega un marco similar a cada uno y se obtiene un edificio de cinco habitaciones que se asemeja a una cruz. Otra forma de disposición posible son tres estructuras bajas con tres habitaciones más pequeñas dispuestas en el mismo lado, como la Iglesia de Verkhovyna. Se corona el edificio cubriendo todas las proyecciones con techos de manera similar y extendiendo el techo inferior con pilares que forman una galería en tres lados de la iglesia. De esta manera las iglesias resultan extremadamente pintorescas y se convierten en una parte escultórica del mismo paisaje. El gusto artístico del pueblo se expresa igualmente en su decoración interior. Dentro de las iglesias a menudo se encuentran objetos que indudablemente también llevan un sello local. Además de las cruces talladas del altar, se puede encontrar una tableta con una imagen del invencible San Jorge con el dragón retorciéndose debajo de él o un candelabro tallado de tres brazos -en un lado se representa al Cristo crucificado con el sol debajo de él y en el contrario a los querubines más ingenuos-. El candelabro de tres brazos - tradición de la Trinidad- es característico de los templos más antiguos y data del siglo XVIII DC.

Otra ocupación importante para los Hutsuls es la construcción de balsas para flotar en el río hechas con grandes tablas, que se implementan como medio de transporte. Esta industria se desarrolla en depósitos sobre el río Tisza, lo que permite elevar su nivel de agua durante algunas horas. El fuerte de la industria maderera es la calidad y abundancia de dicho producto en la región: robles, sauces, alisos, hayedos, olmos, arces y varios tipos de coníferas como abetos, pinos y alerces, algunos con más de doscientos años.

Gracias a estos últimos las actividades artesanales en madera también adquieren gran relevancia. Especialmente la tonelería, los productos torneados con ornamentación



quemada y tallados -hebillas, cruces-, así como los artículos para uso doméstico -hachas, cuchillos, mazas, cinceles, tenazas-¹⁹⁶.

La técnica de tallado implementada en la región, además, se caracteriza por no cortar la madera. La talla se destaca por la simpleza de sus líneas. Generalmente es poco profunda y se realiza con un cuchillo corto y un cincel en forma de medialuna. Existen íconos en cruces talladas en tablas de haya que datan del siglo XVII DC-ME18-. También se conocen cruces de altar del mismo período. La figura de la cruz ortodoxa de cuatro puntas con proyecciones en los extremos -XbFF41- resulta característica de este tipo de producción. Al igual que sucede con los bordados, también con las cruces nunca los diseños de los tallados son idénticos. También se observan todo tipo de objetos domésticos tallados: camas, cunas, peines, platos, cucharas, jarras, frascos -ME19-. Aunque actualmente es más usual que el tallado se reemplace por una ornamentación quemada con un instrumento de hierro -ME20-.

Siguiendo las antiguas prácticas del trabajo en metal de los vecinos boykos, los pueblos hutsules también producen elementos de herrería doméstica y ornamental. Esta última se destaca especialmente por los delicados diseños implementados en las cruces -similares a los tallados en madera, ME21, ME22-, la joyería -aros y collares, ME23-, hebillas de cinturones -ME24- y otros elementos decorativos como las pipas con sus estuches para guardar el tabaco -ME25, ME26-. Pero sobre todas las cosas, se destacan las hachas. Que, por un lado, encarna simbólicamente la figura del leñador o su labor y, por otro, sintetiza el trabajo artesanal de la madera junto con el tratamiento del metal.

El hacha hutsul -ME27- se caracteriza por poseer una nariz estrecha y pequeña engarzada en un mango bastante largo. Generalmente las hachas están trabajadas en metal con diseños grabados. Estos últimos a menudo son muy decorativos -ME28- y abundantes

¹⁹⁶ No existen muchos estudios sobre la producción artesanal hutsul. Se destaca el valioso trabajo de N. Biderman (1862) y más recientemente el aporte de autores ucranianos tales como Holovatsky, Shukhevych, Vovk, Shcherbakivsky, Zalozetsky y Sichynsky.



en círculos concéntricos dispuestos en series¹⁹⁷ junto a esquemas estéticos orientales. En la vida cotidiana se implementa de diferentes formas que surgen de las necesidades impuestas por el hábitat en las montañas -es necesario caminar por las montañas con un elemento que ayude a cortar un pasaje del bosque o que proteja de la aparición de algún animal silvestre-. Pero además de su valor de uso, posee otros valores rituales. Durante las bodas, el hacha simboliza la habilidad del varón para “capturar” a su novia -la exaltación de la condición de masculinidad del cazador-. El novio golpea ritualmente a su prometida con ésta y luego se la da a su hermano. En los pueblos hutsules se suele decir que "*nadie se puede casar sin un hacha*". Por lo que las hachas se transmiten de familia a familia a través de los linajes masculinos.

Los varones hutsuls tampoco se animan a bailar sin sus hachas. Especialmente durante la danza del Arkan alrededor del fuego que constituye un ritual que se considera que debe realizarse a la perfección -siempre al aire libre y con los músicos-. En dicha danza los varones demuestran su fuerza, disciplina, destreza y habilidad siendo rechazados por el grupo en caso de no poder dominarla. Después de la exitosa iniciación al Arkan, a los más jóvenes se les otorga el derecho de bailar en equipo y de usar un tipo particular de abrigo y cinturón -ME29- que los convierte en *opryshok*. Durante este rito de pasaje masculino los músicos interpretan *kolomyiky* -kolomeicas- con instrumentos autóctonos como el címbalo¹⁹⁸ -ME30- y otros como el violín y el acordeón. Estas interpretaciones son cantos cortos compuestos por 14 sílabas, cuyo nombre se supone que deriva de la figura principal del Arkan: el círculo. Las *kolomyiky* revelan sentimientos, bromas, situaciones cotidianas y varios otros aspectos de la vida cotidiana de los pueblos hutsules. De la misma manera que la música de la trembita -трембіта- anuncia nacimientos, casamientos o defunciones -ME31-.

Además del trabajo de la madera y el metal, los pueblos hutsules son especialmente aficionados a la producción de cerámica ornamentada: diferentes tipos

¹⁹⁷ Reminiscencias de la cultura La Tène.

¹⁹⁸ El címbalo es un instrumento musical que, según se cree, son los pueblos gitanos quienes lo llevaron a Europa oriental aproximadamente en el siglo XIII DC.



vasijas decoradas completan el ajuar nupcial junto a las toallas, manteles y cubrecamas bordados. También se ofrecen a la venta en los mercados artesanales locales piezas de alfarería -Гончарство o también ганчарство- de tamaños diversos. En el distrito de Maramorosh se continúan fabricando recipientes sin decoración y sin esmaltar con la misma técnica del torno patero que se conoce desde el período La Tène -ME32¹⁹⁹- Los colores más populares de la cerámica de la región subcarpática son el marrón oscuro, el azul oscuro -sobre fondo blanco- y el negro. Cuando se desea que los diseños de cuentas -estilo "ampollado"- se destaquen se implementan esmaltes brillantes. Pero también existen estilos más simples que combinan rayas onduladas, puntos y círculos. Sus patrones decorativos no consisten en la estilización geométrica sino en la representación cuneiforme -no directa, ME33, ME34- de la naturaleza -árboles y flores- y ciertos animales -serpientes-. Aunque es bastante inusual, algunas piezas también reproducen los patrones de estilización floreada de la cerámica húngara -ME35-.

El terreno montañoso y las inclemencias climáticas limitan la producción continua de alimentos y la conservación de los alimentos durante el año. Por lo que la producción cerámica y la tonelería de madera se implementan tanto para la elaboración como para la conservación alimentaria. El queso de oveja -Brindja, ME36- constituye una de sus formas más difundidas. Se elabora sólo 120 días al año, a una altitud de más de 700 metros sobre el nivel del mar, conservando tecnologías de producción que hacen único su sabor -moderadamente salado y amargo-. Antiguamente se mantenía hasta por un año en contenedores de madera para consumir la próxima temporada, después de un par de meses cambia de sabor y se vuelve más específico. Para que adquiriera esta expresividad -de lo contrario el aroma y sabor se tornan demasiado fuertes- se condimenta con ciertas hierbas locales -de uso medicinal-. Por lo que su ingesta mejora las funciones de protección inmunológica y aporta calcio y otros suplementos minerales. Diferentes pastores producen diferentes versiones de Brindja -algunos lo llaman también *Кеслер молоко*-. Otra forma de conservación alimentaria es el *banush* -o *banosh*-, comida hutsul hecha en base de harina de maíz. Es un plato muy nutritivo y calórico, ampliamente difundido en

¹⁹⁹ El artesano rota con sus pies una gran placa circular de madera, al mismo eje de la cual se fija otra rueda más pequeña que en las manos del alfarero sirve para pulir los objetos.



la dieta de los pastores que estando en los valles poseen poco tiempo para preparar alimentos. Generalmente lo hidratan a fuego abierto con una cuchara de madera y le agregan brindja para salarlo.

Por su parte, la vestimenta hutsul se destaca por la calidad del abrigo de sus prendas. Especialmente el *kaptar* o *keptar* -XbFF42, ME37-, una especie de chaleco de piel de oveja -sin mangas- que se usa sobre prendas más livianas. Su confección artesanal -XbFF43- dura varias semanas ya que se lo decora con apliques diversos. Sus dibujos reproducen los mismos diseños de los bordados, primero se dibujan en papel y luego se transfieren a la piel.

Los bordados hutsules -*ustavky*- también varían notablemente según el pueblo. No obstante, se observan cuatro patrones estilísticos diferenciados regionalmente. En la región de Verkhovyna -con el particular punto cruz, llamado *opletachka*- se reproducen patrones en los que predominan los colores rojo, azul y negro. En la región de Turyan se presentan patrones negros con variaciones en los puntos de sutura, el punto cruz se modifica con puntadas de hilo blanco, engastes y puntadas planas -en Maramorosh el bordado es similar pero más simple, con un patrón azul sobre fondo blanco-. En la región de Volove es común un tipo particular de punto al que denominan "simple" -no en cruz. El patrón está cosido con hilos de algodón o con lana desde el reverso, produciendo un patrón liso en el lado derecho. Finalmente, el cuarto tipo de bordado se encuentra en la región que limita con las aldeas boykos del otro lado de los Montes Cárpatos. En ella se encuentra la ornamentación más delicada, con un punto cruz muy pequeño entremezclado con medias cruces que se reproducen de diseños muy antiguos.

El diseño bordado más característico consiste en bandas anchas e ininterrumpidas de rombos que se juntan en los ángulos y se colocan entre tiras rectas para formar el borde de las prendas de vestir -mangas, ME38-. El tipo de puntada -fina, de doble cara- permite obtener una costura en la que los puntos se levantan -conocida como *kucheryave*-. La figura básica es el rombo con dos, tres o cuatro ganchos llamada *ruzha* -ME39-. Los



ganchos en sí varían. Pueden ser largos o cortos, con curvatura diversa. Sobre ellos se decora con *trubky* que parece un "cuerno" que se proyecta a lo largo de los lados del rombo dando un fino efecto dentado -ME40-. Ocasionalmente, también se cruzan líneas paralelas y rombos formando estrellas de ocho puntas -ME41-. La mitad de una estrella forma una figura de mariposa -ME42- a la que se denomina *chobitky*. Por último, se encuentra un tipo de figura muy antigua que recuerda el símbolo del infinito -ME43-.

Este patrón básico romboidal también se evidencia en otros materiales tejidos en lino como toallas y manteles -ME44-. Pero existen otro tipo de mantas hutsules con patrones igualmente característicos tejidos con lana de oveja. Estas últimas generalmente se usan como cobertores de camas y alfombras -*kylymy*, ME45-, o para ensillar los caballos²⁰⁰. La producción de alfombras hutsules, en particular, tiene influencia directa de los tejidos de alfombras orientales -caucásicas-.

Aunque los diseños de los bordados conservan su estilo puramente geométrico -rara vez se observa una imitación de elementos de la naturaleza-, las variaciones en el color son más dinámicas. En principio porque los colores "originales" logrados a partir de las tintas vegetales ahora se fabrican con anilina. De esta manera la paleta de colores paulatinamente se transforma, debido también a la influencia estilística de los bordados de pueblos vecinos -por ejemplo, en Yasyňa se reemplaza el patrón amarillo/naranja/verde por el negro/verde/rojo de los bordados boykos-.

Otro aspecto que se destaca en los pueblos hutsules es su apego a las prácticas y representaciones precristianas que se manifiestan continuamente en muchos rituales de la vida cotidiana. Todas se asocian a las condiciones rigurosas del ambiente y las dificultades que plantean, por lo cual a menudo estos saberes resultan simbólicamente tan

²⁰⁰ Los caballos hutsules pertenecen a una raza doméstica que está muy extendida. Durante cientos de años, las comunidades hutsules los criaron en condiciones difíciles de montaña, por lo que esta raza es extremadamente resistente a pesar de su crecimiento relativamente pequeño. Sobrevive a diversas enfermedades y es capaz de permanecer, alimentarse y reproducirse al aire libre durante todo el año. Además, posee la habilidad de ser veloz para superar los senderos de montaña en una pendiente. Estos caballos superan distancias diarias de 50-60 kms. y pueden transportar hasta 150 kgs. de carga.



efectivos como el propio trabajo. Por ejemplo, en las pequeñas huertas domésticas se evita plantar cebollas los miércoles -día que consideran de mal augurio- para que puedan crecer durante todo el año -y con ellas se pronostica el clima-. Allí no deben comer ni salivar, de lo contrario tampoco crece ni el repollo ni el ajo. Por su parte, en los corrales practican ritos de protección a las vacas contra las brujas para que no beban de su leche. Y todos los viernes se les da a comer sal. La víspera de la fiesta de San Jorge -5 de mayo- le untan ajo entre los cuernos y la cola y al otro día cuelgan su imagen en el corral para que el las proteja -al igual que cuelgan ajo en las cuatro puntas de las cunas de los niños-. Unos días antes de la fiesta de Virgen -4 de diciembre- se las alimenta con trozos de pan, se las lubrica con miel, los espolvorean con sal y se coloca cada vaca en las cuatro esquinas de la granja para dar comienzo a la festividad. Los pastores al llegar a la montaña con las ovejas deben encender el fuego -llamado Vatra, el rostro de Dios- y mantenerlo encendido en todo momento durante su estancia- como signo de protección contra los lobos y para la buena suerte-. Esta actitud general hacia el fuego se repite en otras creencias. Cuando se coloca un pan sobre el fuego se dice que el niño crece ladrón. También se considera pecaminoso a quien quema pelos. Y cuando el fuego del horno crepita, se cree que a la casa llega una persona enojada. Existen otros rituales para protegerse contra el fuego: para que los incendios no se extiendan se debe correr desnudo dentro de la casa, mientras que un vecino gira un tamiz de granos afuera en forma contraria al movimiento de las llamas. Si la casa se incendia porque la alcanza un rayo, luego de apagar el fuego se bebe leche en su honor. Como representación del rostro divino, el fuego reviste capacidades mágicas vinculadas al poder de destruir y a la vez sanar. Según es la creencia difundida si un niño llora mucho, al lavarlo en la noche debe verterse el agua en una hoguera encendida. Entonces el niño deja de llorar.

Estos rituales cotidianos sincretizan los saberes montañeses precristianos a las creencias de religiosidad cristiana y de modernidad. En la actualidad se reducen al ámbito de la intimidad doméstica, se transmiten de forma oral y se resignifican como "fábulas



precristianas”. No obstante, dicha resignificación, resultan relevantes desde el punto de vista del conocimiento etnológico de estos pueblos²⁰¹

“[...] En los Cárpatos, la gente vivía ya desde los tiempos más antiguos. Construían una casa cerca del río, pero no tanto por la marea alta y el viento de la costa.

Cuando los tártaros comenzaron a saquear las tierras de la Rus fue aumentando la gente en las montañas, que se llenaban de fugitivos. Negra era la Montaña para los que huían, ocultando sus problemas negros. Negra fue para los ojos de los enemigos que no podían acceder a ella por la selva impenetrable. Por eso la llamaron la montaña del Monte negro.

Se decía que la mayoría de los venidos de Kiev eran orfebres, grabadores, zapateros, tejedores, peleteros y músicos, que el príncipe les había dejado esconderse en las montañas con sus tesoros y por su trabajo. Así otros bosques crecieron aquí, y la gente recorrió su tierra debajo de sus pies. Había mucho que hacer, coser y tejer.

Pero los tártaros casi cada primavera y cada verano vagaban alrededor de los pueblos de los Cárpatos. Para la gente de las montañas era peligroso salir de sus escondites. Por eso permanecían siempre en las montañas. Cuando llegaron a ser más numerosos, se establecieron en la parte alta de las montañas y cerca de los ríos. Su mayor riqueza era el ganado. Pero para conseguir pasturas buscaron moverse hacia la llanura. Así viajaron a caballo, todos juntos. Todos ellos tenían armas, para protegerse. Y abrigos de piel para el frío. Se llamaban montañeses.

La gente corrió fuera de las casas antes de que sus ojos los vieran pasar. Todos los viajeros, incluso las mujeres montaban. Los caballos también estaban decorados con abrigos, y arneses brillantes por la platería. Mientras algunos cambiaban productos por granos, otros arrastraban a las mujeres jóvenes o casadas a bailar y cantar

*Hutsalasy, hutsalasy, chica hutsalasy,
No sería Hutsul, si no tuviera una pipa.*

Los niños y las niñas le gritaban en broma

*Hutsaky Hutskany Hutsany Hutsuly!!!!:
Hutsuly que vas en la yegua de pelo gris,
uno va montado y el otro en la melena.*

²⁰¹ Leyendas de los Cárpatos. Ucrania, Lviv, 2010.



*Uno va montado y el otro la toca
uno va montado y el segundo acaricia sus crines y su barba.
Es la Hutsul, el Hutsul de Hutsulschyna
es la Hutsul, y el Hutsul que nacieron en las montañas.*

De esta manera los montañeses consiguieron su nuevo nombre: *Hutsuly* - el jinete, el bailarín y el músico -. Y su tierra: *Hutsulchyna*”.

Lemkos



Oj vershe, mij vershe,
Mij zelenyj vershe.
Juzh mi tak ne bude,

Jak mi bylo pershe.

Bo pershe mi bylo,
Barz dobri mi bylo,
Od svojej mamychky,
Ne chodyty bylo²⁰².

Gorlice, 1930

La zona montañosa del sudeste de Polonia, conocida como región Lemko, en la actualidad es un área escasamente poblada. Se la denomina también *Lemkovyna* -en rusino-, *Lemkivshchyna* -en ucraniano-, *Lemkovshchina* -en ruso- o *Lemkowszczyzna* -en polaco- y está ubicada en las estribaciones de los valles montañosos entre los ríos Danubio y San -FC62-. El área está delimitada por las colinas bajas y superiores de Bieszczady²⁰³

²⁰² [Oh montaña, mi montaña,
mi montaña verde,
Nunca más serás para mí
cómo antes.
Porque antes estaba
muy bien,
en lo de madrecita
que ya no está.]

²⁰³ Desde antiguamente, la población Lemko habita pequeños pueblos distribuidos entre Nowy Targ, Nowy Sącz, Grybow, Gorlice, Jasło, Krosno, Sanok y Lesko. En la actualidad, esta región pertenece a Krosno y Nowy Sącz. La parte norte de Krosno incluye las aldeas Lemko de Krasna, Węglówka/ Vanivka, Bonarówka/Bonarivka, Oparowka/Oparivka, Rzepnik/ Ripnyk y Gwoździanka /Hvozjdjanka.



-Cadena de Beskyd, Montes Cárpatos-. La frontera sur coincide con la frontera estatal polaca en el pueblo de Krynica, centro de representatividad cultural de los pueblos Lemko. Las tierras de pastoreo y las granjas cubren las colinas del valle de Poprad y las laderas septentrionales de los Cárpatos. La frontera oriental se presenta más problemática porque, a pesar de que los etnógrafos²⁰⁴ sugieren que el área entre los ríos Oslawa y Solinka constituye territorio de transición étnica Lemko-Boyko, históricamente se la considera parte de la región Lemko. La parte occidental se extiende hasta Nowy Targ²⁰⁵.

Los pobladores Lemkos que viven en las montañas mantienen contacto con los polacos como así también con sus pueblos vecinos. Ello explica, en parte, porque su idioma es influenciado de manera diferencial por el ucraniano y por el polaco. Es muy frecuente que los pueblos Lemkos se relacionen con los pueblos *rusnaks* que viven en la ladera sur de los Cárpatos, en la actual Eslovaquia oriental. Al punto que comparten y, a veces, hasta intercambian sus modos de identificación étnica. Este último fenómeno sucede porque desde tiempos históricos comparten sus modos de subsistencia en la cosecha de la llanura húngara y empleados como cuidadores de cerdos²⁰⁶ en las fincas húngaras. Las familias a ambos lados de la frontera -pasos de las montañas- también se casan entre sí, en consecuencia, los mismos apellidos se reiteran en ambos pueblos. De esta manera se establecen vínculos estrechos, entre otros intercambios económicos y culturales significativos como la compra/venta -en 1724- de una iglesia de madera Lemko construida en 1654 en el pueblo de Nowa Wies/Nova Ves -Nowy Sacz- que pertenece actualmente al pueblo de Venecija -Saros/Sarys, en Eslovaquia-²⁰⁷.

Las aldeas Lemko se construyen con frecuencia en las orillas de los arroyos. Al igual que los pueblos boykos y hutsules, los lemkos también suelen ser referidos por sus

²⁰⁴ R. Reinfuss, Szemlej, Zilyns'kyj.

²⁰⁵ Donde se encuentran otras cuatro aldeas Lemko: Czarna Woda/Chorna Woda, Biala Woda/Bila Woda, Szlachtowa/Shljachtova y Jaworki/Javirky.

²⁰⁶ De hecho, en la aldea de Mszana/Mshana -Krosno- varias familias se apellidan *Kondash* que refiere al término húngaro "konda" que significa cerdo.

²⁰⁷ La iglesia fue desmantelada, trasladada y reconstruida en Venecija, donde brinda servicio a la aldea hasta la actualidad.



construcciones arquitectónicas en madera. La casa lemko generalmente es rectangular o en hilera, construida con troncos de abeto semicirculares y divididos en las esquinas. Para unirlos se usa un dispositivo de enclavamiento simple o una junta “de cola de pez”. Luego se agrega musgo seco entre las juntas. En la región occidental los techos de las casas más antiguas están cubiertos de tejas, pero en los distritos orientales son de paja -XbFF44, XbFF45,-. Los de las casas más nuevas son de estaño o azulejo. El interior de la casa es simple y con poco mobiliario: una cama ancha, una mesa, un armario de ropa y bancos contra las paredes. En un rincón se coloca una estufa con capucha. Las otras secciones de la casa son la entrada, la despensa, la sala de almacenamiento de granos y un espacio para guardar las herramientas o maquinaria. La decoración interior consiste en pinturas de rayas y puntos coloridos cerca de las ventanas y alrededor del contorno de la estufa, representaciones de los poderes protectores mágicos. Las franjas horizontales se pintan de blanco -con arcilla-, excepto en Jaslo donde se pintan de negro -con grasa de aceite- o en Sanok y Lesko donde son rojas. La ventana principal de la casa da al camino. Por fuera, en la parte delantera se trabaja el jardín y en la trasera el huerto. La decoración exterior también consiste en motivos pintados: signos solares, el árbol de la vida, trenzas y flores. En las puertas planas se pintan flores que deben tener tantos tallos o ramas como miembros de la familia.

A diferencia de sus pueblos vecinos algunas casas Lemko presentan pozos amurallados con piedras del río. Tal es la estructura hidráulica hallada -1920- en una casa del pueblo de Zarichevo -distrito de Perechyn, región de Zakarpatia-, cuya profundidad es de 6 metros. El pozo cuadrangular con techo a dos aguas posee un mango con un eje en el que se enrolla una cadena con un cubo. La cría de animales frecuentemente se realiza bajo la misma estructura con paredes para separar las áreas, salvo en algunas aldeas en el valle del río Ropa y en Nowy Sacz donde el ganado cuenta con estructuras separadas.

Hasta el año 1880, el pastoreo de bueyes constituyó una de las actividades más relevantes para la región. Después de abolida la servidumbre se restringió el pastoreo en los bosques y disminuyó la cría de animales. Como contrapartida, se expandió la



producción de lácteos y cultivos por lo que hasta la actualidad la agricultura es la ocupación prioritaria. Antiguamente se usaban arados de madera y se cortaba la paja y el heno con cuchillos caseros, el grano se limpiaba con soplador y se sacudía luego con un tamiz. A partir del final de la segunda guerra mundial aparecieron las maquinarias y las herramientas industriales para los cultivos.

Después de la agricultura la industria más importante es la maderera cuyo centro es el pueblo Nowica/Novycja en Gorlice. Allí se fabrican productos para uso doméstico -cajas, cofres para guardar ropa, mesas, cunas, armarios, barriles pequeños, utensilios de cocina como platos o bandejas y juguetes- que se venden en los mercados locales. La fabricación de cucharas se extiende por Leszczyna/Lishchyny en Gorlice y Banica/Banycja en Grybów. El tallado en madera se desarrolla en los pueblos de Sanok, especialmente en Rymanów²⁰⁸, Bałucianka/Bavtjanka, Wolka/Vil'ka y Wołuszowa/Voltushova. Muchos de estos artículos están decorados con motivos de la naturaleza local: hojas de roble y arce, ramitas de pino y abeto, flores y frutas. Otros insumos producidos en madera, especialmente en el pueblo de Bielanka/Biljanka en Gorlice, son los tallados para las iglesias -íconos-.

Otra especialidad en Gorlice es el corte de la piedra. En Bartne/Bortne se fabrican piedras de molino, molinos de grano y afiladores para cuchillos y otras herramientas. Las industrias "itinerantes" en algunos casos también proporcionaron a los pueblos Lemkos otra forma de ingresos. En las aldeas de Nowy Targ existen viajeros que se dedican a arreglar ollas, cuencas y jarras agrietadas. También venden trampas para ratones u otros pequeños animales. Desde antiguamente, producir y vender grasa para carros fue la ocupación principal de la gente de Losie /Losje en Gorlice que viaja desde mayo hasta finales de otoño llegando incluso hasta los Montes Urales de Rusia. En el pueblo de Swiatkowa/Svjatkova -Jaslo- se producen grandes cestas de raíz de enebro. El pueblo de Pielgrzymka/Peregrymka -Jaslo- es conocido por sus escobas.

²⁰⁸ Una escuela para niños Lemko en Rymanów ofrece cursos de tres años de duración de tallado en madera, produciendo talladores altamente calificados.



Otra actividad regional es la recolección de setas. Se juntan en grandes cantidades, se secan al sol o encima de la estufa, se ensartan con hilo y luego se almacenan y venden para comer durante el invierno. También por su gran variedad se incorporan a las recetas culinarias *-kapushta o halushki-*. Muchas especies de hongos se comercializan en los centros de salud locales como Krynica y Zegiestow/Zhegestiv.

Otros productos de la región incluyen telas tejidas en telar, productos de cuero y cerámica, aceite de linaza para cocinar y alimentar ganado y, sobre todo, miel de la industria de la apicultura -y su licor llamado *krupnik-*. Los curtidores de cuero se especializan en la piel de oveja -para hacer ropa y calzado de invierno-. Los talleres de cerámica producen principalmente utensilios de cocina. El tipo de cerámica producida es de color marrón vidriado y pintada de blanco con dibujos del sol, ramitas y curvas similares a los encontrados en el tallado en madera. Entre las telas caseras, se destaca especialmente la ropa de cama -sábanas-, manteles y toallas bordadas *-ruchnyky-*. Inicialmente, las telas se colorean con tintes de plantas locales -de fabricación casera-. En la actualidad, la mayoría de las aldeas tienen impresoras que copian la estampa en la tela. Luego le agregan los bordados utilizando diversas técnicas, especialmente la del punto de cruz. Con ellas también, finalmente, confeccionan las prendas de vestir. De esta manera, las vestimentas reproducen el mismo estilo estético y las mismas técnicas decorativas que sus pueblos vecinos.

Las mujeres Lemko usualmente visten una camisa *-sorochka-*, una falda *-spindytsia-*, una especie de delantal *-zapaska-*, un chaleco sin mangas *-lebyk o korset-* y, en invierno, un abrigo de piel de oveja *-kozhushtanka-*.

Las camisas -denominadas también *oplichka o chakhlyk-* están hechas de cáñamo casero -para uso diario- y de lino -para ocasiones festivas-. De cortes lisos -sin costuras-, es decir, con las mangas cosidas a los hombros en forma paralela y sin cintura. Por lo que a su parte inferior se la compensa con una falda blanca *-podolok-* de lino rugoso. La camisa tiene mangas plisadas recogidas en el cuello y en los puños que se cortan hasta la cintura y se cosen a la falda. En su mayoría, además tienen un dobladillo estrecho en el



manga bordado con punto de cruz. Las mujeres usan hilos amarillos, verdes y rojos sobre fondo rojo y motivos en forma de cruces, rombos o incluso en forma de roseta de ocho pétalos. En invierno, usan otra falda encima a la que se conoce como *fartukh*, *litnyk* o *Kabat* -tejida con lana-. En verano, usan prendas similares -*vybilka*- hechas de tela de impresión teñida. Estas últimas son de color azul oscuro o negro, con pequeños patrones ornamentales en forma de círculos pequeños o puntos delineados y consisten en cinco piezas de tela largas recogidas como pliegues y cosidas al cinturón. Las faldas para ocasiones especiales se recortan en la parte inferior, con varias filas de rayas de colores cosidas -ME46, ME47-, conocidas popularmente como *farbytky*. En las aldeas de la región oriental, las faldas de colores que usan las chicas solteras son rojas, azules o rosas y las que usan las mujeres casadas son verdes -las viudas visten de negro-.

El delantal, usado sobre la parte superior de la falda por lo general se corta y cose con la misma tela. Luego se le añaden bandas de color y cordones. El chaleco está hecho de tela negra o azul, bordado con hilos rojos y con botones finos de metal amarillo. Los colores de sus costuras se mezclan con los bordados. El calzado consiste a menudo en zapatos de cuero -*postoly*- fabricados en casa -*khodaky* o *kerptsi*, ME48-, debiendo atar el zapato a la pierna con cordones- o botas -*choboty* para los días festivos y sólo en caso de estar en buena posición económica. Antiguamente no era inusual que la mujer y los niños permanecieran descalzos. Cuando el clima está más frío, las mujeres pueden vestir una chaqueta de piel de oveja sin forrar -*serdak*-, decorada con terciopelo color cereza y bordados en el pecho -ME49- o una chaqueta corta forrada -*hunka*- de lana de oveja amarilla -especialmente en Sanok-.

Las niñas y las mujeres jóvenes solteras se distinguen de las mujeres casadas -adultas- de varias maneras. Las niñas mantienen su cabello en una sola trenza atada con cintas de colores o guirnaldas de flores y pueden usar un pañuelo de lino blanco -*khutska* o *khustia*- sobre su cabello. Las mujeres casadas mantienen su cabello atado en forma de rodete y sujeto con un fino anillo de avellana -conocido como *khimlie*, *khomevka* o *khymka*-. Las mujeres adultas cubren su *khimlia* debajo de un pequeño capote -*chepec*- y encima colocan un chal grande de color blanco -o azul para mujeres muy mayores-



decorado con diseños florales *-fatselyk*, ME50-. La primera vez que una jovén usa *khimlia* es durante su propia boda, en el rito previo *-pochepny-* en que se disfraza para enfrentar a su futuro esposo²⁰⁹.

Sobre dicha vestimenta las mujeres adultas implementan collares de corales o cuentas de vidrio de colores. Las niñas y las jóvenes se cuelgan tiras anchas de tela bordadas *-gerdan* o *hardan-* o cuentas de colores en forma de collar *-basabanka-*. Los collares del tipo *kraika*, *kryza* o *kryvulka* -ME51, ME52- son hechos y usados por mujeres casadas. Sus colores se mezclan armoniosamente con los de la blusa bordada produciendo un fondo rojo en el que se acomodan una variedad de rombos, cruces o hexágonos de hilos trenzados de blanco, azul y cuentas verdes, negras y amarillas. Aunque los patrones de diseño y color varían de un pueblo a otro.

Los varones lemkos, por su parte, adaptan su vestimenta en la mayoría de las ocasiones sin distinciones especiales. La vestimenta básica está formada por pantalones gruesos de tela blanca -o pantalones de lino para el verano- y una camisa de cáñamo o lino, cortada por la parte delantera. El cuello estrecho se ata con una cuerda roja o con un botón y se decora con un bordado. Las fuentes etnológicas sugieren que hasta finales del siglo XIX DC las camisas eran lisas y abotonadas en la parte posterior -sólo en algunas aldeas occidentales en el hombro-. Y que recién después de la Primera Guerra Mundial se comenzaron a implementar en ellas otros bordados. Los pantalones forrados que se usan en el verano *-kholoshni* o *holoshni-* se sujetan con una cuerda *ochkur* -también conocida como *nohavka-*. En invierno, se ponen otros pantalones blancos de tela encima que sostienen con un cinturón de cuero estrecho en la parte inferior y otro más amplio con cuatro hebillas *-cheres* o *yugas-* en la parte superior. Los cinturones suelen ser de cuero negro, a veces adornados con hileras de botones. En ocasiones festivas, usan pantalones azules más finos de tela de lana. Los varones también suelen calzar zapatos de

²⁰⁹ Mientras quienes la ayudan con el disfraz cantan:
[Ella fue una joven ayer,
Ella lucía una guirnalda,
Ahora ella es una mujer,
Usando el pañuelo].



cuero de manufactura casera atados a la pierna o botas -sólo en días festivos. Al igual que las mujeres, los varones visten chalecos sin mangas sobre la camisa. Este se llama *lebyk* o *bruslyk* -ME53- y generalmente es de color azul con dos o tres hileras de botones de metal, adornado con bordados. Las otras prendas masculinas lemkos son una chaqueta corta -*hunka*- y la capa -*chuhanja* o *chuha*, ME54-. La chaqueta, de lana gruesa, está teñida de blanco o negro. En la época más fría le agregan encima una capa de tela tejida en casa -negra o marrón-, adornada con rayas blancas y flecos en los hombros. En la parte posterior, cada *chuha* posee una cola larga -*halerya*-que termina en largas franjas conocidas como *svichky* -velas, ME55-. Como las *chuhas* se usan sobre los hombros, las mangas se cosen en el dobladillo sirviendo como bolsillos²¹⁰. Finalmente, en verano llevan sombreros negros de borde corto doblado hacia arriba al estilo húngaro -*kaoap*- al que algunos jóvenes decoran con plumas negras o rojas y en invierno lucen gorras redondas de piel de oveja con la parte superior cubierta con tela azul y solapas que cubren sus orejas.

Para concluir es necesario aclarar que la denominación Lemko resulta denigratoria de acuerdo con el contexto y al enunciatario, por eso cuando se interroga a los aldeanos de la región quienes son Lemkos -что ми/ти лемки, XbFF46- responden que ellos son rusinos-rutenos y que los Lemkos viven junto a los Boykos -en Ucrania-. Dicha denominación deriva del uso frecuente de la sílaba "lem" -en vez de "lysh"- para referir a "solo". El concepto "lem" como tal aparece en el idioma rusino es mayormente implementado desde afuera como marcador étnico. Mientras que *rusyny/rusnaky* constituyen designaciones más antiguas que aún se implementan en Eslovaquia, *Lemko* es una designación más contemporánea y sólo se implementa o se relaciona al territorio polaco (Rieger, 2016).

²¹⁰ En las bodas Lemko el maestro de ceremonias -*marshalok*- suele guardar una bebida en una de estas mangas.





Niños Lemko en carro. Kalusz, 1916.

Sus relatos orales cuentan que

“[...] Sólo Dios sabe quiénes son las personas que vinieron a vivir a Transcarpatia. Y que ciertamente no fue en un sólo día. Y que vinieron de diferentes lugares en diferentes momentos y por diferentes razones, los vecinos de diferentes localidades y muy diferentes entre sí.

Sin embargo, en el Valle de los Lemkos, así los llaman. Por su característico uso del "lem" que significa “solo” cuando hablan sobre sí. Acerca de lo cual un Hutsul aclararía "único". La gente Lemko de todas partes aprenden su idioma para hacer lo que más les gusta: parlotear, recitar y cantar”.

Zeby ona znala
Tkaty, wyszywaty
Ale ona znaje
Lem z chlopamy spaty
Zeby ona umiala
Tkac, wyszywac,
Ale ona umie
Tylko z chlopami spac²¹¹.

Los pueblos lemkos y rusnaks también comparten con sus vecinos boykos, dolinyanos y hutsules algunos saberes domésticos y artísticos tales como la producción de *pashkas* -pasteles/panes ornamentados para ceremonias, ME56, ME57- y de *pysanka*

²¹¹ Canción matrimonial de la región de Gorlice.
[..] Haz que ella sepa tejido y bordado,
Ella sola sabe dormir con el novio,
Haz que sea capaz de tejer y bordar,
Pero sólo ella debe dormir con él.



-huevos pascuales decorados-. Cuyas técnicas muy antiguas sincretizan las simbologías precristianas con las creencias religiosas más contemporáneas.

Dolynianos



Worochta - Yaremche

Los pueblos Dolynianos se confunden con los Boykos porque residen en las tierras contiguas más bajas -FC63-. Los límites etnográficos entre estos pueblos y sus vecinos se tornan difusos en muchos otros aspectos.

Por su distribución entre los valles y los ciclos estacionales de fertilidad los pueblos Dolynianos pueden dedicarse a la producción agrícola de subsistencia. En sus aldeas es característica una peculiar forma de acopiar el heno que se dispone formando pequeños montículos fuera de las viviendas -ME58, ME59-, una particular marca identificatoria de su presencia en las laderas bajas de las montañas. Sus construcciones arquitectónicas también son realizadas en madera, aunque en la actualidad muchas están fabricadas con ladrillo y cemento, pero siguiendo los mismos lineamientos estéticos.

Otras actividades productivas regionales en las tierras bajas de Transcarpatia son la cerámica esmaltada -ME60, ME61- y la cestería en mimbre -ME62, ME63-. Estos productos se venden en los mercados artesanales a los turistas que llegan de las ciudades cercanas. Al igual que sucede con los pueblos vecinos, estas actividades artesanales limitan su rendimiento a la subsistencia doméstica.



Pero son los huevos decorados conocidos como *pysanky* o *krashanky* -ME64- los productos más ampliamente difundidos -y compartidos con todos los otros pueblos²¹²-. Mediante su producción se renueva la costumbre eslava de los pueblos orientales precristianos de decorar huevos en primavera y ofrendar con ellos buenos augurios -como símbolos del renacimiento de la naturaleza- a familiares y amistades. Tan pronto como el clima comienza a elevarse en los Montes Cárpatos, junto a los huevos también intercambian ramas de sauces recién florecidos. Los huevos decorados y las ramas de sauce además se depositan en las tumbas de los antepasados -un componente clave del paganismo eslavo oriental es su veneración-. En la actualidad el intercambio de huevos *pysanky* se realiza durante la celebración de Pascuas -así como en otras sociedades se obsequian huevos de chocolate-, mientras que el sauce se implementa en lugar de la rama de palma o de olivo -el domingo de ramos, una semana antes de Pascua-.

El concepto *Pysanky* deriva de la palabra *писати* que significa escribir. Como sucede con los bordados, el tratamiento de la técnica de elaboración de huevos ornamentales y de sus significados amerita estudios en profundidad. Pero en términos generales se realizan mediante la implementación de cera sobre dibujos diseñados sobre los huevos blancos de las gallinas -previamente drenados-. Lo que se desea que continúe siendo blanco se cubre con cera -en las zonas con cera los colorantes no pueden atravesar- y lo que se desea colorear se retira utilizando una *kitska* -pluma-; luego se tiñe el huevo en sucesivos baños desde los colores más claros a los más oscuros -si se usan varios tintes se vuelve a cubrir con cera las partes que ya deben permanecer coloreadas-. Al final se obtiene un huevo con gran cantidad de cera en él que con la llama de una vela se derrite hasta revelar los colores protegidos bajo ésta.

Es importante tener en cuenta que el huevo de gallina -contenedor de un embrión- es considerado símbolo de la vida y portador de poderes mágicos para muchas culturas, por lo que se lo usa en muchos ritos populares. Además, el paganismo eslavo oriental lo refiere como el primer "regalo de la naturaleza" ya que las gallinas los depositan desde

²¹² Aunque la práctica se extiende hasta algunas regiones de Alemania.



antes de que la primavera despierte. El número de huevos recolectados durante este período es tan grande que se acostumbra a obsequiar a parientes y amigos. Por lo que se convierte en un medio de vinculación y significación entre la naturaleza y las personas -vivientes y no vivientes- o entre éstas últimas. Otras prácticas rituales en que se los implementa se llevan a cabo durante la primera labranza y para garantizar cultivos abundantes. También se frota huevo crudo en la piel del ganado para preservar su salud y se colocan huevos en las tumbas familiares para ganar el favor del difunto. La noche previa al domingo de Pascuas, cada familia prepara canastas con los huevos pintados y otros alimentos que se llevan a la Iglesia a la mañana siguiente para la consagración. Cada uno de los elementos que se incorporan a la canasta de Pascuas porta una significación: el *paska* -pan- simboliza la vida, la sal su sentido o rumbo, el *xrin* representa la fuerza y el esfuerzo cotidiano, la miel es símbolo de la tenacidad y la energía, los huevos son la vida nueva que renace -la resurrección-, los lácteos -manteca y ricota- significan prosperidad, los fiambres -panceta, *krakovia*- el sacrificio de la carne, la vela es la luz que guía y las flores y hojas verdes representan la pureza y la alegría. Antiguamente el *pasky* se consagraba en los cementerios para enfatizar el renacer de la naturaleza. Dicho efecto se refuerza con la belleza de los huevos ornamentados, las telas bordadas con que se visten las canastas, la fragancia de las velas encendidas y el sonido de los cantos que acompañan la ceremonia. Desde más recientemente la mayoría de las aldeas bendicen el *pasky* al aire libre frente a la puerta de la Iglesia -XbFF47-. No obstante, sincretizado al cristianismo este ritual continúa siendo eco de las prácticas y representaciones precristianas.

También antiguamente los huevos se decoraban sólo de color rojo -*krasany farbanky*- pero con el transcurso del tiempo se comenzaron a implementar varios tipos de decoraciones -*pysanky*-. Entre los diseños simétricos generalmente se encuentran motivos geométricos -divididos por líneas, ME65-, scevomórficos -representaciones de los instrumentos agrícolas, ME66-, fitomorfos -simbolismos de las plantas como la amapola, la *kalyna*, el roble, ME67-, zoomórficos -representaciones abstractas de animales como serpientes, caballos, aves, peces, ME68-, religiosos paganos -veneración a dioses como Perun, Veles, Mokosh, Jarilo, Berehynia, ME69- o cristianos -cruces, ME70-, cosmo



mórficos -el sol o la luna, las estrellas, ME71- y, finalmente, los llamados bandas de la eternidad “*bexkonechnyk*” -se traduce como “meandro” y es una línea que no tiene principio ni fin, símbolo del agua, el infinito y la inmortalidad, ME72-.

La escritura de los *pysanka* presenta caracteres básicos o ideogramas componiendo un tipo particular de alfabeto iconográfico -ME73-. Entre los que se destacan los *círculos* -lo completo, la continuidad del ciclo del universo, ME74-, los *triskeles* de tres o cuatro brazos -las bendiciones de buen augurio y felicidad, ME75-, las *rosetas* de ocho puntas -dadora de luz, el centro de todo conocimiento, el amor y el cuidado, la belleza y la perfección, ME76-, los *puntos* -las estrellas, las lágrimas y los poderes de adivinación, ME77-, los *triángulos* -la trinidad cristiana y los tres elementos fundamentales aire, fuego y agua, ME78-, las *líneas rectas* -la eternidad, ME79-, los *listones* -la continuidad de la vida, ME80, las *almenas* -los bosques o lugares encerrados, ME81-, las *líneas invectivas* -la unidad de los opuestos, ME82-, *dentadas* -el fuego y el agua, la purificación, ME83- y *onduladas* -la armonía, ME84-, los *caminos gitanos* -donde lo malo queda atrapado y no puede salir al exterior, ME85-, los *harneros* -la división entre el bien y el mal, ME86-, las *canastas* -la maternidad y el conocimiento contenido, ME87-, las *escaleras* -la búsqueda de la resolución de un problema y la prosperidad, ME88-, los *peines* -el orden de las cosas, el nacimiento, la adultez y la muerte, ME89-, los *colochos* -la defensa y protección, ME90-, los *espirales* -la inmortalidad, el misterio de la vida, ME91-, las *cruces* -las cuatro orientaciones del mundo, ME92-.

Los ideogramas fito mórficos, por su parte, ofician como talismanes para el bienestar de las personas. Entre ellos se distinguen el *pino* -crecimiento y determinación, -ME 93-, el árbol *latifoliado* o de hojas grandes -la creación y la unidad orgánica -ME94- el *manzano* y el *ciruelo* -conocimiento y sabiduría, -ME95-, la *rama de sauce* -previa a la Semana Santa, ME96-, la *vid* -las buenas relaciones y la lealtad, -ME97-, la *vinca* -la duración del matrimonio pues es una planta que no muere bajo la nieve, -ME98-, el *pepino*



-la conservación de la vida, -ME99-, la *espiga* -la buena cosecha, -ME100-, la *amapola* -la alegría y la belleza, -ME101-.

También se implementan ideogramas zoomórficos. El *oso* es un símbolo muy representativo del despertar de la primavera, de la fuerza y de la sabiduría. Sus garras se relacionan con el espíritu cuidador del bosque y simbolizan también al jefe de la familia -ME102- El *ciervo* representa al liderazgo, la masculinidad y la victoria -ME103-. El caballo -domesticado- simboliza riqueza, vigor y velocidad -ME104-. El *carnero* es símbolo masculino de perseverancia y dignidad -ME105-, el *gallo* es talismán para la buena fortuna y se relaciona con la salida del sol como símbolo masculino de vigilancia y exultación gracias a un matrimonio con gran cantidad de hijos -ME106-, la *gallina* es la portadora de los huevos y la fertilidad -ME107-, las *aves* son enunciativas de la renovación de la vida -ME108-, la *mariposa* representa la juventud y la fragilidad -ME109-, la *araña* la paciencia y la laboriosidad -ME110-, los *peces* la abundancia -ME111-, las *serpientes* los malos presagios, el *lobo* al extraño que no puede vivir entre las personas, el *zorro* a la astucia y la *liebre* al poder chamánico y las sanaciones.

También algunas partes de animales se presentan como ideogramas separados: las *patas de gallina* representan la protección de la madre tierra y la guía a los más jóvenes y las *huellas de ganso* se relacionan con la vigilia del espíritu o del alma -ME112-. Las *cornamentas* simbolizan la hombría, el liderazgo y la nobleza -ME113- y las orejas de conejo la humildad frente a las lecciones de la naturaleza -ME114-.

Al igual que se observa en los bordados los tintes para colorear los huevos se obtienen de la naturaleza: los tonos de verde de la decocción de la ortiga, bígaro y centeno de invierno; los amarillos de las cáscaras de las cebollas; los rojos de la corteza del roble, el azafrán y de la decocción de frutos secos como sauco o bayas y los púrpuras de la decocción de la malva oscura. Por su parte los colores también revisten significados propios: el *blanco* la pureza, inocencia y nacimiento; el *verde* la primavera, la renovación de la vida, la victoria sobre la muerte, la frescura, la fertilidad, la salud, la liberación de



la opresión y la esperanza; el *amarillo* la luz y el calor, la sabiduría y el reconocimiento, la juventud, la cosecha, la hospitalidad y la benevolencia; el *naranja* la fuerza, la resistencia, la perseverancia y la ambición; el *rojo* el fuego, la acción, la caridad, la alegría, la pasión y el amor, el despertar espiritual; el *negro* representa lo absoluto, la constancia y la eternidad; el *violeta* la paciencia y confianza; el *marrón* la tierra madre; el *azul* el aire, el cielo, la vida en el más allá, la fidelidad, la verdad, la confianza y la buena salud y el *rosa* la alegría y el triunfo. Rara vez el color negro evoca la muerte, porque en verdad la muerte en los Cárpatos se la relaciona con apariencias vestidas de blanco. Cuatro o más colores juntos en el mismo diseño auguran alegría, paz y amor²¹³.

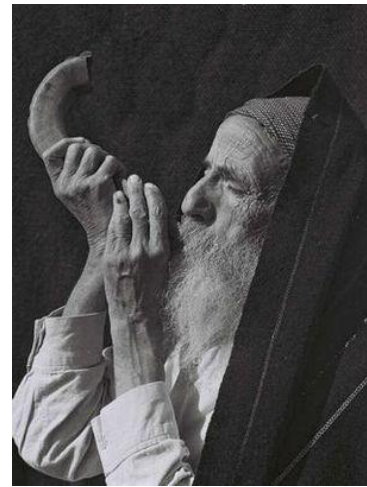
Los patrones de decoración también difieren de una región a otra. Las decoraciones de las regiones Lemko -ME115- y Boyko -ME116- son relativamente simples pero muy coloridas. La técnica Lemko se caracteriza por el uso de una cabeza de alfiler fijada a un palo corto para aplicar la cera caliente. De esta manera, la cabeza del alfiler dibuja un diseño muy particular en forma de "lágrima". Por su parte, los patrones decorativos más variados y complejos provienen de la región Hutsul -ME117-. En sus patrones predominan los diseños con contornos definidos como bases de composiciones básicas -geométricas- que representan el sol, las estrellas, los relámpagos, las nubes, los campos, la tierra arada, los surcos -fenómenos de la naturaleza y de la organización de los modos de subsistencia-.

La producción de pysanka, los bordados, cerámicos y trabajos en cestería, metal y madera constituyen técnicas artesanales y artísticas específicas que además representan patrones de inteligibilidad que comparten todos los pueblos de los Montes Cárpatos. Dicha capacidad simbólica trasciende las fronteras de transnacionalidad y reaparece como marcador de etnicidad en cada nueva localidad, incluidas las migratorias.

²¹³ Material obtenido en el curso de producción de Pysanky, 2016, Asociación Ucraniana Renacimiento, Filial Avellaneda, Pcia. de Buenos Aires.



Judíos



Pueblos Ashkenazi en Transcarpatia, 1878.

Por casi dos siglos los pueblos judíos y los pueblos rusinos-rutenos convivieron en la región de Transcarpatia. Aunque la presencia de los primeros se remonta al menos al siglo XVI DC, su número crece recién a partir de la segunda mitad del siglo XVIII DC. Desde entonces llegaron a los Montes Cárpatos procedentes de la comunidad polaca-lituana, huyendo de los pogromos asociados a las revueltas de Haidamak en Ucrania y la inestabilidad política tras la partición de Polonia.

Los que se afincan en la región, como en el resto de Europa central, son mayormente Askenazíes hablantes de Yiddish²¹⁴. Pero en contraste con otras regiones europeas, casi dos tercios de ellos viven en zonas rurales donde poseen pequeñas parcelas de tierra para la agricultura de subsistencia -producción de miel, pastoreo de ovejas o leñadores y productores vigas-. Por lo que en su mayoría se trata de familias de condición humilde -a veces hasta iletradas- que establecen relaciones de equidad y respeto mutuo con los vecinos rusinos-rutenos. La región se convierte así en una suerte de amparo contra los pogromos que se suceden en otras partes de Europa central y del este.

²¹⁴ Procedentes de Alemania que prevalecen en Europa Oriental.



Por su parte, el imperio de Habsburgo bajo el emperador Joseph II implementa un Edicto de Tolerancia para los pueblos judíos -1781- que elimina muchas de las restricciones legales que acontecen en otros países europeos. Mientras que en el año 1785 vivían 2.000 judíos en las zonas rusinas-rutenas de Hungría, por tales motivos su número aumentó en 1850 a 40.000 y en 1880 a más de 80.000. En la primera década del siglo XX DC -1910- se concentraban mayormente en Maramorosh -66.000, 18% por ciento-, seguido por Bereg -33.700, 14% por ciento-, Zemplyn -33.000, 10%-, Ung -17.600, 11%- Sharysh -12.000, 7%- y Ugocha -11.800, 13%- (Magocsi, P., 2005b:14).

En la región de Montes Cárpatos nunca acontecieron pogromos, motivo por el cual resultaba atractiva para su establecimiento. En la década de 1890 arribó a la zona una nueva ola de inmigrantes judíos que huían de los pogromos del Imperio ruso unidos a otros de la región de Galicia²¹⁵. Estos recién llegados no trabajaban inicialmente la tierra como los ya establecidos previamente, sino que instalaron tabernas, posadas y tiendas en las aldeas y prestaban dinero a los campesinos a tasas muy altas de interés. En consecuencia, algunos publicitarios húngaros -Miklós Bartha- y funcionarios del gobierno -Ede Egán- comienzan a señalar a los recién llegados como problemáticos. Bartha escribió un influyente libro *Kazár Földön* -En la tierra de los jázaros, 1901-1939- donde distinguía las comunidades judías más antiguas e integradas de las recientemente arribadas del este -los jázaros-.

Con el colapso de Austria-Hungría -1918- y la incorporación de la región subcarpática a Checoslovaquia el nuevo ambiente democrático y secular influye significativamente en la vida de los pueblos judíos. Su número aumentó de 75.000 -1900- a 102.500 -1930- lo que representa el 14 por ciento de la población total de la provincia²¹⁶ (Magocsi, 2005b, p.16). No obstante, más de dos tercios todavía vivían en áreas rurales y más de la mitad subsistían mediante el trabajo manual -como agricultores, pastores y

²¹⁵ Conocidos en yiddish como *Galitsyaner*, cuyo estatus económico disminuyó debido al movimiento cooperativo nacional ucraniano.

²¹⁶ Comprendían aproximadamente el 20 por ciento de los habitantes de hasta 37 pueblos y ciudades pequeñas.



artesanos-. Su presencia era particularmente dominante en lugares como Solotvyno -44% por ciento-, Bushtyno-Buzhchyns´kyi Handal -36% por ciento-, Irshava -36% por ciento- y en Sighet -38 %, que después de la guerra se incorpora a Rumania-. Mukachevo con una población judía del 43 % -con su suburbio Rosvygovo, 38%- constituía la comunidad más grande, así como su centro cultural y espiritual. (Magocsi, 2005b, p.16).

Bajo Checoslovaquia, además, se los reconoce por primera vez como una etnia diferenciada. Su religión se imparte en las escuelas judías financiadas por las comunidades locales, algunas de las cuales -como la *yeshiva* encabezada por el rabino Josef Meir Weiss en Mukachevo- gozan de una gran reputación en estudios talmúdicos. Como el mayor porcentaje de la comunidad judía recibe su educación primaria en un *kheyder* o secundaria académica en una *yeshiva* o de adultos en el *beis medresh* y sólo un pequeño porcentaje -especialmente urbano- asiste a escuelas de idioma húngaro, el gobierno checoslovaco alienta la educación secular gratuita en escuelas públicas. Progresivamente, el número de estudiantes judíos en las escuelas húngaras disminuyó y los de las escuelas religiosas ortodoxas comenzaron a asistir a escuelas primarias y secundarias checas dirigidas por el estado. A mediados de la década de 1920, solo el 7% de la población estudiantil judía -estimada en 13.000- permanecía en las siete escuelas primarias en lengua hebrea y en el gimnasio de Mukachevo.



Aparte de esta incursión secular del estado checoslovaco, la ortodoxia jasídica se encuentra desafiada también por el movimiento sionista que aparece en la región subcarpática después de la Primera Guerra Mundial. Dicho movimiento está dirigido por Hayyim/Chaim Kugel -1897/1966-, un nativo de Minsk bajo el Imperio Ruso pero formado en Praga -1920- que se estableció en Mukachevo. Los conservadores jasídicos, por su parte, eran seguidores devotos de los líderes espirituales denominados *tsadik* o



maestros *-admor*, en hebreo-, algunos de los cuales poseían reputación como rabinos milagrosos *-rebbe*, en yiddish-. Que en virtud de su accionar pertenecían a una especie de dinastía de carismáticos autoritarios. Contrariamente, los sionistas promovían una educación moderna en idioma hebreo con la intención de preparar a los jóvenes para la emigración *-aliyah-* a Palestina -la antigua tierra judía de Israel, *Eretz Israel-*. También rechazaban el estilo de vida jasídico por considerarlo reaccionario y supersticioso. En respuesta, los ortodoxos hostigan a los sionistas y a sus instituciones.

Finalmente, los conflictos sionistas-jasídicos se derramaron sobre la política. Durante los últimos años del dominio austrohúngaro los judíos de habla húngara de la región subcarpática se sintieron atraídos por los partidos socialistas y comunistas. Jugando incluso papeles activos en la revolución de Béla Kun -1919- que instauró el gobierno comunista en Hungría y en la Ruska Kraina soviética. También crearon partidos específicamente judíos. En 1919, los sionistas fundaron un partido nacional judío */Zidovská strana* en Praga. Su principal activista en subcarpacia era Hyyim/Chaim Kugel apoyado por la prensa en idioma húngaro *Zsidó néplap* -1919/1938- y en idioma yiddish *Yidische Shtime* -1929/1938-. Aunque los sionistas lograron atraer un porcentaje de la juventud jasídica ortodoxa, su partido sólo logró obtener su propio representante para el parlamento checoslovaco -Kugel, 1935- después de unirse a una coalición electoral con el partido socialdemócrata checoslovaco. Por su parte, los judíos ortodoxos evitaban la participación directa en la política electoral y en su lugar establecieron un Buró judío central reformado por el gobierno checoslovaco, cuyos líderes políticos eran designados entre los rabinos más influyentes. Recién cuando los sionistas comenzaron a solicitar apoyo a los pobladores de las zonas rurales, los líderes ortodoxos crearon su propio partido judío ortodoxo */Zidovská strana orthodoxní* encabezado por Sándor /Alexander Kroó. Que en ocasiones formó una coalición política con el partido agrario/republicano checoslovaco, pero nunca obtuvo su propio diputado en el parlamento nacional²¹⁷.

²¹⁷ En otras ocasiones hizo campaña de forma independiente en las elecciones locales y municipales apoyando la autonomía de la región subcarpática.





Pero además de los problemas con los sionistas, los jasídicos están profundamente divididos por conflictos internos y rivalidades personales entre sus rabinos carismáticos -dinastías-. Entre estos se encontraban los *Spinka* encabezados por el Rebe Josef Meir Weiss -1839/1909- y su hijo Isaac /Eizik Weiss - 1875/1944- en Mukachevo y los *Sziget-Satmar* dirigidos por el Rebe Joel Teitelbaum -1886/1979- con sede en Satu Mare, al otro lado de la frontera de Rumania. La mayor disputa se desencadenó entre el Rebe más poderoso de la región Hayyim Eleazar Shpira/Shapira -1871/1937- de Mukachevo -apoyado por el periódico en idioma yiddish *Yidische Tsaytung* 1927/1938- y el Rebe Issachar Dov Rokeah -1854/1927- refugiado de Belz en Galicia durante la Primera Guerra Mundial - que en 1918 se instaló en subcarpacia y atrajo un gran número de seguidores-. Esta rivalidad por el control de la región continuó hasta que Shpira logró convencer a las autoridades checoslovacas de expulsar a su rival del país -1923-.

Más allá de estas disputas o la preferencia por los partidos socialistas-comunistas y a pesar de los logros en educación, en general el estatus económico de la mayoría de la población judía no aumentó significativamente. A esto último se suma la preocupación por el crecimiento del movimiento nacional ucraniano que alcanza su mayor auge durante los pocos meses de autonomía subcarpática -octubre de 1938 a marzo de 1939-. La presencia de activistas de la organización de nacionalistas ucranianos -principalmente de Galicia- y la simpatía de algunos líderes del gobierno de Cárpatos-Ucrania hacia la Alemania nazi no resultaban para nada benévolos para la población judía.

Con la destitución de Checoslovaquia -marzo de 1939- y la anexión de la región subcarpática y una parte de la región de Prešov a Hungría las condiciones empeoraron. El gobierno de Hungría inmediatamente distinguió entre los judíos locales y los "extranjeros del este", esta última categoría incluyó a todos aquellos que llegaron después de 1850. Acto seguido se promulgaron las leyes antisemitas de Hungría -1938/1939- que



impusieron restricciones al empleo, la exclusión de la administración pública o de las fuerzas armadas y la restricción del acceso a las escuelas. Los decretos posteriores -1942- privaron a las comunidades religiosas de su estatus legal y establecieron la expropiación de granjas y tierras forestales de propiedad judía.

Frente a esta situación los jóvenes comenzaron a emigrar. Algunos al oeste de Europa, especialmente a Francia y Gran Bretaña. Otros a Israel y la Unión Soviética - después de septiembre de 1939- para unirse a los cuerpos del ejército checoslovaco y luchar junto al ejército soviético.

Las restricciones húngaras iniciales se reemplazan gradualmente por la expulsión física. La primera etapa ocurre en julio de 1941 cuando los judíos considerados "extranjeros" -llegados recientemente como refugiados de la ex Polonia- junto a algunos subcarpáticos -un total cerca de 20.000- fueron deportados al este de Galicia, recientemente anexada a la Alemania nazi. Casi de inmediato las unidades de las SS alemanas mataron a más de la mitad en Kamianets´-Podil´s´k. Cuando el ejército alemán entró en Hungría, Budapest también se vio obligada a cumplir con las demandas nazis de deportación. En abril de 1944, los judíos subcarpáticos fueron detenidos y colocados en guetos temporales -en varios casos establecidos en fábricas de ladrillos- en Mukachevo, Uzhhorod, Khust, Vynohradovo/Sevliush y Berehovo. Durante un período de tres semanas -15 de mayo al 7 de junio de 1944- prácticamente toda la población judía - 116.000 personas- fue deportada a Auschwitz (Magocsi, 2005b, p.22). En Eslovaquia las deportaciones se realizan desde 1942, pero en las regiones habitadas por los pueblos rusinos/rutenos comienzan recién a partir de la primavera de 1944. Respecto de la reacción de la población local por las deportaciones, existen tanto informes de intervención para salvar a los judíos como informes de cooperación con las autoridades húngaras.

Al final de la Segunda Guerra Mundial, se estima que sólo sobreviven aproximadamente el 20 por ciento -25.000- de los habitantes judíos subcarpáticos. Ello



incluye a los liberados de los campos de concentración, los que se van a Budapest durante los últimos meses de la guerra y los soldados que sirven en el cuerpo del ejército checoslovaco junto al ejército soviético. Algunos regresaron a sus casas, otros emigraron a Europa occidental y a países de América. El rabino jasídico Satmar Teitelbaum se estableció en Nueva York -en la sección Williamsburg de Brooklyn- donde sus seguidores continúan manteniendo una comunidad muy unida. Los seguidores del Rebbe Shpira/Shapira de Mukachevo se concentraron -bajo la dirección de su nieto el rabino Moishe Rabinovich- en la sección Boro Park de Brooklyn. Los que emigraron a Israel eventualmente establecieron centros religiosos y culturales como la Casa Marmorosh/Bet Marmorosh en Tel Aviv. Los retornados a la región subcarpática aprovecharon la cláusula complementaria del tratado soviético-checoslovaco -1945- que les permitió optar por la ciudadanía checoslovaca -alrededor de 18.000 optantes-. Entre 1945 y 1947 se asientan en las regiones del oeste checoslovaco, pero después de febrero de 1948 alrededor de 2.000 personas abandonaron Checoslovaquia con rumbo a Israel -1949/1950-. La comunidad judía subcarpática quedó desarticulada por las deportaciones, el holocausto y la emigración de la posguerra.

A finales de los años 1940 y 1950 otros pobladores de fe judía de varias partes de la Unión Soviética se establecieron en Transcarpatia -12.000 en 1959-. Muchos asumieron posiciones de liderazgo en la vida intelectual y cultural de la región. Entre ellos se encontraban varios profesores de las facultades de medicina, matemática e historia en la Universidad Estatal de Uzhhorod, profesores de educación secundaria -*serdenia*-, médicos, músicos, actores, escritores de lengua rusa y artistas varios. Sin embargo, la comunidad se redujo radicalmente en tamaño cuando más personas se fueron a Israel o a países americanos durante una nueva ola de emigración judía que comenzó en la década de 1970 y continuó hasta la década de 1990.

Según el censo de 2001, sólo 565 personas en Transcarpatia se declaran de etnicidad judía (Magocsi, 2005, p.24). Aunque el número de personas de ascendencia judía total o parcial sea probablemente mayor. Esta pequeña comunidad formada



exclusivamente por inmigrantes judíos de después de la Segunda Guerra Mundial experimenta una revitalización desde fines de la década de 1980. En 1991 fundó una sociedad cultural *Ienreis'ke kul'turno-osvitnie tovarystvo*, que imparte clases en las escuelas dominicales en idioma yiddish y hebreo y patrocina eventos de promoción cultural. En 1999, estableció la sociedad benevolente *Khësöd Shpira* -en nombre del Rebbe de Mukachevo Eleazar Shpira- con fondos del Comité de distribución conjunta judío-estadounidense. Con su propio centro en Uzhhorod y sucursales en otras seis ciudades subcarpáticas la sociedad *Khësöd Shpira* administra programas médicos y de alimentos para ancianos, actividades culturales, escuelas judías para jóvenes y publica una revista mensual en idioma ruso *Ėkho* -desde el año 2000-.

Romas



Europa central - 1928

Между колесами телег,
Полузавешанных коврами,
Горит огонь; кругом семья
Готовит ужин; чистом поле
Пасутся кони; шатром за
Ручной медведь лежит на воле.
Оставь нас, гордый человек!
Дики Мы; нет у нас законов,
Мы не терзаем, не казним
Не нужно крови нам и стонов
Но жить с убийцей не хотим...
Ты не рожден для дикой доли,
Ты для себя лишь хочешь воли²¹⁸.

²¹⁸ [...] Entre las ruedas de los carros están las alfombras dobladas sobre dos colgantes, quema una llama y la familia alrededor de ella cocina su cena, en el campo fresco los caballos están en los pastos, más allá del campo un oso domesticado se encuentra enjaulado. ¡Déjanos, hombre orgulloso! Somos salvajes y no tenemos leyes Pero nosotros no torturamos o castigamos. No tenemos ninguna necesidad de sangre o de gemidos. Pero no vamos a vivir con un asesino. Usted no nace para la vida salvaje. Quiere libertad sólo por sí mismo. Цыганы -Gitanos-, Alexander Pushkin. Fragmento.



La situación de los pueblos *Roma*²¹⁹ en Europa central y del este, si bien son muy numerosos y residen allí desde hace siglos²²⁰, continúa siendo de discriminación y exclusión generalizada. En la actualidad su mayor concentración se localiza en Rumania -más 2 millones-, Bulgaria -alrededor de 700.000-, Hungría -alrededor de 500.000-, República Checa -aproximadamente 300.000- y Eslovaquia -casi 450.000-.

Algunos de ellos se encuentran en las adyacencias de los Montes Cárpatos, en donde su situación histórica y socio-antropológica no difiere en grado respecto del resto de la región -ME118-. Los pobladores roma de los Cárpatos no presentan ninguna estructura comunitaria organizada. Aunque su cantidad es probablemente mucho mayor que la que figura en los informes censales como poco numerosa.

No existen muchos estudios historiográficos que iluminen la trayectoria de estos pobladores en la región, como así tampoco sus relaciones económicas y sociales con otros pueblos. De la escasez de material se sabe que en un esfuerzo asimilacionista y contra el estilo de vida itinerante -XbFF48- el gobierno checoslovaco aprobó -1927- una ley para

²¹⁹ Existe un consenso en la comunidad internacional - congreso de Londres en 1971- por el que el término “Roma” -*rom*- se implementa para designar a los pueblos gitanos en Europa y a su idioma. Como no hay acuerdo acerca de la existencia o no del doble fonema r-r en las lenguas gitanas centroeuropeas, se propone la sustitución por “rom” que significa “hombre”, del cual derivan los conceptos “roma” y “romaní”. Aunque el uso de este último es más político y académico que étnico.

²²⁰ Durante siglos los orígenes del pueblo roma fueron objeto de diversas especulaciones sin bases sólidas, entre otras cosas porque su cultura es fundamentalmente ágrafa y no ha conservado registro histórico ni etnológico. La teoría más extendida afirma que proceden de la región del Punyab, más precisamente de zonas comprendidas entre India y Pakistán. Los datos lingüísticos apuntan a que sus antepasados vivieron en el noroeste de la India, antes de emigrar a Occidente pasando por la costa sur del mar Caspio. Se desconoce si con anterioridad migran desde otro lugar y también se ignoran las causas exactas de su migración hacia el oeste que se produce en torno al siglo XI DC. Tras una estancia al norte de Persia, se desplazaron nuevamente hasta Asia Menor, donde se asientan durante el siglo XIV DC. La inestabilidad política provoca el primer éxodo documentado hacia el oeste y el sur. Una rama del pueblo roma se interna en Europa Central y otra ingresa en el norte de África. Su entrada a Europa se documenta a partir de los primeros años del siglo XV DC. Sin embargo, continúa siendo un desafío para la antropología, la historia y la sociología explicar dichos orígenes, su evolución en el tiempo y sus estrategias de supervivencia en sociedades dentro de las cuales siempre son minoritarios y marginales a pesar del mestizaje. Sumado a que son severamente perseguidos e incluso exterminados durante el siglo XX -especialmente en los campos de concentración austrohúngaros y alemanes-.



que cada familia roma tuviera tarjeta de identificación. Dicha acreditación señalaba su etnia y se implementó para restringir sus asentamientos a un mismo lugar -en un máximo de tres días-. Para entonces en la región subcarpática y de acuerdo con los datos oficiales -1930- existían 1.442 personas roma (Magocsi, 2015, p.264). Las autoridades checoslovacas también crearon una primera escuela para sus niños, pero el intento resultó fallido -1923/1924-. Los pueblos roma no presentaban una valoración positiva de la escolarización formal. A fines de 1926 se abrió otra escuela en la capital administrativa de subcarpacia -Uzhhorod-. Esta institución se emplazó en el barrio de familias roma cercano a la ciudad y gran parte del plan de estudios estaba dedicado a la música.

A pesar de estos intentos aislados de organización comunitaria externa, los pueblos Roma atravesaron un proceso de precarización creciente marcado por el fuerte rechazo social del resto de la sociedad. Este fenómeno se observa claramente en los diferentes aspectos de la vida cotidiana hasta la actualidad.

En el campo de la educación, la mayoría de los niños roma asisten solamente a la etapa de enseñanza obligatoria -primaria- y muchos ni siquiera la finalizan²²¹. En lo que concierne a la escasa formación profesional y al desempleo, unidos a los prejuicios sociales, promueven que muchas personas romas vivan únicamente de los subsidios sociales. En determinadas zonas de Eslovaquia o Rumanía presentan tasas de desempleo que alcanzan el 90% de la población roma. En las zonas urbanas, por lo general, trabajan como limpiadores de calles o recolectores de chatarra, pero son conocidos y apreciados por su talento como músicos -en hoteles y restaurantes y celebraciones familiares como casamientos, especialmente contratados por las familias rusinas-rutenas-. En las aldeas, cuidan a las ovejas y realizan algunos trabajos relacionados con los bosques. Respecto a su salud, se sabe que la esperanza media de vida de la población roma es alrededor de diez años menor que la del resto de la población, a lo que se suman sus mayores tasas de morbi-mortalidad.

²²¹ Por otra parte, aún es habitual que en algunos países existan aulas especiales para estos niños considerados socialmente "retrasados".



No obstante, la vivienda es uno de los problemas más acuciantes de estas poblaciones. Una buena parte vive en asentamientos segregados de la ciudad -donde empieza o termina una aldea- en los que a veces ni siquiera llega el agua -en Eslovaquia existen más de quinientos de este tipo, XbFF49- y otra parte habita dentro de las zonas urbanas, pero en barrios precarios donde sólo viven familias roma -denominados *tabor*-. Sus viviendas son, por lo general, estructuras mal construidas que carecen de condiciones habitacionales y de salubridad adecuadas.

Estas condiciones sumadas a la vulnerabilidad jurídica conllevan la decisión de emigrar hacia otras regiones más occidentales en búsqueda de mejoramientos o simplemente para evitar el hostigamiento xenofóbico. Fenómeno que desencadena una leve activación de las medidas de inclusión social en la Unión Europea contemporánea. Las ampliaciones de dicha política en las regiones del este -2004, 2007- marcan un punto de inflexión en la consideración del problema en el marco de las instituciones y, por extensión, en las agendas políticas nacionales. No obstante, la Comisión Europea continúa manifestando sobre la implementación de las *Estrategias Nacionales de Inclusión de la Población Roma* en estas regiones que es necesario avanzar sobre la inclusión socioeconómica de dicha población.

Como sucede con las otras minorías de los Montes Cárpatos, los pueblos Roma al mismo tiempo que defienden su derecho a ser culturalmente diferentes exigen ser incluidos en un plano de igualdad respecto del resto de la sociedad. Pero esta inclusión no se entiende como la pérdida de la propia identidad y asimilación de costumbres de la cultura nacional mayoritaria, sino como reconocimiento a sus derechos de presencia y permanencia en todos los ámbitos sociales y culturales -especialmente los laborales con igualdad de oportunidades-.

Por otra parte, sus formas de organización familiar, las redes de cooperación que establecen entre ellos, el valor atribuido a la palabra, la solidaridad y el respeto mutuo hacen posible la inteligibilidad sociocultural entre los pueblos roma y otras minorías



nacionales de la región como son las rusinas-rutenas. Por lo que las experiencias contemporáneas de re-etnificación de estos últimos pueblos también podrían servir de base para la organización de estructuras roma de mayor consistencia y perdurabilidad.

Csangos -magyares-



Mujeres csangos cerca de Alsóverecke, 1939.

Según el censo de 1930 de los 725.000 habitantes de la región carpática 109.000 personas -15, 1%- se identificaron como magyares. La población magiar es principalmente cristiana occidental entre quienes se encuentran protestantes -calvinistas reformados-, greco-católicos y mayoritariamente católicos romanos. A los étnicamente magyares que asisten a la iglesia greco-católica se los denomina *Csangos*. Al igual que sucede con los pueblos vecinos se reconocen bajo variadas denominaciones según el país al que pertenezcan: rutenos, rusinos, rusos húngaros y cárpatu-ucranianos -aunque ellos en general rechazan esta última-. En número menor también existen personas étnicamente magyares de religión judía que descienden de aquellos residentes judíos subcarpáticos que optaron por la identidad nacional magiar/húngara antes de la primera guerra mundial.

Actualmente el 39% sobre el total de las poblaciones magyares viven en áreas urbanas, ciudades y pueblos grandes como Mukachevo/Munkács, Uzhhorod/Ungvár, Tiachovo/Técso y Sevliush/Nagyszollos, ubicados en el corazón de la llanura suroeste -tierras bajas- de la región en donde casi la mitad de sus habitantes -48%- se declaran magyares (Magocsi, 2015, p.255). El resto, que representaba el 61% de los magyares, se



dedican a la agricultura a pequeña escala -incluida la jardinería y el cultivo de frutas-. Estos últimos, se concentran geográficamente en las tierras bajas del oeste de la región y hablan un idioma que no es eslavo o incluso indoeuropeo. Los magiars rurales interactúan principalmente entre ellos y tienen un contacto limitado con otros pueblos subcarpáticos. Los residentes urbanos, por su parte, trabajaban en fábricas como artesanos independientes y propietarios de pequeñas tiendas -18%- o como abogados, doctores, maestros y funcionarios públicos -21%-, interactuando mucho más frecuentemente con otras etnias -en especial con los pueblos rusinos-rutenos de religión greco-católica-.

Desde la desaparición del Imperio Austrohúngaro los magiars de la región perdieron su estatus social y cultural dominante convirtiéndose en otra minoría nacional dentro de Checoslovaquia. Su resentimiento contra este cambio de estatus hizo que los magiars -en su mayoría pertenecientes al partido comunista- comenzaran a apoyar a los movimientos políticos que criticaban al gobierno checoslovaco. A lo largo de todo el período de entreguerras, a veces hasta el 80 por ciento de los magiars subcarpáticos votaron por partidos opositores en las elecciones distritales, regionales y nacionales -la coalición de partidos magiars de la región se reemplazó en 1936 por un solo partido nacional húngaro-. No obstante, en las cuatro elecciones al parlamento checoslovaco su apoyo electoral permitió que tanto los magiars comunistas -József Gati- como los nacionalistas húngaros -Endre Korbálth, Ferenc Egry, Károly Hokky- se convirtieran en diputados y senadores.

Las garantías constitucionales de Checoslovaquia para proteger a las minorías nacionales se extendieron a todos habitantes magiars de subcarpacia cuya vida cultural floreció durante los años de entreguerras. Aunque las escuelas de idioma húngaro disminuyeron a una cuarta parte, en las comunidades se continuó implementando la lengua húngara nativa como idioma de instrucción pública o en clases privadas. En 1938 existían 117 escuelas primarias en las aldeas con húngaro como idioma de instrucción, 30 escuelas secundarias -llamadas *horozhanka*- que dictaban clases paralelas de húngaro,



el gimnasio Berehovo -escuela secundaria superior- y la academia comercial de Mukachevo.

Otros aspectos de la vida cultural magiar en la región incluyeron una amplia gama de periódicos en idioma húngaro que generalmente promovieron una orientación política particular, algunas editoriales con un nivel limitado de producción literaria y una compañía teatral promovida por la Sociedad Húngara de Mecenazgo Dramático -fundada en Mukachevo en 1936-.

Pero lo más importante para la subsistencia diaria de los magiares fueron las medidas económicas del gobierno central en Praga que protegieron a los productores de granos de Checoslovaquia contra la importación de alimentos más baratos. Como resultado las áreas productoras de trigo cerca de la frontera sur de subcarpatia -habitadas principalmente por magiares- quedaron materialmente mejor que antes de las guerras y mucho más prósperas que la de los habitantes magiares del otro lado de la frontera húngara.

La relación entre los pueblos rusinos-rutenos de Transcarpatia y los magiares -csangos- fue bien descrita por el escritor Gyula Krúdy (1920)²²²

“[...] Ayunan durante doscientos cincuenta días según su profunda fe greco-católica y, por otro lado, sus tierras no dan frutos abundantes.

El pobre está contento con el título más pequeño de este mundo...alabanza si puedes decirle a alguien: es como un magiar. Su impotencia, sigilo y piedad soportaron el acero de los ejércitos ruso, alemán y húngaro sin quejarse, con lo cual araron su pobre y pequeña tierra y cargaron los surcos con sus muertos...El pueblo más desafortunado que perdió todo en la guerra, porque si solo atrapaba una vaca, una casa medio cavada, un caballo o una cabra, el ejército lo vadeaba: era como si le hubieran quitado toda la vida.

²²² *El cuerno de la montaña*, Gyula Krúdy (1920).



Todas las cualidades humanas nobles se pueden encontrar en un magiar-rusino/ruteno. Nadie puede amarte como él lo hace.

Esta simbiosis política y cultural -entendida en términos de cooperación y apoyo mutuo- se mantiene hasta la actualidad²²³. Y se desarrolla también en el territorio húngaro²²⁴, donde se concentran mayormente en la ciudad de Debrecen -Municipios Nacionales Rusinos-Rutenos, ORÖ-.

En Hungría, además, despliegan una forma de gobierno autónomo que representa los intereses de los 42 gobiernos municipales locales y de los 2 regionales -condado de Borsod/Abaúj/Zemplén y la capital- donde residen. Por lo que su nivel de participación en el gobierno estatal y local se expresa a través de la presencia de 15 de sus miembros de la Asamblea General. Dicha forma autónoma de gobernabilidad se despliega a partir de la existencia de al menos 25 personas en cada asentamiento que afirman pertenecer a la misma nacionalidad en el momento del censo. El último censo -2011- registra 3.882 rutenos en todo el país, tres veces más que el resultado de 2001. Este aumento significativo se atribuye al despertar a la autoconciencia de pertenencia étnica y nacional. Una situación muy diferente a lo que acontece en países como Ucrania donde no se los reconoce como una nacionalidad independiente y su idioma se considera sólo un dialecto ucraniano. En consecuencia, los magiares y rusinos-rutenos de Transcarpatia son más cautelosos al momento de definirse²²⁵.

²²³ Desde 2014 la minoría húngara en Subcarpatia posee selección propia de fútbol. El equipo subcarpático se llama Karpataljia Magyar Labdarugo Varogott.

²²⁴ Se encuentra en Hungría el Instituto Científico Ruteno Antal Hodinka que se dedica al estudio histórico y socio-antropológico de la comunidad, el Museo Ruteno Húngaro y la Reserva Fedinecz Atanáz donde se conservan colecciones de pinturas de la comunidad rutena y la Biblioteca Rutena Húngara István Udvari que ofrece publicaciones antiguas y modernas. El instituto científico lleva el nombre de un reconocido científico miembro de la Academia Húngara de Ciencias que recopila la historia del pueblo ruteno en documentos, manuscritos y diplomas antiguos donados por los descendientes.

²²⁵ En general cuando se le pregunta al habitante de más edad si es rusino-ruteno, dice ser un carpatiano local y hablar el idioma local, sin nombrar las denominaciones étnicas.



También en Hungría hablan tres variantes del idioma rusino, dependiendo de la región a la que pertenecen sus antepasados: serbia, eslovaca y transcarpática. Para volver inteligible dichas variantes los municipios disponen de bibliotecas donde se encuentra material sobre ortografía rusina y diccionarios húngaro-rusino y rusino-húngaro, libros de lectura y actividades y textos folclóricos. Se suma a ello la difusión de una revista bilingüe e información en la radio y la televisión públicas húngaras. Los últimos datos censales muestran una leve disminución en el número de hablantes -1.113 a 999- y es de particular preocupación la necesidad de preservarlo. Son pocos los pueblos donde se imparte educación en lengua rusina -Kömlöska, Borsod- mantenida por el autogobierno étnico local. Algunas escuelas greco-católicas -como la Escuela Primaria Greco-católica de San Pedro en Múcsöny- suelen enseñar el idioma en escuelas de fines de semana y organizan eventos folklóricos a nivel local y nacional en pos de fortalecer la vida comunitaria.

Respecto de las prácticas religiosas, el 19 de marzo de 2015 el Papa Francisco fundó la Iglesia Metropolitana Húngara que consta de tres partes: la Arquidiócesis Católica Griega de Hajdúdorog -encabezada por el arzobispo Metropolitano Fülöp Kocsis con sede en Debrecen- y las eparquías greco-católicas de Nyíregyháza y Miskolc. El obispo de esta última -Dr. Atanas de Rusia- inició allí la celebración de la primera despedida rutena en el santuario de Sajópálfala que se celebra desde entonces alrededor de la Fiesta de la Asunción -cada septiembre-. Además, sus sacerdotes y feligreses también participan activamente en los festivales locales y nacionales porque generalmente comienzan junto con la Sagrada Liturgia.

La casa de la comunidad greco-católica rutena en Debrecen -XbFF50-, por su parte, es de gran significatividad en la historia cultural de los pueblos rusinos-rutenos húngaros. Entre los años 1939 y 1944 albergó muchos estudiantes oriundos de Transcarpatia en la Universidad de Debrecen como becarios del estado húngaro. Su



edificio de madera se complementa con una parcela propiedad de la Iglesia Greco-católica, donde se planea construir una auténtica iglesia de madera al lado. Cuna de niño, Alsóverecke, 1939²²⁶

Para la comunidad, el valor ideológico de la casa está reforzado por el escudo de armas rusino-ruteno de madera, la doble cruz y la inscripción bilingüe que adorna la entrada principal del edificio.

Otro dato interesante es que la Asamblea General de Municipios Nacionales Rusinos/Rutenos -ORÖ- ha elegido al día 22 de mayo de cada año como “Día nacional de la minoría étnica”, declarando así su compromiso con las consideradas "*gens fidelísima*". Este mismo día se entrega el Premio Antal Hodinka a personas destacadas por su desempeño en el fomento de la cultura rutena, el idioma rusino y los valores católicos griegos. La celebración se lleva a cabo todos los años en un poblado diferente.

4.1.3 Geopolítica y residencia: la condición de minorías en el seno de los Estados Nacionales

Esta dispersión residencial permite observar cómo se transforman las experiencias culturales de todos estos pueblos a partir del intercambio cultural continuo entre sí y respecto de las sociedades mayoritarias que los albergan. E invita a repensar los procesos de identificación étnica-nacional desligados de la idea de pertenencia unívoca a un Estado y un territorio específico. Aunque resulte paradójico, parece ser que esta forma variada de localidad refuerza los aspectos culturales intercambiados y, en consecuencia, da continuidad a sus identificaciones étnicas a pesar de la condición de transnacionalidad.

De esta manera, lo que en principio se asume históricamente desfavorable -por ausencia- desde esta otra mirada vuelve presente no sólo las diferencias culturales -

²²⁶ Foto: Fortepan-Katalin Sattler-Museo Geográfico Húngaro-Compañía Mór Erdélyi.



manipuladas políticamente- sino también aquellos sentidos continuados por medio de dichas presencias en cada localidad.

Ya se ha observado como ejemplo que incluso las reglas de filiación -linajes familiares- son expresión de la condición de transnacionalidad. Las mismas familias rusinas-rutenas -con denominaciones patronímicas que suelen presentar variaciones locales- se encuentran dispersas en diferentes estados nacionales. Sus generaciones de descendientes, por lo tanto, son de nacionalidades diversas y se asocian, a su vez, a distintos colectivos y sociedades de inmigrantes para dar continuidad a su linaje. Es decir, comparten con esas otras nacionalidades eslavas los aspectos culturales que asumen como mutuos. El antropónimo y, a su vez, exónimo *Boyko* demuestra claramente este fenómeno:



solamente en Argentina -de acuerdo con los registros migratorios oficiales²²⁷- entre 1910 y 1928 dicho patronímico se registró en el arribo de doce inmigrantes procedentes de nacionalidades diferentes -los más antiguos están registrados como rusos y los más recientes como polacos-. Otras fuentes de la colectividad polaca corroboran la presencia de sus descendientes en Azara -sudeste de la Provincia de Misiones-²²⁸ y algunos registros cívicos corroboran la presencia de sus descendientes rusos en la ciudad de Las Breñas -provincia de Chaco-. No obstante, llama la atención que una publicación eclesiástica de la colectividad ucraniana local²²⁹ señala que las familias de patronímico Boyko residentes en el sudeste de la Provincia de Misiones proceden en verdad de Vilshanytsia, Ivano-Krankivst -Ucrania-. Y más recientemente, un estudio lingüístico sobre el uso del idioma ucraniano en la región también releva testimonios orales de familias de patronímico

²²⁷ <https://cemla.com/buscador/>. Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos.

²²⁸ Nota de la familia Boyko de Azara, Misiones en <http://la.vozdepolonia.com.ar>.

²²⁹ Edición especial revista "La Vida", Padres Basilianos, 1967.



Boyko en dicha colectividad (Pilipenko, 1918, p.301). Aunque sugiere que los saberes lingüísticos que registra no refieren al idioma ucraniano contemporáneo sino a una variante “dialectal”²³⁰ más antigua.

Lo precedente revela la continuidad afiliatoria del patronímico boyko, reinterpretada de acuerdo con los diferentes discursos e intereses epocales y transnacionales. Este proceso de transnacionalización geopolítica y cultural impacta de dos maneras: positiva y a la vez negativa. La impronta negativa es que en principio se pierde la asociación étnica del antropónimo quedando atrapado en las categorizaciones de las fronteras entre nacionalidades. Lo positivo es que, paradójicamente, dicha relación de mutualidad e intercambio cultural con las “otras” nacionalidades es la que da continuidad a sus sentidos.

4.1.4 Ningún Estado, muchas naciones

Al menos desde comienzos del siglo XX DC hasta la actualidad la región adyacente a los Montes Cárpatos forma parte de diferentes Estados: la Monarquía Austrohúngara, Checoslovaquia, el Reino Húngaro, la Unión Soviética y, finalmente, Ucrania. Dichos cambios de filiación nacional implican, a su vez, modificaciones en la nominalización y el estatus político de las minorías culturales. No obstante, estos procesos de transformación, la región mantiene estable su condición de periferia respecto de los diferentes centros estatales lo que permite en cierta medida la manifestación de ideologías “a / contra” nacionalistas. Ello permite observar cómo ciertas categorías dan continuidad a construcciones culturales mayoritarias -híbridas- mientras que otras más autónomas reconfiguran sus propias categorizaciones, pero bajo nuevas condiciones.

²³⁰ Probablemente sus interlocutores manifestaron conceptos del idioma rusino entremezclados con el idioma ucraniano, pero el investigador no los diferencia. Al igual que descarta la recuperación de trabajos etnográficos y teóricos precedentes -Bartolomé, 2007- que señalan los componentes étnicos rusinos/rutenos en la región. Además, el estudio de Pilipenko carece de sustentabilidad empírica por su acotado trabajo de campo -desde marzo a mayo de 2015- y de legitimidad teórica por presentar categorías étic que no se corresponden con la región -en la pág. 293 usó el antropónimo *Métis* para referir a los hijos de españoles y guaraníes, pero corresponde a grupos étnicos franco/anglo mestizados canadienses-.



Tabla 3 Estatus político de la región adyacente a los Montes Cárpatos entre 1867-2013

AFILIACIÓN ESTATAL	PERIODO	NOMBRE DE LA REGIÓN	ESTATUS POLÍTICO REGIONAL
Monarquía Austrohúngara	1867-1918	Transcarpatia y Galicia	Bajo dominio del Reino de Hungría y de Austria
República de Hungría y República Soviética de Hungría (HSR)	1918-1919	Ruska Kraina (1918); República Hutsul (1919)	La autonomía de Ruska Kraina dentro de la HSR existe sólo en teoría. La República Hutsul refiere sólo a la región este de la HSR.
República Checoslovaca	1919-1938	Podkarpaska Rus	En la práctica no se implementa la autonomía
Segunda República Checoslovaca	1938-1939	Podkarpaska Rus	Territorio autónomo dentro de la república federal
Cárpato-Ucrania	14-15 marzo 1939	Cárpato-Ucrania	Declaración no reconocida de independencia
Reino Húngaro	1939-1944	Subcarpacia Kárpátaljai	Gobernado por representantes provisionales que no concretan la autonomía rusina/rutena



Zakarpacia	1944-1946	Ucrania Zakarpatia	Estado temporario sin reconocimiento internacional creado por la URSS
Unión Soviética	1946-1991	Óblast de Transcarpatia	Región administrativa dentro de la República Socialista de Ucrania
	1552-1989	Vojvodato de Subcarpacia	Región administrativa dentro de la República Popular de Polonia
Polonia	Desde 1990	Vojvodato de Subcarpacia	Región administrativa dentro de la República de Polonia
Ucrania	Desde 1991	Óblast de Transcarpatia	Región administrativa dentro de la República de Ucrania

La tabla precedente señala cómo durante el último siglo los pueblos rusinos-rutenos readaptan sus formas de organización y categorías asociadas a los cambios geopolíticos. Como resultado de este proceso la región en su mayoría quedó compuesta por poblaciones eslavas orientales -en menor medida occidentales-, una gran cantidad de familias húngaras en el sudoeste y una menor concentración rumana hacia el este -sin desestimar la dispersión de las poblaciones roma-. Por lo que, si se solicita a un anfitrión



relatar sobre la historia de su familia de generación en generación, curiosamente coincide en demostrar que residen en varias localidades en medio de una cabalgata de idiomas diferentes. Siendo hablantes de los idiomas oficiales del país donde se alojan, pero también susceptibles de aprender las “otras” lenguas -en especial la que llaman su lengua “antigua”, rusino o rutenio-.

Algunos estudiosos definen este fenómeno como perteneciente a *la gente de ningún lugar* (Magocsi, 2006) resaltando como impronta su carencia de territorio o Estado. Contrariamente a suponer que reconfiguran y entremezclan sus formas de identificación en los variados lugares donde emigraron y se asentaron, dándoles continuidad de muchas maneras diferentes.

Por la carencia de Estado, Magocsi también cuestiona los alcances de los movimientos sociales como constructos nacionalitarios. El autor afirma que el nacionalismo como ideología siempre divide a las personas en nacionalidades. Y sostiene que el sistema social óptimo para que dichas nacionalidades se desarrollen es la autonomía cultural completa y un alto grado de autonomía política, es decir alguna forma de autogobierno, aunque no necesariamente un estado independiente.

A partir de esta concepción define a la nacionalidad como nación, integrada por un grupo de personas que cumplen con una o más de las siguientes seis características: territorio, lengua tradición histórica, religión, cultura -en tanto características etnográficas- y valores socioculturales. A estas seis características comunes las considera factores objetivos, concretos y observables a los cuales suma dos factores subjetivos: la autopercepción de nacionalidad y la voluntad de pertenencia.

De esta forma intenta demostrar que los pueblos rusinos-rutenos construyen constructos nacionalistas a pesar de carecer de estatalidad y proponer a las categorías históricas y étnicas no sólo como entidades objetivas y contrastables sino además separadas. Por lo que no resuelve en nada la cuestión étnica desde una perspectiva



histórica pero tampoco resuelve la cuestión nacional porque la presencia o ausencia de cualquiera de las características enunciadas no determina en sí misma la existencia de una nacionalidad contrapuesta a alguna forma de etnicidad.

Finalmente, concluye que lo que diferencia una nacionalidad y un grupo etnográfico es la existencia de un número suficientemente grande de personas que se perciben unidas entre sí como tal. En otras palabras, los miembros de un grupo particular deben querer consecuentemente pertenecer a una determinada nacionalidad para que tanto los factores subjetivos -percepción y voluntad- y los factores objetivos -características comunes observables- determinen su existencia.

En base a lo cual se dirime la naturaleza de los movimientos nacionales rusinos-rutenos y el tipo de nacionalismo que los fundamenta. Para ilustrar este último propone diferenciar también entre dos categorías de nacionalismo: el nacionalismo impuesto por el Estado -de arriba hacia abajo- y el de inspiración intelectual -de abajo hacia arriba-. La primera categoría refiere a Estados ya existentes, la segunda categoría refiere a aquellos grupos minoritarios que viven en Estados bajo el dominio cultural de la sociedad mayoritaria. En la segunda propuesta los líderes autoproclamados de la intelectualidad nacional trabajan para convencer a un grupo dado de personas de que forman una nacionalidad distinta y que, como tales, merecen la mínima autonomía cultural o incluso mejor la autonomía política de un Estado independiente. El autor omite interrogarse sobre la existencia de otros artefactos culturales centrados en la agencia y en contraste con las formas más tradicionales de nacionalismo. Particularmente emanados de la propia voluntad del pueblo -factores subjetivos-, que reúnan todas sus características observables tanto históricas como etnográficas y, sobre todo, que representen los intereses materiales y simbólicos comunes en relación constante con el dominio estatal y/o las orientaciones de sus líderes. Esta nueva perspectiva parece tener una singular relevancia para el caso de los pueblos que, como los rusinos-rutenos, alternan diversas construcciones de nacionalidad y etnicidad.



Desde el punto de vista conceptual, además, hay que sumarle las discusiones en torno al fenómeno de las identidades plurales versus las mutuamente excluyentes. En cierto sentido, en las sociedades estatales y nacionales donde cada individuo tiene varias identidades potenciales para elegir -una aldea, una ciudad, una región, una orientación religiosa, un idioma- se suele observar la coexistencia de identidades plurales. Pero en los grupos más pequeños, especialmente los considerados étnicos, se suele enfocar a las identidades de forma diferenciada y mutuamente excluyente. Contra esto lo sorprendente es que las poblaciones etnográficas de los Montes Cárpatos -individuos que conforman la misma región, la misma aldea e incluso de la misma familia- optan por identificarse con diversas etnicidades en relación constante con varias nacionalidades. Siendo algunos de los líderes de sus movimientos culturales los que reemplazaron dicha pluralidad de identidades nacionales y étnicas por un marco referencial de identidades mutuamente excluyentes. Por lo tanto, imponen a sus pueblos no ser rusino-ruteno y húngaro o ucraniano, sino ser uno u otro, pero no ambos a la vez.

Por otra parte, el movimiento nacionalista rusino-ruteno inspirado por la intelectualidad experimentó tres etapas históricas relevantes pero disímiles según el período en el que se producen sus denominados “*despertares nacionales*”: desde 1848 a 1867, desde 1919 a 1944 y, finalmente, desde 1989 hasta la actualidad. Y, aunque cada uno de estos “despertares” reflejó básicamente la reunión de su patrimonio cultural material e inmaterial, la organización de sus acciones y el escenario político en que las desplegaron intervino sobre la realidad de sus pueblos de forma diferencial. Algunos autores atribuyen a la Iglesia greco-católica su influencia en los líderes del movimiento político-nacional *rusyny/ruteno* en 1848. En base a un estudio de archivos soviéticos desclasificados durante la década de 1980, Himka (1999) concluyó que fue dicha influencia eclesiástica sumada a la reforma educativa lo que transformó la percepción de una nacionalidad independiente promoviendo el primer despertar nacional ruteno de Galicia. No obstante, tras las relocalizaciones de los pueblos Lemkos en las tierras polacas -segunda posguerra-, la mayoría de los polacos los consideraban parte de una sub-etnia regional ucraniana. Para evitar las actitudes discriminatorias, muchos padres Lemkos se



negaron a enviar a sus hijos a las pocas escuelas de lenguas minoritarias. En respuesta, los jóvenes Lemkos prefirieron hablar polaco y, de ser posible, casarse con polacos. A estas actitudes sociales se sumó la ideología oficial del partido comunista polaco que para entonces sugería que “[...] *si bien todo ciudadano...tiene derecho a declarar su preferencia nacional, debe elegir sólo entre las identidades reconocidas como nacionalidades*” (Magocsi, 2015, p.341). Lo que incitó la aparición de activistas culturales Lemkos que por propia convicción o necesidad política comenzaron a auto percibirse como ucranianos dentro del Estado polaco. Lo que tensionó aún más la relación entre las etnicidades y nacionalidades locales y profundizó la colonización de lo étnico por lo nacional. En las últimas décadas -luego de 1989- se presenta una forma completamente nueva de “despertares” culturales mediante la convocatoria pública a festivales. Es el caso del denominado *Vatra* -hoguera, en idioma polaco *ognisko*-. Sus activistas, generalmente jóvenes sin ningún apoyo gubernamental ni liderazgo político, organizan conciertos de verano, conferencias y otras actividades de entretenimiento²³¹ con el propósito fundamental de enseñar y equiparar los aspectos históricos y culturales de los pueblos rusinos-rutenos. Un buen intento contra la narrativa de folklorización étnica y, consecuentemente, contra las diversas imposiciones de colonización de carácter nacionalistas. Quedando demostrado que la construcción de la nacionalidad también está arraigada a la experiencia étnica y el principal trabajo de los movimientos nacionales es el reconocimiento a la igualdad económica, jurídica y sociocultural de las minorías.

4.1.5 Las relaciones domésticas como marca de identidad

En términos generales hasta la actualidad la subsistencia de los pueblos rusinos/rutenos en los países europeos se fundamenta en las actividades agrícolas - especialmente avena y cebada que dan rendimientos muy satisfactorios y en menor medida centeno y trigo cuyos rendimientos son menores, entre otros cultivos como el té, XbFF51, ME119-. Y, aun cuando la vida cotidiana se organiza administrativa y culturalmente desde ciudades de gran envergadura, prevalece la agricultura familiar

²³¹ Su presentación se repite en los varios idiomas locales y nacionales mayoritarios.



minifundista complementada con la explotación bovina en pequeña escala, el pastoreo ovino en las altas cumbres y los oficios artesanales en madera, metal, cerámicos, textiles, entre otros ofrecidos al turismo.

Hasta 1848, cuando se abolió la servidumbre feudal, la mayor parte de la tierra en que trabajaban era propiedad de la nobleza extranjera -especialmente húngara-. Estos nobles tenían poca consideración por sus trabajadores, hecho que se resalta en numerosas canciones populares

“[...] Robyme na panskym od svitu do noci,
A nas pan povidat', ze nam n'it pomoci od tiazkei roboty
Rucen'ky nam mlijut', a panove sobi Paljnocku pijut’”.²³²

Luego de la abolición de la servidumbre muchos habitantes de los pueblos rusinos/rutenos comenzaron a emigrar cada temporada de cosecha a las tierras bajas húngaras. Contratados por los agricultores ricos, su recompensa a menudo era simplemente la comida gratis y una pequeña cantidad de granos para llevar devuelta a casa. Las letras de los cantos populares reflejan sus quejas y el anhelo de sus hogares y seres queridos en las montañas

“[...] Vze zme dorobyly madjarsku robotu,
Cekaj nja, mamocko, domu na subotu.
Ne tak na subotu, jak na tu nedilju.
Rychtoj mi, mamocko, kosuljenku bilu.
Napys lem mi, pismo, jak ti davu znaty,
Bo ja z zalu umru, budeš banuvaty.
Umru v Madjarscyni z tjazkoji roboty.
Zacnu v ponedilok, tjahnu do suboty’”.²³³

²³² “[...] Trabajamos en los campos de nuestro señor desde el amanecer hasta la puesta del sol, y nuestro señor dice que no se puede evitar. Debido al trabajo duro, nuestras manos están perdiendo fuerza, mientras que los señores se toman una buena bebida”.

²³³ “[...] Ahora hemos terminado el trabajo húngaro.
Espérame, madre, volveré a casa el sábado,
y si no es sábado, entonces el domingo
Prepárate para mí, madre, mi camisa blanca.
Escríbeme una carta, madre, si recibes mi mensaje,
o si no moriré de dolor y estarás triste.
Moriré en Hungría por trabajos forzados.
Comenzaré el lunes y terminará el sábado”.



A pesar de los esfuerzos el tiempo de cosecha es uno de los momentos más alegres del año para los campesinos. Con él se conectan muchas costumbres del pasado lejano con el presente. Antes de comenzar a recolectar los cultivos, por ejemplo, los recolectores se revuelcan en el suelo con la esperanza de que la tierra les otorgue la fuerza necesaria para el trabajo. Cuando termina la cosecha se deja una carga de trigo sin arriar, atado con una cinta o un lazo de paja, al final del campo. Esta *boroda*, como se la llama, es una ofrenda a los dioses precristianos del campo. Los recolectores de la cosecha hacen con ella una corona ceremonial y cantando canciones alegres de la temporada se la llevan al propietario de las tierras. Después éste les convida una fiesta.

Durante la Primera Guerra Mundial estos ritos agrícolas *-obzinky-* francamente se dispersaron. Sin embargo, después de la Segunda Guerra Mundial se recuperaron progresivamente en las granjas colectivas recién fundadas por el gobierno soviético. Desde entonces, cuando se terminaba la cosecha los recolectores traían ceremoniosamente una corona *obzinky* al encargado del *kolkhoz* -granja cooperativa- y realizaban la fiesta en una taberna o un centro cultural local.

El tipo de economía doméstica, relacionada a los ciclos climáticos (Halpern, y Halpern, 1969), también supone la organización de ciclos familiares (Halpern, 1977; Halpern, y Wagner, 1984) particularmente asociados a la eco-estructura (Halpern, 1966). Que por tratarse de poblaciones pequeñas debieron supeditarse históricamente a las formas de gobierno y reglamentaciones de cada localidad residencial.

Hasta 1940 sus esferas de organización política y social fueron expresión de la magiarización, pero desde entonces y hasta muy recientemente formaron parte de la esfera de influencia de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. En donde la subdivisión administrativa y política básica la constituyó cada distrito *-raion* en Ucrania, *okres* en Checoslovaquia, *wojwwódtwo* en Polonia-. Por lo que las aldeas o pueblos poseían un Consejo formado por miembros elegidos entre los habitantes locales, en el que se destacaba su jefatura. Al menos hasta 1989, los Consejos de las aldeas se encargaron de



implementar las políticas de gobierno del Partido Comunista cuyos lineamientos bajaban desde los niveles federales a los distritales.

Desde 1989 hasta el presente el nuevo ambiente político de des-sovietización afronta la proliferación de sentidos de autonomía y, por ende, de conflicto con algunas de las políticas de los Estados independientes. Estas expresiones de descontento se manifiestan especialmente a través de la cuestión religiosa y lingüística en torno a la construcción de otras identidades nacionales -y étnicas- independientes. En forma paralela a este fenómeno contingente se observa otro mucho más estructural: su condición de clase conformada por pequeños agricultores y artesanos que los presenta de manera disruptiva respecto de las sociedades nacionales post industrializadas o con pretensiones de serlo.

El hecho de proclamar una "identidad contrastante" frente a los nacionalismos dominantes no significa necesariamente que la identidad que establece el contraste es siempre -es decir históricamente- la misma (Diaz Polanco, 1981, p.11). Porque en cada etapa histórica esa identidad fue impactada por las transformaciones que sufrió la estructura social que la contuvo. Y afirmar que dichas cualidades contrastivas resurgen como “despertar intelectual/cultural” cada tanto supone implícita la creencia de que se trata de una forma de identidad “adormecida” “estática” “esencial” que resurge con la voluntad contemporánea de pertenecer a una nación diferenciada. Ello desestima la pronunciada versatilidad histórica que se establece entre una idea de Nación “desde abajo” -promovida intelectual y políticamente- en contraste con la idea de otra Nación impuesta “desde arriba”. Así como la posible continuidad de ciertos aspectos étnicos - más o menos folklorizados- en cada una de las varias sociedades nacionales mayoritarias. Todo lo cual apunta a la configuración de identidades sumamente dinámicas.

Si se asume entonces que todo grupo socialmente constituido posee su propia etnicidad (Diaz Polanco, 1981, p.8), la proclama de identidad rusina-rutena parte del principio de reconocimiento de un “nosotros” interétnico y transnacional que configura



dinámicamente sus relaciones de domesticidad en contraste a sus intentos de folklorización como minoría. Por tal motivo sus líderes sociales e intelectuales se pronuncian manipulando el constructo político de la nacionalidad independiente (Cardozo de Oliveira, 2007, p.47) por sobre el de etnicidad -que resulta folklorizado-. No obstante, los no activistas asumen sus identidades casi “a-políticamente” (Halemba, 2017a) y como un conjunto de marcadores materiales y simbólicos que expresan sus relaciones domésticas contrastivas. Este dinamismo brinda sentidos de pertenencia tanto étnicos como nacionales en forma plural.

4.1.6 Entre las creencias precristianas y la instauración del dogma greco-católico

Los pueblos rusinos-rutenos son profundamente espirituales. Hasta la actualidad son mayormente devotos de la Iglesia Greco-católica bizantina que mantiene el antiguo lenguaje litúrgico eslavo, el calendario juliano y el ejercicio matrimonial de sus sacerdotes²³⁴. Desde mediados del siglo XVII DC el movimiento de Unión con la Iglesia Católica de Roma culminó con la creación de esta Iglesia Uniata subordinada al papado pero que mantiene las prácticas ortodoxas²³⁵. Esta situación de liminalidad entre ambas creencias produjo que gran parte de la vida cotidiana de los pueblos rusinos-rutenos fuera influenciada por la rivalidad entre los seguidores del catolicismo griego y la ortodoxia. Durante los gobiernos comunistas se impuso el ateísmo oficial y se restringió el papel de la Iglesia. Pero desde 1990 la mayoría de las iglesias ortodoxas en Ucrania occidental forman parte de la jurisdicción de la Iglesia Católica Bizantina bajo el arzobispo mayor de Lviv -Myroslav Ivan, el cardenal Lubachivsky-. Por lo que los servicios eclesíásticos son muy similares. Con la salvedad de que, para utilizar la lengua mayoritaria, la Iglesia Católica Bizantina introdujo en el oeste de Ucrania el idioma ucraniano moderno para reemplazar paulatinamente al eslavo eclesíástico antiguo como idioma litúrgico.

²³⁴ Al igual que los cristianos ortodoxos reciben la fe de los Santos Cirilo y Metodio a finales del siglo IX DC bajo la jurisdicción del patriarca ecuménico de Constantinopla.

²³⁵ Una de las siete diócesis principales -Eparquías en terminología oriental- está ubicada en Mukachevo.



Por su parte, la mayoría de los fieles rusinos-rutenos en Polonia se congregan mayormente en la Iglesia Ortodoxa Autocéfala. Por su parte el gobierno polaco dificulta el funcionamiento de la iglesia greco-católica y sus actividades sólo se permiten bajo los auspicios de la jerarquía católica romana²³⁶. Aunque la Iglesia católica bizantina no se liquidó oficialmente en Polonia -como en Checoslovaquia y Ucrania soviéticas- se mantuvo en la ilegalidad desde 1947 hasta 1957 y sus propiedades fueron entregadas a la Iglesia Católica Romana o abandonadas. La Iglesia Católica Bizantina revivió en 1957 después de que se permitiera a los Lemkos deportados regresar a Polonia. Cuando a finales de la década de 1950 regresaron a sus aldeas intentaron restablecer algunas parroquias ortodoxas, aunque la mayoría de las antiguas iglesias estaban en manos de los nuevos colonos polacos y se utilizaban como iglesias católicas romanas. En respuesta, la Iglesia Ortodoxa estableció la Eparquía de Przemysl²³⁷ y Nowy Sacz -en 1983- con su sede en Sanok. Algunas comunidades ortodoxas Lemkos a las que se les negó el uso de las antiguas iglesias construyen nuevas. La primera iglesia inició su construcción en el pueblo de Zydranova -en 1982- que se completó en 1985 -San Nicolás de Zydranova-. La segunda en Krynica -en 1982-. Otras iglesias simplemente se renovaron, como en Rozilje -condado de Gorlice- cuya remodelación se inició en 1986 y se completó en 1993. La primera parroquia que se restableció fue Komancha -1962-, seguida de Novycja/ Pryslop -1967-, Ustje Ruske -1967- y Losje -1968-, desde las cuales se atienden periódicamente otras localidades. Como la iglesia de madera en Komancha estaba en uso por la parroquia ortodoxa, se trasladó una iglesia del pueblo de Szybistów/Dudynci -construida en 1802 y probablemente la iglesia de madera más antigua de Polonia con un plano de cruz griega- para servir a la parroquia católica bizantina. Pero como esta última se demolió en 1984, la parroquia de Komancha construyó una nueva iglesia de madera en 1987. Algo similar le sucedió a la Iglesia de Santa Paraskeva -construida entre 1872 y 1874 en Rajske/Rajs'ke, condado de Lesko- que las autoridades locales dinamitaron en

²³⁶ Los servicios religiosos en la región Lemko se llevan a cabo generalmente en eslavo eclesiástico antiguo mientras que otras iglesias ortodoxas en Polonia usan el idioma polaco.

²³⁷ La Eparquía católica bizantina de Przemysl continuó vacante hasta enero de 1991, cuando se designó como Eparca al obispo Ivan Martynjak -consagrado en 1989 por el cardenal polaco J. Glemp para servir como obispo auxiliar, gobernante y ordinario de los católicos bizantinos-.



1990 cuando los pocos Lemkos católicos bizantinos de las cercanías de Wolkowyja/Volkovyja solicitaron su apertura. La iglesia de madera de cedro en Stavyssha -construida en 1818- también fue incendiada intencionalmente en 1966. Finalmente se construyó una nueva iglesia ortodoxa en Gorlice a fines de la década de 1980 destinada a la población local Lemko -Holy Trinity, en memoria del padre Maksym Sandovych asesinado por las autoridades del gobierno austriaco en 1914-. Pero fue consagrada recién en 1991²³⁸. En su interior contiene la pantalla de iconos transferida de la iglesia en Poljany -condado de Krosno- que actualmente se usa como iglesia católica romana.

Casi todas las iglesias de madera católicas y ortodoxas bizantinas -tanto en los territorios Lemko como en el Bojko, XbFF52- desaparecieron trágicamente hacia el año 1956. Las 101 que permanecen en pie para ser preservadas fueron designadas como "*monumentos arquitectónicos del patrimonio universal de la humanidad*" -XbFF53, XbFF54-. En el interior de las Iglesias de madera se dispone una pantalla de íconos -*ikonostas*, XbFF55- que separa el área del santuario/altar de la nave. Al igual que otras pantallas de íconos de Iglesias bizantinas siguen un patrón estricto²³⁹. La fila inferior -de izquierda a derecha- contiene los íconos de San Nicolás -el patrón de la Iglesia de la Rus- o San Juan Bautista, la Virgen María con el Niño Jesús, Jesucristo y el santo patrón de la iglesia parroquial. La pantalla de íconos está atravesada por dos puertas centrales a través de las cuales solo pasa el clero y laterales -diácono- por donde pasan los servidores. Los niveles más altos de íconos muestran las doce fiestas principales del año con la Última Cena y los doce apóstoles con la Virgen María y Juan el Bautista, en súplica al Cristo entronizado -la Deesis- en el centro. Las paredes y techos interiores también suelen estar pintados con íconos-murales u otros elementos decorativos. Después de la Unión de

²³⁸ Al final del rito de consagración, se bendijo la Iglesia y se colocó una placa conmemorativa. La inscripción de la placa en idioma lemko dice lo siguiente: "La Iglesia Ortodoxa de la Santísima Trinidad, monumento en honor al martirio del sacerdote Maksym Sandovych, 1886-1914, un gran hijo de la región Lemko asesinado por su fe ortodoxa por los gendarmes del régimen austriaco el 6 de septiembre de 1914 en Gorlice". La Iglesia Ortodoxa de Polonia canonizó al Padre Sandovych el 11 de septiembre de 1994, convirtiéndolo en el primer santo Lemko de la Iglesia Ortodoxa.

²³⁹ El ícono se utiliza como ayuda para el culto en las Iglesias, pero también se conserva en las casas.



Brest, la iconografía canónica declinó ante la pronunciada influencia latina-occidental y se volvió más realista. Un rasgo distintivo de los íconos greco-católicos son sus sujetos: los más populares son los santos Paraskeva²⁴⁰, Nicolás, Demetrio, Basilio el Grande, Bárbara, Kosmas y Damián. Muchos son arcaicos -Paraskeva, Kosmas y Damián-, otros extraños -San Simeón el Estilita- o siguen prototipos antiguos -San Nicolás y la Virgen y el Niño- que exhiben una expresividad emocional y colores decorativos brillantes. Se ven a menudo con fondos rojos y verdes como en los murales de la Catedral de Santa Sofía de Kiev y la Iglesia de San Cirilo -influencia del estilo Kievan-. Otras características interiores de las Iglesias son las lámparas y candelabros de íconos, los santuarios de íconos independientes, los candelabros de madera tallada y las pancartas procesionales.

²⁴⁰ A principios del siglo XVIII DC y en memoria de quienes lucharon contra las incursiones nómadas a las orillas del Yeniséi se erigió una enorme cruz de madera cerca de una piedra del monte Kum-Tigey -del turco "Kum" "arena" y "tigey" "cima"-.

Se cree que esta piedra fue objeto de culto con estatus sagrado en el período pre-cristiano. La piedra de Paraskeva-Pyatnitsa representa una aparición eslava oriental muy antigua personificada en el viernes que se corresponde con el culto de la deidad pagana Mokosh que da y quita la vida, la fertilidad y la humedad. A esta diosa eslava oriental antigua también se le atribuye la protección del destino de las mujeres, especialmente durante el parto, y de las prácticas femeninas de hilado, bordado y tejido. De acuerdo con los relatos orales locales, Paraskeva dejó sus huellas sobre dicha piedra y desde entonces el agua allí no se seca nunca y sirve para sanar enfermedades, especialmente las oculares.

Para entonces los residentes de Krasnoyarsk solicitaron construir en dicho sitio una iglesia, pero para ello era necesario justificar la cantidad de feligreses que ésta iba a congregar y no pudieron hacerlo. Por lo tanto, los residentes de Krasnoyarsk reemplazaron la cruz de madera con hierro, construyeron un techo sobre ella y más tarde amurallaron la cruz. Así resultó la primera capilla de madera.

A mediados del siglo XIX DC un sacerdote llamado Inozemcev llegó a Krasnoyarsk. Sus tareas incluían presentar informes a Tobolsk sobre el estado de las iglesias de la ciudad. Pero el hombre no era local por lo que no consideró necesario mencionar la capilla de madera en los documentos. Y los servicios eclesiásticos nunca fueron oficializados. Pero los habitantes de Krasnoyarsk que frecuentaban este lugar y querían perpetuar la memoria de sus antepasados y su gratitud insistieron con la construcción de una capilla de piedra. Se dirigieron a Tobolsk y descubrieron que, de acuerdo con los documentos, la capilla de madera no existía porque Inozemcev informó a Tobolsk que se llevaron la cruz y los íconos de la capilla y no existía más ninguna capilla. Los habitantes locales no se rindieron. Encontraron una pintura del artista francés Alibert donde la capilla de madera estaba retratada en el paisaje al igual que la cruz. Esta imagen sirvió como prueba para hacer prevalecer la verdad. En el año 1855 se construyó entonces la capilla de piedra en la montaña que ahora se llama Karaulnaya, convirtiéndose en un símbolo de la ciudad rusa que la alberga. La capilla de madera permaneció hasta 1930 y luego fue destruida por los gobiernos comunistas.

Lo llamativo es que aún en la actualidad la piedra de Paraskeva-Pyatnitsa recibe ofrendas cuyos vestigios se observan en forma de bola de hilo rojo y pequeñas monedas esparcidas por todos lados.



Finalmente, debido a la influencia occidental, contienen bancos mientras que otras Iglesias bizantinas no lo hacen.

En el exterior de las Iglesias de madera se coronan las cúpulas, los campanarios y los pórticos con cruces de hierro forjadas. Cada una es única, la mayoría se basa en el diseño de la cruz de ocho puntas de la Rus -cuya barra inferior puede estar inclinada o no- y muchas incorporan la media luna invertida que simboliza la victoria del cristianismo sobre otras creencias. En las adyacencias de la Iglesia se dispone el cementerio del pueblo -XbFF56-. Este suele estar rodeado por una valla de madera o de piedra y contiene monumentos de piedra, hierro o cruces de madera.

Por su parte, la música de la Iglesia está representada tanto por cantos congregacionales como por música coral. En las iglesias de tradición bizantina no se utiliza música instrumental, todo canto es a capella. El canto congregacional es dirigido por un cantor que conoce el intrincado sistema de variaciones tonales correspondientes al año litúrgico bizantino. El canto coral es especialmente frecuente en las parroquias ortodoxas siguiendo el modelo de la Iglesia rusa, pero en las católicas griegas es idéntico al canto de las Iglesias ucranianas occidentales cuya tradición se origina en la Rus -ME120-. Los himnos devocionales, por su parte, no son parte de la tradición del canto ya que exhiben la estructura habitual de los himnos occidentales. Por lo general, se cantan antes y después de los servicios litúrgicos, en las peregrinaciones y en las celebraciones festivas de la iglesia.

Aunque la instauración del dogma cristiano regula el año litúrgico con su ciclo de días festivos y períodos de ayuno²⁴¹, recién desde comienzos del siglo XX el calendario

²⁴¹ De acuerdo con los calendarios eslavos orientales antiguos cada año usualmente comienza en marzo o septiembre y se cuentan desde la creación del universo. La aceptación del cristianismo bizantino impuso el uso del calendario juliano establecido por el emperador romano Julio César en el año 46 AC. Este difiere cada año en 11 minutos y 14 segundos en exceso del calendario astronómico y, como resultado, en exceso de 1 día cada 128 años. Por lo que el Papa Gregorio XIII reformó -1852- el calendario juliano. Esta reforma es vinculante para la Iglesia Católica Romana pero otras iglesias, incluida la Iglesia Ortodoxa, no la aceptan o lo hacen más tarde. Progresivamente la Iglesia Católica Griega aceptó la reforma gregoriana después de



eclesiástico oficial comenzó a cobrar importancia en la vida cotidiana de los pueblos rusinos/rutenos. Por lo general, estructuraban el tiempo de acuerdo con eventos tales como los desastres naturales, las epidemias, los ciclos de las aves migratorias y las temporadas agrícolas de siembra y cosecha *-koly jarci sijaly; koly zita zalyl-*. Incluso el saludo diario en la calle "*¡Slava Isusu Chrystu!*" - ¡Gloria a Jesucristo! - se responde hasta la actualidad de manera secular "*¡Slava na viky!*" - ¡Gloria para siempre! -.

También desde principios del siglo XX DC se introdujo el celibato²⁴² pero los sacerdotes greco-católicos aún practican el rol de padres espirituales y maestros -algunos hasta se desempeñan en las escuelas- del poblado y sus esposas enseñan a las mujeres responsabilidades domésticas. Los sacerdotes también organizan coros y salas de lectura. En los días considerados santos todas las personas de las aldeas asisten a los servicios, sólo los niños muy pequeños se quedan de vez en cuando en la casa. El practicante religioso principal es el sacerdote del pueblo *-pop-*. También es de gran importancia el cantor *-diak-* que dirige el canto receptivo durante la liturgia -los órganos u otros instrumentos están prohibidos-.

Los santos y fiestas patronales más populares son: San Miguel Arcángel -8 de noviembre-, Santa Protección de la Madre de Dios -1 de octubre-, Natividad de la Madre de Dios -8 de septiembre-, San Nicolás de Myra -6 de diciembre-, Santa Paraskeva -26 de julio-, Santos Kosmas y Damián -1 de julio-. Otros días santos importantes son: San Jorge -23 de abril-, San Elías -20 de julio- y la Natividad de San Juan Bautista -24 de junio, que es la principal fiesta de verano-. Muchas veces los padres eligen nombrar a sus hijos de acuerdo a los santos: Dymtrij -Demetrius-, Vasyl' -Basil-, Kyryl -Cyril-, Konstantyn -Constantine-, Anna/Anastasija, Helena/Olena, Ol'ga, Varvara -Barbara-, Teofan, Tatjana, incluidos todos los anteriores- Pero es el párroco el que le da nombre a los hijos de las mujeres solteras en el momento de su bautismo. Los nombres dados por

establecer su unión con la Iglesia Católica Romana. No obstante, muchas parroquias ortodoxas y greco-católicas se niegan a aceptarla -con la excepción de Argentina, Brasil y Paraguay donde proclaman el calendario gregoriano obligatorio en 1939-. Como resultado, sus fiestas religiosas se retrasan en 13 días respecto de las festividades celebradas por los católicos romanos.

²⁴² Salvo para aquellos que se hayan ordenado estando casados previamente.



el sacerdote son más inusuales, para de alguna manera identificar diferencialmente a los hijos ilegítimos.

Una de las festividades especialmente populares es el peregrinaje u *otputst*, que se retoma desde el 12 de julio de 1992 en la colina "Javir" en el pueblo de Wysowa/Vysova -Gorlice-. Las peregrinaciones -XbFF57- se realizan típicamente entre los meses de primavera y verano en las fiestas de Transfiguración de Jesucristo -6 de agosto-, Dormición de la Virgen María/*Uspenije* -15 de agosto- y Pentecostés/*Rusalja* -fiesta del Descenso del Espíritu Santo, 50 días después de Pascua-. Se llevan a cabo a través de las montañas en los monasterios de Krasnyj Brid -condado de Zemplen/Zemplyn, Polonia-, Legnava y Bukova Hora -condado de Sarys, Eslovaquia- e incluso hasta Mariapocs/Marijapovch -condado de Szabolcs, Hungría-. El destino más popular de estas movilidades es el centro monástico ortodoxo de Ladomyrova -condado de Sarys- porque está situado cerca del paso de Dukla.

La Navidad y la Pascua son las festividades más importantes, aunque también existen otras que se derivan de antiguos rituales eslavos sincretizados a formas de celebración cristianas: el Jueves Verde -Зелені Свята²⁴³, antes de Pascua, XbFF58-,

²⁴³ Desde muy antiguamente "Zeleni Sviata" comienza el sábado con el horneado del pan que luego se coloca en la ventana para "obtener el favor" de las русалки -sirenas- o las ninfas del bosque -мавки-. El domingo posterior las personas tratan de ser cuidadosas porque creen que las русалки pueden perjudicar a los imprudentes. Estas tradiciones que se mantienen sobre todo en las regiones ucranianas de Volhynia y Polissia, se observan ahora como una manifestación folklórica resignificada de la antigua Русальний тиждень -semana de las sirenas-. Práctica ritual por la cual los varones de los poblados evitan bañarse en los ríos o lagos durante esa semana para evadir el riesgo -ahogo- que implica ser obnubilados por las señoritas con coronas de hojas verdes que sueltan coronas de flores al agua para que les traigan novios bonitos devuelta. El jueves de dicha semana -*Zelenyj cetver*, Jueves Verde-, además, se considera clave para exorcizar a los espíritus malignos porque se cree que es el día en que las brujas -*bosorkani*- celebran un cónclave para elegir a sus nuevos guías, redistribuir sus dominios y aceptar novicias en sus filas. Aún se relatan muchas leyendas inspiradas por estas reuniones de medianoche en lugares imaginarios como *Lysa hora* -Montaña desnuda-, *Corna hora* -Montaña negra- o *Cortov verch* -Colina del diablo-.

Con la cristianización estas prácticas se fusionan al Domingo Santo -Трійча- y se asocian a la Fiesta de la Santísima Trinidad. Oficialmente la Fiesta Cristiana de la Santísima Trinidad se celebra el domingo luego de los 50 días de Pascuas de Resurrección. Las "Fiestas Verdes" comienzan a festejarse varios días antes de la fiesta de la Santísima Trinidad y no finalizan hasta varios días después, marcando el comienzo del ciclo de festividades cristianas de verano. Durante este tiempo en los poblados se ornamentan las viviendas con hojas verdes y ramas de



Pentecostés -Rusalja-, San Jorge y San Juan -Ivan Kupalo, XbFF59-. Las que están especialmente relacionadas con el sol, las estaciones y la cosecha reviven muchos elementos de creencia pre-cristiana asumiendo significados abiertamente compatibles a las representaciones eclesiásticas. La noche de San Juan es, entre todas, tal vez la más notoria²⁴⁴.

árboles como el cáalamo -татарське зілля/аір -, sauces -верба-, arce -клен-, tilo -липа-, acacia -акація-, abedul -береза-, fresno -яшень-, nuez -горіх- y roble -дуб-. El piso de la vivienda se cubre con hierbas, como ser tomillo -чебриць-, juncia -осока-, apio de monte -любисток- y pastos. Durante la Festividad de la Santísima Trinidad también se ornamentan con hojas verdes las iglesias.

Las “Fiestas Verdes” están estrechamente ligadas al recordatorio de los ancestros fallecidos, “*el alma de los cuales puede retornar y esconderse entre las hierbas*”. El ingreso del verde a las viviendas se relaciona popularmente con el pedido de buenas cosechas y riqueza. La popularidad de la fe cristiana implica la tradición de celebrar estas ceremonias en una atmósfera de mayor solemnidad. Luego de la celebración religiosa el sacerdote puede visitar los campos y bendecir la labranza para preservar la cosecha. Los pobladores, por su parte, visitan las tumbas de sus ancestros y organizan reuniones familiares para recordarlos -трапеза, reunión familiar con un refrigerio-. En estos días, también se ofrenda a los que luchan por la defensa de su tierra, convirtiendo algunos momentos históricos en verdaderos actos políticos -como ser la ocupación polaca de los territorios occidentales ucranianos-.

²⁴⁴ Ivan Kupalo, o noche de San Juan, celebra la llegada del verano. Los meses de verano representan el período de trabajo más intenso en los campos, por lo que no ha de sorprender que los festivales no sean tan recurrentes como en invierno o primavera. El festival central del período estival se conecta con el Día de San Juan -24 de junio- y coincide con la celebración eslava del solsticio de verano, que tiene lugar a finales de junio o principios de Julio según el calendario antiguo. Este último se produce cuando el sol alcanza su punto más alto y da como resultado el día más largo del año y la noche más corta, constituyendo un punto crucial para los cultivos y señalando la llegada del evento más importante en el calendario anual del campesino: la cosecha. Como el calendario juliano presenta trece días de retraso en comparación con el gregoriano, esta celebración se realiza la noche del 6 al 7 de julio. En un inicio, la imposición del cristianismo intentó suprimir sin éxito la celebración. Consecuentemente, se combina la fiesta del Dios pagano Kupalo con el banquete de la Natividad de San Juan Bautista y desde entonces se denomina Fiesta de Ivan Kupalo.

La palabra Kupalo proviene del verbo *kupati*, traducido como lavar algo o bañarse. Representa el día en que el Dios del Sol se baña, sumergiéndose en las aguas del horizonte. Al hacerlo satura el agua con su poder y, luego, todos los que también se bañan ese día absorben alguna fuerza especial. Para los antiguos pueblos eslavos, además, resulta sagrado encender el fuego. Se enciende, mantiene y bendice por los sacerdotes en los santuarios y por las matriarcas en los hogares.

En la víspera de Kupalo los fuegos encendidos se apagan y se reavivan con una nueva llama. En algunas regiones también se acostumbra a preparar comidas para compartir con el resto del pueblo -comunitarias-. Durante el día los niños y niñas hacen muñecos de Marena y Kupalo con paja, madera y ropa vieja. Estos se consideran símbolos del amor entre el hombre y la mujer -el agua y el fuego-. En la noche los jóvenes se reúnen cerca de un arroyo en las afueras del pueblo y encienden fogatas -*sobitka*-. Luego acercan al fuego las muñecas y el ícono de San Juan Bautista, dejándolos allí toda la noche. Mientras, aprovechan para quemar hierbas bendecidas que invocan buena suerte en el amor y en la cosecha. No ha de extrañar que las plantas, y no sólo las plantas agrícolas, se consideren dotadas de poderes mágicos exactamente en esta época del año. Las mujeres y las niñas recolectan varias hierbas antes del amanecer y luego de



No obstante, el sincretismo puede apreciarse a través de todas las celebraciones.

consagradas en la Iglesia las mantienen en sus hogares hasta el año siguiente -hierbas de San Juan o *zilja*-. Frecuentemente estas hierbas se cuelgan cerca de los íconos y se usan tanto para tratamientos médicos como para ritos mágicos. Algunas hierbas usadas para la medicina doméstica son: *ivanok* -Hypericum perforatum-, *devjatsyl* -Inula Helenium -*odylja* -Valeriana officinalis-, *mjata* -Menta piperita-, *rumjanok* -Matricaria chamomilla- y *Nirobij* -Hypericum perforatum-. Incluso algunas hierbas venenosas también se implementan con fines curativos como *rostopast* -Chelidonium majus- y *nadragulja* -Atropa belladonna-.

En el pasado en algunas aldeas las hogueras se usaban también para quemar objetos desechados como purificación simbólica de viejos malos hábitos. Junto a estos objetos se quemaban las "hierbas de San Juan" del año pasado. En otras celebraciones *sobitka* se hacía rodar una rueda ardiente envuelta en paja hacia el pueblo imitando el movimiento del sol. Alrededor del fuego se cantaban canciones *sobitka*, se tocaba música y todos bailaban y se divertían. Entre los entretenimientos más habituales se encontraban las danzas Hone Viter -viento que corre-, Dóstchék -la lluvia- y Dubotanetz -la danza del roble-. Pero, sin duda, la parte indispensable de las festividades eran las canciones. Algunas chicas cantaban canciones especiales llamadas *Kupal'ni*, que referían al amor y al matrimonio. Arrojaban guiraldas de flores -*vinotchoky*- al agua o al fuego y pedían encontrar un gran amor. Se creía que la chica cuya corona era llevada más lejos por el arroyo se casaba antes. Los chicos solicitaban lo mismo, pero lanzaban pequeñas cruces con palos. Algunas canciones trataban las alegrías y tristezas relacionadas con el amor haciendo públicos los secretos de amor más profanos.

Las festividades de San Juan, por otra parte, son una ocasión en que se tolera mayor libertad sexual

"Na Ivana, na Kupala, Hanca kabat zal'ustala, Neznala ho vyrajbaty, Musyla ho chlapcom daty. Chlopcy kabat postelili, A Hancu vinka zbavyly".

"El día de San Juan, Annie se ensució la falda. No sabía cómo lavarla. Y se la dieron a los muchachos. Esparcieron la falda. Y despojaron a Annie de su virtud".

Para atraer la buena suerte y ahuyentar la mala se salta por encima del fuego. Según es la creencia, la pareja que se lanza al fuego de la mano logra tener un matrimonio próspero. Antiguamente, los jóvenes saltaban sobre el fuego para purificar su alma y sacar del fuego la fuerza necesaria para la próxima cosecha. Por lo que otro de los temas frecuentes en las canciones *sobitka* eran las solicitudes a San Juan de una buena cosecha:

"Jane, svatyj Jane, Osvet ze nam syre pole, Syre pole i pasnycju. Zyto, oves i psenicju".

"Tú, Juan, San Juan, bendice nuestros amplios campos, amplios campos y pastos. Centeno, avena y trigo".

Los jóvenes más aventureros también se internaban en el bosque para buscar una flor mágica que sólo florecía en la noche de Iván Kupalo. Cuentan los relatos orales que quien la encontraba se volvía rico y feliz. Pero debían tener cuidado con esa noche de magia porque el bosque estaba lleno de demonios y otros seres aterradores -*syla nechysta*-. Entre otras cosas, en la noche de San Juan se cree que las brujas -*bosorkanja*- realizan orgías. Y en particular debían cuidarse de las *Rusalky* -ninfas del agua que ahogaban las almas de quienes las observaban- y de *Tchuhaistyr* -un espíritu burlón del bosque que obligaba a bailar toda la noche-.

Los ancianos de la aldea -brujas y magos, *Vid'ma* y *Vid'mak*- vendían filtros de amor y usaban magia para realizar lecturas del porvenir, augurar las buenas cosechas e invocar los matrimonios venideros. Según los relatos orales, muchas otras cosas extrañas ocurrían también esa noche: salían a la luz tesoros escondidos en la tierra, florecían helechos, los árboles hablaban y se movían de un lugar a otro.

Al final de la fiesta, al son de una música alegre, se arrojan al fuego o al río los muñecos de Marena y Kupalo. De esta manera se cree que sus almas se vuelven a encontrar en el otro mundo, garantizando la perpetuación del ciclo de la vida.

Progresivamente después de la Segunda Guerra Mundial la mayoría de las prácticas relacionadas con el Día de San Juan se dispersaron. Hasta muy recientemente que algunas comenzaron a revitalizarse como entretenimiento folklórico.



Los preparativos para los festejos de Navidad -*Rizdwo*- comienzan antes del 7 de enero -calendario juliano- durante una reunión para tejer lino -*verchirky*-. En ella se juega “*lomanyk*” que consiste en disfrazar a los niños/as como judíos/as, gitanos/as, osos y carneros y hacerlos girar en torno al lino. Los niños toman a las niñas de las piernas y las arrastran por el suelo de lado a lado.

La mañana de Nochebuena -*svatyj vechur o velyja*- en todos los hogares se aguarda con gran expectativa la llegada de un joven de cabello oscuro, porque creen que les trae buena suerte. Las mujeres pueden ingresar al hogar recién después del hombre de cabello oscuro. Luego pasan el día limpiando la casa y preparando la comida.

Esa misma tarde el padre y los hijos mayores traen a la casa una carretilla con cadenas de yugo para sujetar las cuatro patas de la mesa donde se sirve la Santa Cena y simbolizar la importancia de la unión familiar. Antes de ello se prepara la mesa colocando heno debajo del mantel y luego se esparcen semillas y ajo sobre el paño. También se coloca debajo de la mesa un hacha para apoyar los pies y, según es la creencia, evitar los sufrimientos. Mientras la madre prepara la mesa para la Santa Cena, el padre se apresura a terminar de alimentar el ganado. Luego recoge paja y la esparce en el piso de la casa simbolizando el lecho del establo del niño Jesús. El padre bendice el hogar con palabras de buen augurio para la Navidad y, en algunos pueblos, esparce semillas de amapola para que los espíritus malignos se queden fuera de la casa.

Durante todo este día es importante cumplir con todas las prohibiciones porque se cree que sino el destino se venga durante la próxima temporada agrícola. Especialmente con las alimentarias, restringiendo el consumo de verduras y frutas secas. Mientras las mujeres cocinan los platos de Nochebuena se aseguran de que los niños/as de la casa no roben nada de las ollas porque si lo hacen los lobos secuestran a las ovejas de los rebaños. Para culminar con el ayuno de los cuarenta días antes se sirve una cena muy especial. En cada hogar se hornea un pan llamado *krachun* -con frijoles, maíz, semillas de amapola o ajo- que se decora con varias figuras pequeñas en forma de montañas -*barvinok*-



simbolizando la prosperidad. Cuando el pan se introduce en el horno se extraen algunos carbones y se le asigna el nombre de un cereal a cada uno. El carbón/cereal con más cenizas es el que augura su mejor cosecha. Al *krachun* se lo coloca en el centro de la mesa como representación de la vida de Jesucristo, junto a una vela que ilumina la estrella de Belén y guía a los pastores. El padre juega a esconderse detrás y pregunta a los hijos: - “¿Pueden verme detrás de la montaña del pan?”-. Los niños responden: - “No podemos”-. Y el padre concluye: - “¿Deseo que no me veas ni en la primavera desde el heno ni en el verano desde el trigo!”-, o - “que nunca me vean por detrás de nuestro grano en el campo”. A su alrededor se sirven abundantes platos de carne y productos lácteos. La comida consiste en hasta doce alimentos separados que simbolizan los doce Apóstoles de Jesucristo: pescado, sopa de champiñones, repollo relleno sin carne - *holupki*-, arenque, albóndigas endulzadas -*bobal'ky*-, puré de papás, compotas -*jusha*-, ciruelas estofadas, miel, ajo y otros -ME121-. Algunas de las condiciones que impone la mesa de Nochebuena es no cenar con deudas ni apoyar los brazos sobre los cereales para no dañarlos.

En algunos hogares también colocan una especie de árbol hecho de trigo o avena denominado *Ialinka* o *Didko* o *Diduch* -ME122- debajo del altar de íconos. O, simplemente, adornan los árboles naturales. De acuerdo con la literatura etnográfica, en las casas eslavas antiguas también se reservaba una esquina para una representación de los dioses paganos y se usaba paja y semillas para decorar las mesas festivas que luego se sembraban en la próxima primavera. Tanto la avena como la paja tienen una finalidad mágica para estos pueblos que las dotan de abundancia para el forraje. El cristianismo, en cambio, le proporciona a la paja otra racionalización haciendo hincapié en su uso para albergar al niño Jesús tras su nacimiento, transformando así el significado simbólico de este elemento. Antes de la Santa Cena o durante la mañana de Nochebuena, los miembros de las familias acuden a un arroyo cercano para lavarse la cara y las manos con el agua fría. Creen que el baño cumple finalidades de sanación que les ayuda a mantener la buena salud durante todo el año. La última en salir del arroyo es la mujer que trae consigo una olla de agua en donde se ponen tres trozos de cada uno de los doce platos que se dan luego



al ganado sobre un montículo de ordeñe *-dijnyczok-*. Como este es un momento del año que se cuida y dota de especial simbolismo a los animales, se deja en la cocina el yugo que representa la salud del ganado. Parte de este mismo agua se escupe en la estufa de la casa al ingresar para no sufrir dolor de muelas durante el año.

¡Al regresar del arroyo, ingresan al hogar diciendo “*Christos Razdajetsja! Slavite Jeho!*” -Cristo ha nacido! ¡Glorifícalo! -. Luego se reúnen alrededor de la mesa y el padre inicia la Santa Cena encendiendo las velas y bendiciendo los alimentos con una oración. Sirven una bebida, brindan y la madre responde: “*¡Daj Boze!*” -Concédeme, ¡oh, Señor! -. Después del brindis la madre sumerge su dedo índice en la miel y hace una señal de la cruz en la frente de todos los presentes, incluida la de ella. El uso de la miel simboliza su deseo de que las vidas de todos los miembros de la familia sean dulces, sin ningún tipo de amargura. Cuando la madre hace dicho signo en la frente de las hijas en edad de contraer matrimonio, además expresa: “*¡Que Jesús conceda que los jóvenes te persigan como las abejas a la miel!*”. Finalmente, la madre sumerge el ajo en la miel y le da a cada uno a probar. Según es la creencia rusina-rutena, el ajo ahuyenta los espíritus malignos y posee muchas propiedades curativas. Una vez finalizados los preliminares simbólicos, todos comienzan a comer. En señal de respeto, a nadie se le permite pasar por alto ningún alimento y tampoco retirarse de la mesa hasta que la cena termine. Después de la Santa Cena, el ganado recibe una porción de cada uno de los alimentos. La Santa Cena termina con otra oración de gratitud por parte del jefe de la casa.

Después de la comida toda la familia se dirige a la Iglesia. Existe la creencia de que un miembro ya muerto de la familia está hambriento, por lo que regresa en Nochebuena mientras no están para comer lo que queda en los platos o en los enseres de cocina. Luego que aparece la primera estrella el jefe de la familia comienza una oración y entrega a todos los *prosfor*, una especie de pequeño pan sin levadura que cumple el papel de la hostia *-oplatek-* de la eucaristía.



Al día siguiente comienza la predicción del clima. Cada día posterior se anuncia el clima de un mes del año entrante. Durante los doce días posteriores a partir de la Nochebuena, los jóvenes también realizan procesiones por las aldeas vestidos de ángeles y pastores -a veces los adultos tienen su propia procesión por separado-. Van de casa en casa cantando villancicos *-kol'ady-*, intercambiando saludos y deseos para el nuevo año. Los niños normalmente reciben golosinas en los hogares que visitan, los adultos reciben una bebida. A la cabeza de la procesión llevan un poste con una gran estrella *-zvizardary*, o estrella de villancicos-. La procesión también puede incluir una iglesia en miniatura y los *jaslychkary* -Pastores de Belén, XbFF60-. Estos últimos están vestidos con prendas blancas con cintas de llamativos colores en sus pechos y sombreros de tubo. Son una gran atracción persiguiendo a los niños con su hacha de madera y amenazando con secuestrar a los que se portan mal en su bolsa que lleva regalos sólo para las personas generosas.

La mañana de Navidad es costumbre poner monedas como símbolo de riqueza en el agua de bañarse para atraer prosperidad en el próximo año. Además, la primera visita en el día de Navidad se hace al vecino que vive en el lugar más alto para que la casa propia también se eleve. Al tercer día de la Navidad *-wymitny* o San Esteban- se limpia la casa desde muy temprano y se quema la paja en el jardín. Antiguamente, esta quema la realizaba una de las hijas *-desnuda-* para hechizar *-expulsar-* a los insectos del huerto cuidando de no producir *"hilkala"* *-eco-* en caso en que su prometido llegara y la descubriera

*"Posota, chorota, blychy bloscici
Id'te ze vy z nasej chyzy do pan'skei svitlici
Tam jest vasa mati.
Ona vam bude jisty davaty"²⁴⁵.*

La mañana del Año Nuevo alrededor de 3 a 5 niños/as visitan a sus vecinos y parientes y recitan versos con buenos augurios

²⁴⁵ "Mala suerte, enfermedad, pulgas y parásitos salgan de nuestra casa y vayan a la de la gente rica. Que allí está tu madre y ella te alimentará".



“Vincuju, vincuju na tot Novyj rik,
Zeby vam vyrosla psenycja I bib,
Snop pry snopi, kopa pry kopi,
A vy, pan gazda, mezy snopkamy,
Jak jasnyj, Misjac mezy zirkamy”²⁴⁶.

Por lo general es el día en que se celebran o cancelan los contratos laborales

“Siroty, siroty tjazko bidujete,
Jak orgullo Novyj rik de sja podijete?
Chtora ma rodinu, ta pide dodomu,
A ja, nebozatko, nemam raz ku komu”²⁴⁷.

Cada comienzo de un nuevo año se suele identificar con la celebración del solsticio de invierno -*Hody*- dirigida a salvaguardar la nueva cosecha. Los días previos a su víspera cada agricultor -*gazda*- debe vendar sus árboles frutales con ligantes de paja y tratarlos como seres vivos. El árbol que no da fruto debe ser regañado por éste que sosteniendo su hacha le advierte: “*Jablin ' , jablin': zarod 'jabka; jak ne vrodys, vyrublju tja*” -darás fruto o te cortaré-. Además, coloca el alimento para gallinas en una cadena en forma de círculo cerrado para que las aves de corral no se pierdan en el campo. Y persigue al ganado a través de un arroyo para protegerlo de la influencia de las brujas. Otra tradición antigua todavía popular se denomina *positivaty* -sembrar/esparcir-. Los jóvenes visitan a sus vecinos entonando recitaciones²⁴⁸ -*vinchuvannya*- que auguran cosechas abundantes, buena salud y mucha felicidad en el año que comienza y esparcen granos por

²⁴⁶ “Deseo para ti este nuevo año, una buena cosecha de trigo y frijoles. Para ti, querido labrador, que te paras entre los cultivos como luna brillante entre las estrellas”.

²⁴⁷ “Huérfanos que viven en una gran miseria, ¿a dónde irán cuando llegue el Año Nuevo. Aquellos con parientes se irán a casa, pero yo, un pobre huérfano, no tengo adónde ir”.

²⁴⁸ “[...]”

Сію, вію, посіваю, з Новим роком поздоровляю.

На щастя, на здоров'я та на Новий рік,

Щоб уродило краще, як торік, –

Жито, пшениця і всяка пашниця,

Коноплі під стелю на велику куделю.

Будьте здорові з Новим роком та з Василем.

Дай, Боже!”

“[...] Yo siembro, siembro, siembro y deseo un feliz nuevo año

Buena fortuna, buena salud,

Que la cosecha sea más abundante que el año pasado,

Que el centeno y el trigo crezcan en nuestra hermosa tierra,

Y llegue el cáñamo hasta el techo.

¡Buena salud en el nuevo año y que Vasyl esté contigo!

Dios lo conceda”.



las casas²⁴⁹. Durante el día de pasaje del “Viejo-Año-Nuevo”²⁵⁰ tampoco se permite prestar nada para que la buena fortuna no salga de de la casa ni colgar ropa de cama o pieles de animales, el aparato para enrollar hilo debe dejarse vacío para evitar que la pobreza se enrolle alrededor de la casa y la rueca debe estar llena para que en la casa haya prosperidad durante el resto del año.

Unos días después llega la fiesta de la Epifanía²⁵¹ -el Bautismo de Jesucristo, 6 de enero- en la que, además de los servicios de la iglesia, se reúne toda la aldea en el arroyo local del lago. El sacerdote bendice el cuerpo de agua, que luego la gente se lleva a su casa en recipientes para su uso durante todo el año. El sacerdote también visita las

²⁴⁹ Se cree que el grano esparcido en la casa este día tiene una gran influencia mágica. Los aldeanos se lo dan a sus gallinas para producir más huevos y al ganado para la buena salud. También conservan algunos de estos granos hasta la primavera para mezclarlos con el grano destinado a la siembra y asegurar una buena cosecha.

²⁵⁰ La celebración del “Viejo-Año-Nuevo” está estrechamente vinculada a dos figuras: Malanka y Vasyl. Comienza alrededor de la noche del día 13-14 de enero -Año Nuevo según el calendario juliano-. Estas prácticas rituales son particularmente habituales en la ciudad de Chernivtsi y el pueblo de Krasnoyilsk -oeste de Ucrania-. El personaje central de la festividad es Malanka, una niña de muchos talentos y de una belleza excepcional, que siempre se encuentra junto a su fiel compañero Vasyl. En derredor miles de personas vestidas con disfraces de demonios, brujas, guerreros, gitanos, judíos, turcos, la muerte, osos y otras criaturas rondan las calles para involucrar a los transeúntes y espectadores en su diversión bulliciosa y, a veces, hasta salvaje pero nunca violenta. Ya desde la noche anterior a la noche de Malanka, los jóvenes se reúnen para preparar los disfraces y se mueven de casa en casa realizando pequeñas obras de teatro o improvisaciones ruidosas, tocando música y haciendo bromas a la gente. Algunos trajes se transmiten de generación en generación, por ejemplo, las pieles de oso. Los jóvenes más fuertes y robustos son elegidos para interpretar el papel de los Osos que deben proteger a Malanka y defender su dignidad. El papel de Malanka suele ser interpretado por un joven alegre e ingenioso que elige a una mujer del pueblo para parodiar de tal manera que todos reconozcan de inmediato a la musa inspiradora.

También muchas antiguas costumbres animistas paganas se asocian con este festejo. Se cree que las plantas entienden el habla humana durante la noche de Malanka y que los animales pueden hablar. Por lo que los aldeanos recorren sus jardines por la noche pidiendo a los árboles que traigan más fruta. En algunos pueblos las mujeres blanquean el tradicional *пич* -pich- que tiene un lugar especial en la casa y es desde el punto de vista simbólico es mucho más que la combinación de un horno y una estufa donde cocinar, calentarse, descansar o dormir. En la noche de Malanka el *pich* se une al baile. Por lo que nadie debe recostarse sobre él. También se pone avena para que los caballos se alimenten cuando van al pueblo vecino para la diversión y la juerga.

Las máscaras y personajes que toman parte en las celebraciones de Malanka a menudo pueden reflejar acontecimientos recientes o tendencias políticas actuales. Es frecuente la burla y hasta ridiculización de políticos o figuras destacadas.

Nunca hay dos Malankas iguales, cada cual presenta sus propias características distintivas.

²⁵¹ Acontecimiento que se corresponde con las revelaciones a los profetas, chamanes y médicos brujos en varios pueblos.



casas para bendecirlas con el "agua del Jordán". Un día después de la Epifanía comienza el período pre cuaresmal o *Faşengy* -celebración con alegría excesiva- que termina el Domingo de Queso.

Durante todo este período anterior a la cuaresma las mujeres casadas deben quedarse en sus casas hilando o bordando, mientras que las solteras pueden ir de visita a otras casas. Sus maridos, por otra parte, deben ocuparse de los animales domésticos y el mantenimiento del fuego mientras que los jóvenes solteros usan su tiempo en disfrazarse de fantasmas o espantapájaros para las visitas. Estos encuentros generalmente terminan con un refrigerio y el ofrecimiento de alimentos como leche, huevos o queso y la muy necesaria leña -también puede ser una suma de dinero-. Luego de compartir la comida y los refrigerios los jóvenes escoltan a las jóvenes hasta sus casas cantando y bailando. Hasta que, finalmente, el Domingo de Queso se lleva a cabo en las aldeas un gran baile para los/las jóvenes en el que se reparten raciones de quesos. Algunos estudios sugieren que esta tradición cubre una necesidad social real ya que es el período en que se producen la mayor cantidad de matrimonios.

Al finalizar dicha celebración las mujeres casadas limpian cuidadosamente las ollas y sartenes y se preparan para la abstinencia de siete semanas de carne, leche y otros productos lácteos. El lunes próximo comienza el ayuno o "Gran Cuaresma". La comida principal es una sopa agria llamada *zavarjanka* hecha con papas y repollo casero.

Pascuas -*Velykden', Wlykden*, el Gran Día- es la festividad central durante la temporada del solsticio de primavera. Aunque los cristianos celebran la resurrección de Jesucristo, en los Montes Cárpatos ésta aún conserva una serie de elementos pre-cristianos. Por ejemplo, el período de cuarenta días de Cuaresma previo a Pascuas tiene su antecedente en el período pagano del "Gran ayuno" en el que rigurosamente no se come carne, huevos o productos lácteos. Muchas personas mayores también practican el denominado "ayuno seco" dos veces por semana -los miércoles y viernes-. Esto último significa que con regularidad no comen ni beben nada en tales días. Estas restricciones



alimentarias no se relacionan con criterios de salud sino más bien con una inevitable abstención en épocas en que no se producen suficientes reservas de alimentos -al final del invierno-. Durante este período los campesinos usan unos utensilios de madera especiales -*djizky; geletky, putyry*- para conservar la mantequilla, la *brynola* -queso de oveja- y, a veces, también la carne, el sebo, la grasa de cerdo y el tocino.

Dos semanas antes de Pascua en algunas aldeas se acostumbra a celebrar el Domingo de la Muerte. Como el invierno es símbolo de la muerte y la primavera de la vida, durante este festejo se representa al invierno como una anciana fea o un viejo vicioso con intenciones de retener el poder a expensas de todos los seres vivos y a la primavera como una bella y joven mujer que con la ayuda del dios Sol triunfa sobre las estrategias del invierno. Las niñas y los niños crean una efigie de paja de la Muerte y la visten con ropas de anciana. En una procesión y cantando canciones alegres la llevan a una colina detrás del pueblo, con cuidado de no pisar ni la nieve ni el barro porque puede perjudicar la próxima cosecha. Detrás del pueblo, despojan la efigie de sus harapos y la sumergen en un arroyo o la queman. Las mujeres que acompañan la procesión escogen trozos de paja de la efigie de la Muerte para colocarlo debajo de las gallinas y asegurar que los pollitos que empollan nazcan sanos. De esta manera se escolta a la Muerte, es decir al invierno, fuera del pueblo.

La última semana del “Gran ayuno”, además, es un período decisivo de lucha entre las fuerzas sobrenaturales del bien y del mal -*Strastnyj tyzden* '-. El primer domingo de esta semana se conoce como Domingo de la Flor o del Sauce -Domingo de Ramos, *Kvitna o Verbova nedilja*-. Es el día de la consagración de los sauces que se consideran con poderes mágicos, por lo que las iglesias y las aldeas se adornan con sauces. Estas ramas bendecidas en las iglesias se atan con una cuerda de lino y se almacenan para usar como incienso para los enfermos o asar en los hornos para ahuyentar sus tormentos. En las casas, por su parte, los sauces se mantienen siempre cerca de los íconos como amuleto contra incendios, tormentas, vientos destructivos y otras exigencias de la naturaleza. También se utilizan como protección contra los espíritus malignos en ocasiones como el nacimiento de un niño, el período postnatal, el bautismo, la boda o



cuando se lleva al ganado a su primer pastoreo. Los sauces consagrados también se implementan en la medicina popular.

Como Pascuas es una fiesta del renacimiento de la naturaleza, también acostumbran a reciclar las viviendas durante la última semana antes de la festividad. Esto incluye limpiar la casa, los establos, los graneros y las bodegas; lavar los utensilios de cocina en el arroyo; pulir las mesas, los bancos, las camas y demás muebles; enviar al ganado a que se le realicen algunos ritos mágicos; bañar y marcar las ovejas.

El Jueves Santo se celebra en la iglesia el llamado *strast*. Durante éste se lee un fragmento del evangelio 12 veces. En cada lectura los pastores le hacen un nudo a su ramita de sauce. Si durante el verano sucede que pierde alguna pieza de su ganado desata uno de los nudos para que inmediatamente regrese al rebaño. El jueves por la noche también se hacen fogatas porque se cree que el alma de los muertos vaga por el mundo en dicha ocasión.

El Viernes Santo requiere un ayuno más rígido. Es habitual que este día todos los pobladores estrenen una prenda de vestir nueva, para que los vecinos no piensen que se visten mal durante todo el año. Desde entonces y hasta el domingo es vigilia: se encienden fogatas en las iglesias y se coloca un gran cascabel de madera en sus torres o campanarios con finalidades mágicas. Los muchachos de las aldeas suelen caminar con sonajeros de madera exorcizando los espíritus malignos. Y para anticipar las posibles malas acciones de las brujas, el viernes Santo se marcan las puertas de los establos con el signo de la cruz. Por la noche se cierran con gradas de las que cuelgan dientes hacia afuera, para que la bruja se ahorque con ellos si quiere ingresar.

El Sábado Santo las familias preparan los *pysanka* y hornean los *paska* -pan de trigo en forma de círculo-. Este pan ritual que generalmente se acompaña con queso *syrok* o *zovta hrudka* -hecho de leche, harina y huevos- adquiere propiedades mágicas, curativas y protectoras. Este día también se cocinan jamón, salchichas -*kielbasa*- y tocino. Por la noche, se prepara el *pasky* junto a los otros alimentos en grandes canastas para llevarlas a la Iglesia a la mañana siguiente para su consagración. Actualmente, la bendición de



pasky se lleva a cabo al aire libre frente a las Iglesias, aunque por tradición se consagra en los cementerios para enfatizar la función mágica del ritual. Los servicios de medianoche duran varias horas y la gente regresa por la mañana para más servicios de resurrección.

De esta forma, la consagración de la comida pascual *-svjacenyna-* anuncia el comienzo de las festividades pascuales. Tras la cual todos se apresuran a volver a sus casas porque se cree que el que regrese primero es quien termina antes la cosecha de verano. *Svjacenyna* es el único alimento que se come el primer día de Pascua y el marido se ocupa de que no caiga nada al suelo porque esto se considera pecaminoso. Incluso las cáscaras de los huevos de Pascua se reutilizan, se muelen y se mezclan con el grano sembrado para garantizar una mayor cosecha.

La Pascua es, sin duda, la celebración más festiva de todo el año. Las canastas bendecidas después de los servicios matutinos representan el quebrantamiento del largo ayuno. Se saluda “*¡Chrystos voskres!*” - ¡Cristo ha resucitado! - Y durante todo el tiempo pascual cada actividad se inicia con el canto *-tropar-* de la resurrección.

Una vez completada la fiesta, las chicas se reúnen en el pueblo para participar en los juegos de Pascuas. Cogidas de la mano, van cantando canciones y se detienen frente a la Iglesia y el cementerio para rendir homenaje a la vida que vuelve a despertar de la naturaleza con la primavera. Las canciones y juegos se relacionan con las ocupaciones agrícolas de los aldeanos. Sus melodías son similares a las de las canciones de boda - *ladkanky-* y algunas directamente imitan ciertas actividades agrícolas como la siembra de la semilla de amapola o el procesamiento del lino. En muchas otras también aparece el motivo de una esposa rescatada del cautiverio o de la servidumbre y de un esposo que ofrece comprarle una manada de vacas, un rebaño de ovejas y otros regalos. Finalmente, el marido libera a su esposa rompiendo el cordón de las muchachas y besando a su amada. Otros motivos se relacionan con las guerras y los campamentos militares

“*¡Pustyte nas, pustyte nas, vijnu vijnuvati!*
Ne pustymo, ne pustymo mosty polamaty.”



Az my mostly polomymo
Kalynovi naklademo
Taj piniazi nadajemo
Prjac sobi jdemo.
¡A nam sesi ne lomyte, kalynovi ne kladire, tai pinjazi ne davajte.
Prjac sobi jdye!²⁵²

Cada juego de Pascuas se acompaña con bailes grupales *-chorovody-* que agregan entretenimiento. Los juegos y los bailes generalmente terminan con el tañido de las campanas de las Iglesias que convocan a los servicios nocturnos. Se cree que las chicas que corren más rápido al pueblo son las más “casaderas”.

El segundo día de Pascua -lunes por la mañana- se caracteriza por la visita de grupos de chicos a las casas de las chicas de las aldeas para echarles agua, expresando así deseos por su buena salud y bienestar. Si algunas de las chicas se resisten a bañarse o incluso se esconden, son llevadas a algún arroyo local donde reciben un riego más completo. De hecho, se espera que las chicas recompensen a sus visitantes con un pequeño obsequio -un huevo pintado-. Al día siguiente, los roles se invierten: las chicas rocían a los chicos y las mujeres jóvenes rocían a sus futuros esposos. Como recompensa, generalmente reciben dulces y a veces incluso pequeñas sumas de dinero de sus parientes. Estas prácticas llevan la marca de la antigua creencia del agua como fuente dadora de toda la vida. Su uso simbólico, entonces, garantiza la purificación del cuerpo y el alma y asegura buena salud y vitalidad. Luego de estas bromas se buscan equipos agrícolas desaparecidos que finalmente aparecen en el techo de alguien. Y se pintan las ventanas para que los moradores de las casas no sepan si es de día ya o aún de noche.

La temporada de Pascua termina cincuenta días después con la fiesta de Pentecostés/Rusalja /*Zelenyj Svjat* -el Descenso del Espíritu Santo, las "Fiestas Verdes"- en la se adornan con ramas de tilos la Iglesia y cada hogar. En algunos pueblos, se da la bienvenida a la primavera -*Vesna*-, presentándola con una jovencita que sostiene una

²⁵² “¡Vamos a hacer la guerra! No te dejaremos ir porque romperías nuestros puentes. Si rompemos los puentes, construiremos flores nuevas de bolas de nieve y te daremos dinero. No rompas los puentes, no construyas flores nuevas con bolas de nieve, y no nos des dinero, ¡será mejor que te vayas ahora!”.



ramita verde -generalmente de un árbol de abedul- mientras es escoltada al pueblo con canciones festivas. Tras dicha culminación se inician las actividades agrícolas de primavera. Antes del primer arado de la temporada, el agricultor unta las gargantas de los animales de tiro con grasa de la canasta de Pascua para asegurarse que permanezcan fuertes y coloca un pysanky en el primer surco para dar fertilidad al suelo. Las cáscaras de los huevos pascuales y las semillas de la mesa de Navidad sirven para el mismo propósito: al sembrarlos en dirección de los cuatro puntos cardinales el agricultor repite “*Toto ptaskom; toto mysam; tot chrobackom; un toto dyvynji, zeby ony s tym sja uspokojily a ostatnje na pokoju lisyly*” -esto es para el pájaro, esto es para los ratones, esto es para los gusanos y esto para los animales del bosque, para que se satisfagan y dejen el resto de la cosecha en paz-.

Otros festivales pastorales²⁵³ en los que también se advierte el sincretismo de lo pre y post cristiano son la “Transfiguración de Cristo” -en la que se bendicen los primeros

²⁵³ Existen otros festejos menos significativos como la celebración del **día de San Jorge** -6 de mayo- que es considerado el santo patrón de los campesinos y de los criadores de ganado. Es el día en que se lleva al ganado a pastar por primera vez en el año y se acompaña todo el procedimiento por una serie de rituales mágicos. Entre estos rituales se encuentran: cada vaca se unta con un huevo para asegurar que aumente de peso, se rocía con agua bendita para asegurar su buena salud, se alimenta con pan, sal y ajo -símbolos de salud y fertilidad- para que se multipliquen, se coloca una cadena y una cerradura bajo el umbral del cobertizo para mantener el ganado unido y se conducen las vacas a través de un fuego detrás del pueblo para librarlas de enfermedades. Algunas veces los pastores golpean simbólicamente al ganado tres veces con una rama de sauce o avellana para que los animales crezcan bien, decoran los cuernos de las vacas y los bueyes con coronas para asegurar que el ganado tenga suficiente forraje o corren tres veces alrededor de toda la manada con una vela encendida en sus manos o con incienso de hojas verdes secas recogidas el último día de San Juan para alejar a los espíritus malignos. Los pastores también pueden tocar cuernos o disparar al aire para repeler a las brujas y otros seres demoníacos que se cree que molestan al ganado.

En la mayoría de estos rituales, los pastores invocaron la ayuda de San Jorge como protector de los animales de granja. Existe una serie de fórmulas mágicas especiales destinadas a la protección de las ovejas que se transmiten de una generación a otra y que los labradores mantienen en secreto. El conocimiento de estas fórmulas y otras prácticas mágicas y veterinarias es tenido en alta estima como el sello distintivo del dominio supremo de la profesión del pastor. El siguiente es un ejemplo de estas fórmulas mágicas recopiladas de la aldea de Jakubany cerca de Stara L'ubovna

Svatyj Georgiju. Maju v tia nadiju. Na tja upoveju, voz kluci od raju. A zamkny nas kosar I cilyj nas chotar, pred vovkom ryskuscym I zmijom plazuscym, pred nevcasnom zimom I pekucym litom. Pred bidom i psotom. Pred planom chorotom. Pred panskom zljiscom I ljudskom zavijscem. Ochran nasy uvci, naj sa trimut v kupci, daj jim vodu zdravu, spust 'rosu na travu, pasy na cilyj rik. Zdravja na cilyj vik. ¡Amin!



San Jorge, eres mi esperanza. Te lo ruego, toma las llaves del paraíso y cierra nuestro redil y todo nuestro campo del malvado lobo, de la serpiente, del invierno temprano, del verano ardiente. De la miseria y la mala suerte, de molestar a la enfermedad, de los malos humores de los señores y la envidia humana. Protege nuestras ovejas para que se mantengan juntas, dales agua buena. Deja caer rocío sobre la hierba. Danos pastar durante todo el año. Y salud para todos los tiempos ¡Amén!

Los rituales mágicos concernientes a las ovejas se relacionan a veces con una danza especial llamada *ovcij zdych* -la muerte de una oveja- que retrata la muerte gradual de una oveja durante una epidemia. Cuando el rebaño de ovejas regresa al redil, los pastores organizan un rito llamado *mira*. En presencia del dueño de la oveja ordeñan cada animal y, según la cantidad de leche ganada, firman un contrato sobre la cantidad de queso que deben entregar en el transcurso del verano. Se registra la cantidad pactada mediante muescas realizadas en un palo especial -*rovas* o *mira*-. La ceremonia termina con una fiesta que se convierte en una verdadera juerga en la que participan todos los jóvenes del pueblo. Recientemente ha habido una resignificación simbólica de esta costumbre en forma de bailes llamados *vyhin ovec v polonynu* -llevar ovejas a los pastos de la montaña-.

Respecto a San Jorge, es importante recordar que también se considera el protector de los animales del bosque. Los relatos orales resaltan que San Jorge reúne a todos los animales y aves del bosque en sus vacaciones y asigna a cada uno su región de caza y cantidad de presas. Si algunos de los animales o seres demoníacos del bosque desobedecen sus decisiones, él cabalga con armadura sobre un caballo blanco a través de cada montaña y castiga severamente a todos los transgresores. Por cierto, la imagen de San Jorge vestido con armadura y montado en un caballo blanco es uno de los motivos más frecuentes que aparecen en los íconos populares. Por tal motivo, durante el Día de San Jorge los pastores permiten que los lobos y otros animales de presa se lleven ovejas de su rebaño. Se teme que si tratan de evitar que las bestias usen este privilegio que San Jorge les otorga, luego el Santo les permita asaltar al rebaño durante toda la temporada.

Otros pueblos carpáticos creen que San Jorge es el protector de los cultivos. Por lo tanto, organizan procesiones religiosas con pancartas e íconos de San Jorge dirigiéndose a los campos con oraciones para la protección de los cultivos del granizo, las tormentas y los incendios.

A los ojos de los pueblos rusinos/rutenos San Jorge es el santo patrón de la naturaleza o, para decirlo en términos más contemporáneos, en el protector del equilibrio ecológico. Ello refleja que el prototipo precristiano permanece dotándolo de propiedades mágicas que están en consonancia con la tradición pre-cristiana.

El **día de San Andrés** -30 de noviembre- también es un festival popular de la región ya que lo celebran como "el día de los nombres". San Andrés, además, es considerado el patrón del amor. Por lo tanto, desde la víspera se desarrollan una serie de ritos: las chicas de la aldea recorren todas las casas en las que vive un Andrés y, de pie bajo la ventana, le desean buena suerte y salud "*na mnohaja i blahaja l'ita*" -por muchos años felices-. Después cantan y exigen una ofrenda, como muestra esta canción de Vysna Polianka cerca de Bardejov

Andriju, Andri'ju Vynes nam porciju, bo jak nevyneses. Djivky tja pobyjut '. A vy ljude, znajte, nase pravo dajte, pravo nevelycke Lem korytce vivsa. Bo jak nam nedate, ta pobanujete, vsytcy horci potrepeme, sto v polyci mate.

Andrés, Andrés, tráenos una ofrenda, porque si no lo haces, las chicas te ganarán. Y ustedes, gente, entienden que es nuestro derecho. No es un gran derecho, solo queremos un comedero de avena. Si no nos lo das te arrepentirás. Porque aplastaremos todas tus ollas en el estante.

Debidamente "advertido", el Andrés visitado entrega a las chicas una ofrenda de avena, huevos, harina y otros alimentos. Luego las chicas se dirigen a la taberna y cambian la avena por brandy y usan el resto de la comida para una fiesta que organizan en una de las casas de la aldea. A la que más tarde se unen los chicos y los músicos. En la fiesta las chicas incluyen otros rituales mágicos como la lectura de manos para predecir quién se casa en primer lugar. Estos ritos a veces varían: las muchachas van al arroyo y juntan piedras pequeñas que cuentan en la fiesta, el número par significa matrimonio y el número impar significa esperar a que llegue el novio. En



frutos de la cosecha- y la “Dormición de la Virgen María” -en la que bendice las flores de finales del verano-.

Otro festejo antiguo es la “noche giratoria” -*vecirka*-. Ocasión en que las mujeres y las niñas de los pueblos se reúnen durante las tardes de otoño y principios de invierno en las casas para hacer hilados, bordados y otras tareas domésticas similares. Cantan canciones, cuentan cuentos, juegan e incluso representan obras breves con máscaras. También son usuales también las *kermeses* durante las Fiestas patronales, donde se intercambian comidas, canciones y bailes. Aunque en las últimas décadas son progresivamente reemplazadas por festivales como los “*Vatra*”²⁵⁴. Estos últimos se inician los días 21 de julio con el encendido de la hoguera. Antes de poner la antorcha en la madera, se recitan poemas como *Na Lemkovyni* de Iván Rusenko

“[...] Tú ardes, oh fuego sagrado. Calientas nuestros corazones sedientos de nuestra cultura nativa. Une por amor a todo nuestro pueblo [...] Llega el día en que la gente de los Cárpatos resucita”.

A ellos asisten aproximadamente 5.000 personas desde Polonia, Ucrania, Eslovaquia, Rep. Checa, Austria, Francia, Alemania, Estados Unidos y Canadá, entre otros lugares. Durante todo el fin de semana se incluyen competencias deportivas, concursos de belleza, concursos de conocimiento de la lengua, historia y cultura

otra variante las chicas hacen pequeños bollitos de harina, los colocan uno junto a otro y dejan entrar un gallo o un perro. La chica del bollo que se comen primero se casa primero también. Aunque la creencia más difundida para descubrir la identidad del futuro esposo es que antes de acostarse la joven debe sembrar lino alrededor de un poste de madera clavado en el suelo, pidiendo ayuda al patrón de amor

Andriju, Andriju, Na tebe len siju, daj mi vnoci znaty, chto nia bude braty.

Andrés, Andrés, es en tu día que estoy sembrando lino. Déjame saber en la noche quién se va a casar conmigo.

Luego debe raspar el pedazo de tierra que sembró con lino y por la noche poner la ropa interior debajo de su almohada. El chico con el que sueña mientras duerme es el que se convierte en su futuro esposo.

²⁵⁴ El primer Festival *Vatra* se celebró en 1979 en Michalow, cerca de Legnica. A partir de entonces se convirtió en un evento anual en las aldeas de Krynica, Grzybów, Hanczowa/Hanchova y Bortne -los primeros fueron en el año 1983 en Czarna/Charna y Ustje Ruske-. Desde 1990, se realiza el *Vatra* también en Zdynia/Zhdynja -Gorlice-.



rusina/rutena y recitados o discursos improvisados. También se interpretan dramatizaciones sobre las deportaciones durante la Operación Vístula. El último día se ofrece un servicio eclesiástico y un concierto final donde participan conjuntos vocales y de danzas que procedentes de varios sitios -*Biljanka Lemkovyna Ensemble, Veselka, Coro Lemkovyna de L'viv, Kychera de Legnica, coro de niños de Drohobych, Barvinok de Kamjunka, Zaruba de Njagiv*-. Al final se apaga la hoguera recitando otra vez palabras poéticas

“¡Te dejo, oh fuego sagrado! Te dejo, pero no por mucho tiempo. ¡Que ardes en nuestros corazones hasta el próximo año!”.

Los Vatra se han vuelto muy populares e incluso son cubiertos por las prensas locales -periódico *Nashe Slovo*, radio y televisión polaca, Kiev TV-. Aunque estas celebraciones quedan relegadas a los momentos libres y vacacionales, desvanecen las confrontaciones nacionalistas y hacen predominar los saberes étnicos colectivos. Siendo un gran impulso para la reconstrucción de ciertos sentidos de la comunidad²⁵⁵. Es decir que colaboran, junto a las actividades del calendario eclesiástico greco-católico²⁵⁶, en resaltar otros aspectos culturales -no estrictamente religiosos- de los pueblos rusinos-rutenos.

No obstante, la Iglesia Greco-católica continúa siendo escenario de conflictos ideológicos y discursos polisémicos en apoyo a una determinada conciencia nacional y orientación cristiana griega u ortodoxa²⁵⁷. Por tal motivo, propone mantener sus espacios eclesiásticos relativamente distantes de las cuestiones de orden político para no seguir dividiendo formalmente a su comunidad. Ya que dichas oposiciones dentro de la Iglesia

²⁵⁵ Junto a este tipo de festivales apareció la primera publicación independiente en idioma Lemko en Polonia -*Holos Vatrý*, 1984- que revitaliza el uso de la lengua.

²⁵⁶ Durante el resto del año se observan con entusiasmo los días santos que convocan mediante la diversidad de ritos, especialmente a las personas mayores que otorgan un gran valor a los días festivos de la iglesia y lo transmiten a las generaciones más jóvenes.

²⁵⁷ Los rusófilos asocian sus similitudes a una visión ampliada de unidad religiosa ortodoxa mientras que los pro ucranios le restan valoración. También existe un tercer enfoque que intenta acercarse al catolicismo romano para ajustarse a una idea religiosa nacional polaca.



debilitan sustancialmente las posiciones ocupadas dentro de la sociedad mayoritaria. Lo expuesto llama la atención sobre las formas nacionales y étnicas de reconfiguración de las identidades culturales de los pueblos rusinos/rutenos contemporáneos a través de las instituciones eclesiásticas. Convirtiendo a la religión greco-católica en una suerte de frontera cultural donde se cruzan el cristianismo occidental y oriental con otras creencias pre-cristianas. Y a las actividades rituales que despliega, en una estructura estable en la que se visibilizan formas de identificación fundamentadas en la trasmisión de la lengua rusina y la continuidad de los saberes domésticos.

4.1.7 El idioma rusino: variaciones étnicas y autonomización

El idioma rusino pertenece a la familia de idiomas eslavos orientales e implementa el alfabeto cirílico. Pero sus variantes²⁵⁸ también comparten características con otros idiomas eslavos occidentales.

La presencia de la lengua se observa cada vez con más frecuencia en algunas regiones de Polonia, Eslovaquia, Ucrania y Serbia, lo que generó nuevas discusiones académicas acerca de su estandarización. Más allá de los acuerdos entre los lingüistas de si se trata de un idioma diferente o una transformación derivada de otro idioma eslavo mayoritario, se afirma que actualmente existen en Europa cuatro variantes no estrictamente residenciales de idioma rusino -lemko en Polonia²⁵⁹, eslovaco en la región

²⁵⁸ Se entiende las variaciones de uso sociocultural del idioma, asociadas más a sus hablantes que a las distinciones residenciales.

²⁵⁹ La variante Lemko forma parte del grupo de variantes ucranianas de la ladera norte de los Montes Cárpatos -suroeste de Polonia- asociadas a la región de Transcarpatia -también conocidas como *dialectos de los Cárpatos*-. Algunos lingüistas ucranianos lo consideran el más occidental de los dialectos ucranianos y no un idioma independiente. Pero, aunque la variante Lemko y el idioma ucraniano son parecidos, no siempre resultan inteligibles entre sí. Además, la variante Lemko incluye muchos patrones lingüísticos de los idiomas polaco y eslovaco -en la región de Prešov-, por lo que ciertos lingüistas lo consideran un dialecto transicional de este último idioma.

En términos generales se puede afirmar que la variante Lemko se caracteriza por una tensión fija en la penúltima sílaba de las palabras, al igual que el polaco y eslovaco oriental y en contraste con la tensión móvil en todas las demás lenguas eslavas orientales. Sus conjugaciones verbales presentan formas gramaticales similares a las eslovacas-polacas y, además, comparte muchas expresiones y conceptos con ambos idiomas, pero también con el alemán y el húngaro. No



de Prešov²⁶⁰, subcarpático y transcarpático en Ucrania²⁶¹ y Bačka en la Voivodina Serbia²⁶². La anteposición de fronteras territoriales y políticas, a su vez, establecen diferenciaciones etnolingüísticas por la asimilación de particularidades de los idiomas

obstante, mantiene formas únicas como la retención de la antigua vocal *bl-y-* que lo emparentan con el idioma ruso.

La variante *Lemko* también enfatiza el uso de la expresión coloquial “lem” que puede significar “pero”, “solo” o “gustar”, a diferencia de sus vecinos boikos y hutsules que no la implementan. El concepto “lemko” puede resultar a veces una forma peyorativa para describir a una persona que usa excesivamente la partícula “lem”. Esta es habitualmente usada en la zona oriental de Eslovaquia, Polonia y la frontera ucraniana. La enunciación peyorativa en idioma eslovaco es “Lemko”, en rusino “Lemkiv” y en polaco “Lemkwich”.

Por estas características, otros investigadores establecen que la variante Lemko es la más occidental de los dialectos del idioma rusino.

²⁶⁰ Es hablada principalmente en la región de Prešov en Eslovaquia, a lo largo de la ladera sur de los Montes Cárpatos. Se la suele denominar también rusino *pryashiv* o *ruznak* y se la asocia al grupo de variantes Lemko. Desde 1995 algunos estudiosos eslovacos se esfuerzan por estandarizar su gramática. También suelen hallarse registros de su uso en el continente americano entre los documentos de inmigrantes de dicha procedencia.

²⁶¹ La variante *doliniana* o *subcarpática* es hablada en la región del Óblast de Zakarpattia en Ucrania y considerada la forma antigua de la variante boyko. La variante *boyko* es hablada en la región de Boikivshchina en los Óblast de Lviv e Ivano- Frankivsk, área septentrional de los Montes Cárpatos en Ucrania. También se lo suele implementar a lo largo de la frontera con el Voivodato subcarpático de Polonia. Se circunscribe al distrito de Dolina, una parte del distrito de Rozhniativ -Óblast de Ivano-Frankivsk-, los distritos de Skoliv, Turkiv, parte de los distritos de Drohoby, Sambirsk y Starosambirsk en el Óblast de Lviv, parte del distrito de Mizhhiria -Óblast de Transcarpatia- y pequeñas zonas adyacentes en el sudeste de Polonia y noroeste de Eslovaquia.

La región boyko coincide hacia el norte con la línea fronteriza de los Montes Cárpatos y al sur con el territorio medio de los montes donde habitan los pueblos “dolyniaky” o de las “tierras bajas”. Los pueblos boykos implementan para identificarse el concepto “verkhovyntsi” que significa “pertenecientes a las tierras altas” y tratan de diferenciarse de sus vecinos dolynianos de varias maneras, entre ellas por el uso de la lengua. La variante boyko se fundamenta en el uso de la interjección “ba”.

La variante *hutsul*, por su parte, es hablada en las zonas montañosas de las provincias de Suceava, Bucovina y Maramures en Rumania, en el sur del Óblast de Ivano-Frankivsk y ciertas zonas de los Óblast de Chernivtsi y Zakarpattia, como así también en la región de Hutsulshchina en la ladera norte de los Montes Cárpatos y en zonas adyacentes de Eslovaquia y Polonia. Es relativamente única ya que presenta similitudes con el idioma ucraniano pero con influencias del idioma polaco y rumano.

Existen diferentes versiones sobre el concepto Hutsul. Una teoría sostiene que el término proviene de la palabra rumana “forajido” -hoț “ladrón”, hoțul “el ladrón”. Otra teoría coloca su origen en la palabra eslava “kochul” -trotamundos, migrante- en referencia al estilo de vida seminómada.

A diferencia del Lemko, las tres variantes boyko, hutsul y doliniana todavía suelen identificarse como dialectos del idioma ucraniano y no como idiomas independientes.

²⁶² También se la denomina rusino *panónico* y está oficialmente reconocida. Aunque se la incluye dentro del grupo idiomático rusino, algunos lingüistas lo consideran parte del grupo de idiomas eslavos occidentales. Esta variante se habla mayormente en el noroeste de Serbia -provincia autónoma serbia de la Voivodina- y al este de Croacia.



vecinos eslavos y no-eslavos²⁶³. Como los intercambios lingüísticos se suscitan desde hace bastantes siglos incluyen todos los niveles del lenguaje: lexical, morfológico, fonético y sintáctico. En consecuencia, los intentos de estandarización enfrentan desafíos vinculados tanto a reglas como ideologías lingüísticas²⁶⁴ sumamente híbridas.

Para abordar la complejidad etnolingüística de la región de los Montes Cárpatos en principio es necesario conocer genéricamente a la familia lingüística eslava. A grandes rasgos las lenguas eslavas se dividen en tres grupos: 1) oriental -ruso, bielorruso y ucraniano-; occidental -checo, eslovaco y polaco- y 3) meridional -esloveno, serbocroata, macedonio y búlgaro-. Todas ellas tienen un marcado parecido entre sí que deriva del uso del antiguo eslavo -o proto eslavo- hablado por las tribus indoeuropeas de los territorios que se corresponden actualmente con Lituania. En el siglo VI DC estos pueblos se expandieron hasta el río Elba al oeste y el Adriático al sur y atravesaron los Montes Cárpatos y la cuenca del río Danubio hasta llegar a Macedonia. Las invasiones magiares y la presión germánica rompieron la unidad eslava y aisló a los eslavos del sur, por lo que comenzaron a diferenciarse también lingüísticamente. A mediados del siglo IX DC la misión evangelizadora de Cirilo y Metodio creó un alfabeto nuevo que se adecuó a los sonidos eslavos y denominó glagolítico -del eslavo *hlagolati*: “hablar”-. Los Evangelios y la liturgia cristiana progresivamente se tradujeron²⁶⁵ resultando la versión de eslavo antiguo común para todos los pueblos y se lo conoció como eslavo eclesiástico. De esta manera, se convirtió en la primera lengua escrita de los pueblos cristianizados. Posteriormente, se simplificó en el llamado alfabeto cirílico.

²⁶³ En el caso de la región lemko los factores más influyentes son el idioma polaco, el ucraniano y el eslovaco; para el rusino de la región de Prešov el idioma eslovaco y en parte también el Checoslovaco; para el rusino subcarpático y transcarpático los idiomas húngaro, rumano, ucraniano y eslovaco; y para la Voivodina los idiomas húngaro y serbio.

²⁶⁴ Por ideología lingüística se entiende genéricamente a las ideas que los hablantes tienen sobre sus lenguas. Se puede observar a las ideologías lingüísticas como sistemas de representaciones sociales sobre el mercado lingüístico, los hablantes y sus relaciones inter-étnicas e interculturales que se ajustan al estatus político de las relaciones sociolingüísticas. O, contrariamente, lo desafían para transformarlo.

²⁶⁵ De hecho, una de las reliquias más antiguas de la escritura glagolítica es el Misal de Kiev, un fragmento de la liturgia romana traducida del latín a principios del siglo X DC.



Los pueblos eslavos occidentales no resisten el empuje del imperio germánico y el latín y los caracteres latinos reemplazan al eslavo eclesiástico y al alfabeto cirílico. Por tal motivo en la actualidad se escriben con caracteres latinos los idiomas checo, eslovaco, polaco y croata. Contrariamente, implementan el alfabeto cirílico el ruso, el ucraniano, el bielorruso, el serbio, el macedonio y el búlgaro. Aunque el idioma serbio y el croata no son disímiles entre sí, los croatas tradicionalmente católicos escriben con caracteres latinos mientras que los serbios que son ortodoxos lo hacen en alfabeto cirílico.

Los pueblos eslavos orientales continuaron implementando durante mucho tiempo el eslavo antiguo porque era más parecido a las variantes regionales del entonces Imperio Ruso²⁶⁶. Hasta que Pedro el Grande emprendió un proceso de alfabetización de las masas populares introduciendo el alfabeto civil -1708/1710- que suprimió las letras griegas y simplificó la ortografía. También tradujo numerosas obras seculares -literarias, históricas, científicas y administrativas- que incorporaron los conceptos de otros idiomas -en especial del francés y el alemán-. A partir de 1885 la Academia de Ciencias de Rusia se encargó de establecer nuevas normas ortográficas que reemplazaron al alfabeto eslavo antiguo y, en consecuencia, delimitaron su progresiva diferenciación de las otras lenguas eslavas.

El texto más antiguo hallado escrito en idioma rusino data del siglo XVII DC, época en la que la reforma protestante impactó en la vecina región de Transilvania. Aunque allí la conversión al luteranismo y al calvinismo no produjo grandes cambios, influyó a los líderes clericales en usar la lengua hablada para expresarse localmente. Los primeros libros impresos en idioma rusino fueron un *Catecismo* -1698- y un

²⁶⁶ El Imperio Ruso estaba relativamente aislado de la influencia europea por su sumisión de más de dos siglos a las invasiones tártaro/mongolas, hasta su unificación en 1480 con la instauración del poder autocrático en Moscú de Iván III el Grande. Iván III el Grande estaba casado con Sofía, sobrina del último emperador bizantino Constantino XI, por lo que al caer Constantinopla se depositó en Moscú la herencia de la fe cristiana romana. En la mentalidad de la época Moscú se convirtió en la tercera Roma e Iván adoptó el título de *Zar* -palabra rusa derivada de César- con todas las transformaciones materiales y espirituales que ello implicaba. Las reformas de los reinados posteriores -Pedro el Grande y Catalina la Grande- terminaron de instaurar la transición cultural -también desde el punto de vista lingüístico- en todos los territorios rusos.



cuadernillo -1699- auspiciados por el obispo católico griego J. de Camillis -1641/1706- con el fin de difundirse entre la gente de los pueblos, a pesar de las críticas de ciertos sectores de no utilizar el lenguaje litúrgico eslavo tradicional de la Iglesia.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII DC, sin embargo, se produjo una reacción conservadora contra la denominada vulgarización del lenguaje eclesiástico. En consecuencia, el eslavo eclesiástico -considerado según la Divina Liturgia de Oriente como testimonio de *dignitas*- se convirtió en el lenguaje preferido de las publicaciones, libros sagrados y comunicados clericales tanto en la Iglesia Cristiana Ortodoxa Oriental como en la Greco-católica. No obstante, no fue estandarizado y quedó sujeto al entorno lingüístico inmediato dando como resultado la formación de nuevas variantes de eslavo eclesiástico que se conocen como *recensiones*. La recensión que se desarrolla en la región de los Montes Cárpatos se conoce como rusino-slaveno -*slaveno ruskyj*-.

Bajo el gobierno del Imperio Austríaco se establecieron nuevas escuelas primarias y secundarias en la región, por lo que se necesitó la escritura de libros de texto para uso educativo. El primero de ellos fue una gramática completa escrita por A. Kocak -1737 /1800- reemplazada más adelante por la gramática de M. Luckaj -1789/1843- e I. Fogorasij -1786/1834- y el cuadernillo de I. Kutka -1750/1812-. Estos autores reflejaban en ellos la época en la que vivían y el énfasis en la idea de paneslavismo y la unidad cultural entre todos los pueblos eslavos. Luckaj participó de la tendencia que fomentaba entre los pueblos eslavos la creación de sus propios idiomas. Pero sugirió que la proliferación de idiomas minoritarios iba a lograr que los idiomas mayoritarios los asimilen, por lo tanto debía promoverse el eslavo eclesiástico entre todos los eslavos orientales y meridionales dado que las élites educadas ya lo conocían. En este sentido, los pueblos rusinos/rutenos preservaban su lengua -*unica Dialectus...Ruthenica, aut Karpato/ruskaja*- cercana al eslavo eclesiástico. Otros simpatizantes paneslavos como L. Stur -1815/1856-, por su parte, prefirieron la clasificación en diferentes idiomas. Su convocatoria provocó un cambio de perspectiva respecto del idioma entre algunos activistas culturales como A. Duchnovych.



Sin embargo, Duchnovych -el “despertador nacional”, *narodnyi buditel' karpatorossov*- tampoco depositó su total confianza en el uso del idioma rusino como instrumento literario. Hacia comienzos de 1852 se inclinó hacia el eslavo eclesiástico y más tarde hacia el idioma ruso. La tendencia pro rusa también se manifestó en los escritos de sus contemporáneos y sucesores como las gramáticas del idioma ruso de K. Sabov -1838/1914-, I. Rakov'skyj -1815/1885- y E. Sabov -1859/1934- o los diccionarios de A. Mytrak -1837/1913- y E. Kubek -1859/1940- o en medio del clima polémico de las actividades políticas de Adolf Dobrjans'kyj -1817/1901-. Estos trabajos establecieron el estándar del idioma ruso utilizado en los periódicos, las escuelas y la vida cultural general hasta casi el final del siglo XIX DC.

Las autoridades húngaras se preocupaban por los objetivos de política exterior del Imperio ruso, especialmente por el apoyo a funcionarios y propagandistas que argumentaban la promoción del idioma ruso y la religión ortodoxa entre los pueblos eslavos de Austria-Hungría. En respuesta el gobierno húngaro patrocinó traducciones al idioma rusino vernáculo de los libros de texto de las escuelas primarias estatales. El nuevo estándar del idioma rusino lo formuló V. Copej -1856/1934- quien en 1883 publicó su primer diccionario usando la variante de las tierras bajas de Transcarpatia. Copej enfatizó que el idioma rusino era independiente y de ninguna manera podía considerarse un dialecto del idioma ruso. Esta tendencia continuó durante toda la primera década del siglo XX DC, implementando en la instrucción pedagógica los cuadernillos diseñados por M. Vrabel -1866/1923- y A. Voloshyn -1874/1945-.

Tras la caída del Imperio Austrohúngaro los pueblos rusinos-rutenos se repartieron entre varios países²⁶⁷. La cuestión de su idioma durante el período comprendido entre 1919 y 1944, entonces, comenzó a diferenciarse en cada uno de estos lugares. Hacia el interior de Checoslovaquia su estatus legal fue variable. En la región

²⁶⁷ La gran mayoría -alrededor del 80%- permanece en Checoslovaquia -ex este de Hungría-. Los del norte de las montañas en la región lemko -antigua Galicia austríaca- se incorporan a Polonia. En cuanto al pequeño grupo -unos 20.000- de las regiones Bachka y Srem -ex sur de Hungría- se unen a la Vojvodina en Yugoslavia.



subcarpática, que en teoría era una provincia con garantías internacionales de autonomía, el idioma mayormente usado era el checo. Como minoría nacional en Eslovaquia, el uso del idioma se permitió solamente en las escuelas de aquellas zonas donde alcanzan más del 20% de la población. Ello muestra como en la práctica la naturaleza democrática de la nueva República Checoslovaca proporcionó mayor incentivo al uso del idioma oficial checo.

Como resultado, entre los años 1920 y 1930 se volvió a retomar la discusión en torno al idioma. La mayoría estaba de acuerdo en que debía adoptarse el idioma local para fines oficiales y educativos como en el pasado, pero se torna relevante determinar cuál idioma debía usarse. Algunos propusieron las variantes rusinas locales como base de un lenguaje literario distintivo que evolucione a partir del diccionario de Copej y de los primeros manuales de gramática de Voloshyn. Otros, incluidos los inmigrantes recién llegados del territorio del este de Galicia gobernado por los polacos, consideraban que el rusino era un dialecto del ucraniano por lo que éste último debía ser el que se adopte como lenguaje literario. Para introducir al idioma ucraniano a la región de manera gradual, el escritor galiciano V. Bircak -1881/1952- compiló libros de lectura para escuelas secundarias. Con la misma finalidad, un lingüista galiciano I. Pan'kevyc -1887/1958- preparó una gramática del idioma rusino escrita con el alfabeto etimológico tradicional y usando símbolos especiales para representar los sonidos exclusivos de la región subcarpática. La gramática de Pan'kevych se basó en las variantes de las zonas montañosas altas -Verchovyna- más cercanas a las formas habladas del idioma ucraniano de Galicia. Hacia finales de la década de 1930 otros inmigrantes de Galicia, en cooperación con activistas subcarpáticos pro ucranios, produjeron textos escolares en idioma ucraniano estándar utilizando el alfabeto fonético moderno. Finalmente, una tercera tendencia, incluyó a los activistas locales que continuaban la tradición pro rusa de A. Duchnovych. Junto a inmigrantes rusófilos de Galicia ayudaban a los pobladores locales a escribir correctamente en idioma ruso²⁶⁸. Los textos implementados por esta

²⁶⁸ Otro objetivo era ayudar a leer los autores locales cárpatos-rusos que hasta entonces escribían en idioma ruso y a disfrutar de otros clásicos de la literatura rusa como Pushkin o Gogol.



orientación eran las gramáticas del sacerdote local E. Sabov -1859/1934- y de un inmigrante ruso de la Varsovia zarista de preguerra Alexander Grigorjev -1874/1945- además de los cuadernillos de práctica. Estos manifestaban el idioma escrito ruso literario y no reflejaban las formas de habla locales. Cada una de las tres orientaciones estaba respaldada por sus propias organizaciones culturales, teatros, periódicos, escritores de poesía o prosa y polemistas que defendían las diversas orientaciones lingüísticas. En consecuencia, en el sistema escolar se implementaron los tres idiomas rusino-ucraniano-ruso simbolizados por las gramáticas de Voloshyn, Pankevych y Sabov.

En la vecina Eslovaquia la situación era más simple porque la orientación ucraniana no existía. La mayoría de los activistas seculares y religiosos proponían mantener la diversidad de variantes locales. Por tal motivo, entre los años 1920 y 1921 el sistema escolar greco-católico publicó el cuadernillo y el libro de lectura dialectal de I. Kysak -1856/1929- y la gramática rusa de A. Sedlak -1862/1927-.

En Polonia, como en Checoslovaquia, la cuestión del idioma Lemko estuvo estrechamente relacionada con la política destinada a las escuelas de las minorías por el gobierno central en Varsovia. Durante la mayor parte de la década de 1920 los libros de texto utilizados en la región estaban escritos tanto en idioma ucraniano como en ruso. Reflejo de esta dicotomía que prevalecía en Galicia mientras formaba parte del imperio Austrohúngaro. Al comienzo de 1930, sin embargo, el gobierno polaco y la administración local de la iglesia greco-católica -Lemko apostólica- promovieron la instrucción escolar en idioma lemko mediante el uso del cuadernillo -*Lemkivskyj bukvar*- y del manual de lectura -*persa knyzecka*- del maestro local M. Trochanovs'kyj. Trochanovskij también organizó cursos de idioma Lemko en el seminario de profesores de Stary Sacz.

La situación lingüística en la minoría de la Bachka yugoslava después de la Primera Guerra Mundial fue diferente. Logró desarrollar un estándar literario basado en el discurso hablado de los habitantes locales. Ese discurso, sustancialmente diferente del



hablado en la región de Zakarpatia, se acerca a las variantes de la región central y sur de Zemplin en Eslovaquia. Hasta la actualidad los estudiosos discuten si debe ser clasificado junto a los idiomas eslavos occidentales -eslovaco- u orientales -rusino/ucraniano-. Sus hablantes lo denominan *ruskij jazik* -rusino- y se identifican como rusnaks -rusnaci-. Su estandarización está íntimamente ligada a la obra de G. Kostelnick -1886/1948- quien publicó su primer libro de poesía en 1904 y una gramática en 1923. Kostelnick pertenecía a la orientación pro-ucraniana y escribía desde la perspectiva de la lengua vernácula, pero para abrir camino a las reglas del estándar literario ucraniano. A pesar de ello, no existen publicaciones posteriores en ucraniano para la instrucción escolar en la Vojvodina.

Immediately después de la Segunda Guerra Mundial la cuestión del idioma rusino tomó otro rumbo, especialmente en Subcarpacia. En marzo de 1939 Hungría permitió la breve autonomía del gobierno de Cárpatos-Ucrania y se anexó la anteriormente provincia de Checoslovaquia renombrándola Subcarpacia -*Kárpátalja*-. Oficialmente se volvió a la llamada orientación Uhro-rusina que el corto régimen democrático húngaro introdujo a comienzos de 1919 -momento en que las autoridades húngaras publicaron un libro de lectura y una antología de literatura y establecieron un Departamento de Lengua y Literatura de idioma rusino en la Universidad de Budapest-. El regreso del dominio Uhro-rusino significó también volver a las variantes locales que no podían ser ni rusas ni ucranianas. El primer paso en esa dirección fue la publicación de cinco libros de lectura para las escuelas primarias y una gramática para las escuelas secundarias a cargo de un funcionario del Ministerio de Educación Húngaro y sacerdote greco-católico J. Maryna -1901/1983-. El idioma era bastante similar al que se usaba en los últimos años del siglo XIX DC, es decir, ruso con muchas influencias de las variantes locales. Más influyente resultó el lenguaje adoptado por la Academia Subcarpática de Ciencias en sus publicaciones, que incluía la gramática escrita por I. Harajda -1905/1945-. Esta última incorporaba las palabras aceptadas y esperables del idioma cárpatos-rusino y otras tomadas prestadas del idioma ruso -*dovol'no, tol'ko*-.



Hasta 1945, independientemente del lugar de residencia, se implementan de manera alternada los idiomas ruso, ucraniano o el rusino local en las escuelas y publicaciones sin ninguna solución concreta a la cuestión lingüística. Sin embargo, el establecimiento de un nuevo orden político²⁶⁹ después de 1945 parece ponerle fin, al menos en apariencia, con su progresiva ucrainización²⁷⁰ "[...] *es obvio que somos parte del pueblo ucraniano, finalmente daremos fin a cualquier cuestión del lenguaje... y usaremos los nombres rusyn, rus 'kyj o russkij*" (Magocsi, 1996b).

Para comienzos de 1945 todas las escuelas destinadas a la población local enseñaban en idioma ucraniano de acuerdo con las normas soviéticas y se consideraba al idioma ucraniano -en teoría- el oficial para cuestiones de orden administrativo. En la práctica cotidiana, sin embargo, se enseñaba idioma ruso como asignatura en las escuelas y en la recién fundada Universidad Estatal de Uzhhorod, además de servir como idioma operativo en la mayoría de las transacciones públicas. Lo que significa que la política soviética favoreció ambas orientaciones lingüísticas. Pero proscribió el idioma rusino por su pasada asociación con el régimen húngaro de ocupación y con la iglesia greco-católica que desde 1949 quedó abolida por completo. Casi hasta el final del dominio soviético -1991- no apareció ni una sola publicación en la región de transcarpatia, incluso las canciones y cuentos populares locales de la etapa pre soviética fueron traducidos al ucraniano.

²⁶⁹ Hacia finales de 1944 el ejército soviético liberó la región de Subcarpacia y aunque inicialmente acordó con las potencias aliadas restablecer la provincia de Checoslovaquia luego Stalin cambió la estrategia. En consecuencia, ordenó al ejército soviético brindar apoyo a los subcarpáticos comunistas a cambio que su población solicite la unificación con la madre Patria Ucrania. En junio de 1945 Checoslovaquia cede formalmente a la Unión Soviética la provincia de Subcarpacia que se convierte en el Oblast transcarpático de Ucrania soviética.

²⁷⁰ El antecedente directo de los aspectos ligados a la cuestión de las identidades culturales de la región fue la declaración del Quinto Congreso de Comités -1924- que propuso a los pobladores del territorio del oeste ucraniano como una rama de la nacionalidad ucraniana, independientemente del gobierno extranjero sobre las tierras e independientemente de la percepción de la gente que las habitara. Desde entonces el Partido Comunista de Ucrania reafirmó dicha decisión -1925- y luego el Partido Comunista de Subcarpacia la aceptó -1926-.



Esta política soviética respecto de las identidades etnolingüísticas se implementó de igual modo en los países vecinos que quedaron dentro de la esfera de influencia del comunismo -Polonia y luego Checoslovaquia-. El idioma Lemko sufrió la deportación de los Cárpatos y relocalización en Polonia occidental como lengua hablada por la minoría ucraniana. Cuando después de 1956 Polonia permitió la creación de organizaciones y publicaciones a sus minorías nacionales, éstas también demandaron sus propias organizaciones, pero no se las autorizaron. Sólo logró existir durante un tiempo una sociedad cultural ucraniana que publicaba en su idioma, pero estaba inicialmente vinculada al periódico semanal de la organización "*lemkivska storona*". Incluso en las escuelas destinadas a las poblaciones Lemkos la instrucción se impartía en idioma ucraniano.

En Checoslovaquia la situación fue más compleja. El comunismo llegó al poder recién en 1948 y necesitó cuatro años más para resolver las cuestiones lingüísticas. Desde 1945 hasta 1952 la realidad se tornó paradójica. Las organizaciones culturales y políticas rusinas-rutenas pasaron a ser consideradas ucranianas pero el idioma de sus publicaciones, sus actuaciones teatrales e incluso la instrucción en sus escuelas era ruso²⁷¹. De esta manera se publicaban libros de texto en idioma ruso y entre 1948/1949 se importaron algunos maestros de la Unión Soviética destinados a las 275 escuelas primarias y casi 50 escuelas de nivel superior de la región.

En 1950 el gobierno comunista de Checoslovaquia, siguiendo el modelo soviético, suspendió la Iglesia Greco-católica en todo el país y tomó el control del sistema escolar. En junio de 1952 modificó la política respecto de la nacionalidad y el idioma. La instrucción escolar en idioma ruso se reemplazó por otra en idioma ucraniano. Y, a tales fines, una nueva organización cultural de trabajadores ucranianos promovió publicaciones y otras actividades culturales que seguían los modelos lingüísticos e ideológicos de la Unión Soviética. Finalmente, este enfoque gradualista se sustituyó por

²⁷¹ Continuando la situación de entreguerras del este de Eslovaquia en la que la instrucción en los niveles primarios era en idioma rusino mientras que en los niveles superiores era en ruso.



la importación de libros de texto de Ucrania soviética y la adopción definitiva del idioma ucraniano sin ninguna consideración por las reglas y condiciones locales del idioma rusino. Esta misma política fue adoptada por el Departamento de Lengua y Literatura ucraniana que se estableció en septiembre de 1953 en la Universidad Safarik para capacitar a los profesores para el servicio en el nuevo sistema de escuelas de idiomas ucraniano.

Contra esto, la población rusina-rutena reaccionó enviando a sus hijos a escuelas eslovacas en ciudades vecinas o demandando el idioma eslovaco en lugar del ucraniano. Este proceso voluntario de eslovaquización se propagó rápidamente durante la década de 1960. Cuando el comunismo asumió el poder existían 322 escuelas de impartición de la cultura rusina que implementan el idioma ruso con más de 3.000 alumnos, a finales de 1989 sólo quedaban cinco de dichas escuelas con alrededor de 900 alumnos en las que se enseñaban asignaturas en idioma ucraniano.

En conclusión, la cuestión del idioma rusino en Polonia y Checoslovaquia/Eslovaquia arroja un resultado similar al de la Transcarpatia Soviética: la adopción del idioma ucraniano. Ello provoca un progresivo aumento en el número de pobladores que asimilaron voluntariamente una u otra forma de identificación nacional.

Completamente diferente es la situación en la Vojvodina yugoslava. En 1974 se reconoció oficialmente la nacionalidad y el idioma convirtiéndose en uno de los cinco idiomas oficiales de la provincia autónoma. Con fondos del gobierno comunista yugoslavo establecieron, además, una editorial, un periódico, escuelas primarias y secundarias y aparecieron programaciones de radio y televisión. Para codificar las normas gramaticales se editó el diccionario terminológico de M. Kocis -1928/1973-. Al comienzo de 1970 surgió la sociedad de Lengua y Literatura y, aunque algunos activistas culturales aún creen que su gente forma parte de la nacionalidad ucraniana, nunca implementan el idioma ucraniano y continúan publicando en idioma rusino. En 1973 se creó un profesorado de idioma rusino para garantizar el conocimiento de la variante Bachka y en



1981 un Departamento de Lengua y Literatura en la Universidad Estatal de Novi Sad. En éste último se desarrollan estudios sobre lo que sociológicamente se describe como una variante de micro lenguaje.

En vísperas de 1989 los activistas político-culturales comenzaron a expresar su insatisfacción frente a la orientación del idioma ucraniano, argumentando que en Polonia se publicaban colecciones de poesía en idioma lemko. A principios de 1989 también apareció una revista en idioma rusino llamada *Besida*. En Eslovaquia se comenzaron a desarrollar actividades en un círculo greco-católico liderado por el padre K. Krajnjak, del que emanan publicaciones eclesiásticas en la variante local de la ciudad de Medzilaborce. Desde 1990 se establecieron nuevas organizaciones culturales basadas en el principio de que los pueblos rusinos-rutenos comprenden una nacionalidad diferenciada ya que poseen su propio idioma. En lo sucesivo estas organizaciones comenzaron a publicar un periódico o una revista en idioma rusino. En Ucrania: *Otcij chram* -Uzhhorod, 1990/1991- y *Podkarpats'ka Rus'* -Uzhhorod, 1992/hasta el presente- de la Sociedad Cárpato-rusina/rutena *Tovarystvo/Obscestvo Karpats'kych Rusynov*. En Eslovaquia: *Rusyny* - Medzilaborce y Prešov, 1990/hasta el presente- y *Narodny novynky* -Prešov, 1991/hasta el presente- de la Sociedad Rusina-Rutena Renacimiento *Rusyns'ka Obroda*. En Polonia: *Besida* -Krynica, 1989/hasta el presente- de la Sociedad de Lemkos *Stovarysynja Lemkiv*. El *Teatro Nacional Ucraniano de Prešov* que desde 1950 implementa el idioma ucraniano cambió su nombre por el de A. Duchnovych a finales de 1990 y desde entonces presenta sus obras en idioma rusino.

Por lo que en cierta medida se puede afirmar que a comienzos de 1990 se retornó a las polémicas en torno a las identidades étnicas y nacionales de los pueblos rusinos-rutenos de los años de entreguerras. Este retorno reanimó la discusión sobre el idioma rusino que interpela en cierta medida las transformaciones políticas y culturales condicionadas por la Unión Soviética y el profundo impacto sobre la vida residencial y doméstica de los pueblos rusinos-rutenos.



En diciembre de 1991 los residentes de Transcarpatia se encontraron con una Ucrania independiente. En 1992, al dividirse Yugoslavia la Vojvodina quedó reducida a una región de Serbia-Montenegro y el Srem se convirtió en una zona que teóricamente es parte independiente de Croacia. Finalmente, en enero de 1993 los pueblos rusinos-rutenos eslovacos también se enfrentan a una Eslovaquia independizada. Estos cambios significativos en las estructuras estatales muestran lo que se sospecha desde hace bastante tiempo atrás: que el comunismo englobó -homogeneizó- pero no resolvió las problemáticas socio-antropológicas de las minorías culturales que permanecieron subalternizadas. El trabajo sistemático de algunos estudiosos contemporáneos evidencia la voluntad de no estar, como otros pretenden argumentar, totalmente asimilados por la imposición de la nacionalidad mayoritaria.

Para las posturas teóricas de orientación ucraniana, el reconocimiento de la autonomía del idioma rusino es una aberración política antihistórica y antiacadémica cuya intención es socavar las bases ideológicas nacionalistas ucranianas y asimilar en Eslovaquia y en Polonia a las minorías nacionales ucranianas. En consecuencia, los académicos ucranianos sostienen que no hay una simple razón filológica para crear el denominado idioma rusino literario. No obstante, esta orientación afronta sus propios problemas, especialmente en Polonia y Eslovaquia donde sólo en el mejor de los casos el idioma ucraniano constituye una lengua minoritaria. En un intento de revertir la percepción de que el rusino es un idioma diferente, en las últimas décadas intentaron acercar el idioma ucraniano agregando a éste palabras de las variantes locales. También para argumentar que el concepto *rusyny* es la forma más antigua del concepto *ucraniano* adoptaron un actual término híbrido *rusino-ucraniano* que define a los eslavos orientales residentes en la región de los Montes Cárpatos -oeste de Ucrania-. Recientemente -1994- el jefe de la Unión de rusinos-ucranianos en Eslovaquia afirmó que su organización implementa el idioma ucraniano contemporáneo, pero con un agregado democrático de las variantes regionales. Cuando en realidad las publicaciones y transmisiones de radio en Eslovaquia, Ucrania y Polonia evitan el uso de dichas variantes.



En contraste, las posturas teóricas de orientación rusina-rutena argumentan que las políticas nacionales ucranianas durante las cuatro décadas del gobierno comunista resultaron en la asimilación y la degradación de las formas culturales de los pueblos rusinos/rutenos. Por lo que proponen actualizar la estandarización del idioma rusino. Aparte de las publicaciones periódicas mencionadas anteriormente, desde 1992 aparecieron varios intentos de recrear dicha estandarización: la gramática de Kerca y Socka-Borzavyn y la guía poética de Petrovcij en Ucrania; el libro de reglas ortográficas y el diccionario terminológico de Jabur- Pan'ko y un cuadernillo y libro de lectura de Hryb en Eslovaquia; las gramáticas de Chomjak y el diccionario polaco-lemko -9.000 palabras- de Horoscak en Polonia, entre otros trabajos. Pero, lamentablemente, estos esfuerzos relativamente aislados de autores situados en tres países diferentes resultaban en la producción en paralelo de casi tantos estándares como escritores, compiladores y editores dispuestos a concretarlos.

En consecuencia, los días 6 y 7 de noviembre de 1992 se convocó un seminario de trabajo sobre las reglas del idioma en Bardejovske Kupele -Eslovaquia- para coordinar dichos esfuerzos. Se conoce como primer Congreso de la lengua rusina y asistieron escritores y editores de Polonia, Eslovaquia, Ucrania, Hungría y especialistas de otros países como Estados Unidos, Suecia, Suiza y Mónaco. En él se discutieron temas relacionados con la construcción del idioma, especialmente entre los pueblos pequeños, y las formas prácticas que los codificadores rusinos pueden implementar para su estandarización. Como resultado del seminario los participantes aceptaron el desarrollo de cuatro estándares basados en las variantes de los países donde los pueblos rusinos-rutenos mayormente residen en la actualidad -Polonia, Eslovaquia, Ucrania y la Voivodina-. Como este último ya existía, sólo los tres primeros necesitaban codificarse. Los participantes también acordaron reunirse periódicamente para intercambiar puntos de vista sobre el trabajo de codificación y para delimitar las bases de una eventual quinta variante estandarizada del idioma rusino -*koiné*- común a todas las regiones. Pero independientemente de su estándar, el principio básico es que el idioma rusino implementa el alfabeto cirílico y se sustenta en la lengua hablada de cada región -



Trans/Subcarpatia, Lemko, Prešov, Vojvodina-. Finalmente, se resolvió la creación de un Instituto de Lengua y Cultura -enero de 1993- en Prešov como centro de coordinación del trabajo de los codificadores y de investigación teórica y aplicada. Su primer director Pan'ko publicó un conjunto preliminar de reglas de ortografía y morfología y completó junto a codificadores de otros países un diccionario de reglas y terminologías lingüísticas de 1.100 entradas. Luego, bajo la dirección de Jabur el Instituto publicó un libro de reglas del sistema de escritura rusino, un diccionario ortográfico -de 42.000 palabras-, un cuaderno de práctica, un libro de lectura para las escuelas primarias y gramáticas nuevas.

Por lo descrito, se puede afirmar que han sido variadas las formas de presentación lingüística del idioma rusino en los diferentes momentos y lugares residenciales -rusino hablado localmente, eslavo eclesiástico, ruso, ucraniano e incluso húngaro, eslovaco y polaco-. Con la desovietización este campo se redujo a dos alternativas -rusino o ucraniano- dejando como saldo la puja académica sobre la validez de su estandarización. Aunque éste no es el aspecto más importante del problema porque lo que necesita un idioma para legitimarse, en verdad, son usuarios. Es decir, ser aceptado por las personas de los pueblos para quien ha sido ostensiblemente creado. Y este último punto es, verdaderamente, el nodo de la cuestión lingüística. Cuando las argumentaciones de los activistas político-culturales y académicos se desvanecen son, una vez más, las variantes locales habladas las que prevalecen en las prácticas cotidianas. Las cuales requieren ser codificadas respetando la autopercepción y significados culturales atribuidos por los propios hablantes. Esto nos remite una vez más a los estudios que intentaron clasificar las variantes locales.

Recién durante el siglo XIX DC aparecieron algunas primeras descripciones esporádicas y en el transcurso del próximo siglo pasado comenzaron a sistematizarse en pos de definir su especificidad y su relación con las otras variedades lingüísticas.

Como se ha dicho, la primera distinción del idioma rusino fue manifiesta en la gramática eslava eclesiástica compilada por Kotsak y Luckaj y el primer esbozo de sus



características específicas lo realizaron Fogorasij -1833- y Holovats´kyi -1848-. El primer mapa que compiló las casi quince características disímiles en los Cárpatos ucranianos meridionales lo desarrolló Mykhal´chuk y lo confirmó Ohonovs´kyi -1880-, señalando que se trataba de variantes de la región occidental. Semenovic, por su parte, brindó -1882- más detalles, pero apuntó sus similitudes a las variantes septentrionales de los Montes Cárpatos. Sabov las dividió en seis grupos y, finalmente, se sumó el etnógrafo Hnatiuk a la discusión. Con el cambio de siglo y mediante el uso de nuevas técnicas geolingüísticas, O. Broch e I. Verkhrats´kyi propusieron debatir sobre la relación entre las variantes carpatianas y otras lenguas eslavas orientales. Otro aporte significativo lo realizaron Hantsov -1923- y Zilyns´kyi -1933- que clasificaron las variantes subcarpatianas por su similitud a las de otras regiones del sudeste ucraniano, incluidas Galitzia y Bukovina. En contraste, la Comisión Dialectológica de Moscú -1915- sostuvo que las variantes lingüísticas carpatianas conformaban un grupo diferente. No obstante N. Durnovo, uno de sus miembros, enfatizó la cercana relación entre las primeras y las del oeste ucraniano. Gerovskii -1948- fue más allá de esta perspectiva y elaboró una clasificación detallada de las variantes carpatianas -“*Jazyk Podkarpaské Rusi*”- para removerlas de la esfera lingüística del idioma ucraniano y acercarlas a la del idioma ruso. Para ello, se basó en el hecho que las variantes carpatianas, al igual que el ruso, retienen la vocal arcaica **ѣ**. De acuerdo al último autor, al sur de los Montes Cárpatos existen ocho variantes -algunas de las cuáles son transicionales- que subdivide en tres categorías:

- a- Las variantes rusinas más antiguas que se localizan en la región de Maramarosh, Uzh, Bereg y este de Zemplyn,
- b- Las variantes rusinas del oeste de Zemplyn, Sharysh y Spish que se distinguen por la influencia de las variantes del norte de los Montes Cárpatos - Lemko/Boyko- y de los idiomas polaco y eslovaco,
- c- Las variantes más contemporáneas -Verkhovyna y Bychkiv- que generalmente se describen como de “origen extranjero” -de Galicia-.



En estudios posteriores, Gerovskii agregó la variante Dovhe a la primera categoría y la variante Makovytsia a la segunda. También observó cierta mezcla de variantes como la denominada Zamishantsi, que al igual que el Lemko y el Boyko, pertenecen a la categoría de variantes situadas al norte de las montañas. Esta caracterización geolingüística desarrollada por el autor refleja en parte las antiguas divisiones administrativas húngaras -condados-, con la salvedad que las variantes Lemko de Eslovaquia y Polonia -que forman un sistema lingüístico común- no son tratadas de manera conjunta.

A diferencia del trabajo precedente, Pan'kevych se basó exclusivamente en información lingüística. En su escrito "*Ukraińsk'ki hovory Pidkarpasts'koï Rusi i sumezhnykn oblastei*" dividió las variantes del idioma rusino del sur de Cárpatos en tres grupos:

- a- Lemko: desde las montañas Tatra hasta el río Lavorec,
- b- Boyko: desde el río Lavorec hasta el río Teresva,
- c- Hutsul: desde el río Teresva hacia el este.

También señaló la existencia de variantes transicionales.

A partir de la segunda mitad del siglo XX DC este tipo de esquemas clasificatorios se modificaron significativamente. La mayoría de los lingüistas contemporáneos señalan tres variantes básicas del idioma rusino: la de la región central de Transcarpatia, la Lemko y la Boyko. Esta última corresponde a una pequeña porción de territorio situado a lo largo de las crestas de las montañas comúnmente conocido como Verkhovyna. En cuanto a su estudio, es Stieber quien inicialmente participó en el trabajo de campo para recopilar registros etnolingüísticos. Invitado como profesor en el Departamento de Estudios Eslavos de la Universidad de Lwów -L'viv, Ucrania, 1935-, el autor logró que la Presidencia del Consejo de ministros le otorgue una subvención para redactar un atlas lingüístico de *Bojkowszczyzny* -región Boyko-. La gran mayoría de las variantes



subcarpáticas/transcarpáticas, entonces, formaban parte de la que se consideraba región central. De esto resulta que muchos investigadores luego excluyan la variante Hutsul -del sudeste de los Cárpatos- para clasificarla junto al grupo Pokuttia, cuya base se encuentra al noreste de dichas montañas.

La progresiva aparición de atlas lingüísticos, por su parte, permite una caracterización más específica de las variantes Dzendzelivs'kyi se fundamentó en material lexical para definir cuatro grupos lingüísticos sub/transcarpáticos:

- a- La variante Maramorosh, entre los ríos Rika y Shopurka, que retiene el mayor número de características proto-eslavas, rusas y ucranianas antiguas. Y, consecuentemente, presenta el menor número de innovaciones eslavo-orientales desde el siglo XIV DC hasta la actualidad;
- b- La variante Borzhava, entre los ríos Rika y Latorytsia, contiene una gran cantidad de características resultantes de la influencia externa desde el norte de los Cárpatos -Podolia y Volhynia- desde finales del siglo XIV DC y desde el sur por la presencia de grupos eslavos meridionales -serbios- durante el siglo XV DC;
- c- La variante Verkhovyna, en los distritos del sudeste Velykui Berezhnyi-Volovets' y sudoeste Mizhhiria que están emparentados a las variantes vecinas Boyko del norte y Lemko del oeste de los Cárpatos -que probablemente se separan entre los siglos XVI y XVIII DC-. Esta variante presenta un vocabulario transicional entre la variante Boyko y las de la región central de Transcarpatia;
- d- La variante Uzh, entre los ríos Latorytsia y Uzh, revela los estratos Lemko y Boyko de finales del siglo XVII DC y comienzos del siglo XVIII DC así como otros elementos procedentes del idioma polaco y eslovaco.

El atlas de Zuzana Hanudel', por su parte, presentó seis variantes más hacia el este de Eslovaquia:

- a- Snina, hablada al este del río Cirocha,
- b- Laborets', considerado transicional entre este-oeste,



- c- Makovytsia, compuesta por un triángulo que se forma entre las aldeas de Príkrá, Vislava, Sarissky Stiavnik, Rovné y Kurimka,
- d- Sharysh, hablada en los altos valles de los ríos Topl´a y Torysa,
- e- Spish, hablada en el alto valle del río Poprad y la región norte de Stará Lúbovna,
- f- Spish, hablada en pequeñas regiones aisladas como Závadka, Porác, Vysné y Nizné Slovinky, Helemanovce y Uhorna.

Más allá de la altísima variabilidad de estas propuestas, resulta interesante este pasaje desde una perspectiva inicial puramente geográfica a otras miradas que incorporan tanto los elementos lexicales presentes como las influencias de los cambios históricos en el uso de las variantes.

Sin embargo, si observamos al área lingüística en su conjunto se puede afirmar en términos genéricos que las variantes de los Cárpatos centrales forman una serie de franjas que comienzan en el sudeste -Maramorosh, Borzhava, Verkhovyna, Uzh y Snina- y se continúan hacia el oeste -Makovytsia, Sharysh, Spish- cruzando luego las crestas de los Montes Cárpatos en dirección norte en donde se encuentran en medio de la atmósfera lingüística Lemko. No hay que olvidar, sin embargo, que la deportación de los pueblos Lemkos luego de la segunda guerra mundial modificó profundamente su estructura etno-lingüística. Por lo que no ha de sorprender que estas variantes tradicionalmente habladas en Transcarpatia -Ucrania- y la frontera entre Polonia y Eslovaquia aparezcan más disímiles a las de la región sur. De todas formas, y a pesar de las innovaciones por contacto con sus idiomas vecinos, también se caracterizan por preservar un gran número de arcaísmos que las describen en términos de pertenencia al idioma rusino. Dicho en otros términos, estas variantes etno-lingüísticas residenciales comparten continuidades morfológicas y fonológicas a pesar de las diversas contingencias históricas e influencias por contacto con otras lenguas.

Entre las más características se destacan las siguientes

Características fonéticas:



- a- La acentuación varía de libre en las regiones del este a fija en la penúltima sílaba en las del oeste -por influencia de los idiomas eslovaco y polaco-.
- b- Se preserva la oposición antigua entre las vocales **и** -y- e **ы**.
- c- Las vocales históricas **о-е** generalmente se convierten en **у** -u-, **’у** -’u-, aunque en algunas regiones aparecen como **и** -y- e incluso **ы**.
- d- Las secuencias **гы, кы, хы** en algunas variantes se reemplazan por **гі, кі, хі**.
- e- Se preserva la intervocálica **й** -y- en la primera persona del singular y en la tercera persona del plural de las formas verbales del presente.
- f- Se vocaliza la letra **л** -l-.
- g- Las sílabas cerradas²⁷² donde **о** se convierte en **и**, la consonante que las precede usualmente permanece dura: p.e. **дім** -casa-.

Características morfológicas:

- a- La terminación **ове** ocurre en los sustantivos plurales del caso nominativo.
- b- En algunas regiones los sustantivos plurales del caso genitivo presentan la terminación **ох**.
- c- La partícula reflexiva **ся, са** no está ligada al verbo y por lo general funciona independientemente.
- d- Las formas verbales pretéritas varían desde **я спав** en el este a **спав эм** en el oeste. De igual manera lo hacen las formas condicionales -subjuntivas-: de **я би спав** a **спав би эм**.
- e- El tiempo futuro cambia de **я буду ходити** en el este a **я буду ходив** en el oeste.

En conclusión, la región de los Montes Cárpatos constituye un territorio lingüístico compuesto por variantes discontinuas y con características etnolingüísticas resultantes de su posición periférica dentro de la esfera dominante del idioma ucraniano. Que, además, como resultado de su localización en una región de permanente contacto lingüístico

²⁷² Una sílaba se dice abierta cuando termina en vocal y cerrada cuando termina en consonante. En las lenguas eslavas es importante distinguir entre sílabas abiertas o cerradas porque eso puede condicionar la posición del acento.



adquieren un gran número de elementos lexicales de otros idiomas eslavos y no eslavos. A esto se suma la específica naturaleza geográfica montañosa de la región que contribuye a diferenciar una misma área lingüística (Dulichenko, 2006, p.107) pero, a su vez, la distingue como sistema lingüístico autónomo que preserva la herencia eslava oriental aún en ambientes etno-lingüísticos extranjeros²⁷³.

Pero claro está que tratar el tema de las reglas del idioma implica también relacionarlo con la cuestión de la identidad étnica y nacional (Pliskova, 2016). Lo que impide afirmar de modo concluyente, al menos por ahora, si el idioma rusino puede ser clasificado genéticamente por su autonomía o vinculación al idioma ucraniano²⁷⁴. Frente a cualquier disputa se observa una polifonía de variantes autóctonas en las que las características lingüísticas eslavas orientales pierden paulatinamente dicha distintividad a medida que avanzan hacia el oeste y son reemplazadas por formas eslavas occidentales en un proceso inacabado de cambio. Este intercambio de características orientales y occidentales sugiere una posible bi-reflexividad tanto genética como tipológica²⁷⁵ (Dulichenko, 2006, p.115). Y es esto último, precisamente, lo que constituye la continuidad de su distinción de autonomía.

En la actualidad, se llevan a cabo trabajos de codificación más serios y sistemáticos que son potencialmente interesantes en especial porque sirven de enlace entre diferentes idiomas eslavos. Pero, además, porque la codificación es la base para introducir el idioma rusino en varios asuntos públicos: los medios de comunicación, la vida religiosa, la producción artística y teatral y, por supuesto, el sistema educativo y la administración

²⁷³ Tal vez el ejemplo más evidente es la variante del rusino Bachka -Srem/Vojvodina- que, a pesar de las migraciones, retiene las características morfológicas y fonológicas de las variantes Lemko Zemplyn, Sharysh y Spish. Y ello se debe a la mutua interferencia lingüística experimentada durante períodos prolongados de tiempo (Ibidem, 2006, p.115).

²⁷⁴ Los autores ucranianos insisten que constituye un sistema dialectal compuesto por las variantes Boyko, Volhyniana, Podoliana y de la región Dniester-Prut. En contraste de quienes apuntan que las variantes de los Cárpatos están demasiado influenciadas por las fronteras geopolíticas discontinuas en situación periférica y aún preservan características arcaicas que lo vinculan al idioma ruso.

²⁷⁵ Entendiendo a la clase genética como una familia lingüística y a la clase tipológica como un tipo de idioma de acuerdo con la clasificación de las características gramaticales.



gubernamental. No obstante, es necesario incluir en dichos estudios no solo la transcripción de la información estrictamente lingüística sino también la historia social, cultural y política de sus pueblos. Pudiendo de esta manera realizar estudios socio-antropológicos y lingüísticos críticos que contribuyan a la preservación, reconstrucción y, con suerte, revitalización de las identidades lingüísticas y extralingüísticas de aquellas comunidades de habla de los idiomas vulnerados por las sucesivas transformaciones geopolíticas (Filipovic, 2012).

4.2 Las formas de lo doméstico

Para los pueblos rusinos-rutenos la familia constituye la mínima unidad interna de su organización social. Por tal motivo, la práctica del matrimonio no sólo representa la unión entre dos personas sino entre familias que intercambian relaciones domésticas de mutualidad sustentadas en las actividades agrícolas, pastoriles y artesanales.

Desde antiguamente esta organización respondía a patrones de matrilinealidad y matrilocalidad, pero los últimos siglos las jóvenes parejas de recién casados progresivamente comenzaron a alojarse en la casa de los padres del novio hasta lograr obtener su propia vivienda. El hijo mayor era quien heredaba la propiedad familiar y cada uno de sus hermanos y hermanas recibía alguna forma de compensación, ya sea en dinero o en tierra. En la actualidad, la herencia se rige por las reglamentaciones jurídicas respectivas. No obstante, las dificultades de acceso a las propiedades de las zonas más urbanizadas muchas veces inducen a las parejas a regresar a las granjas familiares e incluso compartir el espacio con sus padres.

Hasta la segunda mitad del siglo XX DC los matrimonios hetero-orientados fueron la base de los vínculos familiares, previamente convenidos por los progenitores incluso dentro de los grupos de la familia ampliada -preferentemente entre primos cruzados-. Esta forma de endogamia dejó de practicarse desde entonces -especialmente a razón de las movilidades migratorias-, aunque se continúa privilegiando la unión con



cónyuges del endogrupo étnico-nacional local -los paisanos-. La búsqueda de posibles cónyuges se reducía a la esfera de las aldeas vecinas, presentándose por primera vez en las tareas domésticas o en ocasiones festivas como los días santos. Hoy en día los encuentros se dispersan en un radio mayor que abarca las escuelas secundarias, universidades, mercados o ciudades cercanas a las aldeas rurales.

4.2.1 Relaciones de parentesco y de género

Las propiedades familiares en las aldeas son minifundistas y generalmente las denominan granjas. En ellas la familia comparte las tareas diarias implementando una división social del trabajo de acuerdo con el género y a la edad de sus miembros. Ello significa que, especialmente en épocas de cosecha, tanto la mujer como los hijos/as trabajan a la par del esposo y progenitor evitando la contratación de personal adicional. Motivo por el cual el divorcio nunca se observó de forma positiva, aunque esté aceptado legalmente, porque la institución matrimonial garantiza la reunión de la fuerza de trabajo necesaria para las tareas domésticas. De esta manera, el divorcio es bastante más infrecuente en parejas que residen en las zonas rurales a diferencia de las que residen en zonas urbanas. Respecto de la práctica del aborto, fue establecida por los gobiernos locales bajo influencia soviética y resulta un factor local incongruente por limitante en términos de producción de hijos por cada unidad doméstica. Por lo que se la considera desde esta lógica una de las causas del progresivo envejecimiento poblacional instaurado a partir de la imposición de paradigmas de modernización industrial -una carga de valoración igualmente negativa conlleva la aceptación de familias homo orientadas-.

Para conservar la organización de las unidades domésticas y la estructura general de las aldeas, durante muchos siglos se promovieron algunas prohibiciones simbólicas y sanciones prácticas al quebrantamiento del orden de lo familiar-social. Las cuales, desde una mirada occidental, pueden apreciarse como supersticiosas²⁷⁶ o irracionales.

²⁷⁶ Varias están reflejadas en el filme "*Sombras de antepasados olvidados*" -Tini zabutykh predkiv, 1964- de Sergei Paradjanov.



Tal vez el ritual regulatorio antiguo más llamativo fue la “Ordalía de fuego y agua” -*Velikij Varaden*-. Los Juicios por Ordalía comenzaron a implementarse en los territorios del Reino de Hungría durante el gobierno de San Ladislao -Szent László, 1077/1095-, mediante el uso de fuego y agua para determinar la culpabilidad o la inocencia de los acusados del quebrantamiento de las normas. El fuego, por su parte, se manipulaba de dos formas diferentes: en un caso los sospechosos llevaban una placa de hierro o un carbón encendido muy caliente en sus manos durante una corta distancia, en el otro caso eran obligados a caminar descalzos sobre un plato de hierro caliente. El juez envolvía las manos o pies quemados con trapos cubiertos de cera. Luego los envolvía con una segunda venda de trapos limpios de tal manera que nadie pudiera ayudar a sanar las heridas. Tres días después, retiraba los vendajes de las manos o pies y si las heridas estaban sanando el acusado era declarado inocente. Si las heridas no se curaban -infección- el sospechoso era juzgado por culpabilidad. La inocencia o la culpa, por otra parte, también se podían determinar mediante el uso de agua hirviendo o fría. Se arrojaba un anillo de metal en una olla grande de agua hirviendo y se ordenaba al sospechoso sacarlo sumergiendo su brazo. Si el brazo no se escaldaba se suponía su inocencia o, lo contrario, se acusaba de culpabilidad. La versión en agua fría era atando fuertemente los brazos y piernas y arrojando a los juzgados a la parte más profunda de un río o lago en los meses de invierno. Si se hundía, se consideraba inocente. Si no se hundía el juez declaraba su culpabilidad. En otras variantes de la Ordalía también se podía determinar la implicancia en los hechos juzgados mediante elementos eclesiásticos como un trozo de pan sagrado -hostia- o una cruz grande. Si el acusado no sufría dolor al comer la hostia, era declarado inocente. Si se enfermaba después de comerla, sería culpable. Si el acusado se paraba en la forma de la cruz -con los brazos extendidos y levantados- resistiendo el paso de las horas sin moverse, se presumía inocente. Si sus brazos se movían o se caían por cansancio, era declarado culpable. También se podía conducir al acusado con los ojos vendados hasta la cruz grande donde se colocaban dos bastones debajo -uno de los cuales tenía tallada otra cruz más pequeña-. Se le daba a elegir entre los bastones y si el acusado elegía el bastón tallado era declarado inocente, de lo contrario si elegía el bastón sin tallar se presumía culpable. Las situaciones que antagónicamente relacionaban acusador-



acusado se podían resolver mediante un duelo en el que el abatido siempre era juzgado como culpable.

En términos jurídicos modernos estas prácticas rituales no revisten factibilidad alguna, pero situadas en su contexto de significación normativa y cultural representaban la eficacia simbólica de provocar la confesión temprana para resolver conflictos domésticos o parentales. Además de dotar del sentido de prohibición y sanción por quebrantamiento a las prácticas cotidianas consideradas menos deseables. De forma similar se puede apreciar la situación de las mujeres acusadas de brujería/hechicería que, debido a su supuesta alianza con el “diablo”, eran consideradas capaces de transmitir enfermedades y desgracias tanto a personas como animales.

Otro aspecto relevante de estos rituales es que permiten abordar la relación simbólica constante entre las cuestiones de orden social y natural -por ejemplo, los poderes enunciativos del uso del fuego y el agua-. Saberes que, aunque en cierta medida “mágicos”, legitimaban socialmente el devenir de aspectos de la naturaleza de los cuerpos -como son el deterioro por la enfermedad/herida causada o su consecuente sanación-.

4.2.2 La condición de feminidad

La Madonna Hutsul, Kazimierz Sichulski. 1907



El impacto del patriarcado occidental durante la cristianización de Rus de Kiev provocó en las mujeres eslavas orientales -especialmente de contextos rurales- una progresiva pero no lineal construcción de feminidad ligada a un modelo ideológico de subordinación y pertenencia respecto del varón.

Ello implicaba la regulación de los vínculos monógamos y heteronormativos aun cuando se conservaba el rol prioritario femenino en la educación y crianza de los hijos/as.



La *Russkaya Pravda*²⁷⁷ fue el primer documento legal que reflejó las normas y el estatus de las mujeres eslavas orientales en relación con el matrimonio y la familia. En contraste con la Pax Romana y las leyes germanas, la ley de Rus no limitaba los derechos ni los privilegios de las mujeres. Para citar algunos ejemplos: a una mujer viuda no se le asignaba un tutor legal -como en otros estados medievales- porque se le permitía actuar en el lugar de su difunto esposo, a menos que el testamento de éste haya indicado la quita de sus derechos; el tutor sólo se le asignaba a sus hijos/as menores en caso en que ella se volviera a casar; una vez que se distribuían las propiedades entre los hijos varones la viuda podía heredar su parte pero no podía traspasarla en venta ni cederla a terceros que no eran de la familia; las hijas mujeres quedaban excluidas de la herencia en propiedad aunque se les permitía su posesión; si una mujer que se desempeñaba como sierva quedaba embarazada de su patrón, a la muerte de éste quedaba liberada pero sin derecho de reclamar sus bienes; entre otros. Este trato hacia el género femenino de la *Russkaya Pravda* se fundamentaba en algunos derechos matriarcales eslavos orientales ligados a su estatus económico. Estos suponían que al trabajar a la par de su esposo campesino o comerciante -incluso miembro de la nobleza- la mujer adquiría la destreza y experiencia necesarias para administrar las propiedades de su cónyuge muerto. A las mujeres nobles, por otra parte, también se les concedía por herencia el ejercicio de su influencia en los asuntos estatales -como Anna, viuda del Rey Roman Mstyslavych de Halych-.

Más específicamente en la región de los Montes Cárpatos el estatus legal femenino se definía de acuerdo con el estatuto lituano, que incorporaba el principio de igualdad de géneros en sus artículos civiles y criminales. De esta manera, las mujeres quedaban sujetas a regulaciones y leyes a la par de los varones. En otras palabras, los crímenes perpetrados por mujeres eran juzgados y penalizados del mismo modo que los efectuados por varones. No obstante, mantenían derechos legales de protección criminal durante la gestación. Algunas normas locales como el código Legislativo de 1743, por su parte, establecieron medidas de protección y penalidades contra las agresiones de género

²⁷⁷ *Russkaya Pravda* o Justicia de Rus –principios del Siglo XII DC- era el código legal de los principados de Kievan Rus durante los tiempos de la división feudal y subsiguientes actualizaciones.



aduciendo que las mujeres eran físicamente menos capaces de defenderse. No obstante, los femicidios cometidos a mujeres solteras, siervas o prisioneras de guerras sólo se penalizaban con una multa monetaria denominada *holovshchyna*.

La situación económica de las mujeres también se regulaba en base a dicho estatus legal. La ausencia de hombres como resultado de las invasiones de territorios y las guerras incrementó la servidumbre femenina dentro de las clases más desfavorecidas. Las mujeres de varones/campesinos libres trabajaban junto a sus esposos como socios igualitarios, pero las siervas no tenían ninguna protección legal ni se les permitía emigrar para liberarse de sus obligaciones de servidumbre. En protección de la dote²⁷⁸ de mujer casada, el esposo otorgaba a su cónyuge un escrito que garantizaba la propiedad de una tercera parte de sus bienes inmuebles y, por lo tanto, aseguraba su independencia financiera. Pero sus hijas mujeres permanecían no aptas de heredar propiedades inmuebles porque dicho derecho provenía de la prestación del servicio militar y, por ello, se restringía a los hijos varones. Esta situación mejoró con la abolición del latifundio - finales del Siglo XVII DC- que permitió el desarrollo del artesanado y, como consecuencia, el empleo de gran cantidad de mujeres campesinas en talleres de hilado, alfarería y bordado.

Desde el punto de vista educativo las mujeres de la región ocuparon un lugar central frente a la progresiva atmósfera cultural polonesa impuesta por las élites locales. Contra la cual preservaban los aspectos étnicos de su vida doméstica campesina mediante la narración oral de cuentos-relatos y de cantos que transmitían a sus descendientes.

Desde finales del Siglo XVIII DC en adelante el estatus femenino pasó a determinarse según la región por el código legal ruso -basado en el napoleónico- o el austrohúngaro -basado en el romano-. Las mujeres nobles mejoraron su posición porque se les permitió heredar las tierras y fincas. Las de clases menos favorecidas continuaron

²⁷⁸ Entregada por su padre a su marido al momento de casarse.



dependiendo de sus padres, hermanos y esposos sin poder obtener otros ingresos fuera de su hogar.

A partir del Siglo XIX DC muchas mujeres comenzaron a ejercer la docencia contribuyendo a la alfabetización y se destacaron como escritoras y activistas culturales. Sin embargo, siguieron sin tener derecho al sufragio o a la educación superior para profesionalizarse. A finales del siglo XIX DC, a pesar de que existía en la región un equilibrio demográfico entre géneros, las mujeres aún no gozaban del mismo estatus legal ni de condiciones de igualdad respecto de cargos jerarquizados y toma de decisiones extra-domésticas. El objetivo principal de los movimientos feministas de finales de este siglo fue entonces obtener tales derechos. Finalmente, en 1914 las mujeres lograron obtener el derecho a voto en Halychyna -regida por el Imperio Austrohúngaro-, tres años antes que sucediera en las regiones bajo influencia rusa.

El hasta entonces balance poblacional se desdibujó luego de finalizadas la primera guerra mundial y la guerra ucraniano-polaca en Halychyna, por lo que en 1926 la proporción pasa a ser de 1090 mujeres por cada 1000 hombres. Las sucesivas incursiones soviéticas profundizaron aún más la brecha entre dicha proporción -por las ejecuciones, deportaciones y hambrunas entre 1932 y 1933-. Pasando a ser mayoría poblacional, durante la etapa de soviétización se consolidó al menos teóricamente la igualdad de derechos de género. Como la revolución soviética proclamaba que la emancipación femenina era una de sus metas más importantes, también les garantizó la protección de la salud -incluido el derecho a la legalización del aborto, 1920- y del empleo -pudiendo combinarlo con la maternidad-, así como las licencias pagas por maternidad y los turnos de trabajo más cortos para las madres recientes. No obstante, en la práctica cotidiana las mujeres se convirtieron en la fuente de mano de obra más económica. Por lo que desde 1928 en adelante las políticas de industrialización estalinistas promovieron la contratación femenina y el culto a la maternidad -mediante un sistema de recompensas para las mujeres con muchos hijos a las que denominaba “madres-heroínas”-. Tras lo cual se proscribió el derecho al aborto -1936- hasta su nueva legalización en 1955. Durante el



período de posguerras gran número de mujeres también conformaron movimientos disidentes siendo encarceladas y abusadas sin derecho a juicio.

De lo expuesto se resalta la constante negación del estado soviético del acceso femenino a posiciones de liderazgo económico, político, social y cultural en la región. En 1990, por citar un ejemplo, las mujeres constituían sólo el 28,5 % de los miembros del partido Comunista y el 7% de los delegados del Congreso en Ucrania. Respecto de la igualdad laboral, conformaban solamente el 5,3 % del sector administrativo industrial y no excedían más del 30 % en los cargos públicos del estado. En el sector científico, llamativamente, su número ascendía al 38 % de los puestos. Pero en los sectores en que la presencia femenina era mayormente dominante -educación y salud- sólo ocupaban el 20% de los cargos jerárquicos o de liderazgo. En puestos de liderazgo cultural como eran las editoriales, a pesar de que las mujeres realizaban innumerables contribuciones, estaban prácticamente ausentes. En conclusión, la igualdad entre géneros durante el período de soviétización fue más política y propagandística que efectiva en materia de concreción de derechos de igualdad.

Recién después de 1991 comenzaron a surgir organizaciones feministas que subrogan por las igualdades en términos económicos. Aunque ya para esta fecha la población femenina en los pueblos agrícolas del oeste ucraniano decrece notablemente respecto del resto del país. Y, en consecuencia, también lo hace su capacidad de representación política.

“[...] Las mujeres del campo eran criadas para parir y trabajar, trabajar y parir.
Cuidaban del hogar, de los hijos, de las bestias.
Siempre en segundo plano, invisibles.
Parir y trabajar, trabajar y parir.
Pero sin hijos, solo quedaba trabajar.

[...]

Yo tampoco tenía hijos.
¿Sólo servía para trabajar?

[...]

Entonces escribiría.

Esa era la diferencia: ya no seríamos invisibles, las mujeres del campo tendríamos voz.
Yo quería ser parte de esa voz: la voz de la tierra.”²⁷⁹

²⁷⁹ Pájaro del Noroeste, Marta del Riego.



4.2.3 La condición de masculinidad

La condición social y cultural de la masculinidad se presenta como contracara de la condición precedente. Aunque en las relaciones domésticas cotidianas se observan aspectos transicionales debido a la persistencia de formas de vinculación matriarcales que, en última instancia, resultan codominantes. No obstante, el lugar social de centralidad de la masculinidad se advierte fácilmente. Incluso a partir de los antropónimos que mayormente resaltan la gloria de los guerreros -Bojan, Václav, Venceslao, Estanislao, Ladislao, Boleslao-, los dadores de paz -Miroslav, Iván, Liubomir, Casimir-, los jefes-dirigentes -Vlad, Vladimir-, los protectores -Radomir-, los trabajadores de la tierra -Dimitri- y las montañas -Goran- o los elementos fundamentales de la vida diaria como la astucia, el fuego y la salud -Lech, Ognjen y Zdravko-. Estos dones “encarnados” en las nominalizaciones también revisten significaciones que sincretizan los estatus sociales del patriarcado cristiano y de ideologías más antiguas. Manifestando los sentidos masculinos de lo épico y folklórico -las batallas, los consejos comunales y las tabernas- tanto como los vínculos establecidos entre géneros y generaciones.

Muchos ejemplos de los roles y vínculos masculinos más deseables se traslucen en las letras de los cantos, especialmente los que aducen a ritos matrimoniales que aconsejan al futuro esposo la mujer más convenientemente -entre las gitanas, eslavas y judías- o las actitudes disciplinantes del varón casado respecto de su esposa e sus hijo/as. Contrariamente, las canciones dirigidas a la futura esposa expresan la abnegación y tolerancia frente a los infortunios y desavenencias conyugales. Estas desigualdades o privilegios de género son manifiestos de las prácticas cotidianas, quedando expresadas incluso en las fotografías²⁸⁰.



²⁸⁰ Obsérvese la imagen del varón sentado en el lugar del medio mientras que las mujeres permanecen de pie a ambos costados. Además, el varón es el único que usa calzado mientras que las mujeres permanecen descalzas en un entorno ambiental que se caracteriza por ser inclemente.



Como ya se señaló, debido a la distribución de tareas diarias el divorcio no es bien valorado, aunque está permitido. Especialmente cuando se vuelven notorias las situaciones de agresiones o abusos -por el alcoholismo- que atenten contra la integridad física de alguno de los miembros de la familia. En dichas ocasiones, se justifica que la esposa abandone el hogar familiar y traslade a sus niño/as a resguardo. En este contexto vincular tampoco está bien tolerada la infidelidad, pero es usual el pronto reemplazo de la mujer que se marcha y el casamiento temprano tras la viudez. Ello se debe en parte a que la unión conyugal resulta complementación de subsistencia y en parte también a la codominancia matriarcal que convierte a los varones en dependientes de la atención doméstica femenina. De éste último deriva una forma de relación vincular muchas veces conflictiva entre *esposo-esposa* o *madre-hijo*. Por otra parte, la homo-orientación de sexualidad masculina tampoco es bien percibida en la esfera de la vida pública -en el caso femenino es menos cuestionable-. Aunque en las últimas décadas son “aceptadas” sólo “puertas adentro”.

4.2.4 La sexualidad, el matrimonio y la familia

El rito de la boda ocupa una posición doméstica predominante, podría decirse casi iniciática. En diferentes momentos históricos se registraron diversas modalidades de bodas en la región, desde el secuestro o la compra de la novia hasta el denominado intercambio -*prystasstvo*- y más tardíamente la boda cristiana convencional.

El secuestro o *vykkradanja* como medio para dar comienzo a un matrimonio se menciona desde la Crónica de Néstor y en documentos históricos como el libro *Description d' Ukraine* -1650- del viajero francés G. Beauplan-. La muy tolerada costumbre de secuestrar a la novia se mantuvo en las zonas montañosas de Subcarpacia hasta el siglo XIX DC. Y sobrevivió algo más de tiempo en lo que ahora forma parte del suroeste de Rumania. La razón principal del secuestro de la novia -con consentimiento de ella- era el desacuerdo de sus padres con dicho matrimonio. La pareja usualmente encontraba asilo con parientes o amigos en otra aldea y, luego de varios días o semanas,



regresaba a la casa de sus padres para casarse oficialmente, aunque sin el banquete habitual. Ello motivaba la posterior aceptación de los padres quienes claramente no tenían otra opción. Algunos incluso lo aceptaban porque les evitaba financiar la fiesta de boda. Ciertos elementos del secuestro de la novia todavía persisten en los rituales de las bodas actuales en algunas aldeas.

La compra de la novia normalmente se desarrollaba en las llamadas “ferias de niñas”, aunque las jóvenes no eran el único propósito que se comercializaba en dichas ferias. Como allí se propiciaba la reunión de pastores y campesinos de las pequeñas aldeas más aisladas, los jóvenes con pocas oportunidades de casarse en sus comunidades escasamente pobladas podían recurrir en busca de una futura esposa. Por tal motivo, la familia de la novia exigía a los padres del novio una cierta compensación económica.

La tercera forma de contraer matrimonio era el denominado intercambio *obmin, cerjana*. De acuerdo con esta costumbre, un hermano y una hermana de una familia se casaban simultáneamente con una hermana y un hermano de otra familia. En tales casos, ninguna de las dos familias involucradas exigía la dote matrimonial habitual. La ventaja económica de este tipo de bodas, especialmente para las personas más humildes, es que las familias celebraban solo una boda para las dos parejas. Las bodas de intercambio, al igual que el secuestro o la compra de la novia, desaparecieron durante el siglo XIX DC y fueron realmente excepcionales entrado el siglo XX DC.

La cuarta forma de vínculo conyugal era el *prystasstvo* -casarse con el novio y convivir en la casa de los padres de su novia-. La razón más frecuente para este tipo de matrimonio era que la novia no tenía hermanos mayores y la familia necesitaba de la colaboración del novio para las tareas domésticas, mientras que en la casa de los padres se podía prescindir de su ayuda. Este tipo de boda era bastante desventajosa para los *prystas* -denominación de los esposos convivientes con los padres de su novia-. En teoría, él podía heredar la propiedad de los padres de su esposa -o una parte de ella- pero en la práctica casi nunca sucedía porque los hermanos menores de la novia lo desheredaban. Esta posición incierta se resumía en un dicho popular: *Prystaseva torba*



vse na klynku vysyt ' -la bolsa de los *prystas* siempre cuelga de un gancho- Lo que significaba que los *prystas* podrían ser expulsados de la casa en cualquier momento. Por tal motivo, progresivamente se generalizó la forma de boda a partir de la cual la novia pasó a convivir en la casa de los padres de su novio sobre la base de un acuerdo mutuo.

Actualmente, se desarrollan bodas más convencionales que sólo conservan algunos elementos otrora emblemáticos o significativos. No obstante, la celebración de la boda no está ligada solamente a la especificidad de la fiesta cristiana. Las bodas "completas" duran varios días y participan las familias con su vestimenta especial preparando los eventos, las comidas, los cantos y los bailes. Generalmente se lleva a cabo durante el otoño cuando las casas están abastecidas de mayor cantidad de alimentos o entre finales del invierno y principios de la primavera -el período de *fasyngy* o *maslenycja*-.

La protagonista de la celebración es la novia -*molodyca*, *moloda*-. Ella viste un traje especial que hasta principios del siglo XX DC incluye un abrigo de piel. El novio -*molodyj*- usa un abrigo de lino largo llamado *cuha* o *guba*. Tanto el abrigo de pieles como el *cuha* demuestran la riqueza de la pareja y su uso en la ceremonia de la boda significa su futura prosperidad. También se presentan como relevantes durante la ceremonia de bodas el uso de una pequeña corona -*barvinok*- sobre la cabeza de la novia y de una pluma de romero en el sombrero del novio. Los padrinos y madrinas nupciales desempeñan papeles muy importantes porque si alguno de los novios muere deben asumir su lugar. Estos generalmente juegan el papel de *zastavnyky* -abanderados-. La madrina del novio es la *svaska* -mayor mujer de la boda por parte del novio- y la madrina de la novia es la *pydannyca* -mayor mujer de la boda por parte de la novia-.

Los dos principales organizadores de la ceremonia son la *estrella* -que representa la parte del novio- y el *marsalko* o *nastavnyk* -que representa la parte de la novia-. Otros parientes son los *svaty* y *svasky* -invitados masculinos y femeninos del novio- y los *pydannyky* y *pydannycy* -invitados masculinos y femeninos de la novia-.



No obstante, la personalidad más relevante de la boda es el *starosta* -anciano que oficia como maestro de ceremonias- que ejerce la autoridad simbolizada por la posesión de la *marsalka* -un bastón decorado en la parte superior con un ramo de flores y cintas de colores-. El *starosta* también supervisa todos los rituales matrimoniales relacionados con el novio, que incluyen el acuerdo de compromiso y dote -tres meses antes de la boda- y las procesiones hacia y desde las casas de los padres.

Las actividades de las mujeres, por su parte, son guiadas por las *svasky* que colaboran con las invitaciones, el tejido de las coronas para la iglesia, la confección de la *riscka* del novio que simboliza el bienestar de la familia y el horneado del pan redondo -*korovaj*- que representa la prosperidad de la familia y la armonía con la novia. Las cualidades mayormente valoradas para la novia, como ser su laboriosidad, se resaltan con la producción de bordados especialmente diseñados que conforman su ajuar matrimonial -toallas, manteles y sábanas bordados para la ocasión-.

Aunque cada pueblo tiene sus propias variaciones de los ritos matrimoniales, se registra un patrón común a toda la región carpática que consiste en las siguientes etapas:

- **El *Rozvydyno* reconocimiento:** casi hasta mediados del siglo XX DC el afecto mutuo entre los cónyuges potenciales no constituye el factor principal en la contratación del matrimonio. A menudo, la decisión de emparejamiento se deja en manos de los padres respectivos cuyas consideraciones son más racionales que emocionales. Al elegir, los padres especialmente consideran el estado económico, la moralidad, el carácter, la salud y la laboriosidad. La iniciativa de reconocimiento se realiza para determinar la compatibilidad matrimonial de la novia con su hijo, por lo que usualmente



proviene de los padres del novio y se confía a uno de sus parientes. Si sus conclusiones resultan favorables, luego delegan oficialmente al futuro novio.

- **El *Sprosynyo* pedido de la mano de la novia:** La delegación oficial que acompaña al novio consiste en dos o tres parientes, uno de los cuales debe ser un hombre experimentado y un orador convincente. Por lo general, este hombre se convierte luego en *estrella*. Estos llegan a la casa de los padres de la novia sin anunciarse. En forma indirecta, comienzan a describirse como peregrinos o pastores que buscan una oveja perdida o como cazadores que persiguen un venado o como mercaderes que buscan una vaquilla para comprar. Si los padres de la novia encuentran que el novio es un buen candidato responden: "*Tenemos las ovejas -ciervos o vaquillas- aquí, pero no estamos seguros de si ella es la que está buscando*". Si por alguna razón no les gusta como yerno su respuesta es: "*No hay tal animal en esta casa*". Esta conversación metafórica tiene un único propósito: acordar sobre la compatibilidad de los dos jóvenes. Si acuerdan, se los invita a compartir la mesa. Luego de lo cual comienza la negociación de los detalles. En general, esto es bastante difícil: la principal discordancia obviamente es la cantidad de dote²⁸¹ del matrimonio. Cuando se llega a un acuerdo sobre ese punto, la futura novia escondida en la casa de un vecino regresa a su hogar para brindar por el contrato preliminar.
- **El *Rukovynyo* compromiso:** Una semana o dos más tarde, los parientes más cercanos de los dos jóvenes se reúnen en la casa de los padres de la novia para formalizar el acuerdo. La novia está otra vez escondida, el novio está presente. Cuando el *starosta* pide ceremoniosamente a los padres de la novia que le presenten la novia al joven, éstos no cumplen con su deseo de inmediato. Por primera y segunda vez, traen a una anciana o extraña a cambio. Recién la tercera vez presentan a la verdadera novia. El *starosta* le pide a la joven pareja que estrechen sus manos para intercambiar los anillos, ritual por el cual el compromiso recibe el nombre *rukovyny* o *zarucyny*, que significa tomarse de las manos. La

²⁸¹ Cantidad de dinero -patrimonio- que el padre de la novia debe pagar al futuro esposo de su hija por el matrimonio. La dote suele ser proporcional al estatus social del esposo y contribuye a la manutención de la novia o de las cargas matrimoniales.



novia entonces decora a su futuro esposo con una pluma de romero que el novio usa en su sombrero o en la solapa de su abrigo hasta el día de la boda. Además, le da una toalla decorativa bordada por ella misma y una camisa también hecha por ella. Ambos regalos son una demostración de su habilidad y diligencia. La novia también regala una toalla decorativa a los otros invitados. Los jóvenes de la aldea se reúnen bajo la ventana de la casa de la prometida y cantan canciones para disuadir el casamiento.

- **La Vuhlynyo visita de los padres de la novia a los padres del novio:** una semana después del compromiso -domingo por la tarde- los padres de la novia visitan la casa del futuro yerno para conocer mejor su estado económico. La costumbre es que los padres de la novia inspeccionen de cerca todos los rincones -vuh- de la casa de los padres del novio, por lo cual la visita se denomina *vuhlynyo*. Ella también brinda la oportunidad de resolver todas las preguntas restantes relacionadas con la ceremonia de la boda: el día de la boda, el número de invitados, los gastos.
- **Las Oholosky o prohibiciones cristianas:** la iglesia es la única institución autorizada para contratar y registrar matrimonios, por lo que la joven pareja debe informar al sacerdote local del próximo matrimonio al menos tres semanas antes de la ceremonia. El sacerdote prueba sus conocimientos básicos de religión. Si las respuestas de la pareja no lo satisfacen, la joven pareja tiene que asistir a las clases especiales del sacerdote durante varios días. Solo después de ellas el sacerdote anuncia en los servicios dominicales la decisión de la pareja de contraer matrimonio.
- **La preparación para la boda:** las familias de los dos jóvenes se prepararon intensamente para la ceremonia. El joven contrata a los músicos y los padrinos de boda. La novia y sus amigas bordan toallas decorativas, quitan plumas para el colchón de plumas, terminan su vestido y completan su ajuar. Los preparativos alcanzan su punto máximo durante la última semana antes de la ceremonia. En la víspera de la boda, los invitados traen regalos generalmente una canasta de



comida. Los familiares más cercanos también le dan a la joven pareja algunos artículos de ropa y cosas para el hogar.

- **El *Plescynny* o *zahudovanky*, el baile de los solteros:** el sábado por la noche antes de la boda el joven organiza el baile de solteros en el que se despiden de sus amigos por el enlace conyugal. Al final del entretenimiento de los solteros, la novia también se separa de sus amigas solteras.
- **El tejido de la corona tutelar de la novia para la boda:** el mismo sábado por la noche, las *svasky* y el *marsalko* o *nastavnyk* se reúnen en el bosque donde permanecen hasta el amanecer. Allí eligen las hojas perennes y flores consideradas símbolos de afecto eterno y hacen una pequeña corona para decorar la cabeza de la novia en la boda. Mientras preparan la corona cantan lo siguiente: *Barvinku, barvinku, l'ubl'u t'a nositi, no pro chlopca molodoho mušu t'a lišiti* - Vinca, vinca, me encanta ponerte pero debido a un hombre debo dejarte-. Pero ésta no es sólo un ornamento estético -ME123, ME124, ME125-.

Según las creencias antiguas la forma de la corona tiene un significado particular, cuanto más redonda como el sol sea más asegura a los recién casados la fertilidad y la buena suerte. Pero, además, a través de la corona se llega al mundo de las almas inmortales²⁸².

Las guirnaldas de primavera y verano se tejen con hojas verdes y flores. Cada una puede llegar a contener doce flores diferentes con su propio beneficio: amapola - fertilidad, belleza, juventud-, manzanilla -amor-, girasol -compromiso-, malva -fe y esperanza-, menta -salud-, orégano -amor maternal-, lirio -encanto, pureza y virginidad-, nardo -sanación y fortaleza-, cereza y manzana -devoción-, arándano -belleza y juventud-, lúpulo -inteligencia- y campanilla -gratitud-. Para potenciar estos beneficios se entrelaza hierba de ajeno -fidelidad- y hojas de roble -poder-. Las flores son recogidas en ciertos días y horas específicas y para que perduren se

²⁸² La primera mención de su uso se remonta a la cultura sumeria y se relaciona con su diosa Ishtar cuya representación presenta una aureola en la cabeza con cintas y una estrella en el centro. Como los descendientes sumerios viven en territorio ucraniano alrededor del año 1.300 AC, se estima su probable influencia estilística en Rus de Kiev. Ya que Ishtar aparece representada en el sarcófago de Yaroslav I el Sabio en la catedral de Santa Sofía de Kiev que data del siglo XI DC.



empapan con zumos de verduras. Si las flores se marchitan es mal presagio y si se deshacen se esperan grandes infortunios. Las guirnaldas tejidas en el otoño presentan hojas doradas y en invierno se eligen las hojas rojas con flores artificiales. Pero el componente más apreciado es siempre la vinca, considerada símbolo de la vida y la inmortalidad del alma. Cada uno de sus pétalos posee un significado específico: belleza, ternura, encanto, armonía y lealtad.

Luego se disponen las cintas de colores que, según su combinación y longitud, presentan diferentes significados y ofician como amuleto curativo y de protección contra el “mal de ojo”. La longitud de las cintas debe coincidir con el de las trenzas de la joven. Las cintas marrones simbolizan la tierra, las amarillas al Sol, las verdes la belleza y juventud, las azules el agua y el cielo que proporcionan fuerza y salud, las naranjas simbolizan al pan, las púrpuras la sabiduría, las rojas la sinceridad, las rosas el bienestar y, finalmente, las blancas se entrelazan a las anteriores y presentan una pequeña luna en cuarto creciente bordada en hilo plateado -hacia la derecha- y un pequeño sol bordado con hilo dorado -hacia la izquierda-. Las otras cintas no bordadas no pueden entrelazarse porque son el vínculo con la memoria de los muertos.

No obstante, la confección y estilo cromático de las coronas tutelares presentan diferencias significativas de acuerdo con la región. En algunos pueblos de los Montes Cárpatos se agrega a sus contornos cuentas de vidrios/piedras o implementan redecillas con pequeños pétalos metálicos entrelazados. En la región de Ivano-Frankivsk, en particular, se complementan con penachos de lanas multicolores que se atan a las trenzas.

Según la tradición antigua la joven que pierde la castidad -pureza- antes del matrimonio pierde también el derecho a portar la corona durante su boda. O como signo de vergüenza pública es obligada a vestir sólo media corona.

- **La procesión de la boda:** mientras tanto en la casa del novio, otras *svasky* preparan la *zastava* -bandera de la boda-. Por lo general, ésta consiste en una asta o un tronco de un pequeño árbol de coníferas decorado con cintas. Lo lleva en el frente de la procesión el *zastavnyk* -abanderado- o padrino del novio. Es su deber



proteger la bandera de bromistas o ladrones, de lo contrario debe pagar un precio caro para recuperarla. Alrededor de las nueve de la mañana los padres del novio bendicen a su hijo para el "largo viaje" y la procesión nupcial se dirige a la casa de la novia. Al abanderado lo sigue *estrella*, los padrinos de boda, los músicos y los otros miembros de la fiesta. Van diciendo: *¿Chija tota zastavochka, Ponad selo machajetsja? "Tak dale - ¿De quién es la bandera que está aleteando en el viento sobre la aldea? Y así sucesivamente-*. Exteriormente, la procesión nupcial da la impresión de una expedición. En algunas aldeas, los padrinos de las casas montan a caballo, disparan rifles en el aire por diversión y marchan formando filas. La casa de los padres de la novia se cierra por "temor" de esta avanzada y sólo se vuelve a abrir después de una conversación ritual entre el *starosta* y el *marsalko*.

Los aldeanos que no son invitados a la boda se suman a las bromas para detener la procesión. Lo hacen poniendo obstáculos *-perejma o sl'abant-* en la calle. Lo quitan solo después de ser gratificados con alguna bebida alcohólica o suma de dinero. Esto es sin duda otro reflejo de tradiciones nupciales más antiguas y rudas. Como los parientes de la novia consideran al grupo del novio como adversarios, mantienen oculta a la novia en la casa de un vecino. Nuevamente al preguntar por la novia, le muestran una falsa. Estas prácticas rituales de desconfianza hacia el novio, así como las bromas resultantes guardan un sesgo racional: reflejan los miedos de los padres de las hijas casaderas de que sean secuestradas como es usual desde antiguamente. Sólo después de una larga sesión de negociación, aparece ante la gente la novia real. El *marsalko* pronuncia un conmovedor discurso en el que agradece a los padres de la novia por su crianza. La novia responde arrodillándose frente a su padre, madre, abuelos y hermanos/as. Le da a cada uno un beso y les perdona. Sus parientes le dan sus bendiciones. Las *svasky* se unen al ritual cantando canciones sobre la separación de los padres.

- **La ceremonia de la boda:** cuando la novia se despide de sus padres se une al novio y, acompañados por los músicos, van a la iglesia. La novia es dirigida por el padrino y el novio por la madrina. Las madres rocían a todos los miembros de



la procesión con agua consagrada y los espolvorean con granos. En su camino a la iglesia, los miembros de la procesión cantan canciones de boda. En algunas aldeas, la novia y el novio se reúnen en el frente de la iglesia. Los novios entran juntos a la Iglesia. Curiosamente, se cree que quien entre primero tiene la primera y la última palabra en los asuntos de la familia. Cabe señalar que el ritual eclesiástico de la boda se mezcla con muchos elementos populares enraizados en un pasado pagano: el intercambio de coronas y anillos, la caminata alrededor de la mesa central con una vela encendida cuando se intercambian los anillos, entre otros detalles como sostener sobre la cabeza de la pareja una hogaza de pan atada con hilo durante la ceremonia nupcial.

- **El regreso de la boda:** cuando la ceremonia de la boda termina la novia rocía con granos a los invitados que permanecen de pie frente a la iglesia. Luego les da dulces a los niños para que su propia vida matrimonial sea dulce. La procesión regresa a la casa de los padres de la novia en la misma disposición que viajó a la iglesia. El único cambio es que los recién casados van juntos esta vez -si es que se encontraron en la puerta de la iglesia-. En la casa de la novia se recibe ceremoniosamente a la pareja y a los invitados ofreciéndoles platos festivos. *Estrella inaugura* la fiesta con un discurso adornado con historias de la Biblia. Luego llama a los invitados a unirse a una oración común en la que bendicen la comida. Simbólicamente, la pareja de recién casados tiene que comer de un mismo plato -a menudo con una cuchara- y beber de una misma taza. El banquete de bodas consiste en varios platos obligatorios como *macanka* -sopa de champiñones-, sopa de pollo, carne y *holubky* -hojas de repollo enrolladas rellenas de carne y arroz-. Los invitados también comen de cuencos compartidos y beben de una taza que circula junto con la botella. Al mismo tiempo, cantan y bailan.
- **El retiro de la novia a la casa del novio:** cuando termina la comida festiva la novia se despide llorando de los miembros de la fiesta de bodas. Los besa y, a cambio, recibe dinero en su delantal. Los últimos en besar y bendecir a la novia son sus padres que le proporcionan el pan ritual para la caminata a la casa del novio. El *starosta* agradece a los padres de la novia por su buena educación.



Algunas veces los padres de la novia también bendicen a su yerno. Todo el ritual se lleva a cabo en medio de canciones de boda. Mientras tanto, los padrinos y madrinas de la boda pagan una suma simbólica para comprar al/la hermano/a menor de la novia un ajuar apropiado: una *lada* -ropa, colchones de plumas, cojines y otros artículos para el hogar-. En la región carpática más occidental los miembros de la fiesta de bodas gozan del derecho de complementar la dote acordada mediante el robo de ollas y sartenes de los padres de la novia, e incluso de las gallinas. Los miembros de la familia de la novia inevitablemente tienen que hacer guardia para proteger su casa del robo excesivo. Si los padres de la novia insisten en recuperar los objetos robados, deben pagar a los miembros de la boda en especie, generalmente con alimentos o bebidas.

- **El recibimiento en la casa del novio:** En la casa del novio son bien recibidos por su madre que también está vestida con un abrigo de piel. Le ofrece a la novia un trozo de pan y un huevo que desliza por su pecho para que pueda tener hijos fácilmente. Luego rocía a los otros invitados con agua y grano consagrados. Y seguidamente tira de la novia con su toalla de boda bordada para que ingrese a la casa. Ambas mujeres caminan tres veces alrededor de la mesa festiva, después de lo cual la madre sienta a la novia al lado de su hijo. Cuando se le ofrece la primera bebida, la novia la derrama detrás de su asiento. El segundo vaso se lo ofrece a su esposo. Y sólo bebe recién del tercer vaso. Los recién casados se unen a la mesa con los invitados restantes y estas festividades, comparadas a las celebradas en la casa de la novia, duran hasta altas horas de la noche.
- **La primera noche de pareja de los recién casados:** las invitadas por parte del novio preparan la cama para la pareja. Debajo de la cama ponen un yugo, un arado, un hacha u otro objeto hecho de hierro. Con el acompañamiento de la música, *estrella* y los miembros de la boda acompañan a la pareja a su habitación. Este preludio a la noche de bodas es altamente ceremonioso. Primero va el *starosta* con un hacha de montaña en posición vertical en la mano -al hacha de ceremonias



se la denomina de manera variada, la más usual es *toporek*²⁸³-, seguido de dos mujeres sosteniendo velas encendidas *-svitylky-*. La pareja de recién casados también sostiene velas encendidas. Luego recitan bromas: el padrino se acuesta en la cama y le exige al marido dinero compensatorio. Al recibirlo, bendice la cama con el hacha de la montaña y la coloca debajo del almohadón. Junto a la cama, los presentes colocan una porción del pan de bodas. Cuando la pareja se queda sola, la novia quita los zapatos al marido y encuentra en su calzado algunas monedas para la buena suerte. En ese momento, él la ayuda a quitarse el vestido de novia. Mientras tanto, las festividades en la casa se vuelven más ruidosas. Se presentan juegos divertidos y los invitados comienzan a cantar canciones eróticas.

- **La quita de la corona tutelar:** según la costumbre la novia debe ser la primera persona en levantarse la mañana después de la noche de bodas. Ella blanquea el horno con arcilla y limpia la habitación. Con la habitación arreglada, llegan los padres del novio y las cocineras para organizar otra etapa de las festividades de la boda. Alrededor de las nueve de la mañana, los miembros de la boda de parte del novio se reúnen en la sala y después de un convite se comprometen en otro acto ceremonioso: el quitar la corona nupcial y sustituirla por un pañuelo, símbolo de mujer casada. La ceremonia de sustitución comienza cuando el *starosta* pide al padrino eliminar la corona o *parta* -una especie de decoración con cintas-. Ello se hace con un hacha de montaña ya que el padrino de boda no tiene permitido tocar la corona con las manos. Mientras lo hace, el padrino le pregunta tres veces a la joven: *¿Cy tobi maju holovu stjaty abo vinec dolov znjaty?* -¿Tengo que cortarte la cabeza o simplemente quitarte la corona?- La respuesta habitual de la novia a las dos primeras preguntas es: -¡Corten mi cabeza!". La tercera respuesta da permiso para quitarle la corona. Este rito es acompañado por canciones apropiadas para la ocasión. Luego, con la corona en su hacha de montaña, el padrino baila solo. Cuando termina, vende la corona al joven esposo por una suma simbólica que acuerdan después de una larga negociación.

²⁸³ Esta denominación en idioma rusino es parecida a la de hacha en idioma ruso *Топор*. No obstante, en el este de Eslovaquia también se observa el uso del concepto *Bartka*.



- **El pasaje de conversión en esposa:** Las *svasky* llevan a la novia y la sientan en un cubo lleno de agua del arroyo local -el cubo está cubierto con un abrigo de piel-. Primero atan su cabello con un rodete y sobre ésto colocan el pañuelo de mujer casada. También intercambian el vestido de soltera por el de mujer casada. Como todas las demás costumbres matrimoniales, esta también se acompaña con bromas y canciones. Con el pañuelo en la cabeza, la joven esposa distribuye el pan de bodas entre los familiares de su esposo -su padre, madre, abuelos, hermanos y hermanas- y a los otros invitados de la boda. También distribuye sus regalos hechos a mano entre los invitados, principalmente prendas de vestir.
- **Rjadovyj tanec, el baile:** el paso final en la transformación de la novia en una mujer casada es sellado por una danza enérgica de ésta con todos los invitados masculinos. En medio de un círculo formado a su alrededor, uno a uno los invitados se unen a ella en el baile. Cada bailarín debe pagarle una cierta cantidad de dinero que no tiene que compartir con su marido o sus suegros. Los parientes más cercanos suelen pagar más, mientras que los más distantes menos. Mientras tanto, el marido mira el baile desde la distancia. Cuando nota que su esposa está bailando con alguien por demasiado tiempo, solicita permiso para bailar con ella, pero también tiene que pagarle. Después de varios pasos, la toma en sus brazos rompe el círculo cerrado y ambos se retiran. Algunos estudiosos interpretan esta danza como un remanente de una antigua relación poliándrica de la novia con los parientes masculinos del novio que se registra en algunos documentos sobre rituales eslavos orientales.
- **El lavado-purificación de la pareja:** el baile alimenta una creciente emoción. Tras lo cual *estrella* busca a los recién casados y con una vela encendida en su mano los conduce al arroyo local. Son acompañados en su camino por la música y el canto. Los recién casados se lavan primero, seguidos por los otros miembros de la boda. A veces los invitados arrojan a *estrella*, el padrino y invitados al agua. Las *svasky* también suelen arrojar al arroyo las coronas para descubrir por la velocidad de la corriente si otros jóvenes se casaran pronto o no. En el camino de regreso a la casa, los recién casados saltan al fuego para secarse. Y en la casa,



rocían el horno, la mesa, los invitados y los íconos con agua del arroyo. Tanto el agua como el fuego poseen eficacia simbólica asociada a la magia de purificar a los recién casados del pecado y asegurarles una vida feliz juntos.

- ***Propoji prydney*, festejo organizado por los familiares de la esposa:** con la novia convertida en mujer casada, la madre del novio envía un mensajero para dar noticia a los padres de la joven. Los padres de la novia convocan a su familia a una pequeña cena. En el curso de la cena, las mujeres de la familia hacen un *darnyk* -una asta de bandera en la que cada una de las mujeres coloca una pieza de lino o un pañuelo-. Luego forman una procesión que lleva al *darnyk* a la casa del novio. Allí, se repite el viejo ritual de enemistad entre la familia de la novia y la familia que se lleva a la novia. La familia del novio cierra la casa con llave, abriéndose solo después de una larga sesión de negociación entre el *marsalko* y *estrella*. Los *propijci* o *prydannyky* -miembros de la boda por parte de la novia- se sientan en las mesas desocupadas y se reúnen con la novia que ahora lleva el pañuelo de mujer casada. La joven esposa saluda primero a su madre, quien le da el pan ritual llamado *balec* o *pryvykanec*. Entonces la novia besa a todos sus parientes y recibe regalos. Sin embargo, la enemistad entre las dos familias continúa. El *prydannyky* y las *svasky* intercambian una serie de canciones en las que se burlan entre sí y cuando terminan de cantar se unen en una nueva ronda de baile que dura hasta altas horas de la noche.
- ***Popravnyo svascyny*, finalización de la boda:** en el tercer día, generalmente un martes, todos los invitados se reúnen nuevamente en la casa del novio. Esta vez se abastecen con sus propios recursos. Cada una de las mujeres trae una bebida y algo de comida con la que preparan el almuerzo. Cuando los invitados se quedan sin comida y bebida, los varones hacen un caballo de madera con el que visitan las casas de cada uno pidiendo algo de comida y bebida. Durante esta etapa final de las festividades hay también mucha música y canciones, por lo que el jolgorio dura de nuevo todo el día.

Como se puede observar, el patrón estable de las bodas en los Cárpatos es de una duración de tres días. Este patrón incluye aspectos matriarcales antiguos y patriarcales



más contemporáneos. El cristianismo ha situado el rito del matrimonio en el seno de la iglesia y modificado los discursos de personalidades como el *starosta* y el *marsalko* que invariablemente se adaptan a los relatos bíblicos. No obstante, aún se incluyen muchos elementos rituales que se remontan a las creencias precristianas.

La ceremonia de la boda tampoco ha sido inmune a las transformaciones impuestas por la modernidad. Finalizadas la Primera y la Segunda Guerra Mundial se produjo una especie de "explosión" nupcial por la falta sustancial de alimentos, bebidas, ropa y vivienda que simplificó sustancialmente el patrón ritual. Además, los pueblos rusinos-rutenos transnacionalizados incorporaron otros elementos rituales de la boda ucraniana, eslovaca, checa, húngara, polaca. Dadas todas estas circunstancias, es desafortunado que todavía no exista un tratamiento académico completo del fenómeno de la boda en tanto ritual de pasaje central de la vida cotidiana de estos pueblos²⁸⁴.

Actualmente, las festividades de la boda se reducen a una sola tarde, por lo general se llevan a cabo en una casa de cultura local, teatro o restaurante. Sus elementos más antiguos están casi desvanecidos, aunque en los últimos años se observa un cierto resurgir de ritos y de sus sentidos. Incluso muchos grupos folclóricos incluyen en su repertorio canciones tradicionales de bodas, como la ceremonia de despedida de sus padres por parte de la novia

[...] "Oj prijdi, rodino, yo uvidi svojeho syna
Bo 'mu priblizhajetsja posl'idna hodina,
Ne bude sja zvati vecej parobochok,
Bo en podarujet miloj svoj vinochok".
[...] "Oj ne plach mamochko, a t'išisja tomu:
Privede ti synochok l'udinu do domu.

L'udinu do domu tebji robotnicu
Un serdclu mojemu pomochnicu".
[...] "Pan Otche, vstavajte,
Zasj zarobok mate,
Zvinchajete novu paru
Kotra otdast Bohu chvalu"²⁸⁵.

²⁸⁴ Uno de los pocos trabajos que se conoce es el de Nicholas A. Hornyak (1960), *Las costumbres matrimoniales de los Cárpato-rusinos-rutenos del Valle de Laborec del condado de Zemplin*, actual Eslovaquia.

²⁸⁵ Fragmentos de cantos nupciales:

[...] "Oh, vamos, familia, para ver a tu hijo amado
Para quien se acerca la hora de la despedida,
Ya no se lo llamará joven,
Porque él le dará una corona a su novia".
[...] "Oh madre, no llores, pero sé feliz
Tu querido hijo traerá a una persona a tu casa.



4.2.5 El nacimiento y la niñez

Hasta no hace mucho tiempo la cantidad de niños/as por familia era relativamente alta, un promedio de cuatro o cinco hijos/as llegando incluso a entre diez y quince -más tempranamente-. Ello se debe en parte a que en la región de los Cárpatos la incidencia de la tasa de mortalidad infantil era también bastante elevada. La única excepción a este patrón se observa en la región Bachka que desde el siglo diecinueve estableció un sistema de planificación familiar "de un solo hijo" para evitar la división de la herencia. Salvo esta excepción, la falta de hijos/as se considera en términos generales un castigo de Dios y a las mujeres yermas se las suele denostar.

Sin embargo, un embarazo que ocurre demasiado pronto después de la boda tampoco es deseable. Para posponerlo, las mujeres usan algunos ritos "mágicos" como sentarse sobre su mano cruzando tantos dedos como años que no quiere tener hijos. Una vez ocurrido el embarazo se les tiene gran consideración. Se las exceptúa del trabajo duro, se alimentan mejor que lo habitual y se satisfacen sus deseos generosamente. Por su parte, las mujeres embarazadas deben respetar una serie de restricciones o tabúes. No deben hornear más pan para que el/a niño/a no consuma el fuego; no debe secar cáñamo para evitar enfermedades como la tuberculosis -*suchoty*, literalmente una enfermedad que seca-; no debe comer carne de liebre para que el niño no sufra labio leporino; no debe bañarse en un arroyo para que el niño no se ahogue en su interior; entre otras restricciones de motivación que incluyen saltar sobre el fuego o sobre una cuerda o sentarse en una tumba o un tronco a mirar algo desagradable. A las mujeres embarazadas también se les prohíbe acariciar a los perros, tocar un horno, beber agua después del atardecer, enojarse o maldecir. En algunas aldeas, las mujeres con embarazos avanzados no pueden ir a los campos para que el granizo no destruya los cultivos. Se cree, además, que si una mujer

Una persona en tu casa, una trabajadora para usted
Y para mi corazón, una querida compañera de ayuda".
[...] "Querido Padre, prepárate,
Para beneficiarte de nuevo,
Cuando me case con esta nueva pareja,
Cuya alabanza a Dios se dará".



embarazada camina tres veces alrededor de una casa en llamas el fuego deja de extenderse y si camina alrededor de un árbol frutal la cantidad de frutos es mayor. Para protegerse de los "espíritus malignos" debe llevar o sostener cerca un diente de ajo o un objeto hecho de hierro. Para asegurarse de que el/a niño/a sea bonito/a la mujer embarazada miran las imágenes sagradas por largo tiempo.

Antes del nacimiento de un niño/a se preparan solamente dos juegos de ropa: uno de cama y otro para el niño/a. El suministro de insumos para el neonato se mantiene al mínimo nivel porque se cree que comenzar la vida en condiciones de austeridad garantiza longevidad.

El parto generalmente se realiza en la casa con la asistencia de una partera *-babka* o *povitucha-*. Según la creencia, cuando el parto se complica la casa se desbloquea energéticamente y los nudos se aflojan. Para que la madre no atraviese un parto doloroso y difícil, su esposo bebe un sorbo de agua de un lugar donde convergen tres arroyos. Si ello no la ayuda, ella camina sobre sus rodillas desnudas tres veces alrededor de la mesa tocando con las manos las cuatro esquinas. Si este procedimiento no acelera el nacimiento del niño/a, entonces el esposo la sacude en pos de ayudarla. Si esto no es suficiente, la mujer recibe un masaje, un baño de manzanilla y un poco de vino para beber. Más allá de la eficacia fáctica que estos rituales del parto puedan tener, vale la pena resaltar la presencia y participación del esposo junto a la partera del pueblo en el proceso de nacimiento. Si la madre muere durante o después del parto, los parientes generalmente desean que el bebé también muera. Lo colocan en el seno de su madre muerta o junto a ella. Si el niño se mantiene con vida, se cree que el fantasma de la madre entra por la ventana por la noche para mecerlo, bañarlo y alimentarlo, de modo que dejan la ventana abierta y ponen agua en la bañera.

Inmediatamente después del nacimiento, la partera rocía al/a niño/a con agua consagrada y lo pone sobre la piel de una oveja. Entonces toma precauciones de no acostarlo/a con los pies apuntando hacia la puerta porque se teme que ello provoque una



muerte prematura. La primera apariencia del recién nacido puede ser interpretada de diversas maneras: el cabello rizado significa riqueza futura, los puños apretados indican fortaleza, las cejas juntas sabiduría, mucho cabello es buena suerte, entre otras. Algunas veces el recién nacido también es llevado al establo para ser presentado al ganado. Luego la partera baña el bebé por primera vez. En el primer baño los padres colocan herramientas, granos, dientes de ajo y monedas en el agua con la esperanza de que el bebé se convierta en una persona rica a futuro. Si el bebé es niña los padres ponen un huso, una aguja y un pedazo de hilo en el agua para despertar su amor al trabajo. Si es varón y con el fin de endurecerlo contra el frío, sumergen en el agua un par de patas de ganso. Junto a la bañera también se dispone un libro, una pluma, un hacha, una guadaña, un martillo y una reja. En las familias más acomodadas, se dispone de un bolígrafo y un lápiz con la esperanza de que él o ella se convierta en buen estudiante y, posteriormente, en un profesional o escritor. En el agua del baño también pueden agregar azúcar con la expectativa de que el/a niño/a crezca siendo una buena persona, dulce y respetada por sus camaradas. Las orejas del niño no se lavan por temor a causar sordera.

Cuando termina este primer baño, la partera hace pequeñas correcciones de las imperfecciones en la apariencia del neonato: modela la cabeza, endereza las piernas, hace un hoyuelo en la barbilla y en las mejillas. Luego viste al/a niño/a con una camisa nueva o lo envuelve en un pañal y lo pone en el piso o debajo de la mesa de donde el padre lo levanta y deja sobre la mesa. Este acto es una manifestación simbólica de su paternidad. Tras lo cual se entrega al/a niño/a al resto de su familia para que lo abracen y besen como señal de bienvenida. Recién en último lugar lo recibe su madre. La abuela paterna trae sopa, café y comida liviana -pan, queso- para que la mamá del bebé se alimente bien. El dinero extraído del agua del primer baño se usa como recompensa para la partera. El agua del primer baño se derrama en un lugar no frecuentado por personas donde también se entierra la placenta. Seguido a ello el padre organiza un festejo sencillo. En las próximas semanas la madre podrá recibir visitas de vecinos y parientes. El recién nacido sólo puede ser visto por familiares cercanos evitando los elogios para no atraer la desgracia. Durante las primeras semanas después del nacimiento -o al menos hasta el bautismo del niño- la



madre permanece en la cama para recuperar su fortaleza. Si este período de recomposición se extiende, la gente dice que es una mujer vaga. Cuando se levanta de la cama, solo se le permiten las tareas más sencillas. Las tareas más difíciles de la casa las realiza la partera o el esposo.

El niño generalmente se bautiza dos o tres semanas después de su nacimiento, o antes si está enfermo. Antes del bautismo se aplican varias restricciones: no se pueden sacar cosas de la habitación, la madre no puede darle la espalda al niño ni dejarlo solo porque se teme que los "espíritus malignos" reemplacen al/a niño/a por otro/a en su ausencia. Existen en los pueblos de los Cárpatos innumerables relatos sobre estos intercambios *-odminy-* de niños buenos por niños malos que hacen las brujas *-bohynka, bosorka o povitruľja-*. Creencias por las cuales, entre otras cosas, se trata de bautizar a los bebés tan pronto como sea posible. El apadrinamiento es una institución muy respetada porque convierte a los padrinos en parientes cercanos. El padrino *-parobok-* es generalmente un joven de alrededor de 18 años y la madrina no excede los 16 años. Cualquiera que sea solicitado para cumplir como padrino o madrina debe aceptar sin negar tal obligación cristiana. Ya que rechazar el privilegio de convertirse en padrinos se considera extremadamente inapropiado. Para subrayar el respeto por los padrinos, los padres incluso dejan de tratarlos informalmente *-ty-* y los denominan formalmente *-vy-*. Los padrinos proporcionan al niño el regalo crismal *-krizmo-* que consiste en un lienzo de dos o tres metros, un gorro y algo de dinero. El crisma se coloca debajo de la pequeña almohada del bebé y se cree que ayuda al bebé a convertirse en un futuro adulto rico. Si los padres no le proporcionan la ropa bautismal, es obligación de la madrina hacerlo.

El/a niño/a es llevado/a al bautismo por la partera o la madrina. Algunas veces sacan al niño de la casa no por la puerta sino a través de la ventana, para burlarse de los "espíritus inmundos". Antes de salir para la iglesia, la partera o la madrina dice a los padres: "*Traeremos a nuestro nuevo cristiano*". Se coloca un huevo y un libro de oraciones en el umbral para que el/a niño/a vuelva firme como el huevo en su fe cristiana. En los pañales del/a niño/a, además, se ponen un diente de ajo y un trozo de pan. Y se llena la cuna de pan para que su vacío no lo cubran los "espíritus inmundos". La



ceremonia de bautismo -*chrestyny, krstyny, krestiny*- la realiza el sacerdote greco-católico local un domingo por la mañana o por la tarde. Luego de la ceremonia se registra al bebé en el Registro Bautismal. Acto en que el padre o la partera deben estar presentes. El primogénito usualmente recibe el nombre del padre o la madre. El nombre de la niña generalmente lo determinaba el padre. Si el recién nacido es considerado ilegítimo, su nombre lo determina el sacerdote. A menudo, éste elige un nombre inusual en la localidad para señalar su condición de ilegitimidad. El bautismo también está conectado con toda una serie de creencias precristianas: el llanto durante la ceremonia significa una vida larga y alegre; la extinción de una vela en la mano de la madrina prefigura la temprana muerte del/a niño/a.

Habiendo cumplido con esta obligación, regresan al/a niño/a la casa donde se lo recibe con alegría. La partera o la madrina lo/a colocan cerca del horno o sobre la mesa y expresan su gratitud por la bienvenida diciendo

"[...] Slava Isusu Christu - Gloria a Jesucristo Nuestro Señor te ha bendecido a ti, a los padres, con este hermoso bebé inocente a quien hemos llevado a la casa de adoración de Dios y allí lo habíamos despojado de las garras del diablo y por medio de él una solemne ceremonia lo hizo grabar en el libro de la vida eterna con la esperanza de que este bebé sea de gran ayuda para los padres y un crédito para sus padrinos. Con la ayuda de Dios, que se cumplan estas prometedoras palabras y que Él nos bendiga a todos. Amén".

"[...] zajaly zme vam pohanca, Prinesly zme chrystyanca, Cebu ono roslo komu tomu, Sameperse Bohu Ocu Nebeskomu, A tak nanjovi, mami, didovi, babi, Na radist', na potichu, A chresnym rodicom na dobru odsluhu, Zeby ono do cerkvi chodylo, Ale i korcmi nezabyvalo"²⁸⁶.

²⁸⁶ [...] "Te quitamos un pagano,
Te hemos traído un cristiano.
Para que crezca para muchos,
Especialmente para Dios, nuestro Padre Celestial
Y también para el padre, la madre, el abuelo y la abuela
Para su alegría y placer
Y también para recompensar a sus padrinos.
Para que vaya a la iglesia,
Pero eso tampoco evitaría la taberna,



Finalmente se entrega el/a niño/a a su madre, tras lo cual se comienza a brindar por su salud a diciendo "*Daj Boze zdorovl'a!*" - "Dios concede salud al bebé"- y respondiendo "*Daj Boze*" -"¡Dios la conceda!". Y se inicia la fiesta bautismal.

La fiesta bautismal suele ser ese mismo domingo por la tarde. Las comidas que se sirven son simples, como el cordero, queso y *macanka* -salsa de champiñones con carne-, carne hervida y tortas. Las bebidas generalmente incluyen vinos y licores que deben vaciarse hasta la última gota para que el niño no llore. Los invitados a la fiesta son comúnmente los padrinos, parientes cercanos y vecinos. Cabe señalar que éstos son convocados por la partera a petición de los padres. La mayoría de los invitados traen regalos para el bebé y también alimentos -harina, azúcar, café, arroz, pollo o pasteles- y licores caseros - *palenka*-. Además, colocan donaciones de dinero debajo de la almohada del bebé.

Los padres también suelen invitar músicos a la fiesta. La madrina dirige cantos para el/a niño/a que son uno de los aspectos más relevantes de esta celebración como anunciadores de buenos augurios para la vida futura

“Ani toto kresna, vesele nebude, ked 'mu chresna maty, spivaty nebude”²⁸⁷.

La fiesta bautismal suele durar hasta la noche y termina con una oración de acción de gracias. Si los invitados aún cantan de camino a casa, es señal para el pueblo de que es una fiesta exitosa.

Otra costumbre muy significativa después del bautismo es el rito de *vyvodki/vyvid* -purificación de la madre- cuya ceremonia realiza el sacerdote de la Iglesia. Justo seis semanas después del nacimiento la madre deja su confinamiento. Cuando es primeriza, va acompañada a la ceremonia por la partera o su suegra. De lo contrario, va sola con el niño. La recomendación habitual para la madre durante la ceremonia es ponerse la enagua boca abajo y esconder en ella un diente de ajo y un trozo de pan. Esto evita que los “espíritus malignos” tengan acceso a ella o embrujen al bebé con un “mal de ojo”.

por lo tanto, sería sociable”.

²⁸⁷ “El niño bautizado no será alegre si su madrina no canta para eso”.



También se cree que su próximo bebé nace del mismo sexo que la primera persona que la madre conoce al regresar de esta ceremonia. Si la madre no desea tener más hijos, debe cavar un hacha sin mango en la tierra o arrojar un candado cerrado sin llave a un pozo. Si acaba de parir una niña luego de una sucesión de niñas, para que su próximo hijo sea varón debe colocar el sombrero de su esposo durante el baño de la niña y un gallo en el agua. Para la misma fecha, se colocan compresas de calor en el ombligo del bebé para “derretir” el resto de cordón umbilical interno. Que en verdad es una práctica para prevenir infecciones o hernias en el ombligo.

Respecto de los baños, en algunas aldeas no se lavan los bebés con jabón hasta que cumplan un año por temor a que contraiga reumatismo. A veces tampoco se lava la cabeza ni se corta sus uñas, siendo estas mordidas por su mamá.

La madre amamanta a sus hijos/as hasta su segundo o tercer año de vida para alimentarlos e inmunizarlos -y por la creencia que el niño amamantado es más inteligente-. Cuando la madre nota que su hijo/a enferma, le frota el cuerpo con aceite y se fija que los huesos no estén fuera de las articulaciones -resultado de una lactancia brusca-. La madre lleva la rodilla del niño hasta el codo a cada lado de su cuerpo. Cuando el niño/a no grita, tiene algún tipo de otra dolencia y no una dislocación ósea. La madre también sabe qué hacer cuando su hijo/a tiene dolor de estómago. Le da té de manzanilla y le masajea el vientre con aceite hasta que los cólicos desaparecen.

Algunas de estas prácticas, objeto de exotización por su falta de facticidad, refuerzan la reciprocidad simbólica entre el orden de lo natural y de lo social. Por lo que resulta relevante desexotizarlas y situarlas dentro del campo de sus propias significaciones culturales. Tomando en consideración que estos saberes y tratamientos se transmiten de generación en generación también debido a que muy pocos pueblos poseen instituciones de salud pública. En la actualidad, los partos en su mayoría se llevan a cabo en los hospitales maternos de las ciudades más cercanas. Sin embargo, en el campo se recrean formas alternativas de nacer. Así como también se promueven ceremonias



públicas de bienvenida a la vida de los niños y niñas, organizadas por las autoridades locales. Estas ceremonias también representan una simbiosis interesante de las antiguas prácticas y representaciones precristianas con ideologías más contemporáneas.

4.2.6 El pasaje a la adultez

El pasaje a la adultez, en especial para el género femenino, se consolida a través del ritual del matrimonio que implica el cambio de localidad y la producción de descendencia. Pero a diferencia de las sociedades occidentales es relativamente más temprano. Antiguamente las uniones matrimoniales se realizaban entre varones de mayor edad -a veces ya viudos con hijos- y mujeres muy jóvenes -de entre 13 y 15-. De esta forma el pasaje femenino a la adultez se producía siendo casi niñas, comenzando su ciclo de procreación a edad temprana y prolongando su período de fertilidad. En el caso del género masculino sus primeras nupcias se solían establecer a partir de su aptitud para cumplimentar el servicio militar, proceso que también operaba como pasaje a la adultez dado que la labor en el campo se cumplimentaba desde muy temprana edad. Los varones, por su parte, resultaban procreativos a medida que se casaban con mujeres jóvenes, fértiles y laboriosas.

En la actualidad si bien algunos rasgos de la unión conyugal se preservan, el matrimonio como institución perdió su centralidad productiva y consecuentemente su estructura ritual de pasaje a la adultez. Como en otras sociedades contemporáneas, muchos jóvenes nacidos en las aldeas eligen prolongar su etapa de juvenalización mediante la migración para profesionalizarse en ciudades cercanas o del extranjero. Ello provoca un claro envejecimiento de las poblaciones de los pueblos rurales que se suma al progresivo descenso de la tasa de natalidad.

4.2.7 La ancianidad y los ritos funerarios

A diferencia de las sociedades occidentales la ancianidad es un lugar social de resguardo vinculado a la experiencia vivida y la sabiduría adquirida. Por lo que los



ancianos relatan a las generaciones más jóvenes los acontecimientos -míticos, folklóricos y bélicos- considerados fundantes de la historia étnica de su pueblo. Esta práctica reviste mucha seriedad y respeto.

Sumado a ello como esta etapa de la vida antecede el umbral de la muerte que se percibe como pasaje a un nuevo comienzo, también está dotada de cierto sentido de sacralidad. De esta forma, el pasaje de un lugar social material a uno espiritual -*Vapenik*- está compuesto por un conjunto de ritos y sentidos culturales fundamentados en la naturalización de esta transición de la vida terrenal que implica una preparación.

Cuando los ancianos presienten la muerte convocan a todos sus parientes para dividir sus posesiones y propiedades porque se cree que sólo después de resolver los asuntos terrenales se abandona este plano existencial. Algunas veces, también se convoca al magistrado del pueblo o un notario para reunir la última voluntad de la persona moribunda y al sacerdote que escucha la confesión y administra el sacramento de la santa unción. Algunas veces, la persona moribunda expresa deseos sobre cómo debe vestirse para el entierro y qué forma particular debe tomar el entierro. Recién después que se cumplen todas estas exigencias, la persona encuentra la calma del deber cumplido para expirar. Cuando la persona está a punto de morir la colocan delante o detrás de una estufa. Si ello no calma sus padecimientos se la coloca luego entre plantas de guisante. Durante este período pre-mortuorio, su familia se arrodilla alrededor y reza sosteniendo velas encendidas. En esta oportunidad, cada uno de los parientes besa al moribundo y menciona algunas palabras de despedida. Posteriormente, los miembros de la familia abandonan la habitación para que el moribundo se retire sin que ellos escuchen sus gemidos. De todas formas, cuando el deceso se prolonga demasiado se sospecha la intervención de "espíritus malignos". En tales casos, se rocía a la persona moribunda con agua bendita o se queman plantas "mágicas" -incienso- o se pone una vela litúrgica entre sus manos y se taladran agujeros en la pared de cuarto para que el alma pueda volar a través de ellos. A veces, para acelerar el proceso de muerte se mueve a la persona al centro de la habitación. Al



morir, los ojos y la boca deben estar cerrados. Para evitar que se vuelvan a abrir, se colocan monedas en los párpados y se fija la mandíbula inferior con un pañuelo.

Si la persona es muy longeva y parece no morir nunca, se asume que es por castigo a sus malas actitudes y para compensarlas deber permanecer y sufrir por más tiempo en el plano existencial. Por el contrario, cuando el difunto es muy joven se coloca una pequeña corona en su cabeza, una cruz en el pecho y una vela encendida cerca del cuerpo. Si es soltero, además, los jóvenes lo visitan por la noche y juegan a su alrededor. Uno de los juegos más usuales en esta ocasión se llama "el molino": un joven yace en un banco en el medio de la habitación contigua al ataúd. Está cubierto con una sábana grande y realiza movimientos que sugieren el trabajo de un molino. Otro joven se sienta sobre la estufa y se hace pasar por el molinero. Cada una de las chicas recibe el nombre de un grano. El molinero comienza el juego gritando "vamos a moler el trigo". Otros son "las espadas de madera", "la pera", "el gallo", "la oca", "Dios y el Diablo", "la cabra", "dupak" y "la urraca". Aunque algunos se juegan también en otras ocasiones, la mayoría se relaciona con las vigilias de la persona muerta. El contenido de estos juegos tiene poco que ver con la atmósfera del funeral. Por el contrario, están marcados por la alegría juvenil, el buen humor y el erotismo. A veces los jóvenes involucran a la persona fallecida en los juegos. Por ejemplo, los muchachos usan trucos para mover las extremidades del difunto o le hacen cosquillas debajo de la nariz con una pajita. Los familiares y las personas mayores presentes no se oponen a estas prácticas bromistas, por el contrario, las alientan y ofrecen de beber a los juerguistas creyendo que esto tiene influencia beneficiosa en los cultivos familiares. Por su parte, la Iglesia considera estos juegos fúnebres propios de ideologías paganas locales por lo que promueve su evitación sin resultados aparentes.

Según la creencia funeraria, la persona que muere durante la noche no va a ir al cielo. Pero si la muerte ocurre en la mañana, significa que su patrimonio pasa a estar mejor administrado por sus herederos. Si una persona muere durante la Semana Santa antes de Pascuas es bien recibida en el cielo. Sin embargo, en algunas aldeas se cree que el mejor recibimiento del alma en las Puertas del Cielo es durante la Semana Brillante, es decir, en el período comprendido entre Pascuas y Santo Tomás. Si el individuo fallece en



un día lluvioso, se cree que es porque le encanta beber en exceso. Si la persona muere con un puño cerrado, no puede esperar prosperidad en su nuevo estado.

La familia, por su parte, demuestra ser estoica y no llora hasta el día del funeral. Los servicios fúnebres de vigilia comienzan en la propia casa del difunto. Se abren todas las puertas, armarios y recipientes. El jefe de la familia se encarga de darle la noticia al resto de los familiares, sacerdote y campanero. El tañido de la campana funeraria -más pequeña- anuncia a todos los aldeanos que uno de ellos acaba de morir. En algunos pueblos, la campana más pequeña solo anuncia la muerte de un niño. Cuando un hombre adulto muere se anuncia con el tañido de la campana más grande y la muerte de una mujer se anuncia con una campana de tamaño mediano. El anuncio tiene lugar sólo cuando la persona muere durante el día. Se tañen las campanas a la mañana, mediodía y tarde/noche para que el alma pueda escuchar y al tercer llamado se retire -según la creencia que la actividad repetida tres veces se vuelve más poderosa-. Cuando el deceso se produce después de la puesta del sol, se anuncia por el campanero a la mañana siguiente. Mientras tanto, en casa del difunto se procede a su lavado y vestimenta con sus mejores atavíos - que en el caso del varón deben incluir su camisa de boda-. Luego se tiende el cuerpo en un banco cubierto con una tela de lino blanco. A los niños se los dispone sobre una mesa con las piernas apuntando hacia la puerta. El agua, el jabón, el peine, la olla y los otros objetos que entran en contacto con la persona muerta se acarrean a un lugar inaccesible para evitar su influencia negativa sobre el ganado y los cultivos. Porque se cree que todo aquello que toca al difunto está marcado con la muerte. Por esta misma razón no debe manipularse el cadáver con la mano derecha que se usa durante la siembra para que los granos no perezcan.

También se oscurecen o tapan todos los espejos y ventanas de la casa para que el difunto no observe a sus familiares y se detienen los relojes al momento de la muerte. Luego se traen velas de la Iglesia y se encienden al lado de la persona fallecida -entre 2 y 8, dependiendo de la riqueza del difunto-. El ataúd -hecho de madera sin nudos- usualmente se dispone en el patio, en la antesala o incluso en la misma habitación del



óbito. Su base está cubierta con virutas de madera y se pone un pedazo de césped nuevo en el lugar donde yace la cabeza del difunto. Hasta la primera mitad del siglo XIX DC se enterraba a los muertos sin ataúd sobre una simple tabla. Pero desde entonces se contrató a un carpintero para que construya un ataúd rectangular sin adornos y con una tapa - *hladka truna*-. Ya entrado el siglo XX DC se comenzó a usar un cofre hexagonal -*horbata truna*- que consta de dos partes idénticas. A los carpinteros y demás personas que ayudan a lavar al difunto no se les retribuye con dinero sino con comidas y licores caseros - *palenka*-.

El ataúd permanece abierto hasta el entierro. Dicha es la ocasión para expresar la congoja y los llantos -*holosynja*-. El sacerdote pronuncia elogios de despedida y las mujeres recitados -lamentos de despedida- que destacan las buenas obras del muerto y las buenas relaciones de éste con su familia. Los vecinos y conocidos se arrodillan al lado del difunto y rezan, luego ofrecen sus condolencias a la familia. Vigilan día y noche al cadáver para que no se escape ni sea atacado por espíritus malignos. Durante los ritos funerarios también se cree que aquellos que tocan el dedo gordo del difunto, no temen ser perseguidos por la aparición de su espíritu ni tampoco sueñan con él.

Hacia la primera noche de vigilia el cantor de la iglesia local -*djak*- lee los salmos y canta canciones fúnebres de despedida -los temas más usuales son acerca de la inutilidad de la vida terrenal y de la relación entre los vivos y los muertos-. Por ello el *djak* recibe una recompensa especial cuya cantidad depende de la impresión emocional que provoque en los presentes. Los intervalos se llenan con narraciones de la vida del difunto y con leyendas o cuentos populares. Estos a menudo adquieren un tono alegre y hasta jocoso debido a la creencia de que el difunto percibe todo lo que sucede a su alrededor mientras la tumba no está sellada. Por lo tanto, los parientes y amigos del difunto tratan de recrear la atmósfera habitual de la vida diaria. En ningún caso se permite al fallecido quedarse solo en la habitación. La cantidad de personas que acompañan al difunto es signo del honor que se le otorga -*umyty z hrichiv*-.



También se le suele dejar una bebida como refrigerio para su alma -*samohón*, *horilka*, *vodka*²⁸⁸-. Las prácticas observadas en la segunda noche de vigilia son básicamente las mismas que en la primera noche.

El entierro tiene lugar recién el tercer día después de la muerte. Casi todos los aldeanos participan de la ceremonia. Después que el sacerdote llega a la casa junto con el *djak* y un grupo que porta la cruz y los estandartes de la iglesia, se tapa el ataúd. Si al clavar la parte superior del ataúd sobresale algo de su interior, eso significa que otro aldeano pronto es llamado por la muerte. También se cree que quien se golpea una uña

²⁸⁸ Se trata de tres bebidas alcohólicas bastante similares en su aspecto y consistencia, aunque con trasfondos histórico-culturales disímiles. El *samohón* es de destilado casero, la *horilka* es una bebida quemada bastante similar al Braten Wein alemán -Brandy- y el *vodka* es la variedad oficial rusa-contemporánea del antiguo *horilka* –que deriva del *sahomón* casero-. Por lo que la etimología *horilka* es de uso extendido en Ucrania mientras que *vodka* es más frecuente en Rusia y *sahomón* se reduce a las aldeas de regiones rurales o montañosas como son los Montes Cárpatos.

El *sahomón* se conoce también como *Syvuja* o *Pervak* -la primera destilación-. Existen registros de que su presencia en Rus de Kiev y durante el siglo XIV DC se usaba para evadir el decreto de Iván el Terrible que prohibía el consumo o fabricación de otras bebidas alcohólicas competitivas con la producción y comercialización monopólica de sus vinos. Se fabrica a partir de la fermentación y luego destilación de materias primas con alto contenido en almidón como maíz, centeno, azúcar, patatas, hortalizas, remolacha, entre otros frutos o miel. Al fermentar el azúcar por medio de levaduras -*murky*-, se convierte en alcohol etílico que luego se destila en un alambique por medio de la evaporación y condensación. Algunas veces se colocan recipientes con las preparaciones sobre los techos de las viviendas para que se “asoleen”. Otras son horneadas en recipientes hechos de masa de pan y reciben el nombre de *zapikanka*, *varenuška* o *palynka*. Por lo general cada familia tiene su propia receta particular. Ya que le añaden post-destilación algunas esencias de verduras, frutas o hierbas aromáticas que le configuran sabores y texturas variados.

La versión rusa-oficial del *sahomón* se legalizó estatalmente a partir de 1917 bajo la denominación *vodka*. Los registros más antiguos de este concepto que significa “agua pequeña” refieren a su uso cosmético y medicinal. Recién a partir de 1533 se mencionó como bebida alcohólica importada desde Rus de Kiev a Polonia, aunque se estima que éste refiere en forma alternativa a la etimología *horilka*. Es decir, a la producción del *sahomón* en alambiques industriales para su comercialización.

En la actualidad existe gran variedad de *horilka* como la *pertsivka* -con pimientos-, *nalyvka* -con frutos-, *spotykach* -con especias-, *malynivka* -con frambuesas-, *tertukha* -con fresas-, *agrusivka* -con uva o grosella-, *ternivka* -con bayas de endrino-, *kalynivka* -con kalyna-, *shypshynnyk* -con rosa mosqueta-, *horobynivka* -con bayas de serbal-, *zuvrivka* -con hierba de bisonte-, *vyshnyak* o *vyshnivka* -con cerezas-, *slyv'yanka* -con ciruelas-, *morelivka* -con duraznos-, *tsytrynivka* -con limones-, *mokrukha* -con naranjas y clavo-, *mochena* -con cáscara de cítricos-, *kontabas* -con grosella negra- y *horikhivka* -con nueces-. Cuando se le agrega miel se la conoce como *medova*. A veces también se utiliza leche o menta. La mayoría de estas preparaciones se añejan durante varias semanas o meses y se las filtra antes de su consumo.

La imposición legal del *vodka* de alguna manera intenta anular la variada producción de *sahomón* o *horilka* sin éxito. Dotando en cierta medida a estas bebidas de sentidos de identidad cultural local.



del pie con el ataúd durante su clavado y luego ésta se cae muere pronto. Por lo cual se tiene mucho cuidado con su manipulación. Antes de esto, los parientes más cercanos se separan del fallecido besando su cara, manos y rodillas. Cada uno arroja al cofre varias monedas para que el fallecido pueda pagar su "ingreso" al mundo espiritual. Los familiares también ponen en el cofre las cosas favoritas de los muertos: una pipa, tabaco, libro de oraciones, una botella de licor y a veces incluso monedas en sus manos para comprar su alma. El ataúd siempre se saca de la casa con las piernas del muerto primero -hacia adelante- y se toca el umbral de la casa tres veces al pasar por él. Se cree que el alma deja de sentir y oír luego de traspasar el umbral. Es su despedida definitiva de la casa por lo cual éste es símbolo de la transición del mundo de los vivos al mundo de los muertos.

Al féretro lo transportan al cementerio entre cuatro o seis vecinos o en un trineo tirado por bueyes o caballos -nunca yeguas porque se cree que dejarían de parir-. Esta última es una antigua forma de procesión funeraria que se conserva desde la época de Kievan Rus. A la cabeza de la procesión se dispone un gallo vivo y una hogaza de pan atada en un hilo. Ambos elementos son luego donados al sacerdote o al sacristán. La procesión funeraria de niños/as o jóvenes, no obstante, es una réplica de la procesión nupcial. Está encabezada por *estrella* -organizador principal de la boda- sosteniendo el estandarte nupcial. Lo acompañan las *svasky* que decoran el ataúd con una corona tutelar. El ataúd de un niño o niña siempre es portado por jóvenes del sexo opuesto.

En el cementerio, después de bajar el ataúd a la tumba, todos los presentes arrojan terrones de tierra sobre éste luego de escuchar las oraciones del sacerdote -*Parastas* o servicio conmemorativo-. El sepulturero usualmente arroja una rama de avellana. Después de que se rellena la tumba, se erige una cruz de madera en su cabeza. Antiguamente no tenían nombre, se les pegaba una moneda de la emisión en curso para referir la fecha de defunción. Esto ayudaba a identificar la tumba y la persona enterrada. Tampoco se tenía especial cuidado con las tumbas de los parientes por lo que a veces los hijos/as ni siquiera sabían dónde estaban enterrados sus padres. Los monumentos en las tumbas se generalizaron recién a mediados del siglo XX DC. Inmediatamente después de



cubrir la tumba, un miembro de la familia sirve una bebida y les da pan a todos los asistentes al funeral. Al regresar la familia a su casa pone agua y pan sobre la mesa para el difunto y encienden una vela. Esta primera noche después del funeral caminan con velas encendidas alrededor de la casa verificando que no quede “lugar para morir”.

Cuando el entierro termina, es costumbre invitar a los participantes a una fiesta fúnebre *-pomana, kar, komašna-*. El almuerzo post funeral ocurre una semana después, cuando se celebra una Liturgia Conmemorativa *-panachyda-* para el difunto en la iglesia local. La comida habitual era pan y *bryndza* -una especie de queso de oveja-. La carne se sirve solo excepcionalmente. En algunas regiones carpáticas más orientales durante la fiesta fúnebre se sirve un plato especial llamado *kolyvo*-una mezcla de miel y trigo hervido-.

Los parientes más cercanos llevan luto durante un año. El luto puede involucrar, pero no necesariamente lo hace, el uso de ropa negra. Sin embargo, la norma social exige que en el transcurso del año los parientes más cercanos del fallecido no participen en ningún tipo de espectáculo público, incluidas las bodas. También se les prohibió blanquear las paredes de la habitación donde murió la persona porque el alma difunta reside en el yeso.

El agua también juega un papel relevante en el ritual funerario. Cuando la procesión fúnebre debe cruzar un arroyo, los participantes se lavan lo más pronto posible después del funeral. Según se cree, este lavado trae buena suerte y aumenta el atractivo físico. Además, a la familia de los difuntos se le prohíbe rociar la tierra de su propiedad desde el momento de su muerte hasta el entierro. También se le prohíbe limpiar el residuo líquido de la parte superior del repollo fermentado *-kapushta-* en el barril o agregarle agua.

Entre los sentidos que se resaltan en todos los ritos funerarios se destacan la regularidad e inevitabilidad del principio y fin de la existencia. Que promueven la



aceptación naturalizada de la muerte como ley inalterable de la naturaleza y extienden la creencia del posible regreso de los muertos. Según los relatos orales de la región, los muertos vuelven con regularidad a recoger sus cosas favoritas, como una pipa, tabaco o un instrumento musical. Por lo que, a pesar de su anclaje en el ciclo de la naturaleza, la muerte también ocurre como un fenómeno sobrenatural y misterioso. Para "humanizar" su noción abstracta, entonces se concreta en diversas imágenes. De esta forma en los Montes Cárpatos la muerte frecuentemente se personifica en una mujer -*Smertka*-. En otras oportunidades puede representarse por medio de un espectro o por animales -un caballo, un perro o un gato-. En el momento de las epidemias masivas, la muerte hace concreta su presencia a partir del poder de comunicarse con los vivos. En consecuencia, la gente trata de aplacar la muerte con oraciones y ofrendas colocadas en las tumbas de los afectados por la enfermedad. Si ello no produce los resultados deseados, se usan métodos considerados más efectivos: se convoca un exorcista experimentado para que ejerza su poder mágico y lleve a la muerte a una tumba y el la deje allí sellada. Este tipo de creencias se comentan en muchas aldeas incluso en la actualidad. Otra de las representaciones más extendidas es que un hombre o una mujer muerto/a pueden ayudar o dañar a los vivos. Este daño es muy temido, especialmente en los casos en que el difunto no recibe los honores debidos después de su fallecimiento. Finalmente, diversos relatos sobre la vida post mortem se reflejan a través de la presencia de seres masculinos malignos como los vampiros -*dvodusnyk*- o femeninos como las brujas -*bosorkanja*-. Se creía que ellos seguían causando daños a las personas incluso después de su muerte.

Actualmente, la mayoría de los ritos funerarios antiguos están dispersos o reemplazados por nuevas costumbres funerarias que incluyen el envío de invitaciones para el funeral, la entrega de coronas fúnebres compradas en tiendas y la expresión de condolencias en los obituarios de los periódicos locales. Las fiestas funerarias actuales también cambian considerablemente. Son mucho más opulentas y generalmente tienen lugar en la "casa de la cultura" del pueblo. Los participantes de la fiesta fúnebre -a veces hasta 200 personas- incluyen a todos los familiares, vecinos y casi todos los que de alguna manera ayudaron en el entierro. Aunque al igual que en el pasado, la fiesta fúnebre



termina con la canción conmemorativa "*Vicnaja pamjat*" -Memoria Eterna-. Vale destacar también que en las últimas décadas es notable el incremento de entierros seculares, es decir, sin ceremonias eclesiósticas. Esta es una práctica funeraria que se difundió en la región durante la soviétización y los organizaban los consejos locales de las aldeas. Sin embargo, incluso los funerales seculares conservan algunos de los elementos rituales del funeral antiguo.

4.2.8 Músicos, cantores y relatoras

La complejidad de los ritos nupciales y funerarios permite diferenciar la presencia de algunas agencias sociales que ameritan un abordaje particular.

Una de ellas es la de los músicos -generalmente varones- y cantores -y cantoras de acuerdo con el ritual- que desempeñan una presencia central durante éstos hasta casi constituir experiencias de oficio. Otra es la de relatoras -generalmente mujeres mayores- que transmiten y entrenan el arte del relato a las generaciones más jóvenes. Sumado a que hasta muy recientemente la lecto-escritura no resulta una práctica muy difundida o popular -salvo durante la liturgia eclesióstica-, mayormente las formas de entretenimiento se fundamentan en los cantos, los relatos y el parloteo acerca de la vida de los vecinos. La expresión oral, entonces, predomina de manera formativa en casi todas las manifestaciones de la vida cotidiana a fin de legitimar los valores morales y los status sociales.

Por tal motivo se destacan las personas *cuentacuentos* -relatoras- que revisten un estatus de mucho respeto público porque mediante ellos se recuerdan, enseñan y difunden las memorias de sus pueblos. Los relatos se memorizan sin importar su longitud y se expresan mediante una delicada entonación cuya experticia se entrena incluso para participar de competencias públicas y, en el caso de las jóvenes, también escolares. Algo similar sucede con los cantos ampliamente implementados en el quehacer de algunas tareas cotidianas, como por ejemplo en la preparación de las comidas para algunas festividades. Las cantoras/cocineras se reúnen en grupos y cocinan juntas mientras cantan



al unísono. Estos cantos aparecen como valores agregados a la preparación culinaria, es decir, como otro insumo o elemento necesario para producir el alimento comunitario. El valor ritual que se le atribuye a los cantos se vincula también a su representación de propiciar la bienvenida y los buenos augurios de quienes los emiten hacia quienes los reciben. El/a cantor/a y las relatoras se convierten así no sólo en portadores de dones especiales que deben ofrecer en situaciones específicas sino también, consecuentemente, del reconocimiento estatutario que dichas facultades ameritan.

Los músicos, por su parte, terminan de completar estas ofrendas. Dado que siempre acompañan las celebraciones y también son una presencia constante en las tabernas *-korchma-* y los festivales. Muchas de las canciones que tocan son muy antiguas y combinan varias composiciones regionales rusas, ucranianas y húngaras. Los temas más recurrentes de las canciones son la pérdida y la imposición de abandonar la tierra de origen. Muchas veces también se acompañan con danzas populares como el *chardash* -similar a las csardas húngaras- y polkas, pero existen muchas otras variedades de bailes como la *karichka* -en círculo y comúnmente acompañada de cantos- o la “*danza del pastor*” -con hachas y *verbunk* húngaro-.

Al igual que sucede con los cantos, los sonidos de la música de los Cárpatos resultan muy característicos desde el punto de vista regional. Ello se debe a la presencia de ciertos instrumentos autóctonos que permiten tocar melodías populares que muchas veces hasta imitan los sonidos de la naturaleza. Es por ello por lo que se suele decir que entre el crujir de los pinos y el borboteo de los arroyos de las montañas, nacen muchos músicos.

Entre dichos instrumentos se destacan los címbalos -instrumentos de cuerda que se golpea-, los violines, la trembita y la sopilka. Esta última es un instrumento de viento -como especie de flauta, ME126, ME127, ME128- con seis orificios descubiertos hechos con una plancha caliente o un cuchillo de trinchar conocida también como *pyscalka* o *dudka*. Su sonido depende de la fuerza del viento que fluye a través de su abertura. La sección superior o *svistok* funciona como un silbato mediante una pieza de madera



llamada *copyk* -ME129-. La aceleración del aire contra el *copyk* crea la vibración necesaria que resuena en el cuerpo de la *sopilka* y brinda el ulterior sonido. Por lo que el tono de su sonido depende de la longitud y el ancho de la tubería. El tubo más largo y ancho tiene el sonido más bajo, el tubo corto y delgado tiene el sonido más alto.

En algunas regiones transcarpáticas -Hutsul, Bojko y Verchovyna- este tipo de *sopilka* que contiene mecanismo de silbido se confecciona con madera de saúco y se denomina *dencivka*. En Verchovyna se puede encontrar una variante de sesenta centímetros de longitud llamada *skosivka*. Esta *sopilka* tiene una boquilla diagonal cortada en un ángulo de aproximadamente cuarenta y cinco grados y sin orificios para los dedos. Por lo que se cambia el tono en la parte inferior de la tubería. Cuanto más abierto está el agujero en la parte inferior -sin cubrir por los dedos-, menor será el tono.

Pero también existe otro tipo de *sopilka* en la región subcarpática que no contiene el mecanismo del silbido conocida como *bez dencivka*. En este caso el sonido correcto del instrumento exige un entrenamiento especial del intérprete. Dos variantes populares entre los pueblos hutsules son el *flojara* y la *frylka*. La longitud del *flojara* es de un metro. Su intérprete le da un color específico al sonido tarareando un tono de bajo que resuena en el cofre. A veces también se refiere como *Dido* o “*del abuelo*” debido a su naturaleza tranquila. El *frylka*, por su parte, también posee seis agujeros, pero ningún mecanismo de silbido. La punta de la boquilla está cortada y se puede producir una escala diatónica tocando fuerte o suavemente. Se usa generalmente en melodías en forma conjunta con otros instrumentos. Por lo que los músicos suelen clasificarla de acuerdo con el instrumento que acompaña. Está el *frylka* para violín que tiene 20 centímetros de largo y el *frylka* para címbalo que tiene 30 centímetros de largo.

También existen otros instrumentos derivados de la misma familia: el *dvodencivka* o *dzurun'kalka*, el *kuvycja*, el *telynka*, el *holyhonka* -de 40 centímetros- y el *svyryl* hutsul -ME130-. Todos presentan registros musicales diferentes, pero expresan un mismo espectro artístico de emociones regionales.



“[...] Oj chto toto v polonyni hraje na sopilci?
Para mij ljubko soloden'kij dozyraje vivci.
Sopilocka javorova skrypocka z horicha,
Jak zahrajut ', zascebecut a moja uticha.
Veselen'ko zaspivaju, v sopilku poduju.
Spivanocok dosta znaju, rota ne Skoduju.

[...] Oj pozenu vivci pasty u zeleni bory,
Na sopilci lys zahraju, obizvutsja hory.
Hraj, sopilko, cile lito, skrypka dopomoze,
Teper vilna Verchovyna i zyrjtja zamozne.
Ljetsja holos sopilocky, jak voda zvoramy,
Chaj na viky mir y družba kripne mezy namy”²⁸⁹.

De todos los otros instrumentos regionales tal vez el más popular es la Trembita porque la usan los pastores para llamar a los rebaños gracias a la expansión de su sonido a lo lejos y durante un tiempo -ME131-. Por ser el único medio que el pastor posee sobre la montaña para comunicarse con el pueblo de debajo, además, se lo considera un instrumento musical sagrado y uno de los símbolos que conecta con el mundo de los ancestros. Los temblores que produce su sonido determinan la ubicación del pastor y su rebaño, la entrada de las ovejas al valle, el deceso de los difuntos y hasta el nacimiento de los niños/as. Mediante la trembita algunos pastores experimentados incluso predicen el clima, se dice que es buena para conocer el comportamiento de las lluvias y los rayos.

En los pueblos hutsules existe un cuento interesante sobre la palabra trembita. Según es la creencia, habita en ellos un artesano mágico con una gran joroba en la espalda, tan alta como la montaña Hoverla de los Cárpatos. Él no tiene esposa ni hijos. Dedicar todo su tiempo a fabricar muchos instrumentos musicales inusuales como el címbalo, el

²⁸⁹ “[...] “Oh, ¿quién toca el sopilka en las altas praderas?
Es mi dulce novio que cuida de las ovejas.
La pequeña sopilka hecha de arce y el violín de nogal,
cómo juegan como pájaros que cantan para que disfrute.
Cantaré alegremente y tocaré la sopilka,
Sé muchas canciones y no voy a desgastar mis labios.
[...] Oh, cuando conduzco mis ovejas a pastar en el bosque verde.
Toco mi sopilka y las montañas me responden.
Juega, sopilka, durante todo el verano, los violines te ayudarán,
Ahora en Verchovyna nuestra vida está llena.
La voz de la sopilka se vierte como agua a través de las gargantas.
Que haya paz y amistad para siempre entre todos nosotros”.



husly -violín-, *maly basy* -bajo de cuerda- y el *berbenycja* -tambor-. Durante otoño, tres hermanos viajan desde las tierras altas distantes para visitar al artesano mágico. Necesitan una pipa musical especial hecha del abedul. Le preguntan al artesano si puede hacer una pipa para ellos. El anciano se sorprende de que los tres hermanos pidan solo una pipa para los tres. Le explican que como son pastores humildes no pueden comprar tres pipas de abedul. Por lo que se turnan para tocar y esperan que este instrumento aleje a los animales salvajes de los rebaños. El artesano responde que durante la primavera les fabrica una pipa especial que nadie tiene. Después el anciano entra al bosque y elige un buen abeto de edad comprendida entre los 120-150 años y alcanzado por un rayo para agudizar sus propiedades sacras. Lo corta en dos partes y ahueca el interior. Cubre el interior y el exterior con grasa de oveja durante noventa y nueve días. Esto sella la madera, la protege de las grietas y mantiene cada pieza perfectamente recta. Pega las mitades con resina de árbol y luego las envuelve con anillos de corteza de abedul. Desde el corazón de un árbol de arce talla una boquilla y la coloca en la posición correcta. Finalmente, una tarde detrás de su casa en la montaña el artesano comienza a tocar la nueva pipa. Un sonido hermoso y poderoso sacude a todos los Cárpatos. Los tres hermanos vuelven a visitar al artesano mágico quien les entrega la pipa de madera enorme con una inscripción grabada en ella: *Trem bratam "los tres hermanos"*. Estos regresan a su pueblo tocando su instrumento mágico, la gente queda encantada de escuchar esa música.

Existen diferentes tipos de trembitas, cada una con una función propia. La más pequeña, *koljadnyc'ka*, de menos de tres metros de largo se utiliza para señalar la llegada de las procesiones navideñas. La *vivcars'ka*, de tres metros de longitud, es utilizada por los pastores para señalar su ubicación en las montañas, para llamar a las ovejas al atardecer y para señalar si la manada es atacada por osos o lobos. Esta trembita grande también se puede usar para tocar en festivales y en la procesión de bodas. Cuando suenan otros pastores al otro lado de las montañas responden a las llamadas. Y también en primavera cuando se despide a los residentes de las montañas. La gente en el valle escucha estas trembitas mientras los pastores regresan a sus pueblos nativos. Finalmente, el tercer tipo, la *pochorona*, es la trembita fúnebre.



Tiene más de tres metros de largo y su función principal es tocar en el frente de la casa donde se encuentra el óbito

“[...] U trembiton'ku zahraju, zahraju, zahudu,
z svojim mylym ridnym krajem rozmovu povedu”²⁹⁰

El címbalo, contrariamente, es más ignoto, pero no menos popular -ME132-. Y, al igual que la trembita, posee su propia leyenda. Se cree que cuando la montaña, cubierta por bosques de abetos, espera la tormenta se queda quieta. De repente, el cielo se ilumina con un rayo y se escucha un fuerte trueno. Es el momento en que el viejo artesano atraviesa el bosque en busca de la madera para trabajar su *platillo*. Está buscando un árbol con madera resonante, un arce blanco, haya o avellana maduros mientras se encuentra en el camino del viento. Sabe que la mejor opción es aquel alcanzado por un rayo - *hromovicja*-. Tiene prisa por encontrarlo. Las gotas de agua de lluvia cubren su rostro. El suelo fangoso se adhiere a sus botas y las vuelve muy pesadas. Subir y bajar las colinas es difícil y además conoce la desgracia y el sufrimiento de la gente que las habita. Entonces sueña crear el instrumento que ayude a hacer la vida difícil de esta gente un poco más feliz: el *cymbaly o címbalo*. El árbol buscado durante tanto tiempo finalmente aparece. El rayo lo divide de arriba abajo, pero en el medio todavía está caliente. Golpea el árbol con el mango de su hacha y queda sorprendido con los resultados. El árbol vuelve a la vida con el sonido que resuena en la madera. Cuando termina de fabricar el címbalo marrón anaranjado lo coloca sobre la mesa. Los rayos del sol entran a la habitación y se reflejan en su pulida superficie de madera. El artesano toma sus mazos y golpea las cuerdas de plata. Una melodía encantadora resuena.

Este instrumento es muy popular en los distritos de Mizhirja y Volovec' en Verchovyna. Tiene forma trapezoidal y mide entre 50 a 70 centímetros de largo y de 25 a 30 centímetros de ancho. Es muy liviano, portátil y produce un sonido muy resonante. A cada grupo de tres cuerdas se lo llama *bunt*. A los lados del platillo hay seis bunts que

²⁹⁰ “[...] Tocaré mi trembita y por lo tanto hablaré con mi querida tierra natal. Es muy difícil imaginar los bosques de los Cárpatos sin la música mágica de la trembita”.



se disponen sobre un puente de madera especialmente tallado denominado *kobylka*. Las cuerdas de abajo no tienen *kobylka*. El sonido se produce golpeando las cuerdas con los *balcaty* -mazos de arce o de espino-. En los tríos musicales Trojisty Muzyky, el intérprete del címbalo se sienta entre el *husly* -violín- y el *varaban* -tambor-, -ME133-.

Al igual que sucede con los demás instrumentos populares de los Cárpatos, el címbalo también presenta algunas variedades de sí mismo. Existen dos versiones hutsules del címbalo, una más grande y otra más pequeña. El címbalo hutsul pequeño tiene diez bunts con tres cuerdas cada uno. Las cuerdas de abajo, que tienen dos o tres bunts con dos cuerdas cada una, están sintonizadas en octavas. Las otras tienen un orden diatónico o de escala mayor y están limitadas en sus posibilidades tonales. El címbalo hutsul grande es capaz de realizar todas las funciones musicales en la orquesta. Puede reproducir melodía, ritmo o armonía y ofrece la mejor base tonal para el sonido orquestal. Estos últimos se usan en varias ocasiones especiales como la procesión nupcial y la despedida de los pastores hacia la *polonyna* -tierras altas de pastoreo-. Durante las cuales el cimbalista se mantiene de pie al tocar y sostiene su instrumento con cintas dispuestas a cada lado que se sujetan en su cuello y hombros. A diferencia del resto de las ocasiones en las que el instrumento descansa sobre sus rodillas. El címbalo cromático húngaro -*sundivs'kyj cymbaly*-, por su parte, es más grande que los otros dos tipos. Cada bunt tiene grupos de dos, tres o cuatro cuerdas que tienen el mismo tono. Y en total posee 35 bunts. Las cuerdas progresan cromáticamente por tres octavas. También existen otros címbalos cúbicos como el címbalo armónico y rítmico de Verchovyna.

Todas estas variedades instrumentales evidencian una gran experiencia de conocimiento musical y trayectorias autóctonas de interpretación que conectan su vigencia en el presente con los saberes de los antepasados, en actuaciones percibidas no sólo a través del dominio de lo artístico sino también de lo mágico. No obstante, su constante presencia en los rituales cotidianos delimita las disputas en torno a dicho conocimiento-interpretación entre las familias influyendo como factor de regulación de las relaciones de parentesco.



4.2.9 Los Magos y Grandes hombres

Gran parte de la literatura antropológica ilustra diferentes formas de liderazgo social y político (Harris, 2011) afirmándose que en sociedades organizadas en aldeas -reducidas demográficamente- dicho estatus recae en figuras relativamente carentes de poder de obediencia concreta. Es decir que, a diferencia de las sociedades que concentran estatalmente el poder en gobernantes con capacidad de exigir obediencia, estos liderazgos son difusos y estrechamente ligados al éxito logrado en las relaciones domésticas -especialmente las de producción-. De esta forma, la aldea elige como guía a aquel que se destaca como agricultor o pastor sometiendo a su opinión o consejo público sobre estas actividades. Pero dicha autoridad no es formal sino simbólica y persuasiva y no logra forzar las voluntades de los otros miembros de las aldeas. Contrariamente, oficia como modelo de laboriosidad y también de generosidad al intensificar y redistribuir la producción, conseguir que los parientes trabajen más y recoger el producto extra para repartirlo. Algunos se caracterizan por su habilidad de conseguir hombres los trabajos o las batallas. Los más exitosos se ganan la reputación de *Grandes Hombres*. Esta investidura que puede ser heredada debe revalidar constantemente su estatus donando repetidos festines, conduciendo a la victoria en la guerra u obteniendo mercancías para redistribuirlas.

Con anterioridad se sugiere que la organización social y política de los pueblos de los Montes Cárpatos se sustenta mediante consejos de aldeas que se articulan a través de los vínculos parentales. Si bien no existen trabajos en profundidad que expliquen la formación o imbricación de los clanes locales, se presume que desde antiguamente las jefaturas de dichos consejos -similares al sistema de Grandes Hombres- se relacionan con este tipo de organización familiar ampliada. Muchas de las cuáles incluso logran alcanzar carácter de nobleza en algún período histórico. No obstante, el sistema de relaciones que se establece entre los grupos domésticos se mantiene estable no sólo en base al cumplimiento de los mandatos clánicos o liderazgos sino también de otras asociaciones públicas. Es decir, aunque las relaciones de afinidad y filiación dominan la vida política



existen otras formas de organización social no residenciales e integradas por no parientes. Tales grupos pueden conocerse como asociaciones de kamaratas²⁹¹ y reúnen mujeres y varones de diferentes familias que cooperan entre sí mediante acciones solidarias que exceden los límites impuestos por los linajes familiares. Una de las formas más complejas que derivan de estas asociaciones son las cooperativas de trabajo y los clubes o asociaciones culturales. Esta forma de gobierno transicional entre la autonomía doméstica y el liderazgo político es posible debido a la composición demográfica de los pueblos y el predominio del parentesco y ciertas relaciones de reciprocidad campesinas respecto al acceso igualitario a los recursos escasos. En las últimas décadas, los líderes de tales consejos ofician también como nexo político con los gobiernos estatales o como promotores de reivindicaciones culturales de sus pueblos.

De manera complementaria existe otro tipo de liderazgo con gran eficacia pública: los magos o “Chamanes”²⁹² de los Cárpatos. Estos ofician de portavoces de su pueblo y a menudo se los identifica con las situaciones conflictivas por su capacidad para restituir el orden social quebrantado. El Mago/Chamán posee la capacidad de modificar la realidad o la percepción colectiva respondiendo a una especie de lógica causal. Ello se manifiesta a través de la facultad de curar, de comunicarse con los espíritus y ancestros, de presentar habilidades visionarias y adivinatorias.

Pero para ilustrar el lugar social que aún hoy ocupa la magia entre los pueblos rusinos-rutenos es necesario vincular sus agencias -magos, chamanes, brujos/as- con el conocimiento religioso, pero también el del entorno²⁹³.

²⁹¹ Compañeros, colegas.

²⁹² Este concepto proviene del idioma tungu de Siberia, *shaman* “*aquel que sabe*”.

²⁹³ Desde el siglo XIX DC el discurso positivista europeo se encargó de posicionar a la magia y a la ciencia de manera completamente opuesta. Mientras que el conocimiento científico simbolizaba el progreso humano, las prácticas mágicas sólo persistían como representantes de la superstición. Y ello muy a pesar de que la ciencia y la magia tienen una historia que las emparenta porque la mayoría de los saberes considerados mágicos son producto de experiencias con la naturaleza que con el tiempo y la tecnología se convierten en científicos.



Algunos estudios antropológicos que focalizan las creencias de algunos pueblos sobre brujería y hechicería (Evans-Pritchard, 1937) señalan las siguientes diferencias

“[...] los Azande creen que algunas personas son brujos y pueden hacerles daño a partir de una cualidad inherente. Los brujos no realizan ritos, ni pronuncian conjuros, ni poseen medicinas. Los actos de brujería son actos psíquicos. Creen también que los hechiceros pueden causarles daño ejecutando ritos mágicos con malas medicinas (1937, p.21)”.

Pritchard afirma que los brujos Azande poseen un poder inherente para causar el mal que incluso desconocen. Este poder deriva de la presencia en su cuerpo de un órgano o sustancia hereditaria denominada *mangu*. La brujería, por lo tanto, puede ser inconsciente o involuntaria y heredada o inherente. Por el contrario, la hechicería es siempre consciente y voluntaria, se enseña y generalmente se compra. La brujería actúa siempre de manera directa por medios no empíricos mientras que la hechicería actúa de manera mediata a través de conjuros, ritos y medicinas. Por su parte, Turner señala que ambas categorizaciones (1980) exigen un tratamiento dinámico que las asocie a otros tipos de procesos de adaptación al entorno social y al entorno natural. Este autor coincide con Pritchard en que las creencias sobre brujería constituyen un intento por explicar lo inexplicable y controlar lo incontrolable en sociedades que no disponen de capacidad tecnológica suficiente para enfrentarse con su entorno natural hostil. Como ejemplo el autor menciona que no se ha reconocido suficientemente la relación de las creencias sobre brujería con las tasas de enfermedad y mortalidad cuando en ciertos grupos creyentes la mayor parte de las muertes repentinas o amenazas de enfermedad se le atribuyen a ésta. El contexto resulta así significativo incluyendo tanto la estructura de los grupos como sus alianzas y facciones, intereses, ambiciones y aspiraciones de los acusadores y acusados de brujería. Para su estudio debe incluirse entonces la historia de dichos grupos además de información sobre los factores ecológicos, sanitarios, sociológicos, migraciones, guerras y conflictos que los afecten. Lo que impide, según Turner, agrupar las creencias



sobre brujería o hechicería en dos categorías contrapuestas como sucede con el trabajo de Evans-Pritchard.

Por su parte, Wallace (1966) distinguió cuatro variedades de cultos: los individualistas, los chamanistas, los comunitarios y los eclesiásticos. El autor señaló que estos se presentan en forma de escala, es decir, que en cada uno de los niveles más complejos se incluyen también las creencias y las prácticas de los niveles menos complejos. El chamanismo, en particular, consiste en individuos a quienes socialmente se les reconocen capacidades para entrar en contacto con seres espirituales y controlar las fuerzas sobrenaturales. Sus prácticas incluyen experiencias de trance que aumentan sus poderes. Mientras entra en trance el chamán puede ser poseído -su cuerpo es habitado por un Dios o espíritu- u oficiarse como médium transmitiendo mensajes de los antepasados. Los chamanes también predicen acontecimientos futuros, identifican las causas de las enfermedades, prescriben curas, confieren inmunidad en la guerra, éxitos en el amor y aconsejan sobre cómo protegerse contra intenciones malvadas. Se los puede designar de diferentes maneras de acuerdo con rol: videntes, encantadores, curanderos, hechiceros, brujos y también magos.

Los relatos orales más frecuentes en los pueblos de los Montes Cárpatos es que allí viven personas con habilidades que exceden la naturaleza humana. Según mencionan son capaces de leer las estrellas y las tormentas eléctricas, interpretar el sentido del anudado de las serpientes -que conjuran lluvias fuertes- y lograr desanudarlas para calmar las tormentas, pero también los tormentos. Predicen el futuro y el pasado y sanan enfermos graves clavando un cuchillo en la corteza de algún árbol para que fluya su sabia o invocando otros atributos. Una vez al año se retiran a una cueva desconocida y se quedan allí sin ver el sol doce días y doce noches, para limpiarse las impurezas y regenerar sus poderes. De acuerdo con esta aptitud mágica se les denomina de forma genérica *molfares*.



La etimología de la palabra мольфар es compleja. Especialmente porque su uso no es sostenido, se transforma, migra y puede ser reinterpretada en diferentes situaciones. Se conforma de la raíz [MOL] que significa “rumor, rezar, hablar” y de la terminación [AR] que en idioma sánscrito significa “la luz del sol”. Constituyendo el concepto [molar] o [molari] que inicialmente significa el que ora o dice al Sol una oración, cuyo significado se corresponde en sánscrito al concepto de “rahman”. Es curiosa esta asociación porque en las variantes lingüísticas de los Cárpatos el concepto "rahman" también se utiliza para referirse al estado de "ser perfecto, estar de buen humor, ser intermediarios entre el cielo y la tierra". Algunos estudios lingüísticos ucranianos explican que se debe a la formación de raíces del idioma rusino: МЪЛ [*mъlva, mъlvyty*] asociada al sufijo агъ de lo que resulta [*molvar*]. Y relacionan su significado a “*aquel que evoca la palabra con encantamiento*”. La lingüista Khobzey en su trabajo sobre mitología e idioma hutsul²⁹⁴, por su parte, agrega como correlato femenino el término "*Chariunytsa o molfarka*".

Otra analogía interesante, si se asume que muchas ceremonias en que participan molfares se relacionan con las tormentas, es la antigua palabra eslava "*molnir*"²⁹⁵ que refiere al relámpago y al trueno. La creencia general en los Montes Cárpatos es que cuando a un árbol lo alcanza un rayo, éste fenómeno lo convierte en sagrado. De allí deriva lo expuesto sobre que los instrumentos musicales que se confeccionan con dicha madera varían la calidad de su sonido por su cualidad sacra. Pero, además, se utiliza para bendecir a la gente con trastornos nerviosos. Más allá de estas probables asociaciones semióticas o semiológicas, lo cierto es que la palabra мольфар alcanza a todos los magos de la región cuyo poder principal reside en sus palabras y los cantos vehiculizadores de su bien o mal hacer.

²⁹⁴ N. Khobzey, Departamento de Idioma Ucraniano del Instituto de Estudios Ucranianos Ivan Kryp'yakevych, L'viv. Entre algunos de sus trabajos de investigación se incluyen *Mitología Hutsul* y *Diccionario de palabras Hutsul*.

²⁹⁵ En formaciones lingüísticas escandinavas antiguas el término *Mjolnir* presenta un significado similar y se lo asociaba a la deidad de las tormentas y los rayos Thor.



Estos magos locales son considerados descendientes de grupos de chamanes de origen celta vinculados a tótems²⁹⁶ que migraron desde otras regiones -sur de Francia- y se integraron a otros originarios de los Balcanes. Un dato llamativo es que el chamanismo celta también se identificaba con mujeres curanderas/sacerdotisas encargadas del cuidado de la tierra y con las sabias consejeras -es decir, con figuras femeninas-, implementando el concepto gaélico “camino del corazón” para definirlos. Algunas evidencias arqueológicas halladas en Rep. Checa incluso señalan que las primeras chamanas del Paleolítico Superior eran en realidad mujeres (Tedlock, 2005). No obstante, a los magos eslavos orientales antiguos generalmente se los representa de género masculino, en una postura alta y erguida, con bigotes, barba y espeso cabello negro.

Cada molfar de los Cárpatos posee características específicas en el ejercicio de su magia. Algunos nacen con el conocimiento heredado y lo transmiten intergeneracionalmente a otros miembros de la misma familia. Otros lo enseñan, combinando la magia oscura con la clara en una lucha por encontrar los equilibrios, a los que consideran el comienzo de la vida y su continuidad. En las aldeas transcarpáticas se le atribuye además la cualidad de transformar -exorcizar- a los que pactan con seres demoníacos o malignos. Por estas cualidades atribuidas, los molfares poseen un estatus social profundamente espiritual situándose ante Dios en busca de ayuda para los otros miembros de la aldea. Su don²⁹⁷ se interpone entre lo terrenal y lo celestial y constituye un acto de amor. Representando en consecuencia un pasaje moral entre las ideologías precristianas y las impuestas por la cristianización.

Sin embargo, su investidura -al igual que la Jefatura del Consejo- puede también ser cuestionada. Si el molfar se comporta injustamente o viola las leyes de la naturaleza puede ser privado de sus habilidades mágicas. Su deber es amar a las personas y a la naturaleza en vez de a los bienes materiales. Conoce la fecha de su muerte, y el motivo,

²⁹⁶ Tótem del lobo.

²⁹⁷ El concepto de don apela al otorgamiento tanto de facultades diferenciales como de objetos y prestaciones de intercambio.



y sigue al tiempo hasta recibir el llamamiento para convertirse en molfar. Porque así lo señala su tradición. Como viajero constante tiene que superar las distancias que separan los bosques por senderos rocosos y montañas cubiertas de niebla para asistir a la gente de los pueblos que apenas conoce. Y para convertirse en un anciano respetado, aprende a escuchar y dar consejos. Por lo general, se lo describe de manera ambigua como un hombre despiadado y a la vez como iluminado e incapaz de dañar. Los montañeses relatan una inmensa cantidad de leyendas de demonios donde el molfar aparece como su servidor. O lo contrario, como valiente guerrero frente al señor de las fuerzas oscuras.

Uno de los complementos totémicos de los molfares de los Cárpatos está asociado a la imagen del gato negro. Los gatos negros participan de sus ritos mágicos como portadores de muchos de los misterios de la antigüedad. Según las creencias locales el aura sensible del gato negro recoge los pensamientos del hombre, especifica sus zonas afectadas y también protege de todos los malos espíritus alejándolos. Para el molfar su gato negro constituye una suerte de amuleto, de "guardia de fronteras" entre los mundos paralelos del bien y del mal, causa de la armonía en el espacio en el que vive y trabaja como encantador. Aquel que le desea algún daño o intenta lastimarlo recibe justos castigos divinos como retribución.

El tipo de energía con la que los molfares trabajan puede ser clasificada como perteneciente al sol y a la luna. De acuerdo con el tipo de práctica ritual se los denomina de alguna de las siguientes maneras:

- ВІЩУНІВ o ВОРОЖБИТІВ (adivinos): los que adivinan el pasado y predicen el futuro;
- ГРАДІВНИКІВ o ХМАРНИКІВ: cuya función era desviar el granizo y las tormentas;
- ЗНАХАРІВ o ПРИМІВНИКІВ (curanderos/sanadoras): tratan las enfermedades con hierbas y están al servicio del bienestar de la gente. La palabra mago en las lenguas eslavas se interpreta como "médico de la gente" que utiliza sus propios



tratamientos no médicos, la fumigación a base de hierbas y la implementación de oraciones susurrando. Traducido a otras representaciones afines, asumen los roles de médico/a-brujo/a o curandero/a y de chamán/chamanas.

- БОСОРКА o БОСОРКАНЯ (bruja) y БОСОРКЫН (brujo): adivinan las condiciones de las familias o sus animales de granja al mirar su mano, con las cenizas al apagar el fuego o con cera de hierbas o de estaño. Enseña lo que va a suceder. O explica las causas de la infelicidad.

Apreciados y a la vez temidos por sus habilidades, los molfares ofician de mediadores entre el mundo luminoso y el oscuro y portan la responsabilidad espiritual de sus pueblos controlando las actitudes morales valoradas como deseables o no para sus habitantes. Un fragmento de la novela *Тіні забутих предків*²⁹⁸ los describe de la siguiente manera

"[...] "Por otro lado, en las colinas de los alrededores, de lado a lado está Jura. Sobre él, la gente decía que era un Dios. Era como Dios, sabio y fuerte, pero molfar. En sus manos sostiene corpulentos poderes del cielo y de la tierra, de la vida y la muerte, la salud y el ganado humano, temible entonces, pero en todo necesario..."

La práctica ritual del molfarato disminuyó considerablemente desde la finalización de las guerras mundiales. No obstante, en algunas aldeas se aguarda que sus molfares retornen para difundir entre sus pueblos que

"[...] Свято шануй рідних Богів і Предків, живи в злагоді з Природою і самим собою, чини по совісті, а якщо шукаєш Вищого Знання - пізнай себе..."²⁹⁹.

M.M. Нечая, uno de sus pocos molfares actuales en la región de Cárpatos, relata sus prácticas³⁰⁰ de la siguiente manera

²⁹⁸ *Sombras de antepasados olvidados*, Коцюбинський, М., 1911.

²⁹⁹ "[...] Los dioses y los antepasados nativos viven en armonía con la naturaleza formando conciencias que buscan un conocimiento superior: el de conocerse a sí mismas".

³⁰⁰ *La Transformación del cielo*. Степан Карачко, Українська історична скарбничка, 2011.



“[...] Cuando el Molfar se enfrenta a las nubes, tiene una pierna hacia adelante y los brazos sobre el pecho. Se inclina hacia atrás con su cara pálida y su mirada sombría. Así de pie dura un largo minuto, luego levanta el bastón que sostiene con su mano y señala a la nube con un movimiento fuerte..., exclamando en un grito azul:

- ¡¡Alto, no lo permitiré...!!-

La nube se detiene de repente a pesar de los vientos del valle. Entonces el molfar se para ante ella como un caballo sobre sus patas traseras, a pesar de su fatiga bajo el peso del granizo y dice:

-[...] te conjuro a que te alejes de las vacas, ovejas y caballos y te internes en el abismo de la oscuridad donde estén los cuervos y no llegue ninguna voz cristiana...!!-

Así la nube renuncia a su ira y dócilmente gira y la densa caída del granizo desatado sobre el río se apacigua, dejando un velo blanco que cubre las montañas. Luego la tormenta desaparece como burbujando en la profundidad del valle, ruge aburrida y se disipa”.

También señala que se cree que los molfares inicialmente se dividen entre la luz y la oscuridad. Esta división tiene lugar en el Алтаї donde un chamán oscuro llamado кам -Cam- y otro luminoso llamado чарлихчі -Charlijchi- se enfrentan. Y desde entonces se oponen los representantes de la trayectoria de luz a los de la oscuridad. Pero según Нечая

“[...] Esta contradicción no existe. Son las mismas fuerzas, con diferentes nombres. Sucede que en muchas oportunidades se confunde a la mitad pagana con la mitad cristiana”.

[...] “Los molfares somos simplemente poseedores de capacidades inusuales y superiores, ya sean mágicas o adivinatorias. Ya mi Дід -abuelo- era descendiente del mago Михайло Нечая conocido por el talento en el arte de la curación mágica y el control de los elementos naturales. El desarrollo de sus atributos fue completamente heredado. Y los seguía ejecutando hasta los 75 años con un vigor casi atrevido. Él decía que la energía que lo inundaba físicamente provenía de una fuente que era desconocida para él, pero se volvía inherentemente saludable para su pareja y para el resto de la gente”.



Нечая insiste que son los односельці -paisanos, vecinos- los que reconocen el poder de su abuelo para desviar al granizo de los cultivos y controlar el clima, llamándolo el градовий ніж -cuchillo de Gradova-. Pero más allá del reconocimiento de dichas cualidades mágicas hereditarias, existe una vinculación directa con el liderazgo político y militar de otros miembros masculinos de la familia Нечая.

Respecto de sus propias facultades el mago refiere

-"[...] Yo mismo no hago nada. Sólo ruego que se presenten los espíritus de la naturaleza para ayudar a alguna persona en particular a hacer tal o cual acción...

[...] En la tradición molfar la mayoría de los ritos y objetos sagrados se asocian casi siempre con los truenos, tormentas y rayos. Por lo que es usual invocar la palabra Гроловиця -Hromovytsia, nombre de la tormenta-. Hromovytsia se le dice también al objeto sagrado hecho de la madera de un árbol alcanzado por el rayo, cuya principal virtud es privar a los molfares o brujos de sus fuerzas malvadas -ME134-. El uso de este concepto se puede asociar también a algunas de las creencias chamánicas carpatianas como las piedras del trueno que caen durante una tormenta desde el cielo y las piedras del rayo -guijarros negros-.

[...] Por lo general, los molfares potenciamos nuestras capacidades cerca de los árboles afectados por un rayo y usamos las piedras en derredor para el cumplimiento de los ritos mágicos”.

Finalmente arguye que para ejercer como molfar se necesita talento y creatividad además de la predisposición hereditaria. Y siempre es importante

"[...] usar un anillo de plata en la mano derecha para ser inmune a las malas influencias. Desde muy antiguamente las personas con sensibilidad especial pueden ver más, gracias a una herramienta de conocimiento intuitivo: los sueños.

[...] Para ser un molfar comprometido con la luz realmente se debe amar a la gente y a la naturaleza. Y dedicarse al arte de la gestión de los poderes tanto espirituales como naturales, desprendiéndose de todos los pensamientos que se relacionen con el dinero o las posesiones materiales.



[...] Los comprometidos con la oscuridad han sido vampiros, hombres lobos, brujas...Ellos, o su maldad, han existido o existen de alguna manera. Los molfares de los Cárpatos no estamos tan comprometidos con lo oscuro, pero algunos estamos más comprometidos con la luz que otros. Y el molfar aunque oscuro siempre puede hacer de la tierra un lugar especial.

[...] Los molfares luminosos tratamos con hierbas y amuletos, hacemos drenajes espirituales, ahuyentamos tormentas, ponemos a los hombres de vuelta en el camino correcto y echamos afuera a los espíritus impuros al igual que los sacerdotes cristianos... sólo que una mitad nuestra es pagana y la otra mitad es cristiana ortodoxa, hacemos igual culto del sol como a Cristo y una vez al año durante doce días nos vamos a una cueva distante de los Cárpatos que es como morir para luego resurgir liberados del mal y la oscuridad que hemos acumulado a lo largo del año".

"Він був могутній, потужний, все знав. Од його слова гинула зразу худоба, сохла й чорніла, як дим, людина, він міг наслати і смерть, і життя, розігнати хмару і сперти град, вогнем чорного ока спопелить ворогів і запалити в жіночому серці кохання"³⁰¹ Karachko, 2011.

El molfarato y su campo de influencia simbólica, lejos de definir un conjunto de ritos aislados, constituye un cuerpo de saberes que adquieren sentido a partir de las redefiniciones -y descalificaciones- propuestas por los paradigmas ideológicos hegemónicos -ya sean científicos o religiosos-. Quedando su eficacia simbólica relegada al plano de la superstición entremezclada al cristianismo ortodoxo o la medicina hegemónica. No obstante, estas simbologías dotan de gran sentido de pertenencia a los pueblos rusinos-rutenos estructurando sus saberes domésticos. De hecho, se puede afirmar, casi hasta paradójicamente, que los elementos más aglutinantes de la identidad de estos pueblos y distintivos respecto de otros, son precisamente estas prácticas y

³⁰¹ "[...] Era fuerte, potente, todos lo sabían. Con sus últimas palabras de inmediato el ganado podía secarse y ennegrecer como el humo. Aquel hombre que intercedía entre la vida y la muerte enderezó la nube y frenó el granizo, apagó el fuego en que se quemaban los ojos negros de los enemigos y encendió la luz del amor en el corazón de una mujer".



representaciones que los vinculan estrechamente al conocimiento del entorno y de su historia.

4.2.10 La brujería, los vampiros y otros conjuros

Por lo descrito, se observa que las creencias sobre apariciones, seres sobrenaturales o el poder de los magos continúan vigentes entre los campesinos que habitan las aldeas de los Montes Cárpatos. Que incluso confirman cruzarse con vampiros *-opyr o upyr-* o espíritus del bosque y de la noche *-nuchnyk-*, brujos *-BOCORKYH, bosurkun-* o brujas *-BOCORKA, БOCOPKAHЯ, bosurkanja-*. Este otro tipo de agencias son por lo general depositarias de simbologías que las vinculan a lo oscuro/maligno y, a lo sumo, se limitan a la medicina veterinaria por considerarlas capaces de ejercer daños a otras personas -incluso su muerte-. Pero igualmente conforman un cuerpo de creencias populares más o menos difusas³⁰² que a menudo coinciden con las fiestas religiosas cristianas. Lo que les brinda mayor sentido de legitimidad y persistencia. Además, como la ideología eclesiástica también difunde creencias sobre la existencia del espíritu del mal -lo diabólico- finalmente refuerza las otras variadas creencias locales sobre brujos, vampiros y seres sobrenaturales. De esta manera se intercala simbólicamente la concepción cristiana del Diablo con las ideas populares sobre estos otros seres sobrenaturales. Pero como el cristianismo considera que estas creencias son remanentes o supervivencias folklóricas del paganismo, intenta subalternar la demonología popular. Reconfirmando, en última instancia, su prevalencia a través de los ritos presentes en las fiestas eclesiásticas.

Todos los relatos de encuentros con personajes sobrenaturales coinciden en mostrar los rasgos característicos de figuras tales como *domovoj, lesij y vodjanoj* - espíritus del hogar, del bosque y del agua-. Ello demuestra que no son los individuos

³⁰² Un ejemplo de ello es la historia del arrendador público de impuestos de etnicidad judía que se transforma en un espíritu nocturno *-nuchnyk-*. Las significaciones atribuidas a este personaje están relacionadas a otro ser característico de la mitología eslava oriental antigua: el espíritu del agua o *vodjanoj*.



particulares quienes inventan sus apariciones, sino que dichas apariencias, por el contrario, recuperan leyendas ancestrales. En consecuencia y a pesar de la variación de las descripciones, los personajes como figuras de culto tienden a permanecer fijos. Algo similar pasa con la representación de algunos animales que se vinculan al mundo de los seres sobrenaturales y que, a diferencia de los animales sagrados, son considerados de “inmundos”. Es el caso de los gatos que se consideran “no limpios” por comer ratones. También se cree que ciertos gatos cruzan la frontera simbólica entre Subcarpatia y la antigua región de Galicia cargando brujas en sus lomos como si fueran caballos. A estos gatos se los reconoce porque dichas brujas les colocan un signo en una de las orejas o en ambas *-ucho poshtjumljujut-*. Durante los funerales, si un gato se recuesta sobre el cuerpo de la persona fallecida se cree que corroe su alma. Sin embargo, la figura gatuna no presenta la misma connotación negativa para todas las personas o situaciones -como sucede con la presencia del gato negro como amuleto de los molfares-. También sucede que en algunas aldeas se atribuyen a ciertos animales propiedades especiales de las que habitualmente carecen los humanos. Como es el caso de las aves nocturnas -lechuzas- que se creen poseedoras del don de prever el futuro, es decir, del conocimiento.

Uno de los relatos de brujas más habituales en la región es el de la *Baba Yaga*, que como personaje ambiguo protagoniza también muchos cuentos populares eslavos -rusos, ucranianos, bielorrusos, eslovacos- y no eslavos -húngaros, rumanos, germanos-. Se muestra siempre en soledad, vive en una pequeña choza en el bosque en cumplimiento de la función de guardiana que permite o no el paso de quien la enfrenta. Como ya tiene cumplido el ciclo de la vida en este mundo, su representación se opone a la de las jóvenes *rusalki* -rusalka en singular- que aparecen en la primavera danzando y cantando y simbolizan el renacer de la naturaleza, la fertilidad de la tierra y la fuerza de la vida. El lugar privilegiado para sus prácticas mágicas es el bosque, un lugar de frontera que brinda a su vez refugio a fugitivos, bandidos, cazadores y también sustento a leñadores, carboneros, forjadores, apicultores. Ella habita en su choza que gira sobre patas de gallina y los animales del bosque la veneran como señora de las fieras. Defendiendo al bosque y a sus habitantes en cuanto madre de la naturaleza y atacando o no a los intrusos. Esta



anciana, que representa la bondad y a la vez la maldad, se configura bajo diferentes apariencias en cada una de las apariciones -a veces bajo diferentes denominaciones- por el ejercicio de la influencia simbólica occidental. Algunas veces se erige como divinidad pagana protectora de la tierra y el bosque que exige respeto y fidelidad en defensa de los cultos ancestrales. Como sucede con otros personajes femeninos de brujas, su imagen también está enraizada en la memoria colectiva de las antiguas diosas paganas eslavo-orientales. Propp (1977) describe a Baba Yaga como una figura fantástica con características de bruja que promueve la iniciación de otros personajes marcando el camino que deben seguir y permitiéndoles que avancen hacia una nueva etapa. El argumento central de estos relatos es la obligación de ponerse a prueba y templar el espíritu antes de proseguir. La bruja entonces interviene en resolver la situación de conflicto. Su poder casi omnisciente reside en la sabiduría para fusionar lo bueno y lo malo en aquellos personajes confundidos -en el camino equivocado- pero de sentimientos nobles -en retorno hacia el camino adecuado-. Su investidura simbólica replica la relevancia social atribuida al molfarato masculino, pero de manera subalterna por su género femenino.

Además de estas apariciones de seres sobrenaturales, también son frecuentes en los Montes Cárpatos los relatos sobre seres fantasmagóricos. La aparición de fantasmas se atribuye a las personas que aún fallecidas no pueden separarse de sus familiares y regresan por las noches a sus hogares para ayudar con el trabajo o el cuidado especialmente de los niños/as -en el caso de las madres que fallecen durante el parto-. Hay relatos de varones fallecidos que visitan a sus esposas y continúan con ellas una relación matrimonial habitual desde este otro estado. Y otros de personas que se convierten en fantasmas porque son concebidas a partir de relaciones sexuales durante el ciclo menstrual. Generalmente este tipo de espectros se describen de acuerdo con sus rostros rojizos y sus cejas anchas y oscuras.

Pero existen otros tipos de relatos con espectros a los que se denominan vampiros -*opyr* o *upyr*-, en especial, aunque no exclusivamente en las regiones del bajo de Beskids



y las montañas Bieszczady. En ellos se describe la existencia de personas con dos almas y dos corazones. Uno de los dos pares de corazones/almas es justo y humano, el otro es injusto y le pertenece a espíritus malignos porque no logra ser protegido durante el bautismo. Por lo que después de la muerte permanece en el cuerpo cadavérico que no logra descomponerse ni entumecerse y lo convierte en lo que algunos consideran fantasmas y otros muertos vivientes. Para evitar que estas criaturas salgan de sus enterratorios y provoquen cambios maliciosos en las personas vivas se exhuman los cadáveres y se los coloca de espalda. El ritual se completa clavando el cuerpo al suelo con clavijas de álamo o hierro -a la altura de los omóplatos- y cortando la cabeza con un hacha para resituarla entre las piernas. Finalmente se rocía el cuerpo con agua bendecida, se quema incienso y se cubre el cuerpo con ramas espinosas -por ejemplo, de endrino- y se cubre la tumba con dos o tres metros de piedras para que no pueda volver a salir de allí. Estos ritos de exhumación -o exorcismo- son realizados por molfares especializados que reciben honorarios a cambio de la tarea. Las personas sospechadas de vampirismo son principalmente los suicidas y enfermos con formaciones congénitas atípicas, como es el caso de la tumba excavada por un grupo de arqueólogos en Sanok -1980- en la que encuentran registros óseos con características de varón y mujer a la vez, XbFF61-. En el mismo cementerio se localizan también otros enterratorios cuyos cráneos presentan monedas en el interior de sus mandíbulas -bocas-, lo que señala la sospecha de vampirismo. Por dicho motivo a los suicidas no se los entierra en el cementerio sino en sitios más alejados de la aldea -XbFF62-.

Los relatos sobre reuniones con vampiros también presentan variaciones. Los hay de niños no bautizados que se denominan *zmitchata*. Otros señalan un tipo particular de vampiro del agua

“[...] cuando se encuentra con gente en la orilla del agua, los mata. La gente huye cuando lo ve. A menudo he visto cómo brilla. Va a la orilla del agua y pasa sobre ella. Una vez, dos, tres hasta que nosotros nos detenemos y vemos la luz que viene directamente hacia nosotros. El balsero escucha cómo sopla el río Tysza, como tablas



que golpean el agua. Tiene miedo de pasar la noche junto al agua y corre a su casa.

La luz cruza de un lado al otro del río. Es el *vodovyj opyr* -vampiro de agua-.³⁰³

Pero todas las variantes permiten observar con claridad cómo se intenta adecuar los ritos populares a la ideología religiosa cristiana y, a la vez, explicar esta última a partir de dichas prácticas rituales.

Procesos similares acontecen con algunos sentidos atribuidos a frases implementadas para invocar conjuros o expresar deseos en la vida cotidiana, a saber

- **бодай тя шляк трафив** [ojalá/al menos que recibas el castigo que mereces]
- **бодай тя поразило** [ojalá/al menos que algo te caiga encima]
- **бодай тя фрас тримав** [ojalá/al menos que te enfermes]
- **йди до фраса** [ojalá/al menos que te vayas de acá/desaparezcas]
- **жебы тя уха отпали** [ojalá/al menos que se te caigan las orejas y no puedas escuchar]
- **бодай есь слепой** [ojalá/al menos que te quedes ciego]
- **бодай тя дідко взьяв** [ojalá/al menos que alguna criatura/espíritu maligno te lleve]
- **жебы тя горло пірём заросло** [ojalá/al menos que se te llene la garganta de plumas y te ahogues]
- **бодай есь тріснув** [ojalá/al menos que explotes cuando comas]
- **бодай есь высох** [ojalá/al menos que te seques, en el juicio entre Dios y el Diablo]
- **жебы тя навсе щастя обходило** [ojalá/al menos que tu felicidad te pase por alto]
- **жебы тя земля не прияла** [ojalá/al menos que la tierra no te acepte cuando mueras]

³⁰³ En Bogatyrev (1998, p.134)



que, si bien permanecen enraizadas a creencias que vinculan el orden de lo natural a lo sobrenatural, se expresan en el seno de rituales eclesiásticos -de ideología cristiana- como son los ritos funerarios o el supuesto juicio o castigo divino.

4.2.11 La presencia de la muerte

La muerte se reinterpreta siguiendo la ideología cristiana: los difuntos esperan la segunda venida de Cristo, momento en el que son asignados a la vida eterna en el cielo o la condenación en el infierno. No obstante, los rituales de la muerte están encapsulados en muchas otras creencias mágicas que sirven de base para apreciar que la muerte no es más que una transición a otro estado. Por tal motivo se da gran importancia a sus disposiciones previas y demasiado poca al cuidado posterior de los enterratorios.

En toda la región de Cárpatos se coincide en la creencia de que la presencia de la muerte es femenina, con fisonomía humana y no un esqueleto demacrado. Aparece descrita en dos versiones: como mujer adulta vestida en un atuendo largo de tela blanca

- “[...] una mujer adulta vestida de blanco se acerca a las aldeas propagando epidemias que traen la muerte”-,

o como niña también vestida de blanco

- “[...] al pasar por la iglesia vieron la figura blanca de la muerte real... todos huyeron y sólo quedó la niña que se apresuró a una mujer joven, le arrojó un aro para el cuello y murió como resultado”.

La muerte puede ser anunciada o convocada en el pueblo por el *espectador de cadáveres*, una persona especialmente seleccionada para ello. El espectador de cadáveres por lo general se trata de alguien que experimenta la cercanía de la muerte, que “*ve la muerte con sus propios ojos*”, es decir que vivencia epidemias o guerras o episodios de gran mortandad. Gracias a lo cual posee la destreza de leer los signos inminentes de la



muerte que pueden aparecer en eventos inusuales en los campos -si se pierde parte de la siembra es augurio de la muerte del agricultor- o en los sueños -el estiércol, los troncos de madera, recoger hongos o granos, los dientes que se caen o rompen anuncian presagios de enfermedades graves para algún miembro de las familias-. Incluso se cree que ciertas personas mayores ya conocen de antemano la fecha de su muerte debido a estas lecturas. Otro acto enunciativo es el aullido de los perros o del búho rojizo. Aunque por lo general también se cree que otros animales presienten la presencia de la muerte antes que las personas conozcan su acontecimiento, manifestándose a través del canto nocturno de los gallos, del caminar de los cuervos sobre los cercos de las casas, de los gritos de las urracas debajo de las ventanas o de los golpes del aleteo de los pájaros sobre sus vidrios.

Esto ejemplifica que la muerte no es en absoluto desagradable. Por el contrario, aparece naturalizada y desprovista de sentimientos de temor. Por tal motivo a los difuntos se los acompaña, nunca se los deja solos, mueren entre sus parientes, socialmente. Y de forma muy diferente a cómo se establece el pasaje mortuorio en las sociedades occidentales -aislado, individual y especializado-.

4.2.12 La sanación

Lo cierto es que las instalaciones sanitarias públicas no llegaron hasta la segunda mitad del siglo XX DC y casi apenas en la actualidad a las regiones más internas de los Montes Cárpatos.

Por tal motivo muchas veces los partos se continúan produciendo en las casas con la ayuda de las parteras de la aldea y las enfermedades o dolencias menores se curan con medicinas populares. Las cuales incluyen diversas formas de encantamiento con los sonidos de la voz, como son los susurros.

Como se menciona anteriormente los ЗНАХАРІВ o ПРИМІВНИКІВ - curanderos/sanadoras- se encuentran al servicio del bienestar de la gente de las aldeas y



tratan las enfermedades con hierbas a través de diversos rituales mágicos. Una de sus características físicas principales son los ojos llorosos y fijos gracias a los cuales logran encantar a los enfermos. De esta manera se ocupan de la adivinación de su padecimiento y de su curación.

Las sanaciones son así parte importante de los saberes de atención de la salud de los pueblos rusinos-rutenos

“[...] para tratar algunos males se usan minerales y hierbas naturales que se recogen un día fijo a una hora precisa. Las raíces por la tarde, la porción de tierra de las plantas al primer momento del día. Hay hierbas recolectadas solamente en la madrugada, mientras que otros requieren la noche. Después de todo, cada hierba tiene su propia aura. Algunas de las hierbas en los Cárpatos ya tienen sus propias leyendas. La "raíz de oro", la mandrágora -magia de amor del rey-, la genciana amarilla también llamada el ginseng de los Cárpatos. Aunque el tratamiento más efectivo es la música. O, mejor dicho: el uso del дримба -ME135-, antiguo instrumento que se siente a través de los labios, dientes, lengua y respiración al mismo tiempo. Su vibración recuerda el sonido de los mantras budistas del Tíbet. En los Cárpatos los дримбу se conocen desde tiempos que ya no se recuerdan. Se los considera tradicionalmente como una herramienta femenina. Las mujeres hutsulka los llaman arpas de mandíbula. Es un instrumento con un poder extraordinario: la magia de su sonido y la trama de su música.



Con ellos el chamán puede curar las enfermedades, porque evoca la energía de la madera, la piedra y los metales que le dan poderes especiales. Con estos sonidos se puede encantar a un ser querido para atraerlo o a los animales salvajes para domesticarlos y cualquier enemigo se convierte en amigo.

Al llevarse el дримба a la boca el aire se llena de sonidos que transmiten el balbuceo de los arroyos contra las piedras de las montañas y el resplandor de las estrellas por encima de los picos de los Cárpatos. Sonidos, con toda la fuerza que se



origina en algún lugar de las profundidades de miles de años, en los espíritus de nuestros antepasados que saben de la indivisibilidad todas las cosas”.³⁰⁴

Este procedimiento de susurros y sonidos con frecuencia se repiten tres veces para descartar cualquier sospecha de conexión de las enfermedades con los espíritus malignos. A veces se agregan también algunos elementos religiosos y sagrados -cruces, salmos y agua bendita- para fortalecer los métodos mágicos. Entre las prácticas rituales de sanación de enfermedades se incluye la prevención de catástrofes naturales o accidentes y la reparación de hechizos contra la mala suerte. En ellos se ensambla el orden de lo natural con lo sobrenatural y se resalta la asociación de los siguientes elementos: las mujeres, las vacas, la leche y las víboras. Contra los cuales se asumen medidas de protección como el uso de collares de cuentas de color rojo. Entre los más difundidos se conocen

- la mujer de la leche que roba de las vacas de los vecinos y provoca la enfermedad y muerte de esos animales-

-las víboras que se acercan al campo o a las casas cuando algún vecino enojado decide vengarse y traen las enfermedades y desgracias-

Todas estas circunstancias conectan la causa de los padecimientos emocionales, físicos y ambientales a los efectos de las actitudes buenas o malas de las personas individuales.

Los curanderos o sanadoras, por su parte, deben guardar una forma de vida ascética observando ayuno los miércoles y viernes. Y dado que realizan una actividad de suma relevancia en la vida de los pueblos, además gozan de una buena reputación y estatus. Por tal motivo, nunca pronuncian las fórmulas de su poder curativo argumentando que lo pierden si lo transfieren a otras personas. Sólo se pasan dichas fórmulas a la persona seleccionada -generalmente alguien de la familia- al momento de su muerte.

³⁰⁴ M.M. Нечая. En: Karachko (2011).



Aunque sí es sabido, entre otras cosas, que toman del bosque los primeros ramos de las hierbas curativas para estar sano durante todo el año. Una de las más ampliamente conocidas por su uso medicinal anestésico es la flor de árnica³⁰⁵

"[...] Dicen las leyendas de los Cárpatos que de las raíces de los árboles crecen milagros. En una ocasión en el bosque de la montaña los humildes Hutsules cortaban maderas para construir sus propias casas. El arrendador de la madera vió a esos jóvenes airados y los castigó con azotes.

Un hutsul riéndose le dijo: *-Bueno, ¿quién quiere obligarme a contar la cantidad de azotes? -*. Arrancó de raíz las árnicas con su mano y las elevó hasta sí. Asustados, huyeron el señor y sus sirvientes. Un divertido Hutsul cuidó de ellos y añadió las flores a la casa. Desde entonces se les atribuyen propiedades analgésicas y son implementadas para sanar heridas y contusiones...

Como estrellas los brotes de la Árnica poseen espíritu libre y bendecido por las montañas nativas. Crece mayor entre las hierbas del prado, pero no deja sombras. Beba usted los colores de la flor del sol, y relájese en su glorioso nombre".³⁰⁶

Y que sugieren la ingesta de ciertos alimentos con propiedades benéficas, como son la miel, el jengibre, el limón y el ajo. Tampoco descartan los beneficios ambientales como los rugidos de los truenos que consideran buenos para sanar varias dolencias

"[...] Me interné en el bosque, muy delante me acerqué a un acantilado de profundidad, y se me encontró la espalda con el viento. Aquí está, la altura de más de dos mil metros. Hay vegetación alpina y domina la dureza del clima. Alrededor horizonte. Esquema ahumado de las montañas y los arándanos espolvoreando el terreno forestal, verde, denso, brillante. Nunca había visto antes

³⁰⁵ Árnica, el origen de su nombre está relacionado con el idioma griego y significa "cordero que crece en los pastos de montaña". Durante mucho tiempo se sabe de sus propiedades terapéuticas. Fue descubierta por un explorador llamado Chichester que forzó a sus marineros a bordo del "Gypsy III" por el Atlántico para buscarla tras haber contraído una enfermedad grave durante sus exploraciones.

³⁰⁶ *Arnica: flor soleada de los Cárpatos*, M. Михальчук, (2003).



tantas bayas en un solo lugar rastrillando jugo fresco, fuerte, agrio, dulce como el olor de los propios Cárpatos.

Veo salpicado de nieve el pino joven. Veo blanco, bañado por la luz brillante de la pendiente. Veo el cielo azul. Pintura limpia, como los dibujos de los niños. Doy un paso hacia un lado, y sólo ahora veo las huellas profundas y grandes de la bestia. Hay muchas bajando la pendiente. Brillan en la oscuridad, no había tenido tiempo de ver el suelo mojado. De pie con la nieve casi hasta la cintura, mirando toda esta belleza, libro de lectura abierta de la naturaleza. Bella tentación de venir aquí incluso más tiempo para ver a los propietarios de densa espesura, toda de blanco hasta no verla. Sus picos nevados claros contra el fondo de cielo azul.

El aire, su pureza, que ya que es intoxicante... frescura helada que llena el pecho. Respiro. Quiero recordar el sabor. ¿Quién tiene tiempo después de un salto desesperado a través de una espesa capa de nieve para parar y respirar?

Es un silencio de muerte. Los troncos de los árboles gigantes de un color visible sólo al sol, el aleteo de las alas de algún pájaro de repente. En el aire puro tiembla el polvo de plata de la helada temprana.

Ahora entiendo sin palabras. Aquí todo aumenta bruscamente, golpeando el corazón. Se detiene la respiración profunda y completa cuando desde los árboles se miran las altas cumbres y se siente rápido y fácil su poder. **El efecto es la sanación.** Cárpatos, esta es mi casa y mi vida. Siempre estarán conmigo y yo con ellos, ni el mejor fotógrafo recordaría lo que aquí se ve. **Pero por suerte existen otras memorias".**³⁰⁷

³⁰⁷ *A solas con el silencio*, В. Школьный (2003).



CAPÍTULO 5

La inmigración Rusina-Rutena en América y Argentina



El capítulo presente intenta dar continuidad etnográfica a la historia etnológica precedente, pero en los contextos de inmigración americanos. Asumiendo que la desterritorialización, transnacionalización y reterritorialización en los diferentes países norte y sur americanos constituyen un proceso común y relacionado más allá de las características desarrolladas localmente.

5.1 Desterritorializados y transnacionalizados

Si bien los sesgos archivísticos impiden conocer con exactitud la magnitud del proceso, a grandes rasgos se estima que durante las dos décadas que comprenden el final del siglo XIX DC y el comienzo de la Primera Guerra Mundial la región occidental del actual territorio ucraniano -que incluye la región de Galicia, Bucovina y Transcarpatia- desterritorializa y transnacionaliza aproximadamente 500 millones de personas, la mayoría de procedencia campesina. Entre las causas más frecuentes de esta variante de “éxodo voluntario” se suman la anunciación de una reestructuración agraria, la progresiva escasez de tierras productivas privadas y el empobrecimiento de las familias que comienzan a movilizarse hacia el continente americano, mayormente a Estados Unidos, Canadá, Brasil y Argentina. No obstante, los aspectos materiales no fueron los únicos factores condicionantes de las migraciones y lugares elegidos para establecerse. Los políticos y socioculturales también jugaron un papel significativo, además de la presencia de la familia previamente establecida.

Para abordar estos fenómenos en lo sucesivo se entiende por desterritorialización no sólo al desarraigo material sino también a los sentidos construidos en torno al “abandono” del territorio inicial estableciendo un puente con la experiencia cultural. Esto último resulta interesante porque lo que para algunos en el pasado se trató de una decisión voluntaria en búsqueda de horizontes promisorios, para otros -especialmente los descendientes- se configura en el presente mediante representaciones de “pérdida” “sufrimiento” y “heroísmo” tras los acontecimientos bélicos.



Por otra parte, por transnacionalización se considera el trasplante de lo desterritorializado en otros contextos nacionales y bajo improntas culturales disímiles. Appadurai (1996) sostiene que lo global conforma un terreno donde las conexiones transnacionales contribuyen a la interconexión de procesos sociales, económicos, culturales y demográficos. El autor entiende al espacio global como confuso, yuxtapuesto, como un “mundo desterritorializado, diaspórico y transnacional” (1990, p.2005) donde se produce una constante tensión entre los Estados “modernos y tradicionales” y los flujos de población que tratan de atravesarlos y superarlos, provocando una ruptura con la modernidad.

Desterritorialización y transnacionalización resultan así categorías que mantienen una relación dialógica de relevancia para conocer cómo se reconfiguran las identidades étnicas y nacionales en los distintos contextos de inmigración y cómo se transmiten luego a las generaciones de descendientes. Dado que los sentidos contemporáneos que las representan están la mayoría de las veces impregnados de una suerte de ideología de retorno (Radovich, 2014b), o mejor dicho, de un discurso de reterritorialización circunscripto entre fronteras políticas y culturales contemporáneas que poco coinciden con las históricas. Ello invita a repensar los modos en que se recrean las memorias y los olvidos de los pueblos, pero también los usos y fines que promueven sus resignificaciones a través del tiempo.

5.2 La inmigración rusina-rutena en América del Norte

A grandes rasgos se afirma que tanto las primeras como las mayores movilidades migratorias desde los Montes Cárpatos hacia el continente americano eligen a Estados Unidos como destino principal. Es sabido que los campesinos comenzaron a emigrar desde principios de la década de 1860, aunque no es hasta décadas más tarde que lo hicieron en cantidades sustanciales. Ciertos registros húngaros confirman que sólo 59 rusinos-rutenos subcarpáticos emigraron a América en 1870 y que el número de inmigrantes aumentó bruscamente después de 1879, pero no especifican el lugar de



destino. Sin embargo, existen evidencias ya desde antes de finales del Siglo XIX DC de su presencia en Canadá y América del Sur³⁰⁸, habiendo arribado con documentación del Imperio Austrohúngaro o del Imperio Ruso.

Un pequeño número de inmigrantes cárpatos-rusinos-rutenos llegaron a Estados Unidos durante la década de 1870 y se asentaron en el área de Nueva Inglaterra para dedicarse a la agricultura. Hacia el año 1914 aproximadamente, otros miles de agricultores cárpatos-rusinos-rutenos se establecieron en la frontera oeste de Canadá en busca de tierras cultivables. No obstante, después de 1877 el patrón de asentamiento cambió significativamente agrupándolos en las regiones de producción de carbón y acero. Entre 1890 y 1900 el número de operarios rusinos-rutenos empleados en las minas de antracita aumentaron de 9.931 a 13.534. Según la Comisión de Inmigración de Estados Unidos, en 1897 llegaron alrededor de 500.000 inmigrantes rusinos-rutenos más. Pero las estadísticas del gobierno señalan que el mayor número arribó a Estados Unidos en el período comprendido entre 1899 y 1914. Algunos estudios desactualizados, por su parte, indican que el año pico para el inmigrante austrohúngaro en general fue 1907 pero para el inmigrante rusino-ruteno en particular fue 1914, cuando el número total alcanzó a 42.413. Es cuando Estados Unidos se encontraba en pleno proceso de industrialización y captaba la mayor afluencia migratoria para trabajar en las minas o metalúrgicas que florecían en su región noreste. Otros estudios más recientes estiman que aproximadamente 7.5 millones de un total de 18.2 millones de inmigrantes procedían de los Balcanes e Imperios Austrohúngaro y Ruso, entre los cuales 225.000 pertenecían a pueblos de los Montes Cárpatos (Magocsi, 2015, p.154).

³⁰⁸ El historiador apostoleño Snihur (1997) hace referencia a placas y cruces funerarias de enterratorios de inmigrantes polaco-rutenos con anterioridad -año 1892- a la que se considera fecha fundacional de dicha inmigración en la región del sureste de la Pcia. de Misiones, Argentina -27 de agosto de 1897-. El autor, incluso a pesar de describir dicha arquitectura funeraria como similar a la de la región de Galitzia, observa que las inscripciones en alfabeto cirílico son propias del idioma ucraniano. Por lo cual asocia a la primera inmigración procedente de los Montes Cárpatos -rusina-rutena- de acuerdo con la nacionalidad polaca o ucrania. Un sesgo bastante habitual en los autores que intentan redefinir los procesos históricos desde una perspectiva política nacionalista contemporánea.



De esta manera, ciudades como Pennsylvania resultaron óptimas por sus altas reservas de carbón y hierro que formaban las bases de la producción de acero. Este desarrollo requería de grandes cantidades de mano de obra abastecidas por el trabajo de los inmigrantes. Los estudios estadísticos (Shipman, 1909) indican que sólo en la región carbonífera de Pennsylvania existían cerca de 1.000 inmigrantes rusinos-rutenos en 1880; 20.000 en 1890 y 40.000 en 1900. Una segunda recopilación revela la siguiente distribución: Pensilvania 190.000, Nueva York 50.500, Nueva Jersey 40.000, Ohio 35.000, Connecticut 10.000, Massachusetts 7.500, Illinois 8.000, Rhode Island 1.500, Missouri 6.500, Indiana 6.000, Colorado-las Dakotas-Nebraska- Montana 8.000, Virginia Occidental-Virginia y otros Estados del Sur 5.000.

Para las mismas fechas grupos mucho más reducidos de agricultores cárpatos-rusinos/rutenos emigraban a Brasil y Argentina³⁰⁹ -aproximadamente 50.000 y 10.000 respectivamente, (Cipko, y Lehr, 2010)- estableciéndose en la franja de monte selvático entre ambos países.

En términos generales los inmigrantes rusinos-rutenos de este período fueron descritos como "refugiados" de la pobreza y la discriminación sociopolítica. Condiciones manifiestas en los informes oficiales presentados al Ministerio de Agricultura de los Estados Unidos en el año 1900

“[...] Estas personas carecen de tierra y no tienen ganado, y su destino está en manos de los extorsionadores, están deliberadamente inducidos a beber y están desmoralizados a tal grado, que incluso su propio clero no puede ayudarlos, están sujetos a constante hostigamiento y abuso por parte de los poderes administrativos, y nadie les extiende una mano de ayuda. Moral y económicamente, estas personas

³⁰⁹ Entre los años 1820 y 1932 Argentina se encontró en el segundo puesto de receptores de inmigrantes europeos, ingresando a 6.5 millones -3.4 millones solamente en el período 1857 a 1914-.



se están deteriorando rápidamente y, en el futuro cercano, desaparecerán por completo"³¹⁰.

5.2.1 Estados Unidos

Cuatro fueron los puntos principales de entrada para los inmigrantes europeos en los Estados Unidos: Baltimore, Filadelfia, Boston y Nueva York. Pero la ciudad de Nueva York recibió la mayor cantidad de arribos. En un principio "Castle Garden" servía como el centro de procesamiento de las migraciones transatlánticas. Luego el Congreso ordenó su abandono en 1890 con el fin de establecer una nueva estación de inmigración en Ellis Island. La estación se inauguró sin terminar el 1 de enero de 1892. Sus primeras estructuras de madera se incendiaron el 14 de junio de 1897 -un día después de finalizar su construcción-. Desafortunadamente, los registros de inmigración desde 1855 -Castle Garden- hasta entonces quedaron destruidos por el incendio. El gobierno federal propuso la reconstrucción de una nueva estructura de ladrillo que se inauguró en diciembre de 1900 y consistió en el principal centro de procesamiento de la inmigración, servicio de alimentos, lavandería, duchas y una casa de máquinas. Al otro lado se localizaban el hospital y varios edificios administrativos. Durante los años de mayor de afluencia migratoria -1897/1914- el centro de la isla Ellis a menudo recibía entre 5.000 y 10.000 inmigrantes por día.

No cabe duda de que la actividad organizada de los agentes de las compañías navieras o la promoción de las industrias mineras y metalúrgicas estadounidenses atrajo a los inmigrantes rusinos-rutenos hacia la "tierra prometida de prosperidad y abundancia". En principio la mayoría de los recién llegados eran jóvenes varones que no pretendían establecerse en el nuevo continente de forma permanente. Sólo se dedicaban a trabajar para ahorrar dinero en pos de comprar tierras adecuadas para cultivar al retornar a sus lugares de procedencia en un par de años. Trabajaban entre 10 a 12 hrs. diarias seis días

³¹⁰ Informe del comisionado humanitario Edward Egan sobre las condiciones económicas de los rusinos-rutenos en Hungría, -FHI14-.



a la semana, por lo que las condiciones laborales resultaron mucho más difíciles de lo esperado inicialmente. El trabajo no calificado³¹¹ en el que se los contrataba, no obstante, representaba salarios suficientes para sus propósitos³¹². Viviendo austeramente, el inmigrante rusino-ruteno podía sustentar una casa muy modesta en Estados Unidos - FFxb63- y quizás incluso ayudar a la familia que residía aún en el extranjero.

Esta mano de obra económica proporcionó a los industriales estadounidenses un medio eficaz para eludir los costos crecientes de los trabajadores nativos norteamericanos y negociar al sistema sindical salarios más bajos y condiciones de trabajo menos dignas. Por tal motivo, los inmigrantes rusinos-rutenos fueron varias veces definidos como "esquiroles". -aquellos que ocupan el puesto de trabajo de un huelguista- No obstante, una vez que advirtieron el uso de su condición por parte de las patronales mineras e industriales se sumaron también a las filas de los partidos sindicales.

Esta situación laboral que inicialmente cumplía con el propósito de conservar formas domésticas campesinas a futuro, en lo sucesivo comenzó a transformarse. Especialmente porque al tomar la decisión de viajar a Estados Unidos y para asegurar el pasaje, algunos inmigrantes vendieron sus tierras o adquirieron deudas a altas tasas de

³¹¹ El trabajo de los primeros mineros del carbón a fines del siglo XIX y principios del siglo XX era muy peligroso porque los exponía a accidentes fatales y lesiones invalidantes. En el año 1908 se publicó en "The Greek Catholic Union Calendar" un artículo muy descriptivo sobre la vida de los mineros y los peligros que enfrentaban al excavar carbón. El autor del artículo original en inglés es J. Mitchell, el primer presidente del sindicato de mineros. Quien relató las terribles condiciones de trabajo de los mineros del carbón al público estadounidense [...] "*Me refiero al medio millón de hombres y niños que trabajan bajo tierra durante el día y la noche, separados y escondidos de sus semejantes. Raramente estos hombres ven el sol durante su semana laboral. Trabajan muy duro en la oscuridad permanente, con solo un poco de luz proveniente de las lámparas de los mineros, debajo de rocas, carbón, pizarra y arena. Ciertamente no es agradable trabajar en condiciones tan peligrosas. Cavan y palean carbón, mientras enfrentan muchos peligros para sus vidas. Difícilmente pasa un día sin muerte o incapacitación de por vida. La caída de roca, un enorme trozo de carbón o pizarra no es extraña para un minero de carbón que batalla contra gases sofocantes, insalubres y en ocasiones fatales*".

³¹² Para entonces en su lugar natal debían trabajar catorce horas para ganar entre veinticinco a treinta y cinco centavos. Podían ganar el mismo salario en Estados Unidos por una hora de trabajo. En 1911, por ejemplo, el salario diario de un minero era de U\$D 1.98.



interés que resultaron muy difíciles de recuperar o saldar. Pero además porque Estados Unidos modificó progresivamente sus políticas migratorias³¹³.

La verdad es que salir del Imperio Austrohúngaro durante las últimas décadas del siglo XIX DC era relativamente sencillo desde el punto de vista legal. No se consideraba a la emigración como fuga de mano de obra. Los Habsburgo abolieron los pasaportes internos -1857- y restringieron los controles de las fronteras del territorio monárquico -1865-, así que cualquier persona podía obtener un pasaporte de viaje al extranjero -1867-. Hungría, por su parte, emitió una ley especial -1903- para otorgar el derecho de viajar al extranjero en caso de ser recibido por otro país incluso no presentando el pasaporte del Imperio Austrohúngaro. Ello permitió que los flujos migratorios hacia el continente americano se intensificaran. Pero en marzo de 1877 el gobierno de los Habsburgo emitió un decreto que exigía al clero católico predicar contra la emigración masiva argumentando las dificultades y sufrimientos que acosaban a los inmigrantes en América. Incluso se ordenó a los guardias fronterizos interferir para evitar las salidas del Imperio. El gobierno húngaro, por su parte, declaró -1903 y 1909- a la emigración "perjudicial" para la economía húngara, pero reconoció que su despliegue era un "mal necesario" para aliviar las condiciones económicas de los pobladores del noreste de Hungría. En 1904, intentó obtener beneficios del comercio migratorio mediante un acuerdo con *Cunard Steamship Lines of England* permitiendo a la compañía navegar desde el puerto húngaro de Fiume directo a Nueva York. La llamada *Cunard Hungarian American Line* obtuvo el monopolio del transporte de los inmigrantes con destino a Estados Unidos a cambio de cumplir con todas las leyes húngaras de emigración. Pero este esfuerzo resultó inútil frente al monopolio de las naves de vapor alemanas rivales.

³¹³ En 1787 el art. 1, sección 8, cláusula 4 de la Constitución de los Estados Unidos confirió al Congreso el poder de establecer una regla uniforme de naturalización. La ley de naturalización de 1790 limitó la ciudadanía a "personas blancas y libres" y de "carácter bueno y moral" por lo que permitía solicitar ciudadanía a aquellos residentes a partir de los dos años de estancia. En 1795 y 1798 aumentó los requisitos de residencia a 14 años y aviso de intención a los 5 años, aunque la Ley de naturalización de 1802 propuso nuevas exclusiones xenofóbicas y respecto de la propiedad de la tierra que apuntaban especialmente a inmigrantes asiáticos y descendientes de africanos nacidos en la esclavitud. Recién a partir de la Decimocuarta enmienda a la Constitución en 1868 se garantizó el Debido Proceso judicial y Protección Igualitaria que aplicaba incluso a los migrantes en situación de irregularidad.



Frente a los grandes flujos migratorios, Estados Unidos comenzó a desarrollar medidas que exigían a los inmigrantes asimilar la cultura estadounidense. Estas se fundamentaban en el hecho que los inmigrantes de Europa del Este -al igual que asiáticos y afroamericanos- no estaban educados y eran racialmente inferiores

“[...] Su lengua materna está muy lejos de parecerse a la nuestra, su analfabetismo es grande -casi un 40% de los llegados no sabe leer ni escribir-, su eficiencia económica es deficitaria y su formación religiosa y moral no está a la altura del estándar estadounidense. Por lo tanto, la brecha entre estos inmigrantes y nuestra gente es terrible, el proceso de asimilación es difícil y las tareas de cambio de lo viejo a lo nuevo están cargadas de peligros”³¹⁴.

El *Immigration Act* -1882- fue el primer antecedente legal que prohibió la entrada a personas con mala salud y bajo nivel de educación o los conocidos como “agitadores anarquistas”. En base a esto, los inmigrantes debían someterse a un examen médico antes de abordar su barco y las compañías navieras estaban obligadas a asumir la tarifa de regreso para cualquier persona rechazada en las Estaciones de Inmigración estadounidenses. Después de 1891, la ley de inmigración estadounidense exigió estrictamente a las líneas de buques de vapor que vacunen, desinfecten y examinen a los pasajeros inmigrantes antes de zarpar. Y que, además, reembolsen al gobierno de los Estados Unidos los gastos de vivienda de los pasajeros detenidos en los puertos estadounidenses y continúen devolviendo sin cargo a sus puertos de embarque a los inmigrantes considerados no aptos. Tales estándares contribuyeron al rechazo de casi 40.000 personas en los muelles europeos en el año 1907.

Para controlar y minimizar los riesgos algunas compañías navieras, como la *Hamburg-Amerika Line* y la *Cunard Line*, proporcionaban alojamiento temporal con servicios de saneamiento y alimentación. La *Cunard Line* incluso organizó la

³¹⁴ Biblioteca Pública de Nueva York.



construcción de una "aldea de inmigrantes", con estación de ferrocarril, iglesias, personal plurilingüe, instalaciones adecuadas de salud y alojamiento y servicio de comidas. Recién cuando los viajeros pasaban la prevención preliminar en tierra, podían abordar el vapor y situarse en los compartimentos conocidos como "dirección" de la tercera clase. Los compartimentos de dirección de los vapores de finales del siglo XIX DC eran bodegas de carga sin ojos de buey y solo dos respiradores, de seis a ocho pies de alto, repletos de dos o más niveles de literas de metal estrechas. Los viajeros llevaban sus propios colchones de paja arrojados por la borda el último día del viaje. Las mujeres eran segregadas a cubiertas separadas, a menudo con nada más que unas mantas para cubrirse. Apenas se permitía que los niños se quedaran con sus madres. Luego del examen médico, los inmigrantes eran trasladados a bancos de espera en el comedor. Allí se procedía a una inspección final. Los inspectores preguntaban individualmente los datos personales y la procedencia de cada inmigrante. Los nombres originales eran anglo americanizados por la falta de entendimiento adecuado y transcritos de acuerdo con su fonología. El viaje transatlántico duraba hasta veintiún días dependiendo del punto de partida. Un boleto de "dirección" costaba en 1910 entre diez y quince dólares. Al llegar a Estados Unidos, los pasajeros de primera clase y de cabina desembarcaban primero. Los inmigrantes de tercera clase esperaban a subir a los transbordadores que estaban amarrados al costado del barco. Estos los dirigían hasta la Isla Ellis donde concesionarios les brindaban una comida bajo contrato gubernamental. Luego organizaciones de servicio social caritativas les ofrecían otras comidas para abastecerse hasta llegar al destino final.

Le siguió la *Ley de Cuota de Emergencia* -1921- que estableció cuotas nacionales basadas en el número de residentes extranjeros de cada nacionalidad viviendo en Estados Unidos -de acuerdo con el censo de 1920-. Luego el *Acta de Johnson-Reed* modificó el censo -1924- y la *Ley de Orígenes Nacionales* -1929- consolidó el cierre de la denominada "Puerta Dorada" de la inmigración a Estados Unidos. Finalmente, el presidente Roosevelt ante la Gran Depresión económica -1932- decidió establecer normas mínimas de regulación de salarios y horarios de trabajo -*New Deal*, 1933-. Estos sucesos redujeron la inmigración rusina/rutena a tan sólo 587 personas en el año 1936. Frente al



temor que Estados Unidos se llenara nuevamente de inmigrantes, después de la Segunda Guerra Mundial se revisaron las cuotas basadas en el censo de 1920 -*Ley de Inmigración y Nacionalidad*, 1952-. Las sucesivas enmiendas a dicha Ley abolieron el sistema de cuotas de origen nacional -*Hart-Celler Act*, 1965- y retomaron la inmigración preferentemente familiar donde los inmigrantes residentes patrocinaban la llegada de sus familiares.

En consecuencia, en las décadas sucesivas los inmigrantes cárpatos-rusinos-rutenos se establecieron de forma permanente. Algunos de ellos trajeron a sus mujeres y niños que aún estaban en Europa y otros contrajeron nupcias en América. Los que lograron permanecer en Estados Unidos se transformaron rápidamente en trabajadores no profesionalizados. Las mujeres trabajaban a la par que los varones -FFxb64- ofreciendo servicios de limpieza o en industrias livianas como las textiles. En 1910 casi el 79 % vivían en las áreas urbanas de Pennsylvania (54%), New York (13%), New Jersey (12%) y en menor cantidad en Ohio, Connecticut e Illinois. Al momento de su llegada básicamente profesaban la religión greco-católica sin diferenciarse del rito de ascensión rutenos de la austríaca provincia de Galicia -FFxb65, FFxb66, FFxb67, FFxb68, FFxb69, FFxb70, FFxb71-. Como es sabido, algunos galicianos se consideraban rusos y otros ucranianos. Pero dichas identidades étnico-nacionales divergentes no se manifestaron desde el principio en Estados Unidos. Algunos grupos de inmigrantes cárpatos-rusinos-rutenos incluso crearon organizaciones fraternales. Entre las que se destacó la unión de las 14 fraternidades en el este de Pennsylvania denominada Unión Greco-católica de hermandades rusinas-rutenas-rusas- *Sojedenenje greko-kaftoliceskich russkich bratstv* - 1892, FFxb72-, que publicaba en periódicos y almanaques anuales -el más antiguo fue el periódico oficial *Amerikanskii russkii viestnik* -1892/1952, ME136-.

Por tales motivos el párroco greco-católico Alexis Toth -que antes de viajar a Estados Unidos era profesor de derecho en la Iglesia greco-católica de Prešov y se desempeñaba en la parroquia de Minneapolis, Minnesota desde 1889- decidió entrar en comunión -1891- con los Ortodoxos Rusos de Norteamérica, una archidiócesis del



Imperio Ruso. Los inmigrantes de Galicia que no estuvieron de acuerdo con las políticas de la unión greco-católica se desvincularon de la organización, establecieron nuevas sociedades de beneficio y fundaron en la década de 1890 otras organizaciones que representaban dos nacionalidades diferentes: rusa y ucraniana. Entre ellas se crearon la Sociedad de Ayuda Mutua católica-ortodoxa rusa/*ruskoe pravoslavnoe vzaimopomoshchi*, la Organización de la Hermandad rusa/*Obshchetsvo russkikh bratstv* -compuesta principalmente por greco-católicos que retornaron de la ortodoxia, ME137- y la Unión Nacional rusina/*ruskii narodnyi soiuz* que en 1914 se convirtió en la Asociación Nacional ucraniana/*Ukrainskyi narodnyi soiuz*.

Progresivamente, las divisiones causadas por el conflicto sobre la religión y la orientación nacional se volvieron más frecuentes e irreconciliables y cualquier intento de reunión de todos los inmigrantes greco-católicos rusinos-rutenos de la Galicia Austríaca y del Reino Húngaro en el nuevo mundo comenzó a disiparse. En medio de los conflictos los rusinos-rutenos greco-católicos obtuvieron su primer obispo en Estados Unidos, Soter Ortynsky -1908-. Una alternativa para las parroquias y sacerdotes descontentos con su obispo galiciano-ucraniano fue unirse a la Iglesia ortodoxa y formar parte de la institución rusa. En efecto, el regreso a la ortodoxia fue acompañado por la aceptación de que su nacionalidad era simplemente rusa americana -ME138-. Las fricciones étnico-regionales -Galicia vrs. Hungría- combinadas con las deserciones a la ortodoxia alarmaron al Vaticano que, tras la muerte de Ortynsky -1916-, decidió establecer jurisdicciones separadas. Una para los inmigrantes greco-católicos de Galicia -en su mayoría ucranianos y rusinos-rutenos Lemkos no ortodoxos-, la otra para los del Reino húngaro -en su mayoría cárpatos-rusinos, eslovacos, magiars y croatas-. De esta manera, el clero y las organizaciones fraternales influenciaron el desarrollo étnico-nacional entre los inmigrantes rusinos/rutenos en Estados Unidos (Custer, 2006).

El gobierno húngaro, por su parte, a través del consulado austrohúngaro de Pittsburg supervisó de cerca la unión greco-católica porque la consideraba un instrumento de ideología paneslava que podía socavar los esfuerzos de magiarización. Al otro lado del



espectro religioso y político estaba el gobierno imperial ruso que hacía todo lo que podía para apoyar el retorno al movimiento ortodoxo. En este contexto, las controversias religiosas y nacionales aparentemente inocuas de los inmigrantes rusinos/rutenos de los Estados Unidos adquirieron un interés transnacional particular.

Aun así los inmigrantes rusinos-rutenos norteamericanos participaron tardíamente en actividades políticas organizadas. El primer intento de organización fue desplegado por el sacerdote greco-católico -convertido en sacerdote ortodoxo- Fedoronko junto al editor pro-ruso Hladik desde el oeste de Canadá. En julio de 1917 Fedoronko también ayudó a organizar en la ciudad de Nueva York el primer congreso de la Liga por la Liberación de Cárpatos-Rusia/*Soiuz osvobozhdeniia Prikarpastkoi Rusi*. El objetivo de la Liga era unir a Rusia todos los pueblos de Austria-Hungría, es decir, los cárpatos-rusinos-rutenos de Galicia y Bukovina. Esta idea se promovió hasta principios de 1919, momento en que era evidente que la causa estaba perdida ya que muchos inmigrantes se oponían a la Rusia socialista. Sumado a esto último, en julio de 1918 representantes de las hermandades fraternas mayoritarias se reunieron en la ciudad de Homestead -Pittsburg- para formar el Consejo Nacional estadounidense de Uhro-rusinos -FFxb73-. En representación de los cárpatos-rusino-/rutenos del reino de Hungría, exigían su autonomía para unirse con los de Galicia y Bukovina sin mencionar a los checoslovacos ni a los eslovacos. G. Zhatkovych, abogado de la General Motors e hijo del editor fundador del influyente periódico de la unión greco-católica, se encargó de expresar los intereses del Consejo Nacional estadounidense de Uhro-rusinos al gobierno de los Estados Unidos. Se reunió personalmente en la Casa Blanca con el presidente Wilson -21 de octubre de 1918- y le entregó el memorándum que demandaba "[...] *que nuestros Uhro-rusinos sean reconocidos como una población separada y, si es posible, como completamente independiente*" (Magocsi, 2015, p.177).

Luego de ello Zhatkovych se reunió en Filadelfia con Masaryk y transmitió la idea de invitar a los cárpatos-rusinos-rutenos a su estado, con la expectativa de lograr una autonomía total dentro de la Federación checoslovaca. Lo que se conoció como la



Resolución Scranton, aprobada por el presidente Wilson y por el entonces elegido -en ausencia- presidente de Checoslovaquia Masaryk. A partir de ello se celebra un referéndum democrático que legitimó dicha resolución. En diciembre de 1918, llamativamente, el 68% de los inmigrantes rusinos-rutenos norteamericanos votaron a favor de la unificación con Checoslovaquia. El 28% votó a favor de la unificación con Ucrania y sólo el 2% votó a favor de la independencia. Porcentajes aún más pequeños prefirieron la unión con Rusia o Hungría. Sobre el impacto de las decisiones políticas del presidente Wilson en la Europa de posguerra, el historiador eslovaco-estadounidense Mamatey concluyó "[...] *los inmigrantes rutenos en Estados Unidos determinan el destino de sus compatriotas en su casa, un caso único al parecer de la influencia de un grupo de inmigrantes en América sobre la historia política de Europa* " (Ibidem, 2015, p.177).

Luego de la Segunda Guerra Mundial los líderes de la Sociedad de Beneficios Mutuos de la Unión Católica Griega se volvieron a reunir en su sede de Mundhall, Pennsylvania. Redactaron una petición que presentaron al gobierno de los Estados Unidos y a las Naciones Unidas recién fundadas, protestando contra la anexión de la región subcarpática a la Unión Soviética y su consecuente influencia ucraniana. Esta vez no lograron el mismo impacto en los desarrollos de la "Patria" europea, pero coincidieron con la política exterior estadounidense de "Guerra Fría" para evitar el expansionismo soviético. En adelante, además de algunas protestas -1951 y 1964- las organizaciones rusinas-rutenas estadounidenses ya no jugaron ningún papel político relevante y la colectividad en su conjunto quedó aislada. Durante la llamada "Guerra Fría", de hecho, los medios de comunicación comunistas europeos describieron a la mayoría de las organizaciones rusinas-rutenas norteamericanas como enemigas del socialismo. Mientras que, a su vez, la sociedad estadounidense comenzaba a "sospechar por colaboracionismo" a aquellos ciudadanos que mantenían vínculos con las tierras gobernadas por los comunistas rusos.



Tales actitudes alentaron aún más la tendencia de asimilarse plenamente en la sociedad estadounidense. El exarcado católico griego de Pittsburgh, formalmente llamado católico bizantino y que en la década de 1960 fue elevado por el Vaticano al estatus metropolitano con varias eparquías -Pittsburgh, Pennsylvania, Passaic, New Jersey, Parma, Ohio y Van Nuys, California-, ya no hacía referencia a ninguna identidad étnica o nacional. El inglés eventualmente reemplazó al eslavo eclesiástico de la liturgia y el ruso de las homilías, mientras que con la aprobación de los obispos se eliminaron algunas pantallas tradicionales de íconos orientales -iconostasio- y añadieron acrecentamientos del rito romano como las Estaciones de la de la cruz. En un esfuerzo por hacer que la iglesia se parezca más a la norma católica general, es decir, más estadounidense. También se introdujo el uso del idioma inglés en la American Press de Rusia. Esto significó una apertura de inclusión a todos los estadounidenses y, especialmente, un rechazo a cualquier forma de asociación pasada con los rusos u otros grupos étnicos eslavo-orientales.

A pesar de ello algunos grupos minoritarios decidieron mantener su identidad étnica y orientación nacional. Es el caso de la Asociación Lemko -ME139- que desde la década de 1930 adoptó el punto de vista de formar parte de una etnicidad rusa más amplia. También se mantuvieron comunistas en orientación política, al menos hasta la década de 1980.

Contrariamente, la Unión Católica Griega patrióticamente estadounidense y con sus más de 40.000 miembros a fines de la década de 1980, se convirtió en una compañía financiera de seguros con activos de más de 100 millones de dólares mostrando poco compromiso con la ascendencia étnica. Pero como señala un estudio acerca de la conversión religiosa de los inmigrantes greco-católicos en Estados Unidos

“[...] cualquier historia que intente contar sobre los movimientos de conversión y contra conversión greco-católica en Estados Unidos no solo sería incompleta, sino que también estaría sesgada sin la incorporación de los canadienses, los argentinos y brasileños, los contextos subcarpáticos, bukovinios, rusos e incluso serbios. Este



trabajo que pretende contribuir al estudio de la religión transnacional se basa en teorías que han argumentado que la religión como una forma integral de identificación entre muchos migrantes merece la debida consideración y análisis de las formas de identificación que surgen a través de la migración transnacional. La migración transnacional no solo influye las prácticas etno religiosas de los migrantes y no migrantes, sino que esas prácticas moldean los contornos del transnacionalismo. Algunos migrantes establecieron y mantuvieron lazos entre regiones de origen y destino migratorio solamente con fines etno religiosos. Pero lo cierto es que en su gran mayoría las ganancias económicas y remesas sociales fueron las formas más significativas dedicadas a promover o contrarrestar los movimientos de conversión religiosa”. (Brady, 2012).

Resumiendo, las migraciones transnacionales condicionaron estrategias locales disímiles incluidas las religiosas. No obstante, los intereses basados en las ganancias económicas y remesas sociales provocaron que en Estados Unidos -y no solamente allí- progresivamente desaparezca cualquier definición específica de etnicidad.

Al menos hasta el año 1978 en que se formó el *Centro de Investigación Carpatho-Rusyn* y el año 1994 en que se estableció la organización cultural *Carpatho Rusyn Society* -ME140, ME141-, respondiendo ambos a un nuevo llamado de reetnificación. Desde entonces sus actividades tienen un objetivo claro: explicar a los estadounidenses de ascendencia rusina-rutena -y al público estadounidense en general- mediante publicaciones periódicas como *The New Rusyn Times* y otros eventos que los descendientes de inmigrantes procedentes de los Montes Cárpatos no son rusos, ni ucranianos, ni eslovacos o cualquier otra nacionalidad europea contemporánea sino una etno-nacionalidad eslava distintiva. Sugiriendo que en el año 1989 se pone en marcha la transformación radical de Europa central y oriental y, consecuentemente, también la reconfiguración identitaria de sus pueblos.



5.2.2 Canadá

For a reason unknown to us Papa called them
his "Little Ruthenians".

Gabrielle Roy, *The well of Dunrea*, 1955

Las restricciones migratorias impuestas progresivamente en el país vecino desviaron el curso de los flujos migratorios hacia Canadá. El historiador Martynowych (1991, p.27) afirma que desde septiembre de 1891 y el año 1914 arribaron aproximadamente 170.000 inmigrantes procedentes de Galicia y Bukovina y que la mayoría eran campesinos que se autodenominaban *rusyny*, *galicianos*, *rutenos*, *lemkos* o *hutsules*. No obstante, se considera al año 1896 como el inicio de la de inmigración masiva. Se establecieron en las praderas de Manitoba, Saskatchewan y Alberta donde obtuvieron tierras para cultivar. De manera que, como refiere irónicamente Scott, en las regiones industriales canadienses se concentran tantas familias rusinas-rutenas que "[...] dentro de un siglo y medio van a alcanzar una población de millones en Canadá" (Scott, 1922, p.26).

Sin embargo, las historias locales de los supuestos inmigrantes "pioneros" de dichas regiones los considera oficialmente ucranianos. Cuando en verdad revisten un intercambio bastante difuso de formas de identificación -galicianos hablantes de ucraniano, rutenos, austrohúngaros, rumanos, bukovinios, rusos, "pequeños rusos" o rusinos, polacos, u otros eslavos-. Y como para entonces la nacionalidad ucraniana no era una opción, las denominaciones tempranas de las instituciones asociadas remiten a conceptos tales como *Ruthenia* y *Kanadiis'ka Rus*.

Por otra parte, la mayoría de los galicianos eran católicos griegos mientras que los bukovinios eran ortodoxos griegos. La primera iglesia construida por estos primeros colonos fue la iglesia ortodoxa de San Miguel en Gardenton, Manitoba -1897, FFxb74-. A la que le siguieron las primeras iglesias católicas griegas en Alberta -FFxb75, FFxb76- y Saskatchewan -FFxb77-. El conflicto entre los católicos y los ortodoxos griegos fue una



característica de la vida cotidiana ya que las dos iglesias competían por la lealtad de los creyentes. El resultado fue el fraccionalismo y las escisiones dentro de las comunidades que provocaron cierto sentido de desorganización social (Martynovych, 1991).

En la actualidad y en comparación con los estadounidenses que se resisten, los descendientes de inmigrantes rusinos-rutenos canadienses generalmente se presentan como ucranianos³¹⁵. Ello es gracias a la imposición de una conciencia nacional homogénea promovida por una agenda político-diplomática bastante agresiva que se focalizó en la uniformidad etno-cultural y la evitación de cualquier obstáculo antinacionalista ucranio. Dicha homogeneización se manifiesta incluso a través de los estudios históricos locales que escasamente mencionan las identidades rusinas-rutenas o, de hacerlo, resaltan su condición campesina iletrada e incivilizada (Klymasz, 2011, p.5).

Muy marginalmente y en oposición a esta postura, en las últimas décadas algunos autores comenzaron a preservar o reconstruir las experiencias migratorias como forma de rescate de las memorias pioneras de la inmigración rusina-rutena manifiestas a partir de diversas fuentes -Ukrainian Heritage Village, Edmonton; The Canada History Hall, Quebec; St. Onuphrius Ukrainian Catholic Church, Alberta; Ruska Knyharnia Book, Winnipeg-. La transcripción de relatos orales³¹⁶ revela las formas de vida y trabajo como inmigrantes en Canadá.

A continuación, se detalla especialmente el de una familia de agricultores que emigró en el año 1896 y se estableció primero en Gilbert Plains y luego en Ethelbert -1911-. Estos relatos de familia forman parte de las memorias escritas en 1965 en idioma “ucraniano” local por un miembro que adquirió notoria representatividad en la vida pública, y luego fueron donadas a los archivos de Manitoba -1974- por su

³¹⁵ Este fenómeno sucede incluso con familias en Argentina que están emparentadas con familias canadienses. Allí se definen ucranianos y asisten a los eventos de dicha colectividad y aquí se definen polacos, aun cuando presentan afinidades muy cercanas como ser padre-hijo.

³¹⁶ Traducción propia al español del texto de Klymasz (2011), Centre for Ukrainian Canadian Studies, University of Manitoba, Winnipeg, Manitoba, Canadá.



relevancia histórica regional y traducidas al idioma inglés. Mediante la selección de fragmentos se intenta resaltar aquellos aspectos culturales no historizados que coinciden con otras experiencias de transnacionalización como son las suramericanas

Sobre la decisión de emigrar

“[...] En 1896, mi padre John H. junto con Wasyl S. del pueblo de Balenec, enviaron a George S. a Canadá para observar la vida allí. Al poco tiempo escribió para que fuéramos a Canadá de inmediato porque en Canadá un colono podía obtener 160 acres de tierra por sólo U\$S 10.00”.

Sobre el arribo

“[...] Después de diez días nuestro barco llegó a Halifax. Este fue un viaje corto en comparación con algunos que tomaron hasta tres semanas. Pasamos unos días allí antes de abordar el tren para Dauphin, donde encontramos algunas familias del condado de Kolomaya. El ferrocarril terminaba en Dauphin en ese momento y el transporte adicional tuvo que hacerse en un carro tirado por caballos. Contratamos a un granjero para transportarnos 30 millas, pero las últimas dos millas desde nuestro destino tuvimos que caminar. Desafortunadamente, durante nuestra caminata perdimos dos baúles grandes que contenían toda nuestra ropa, ropa de cama y sábanas. Llegamos con la única ropa que teníamos.

Encontramos un bonito claro junto al río Drifting y ahí es donde construimos una cabaña con corteza. Esta fue nuestra primera residencia en Canadá. No tenía ventanas ni puertas. Hicimos nuestras camas en el suelo con abundantes ramas. Lo peor que nos molestó fueron las lluvias, sobre todo de noche. Nuestro techo tenía goteras y el agua eventualmente se metía debajo de nuestras camas, mojando nuestras mantas, así como todo lo demás en la casa... No teníamos luz de ningún tipo en la casa. La luz de la luna fue una ayuda. Cuando estaba muy oscuro, disfrutamos viendo las luces de las luciérnagas que eran muy abundantes en ese momento. Las noches oscuras no eran monótonas porque también podíamos escuchar el aullido de los coyotes por todas partes.



Cuando la cabaña estuvo terminada, mi padre nos dejó y se puso a trabajar en la construcción del ferrocarril en Sifton, Manitoba, a 30 kilómetros de casa. Tuvo que hacerlo porque necesitábamos algo de dinero para empezar a cultivar. En tres meses mi padre regresó del trabajo y trajo lo que nos parecía en esos días una importante suma de dinero. Se había ganado 1,50 dólares al día. Como era económico, caminó todo el camino a casa”.

Sobre la vida siendo agricultores

“[...] Con sus ganancias pudo comprar una vaca para suministrar leche a los niños. También trajo consigo dos ventanas y un juego de bisagras para una puerta mientras planeaba construir una segunda casa. En los meses de invierno no había mucho que hacer en la granja. Mi padre, con la ayuda de los vecinos, preparó material para la edificación. Mi padre taló los árboles y los vecinos los cortaron en largos troncos. La casa fue construida un año después de nuestra llegada a Canadá. El techo estaba cubierto de césped y la casa tenía una chimenea de barro abierta y algunas camas de madera. Ahora teníamos una de las casas más bonitas del asentamiento y su construcción costó en total U\$S 1,95. El establo se construyó con troncos sin necesidad de efectivo. Las paredes de troncos se enyesaron con barro y luego el techo se cubrió con estiércol. Los colonos eran buenos vecinos. A menudo se ayudaban unos a otros. Los colonos de nuestra comunidad procedían de los condados de Kolomaya, Borshiw y Sokolskoho. Las reuniones sociales se dedicaron a leer, cantar y discutir problemas y planes futuros. Mi padre sabía leer y escribir y trajo algunos libros del viejo país.

...

En la primavera de 1898, mi padre volvió a trabajar. A su regreso pudo comprar dos terneros que con el tiempo se convirtieron en una hermosa pareja de bueyes. También quedaba algo de dinero para la compra de ropa para la familia. En lo sucesivo mi padre contrató por U\$S 6,00 peones para sembrar los dos acres de tierra. Ahora habíamos cultivado tierras que producían muchas patatas y otras verduras. Esto fue de gran ayuda para los inmigrantes recién llegados. Fueron afortunados porque pudieron compartir la excelente cosecha con nosotros.

...



Mi padre continuó cultivando con la ayuda de los bueyes y, aunque hice todo lo posible por persuadirlo de que los cambiara por una yunta de caballos, se negó a hacerlo. Mi padre finalmente había accedido a vender los bueyes y comprar una yunta de caballos. Nuestra tierra cultivada aumentaba anualmente y tuvo que comprar un tercer caballo y un arado de dos surcos. Conseguí esto por U\$S 60,00 con dos pagos anuales de U\$S 30,00.

...

En 1908 tuvimos un año muy húmedo y durante la época de cosecha no pudimos entrar al campo con aglutinante. Tuvimos que retrasar el inicio de la helada. La helada hizo un daño considerable a nuestra cosecha y, aunque teníamos novecientos fanegas de trigo, tuvimos que venderlo al mejor precio que pudimos conseguir, que era de diecisiete centavos el fanega. Esto después de un costo de siete centavos el bushel para trillar”.

Sobre la molienda

“[...] Algunos agricultores ya tenían suficiente trigo para llevar a Dauphin al molino-harinero y 60 dejaron de usar los molinillos de piedra de mano para hacer su propia harina. S., el primer colono del distrito, construyó un molino de harina en Ethelbert. Durante algún tiempo los agricultores de Venlaw fueron al molino de Ethelbert, que estaba más cerca que Dauphin, para que su trigo se muele en harina integral. Este molino sirvió al distrito durante algunos años hasta que muchas familias comenzaron a cambiar a la harina blanca que preferían”.

Sobre cómo aprovisionarse

“[...] Dauphin era nuestra fuente de suministro de recursos más cercana. Tuvimos que conseguir a alguien que tuviera bueyes o caminar hasta allí. La distancia era de treinta y dos millas. Afortunadamente, en 1899, un inmigrante, el Sr. M., tenía suficiente dinero para comprar un yugo de bueyes. Iba a Dauphin una vez a la semana para traer suministros y el correo del resto de los colonos. En varias ocasiones, cuando nos faltaban algunos artículos pequeños, como fósforos o azúcar, me pedían que caminara hasta Dauphin, papá me daba un billete de un dólar y mamá me daba suficiente pan para el camino de ida y vuelta que duraba dos días. El Sr. C., que era



comerciante en Dauphin en ese momento, había construido una choza para sus clientes donde podían pasar la noche antes de irse a casa al día siguiente. La cabaña era pequeña y una vez que estuve allí conté quince picaduras de insectos. Sin embargo, tuvimos la suerte de tener un lugar para dormir y nos proporcionó protección contra los mosquitos.

...

Por esta época también se abrió la oficina de correos de Venlaw. Estaba a unas cinco millas de nuestra casa. Ahora podíamos recibir nuestro correo una vez a la semana sin mayores inconvenientes. Aunque en aquellos días no llegaba mucho correo, un grupo de chicos nos reuníamos para recogerlo. Cuando el agua estaba alta, montaba en el lomo de mi buey para cruzar el río Drifting”.

Sobre la escolarización

[...] La escuela más cercana a nuestra casa estaba a cinco millas al sureste, que se llamaba Drifting River. La escuela se abrió en 1899 en una comunidad de habla inglesa. Fue bastante difícil llegar ya que durante las primeras dos millas casi no había rastro, pero más adelante había un camino indio. Disfrutamos caminando a lo largo de él con mis pies descalzos, ya que ellos también lo usaban así. Los animales salvajes y sus huellas me facilitaron mucho los pies.

Encontré el trabajo escolar muy fácil ya que había aprendido el alfabeto inglés en el *Viejo país*. Aunque no pude pronunciar las palabras en inglés correctamente, pude leer las oraciones. Como casi todos los niños de la escuela eran ingleses, me vi obligado a utilizar el idioma. Y no tardé mucho en aprender a hablarlo.

En 1902 había varios niños en edad escolar en nuestra comunidad y los colonos decidieron construir una escuela propia. No recuerdo qué ayuda, si es que se recibió alguna del gobierno, pero sí recuerdo que mi padre y el Sr. S. me hicieron acompañarlos como intérprete cuando fueron con los agricultores de habla inglesa a buscar un maestro de escuela. Finalmente encontramos uno soltero, el Sr. C. H. que accedió a hacerse cargo de nuestra escuela por U\$S 30.00 al mes. No sé de qué fuente vino tanto dinero, pero ese era el salario que recibía. Como no teníamos edificio escolar, usamos la casa del Sr. S. Cuando llegábamos, sacamos todos los muebles del exterior y convertimos la casa en un aula. Antes de irnos a casa después de las



lecciones, llevábamos los muebles a la casa. Esta era una rutina diaria. En ese momento había unos doce alumnos, pero el número iba en aumento a medida que llegaban nuevos colonos al distrito.

Durante el invierno, los colonos talaron algunos árboles en buen estado para un nuevo edificio escolar. Como los inmigrantes eran bastante hábiles con el hacha, cortaron troncos y en la primavera de 1902 completaron la construcción. El techo estaba cubierto con tejas que habían sido partidas de bloques de madera. Los espacios entre los troncos se rellenaron con arcilla que era fácil de conseguir. Esta escuela se llamó Kolomaya y sirvió a la comunidad durante muchos años.

Creo que fue en 1903 cuando pudimos conseguir un maestro de escuela ucraniano: W.Z. El salario se elevó a 35 dólares al mes. Sintió que esta cantidad era demasiado pequeña para sustentarlo, por lo que abrió una tienda para ganar un poco de dinero adicional. Como vivía en una habitación pequeña, no podía tener muchas existencias. Creíamos que ganaba alrededor de U\$S 2.00 más al mes. Sin embargo, algunas personas pensaron que estaba ganando hasta U\$S 4.00 y muchos lo envidiaron, pero como cumplió satisfactoriamente con sus obligaciones de enseñanza no pudieron evitar su pluriempleo. Más tarde enseñó en otras escuelas y se convirtió en propietario de una tienda general en Gilbert Plains. Participó activamente en las actividades de la iglesia y la escuela local.

Con el tiempo tuvimos varios maestros de escuela ucranianos en el Municipio. Su trabajo, interés por la comunidad y liderazgo significó mucho para los colonos. No sólo enseñaron a nuestros niños, sino que también trabajaron entre los adultos. Los sábados, domingos y tardes se pasaban entre la gente impartiendo conferencias sobre diferentes temas como la agricultura, la educación y el trabajo teatral”.

Sobre la atención de la salud

“[...] En el invierno de 1903, cuando tenía quince años, el hermano de Anastasja y yo fuimos a cazar conejos. Mientras estábamos en el monte, nos detuvimos a descansar. Coloqué la culata de mi arma sobre un tronco cubierto de nieve mientras la sostenía por el cañón. Sin que me diera cuenta, el sol se deslizaba gradualmente del tronco hacia la nieve. El martillo golpeó el tronco y la pistola se disparó en la muñeca de mi brazo izquierdo. Cuando llegué a casa, que estaba a una milla de



distancia, mi padre, usando una yunta de bueyes, me llevó a un médico en Gilbert Plains.

El pueblo no tenía hospital, así que después de que el médico me administrara los primeros auxilios, me envió en el primer tren al hospital Dauphin donde me amputaron el brazo justo debajo del codo. Después de este accidente, me vi obligado a dejar la escuela”.

Sobre el trabajo juvenil

“[...] Ese verano, por primera vez, tenía mi propio dinero. Durante las vacaciones de verano trabajé en una granja propiedad del Sr. R. Mi paga era de veinte centavos al día, pero como descubrió que era un buen trabajador, me pagó U\$S 5.00 al finalizar el mes...Después del accidente conseguí un trabajo con un distribuidor de implementos en Gilbert Plains vendiendo y montando maquinaria, principalmente aglutinantes. Me pagaban U\$S 15.00 al mes, más mi comida y habitación. En ese momento esto era un salario bastante bueno.

...

A su llegada a Canadá, a la edad de nueve años, Anastasja fue puesta al servicio de una familia campesina en Ethetbert. Durante los primeros seis meses ganó U\$S 1.00 al mes. Posteriormente, esto se incrementó a U\$S 1,50 por mes, pero no obtuvo para ella nada del dinero que tanto le costó ganar. Su padre lo usó para comprar gradas de arrastre que se necesitaban en la granja.

...

Los inmigrantes continuaron llegando a Gilbert Plains y se establecieron en granjas al norte y al oeste de la misma. Sabiendo de las dificultades que tenían con el idioma inglés, me volví muy útil para ellos como intérprete y solía ayudar a dirigirlos a las granjas de sus antiguos vecinos del *Viejo País*.

Retomé de a poco el trabajo agrícola, pero seguí trabajando a tiempo parcial para el distribuidor de implementos en Gilbert Plains, que había comenzado a comprar sus propias carpetas y como solo había senderos por los que viajar, las partes de las carpetas se llevaban a las granjas en sus cajas originales. Estas carpetas estaban esparcidas por el área a una distancia de dos a diez millas. Me pagaron U\$S 3.00 por preparar cada carpeta, incluido mi transporte y una bolsa de herramientas”.



La boda

[...] Durante el verano seguí trabajando para el agente de implementos y en el invierno transportaba y vendía madera en la ciudad. El padre de Anastasja, mi prometida, estaba considerando mudarse porque le habían llegado noticias de que muchos de sus compatriotas se asentaban en otro lugar. Esto nos molestó a Anastasja y a mí. En lugar de separarnos, decidimos casarnos ya que los padres dieron su consentimiento. Así que el 22 de febrero de 1905, por la suma de U\$S 2.00, contratamos el mejor par de caballos del distrito y nuestro padrino nos llevó a Gilbert Plains donde nos casamos. Yo había cumplido diecisiete años en diciembre y Anastasja solo tenía quince.

Las festividades nupciales, como era costumbre en ese momento, duraron más de dos días. La orquesta, compuesta por un violín, un dulcimer³¹⁷ y un tambor, proporcionó música para el baile. El costo fue de U\$S 3.00. Después de la boda volví a trabajar para mi agente”.

Sobre el trabajo cooperativo

“[...] En 1908 mi padre me cedió ochenta acres de su hacienda. Seis de nosotros, agricultores, compramos en conjunto una trilladora que contenía un vaporizador portátil, un separador de madera de 22 con alimentación manual, un transportador de paja y una ensacadora baja.

En aquellos días, los agricultores sólo tenían dos o tres pequeños montones para trillar. Primero, trillamos nuestras propias cosechas y las de vecinos cercanos. La trilladora y el vaporizador se trasladaban de una granja a otra con la ayuda de 10 bueyes. Durante una fuerte nevada invernal, se necesitaban tres o cuatro yuntas de bueyes para mover el equipo. El mejor camino en ese momento era un sendero de arbustos. Los cántaros, cortadores de banderolas, comederos, transportadores de grano y el hombre que abastecía de agua al vapor eran todos vecinos que se ayudaban entre sí. Con buena cooperación y suerte, logramos hacer un trabajo y mudarnos a

³¹⁷ El dulcemele, también conocido como dulcimer, es un instrumento de cuerda punteada de procedencia incierta, pero con características derivadas del scheitholt alemán y del hummel escandinavo. Por su gran parecido estético, es probable que el relator lo confunda con un címbalo.



otro lugar en un día. Durante las fuertes heladas, especialmente en las mañanas, se podía escuchar durante dos o tres millas el rechinar de las ruedas a través de la nieve.

...

La mujer de la casa donde íbamos a trillar hacía los preparativos con una semana de anticipación para alimentar a unos diecisiete hombres y, de ser necesario, dar alojamiento a la noche en una casa de una habitación. Los hombres dormían en el suelo de tierra sobre camas de paja. Había mucho para comer, especialmente carne de alce y conejos. En aquellos días abundaba la caza salvaje. La ley no era estricta y los agricultores podían adquirir algún animal salvaje para su propio uso.

Además, cobrábamos U\$S 15.00 por trillar en cada lugar. De eso recibí U\$S 3.00 y el costo del aceite. El saldo fue ganancias y se destinó al pago de la máquina que se compró con pagos a largo plazo. Trabajamos esa máquina tan duro que cuando se pagó no quedaba mucho de ella.

Para brindar ayuda económica desde el Club Juvenil se organizó una Cooperativa de Crédito con una cuota de membresía de cinco centavos al mes. *Cualquier ucraniano podía ser miembro de la sociedad independientemente de su iglesia, creencias políticas y afiliaciones.* Como no teníamos capital con el que empezar un miembro de la sociedad, además de pagar su membresía, también accedió a realizar trabajos gratuitos en la construcción del edificio. Antes de que se terminara el edificio comenzamos a montar obras de teatro. La entrada costaba veinticinco centavos. Como ganamos un poco de dinero y obtuvimos un pequeño préstamo, pudimos completar el edificio. Se hicieron préstamos a miembros necesitados a una alta tasa de interés y en pocos años teníamos un capital de U\$S 80,00. Pero el último préstamo se hizo a un miembro poco confiable que dejó el distrito con nuestros fondos y nuestra estructura financiera colapsó”.

Sobre la Sociedad femenina de Beneficencia

“[...] Sin embargo, también hubo momentos realmente difíciles para algunas personas. En ese momento, la ayuda del gobierno no estaba disponible ni siquiera para los más pobres. Mi esposa, que siempre se preocupó por las necesidades de los demás, formó una Sociedad femenina de Beneficencia y con la ayuda de otras mujeres de la comunidad hicieron un trato para ayudar a las personas necesitadas.



Era necesario...A veces los hombres se marchaban a buscar trabajo y las familias se quedaban con muy pocas provisiones. Recuerdo una vez el caso en el que una madre se quedó sola con siete niños pequeños”.

El primer auto

No hace falta decir que no se veían coches en el pueblo ni en los alrededores. En 1914, mientras caminaba por Portage Avenue en Winnipeg vi a un compañero arrancando un auto Ford. Tenía muchas dificultades. Estaba muy disgustado y me dijo de hacer un trato. Compré el auto por U\$S 275.00, lo pagué en efectivo en la calle sin ninguna transferencia o recibo y tomé posesión del auto.

Tardamos dos días en llegar de Portage a Ethelbert. Este fue el primer automóvil en Ethelbert y cuando los granjeros se enteraron vinieron a pie y en bueyes desde hasta quince millas de distancia para verlo.

La International Harvester Company, por la que estaba contratado en ese momento, acordó pagarme U\$S 20.00 a la semana por el uso del automóvil, siempre que no pasara la mayor parte del tiempo reparándolo o sacándolo de los agujeros de barro. Mientras conducía hacia los corrales, el Ford hacía tal ruido que asustaba al ganado en los corrales. El resultado fue que los agricultores trataban de pagar sus facturas lo antes posible para evitar que volviera. Dijeron que algunas de sus vacas *habían dejado de dar leche por el susto que recibieron*”.

Sobre las actividades recreativas y culturales

“[...] A medida que el distrito se asentó, la escuela Kolomaya se convirtió en el centro de la vida cultural. Este era el lugar donde los jóvenes se reunían para cantar, bailar, realizar obras de teatro y conciertos y discutir sus planes futuros.

Un día se decidió realizar un baile, entonces tuvimos que conseguir una orquesta. Otro joven y yo fuimos elegidos para hacer los arreglos necesarios. Tuvimos que caminar dos millas y media para pedir al Sr. T. y su hijo que nos proporcionaran la música. El padre tocaba el violín y su hijo el dulcimer. Regresaron con nosotros y nos proporcionaron la música.

...



Nuestra Sociedad Cultural fue una empresa dedicada que crecía. Los miembros eran trabajadores concienzudos y bondadosos. En su tiempo libre caminaban de escuela en escuela donde los colonos se reunían para disfrutar de sus conferencias y escuchar con atención las discusiones sobre diversos temas. La membresía aumentó con la llegada de varios nuevos inmigrantes. Organizamos una sociedad teatral de aficionados y comenzamos a montar obras de teatro. Nuestra principal dificultad fue poner estas obras de teatro en la escuela muy pequeña. Después de construir un escenario, no quedaba mucho espacio para nuestra audiencia.

...

Durante este mismo verano llegaron nuevos inmigrantes de *nuestro pueblo del Viejo País*. Había varios jóvenes que habían recibido cierta educación y conocían la organización "Sich"³¹⁸ en su tierra natal, equivalente a los Boy Scouts en Canadá. Gracias a su esfuerzo y orientación, desde 1906 teníamos nuestra propia organización y lucíamos cintas amarillas y azules como emblemas. Los domingos nos reuníamos para practicar la marcha, jugar y cantar mientras desfilamos.

...

Nuestra organización "Sich" estaba más activa durante los meses de invierno cuando no había demasiado trabajo en las granjas. Organizamos algunas obras. En el invierno de 1911 sugerí que nuestro grupo teatral en Venlaw ponga en escena una obra de teatro en Ethelbert, que estaba a veinte millas de distancia. El nombre de la obra era "Ubynyk"³¹⁹.

...

Hicimos el viaje en carros tirados por caballos en un día frío y helado. Como viajaba fuera de casa y no podía practicar con el grupo, ensayé para la obra yo solo en mi habitación del hotel. Me uní al grupo la noche de la actuación. La obra se representó en el edificio de la sala de billar, que también servía como escuela. El presidente de la junta escolar, el Sr. K., accedió a permitirnos el uso del edificio. Con la ayuda de algunos lugareños, construimos una plataforma para un escenario. Para las paredes usamos mantas de diferentes colores. La entrada costaba veinticinco centavos. Esta

³¹⁸ Nacionalista ucraniana pro libertaria.

³¹⁹ Asesino, cuyo concepto no coincide ni con Убойник del idioma ucraniano ni Убойник del idioma ruso-. Lo que da a pensar que el texto original tampoco está escrito en idioma ucraniano sino en rusino.



fue la primera obra que se vio en Ethelbert y fue bien recibida por los residentes *ucranianos*.

En la primavera de 1911 nos mudamos a Ethelbert. *La población era de aprox. setenta y cinco por ciento ucranianos*. En ese momento nuestra familia estaba formada por dos niños, M. y W. Finalmente, nuestra familia completa fue de seis. Un tercer hijo, R. y tres hijas, R., N. y V. nacieron en Ethelbert.

...

Las mujeres también contribuyeron a nuestro grupo teatral. A pesar del trabajo de la casa, sin comodidades y criando a los niños, hicieron todo lo posible por asistir a los ensayos. Mi esposa, Anastasja, participó en todas las obras de teatro que se organizaron ya sea interpretando papeles o ayudando y dirigiendo a las niñas para que la obra fuera un éxito. Cuando asistíamos a los ensayos teníamos que llevar a un niño en brazos, al otro en un cochecito de bebé y al tercero de la mano.

Dado que la sala no contaba con mobiliario para su escenario, fue necesario traerlo de las casas y recuperarlo una vez finalizada la obra. Recuerdo una vez cuando se requirió una cama en el escenario, tomamos la cama de nuestro dormitorio. Dado que el backstage no era tan grande como ahora, la cama tuvo que ser sacada al aire libre antes de que terminara la obra. Al parecer, alguien pensó que la cama había sido desechada y nunca la volvimos a limpiar.

No teníamos asientos así que llevamos las sillas que teníamos en casa a la sala para que las personas que habían viajado un poco para ver las obras pudieran sentarse cómodamente. Para la gente local teníamos bloques de madera y tablonés, si podíamos conseguirlos. Fueron los que ahora se llamarían "tiempos difíciles" pero ciertamente fueron días felices para nosotros.

...

Para seguir escenificando obras de teatro era necesario disponer de una sala. En el verano de ese mismo año tuvimos la primera reunión de los colonos en la comunidad y decidimos seguir adelante con la construcción de un edificio. Organizamos una sociedad con el nombre de Taras Shevchenko. En la primera reunión se decidió que ningún clero de ninguna iglesia sería elegido para presidirla. La razón de esto fue que en ese momento había serios malentendidos entre las diferentes iglesias. También se decidió que no se debatirían cuestiones religiosas en el edificio. No se debía permitir que la propiedad pasara a manos de ninguna institución religiosa. Pero



cualquier iglesia u organización podría hacer uso del edificio cuando la sociedad no lo necesitara”.

Sobre la vida religiosa

“[...] Para satisfacer las necesidades religiosas de los colonos, en 1907 se construyó una pequeña iglesia a pesar de que no había un sacerdote residente. En ausencia de nuestro propio clero, algunas parejas jóvenes se habían casado en iglesias ajenas a ellos. Los sacerdotes greco-católicos y católicos franceses no aprobaron tales matrimonios y los consideraron ilegales. Se negaron a escuchar las confesiones de estas personas y a bautizar a sus bebés. Querían que las parejas pasaran por otra ceremonia de matrimonio. Nuestra organización "Sich" no estuvo de acuerdo con sus puntos de vista. Sentimos que un segundo matrimonio estaría por debajo de la dignidad de un ser humano. La Iglesia Presbiteriana envió a uno de sus ministros, el Reverendo B., para atender las necesidades espirituales de la comunidad. Dirigió los servicios de la misma manera que los sacerdotes católicos griegos. Los servicios de la iglesia que se llevan a cabo en nuestra iglesia siempre fueron muy concurridos. El reverendo B. también participó activamente en la organización Sich”.

Sobre la vida política

“[...] En 1916 durante la Primera Guerra Mundial fui elegido presidente del Consejo de la Municipalidad de Ethelbert y recuerdo muchos incidentes desagradables. Como los colonos procedían de Austria, esto generó malentendidos y muchos pensaron que éramos enemigos de Canadá. Los hombres jóvenes que querían unirse al ejército para servir a Canadá fueron rechazados como enemigos. En realidad, no causamos ningún problema, pero igual el gobierno provincial designaba muchos policías a tiempo parcial para observarnos. Uno estaba destinado en Pine River y detuvo a algunos de los niños al recorrer la zona. A los que atrapaba los llevaba ante el juez de paz que los multaba con cinco o diez dólares a cada uno por alguna razón desconocida. Un domingo, el sacerdote católico griego había planeado celebrar un servicio al aire libre. Luego de reunida la congregación y en medio de la misa llegó



este policía a caballo, revólver en mano, gritando a la gente que tenían que dispersarse y se canceló el servicio de la iglesia.

En 1918, el gobierno provincial nombró a un policía de ascendencia polaca para Ethelbert. Los polonos y los ucranianos no se llevaban bien ya que habían trasladado sus quejas desde el *Viejo País*. Debido a su trabajo, estaba en condiciones de asustar a la gente con amenazas de acciones judiciales si no obedecían sus órdenes. Recuerdo un caso en el que pidió y recibió dos pollos de un granjero a cambio de permitirle al granjero dar de beber a sus bueyes en Ethelbert Creek. Ocurrieron muchos de esos actos injustos.

Más tarde, el ministro de Educación había designado un administrador oficial para varias escuelas. El administrador se puso a trabajar y se hizo cargo de aproximadamente el diez por ciento de las escuelas. Esto se convirtió en una empresa tan grande para él que estableció una oficina en el edificio legislativo y nombró administradores públicos en todo Manitoba. Lo extraño es que nunca tocaron el municipio de Ethelbert pero se apoderaron del setenta y cinco por ciento de las escuelas de los alrededores con la creencia de que la gente no era capaz de sustentar sus propias actividades escolares y contratar sus profesores. Aquí hay un ejemplo de cómo trabajaba un fideicomisario público. Aproximadamente a siete millas al este de Ethelbert en el municipio de Mossey River, formó un distrito e hizo construir una escuela. No estaba familiarizado con el área y eligió un lugar a unos quinientos pies de una linda loma seca: no prestó atención a las protestas de los contribuyentes. La escuela se construyó en los meses de invierno y cuando llegó la primavera estaba rodeada de agua. La maestra y los niños tuvieron que atravesar el agua y el barro para llegar a ella. No querían comer pescado ya que podían salir a los parques y atrapar chupones con las manos desnudas.

...

Así me fui involucrando en política. No éramos de mucha utilidad para el partido conservador cuyos políticos, en ese momento, vendían licor y cigarros entre nuestra gente tratando de obtener sus votos y difundiendo la palabra que podían comprar nuestros votos con este método. Aunque todavía teníamos un poco de simpatía por ese partido porque apreciábamos lo que había hecho al establecer una escuela de formación de maestros en Brandon para nuestros niños pequeños que, por lo tanto,



proporcionó los líderes necesarios para la comunidad. Tampoco nos gustaba el partido liberal en ese momento. Por lo tanto, decidimos que nomináramos a un candidato independiente para postularse como representante de los agricultores. La prensa refirió que éramos *dos galicianos poniendo en peligro al sistema escolar*. Como imaginar qué amenaza para el sistema escolar podíamos ser sólo dos candidatos entre 52.

...

Nuestro primer objetivo fue que nuestras escuelas volvieran a estar en manos de los contribuyentes. El ministro de Educación se negó a hacer nada. Nuestro partido fue llamado para formar el nuevo gobierno con el Sr. J.B. como primer ministro. Fui reelegido por aclamación. En esta elección, el Sr. B. fue agregado a nuestro grupo de *gente peligrosa* haciendo realidad la predicción de la prensa en 1920. Finalmente, nos deshicimos de los fideicomisarios oficiales.

...

Había discutido con el fiscal general el asunto del policía polaco de nuestra zona con quien los colonos estaban muy descontentos, pero se negó a hacer nada sobre la situación. Por las cosas que había observado me convencí de que nuestro policía no era honesto y pedí sus comprobantes. Al revisar los comprobantes encontré que el policía había estado comprando madera de tamarac para calentar su oficina que estaba en su casa. Le estaba comprando la madera a su propia esposa por U\$S 9.00 el cordón mientras que el precio de venta en el pueblo era de U\$S 2.50 el cordón. Luego, el fiscal general se vio obligado a despedir a este hombre”.

Lo más interesante de estos relatos es su potencial como memoria oral de fenómenos culturales que en los contextos de inmigración local se reconfiguran de forma variada. Por lo que, en lo sucesivo, se observan los paralelismos y divergencias suscitadas a partir de la desterritorialización y transnacionalización dentro del continente americano.



5.3 La inmigración rusina-rutena en América del Sur

Aunque la mayoría de las familias rusinas-rutenas emigraron al continente sudamericano en el período comprendido entre la finalización de la primera y el comienzo de la segunda guerra mundial, los flujos migratorios se iniciaron hacia finales del siglo precedente. Desde entonces y hasta 1920 las familias de inmigrantes se registraban con pasaportes pertenecientes al Imperio Austrohúngaro y a partir de entonces en su mayoría ingresaban con documentación de nacionalidad polaca.

Los datos no son del todo precisos, pero se estima que la inmigración más antigua se dirigió a Brasil. Muchos se localizan en las localidades de Curitiba, Prudentópolis, Paraná, Yracema, Dorison, Cerro del Tigre, Marcelina e Ivay. Por tal motivo la localidad de Prudentópolis es sede de la actual Iglesia Greco-católica ucraniana bajo la eparquía de la Inmaculada Concepción y también allí se localiza el Museo de Inmigración Ucraniana. En Curitiba se encuentra el característico “Memorial” -FA1- en homenaje a los inmigrantes “pioneros” con algunas réplicas de las capillas y viviendas de madera del estilo arquitectónico de los Cárpatos.

En la República Oriental del Uruguay se radicaron en Montevideo, San José y Paysandú. Y en Paraguay hay numerosas colonias agrícolas en las localidades de Colonia Fram, Nueva Wolyn, Sandova, Capitán Miranda, Uru-Sapucay y Asunción.

En Argentina se considera fecha oficial de la llegada de las familias “pioneras” el año 1897, aunque ya para entonces residían en el sudeste de la Provincia de Misiones algunos inmigrantes tempranos. Desde 1920 y hasta 1945 se intensificó la migración interna especialmente hacia las provincias de Chaco³²⁰ y de Buenos Aires, y en menor medida a Formosa, Tucumán, Córdoba, Mendoza y Río Negro. Durante el mismo período

³²⁰ A grandes rasgos se observa una réplica local del conflicto regional del Imperio Austrohúngaro: las familias galicianas se establecieron mayormente en las colonias agrícolas del sudeste misionero mientras que las de territorios magiares se radicaron en las regiones agrícolas de la provincia de Chaco.



se acrecentó también la llegada de nuevos inmigrantes que se distribuyeron a lo largo de todo el territorio.

5.3.1 Brasil y Paraguay

El primer viajero documentado que recorrió Brasil fue Y. Lisiansky, un oficial “ucraniano” del Imperio Ruso que describió la expedición marítima en 1803-1804 en su propio diario de viaje. Pero suele tomarse en consideración que el primer colono “pionero” arribó en 1872 y la inmigración masiva hacia Brasil comenzó efectivamente entre 1895 y 1896. En apenas estos dos años conocidos como la "fiebre brasileña" cerca de 50.000 mil inmigrantes procedentes de la Galicia austrohúngara³²¹ desembarcaron en la ciudad portuaria de Paranaguá y se encaminaron para el Estado de Paraná -casi el 80%- . Allí se convirtieron en pequeños agricultores atraídos por las promesas del suelo fértil y barato.

Entre los primeros pobladores se encontraba la familia galiciana Morozovich que arribó en 1872. En 1876 llegó un grupo de familias de la región de Bukovina y se asentó en el sur del estado de Paraná. En 1881 otras ocho familias llegaron a Paraná y se establecieron en el asentamiento de Santa Bárbara. Paulatinamente, se sucedieron nuevas inmigraciones desde Galicia con destino Uniao da Vitoria que supusieron la llegada de casi 60 familias entre 1886 y 1891-1892.

Como las autoridades brasileñas estaban interesadas en aumentar la colonización europea, a menudo pagaban por viaje e incluso se comprometían a proveer ropa y comida a los colonos. Desde 1895 compañías navieras italianas prometían tierras baratas y fértiles en Brasil. Los campesinos galicianos sin tierra no tenían ni idea de lo que Brasil era o significaba. Sin embargo, algunos documentos sugieren que la mayor cantidad de

³²¹ En 1890 una finca campesina en esta región era de un promedio de 6 acres -2,4 hectáreas- de tamaño. Esta situación creó un tremendo incentivo para emigrar entre los sectores más desfavorecidos dado que los que poseían mayor cantidad de tierras en Galicia eran los miembros de la aristocracia polaca.



inmigrantes de dicha procedencia arribó a Brasil entre 1895 y 1907. Se estima que desde Galicia y Bukovina llegaron aproximadamente 9.000 familias que se asentaron en el sur del Estado de Paraná y el estado vecino de Santa Catarina. Algunas de las primeras colonias agrícolas fundadas fueron Santa Barbara, Antonio Olinto, União da Vitória, Mallet, Curitiba -xaFA1, xaFA2- y Prudentópolis también llamada Nueva Galicia. A principios del siglo XX la inmigración ya asciende a cerca de 24 mil personas.

Al llegar sólo recibían asignaciones en la selva, casi abandonados a su suerte, sufriendo de un clima diferente y sofocante, frente al probable rechazo de los grupos nativos y privados de atención médica. Por lo que muchos murieron poco después del arribo y una gran parte regresó a Europa. Otros intentaron establecer granjas pese a la dureza ambiental y climática -primeros asentamientos, xBFF78, xBFF79-

"Era el mes de mayo de 1891. Nos despedimos de nuestra aldea natal de Serveriv, del municipio de Zolochiv, para buscar en el lejano Brasil una nueva patria. Yo, joven de 15 años, con mis padres Teodoro y Sofía y mis tres hermanas Maryna, Hannia e Iustyna. Salimos cuatro familias y juntos llegamos a Paranaguá. Allí estas familias se separaron de nosotros y ya no nos encontramos nunca más con ellas. Hasta el puerto de Hamburgo viajamos por nuestra cuenta y desde Hamburgo hasta Río ya fuimos por cuenta del gobierno. Subimos al barco el 6 de junio y llegamos a Río el 23 de agosto. Viajamos tanto tiempo, porque en ese período en Brasil ocurría la revolución entre los federalistas y los "Pica-Pau". Así que nos quedamos mucho tiempo parados en África y luego en Río una semana entera no nos dejaban salir del barco, con pequeños barcos nos llevaron a la Isla de las Flores, donde tuvimos que estar a salvo durante seis semanas. De la Isla de las Flores nos llevaron en barco al puerto de Paranaguá y de allí a Curitiba. Curitiba en ese tiempo era muy pequeña, llena de bañados y barro, calles estrechas, y en la actual calle Río Blanco se podía atorar. La carretera existía solamente de Paranaguá a Curitiba. En Curitiba nos alojaron en barracas, fuera de la ciudad, en la calle 7 de septiembre. Allí vivimos 3 meses. Mi Padre trabajaba temporalmente en una fábrica de mate, donde recibía 2,50 mil reales al día. Y nosotros con mamá estábamos en la tienda. Nuestra permanencia en Curitiba se extendió, porque en ese tiempo estaban abriendo el camino a Puerto



Amazonas. Finalmente concluyeron el camino, nos pusieron en carretas y nos llevaron a Puerto Amazonas, donde subimos en una balsa - y seguimos río abajo. Por el río viajamos seis días hasta Barra Feia. En Barra Feia nos alojaron en cabañas de tacuaras. Allí, en ese tiempo estaban abriendo la estancia para la Colonia Río Claro. Después de dos semanas pusieron nuestras cosas sobre mulas y nosotros a pie fuimos a la Colonia Río Claro. Y otra vez, nos alojamos en cabañas de tacuara. De nuevo tuvimos que permanecer allí durante dos meses. En ese tiempo estaban midiendo las chacras. Cuando concluyeron la medición, a nosotros nos dieron la chacra N° 64, nosotros tomamos las cosas en nuestras espaldas y por las picadas estrechas zarpamos al número 64. En la chacra encontramos una choza más grande de tacuara, que debería servirnos como nuestra casa. Como ya en Río Claro hemos recibido hoces, azadas y hachas, mi padre comenzó a limpiar el lugar cerca de nuestro rancho. Más tarde rozamos y cortamos el bosque, para poder plantar algo. El bosque era denso y oscuro, lleno de serpientes y animales salvajes. Los animales salvajes llegaban hasta delante de nuestra casa, así que pasamos mucho miedo y preocupación, para alejarlos de allí. En cruzas mi padre sembró manualmente 5 litros de centeno. La tierra era nueva y la primera cosecha fue muy grande, porque de estos 5 litros cosechamos 96 cuartos. Mi padre fabricó en una piedra un mortero y en ella nosotros obtuvimos la primera harina. Hasta hoy siento el gusto del primer pan porque no habíamos comido pan desde la *haletchená*. Al principio nos sentíamos muy extraños, porque nos quedamos 3 años en ambiente puramente polaco. Sólo después de tres años llegaron a la Colonia Río Claro los primeros galicianos -8 familias, xbFF80-, la familia de los Povidaike, Scheremeta, Bilenkyi, Pasko, Koszan, Krassovskyi, Maruschka-, Cuando supimos que llegaron a Río Claro, todos nosotros desde casa fuimos a visitarlos y saludarlos con nuestro pan. Porque por ese tiempo nosotros ya habíamos organizado nuestra propiedad, ya teníamos un poco de tierra limpia, el propio pan y nuestra propia vaca, que compramos con el dinero que gané con mi trabajo, - por 60 mil reales -una vaca con una novilla de un año y un ternero pequeño-.

Al principio no teníamos ninguna iglesia. La Navidad y la pascua la celebrábamos en casa. Mi padre bendecía la 'Paska' con agua bendita y todos juntos rezábamos el Padrenuestro "otche násch", y eso era toda nuestra ceremonia de celebración. Sólo en 1897, con la venida del padre Rosdolskyi, en la colonia 5 se construyó la primera



iglesia. Dos o tres veces al año íbamos caminando por las picadas hasta la iglesia en la colonia 5. Generalmente caminábamos dos días. En el año 1899 empezamos a construir la iglesia en la Sierra del Tigre. El primer tronco del cimiento de la iglesia lo cortamos con mi padre y luego todos lo llevamos a la espalda, hasta el padre Rosdolskyi ayudaba. Y así en la espalda el pueblo cargó todo el material, de los Cimientos hasta las tablas del techo. Concluimos en 1900.

En ese tiempo ya hasta las carreteras eran mejores -xxFF81- y era más fácil llegar a la iglesia El ferrocarril todavía no había ninguna. Dorizon y Mallet aún no existían, sólo había bosque oscuro y tacuaral. En 1892 comenzaron a construir el ferrocarril de Curitiba a Punta Gruesa y de allí a Puerto Unión. Sólo en 1907 la estancia llegó a Mallet y en 1908 en Oporto. Fue entonces que comenzaron a construir casas cerca de las estaciones de ferrocarril y así comenzaron a surgir aquí los primeros pueblecitos. No había escuela, no había profesores. Enseñaban a los que sabían escribir. En 1905 construyeron la primera escuela en Sierra del Tigre y el primer profesor era Mykola Futerko. Allí también existía la primera sociedad de Mohyla. Esta sociedad se desarrollaba muy bien. Lamentablemente, sólo duró hasta la muerte del padre Rosdolskyi. En Curitiba, en 1907 se publicó el periódico "Zoriá" y se pagaba la suscripción anual por 7 mil reales. Y así los años iban pasando. Ya teníamos el ferrocarril bien cerca y Dorizon a los pocos iba creciendo. Allí fue construida en 1910 una escuela y el primer profesor fue el Sr. Valentín Kutz, que vino a Brasil en 1911. Allí también fue fundada la primera sociedad en nombre de Tarás Chevtchenko y la escuela también era llamada de sociedad Chevtchenko. El más activo era el señor Antin Firman, en cuya casa se concentraba toda la vida de la comunidad. En Dorizon ocurrió en 1912 el primer congreso de los ucranianos en Brasil.

Ahora, después de 60 años de mi vida, todo lo que los primeros inmigrantes pasamos aquí me parece un sueño. Y como en el sueño veo el bosque oscuro, troncos quemados y picadas estrechas. Los mayores ya murieron y dejaron el lugar para los más jóvenes. Es una pena que se está olvidando todo lo que hemos pasado y todo lo que hemos hecho, porque a los más jóvenes no les importa mucho los primeros años



de nuestra vida en Brasil. Pero es una pena, porque todo lo que aquí existe, campos limpios y carreteras, todo esto está cubierto con nuestro sudor y a veces sangre."³²²

No obstante, a pesar de todas estas dificultades, el sueño de la tierra barata continuaba atrayendo a los galicianos. Desde 1907 hasta 1914 el gobierno brasileño sostuvo esta política de atracción. Otro flujo migratorio se produjo entre los años 1910-1914, a raíz de una campaña del gobierno brasileiro para incorporar mano de obra extranjera de bajo precio en la construcción del ferrocarril de São Paulo y Rio Grande do Sul. Durante este período llegaron a Brasil entre 15.000 y 20.000 inmigrantes y crearon nuevos asentamientos en Guaraní, Campinas, Izhui, Jaguero y Ereshimi. No existen datos precisos sobre el número total de la población o la procedencia exacta porque llegaban al país con documentos emitidos por el Imperio Austrohúngaro y por Polonia, por lo que las autoridades de inmigración brasileñas -que no sabían cómo clasificarlos étnicamente- los registraban a todos como austríacos y polacos. Esta segunda oleada de colonos le permitió a Brasil desarrollar las tierras cultivables y terminar de construir el ferrocarril que unía los Estados de São Paulo y Río Grande del Sur a través de Paraná. Motivo por el cual en la década de 1920 el número de inmigrantes galicianos ascendía a más de 150.000³²³.

La situación desmejora cuando se vuelven a difundir las condiciones favorables para emigrar al continente norteamericano y la inmigración a Brasil cae en número a causa de la re-emigración. Para los que deciden permanecer, inmediatamente se les otorgó el permiso de residencia y los niños nacidos en Brasil recibieron automáticamente la ciudadanía sin hacer documentos de registro por el origen étnico o nacional de su familia³²⁴.

322 Testimonio de uno de los primeros inmigrantes que llegaron a Brasil en el año 1891. I. Pacevich se instaló con su familia en Río Claro, a pocos kilómetros de Mallet y relata la difícil situación que enfrentaron los inmigrantes que formaron las primeras colonias instaladas en Paraná. Fuente: [Rcub.Com](#). Br.

³²³ Se estima ante la imprecisión de los datos que el número de inmigrantes debe haber sido mayor.

³²⁴ La falta de registros estadísticos oficiales de la inmigración sumada a la falta de categorías en los censos sobre pertenencias étnicas limita toda posibilidad de obtener información sobre la real composición social y cultural de estos inmigrantes.



Existen varios estudios académicos sobre estos flujos migratorios, pero en su mayoría los describen como asentamientos ucranianos (Boruszenko, 1971; Lehr, y Morski, 1999; Morski, 2000; Kaye, 1964; Lehr, 1985, 1991; Luciuk, y Hryniuk, 1991; Martynovych, 1991). Entre todos se destaca uno relativamente reciente (Andreazza, 2007)³²⁵ que indagó las experiencias de los inmigrantes de la Galicia Austrohúngara que se asentaron en la colonia de Antonio Olyntho a fines de 1895. Esta colonia, situada al sur del estado de Paraná, integraba una serie de establecimientos de polacos y rutenos - un total de 380 familias- que llegaron para ocupar los valles de los ríos Negro e Iguazú. Estos núcleos de colonización inicial del territorio implicaban una gran pluralidad étnica, integrando en cada colonia una mezcla de inmigrantes con los habitantes locales. Así, además de polacos y rutenos, Antonio Olyntho albergaba un contingente de italianos, alemanes que sumados a los nacionales alcanzaban un total de 2.250 personas. La mayoría de ellos eran pequeños propietarios rurales, ocupando lotes de un promedio de 10 alqueires³²⁶ comprados al gobierno del estado

La colonia Antonio Olyntho integró el proyecto de ocupación del interior del estado, situándose en un área poblada hasta entonces sólo por indígenas y una escasa población mestiza que sobrevivía de la recolección de hierba mate. Tal proyecto de interiorización asentaba a inmigrantes en frentes pioneros de áreas rurales. Debido a un sinnúmero de motivos, hasta la década de 1960 muchos de estos núcleos coloniales -como es el caso de Antonio Olyntho- establecieron relaciones insignificantes con los diversos centros urbanos que se desarrollaron en el territorio paranaense. La ruralidad se conjugó con la aspiración de los inmigrantes de convertirse en propietarios de tierras. Es posible

³²⁵ Este estudio se fundamentó en el seguimiento de las familias a través de diversas actas del catolicismo, que permitieron construir las variables demográficas y proporcionaron la medida de los ritmos y el desarrollo familiar. Para posteriormente mediante otras fuentes etnográficas identificar la naturaleza del lenguaje social de la comunidad, develando los significados que estas personas imprimían a las prácticas colectivas. La autora señala la conformación de una conciencia cultural que orientaba los actos de las diversas etapas de la composición familiar, aclarando también la interpretación del sentido que conferían a sus organizaciones familiares y sus relaciones domésticas. Así como la presencia de cambios sustantivos en el campo simbólico del comportamiento familiar después de 1960, cuando sus relaciones con la sociedad que los englobaba se intensificaron.

³²⁶ Un alqueire equivale a 24.020 m2.



encontrar una prueba de ello en los numerosos conflictos que marcaron las relaciones de los pioneros con las autoridades brasileñas, debido a la morosidad de estas para distribuir los lotes coloniales. Desde su llegada, en octubre de 1895, los inmigrantes vivían en barracas colectivas y eran obligados a convivir con personas que hasta entonces les resultaban totalmente extrañas. Mientras permanecían allí, recibían alimentos y se ocupaban de ayudar en la medición de los lotes y la construcción de las viviendas de aquellos que tomaban posesión de las tierras demarcadas. Sin embargo, hacia julio de 1896 habían sido medidos solamente 239 lotes, distribuidos entre inmigrantes y nacionales. Como es de imaginar, el alivio de las 239 familias ya instaladas convivía con la angustia de los que permanecían en los alojamientos colectivos. Y estos sumaban 827 personas que no tenían a quién recurrir, ya que el viceconsulado de Austria-Hungría no fue establecido en Curitiba sino hasta septiembre de 1896. Aún más, sufrían dificultades de comunicación con las autoridades porque no dominaban la lengua local. Es probable también que hayan vivido con el temor de un ataque de indígenas, y quizás había llegado a ellos la noticia de que en el primer semestre de 1896 grupos Kaigáng atacaron y mataron a una gran cantidad de familias de galicianos que estaban asentados en colonias cercanas a Antonio Olyntho. A esto se sumó que en la colonia Lucena estaban las líneas Moema e Iracema, que en 1895 sufrieron ataques sucesivos de indígenas. Dichos episodios constan en documentación oficial del gobierno paranaense del año 1897 que, además, dan cuenta de otros ataques con muertes de inmigrantes desde 1895.

Debido al tiempo prolongado que llevaban ya en Brasil, los que permanecían en las barracas colectivas no recibirían más alimentación gratuita por parte del estado. Este hecho, registrado en julio de 1896, exaltó los ánimos de los inmigrantes, y las tensiones hasta entonces puntuales se transformaron en motín. Fue necesario el desplazamiento de policías desde ciudades vecinas para calmar la situación en el núcleo de la colonia. Respecto de este episodio, lo esencial es destacar que todos los líderes del alzamiento aún vivían en las barracas en julio de 1896 y eran jefes de familias compuestas por un número de cuatro a siete personas. Ciertamente, no se rebelaron sólo por la amenaza de no recibir más alimentación gratuita. Lo hicieron por no haber tenido, hasta entonces, la oportunidad



de tomar posesión de sus tierras. Sustenta esta interpretación el hecho de que, aun habiéndose evadido del lugar en el momento en que las fuerzas policíacas los amenazaron con prisión, los insurgentes retornaron a la colonia y se establecieron allí. Así, a pesar de los percances iniciales, se logró la aspiración de los colonos de obtener la propiedad de la tierra.

Que una vez obtenida, contribuyó a la recreación de “la aldea” diferenciada entre rutenos y polacos. Los datos generales indican la presencia en 1896 de cerca de 70 familias polacas y 350 rutenas. Como se ha indicado, Antonio Olyntho concentró básicamente a inmigrantes de la Galicia austrohúngara entre las cuales existían diferencias histórico-culturales precedentes. Lo que se desea destacar es el hecho de que el desplazamiento de las condiciones de sus contactos no transformó los signos que sustentaban las demarcaciones de las diferencias anteriores.

Por otra parte, en Galicia la población se fraccionaba entre los católicos de rito griego -uniatas u ortodoxos- y los católicos latinos. Esta división engendraba una relación muy íntima entre creencia religiosa e identificación étnico-cultural (Hobsbawm, 1990, p. 83).

Diversas situaciones ocurridas en la localidad evidencian que las formas rituales de la religión constituían el parámetro de la división étnica. Desde su llegada, los inmigrantes recibían asistencia espiritual en la sede de la colonia, donde los oficios religiosos versaban sobre la ritualización latina. Sin embargo, frecuentar la iglesia latina significaría abrir la mano a las especificidades de su rito religioso. Por lo tanto, en 1904, los rutenos aunaron esfuerzos y compraron un terreno, iniciando la edificación de su propia iglesia. Esta puede ser interpretada como un esfuerzo de connotar el espacio, retomando símbolos propios de las culturas campesinas que sintetizaban los espacios de sus relaciones con los vivos y con los muertos, con lo trascendente y lo mundano, con el trabajo y el ocio, con lo familiar y lo ajeno.



Es del todo improbable que entre los inmigrantes pioneros hubiera armonía étnica, ya que las familias inmigraron de diversas regiones de Galicia. Aquella región era el escenario de una enorme reestructuración social, política, económica y cultural que se procesaba en distintos grados, tanto en la implementación como en la aceptación. Teniendo presente este panorama, resulta difícil admitir que personas oriundas de la aldea de Solotvyna, por ejemplo, emplearan el mismo lenguaje social que las oriundas de Zahblottta, puesto que una se localizaba en el norte y la otra en el sur de Galicia. Así, el hecho de que los pioneros reasumieran el signo religioso que los diferenciaba de los polacos también facilitó el cambio de otras identificaciones étnicas. La construcción de la nueva iglesia constituyó, pues, un hito en las negociaciones internas del grupo porque puso a disposición de los inmigrantes un espacio. La sacralización del territorio que ocuparon en la colonia encontró otras expresiones. Dos ejemplos son la colocación de cruces en diversos locales de la colonia, así como la elección del local y de la disposición de sus casas. La elección del lugar para su construcción, lejos de ser aleatoria, seguía principios relacionados con una visión mágica del mundo. Es más, para los inmigrantes, el mismo edificio también tenía una relación directa con el propio cosmos. Así, el lado este era entendido como el lugar privilegiado: lugar donde nace el sol. En el lado este de la casa quedaba, por lo tanto, el aposento principal donde se colocaban los íconos. Hasta hoy, los descendientes de los inmigrantes ucranianos responden, sin dudar, que esa es la forma correcta en que se debe disponer una casa. Sin embargo, insertos en una cultura católica, cuando los descendientes de los inmigrantes explican la sincronía de sus casas con los puntos cardinales, asocian evidentemente al sol con Cristo, reproduciendo el discurso clerical con la idea evangélica del “dador de la luz”. Para una cultura agraria, la asociación del sol con la vida no podría restringirse a un nivel tan abstracto: el sol que fecunda y hace germinar es una imagen rural que, como otras, fue apropiada por el cristianismo. En ese detalle, es interesante la observación local de que el este es el lado de la vida, mientras que el oeste es el de la muerte (Andreazza, 2007).

La autora también enfatiza los aspectos más contemporáneos que refieren a las formas de organización local y a la elección de los signos de la identidad ucraniana.



Respecto de esto último la Sociedad Prosvita³²⁷ jugó un papel muy importante. La primera sociedad Prosvita fue fundada en 1898 en la ciudad de Curitiba. Junto a ella se abrió una biblioteca y una escuela especial de cursos de arte y literatura agrícola que con el tiempo se transformó en la "Sociedad Taras Shevchenko"³²⁸. Pero los valores de la Prosvita también estuvieron presentes entre los colonos de Antonio Olyntho y se reflejaron en diversas iniciativas que unieron a los inmigrantes en torno a la promoción de la educación y el trabajo organizado en cooperativas.

Para el año 1914 en Paraná ya existían 32 sociedades similares. Además, se crearon "consejos para la gente". Que en el período de entreguerras mundiales se amplió en número y diversidad de procedencia, llegando hasta aproximadamente 90.000 no sólo de la región de Galicia sino también de Volinia, Polesia, Transcarpatia, Bukovina y de la Voivodina Yugoslava. Entre estos nuevos inmigrantes, algunos tenían un mayor nivel de instrucción escolar y organización política. Lo que les permitió para el año 1922 iniciar el movimiento de cooperativas agrarias. Ese mismo año P. Karmansky fundó la "Unión ucraniana de Brasil" en Uniao da Vitoria, que en 1934 pasó a ser el "Sindicato Agrícola y Educativo" y combinó la organización educativa y cultural con los intereses políticos y económicos de sus representantes.

Estas formas de congregación de los inmigrantes fueron esencialmente un movimiento laico, que tuvo el poder de aglutinar a las diferentes culturas ucranianas que inmigraron. Pero valiéndose del criterio de pertenencia a la iglesia uniata, toda la acción se organizó en torno a la iglesia del rito griego, aunque no por la acción directa del clero. Sin embargo, la falta de líderes comunitarios para organizar los trabajos en el campo

³²⁷ Como ramificación del movimiento nacionalista ucraniano que buscaba la unificación y la autonomía de los territorios de Galicia que consideraban suyos, Prosvita se preocupaba por difundir la conciencia nacional entre el campesinado diseminando valores vinculados al nacionalismo transmitidos a través de la cultura escrita. Con el objetivo de lograrlo, incentivaron la alfabetización de los adultos y los niños y editaron periódicos y panfletos para la discusión en clubes de lectura, siempre destinados a mejorar las condiciones del campesinado, precondition para su participación efectiva en la política nacional.

³²⁸ Ese mismo año los líderes religiosos de la Iglesia Greco-católica también crearon en Prudentópolis la primera escuela que dictaba clases los sábados.



supuso la división de la colectividad en dos grupos opuestos formados bajo la influencia de las ideas intelectuales de los inmigrantes de Galicia, por un lado, y los del resto de Ucrania, por otro. El desconocimiento de la mayoría de los inmigrantes sumado al gran apego conservativo a la Iglesia greco-católica impidieron que las uniones de trabajadores se convirtieran en un elemento unificador de la colectividad

Sin embargo, dada la religiosidad de esos grupos, no puede despreciarse el papel ejercido por el clero en el momento de sus identificaciones. Retomando la situación en la colonia Antonio Olyntho, inicialmente fue atendida por sacerdotes itinerantes; luego de 1911 pasó a tener un párroco fijo. El Padre secular Michalczuk llegó quince años después de la instalación de los colonos y permaneció como párroco durante 39 años. Desde su llegada, interfirió en la vida cotidiana de la localidad imponiendo comportamientos que él entendía como adecuados. Los liderazgos laicos no dudaron en enfrentarlo. Pero los llamados a las autoridades religiosas, los recursos conjuntos ante los tribunales civiles no fueron suficientes para limitar los actos de Michalczuk, cuya ascendencia fue creciendo. Sin embargo, como ya se dijo, el grupo pionero era de origen variado y reflejaba las ambigüedades sociales de la propia Galicia. Y buena parte del campesinado conservó sus costumbres hasta el inicio del siglo XX, en las cuales las creencias y prácticas mágicas jugaban un papel central. Esta religiosidad popular era tolerada por el clero, pero era objeto de anatema de los integrantes del grupo Prosvita que preconizaban una cultura racionalista (Himka, 1988, p.196). Por lo que impuso con facilidad su autoridad sobre la mayoría de los pioneros y sus descendientes, lo cual demuestra la fragilidad entre los vínculos que sustentaban la cohesión entre ellos. El enfrentamiento de Michalczuk sugiere, además, que los colonos que permanecieron en la localidad serían aquellos más identificados con un comportamiento campesino más conservativo. Que retomó la aceptación del principio de la desigualdad social bajo el cual vivían en Galicia, donde se sometían al “señor”, fuera este un “noble” o un representante del clero. La obediencia, el respeto y los servicios que prestaban al padre señalaban el consentimiento permanente propio de la naturalización cultural ante la autoridad. Los que rehusaron retornar al



servilismo abandonaron la localidad, migrando hacia nuevos frentes colonizadores que se desarrollaban en el norte del Paraná (Andreazza, 2007, pp.85-135).

Otro factor importante en esta “recreación de la aldea” radicó en la composición del grupo pionero. A pesar de que los inmigrantes provenían de diferentes aldeas, la decisión de inmigrar se dio dentro de los grupos mismos domésticos -muchas veces vinculados por parentesco consanguíneo- que llegaron a Brasil con estructuras culturales solidificadas. Un buen ejemplo de ello fue el establecimiento inmediato de las prácticas vinculadas a las negociaciones matrimoniales. Existía consenso entre el campesinado de Galicia acerca de que el casamiento implicaba mucho más que un conocimiento anterior, no necesariamente entre las familias de los novios, sino entre estas y un individuo que detentaba la función social de presentar al novio en la casa de la novia: el casamentero -stárosta-. Naturalmente, el papel del stárosta no era dado a cualquier individuo: su desempeño exigía la sabiduría de una persona de edad avanzada. Más que mediar la constitución de las parejas, el stárosta favorecía la consolidación de alianzas familiares. Este personaje detentaba así un importante papel, pues con su intermediación hacía posible la reconstrucción de solidaridades antiguas y organizaba nuevos arreglos que tramaban el tejido social. El comportamiento nupcial de los pioneros muestra que aquellos que se casaron entre 1895 y 1910 presentaban un patrón endogámico casi absoluto: el 93% de los jóvenes se casaron dentro de la etnia. Además, en aquellos matrimonios en los que fue posible identificar el lugar de nacimiento de los novios, el 42% aproximadamente se dio entre cónyuges nacidos en las mismas ciudades de Galicia. En estos casos es importante resaltar que, en la colonia geográficamente extendida, las familias de los cónyuges no eran vecinas, lo que refuerza la afirmación de que los stárostas actuaron desde los primeros momentos de su instalación. De esta manera, los que se radicaron en la colonia Antonio Olyntho establecieron configuraron sus prácticas de acuerdo con los marcos de referencia de las experiencias de sus ancestros.

A ellas se suman también la cuestión del idioma común que facilitaba la comunicación entre ellos; al menos en mayor intensidad que lo que ocurría entre los



polacos, alemanes, italianos o luso-brasileños. Como los inmigrantes hablaban mayormente el idioma de la región de Galicia, la escuela de la colectividad jugó un papel importante en la preservación de su identidad a pesar de la presión local ejercida por la influencia de la lengua portuguesa. Los colonos pioneros enviaban allí a sus hijos para que obtengan al menos una educación primaria en el idioma materno³²⁹. El idioma que hablaban³³⁰ cotidianamente las personas que vivían en las colonias o asentamientos agrícolas era una “variante” del ucraniano³³¹. Pero el 90 % de los servicios de la Iglesia y la escolarización se llevaban a cabo en el idioma ucraniano. En el año 1922 la comunidad ucraniana en Brasil ya poseía 64 escuelas que nunca lograron equiparse con el suministro adecuado de maestros ni tampoco con el nivel de alfabetización del resto. El apoyo más grande a la escuela ucraniana en Brasil lo realizó el Metropolitano Sheptytsky que asistía personalmente a muchas comunidades conformadas por las familias de campesinos de la inmigración más temprana, en particular las de Digan y Muzyka. En 1935 se estableció un instituto Vasiliyany Ucrania -Seminario de São José- para la enseñanza formal de los idiomas ucraniano y portugués. Desde 1941 el idioma ucraniano también se enseñó en el Instituto de Santa Olga en Prudentópolis.

Desde finales de la década del 1930 y como resultado de la política de "nacionalización" impuesta por el Gobierno de Brasil, se prohibió la existencia de las asociaciones de inmigrantes cuyas actividades se reanudan recién después de la Segunda Guerra Mundial y con orientaciones ideológicas bastante diferentes. Dado que entre 1947 y 1951 arribó a Brasil un contingente menor, en su mayoría asilados políticos que habían desempeñado un papel activo en la lucha por la liberación nacional de Ucrania. Este grupo, que sumaba aproximadamente 70.000 inmigrantes, eran generalmente profesionalizados e intelectuales activistas políticos que se asentaron en las ciudades

³²⁹ A tal punto que no era raro que los niños/as de estas regiones no fueran hablantes de portugués hasta después de la escolarización.

³³⁰ La capacidad de leer y escribir era más limitada.

³³¹ De la región galiciana del Alto Dniéster.



grandes. Pero la situación en las zonas urbanas resulta diferente ya que los inmigrantes tienden a asimilarse a la cultura brasileña y a adoptar la lengua portuguesa³³².

No obstante, en las zonas rurales se mantenían vigentes varios otros aspectos culturales. En contraste a otros países sudamericanos como Argentina o Uruguay, la Iglesia greco-católica brasileña hizo prevalecer también la ritualización de otras prácticas. Por tal motivo a veces los propios vecinos “paisanos” -caboclos³³³, polacos, alemanes, italianos y algunos inmigrantes de Pomerania- acusaban a sus sacerdotes de mantener una selectividad “purista” que rozaba alguna forma de racismo. Esta idea podría asimismo sostenerse a partir de la observación del uso constante del concepto “chorni”³³⁴ -negro- para designar a los nativos del país.

Esta prevalencia de la iglesia greco-católica brasileña se mantuvo constante hasta la actualidad. En 1980 se estableció en Curitiba -ciudad capital de Paraná- el centro religioso y cultural "Poltava". En paralelo con esta congregación religiosa se reunían alrededor de otras 20 parroquias greco-católicas -xbFF84, xbFF85, xbFF86- y organizaciones comunitarias y clubes: la Sociedad Ucraniana de Brasil, la Asociación de Mujeres de Ucrania y Arte decorativo, el grupo folklórico "Vinok" y el coro masculino "Haydamaky"³³⁵. La Sociedad ucraniana, por su parte, publicaba un boletín mensual "Hleborob" de 300 copias, donde se manifestaban los principales acontecimientos políticos, económicos y culturales e información sobre las diversas actividades realizadas

³³² Algunas ciudades brasileñas que concentraban gran cantidad de inmigrantes incluso prohibieron mediante restricciones policiales el uso de los idiomas extranjeros como el alemán o el italiano -xbFF82, xbFF83-.

³³³ Caboclo o caiçara es el término utilizado en Brasil para designar al mestizo de blanco europeo con indígenas americanos.

³³⁴ De la misma manera discriminatoria que en este concepto, también se implementó por los inmigrantes eslavos en general en Argentina y Uruguay. En una investigación reciente (2020) que explora el proceso de inclusión social de los “gringos” -inmigrantes europeos- en una pequeña ciudad uruguaya a principios del siglo XX, Woloszyn y Kachinovsky proponen entender la oposición semántica entre nosotros “los gringos” respecto de ellos “los chorni” en la configuración de subjetividades colectivas de los inmigrantes.

³³⁵ Además, Paraná contó con diez emisoras de radio de habla ucraniana, incluyendo "Zabava" que difundía noticias, música pop, folklore ucraniano y la Divina Liturgia.



en la región. Con este último diario, cooperaba activamente la Embajada de Ucrania y el Consulado de Ucrania en Curitiba.

No obstante, en Curitiba también existían partidarios de otra asociación llamada Sociedad Cultural Ucrania que organizaba eventos culturales y noches temáticas dedicadas a la historia, la cultura y la literatura. Esta también poseía publicaciones con traducciones al idioma portugués de escritos de Taras Shevchenko, Ivan Franko y la colección de poemas de Elena Kholodoy. Y en 1985, por iniciativa del presidente del Congreso Mundial de los ucranianos libres Peter Savarin, se creó el “Centro de Representación Ucrania-Brasil” como órgano representativo de las diversas organizaciones ucranianas en Brasil dentro de la organización mundial de Ucrania.

Datos más contemporáneos -1996- de los archivos de las parroquias greco-católicas del Estado de Paraná señalan que allí viven alrededor de 320 mil descendientes de greco-católicos “étnicamente” ucranianos de cuarta y quinta generación, a lo que hay que sumar los “étnicamente” ucranianos practicantes de la religión ortodoxa rusa. Ello permite observar fácilmente la persistencia de discrepancias étnicas y nacionales también en la actualidad.

Las regiones donde mayormente residen son: Prudentópolis, Curitiba, União da Vitória, Pitanguy, Irati, Cruz Machado, Río Azul, Mallet, Iwai, Campo-Mourao, Roncador y Ponta Grossa, Antonio Olinto, Pato Branco y Paulo Frontin. En el Estado de Santa Catarina se concentran en Porto União, Itaiópolis, Papanduva, Sapoinas, Três-Barras, Mafra. En el Estado de Rio Grande do Sul en Porto Alegre, Guaraní Izhui, Jaguero Acosador y Ereshimi. En el estado de São Paulo en la ciudad capital y el municipio de São Caetano do Sul. Aunque la mayoría aún viven en zonas rurales, por lo que casi el 80% de los adultos se dedican al cultivo de trigo, soja, frijoles negros, arroz, yuca, mate, cítricos y tabaco. El procesamiento de la tierra a veces estéril en las regiones más aisladas promueve que algunos agricultores se encuentren separados de los sectores avanzados de la economía brasileña. Ellos siguen viviendo en aldeas que poco difieren de aquellas en



las que vivieron sus antecesores. En muchos aspectos, las comunidades rurales presentan fuertes reminiscencias de las comunidades galicianas del siglo pasado³³⁶. Por su parte, la industria solo emplea a alrededor del 20 % restante, especialmente en madereras y fábricas de muebles. Algunos menos son propietarios de pequeños talleres, tiendas, pequeñas fábricas. Pero en términos generales, aunque se integraron en las diversas estructuras socioeconómicas del Estado de Paraná, la mayor parte de las familias continúan siendo tan humildes como los primeros colonos agricultores.

Como resultado de una enmienda a la constitución del estado de Paraná promovida por la diputada Vira Vichymyshyn Azhibert, el idioma ucraniano fue incorporado a la enseñanza en las escuelas estatales en el año 2012. Se comenzó a impartir en marzo de ese mismo año en 12 escuelas del estado con 1.600 estudiantes y se espera que el número de escuelas públicas que adopten el idioma ucraniano crezcan³³⁷.

Contra la asimilación, entonces, la fuerte influencia de la Iglesia greco-católica intenta mantener el “espíritu de la etnicidad” -xbFF87, xbFF88- mediante la adscripción nacionalista. Incitando a aprender el idioma ucraniano, preservar las tradiciones nacionales ucranianas y las diversas costumbres que suponen conforman el folklore ucraniano. Es por ello por lo que en Prudentópolis, actualmente considerada "capital religiosa de la sociedad ucraniana", se concentra la sede de la Sociedad de Educación de São Basilio³³⁸ que publica el periódico "Trud" y la Asociación de profesores de lengua ucraniana. De este modo la Iglesia greco-católica brasileña sigue jugando un rol sumamente activo y relevante para la reetnificación contemporánea de los descendientes de inmigrantes rusinos-rutenos brasileños.

³³⁶ En Curitiba, por ejemplo, se resaltan las cúpulas bizantinas, los ritmos y melodías, los colores de los bordados y muchas otras manifestaciones similares a los centros regionales de Transcarpatia.

³³⁷ Las Siervas de María Inmaculada tienen a cargo más de 60 escuelas primarias, 17 jardines de infantes y dos escuelas secundarias. También conducen un internado en Prudentópolis, así como instrucciones de enseñanza en el idioma ucraniano. En el internado sólo se habla ucraniano.

³³⁸ Que envía seminaristas a las iglesias greco-católicas de sus países vecinos que no poseen párrocos en algunas localidades, como sucede en Argentina.



La situación migratoria en el país vecino de Paraguay muestra algunos contrastes con la brasileña, aunque ambas quedaron dentro de la esfera de influencia de la nacionalidad ucraniana. El recorrido desde la Galicia Austrohúngara hasta Paraguay también comenzó en la década de 1880 pero los asentamientos fueron intrascendentes hasta después de 1910. Considerando que la literatura en español que describe estos primeros asentamientos étnicos en los países sudamericanos es ya sorprendentemente limitada, respecto de la situación en Paraguay es aún menos abundante (Cipko, y Lehr, 2005).

En términos oficiales se afirma que la inmigración galiciana en Paraguay comenzó en el año 1910 cuando O. I. Paduchak, nacido en 1885 en el condado de Rohatyn, arribó en el país. Primero trabajó como obrero colocando rieles de tranvía, luego compró una hacienda para desarrollar actividades ganaderas y madereras. En 1923 se casó y posteriormente se instaló en Asunción donde jugó un papel importante en la vida organizativa de la colectividad ucraniana. Esta última se conformó a partir de la llegada desde Argentina de varias familias también procedentes de pueblos galicianos -de la provincia de Tovmach- que llegaron desde Misiones en 1922 cruzando ilegalmente a Paraguay y se instalaron en Urú Sapucaí, en el departamento de Itapúa. En mayo de 1925, otras cuatro familias se les sumaron: todas procedían del pueblo de Bludiv, en Volhynia. Aún más inmigrantes cruzaron desde Argentina entre los años 1925-26 y se establecieron cerca de Capitán Miranda en lo que entonces era zona boscosa. La razón de la re-emigración era la falta de empleo en Argentina por lo que decidían probar suerte en Paraguay (Prendeski, 1999). Estos primeros inmigrantes de Volhynia constituyeron el núcleo de la futura colonia de Nueva Volyn, o Nueva Volhynia. Los escasos estudios también señalan que estos primeros inmigrantes se distinguían más por su fe que por su nacionalidad.

En un segundo período comprendido entre 1927-1938 un nuevo grupo de inmigrantes arribó desde Polonia. Otro estudio (Klarner-Kosinska, 2000, p.54) ha estimado que se trató de aproximadamente doce mil personas, de las cuales el 90 por ciento eran de las regiones ortodoxas de Volhynia y Polisia en Polonia y que este grupo



superaba en número a los católicos griegos compatriotas galicianos -alrededor de nueve a uno-. Esta estadística es inusual porque rara vez se encontraron situaciones de una abrumadora mayoría de ortodoxos entre los inmigrantes de esta procedencia³³⁹ en Sudamérica antes de 1947. Luego de esta fecha muchos volvieron a cruzar la frontera hacia Argentina, a veces ilegalmente, y Paraguay no ha vuelto a atraer grandes flujos de inmigraciones eslavas desde entonces.

En materia de cuestión residencial, los asentamientos se produjeron casi exclusivamente en el departamento de Itapúa que se encuentra en la frontera con Argentina, cerca de la ciudad de Encarnación, apenas separada de la vecina provincia de Misiones por el río Paraná. Llamaron a las colonias Nova Volyn, Bohdanivka, Tarasivka hasta que las leyes locales se pronunciaron contra el uso de las denominaciones extranjeras. Más tarde fueron renombradas (Rubinec, y Pawliczko, 1994). Sin embargo, todavía persiste una colonia llamada Nueva Ucrania a pocos kilómetros de Capitán Miranda, prevaleciendo el nombre de la nacionalidad y no el de los pueblos étnicos.

Nueva Volyn -situada a 16 kms. de Encarnación- fue una de las primeras colonias fundada por los recién llegados de fe ortodoxa. En 1930 un colono, escribiendo desde un lugar llamado Boca Picada, señaló que los colonos habían construido allí bonitas casas con huertos bien cuidados y que era más pulcra en apariencia que otras vecinas. Por otra parte, el sacerdote ortodoxo T. Hnatiuk había elevado el nivel educativo y animado a los colonos a fundar una sociedad llamada Prosvita³⁴⁰. Esta última promovía la alfabetización y el mantenimiento de la cultura y la identidad. En 1933, el estándar económico y social de la colonia de Nueva Volyn era mejor que el de otros colonos de la zona y promovían

³³⁹ Pocos vinieron de Checoslovaquia -Subcarpatia- o de Rumania – Bukovina y Besarabia-.

³⁴⁰ Las Sociedades "Prosvitas" estaban muy extendidas en Ucrania occidental antes de 1914 y también fueron establecidos por inmigrantes cuando se establecieron en Canadá, Brasil, Argentina y Estados Unidos.

En Paraguay, ya fueran los colonos ortodoxos, protestantes o greco-católicos, pertenecían a la sociedad Prosvita. En paralelo también se desarrolló un movimiento político pro soviético, que tenía un club de lectura ucraniano-bielorruso y un Comité Ucraniano-bielorruso para ayudar a la Patria. Estos últimos existieron durante los años de la Segunda Guerra Mundial, pero se desvanecieron en la década siguiente debido a la represión gubernamental local y a la campaña de "Regreso a la Patria" realizada por el Kremlin (Zub Kurylowicz, 2002).



el trabajo cooperativo y la ayuda mutua. También se afirmaba que el alcoholismo y el crimen eran desconocidos allí (Hnatiuk, 1933). En 1935 ya residían allí sesenta familias en sus características casitas de madera. Aproximadamente la mitad de los colonos habían comprado lotes pagando de 50 a 60 pesos por hectárea, con un depósito en efectivo del 20 por ciento y en términos sencillos. La otra mitad alquilaba la tierra. Una familia de colonos con experiencia llegaba a limpiar de cinco a seis acres de selva virgen al año. Los árboles se talaban durante el verano, se dejaba secar, luego se hacía el quemado del suelo. Una vez despejado el terreno, se lo cercaba y comenzaba el proceso de cultivo. Los principales cultivos fueron maíz, mandioca, patatas, naranjas, plátanos y arroz. El trigo de primavera se introdujo a mediados de la década de 1930. La avicultura y domesticación de animales se mantuvieron para el consumo familiar (Burr, 1935).

Respecto de la cuestión religiosa, el Rvdo. Hnatiuk había llegado a Argentina en 1908 para servir a los colonos ortodoxos de la vecina provincia argentina de Misiones y comenzó a frecuentar las colonias en Paraguay desde aproximadamente 1925 (Lavrychenko, 1988, p.156). Tras su muerte lo secundó el Rev. Horlenko, un refugiado de posguerra. En 1999, la Iglesia Ortodoxa Autocéfala de Ucrania³⁴¹ tenía siete parroquias en Paraguay: en Encarnación, Capitán Miranda, Alborada, Colonia Fram³⁴², Santo Domingo, Uru Sapucay y Natalio. Por su parte, los colonos greco-católicos utilizaron como guía espiritual a los padres Basilianos de Argentina. Hasta que en 1948 arribó a Paraguay el primer sacerdote católico ucraniano permanente, el Rev. Bugera (Kryvinsky, 1969, pp.125-26). Pero más recientemente el Rvdo. Risinger, un sacerdote alemán de habla ucraniana fue quien se encargó de los servicios de las seis parroquias católicas ucranianas en Paraguay (Rubinec, y Pawliczko, 1994; Zub Kurylowicz, 2002). En la

³⁴¹ Antes del final de la década de 1930, el jefe de la Iglesia Ortodoxa Rusa Fuera de Rusia en Argentina, el arcipreste K. Izrastsov también fundó parroquias en Encarnación y Asunción (Izrastzoff, 1968).

³⁴² También un sacerdote emigrado ruso, Rev. Kliarovsky, estuvo en la colonia Fram para celebrar la Divina Liturgia en idioma eslavo antiguo a finales de la década de 1930 (Semeniuk, 1999).



actualidad, existe solamente una Iglesia ortodoxa en el departamento de Itapúa, el Iglesia de San Nicolás (Zub Kurylowicz, 2002)³⁴³.

Los inmigrantes pioneros transfirieron muchos aspectos materiales y simbólicos de sus culturas al territorio paraguayo. Lo más evidente, incluso hasta hoy, es la arquitectura distintiva de las iglesias ortodoxa ucraniana y católica ucraniana. En asentamientos como Fram, Nueva Ucrania y en el campo también son claramente visibles los elementos y diseños de decoración de edificios domésticos. Al igual que sus homólogos de Canadá, Brasil y Argentina, prevalecieron las construcciones de madera de la manera que les eran familiares en el viejo continente³⁴⁴. El clima subtropical simplemente requirió la readaptación de algunas prácticas, como el uso de la estufa de barro *-pich-* que hubo que resituarla fuera de las viviendas y el uso de las hojas de plátanos para su decoración *-bFF90-*. También el estilo de vagón de madera traído de la región occidental de Ucrania, que tanto en Paraguay como Argentina es conocido como el “carro polaco” *-bFF91-*. Ha sido utilizado como transporte para los materiales de la agricultura y para las personas y se ha convertido en una especie de icono pionero de los colonos.

Otro aspecto interesante para destacar es que, en Paraguay, los colonos no estuvieron sujetos a una legislación diseñada especialmente para suprimir su lenguaje u otros aspectos culturales, como sí sucedió en Brasil entre 1930 a 1945 durante la época del régimen de Vargas (Lehr y Morski, 1999). La relativa preservación de sus identidades se debe en parte al pequeño tamaño de las colonias y a la ausencia de hegemonía religiosa por parte de las iglesias nacionales de Ucrania, pero también al intercambio con otras

³⁴³ Otro fenómeno interesante que también se observa en algunas regiones rurales de Argentina es la creciente conversión a las religiones protestantes. En Paraguay en primer lugar se unieron a una asociación Bautista Paneslava, que en 1947 se convirtió en la Asociación de Cristianos Evangélicos Eslavos y Bautistas. Pero en la década de 1950 se produjo una división de la cual resultó la formación de su propia Unión de Cristianos Bautistas y Evangélicos Ucranianos en Paraguay. Que actualmente tiene iglesias en Encarnación, Fram y Nueva Ucrania (Zub Kurylowicz, 2002).

No obstante, la aceptación del protestantismo en Sudamérica no tuvo las mismas connotaciones que tenía en países como Canadá donde se percibía a menudo como sinónimo de rechazo al patrimonio cultural ucraniano *-Kanadijskyi Rusyn,* 3 de julio de 1918 FH15-.

³⁴⁴ La construcción de troncos era común, usando poste y relleno o troncos con muescas en las esquinas colocados horizontalmente, a veces ocultas por yeso de barro encalado o pintado.



experiencias de etnicidad locales como son las guaraníes. Actualmente muchos habitantes de las colonias son trilingües, hablan español, guaraní y ucraniano. Y, a pesar de la fragmentación religiosa, las iglesias católicas ucranianas siguen desempeñando un papel importante en la preservación de las identidades. Esta vitalización cultural también se ve reforzada por la proximidad a la colectividad más grande al otro lado del río Paraná en el sudeste de Misiones.

Ello apunta al papel jugado por la geografía, la historia, la religión y el idioma como factores de influencia en la continuidad de las identidades culturales incluso hasta la actualidad.

5.3.2 Uruguay

La inmigración rusina-rutena a Uruguay fue de por sí menos numerosa y su localización se torna difusa.

Una publicación de світло -FH10, 8 de noviembre de 1936- relata las condiciones de la emigración Lemko a Uruguay y la asocia a la denominada Casa de Cultura Ucraniana -Український дім культури- de Montevideo. Los documentos hallados hasta el momento indican que hasta la década de 1940 inmigrantes Lemkos se agrupaban en la denominada Asociación Lemko de Cultura Prosvita -kul'turno-prosvityl'ne tovarystvo lemko- que había sido creada en 1937. Una publicación de la Organización Carpatho-Rusyn norteamericana sobre la inmigración Lemko a Sudamérica, por su parte, afirma que dicha asociación mantuvo prácticas de enseñanza, lectura y escritura del idioma al menos hasta 1941 -xbFF92-, fecha en que los registros la comienzan a consignar como Asociación de cultura Prosvita -xbFF93-. Otra publicación más reciente del periódico Українське Слово de la colectividad ucraniana de Buenos Aires -FH13, 18/10/1981- ubicó dicha congregación de los inmigrantes Lemkos de Uruguay en la Santa Iglesia greco-católica ucraniana Madre Ніпатія -Майка Іпатія-, perteneciente a la Orden de San Basilio el Grande.



Sin embargo, no existen registros más contemporáneos que den continuidad a estas asociaciones. La actual iglesia de rito oriental montevideana³⁴⁵ -sita en Ramón del Valle Inclán y Colorado, xaFA3- en verdad forma parte de la Diócesis de América del Sur y Buenos Aires de la Iglesia Ortodoxa Rusa en el Extranjero. No obstante, llama la atención que presente en uno de sus laterales la inscripción de una cruz greco-católica - xaFA4- y, según algunos interlocutores indican, en sus cercanías solían realizarse los encuentros de la Asociación de cultura Prosvita.

Otro registro de la trayectoria de los inmigrantes Lemko por Montevideo fue la Agrupación Teatral Aficionado Lemko -xbFF94-, cuya actuación teatral reproducía la performance шолтис en idioma rusino. Estas prácticas teatrales ampliamente difundidas por estos inmigrantes ponían de manifiesto sus prácticas y representaciones culturales y visibilizaban los sentidos de pertenencia e identidad de los inmigrantes desde un quehacer diferente al de las disputas político-nacionales.

También se presentan fragmentos breves de la presencia de inmigrantes rusinos-rutenos en la transcripción de un relato oral de un etnógrafo -Jan Onuska³⁴⁶- que describe la organización de una segunda asociación mutual para inmigrantes checos y eslovacos en Montevideo. El interlocutor no sólo señala su participación en dicha organización sino también la de muchos compatriotas de pueblos de los Cárpatos “[...] *estuve dos veces como delegado en Montevideo y otras dos veces estuve por diversión. Porque también hay mucha alegría entre nuestros compatriotas montevidianos que se sienten allí como si estuvieran en nuestra propia casa*”³⁴⁷.

Por su parte en la reciente edición (2011) de un libro sobre la colectividad rusa en Uruguay, la autora Boyko de Semka describe a los “*viejos creyentes rusos bajo el signo de la otra cruz*”. Según la autora que en el año 1967 dos *staroveri*³⁴⁸ Zýcov y

³⁴⁵ Iglesia de la Resurrección de Cristo.

³⁴⁶ Se detalla en el próximo capítulo.

³⁴⁷ En comparación con la situación que Jan Onuska describe en Buenos Aires.

³⁴⁸ Estos grupos de antiguos cristianos ortodoxos fueron perseguidos en los territorios rusos durante la *raskulachivanie*³⁴⁸ y desde entonces comenzó su movilidad a otras regiones. Donde



Cheremnov llegaron desde Brasil y solicitaron al parlamento permiso de residencia para trabajar. Compraron 45 hectáreas en el Departamento de Río Negro, cercano al río Uruguay y contiguo a la Colonia rusa de San Javier en las cercanías de donde también residían algunas familias ucranianas -xbFF95-. Al año siguiente otras 16 familias *staroveni* se trasladaron hasta Río Negro. Estos grupos de “antiguos creyentes” habían llegado a Brasil a finales de la década de 1950 ayudados por la Cruz Roja y e instalado en el Estado de Paraná donde por intermediación del Consejo Mundial de Iglesias³⁴⁹ recibieron 2.500 hectáreas. En Uruguay fundaron dos colonias sin nombres oficiales³⁵⁰ y de bastante difícil acceso. Actualmente entre ambas reúnen un total de 22 familias - alrededor de 300 personas- que poseen huertas bien cuidadas y jardines con naranjos.

Lo interesante de estas dos colonias, y motivo por el que las cito³⁵¹, son algunas similitudes en las prácticas rituales cotidianas con los pueblos rusinos-rutenos. Además del uso de vestimenta tradicional bordada -*kosovorotkas* y *sarafanes rusos*- que ellos mismos confeccionan, los viejos creyentes respetan también ciertos preceptos cristianos de forma rigurosa como ser la vida modesta y desprovista de elementos que llamen la atención o sean provocativos. Las mujeres casadas deben, por su parte, cubrirse la cabeza. Durante el casamiento se le coloca la *shashmura* que la diferencia de la mujer soltera y la debe usar siempre incluso cuando duerme. A las prendas de vestir, además, les atribuye significados especiales que refieren a la ubicación de cruces hacia la derecha o la izquierda o la separación del cinturón en arriba y abajo. El cinturón es de uso obligatorio porque simboliza lo divino y lo terrenal, sin él no se puede rezar ni acostarse. Los *staroveri* explican que el cinturón es el elemento de la vestimenta que los enlaza con Dios. Los bordados artesanales son una actividad femenina -ME142- y su función en la

se establecían pronto se los reconocía por su laboriosidad y, especialmente, por su habilidad en el oficio de la caza de animales peligrosos como son los osos y los felinos.

³⁴⁹ En la década de 1960 se celebró en Brasil el Concilio de los antiguos cristianos ortodoxos, tras el cual se recopilaron y reimprimieron los libros religiosos originales antiguos en tipografías de Canadá y Brasil.

³⁵⁰ En las facturas de los servicios eléctricos, por ejemplo, se consigna “camino de los barbudos”. Pero extra oficialmente se las define colonia Ofir y colonia Pitanga.

³⁵¹ Durante mis estadías de campo en la ciudad de Montevideo los miembros de la colectividad ruso-ucraniana refirieron a los pueblos rusinos-rutenos y *staroveni* de manera confusa y casi indiferenciada.



vestimenta es la prevenir el ingreso de espíritus malignos al cuerpo de la persona. El dibujo protector se borda en el cuello, en los puños, en el dobladillo y abertura del cuello. Los bordados se hacen generalmente de color rojo y los diseños se transmiten de una generación a otra. Entre los trabajos de las bordadoras de los “viejos creyentes rusos” uruguayos, además del característico punto cruz, también se entremezclan diseños brasileños. Para realizar los bordados las mujeres diseñan máquinas manuales y las patentan como productos de los *staroveri*. Otro elemento ampliamente difundido son los *léstovkas* -ME143- o rosarios que luego son bendecidos por los padres espirituales³⁵² o superiores. Estos son confeccionados solamente por mujeres viudas o solteras que guarden abstinencia sexual permanente, porque por dicha razón se las considera libre de pecados. Los *léstovkas* se utilizan para las oraciones -*molennaya* o *tserkva*- y son sostenidos con la mano izquierda, cada cuenta representa un escalón desde la tierra hasta el cielo. Con el paso de cada cuenta se canta -no se recita- una oración. También se implementa en la ceremonia matrimonial y en los enterratorios³⁵³. El entierro se hace obligatoriamente con la cara del difunto dispuesta hacia oriente.

Un dato interesante es que los antiguos creyentes no aceptan las transformaciones iconográficas ortodoxas contemporáneas, especialmente la cruz para ellos es imprescindible que sea de ocho puntas³⁵⁴ -ME144-. Tampoco admiten la cruz con tres salientes que simbolizan la Santa Trinidad porque la consideran una herejía. En sus casas los *staroveri* suelen tener íconos de fundición de cobre -ME145- que traen de Brasil. Los más frecuentes son las imágenes del Salvador, Nuestra Señora, el Santo profeta Elías, Juan Crisóstomo y San Nicolás. Al cobre también le atribuyen propiedades mágicas relacionadas a la sanación-vitalidad mediatizadas por una “serpiente bíblica” de dicho

³⁵² Los antiguos creyentes de Uruguay pertenecen a los *bespopóvcy*. Para ellos la iglesia no cumple el papel de intermediario para comunicarse con Dios, por eso no poseen sacerdotes. El padre espiritual es elegido por los miembros de la comunidad, al igual que *ustavshik* -encargado de la lectura en la iglesia- y *golovshik* -el cantante principal en la iglesia-.

³⁵³ La vestimenta fúnebre se confecciona sólo con tejidos de algodón, sin nudos y se bendice por el padre espiritual.

³⁵⁴ La cruz de ocho puntas tiene origen bizantino que se remonta probablemente al siglo VI DC. Sus ocho puntas simbolizan las ocho bienaventuranzas teológicas y las ocho virtudes necesarias: lealtad, piedad, sinceridad, valor, gloria y honor, desprecio por la muerte, solidaridad para con los humildes y los enfermos respeto por la iglesia.



material. Los padres cumplen la función de dar misa, celebrar bautismos, confesiones, defunciones y, además, intervenir como mediador de los conflictos en el pueblo. Los *staroveni* cumplen estrictamente con todos los ayunos: la Cuaresma, La Asunción de la Virgen, el de San Pedro, de Navidad y el de los miércoles y viernes que aprovechan para orar y confesarse.

Por otra parte, hasta la actualidad siguen implementando el sistema de notación antigua, llamada *kryukovaya*³⁵⁵ -ME146-. En los hogares generalmente se prohíbe el uso de radios, televisores, telefonía móvil y computadoras. En la comunidad también se prohíben los bailes, a las mujeres que bailan se las denomina *esposas infernales* -del diablo-. Los instrumentos musicales tampoco son bien aceptados. Y aunque algunas familias poseen cámaras de fotografías, difícilmente aceptan ser filmados -especialmente las personas mayores-.

Tampoco poseen comunas laborales o cooperativas. A pesar de que en las colonias la mayoría son familiares, cada familia se dedica a actividades diversas como la apicultura, la pesca, la producción de productos orgánicos u otras actividades artesanales. Los *staroveni* compran pocos productos en las tiendas locales. Todo lo preparan ellos en sus hogares, hasta los estropajos de la limpieza. Hacen su propio queso, mantequilla, ricota y pan de horno, recolectan hongos, cazan perdices que preparan en sopas “...comemos solamente animales que tienen plumas hasta la rodilla y animales cuadrúpedos de pezuña dividida” (Boyko de Semka, 2011).

Cuando nacen sus hijos los nombran solamente con los nombres que aparecen en los *svyatsi* o *mesyatseslov*³⁵⁶. Pero como allí existen más nombres masculinos que femeninos, los nombres de los hijos se eligen ocho días antes del nacimiento mientras que los de las hijas se pueden comenzar a buscar 40 días antes. De hecho, en estas colonias

³⁵⁵ A fines del siglo XVII el canto *znamenoye* fue suplantado en la iglesia, dejando su lugar al canto por notas que es el que conservan los antiguos creyentes.

³⁵⁶ Libros pastorales.



uruguayas aún se implementan nombres antiguos que ni siquiera en Rusia se conocen³⁵⁷: uno de ellos es Paraskoveya³⁵⁸. Hasta los seis años a los niños/as se los considera aún bebés, desde entonces a los doce años se los considera púberes y luego de los 12 años se los considera ya adultos. Ello implica que a dicha edad las mujeres pueden convertirse en esposas, mientras que a los varones se les permite casarse recién después de los 16 años. Es habitual también que las familias *staroveni* no envíen a sus hijos a la escuela. Les enseñan ellos a leer en casa y en base al idioma eslavo eclesiástico con el alfabeto antiguo. Si aprenden a leer en eslavo antiguo, comprenderán el idioma ruso de ser necesario. La aritmética, como los otros saberes, las aprenden a implementar a partir de su uso en la vida cotidiana. No obstante, los niños/as escolarizados no desarrollan más que la escuela primaria. Sofía, una niña que se mudó con su familia a Argentina relata su experiencia de escolarización “...yo nunca participé. No me interesaba nada. Me quedaba sentada, escribía, escuchaba. Pero nunca participaba en la conversación” (Boyko de Semka, 2011, p.127).

Los matrimonios no pueden realizarse con parentescos familiares de menos de ocho generaciones precedentes. Por lo que a veces se busca pareja fuera de las colonias o en los países limítrofes como Argentina y Brasil. En tal caso los conyugues profanos deben incorporarse a la ortodoxia de los viejos creyentes³⁵⁹. Una vez consolidada la pareja y decidida a casarse, se realiza la despedida de soltera de la futura esposa. Este rito de pasaje puede durar hasta tres semanas en las cuales se prepara el ajuar bordado mientras cantan y se arman los ramos para la boda. Otro aspecto ritual es la *banya*³⁶⁰ durante el cual se golpea a la novia con un *vénik*³⁶¹ de eucalipto porque en Uruguay no crecen los abedules.

³⁵⁷ Incluso a veces tienen que interponer recursos legales ante los jueces locales para que los acepten.

³⁵⁸ Igual que en los Cárpatos ucranianos.

³⁵⁹ Aunque no es lo más frecuente la comunidad de viejos creyentes ha aceptado gente de otras colectividades como la alemana o uruguaya. En tal caso deben aprender idioma ruso contemporáneo en vez de eslavo eclesiástico antiguo.

³⁶⁰ Especie de baño prenupcial.

³⁶¹ Rama.



En términos generales a los *staroveni* se los define como amables y hospitalarios, además de excelentes narradores de historias. A pesar de hablar español e incluso otros idiomas como alemán y portugués, dentro de la comunidad siempre hablan ruso. Para comunicarse nunca implementan ni la negación ni la cortesía conservando la antigua forma de comunicación de las sociedades igualitarias -sin distinciones estatutarias-. Las formas de habla de los *staroveni* uruguayos está repleta de frases transliteradas del ruso al español

- *“la casa ajena es un hoyo, enseguida no lo sabrás”* o
- *“el hombre sobre la casa -o sobre la mujer- es una cruz sobre la iglesia”*.

Los *staroveni* uruguayos tratan de evitar que sus prácticas se observen como extrañas o poco amables por el resto de la sociedad. Si invitan a comer a “infieles” disponen de dos platos en forma de espejo sobre la mesa o de platos descartables, porque para ellos comer de la misma vajilla que un no creyente es pecado y no pueden volver a usarla antes lavarla durante siete días en un arroyo para que el agua la purifique. Antes de cada comida rezan y después de finalizada tapan simbólicamente los platos para que el diablo no se asome en ellos. Cuando salen de viaje nunca pueden pernoctar en lugares donde haya animales domésticos como perros y gatos, a los que consideran “impuros” y generalmente dejan afuera. En cambio, los terneros y corderos que consideran “puros” pueden ingresar a su hogar. Por lo general no participan de la vida política uruguaya y evitan tener contacto con las autoridades³⁶². Después de varias generaciones que suceden a los inmigrantes pioneros, aún conservan el idioma, la religión y los otros aspectos culturales que diferencia del contexto local sudamericano.

Respecto de la condición de afinidad entre estos inmigrantes y los Lemko-rusinos-rutenos montevideanos, de forma muy parecida a lo que el antropólogo uruguayo Guigou

³⁶² Durante la última dictadura uruguaya estaba prohibido el uso de barba en las fotografías de los documentos oficiales. Ello generó un conflicto con los varones *staroveni* para quienes afeitarse la barba es un pecado. Tras varias protestas, finalmente las autoridades represivas autorizaron su uso.



(2011) propone respecto de la colonia rusa en San Javier, se torna relevante indagar la profundidad temporal de las discontinuidades para hallar -no una reiteración idéntica a través del tiempo- los intercambios entre todas estas identidades eslavas orientales reconfiguradas localmente.

5.4 La inmigración rusina-rutena en Argentina



363

La periodización histórica de la inmigración rusina-rutena a Argentina resulta controversial porque no coincide la construcción histórica oficial con los datos documentales ni con los relatos familiares. El 27 de agosto 1897 es la fecha que se toma como inicio del programa de colonización agrícola oficial del sudeste de Misiones -más específicamente Colonia Apóstoles-, organizado y dirigido por el Gobernador Lanusse³⁶⁴. Pero las evidencias demuestran que el arribo de inmigrantes fue previo³⁶⁵. El tomo de

³⁶³ El uso de esta foto es emblemático para abordar esta inmigración a Argentina, porque la implementa tanto la colectividad polaca como la ucraniana contemporánea para reflejarse como su descendencia. De esta manera, aparece en artículos y escritos que refieren unívocamente a los primeros colonos polacos o a los primeros inmigrantes ucranianos en Argentina.

³⁶⁴ Para este momento ser un gobernante exitoso y progresista significaba enriquecer las tierras públicas con pobladores, trabajo y capitales. Un gobernador era entonces un colonizador y como tal debía arbitrar los instrumentos legales para estimular dichos objetivos.

³⁶⁵ Según muestra el historiador ucranio apostoleño Snihur aún existen antiguas cruces y placas en cementerios locales fechados con anterioridad a 1897 (Snihur, 1997). Por su parte, Pyzik (1966) también sitúa a los pioneros polacos en Sudamérica mucho tiempo antes. Entre los más representativos menciona a Mialkowski luchando junto a Martí en Cuba en 1878; a Przewodowski



“Estadística del Departamento General de Inmigración” registró la llegada de “austríacos” de manera indiferenciada a la Argentina a partir de 1857. Lamentablemente no se hallaron otras fuentes precisas y completas para poder discernir los poblados de procedencia, ni si se trataba de eslavos o no. Por lo que se estima que probablemente haya sido poco significativo el número de inmigrantes galitzianos que llegó al país antes de 1897³⁶⁶.

Tabla 4 Inmigrantes eslavos ingresados a Argentina desde 1857 hasta 1896

Fuente: Moroz de Rosciszewski (1997)

Año	Total inmigrantes	Austriacos
1857	4.951	82
1858	4.658	75
1859	4.735	69
1860	5.656	71
1861	6.301	51
1862	6.716	73
1863	10.408	87
1864	11.682	67
1865	11.767	89
1866	13.696	91
1867	13.225	71
1868	25.919	92
1869	28.958	121
1870	30.898	67
1871	14.626	50
1872	26.208	62
1873	48.382	187
1874	40.674	156
1875	18.532	93
1876	14.675	136
1877	14.532	57
1878	23.621	901
1879	32.717	1760
1880	26.613	879
1881	41.011	490

soldado que se establece en Bahía -Brasil- en 1831 y Rozwadowski primer topógrafo del Amazonas en 1850; al ingeniero naval Myszkowski en 1863 junto a Solano López en Paraguay; a Dunin Borkowski junto al general O'Higgins en 1813 en Chile y al geólogo y minerólogo Domeyko en 1838 trabajando en Coquimbo; en 1875 llegaron a Perú los ingenieros Folskierski, Babinski, Malinowski entre otros; en 1876 el Dr. Jurkowski ejerció como médico del Lazareto de Isla de Flores en Montevideo -Uruguay- junto a otros colegas médicos y farmacéuticos compatriotas.

Finalmente, en Argentina el autor refiere que en el Archivo General de la Nación figuran varios nombres de ciudadanos polacos que ofrecieron sus servicios en el ejército como ser: libro 79, folio 136, año 1812, M. Zatocki cabo de regimiento número 2; libro 73, folio 190 de 1814 teniente primero A. Mierz; Gaceta de Buenos Aires de 5-02-1817 coronel general A. Bellima-Skupieski y del 22-09-1819 sargento mayor J. V. Bulewski, libro 81, folio 316.

Lo interesante de estos antecedentes es que para estas fechas Polonia no existía como estado. Por lo que estos inmigrantes procedían ya sea del Imperio Ruso o del Austrohúngaro.

³⁶⁶ El primer consulado general austrohúngaro en Buenos Aires data de 1872 pero recién tuvo un primer ministro encargado en 1904. Las fuentes estadísticas emanadas de este organismo señalan que entre 1876 y 1910 emigraron a Argentina un total de 358.507 personas.



1882	52.172	672
1883	31.431	1.056
1884	49.623	1.329
1885	80.618	1.982
1886	65.655	1.015
1887	98.898	2.198
1888	130.271	2.333
1889	218.744	4.225
1890	77.815	1.918
1891	28.266	263
1892	399.973	552
1893	52.067	685
1894	61.226	410
1895	100.636	549
1896	164.218	963

La tabla 4 muestra que desde 1883 hasta 1890 se observa un incremento sostenido de inmigrantes “austríacos” que, según consta en los registros, se trataba mayormente de agricultores y en menor medida carpinteros y herreros. No obstante, desde entonces y hasta 1896 la cantidad descendió notoriamente lo cual pudo haber estado asociado a los efectos de la caída de la cosecha por la aparición de langostas.

Cabe señalar que en 1897 arribaron a la Argentina 1768 “austríacos”³⁶⁷, de los cuales solamente 59 o 69³⁶⁸ -aprox. el 3 %- llegaron a Misiones el día 27 de agosto³⁶⁹.

³⁶⁷ Representaban solamente el 0,2% del total de inmigrantes llegados a Argentina en el año 1897. Las provincias que mayor número de inmigrantes recibieron ese año fueron Buenos Aires, Santa Fe y Mendoza. De los territorios nacionales el que más acogió fue Río Negro. De acuerdo con los datos estadísticos Misiones ocupó el sexto lugar en relación con la cantidad de inmigrantes recibidos. Es decir, un lugar bastante marginal en sus inicios.

Fuente: Ministerio de Agricultura, *Resumen estadístico del movimiento migratorio en la República Argentina*, Años 1857-1924. Buenos Aires, 1925, pp. 4-5 -FH15-.

³⁶⁸ La historia oficial de la colonización de Apóstoles menciona que fueron 69 personas, pero documentos estadísticos del departamento General de Inmigración editados en 1898 citan claramente que se trataba de 59 personas (Moroz de Rosciszewski, 1997, p.34).

³⁶⁹ Su destino inicial era EE. UU. pero por no cumplir con los requisitos sanitarios para embarcar en Hamburgo los rechazaron y ofrecieron nuevo destino (Pyzik, 1966, p.281). Al llegar a Buenos Aires y tras algunos intentos frustrados para establecerse, un sastre de nacionalidad polaca residente en La Plata -M. Szelaqowski- les dio asilo en una casa que existía entre las calles 1 y 69 -ex residencia del gobernador de la provincia de Buenos Aires C. D’Amico- y luego los contactó con el Gob. de Misiones Lanusse. Este los empleó primero como asalariados ganaderos en Posadas y luego decidió enviarlos a las colonias sitas en Apóstoles.



Aunque esa fecha tampoco es cierta porque los primeros lotes³⁷⁰ se asignaron el día 26 de agosto de 1997, es decir, un día antes. Según los documentos oficiales las primeras personas procedentes de la Galitzia Austrohúngara que recibieron lotes de tierra fueron³⁷¹: E. Dutka, A. Dutka, J. Maximowich, T. Koslowski, H. Kucha, M. Opihanek, T. Muzcci, T. Pichmeni, T. Winik, J. Supchezen, J. Stefaniski, N. Wlislí, M. Bednazz y W. Szecisni. La última era un italiano llamado H. Birareli, en nupcias con esposa galitziana.

Pero la nómina de “pioneros” también resulta polémica de acuerdo con la colectividad o la perspectiva académica que la considere. Los estudios locales (Snihur, 1997) suelen considerar las primeras familias de pobladores de Colonia Apóstoles clasificándolas como polacas o ucranianas

Familias polacas	Familias ucranianas
M. Bednazi	E. Bialy
C. Bencharski	E. Dutka
V. Dominifuf	I. Hertsonn
J. Dowski	S. Kosachek
H. Kutse o Kucy	J. Maxsemovech
J. Schence	T. Musy
	T. Opejanney
	T. Pesmmeny
	T. Vennek
	J. Sobcheschen

³⁷⁰ Luego de la federalización de Misiones -22 de diciembre de 1881- su gobierno decidió apresurar el proceso colonizador. Su territorio fue dividido en secciones de 10.000 has., subdivididas a su vez en 100 lotes de 100 has. cada uno. También hubo tierras a las que se denominó “de pan llevar” y se les asignó un mínimo de 25 has. y un máximo de 400 has. Las tierras debían solicitarse por escrito al jefe de la Dirección de Tierras. El precio establecido era de \$ 2 (pesos dos) por ha., debiendo abonarse la quinta parte al contado y el resto en un plazo de cuatro años. Por lo general los inmigrantes carecían de fondos para adquirir los lotes de tierra por lo que dependían del resultado inmediato de su trabajo en el campo para saldar la compra. Entre los requisitos se establecía que al cabo de tres años las tierras debían cultivarse por lo menos en una quinta parte y no podían venderse o traspasarse sin previa autorización.

³⁷¹ Informe del estado de la población de inmigrantes de la Colonia Apóstoles. Juez de Paz y Administrador C. Lencisa, Ministerio de Agricultura de la Nación, noviembre, 1898 -FH1-.



Lo que suma un total de seis familias polacas, diez familias ucranianas y una italiana: diecisiete familias. Pero para el antropólogo Bartolomé (2007, p.40)³⁷² fueron doce las familias que arribaron el 27 de agosto de 1897 a Apóstoles: seis polacas y seis ucranianas

Familias polacas	Familias ucranianas
M. Bednas	E. Dutka
J. Sopchessen	M. Apychany
J. Makczimowitz	T. Mussi
A.Schsni	N. Ulisley
H. Kucy	T. Winnik
J. Koslowski	T. Pismenny

Estos autores no sólo discrepan en la cantidad, sino que también presentan discrepancias ortográficas e identificatorias con las personas mencionadas en los documentos originales que enuncian que en el transcurso de un año y medio más personas de la misma procedencia recibieron lotes de tierras -y no fueron todas ellas consideradas partes de las “familias pioneras”-

- El 21 de enero de 1898 recibió lotes la familia Mlot.
- El 27 de marzo de 1898 recibieron lotes las familias Dominikov, Feuffer y Donski.
- El 25 de mayo de 1898 recibieron lotes las familias Kaevr y Herzean.
- El 12 de junio de 1898 recibieron lotes las familias Svenciki, Biak y Strozen.
- El 23 de junio de 1898 recibieron lotes las familias Rottmacer y Bencarski.
- El 2 de julio de 1898 recibieron lotes las familias Dominik, Potranka y Lerkoe.
- El 6 de julio de 1898 recibió lotes la familia Kozacek.
- El 26 de agosto de 1898 recibieron lotes las familias Grembroski, Baladin, Koskov, Nora y Flobodzen.

³⁷² Haciendo referencia a la revista La Vida de los Padres Basilianos (1967) y a lo dicho por el corresponsal de Apóstoles el día 27 de agosto de 1995 en el diario “El Territorio”.



- El 4 de septiembre de 1898 recibieron lotes las familias Novaselski y Hectemenk.
- El 12 de septiembre de 1898 recibieron lotes las familias Stich, Kobak, Meyer, Gondorz, Burian, Vinko y Horeanski.
- El 21 de septiembre de 1898 recibieron lotes las familias Matovski, Gevanski, Kovanoski, Leik, Kovalski y Lkalok.

Cabe ahora preguntar cómo se determinó la nacionalidad polaca o ucraniana de los primeros pobladores de la colonia agrícola y por qué motivos hasta la actualidad se los considera los “pioneros”. Los registros de ingreso de inmigrantes por nacionalidad de la Dirección Nacional de Migraciones señalan que entre los años 1897 y 1902 a los inmigrantes procedentes de la región de Galitzia se los englobaba por igual en la categoría “austríacos”³⁷³. No obstante, a pesar de que poseían pasaporte austríaco las autoridades argentinas se orientaban también mediante la autodefinición étnica del inmigrante. A partir de 1902 cambió la denominación a “austrohúngaros” y persistió hasta 1906 -xxFF96-. Durante 1907-1908 figuraban separados “austríacos” de “húngaros”. Desde 1910 hasta 1919 se retomó de forma ininterrumpida la identificación austrohúngaros. Recién por primera vez apareció en este registro estadístico la nominación polacos en 1920. Al año siguiente -1921- algo similar ocurría con la primera aparición de los registrados como ucranianos. Por lo que datar con precisión la cantidad de personas ingresadas de acuerdo con su nacionalidad antes de 1920 se torna confuso. A ello se suman que faltan los datos de las regiones bajo influencia del Imperio ruso que se consignaban de forma separada³⁷⁴. La siguiente tabla muestra la cantidad aproximativa de inmigrantes eslavos ingresados entre 1897 y 1930 de acuerdo con su procedencia. Entre ellos se diferencia los austrohúngaros de los húngaros y los austríacos, lo cual

³⁷³ El informe sobre la distribución de lotes en Apóstoles del Administrador de la colonia C. Lencisa -FH1- los refiere por igual austrohúngaros.

³⁷⁴ Pero tampoco se clasificaron de acuerdo con la nacionalidad sino con la orientación religiosa. Por si citar un ejemplo, el reporte anual del Departamento de Inmigración de 1909 -FH116- señalaba que de un total de 16.475 inmigrantes rusos que llegaron a Argentina ese año 8.639 eran judíos, 5.091 eran ortodoxos y 2.683 eran católicos. No obstante, el mismo reporte, pero del año 1907 los clasificaba como rusos, rusos judíos y rusos germanos. Lo que de alguna forma remite a la distribución residencial de procedencia.



vuelve aún más confusa la búsqueda ya que los húngaros y austríacos no son todos eslavos.

Tabla 5 Inmigrantes eslavos ingresados en Argentina - Período 1897 a 1930

Año	Total de inmigrantes	Cat. de identificación	Cant. De inmigrantes
1897	130.626	Austríacos	1.768
1898	134.046	Austríacos	593
1899	145.699	Austríacos	950
1900	132.456	Austríacos	2.024
1901	160.582	Austríacos	2.472
1902	135.222	Austríacos	2.135
1903	155.150	Austrohúngaros	1.378
1904	199.888	Austrohúngaros	2.237
1905	276.739	Austrohúngaros	5.346
1906	366.327	Austrohúngaros	6.120
1907	329.122	austríacos	3.439
		Húngaros	1.220
1908	379.646	Austríacos	2.551
		Húngaros	934
1909	357.602	Austríacos	3.803
		Húngaros	649
1910	421.599	Austrohúngaros	5.236
1911	374.067	Austrohúngaros	4.703
1912	478.061	Austrohúngaros	6.545
1913	471.014	Austrohúngaros	4.317
1914	284.449	Austrohúngaros	2.055
1915	137.716	Austrohúngaros	177
1916	162.018	Austrohúngaros	72
1917	109.062	Austrohúngaros	32



1918	115.032	Austrohúngaros	7
1919	148.754	Austrohúngaros	282
1920	155.332	Austríacos	6.341
		Húngaros	138
		Polacos	387
1921	162.015	Austríacos	1.092
		Húngaros	171
		Polacos	2.522
		Ucranianos	149
1922	222.582	Austríacos	2.365
		húngaros	458
		Polacos	5.257
		Ucranianos	1.182
1923	281.575	Austríacos	2.501
		Hungaros	400
		Polacos	10.175
		Ucranianos	1.410
1924	228.768	Austríacos	1.182
		Húngaros	349
		Polacos	6.986
1925	233.127	Austríacos	1.457
		Húngaros	538
		Polacos	9.753
		Ucranianos	334
1926	225.429	Austríacos	1.083
		Húngaros	331
		Polacos	13.867
		Ucranianos	275
1927	258.985	Austríacos	1882
		Húngaros	543
		Polacos	20.001
		Ucranianos	297
1928	280.530	Austríacos	1992
		Polacos	23.191
1929	239.364	Austríacos	1.963
		Polacos	26.279
1930	253.093	Austríacos	2.072
		Polacos	19.192

Fuente: Moroz de Rosciszewski (1997)

No obstante, estos datos muestran a priori una supremacía de inmigrantes austríacos sobre húngaros cuando se los consigna por separado, relación de desequilibrio numérico que probablemente tenga continuidad con la diferenciación de regiones dentro de la categoría genérica austrohúngaros. Por otra parte, también develan la creciente proporción numérica de polacos en detrimento de los ucranianos que arribaron desde la



región de Galicia a partir de 1920. Estos aspectos cuantitativos de la inmigración permiten replantear algunos interrogantes relacionados con la construcción política y cultural oficial del “pionerismo” y la colonización, que muy probablemente refieren a cuestiones relacionadas con la adquisición y traspasos de los lotes agrícolas. Pero también enfatizan la disputa nacional de la inmigración galitziana entre polacos y ucranianos, particularmente singular en clave local desde sus inicios. Sin desestimarse las políticas migratorias que promovieron su arribo al país.

Respecto de las estructuras administrativas argentinas destinadas al fomento y el control de los inmigrantes, es sabido que en un principio eran muy precarias. Solamente se trataba de incursiones doctrinarias de vocación aperturista en favor de la inmigración europea blanca³⁷⁵. Desde 1824 y hasta 1898 se sucedieron organismos migratorios simples e inestables sin continuidad, originando variadas formas de organización administrativa para contribuir con el fomento y, especialmente, para colaborar con el control de un poder policial que pusiera orden y racionalidad al proceso de reimplante local³⁷⁶.

³⁷⁵ Relacionada a la acción de Bernardino Rivadavia que desde 1814 en adelante se ocupó del fomento a la inmigración y la expansión de los territorios (Orieta, 1991). Sus misiones en Europa, desde entonces y hasta 1820, focalizaban la ejecución de campañas dirigidas a captar los flujos de inmigrantes. Estas fueron cuestionadas por la desvirtuación de los propósitos iniciales y se les atribuyó a los contratistas y transportistas el delito de lucro a partir de las necesidades de los inmigrantes.

³⁷⁶ El 13 de abril de 1824 se creó la *Comisión de inmigración para proporcionar de Europa trabajadores y artesanos*. Este organismo fue disuelto por Juan Manuel de Rosas -gobernador de Buenos Aires- en 1830 por los costos que generaba al erario y por cuestiones ideológicas que se alejaban de la fascinación europeizante, aunque no impidieron los flujos migratorios espontáneos procedentes del viejo continente. Su Reglamento planteó el primer encuadre normativo regulador destinado a las migraciones en Argentina y la necesidad de construir un albergue para la acogida de los inmigrantes.

En 1833 se creó otro organismo -gobierno del Gral. Viamonte- denominado *Comisión de Emigrados*. Lamentablemente no emitía estadísticas migratorias precisas sobre los flujos más antiguos. No obstante, representa una estructura precursora que se va a consolidar con la organización constitucional de 1853.

El 12 de agosto de 1856 se diseñó una nueva estructura dedicada a las migraciones, la *Comisión Central de Inmigración* inspirada en la iniciativa privada y comunitaria. Un grupo de ciudadanos la fundó “[...] deseando acudir a las necesidades más urgentes de los extranjeros que llegan al país en solicitud de trabajo, y que se encuentran fuertemente abandonados sin saber a quién dirigirse para ofrecer sus servicios, y sin los mínimos recursos precisos para costear sus primeros gastos, sus alimentos y su alojamiento [...]” (Ochoa de Eguileor, 1980).



Un dato relevante es que Argentina fue el país que tuvo la mayor proporción de extranjeros con relación a su población total entre 1880 y 1930, aunque en términos absolutos la cantidad de inmigrantes que se instalaron en el país fue inferior a la de los que se dirigieron a los Estados Unidos³⁷⁷. La inmigración durante esta primera etapa fue el resultado "[...]...del esfuerzo consciente de parte de las élites que dirigieron la organización del país para sustituir su vieja estructura, heredada de la sociedad colonial, con una estructura social inspirada en los países más avanzados de occidente". (Germani, 1966, p.180)

Su propósito principal era modificar sustancialmente la composición de la población³⁷⁸, sumando a la población nativa desplazada por las campañas militares la de inmigrantes europeos blancos que debían transmitir sus valores al conjunto de los habitantes del país³⁷⁹. La atracción de inmigrantes y su distribución a lo largo de todo el

Sus gastos se afrontaron con los fondos provistos mediante un sistema de suscripción pública y sus requirieron como contrapartida del gobierno un terreno o local para sustentar el hospedaje de los inmigrantes. Esta comisión progresivamente incorporó sus labores al ámbito de la administración pública de la provincia de Buenos Aires, hasta que en 1869 pasó a depender del gobierno nacional. Promoviendo y administrando durante muchos años uno de los primeros alojamientos de Inmigrantes -en la Av. Corrientes N° 8-. Todos sus miembros renunciaron el 29 de diciembre de 1873 por discrepancias con el presidente Domingo Faustino Sarmiento.

A partir del 7 de enero de 1874 los asuntos migratorios fueron asumidos por la *Oficina de Inmigración* a cargo del Sr. G. Wilken, exsecretario de la *Comisión Central de Inmigración*. Este período se caracterizó porque las acciones de fomento y acogida de la inmigración fueron atribuidas a un sistema alternativo de agentes particulares de inmigración y agencias oficiales. Un ejemplo de esta alternancia fue la puesta en funcionamiento de la *Oficina de Trabajo* el 1 de junio de 1872. Esta oficina coordinaba la oferta de trabajo del inmigrante con la demanda local, elaborando y distribuyendo información constante y actualizada sobre los requerimientos de la mano de obra, las condiciones laborales y el nivel de los salarios que servían de orientación en Europa a las agencias.

Desde entonces mejoró el tratamiento de la información estadística sobre ingreso de extranjeros al país, aunque el déficit en el registro de salidas subsistió hasta 1871. No obstante, la preocupación por contar con instrumentos legales que abarcaran la totalidad de los procesos migratorios persistía.

³⁷⁷ De acuerdo con los datos del censo de 1914, una tercera parte de los habitantes del país estaba compuesta por extranjeros.

³⁷⁸ Acción integrada al proyecto político de Estado-Nación que se concretó a partir de la sanción de la Constitución de la Confederación Argentina en 1853 y se sustentaba en bases ideológicas muy definidas que suponían que el atraso del país era consecuencia de la conjugación de tres elementos: la existencia de población indígena y encarnación de la "barbarie", los resabios de una herencia colonial en permanente comparación con la experiencia norteamericana y la gran extensión y desconocimiento de un territorio considerado "desierto".

³⁷⁹ Estas ideas aparecieron ya explicitadas en la "Bases y puntos de partida para la Organización Política de la República Argentina", de J. B. Alberdi, cuya primera edición fue publicada en mayo



territorio nacional sólo serían posibles contando con un adecuado sistema de transportes. El ferrocarril³⁸⁰, la libre navegación de los ríos y la supresión de las aduanas interiores eran vistos como condiciones para que la acción civilizadora de Europa penetrara en el interior de nuestro territorio. La distancia entre este proyecto de “utopía de progreso” y su concreción frente a “la realidad del atraso” era la distancia entre la constitución formal de la nación y la efectiva existencia de un estado nacional (Oszlak, 1982). Para la élite argentina, entonces, este "orden" aparecía como una condición del progreso económico y tenía a su vez proyecciones externas. Su instauración permitiría obtener la confianza del extranjero en la estabilidad del país y sus instituciones. Con ello se atraerían capitales e inmigrantes, dos factores de producción sin cuyo concurso toda perspectiva de progreso resultaba nula.

de 1852. Alberdi veía a la inmigración como "*un medio de progreso y de cultura para América del Sur*". Por lo tanto, Argentina debía recibir, a través de los inmigrantes, el "*espíritu*" de la civilización europea. Ellos introducirían hábitos de orden y de buena educación, hábitos de industria y de laboriosidad y los transmitirían al conjunto de la población del país. Para fomentar la inmigración, Alberdi proponía una serie de medidas concretas. Por un parte, firmar tratados con países extranjeros que garantizaran los derechos de propiedad, de libertad civil, de seguridad, de adquisición y de tránsito. Sostenía también que la legislación civil y comercial debía facilitar la radicación de extranjeros, para lo cual era necesaria una reforma de las leyes para adecuarlas a la nueva constitución.

Estas "Bases" fue uno de los textos en los que se inspiró la Constitución de 1853, que en su artículo 20 establecía

"Los extranjeros gozan en el territorio de la Confederación de todos los derechos civiles del ciudadano; pueden ejercer su industria, comercio y profesión; poseer bienes raíces, comprarlos y enajenarlos; navegar los ríos y costas; ejercer libremente su culto; testar y casarse conforme a las leyes. No están obligados a admitir la ciudadanía, ni a pagar contribuciones forzosas extraordinarias."

Y en el artículo 25

"El gobierno Federal fomentará la inmigración europea y no podrá restringir, limitar ni gravar con impuesto alguno la entrada en el territorio argentino de los extranjeros que traigan por objeto labrar la tierra, mejorar las industrias e introducir y enseñar las ciencias y las artes".

³⁸⁰ La primera línea ferroviaria comenzó a construirse en 1857 pero el aumento de las millas construidas fue lento hasta la década de 1880. La etapa de mayor extensión fue entre los años ochenta y la década previa a la primera guerra mundial. Para entonces todas las líneas troncales ya estaban trazadas. La construcción de los ferrocarriles fue un elemento clave en la consolidación de la actividad agroexportadora ya que permitió la colonización y exportación comercial. El desarrollo agrícola no hubiera sido posible sin ferrocarril ya que no existían vías alternativas que permitieran el transporte desde las zonas de producción.



En vistas al mejoramiento de los medios de transporte marítimo³⁸¹, se apeló a la toma de medidas y disposiciones legales que contuvieran las consecuencias económicas, políticas y sociosanitarias de la creciente afluencia migratoria tan esperada. En consecuencia, el 19 de octubre de 1876 el Congreso de la Nación sancionó la Ley N° 817/76 de Inmigración y Colonización³⁸², que fue el primer cuerpo normativo de envergadura³⁸³ y alcance nacional³⁸⁴. La implementación de esta Ley necesitó de la

³⁸¹ También hay que tener en consideración que desde mediados del siglo XIX hasta la Primera Guerra Mundial la economía argentina creció en forma sostenida, a un ritmo que se aceleró a partir de la década de 1880. Argentina se incorporó a un mercado mundial como país exportador de productos agropecuarios. Hasta finales del siglo XIX la cría de ovinos para la producción de lana siguió siendo el principal producto de exportación del país, pero para fines de la década de 1880 ya estaba madurando otro proceso que cambió radicalmente el uso del suelo: la cría del vacuno destinada a los frigoríficos. Al mismo tiempo, se produjo una fuerte expansión de la agricultura gracias a la incorporación de nuevas tierras. El crecimiento de la oferta de tierras permitió en primer lugar una gran expansión de la ganadería vacuna, sobre todo en la provincia de Buenos Aires. A partir de la extensión del ferrocarril, comenzó la expansión de la agricultura que se aceleró en la década de 1890. En una primera etapa la provincia de Santa Fe lideró la producción cerealera seguida por la de Buenos Aires, pero hacia 1914 estas proporciones se invirtieron y además se diversificaron las producciones de cultivos regionales. También fueron incrementándose las exportaciones de carne congelada, gracias a la expansión de la actividad frigorífica y a la mestización del ganado. Por lo que entre 1880 y 1914 el producto bruto per cápita se duplicó mientras que la población total se cuadruplicó, elevándose de menos de dos millones de habitantes a comienzos de la década de 1870 a más de ocho millones en 1914.

³⁸² En el art. 12 de esta Ley se consideraba de manera genérica al *inmigrante* como “[...] *todo extranjero, jornalero, artesano, industrial, agricultor o profesor, que, siendo menor de sesenta años, y acreditando su moralidad y sus aptitudes, llegase a la República para establecerse en ella, en buques de vapor o vela, pagando pasajes de segunda o tercera clase*”.

Esta categorización implicaba a priori una caracterización específica: lo definía de acuerdo con su edad productiva y capacitación provechosa, es decir como fuerza de trabajo. Pero, además, a partir de criterios normativos respecto de una “moralidad” que no lo desviara de su condición de potencial *trabajador*. Esto último se connota también al especificar su pertenencia a la segunda o tercera clase del vapor, puesto que a los sujetos que viajaban en primera clase se los enunciaba *viajantes* no inmigrantes.

³⁸³ La ley constaba de 121 capítulos, la mitad de ellos dedicados a la inmigración y la otra mitad a la colonización. Los capítulos referidos a la Colonización eran siete. El primero de ellos creaba la Oficina de Tierras y colonias, organismo encargado de centralizar la acción estatal. La ley preveía diversos sistemas de colonización:

- Colonización directa por el Estado en territorios nacionales y en tierras cedidas por los gobiernos de provincia.
- Colonización indirecta a través de empresas particulares en tierras ya mensuradas y divididas, o en lugares que no hubieran sido explotados.
- Colonización por iniciativa individual.
- Colonización de los gobiernos provinciales estimulados por el gobierno nacional.
- Colonización por particulares amparados por el gobierno.

En 1903, al sancionarse la ley N° 4167 “*de venta y arrendamiento de tierras fiscales*” quedó derogada la parte correspondiente a la colonización.

³⁸⁴ La reglamentación uruguaya, por citar un país limítrofe como ejemplo, presenta matices diferentes. La ley 2.096 de 1890 sobre inmigración define al inmigrante como “[...] *todo extranjero*



creación de un organismo ad-hoc denominado *Departamento Central de Inmigración*³⁸⁵ y de un *Fondo General de Inmigración* para financiar y brindar unicidad y sistematización jurídico-administrativa a las políticas y estrategias públicas referidas a los flujos migratorios. Que abarcaban desde el reclutamiento en el lugar de origen, el traslado³⁸⁶, la

honesto y apto para el trabajo, que se traslade a la República Oriental del Uruguay, en buque de vapor o de vela, con pasaje de segunda o tercera clase, y con ánimo de fijar en ella su residencia". La única restricción que presenta se impone a la "inmigración asiática y africana y la de los individuos generalmente conocidos con el nombre de húngaros o bohemios". De todas maneras, más adelante se consideraron situaciones puntuales de determinadas colectividades ante cuyo pedido de ingreso al país, el gobierno uruguayo estudió los casos y concedió los permisos.

³⁸⁵ Dependiente del Ministerio del Interior (Art.1º), daba al Poder Ejecutivo la facultad de nombrar agentes en aquellos puntos de Europa o de América considerados convenientes para fomentar la inmigración para la República Argentina. Estos tenían como función "desarrollar una continua propaganda, proporcionar gratuitamente informes a los interesados, certificar sobre la conducta y actitud industrial del inmigrante, intervenir en los contratos de transporte y, en algunos casos, pagar sus pasajes" (Art.4). El Ejecutivo podía también nombrar comisiones de inmigración en los puntos del país interesados en el problema, con la función de alojar, colocar y trasladar inmigrantes (Art.8). También colaboraban con el Departamento de inmigración las oficinas de Trabajo en Buenos Aires y las comisiones locales para atender para "procurar condiciones ventajosas para la colocación de los inmigrantes" (Art.10) "en el arte, oficio o industria a que prefiriesen dedicarse" (Art.48). El Departamento de Inmigración debía también "propender por todos los medios a su alcance a fomentar y facilitar la internación de inmigrantes en el Interior" (Art.3).

El primer traspaso institucional que sufrió este organismo fue desde el Ministerio del Interior al Ministerio de Relaciones Exteriores el 1 de enero de 1887 y hasta 1898. Luego sufrió otros traspasos institucionales a la Dirección General de Inmigración del Ministerio de Agricultura y a la Dirección General de Migraciones en el área de la secretaría de Trabajo y Previsión. Recién a partir del 4 de febrero de 1949, con la creación de la Primera Dirección Nacional de Migraciones -DNM- en el marco de la Secretaría Técnica de la Presidencia de la Nación -decreto acuerdo N° 2896/49- se terminó de consolidar un tercer período de organización perdurable de las instituciones y políticas públicas focalizadas en las migraciones.

³⁸⁶ La navegación transoceánica fue el vehículo técnico, social y económico de la emigración europea hacia América al menos hasta el período de entreguerras mundiales. Los progresos en la navegación alimentaron el flujo creciente de personas y mercaderías a medida que decrecían los costos de transporte. La revolución de los transportes marítimos provocó una reducción sostenida de los costos de los pasajes -xBFF98-. Bajos costos y rapidez de los viajes transoceánicos permitieron ampliar el área de reclutamiento de los emigrantes. También hicieron posible una nueva forma de emigración temporaria con fines laborales. Los emigrantes se dirigían a los distintos puertos según la cercanía respecto a sus lugares de origen y a las facilidades que las distintas compañías ofrecían. Partían mayoritariamente de Génova, Trieste, Nápoles, El Havre, Burdeos, Hamburgo, puertos españoles. Siendo un negocio muy lucrativo para las compañías de navegación. Los armadores lograron obtener bajos costos de transporte reduciendo la tripulación, sirviendo comida de escasa calidad, ofreciendo a los emigrantes espacios reducidos y precarias condiciones de higiene a bordo. Los testimonios de los protagonistas y de los médicos y funcionarios destinados al control sanitario ofrecen una imagen dramática de los viajes, acechados por enfermedades e incomodidades.

Las precarias condiciones de las naves llevaron a las autoridades de los diversos países a regular los aspectos sanitarios del viaje, concentrando su atención en los requisitos que debían cumplir las naves, para evitar la aparición y difusión de enfermedades infecciosas. La voluntad de los gobiernos por garantizar buenas condiciones sanitarias contrastaba con los intereses de las



acogida y recepción en un alojamiento temporario³⁸⁷, colocación laboral³⁸⁸, registro, derivación en tránsito al punto de radiación definitiva³⁸⁹, asistencia alimentaria y control sanitario³⁹⁰.

De esta manera, la política migratoria contuvo las irregularidades de las estructuras administrativas precedentes. Su construcción antropológica de la población objetivo interpelaba las capacidades laborales de clase inmigrante y los que no acreditasen jurídicamente buena aptitud y conducta para cualquier industria perdían los derechos o ventajas otorgadas por las Oficinas de Trabajo y Comisiones de Inmigración. Así entendido, el fomento a la inmigración que tanta influencia logró entre los campesinos galicianos constituía un engranaje de extracción de ganancias a partir de los fondos recaudados por las cuotas pagadas por los inmigrantes para ingresar al país. Para dar garantía a ello estas políticas se acompañaban también con medidas sanitarias³⁹¹ que

compañías de navegación. Para las compañías, el objetivo era el de embarcar el mayor número de pasajeros, sin respetar las disposiciones legales. A medida que los gobiernos fueron regulando las condiciones del viaje, estas comenzaron a mejorar. De todos modos, las condiciones variaban *también* entre las distintas compañías de navegación. Los buques que desembarcaban emigrantes en el puerto de Buenos Aires, aparte de la tercera clase, disponían de una confortable segunda y una lujosa primera clase. En la tercera viajaban la mayoría de los emigrantes; la segunda en cambio tenía características menos definidas para pequeños comerciantes y el clero. En la primera viajaban las personas adineradas. A éstos debían sumarse los médicos de a bordo y los oficiales. Durante el viaje, los pasajeros de primera y de segunda eran preservados rigurosamente de las incursiones de los de tercera, mientras que a ellos les estaba permitido irrumpir en el espacio naval.

³⁸⁷ Todo inmigrante gozaba del derecho de ser alojado y mantenido a expensas del Estado en el Hotel de Inmigrantes durante los cinco días siguientes a su desembarco (Art.45).

³⁸⁸ Además, el Poder Público se hacía también cargo de su traslado al lugar del país que eligiese residencia. En caso de dirigirse al interior del país y si en el lugar de destino había Comisión de Inmigración, ésta debía otorgar al inmigrante alojamiento y alimentación por un plazo de hasta diez días. Los traslados se realizaban por vía fluvial o terrestre en los ferrocarriles del Sud, Oeste, Pacífico, Norte, Rosario y Este argentino. Los ferrocarriles brindaban facilidades en la compra de los pasajes para inmigrantes.

³⁸⁹ Por Ley 2205 de 1887 se ordenó la construcción de trece hoteles en Santa Fe, Paraná, Córdoba, Corrientes, Rosario, Tucumán, Bell Ville, Concepción del Uruguay, Río IV, Goya, Bahía Blanca, Mercedes de Buenos Aires y de San Luis.

³⁹⁰ Desde principios del S XIX DC, el avance de la epidemiología europea occidental intentó disminuir la propagación de epidemias en todo el continente europeo -especialmente mediante vacunas-. Pero en algunas regiones como la Galicia Austrohúngara las comunidades continuaban presentando notables tasas de mortalidad causadas por la meningitis y la fiebre tifoidea, falsamente atribuidas a las relaciones endogámicas campesinas.

³⁹¹ “[...] siempre que se declare a bordo de un buque conductor de inmigrantes alguna enfermedad de carácter epidémico o contagioso, el capitán deberá auxiliar a los enfermos y prestar toda clase de asistencia haciendo certificar con el médico a bordo acerca del carácter de



ejercían controles biomédicos de las poblaciones embarcadas en los vapores³⁹². Dicho control suponía como desviación a “... *aquellos enfermos de mal contagioso o cualquier otro vicio orgánico que los haga inútiles para el trabajo.*” (Art. 32). Por lo que excluía a los inmigrantes poco deseables “... *dementes, mendigos, presidiarios o criminales que hayan estado bajo la acción de la justicia*” (Art. 32), marginalizando cualquier manifestación improductiva. Para reforzar estos servicios, en el año 1898 también se creó la Dirección General de Inmigración cuya principal función fue construir un complejo conformado por un Hotel de inmigrantes³⁹³ y hospital³⁹⁴ cercanos al desembarcadero. Este complejo fue inaugurado por Roque Sáenz Peña recién el 26 de enero de 1911.

la enfermedad ... informando a las autoridades sanitarias del puerto acerca de cualquier brote epidémico”. (Arts. 28-29).

³⁹² Que no podían embarcar sin el certificado de sanidad correspondiente.

³⁹³ Los hoteles de inmigrantes no se limitaban estrictamente al alojamiento, sino que fueron concebidos como complejos desde donde se intentaba atender la situación general en los distintos aspectos que configuraban el fenómeno de las migraciones. Estos complejos podían también contar con oficinas de empleo, agencias de colocación, instalaciones para la atención sanitaria, espacios formativos y de socialización. En las últimas décadas se han realizado esfuerzos por institucionalizar la memoria de la inmigración a través de la creación de museos en los edificios de las antiguas hospederías de inmigrantes, donde se conservan los archivos documentales sobre este aspecto de la historia social de los países americanos. Tal es el caso del Memorial de Inmigrantes de São Paulo en Brasil, cuya sede es la antigua Hospedería de Inmigrantes o el Hotel de Inmigrantes de Buenos Aires, uno de los edificios del complejo que funcionó desde 1911 hasta 1953 y que actualmente aloja al Museo Nacional de la Inmigración.

³⁹⁴ Protocolarmente, las planillas sanitarias de las travesías marítimas en vapores consignaban los datos concernientes a enfermedades contagiosas y nacidos o fallecidos durante el viaje. Por las disposiciones establecidas en el marco de la Ley de Inmigración, el tratamiento de la enfermedad se realizaba mediante de detención policial del paciente en el Hospital de la Repartición del entonces Hotel de Inmigrantes. Lo que demuestra la prevalencia del control de los focos epidémicos, sin estimarse el relevamiento adecuado de información socio-epidemiológica como estrategia de prevención de los padecimientos. También se omitía consignar los tratamientos dispensados o el destino de los óbitos ocurridos en altamar. Un ejemplo de dicha operatoria fue la construcción del lazareto en la Isla Martín García en el año 1874 bajo la dirección del Dr. Luis Agote. Dicho cuarentenario dependía del Ministerio de Asuntos Exteriores de la Nación Argentina. Dada su localización previa al ingreso del Puerto de Buenos Aires, este lazareto se encargaba de la revisión sanitaria de los vapores -control de focos de contagio- y era centro de aislamiento -detección- para enfermos. De esta manera impedía que las epidemias ingresaran a la ciudad deteniendo en cuarentena poblaciones enteras de vapores en los momentos más críticos de la incidencia de éstas. Estas políticas sociosanitarias se implementaron hasta la segunda guerra mundial, alimentadas por ideologías políticas y médicas hegemónicas xenofóbicas.



En base a estas condiciones políticas más las económicas de la Argentina de entonces, la acción de fomento de la inmigración sirvió de estímulo para la llegada de los inmigrantes galitzianos. Pero fue la combinación de los factores estructurales de los países de origen con las estrategias y motivaciones de los propios inmigrantes en función de sus proyectos, de la información de la cual disponían y de sus relaciones sociales primarias - amigos, parientes, paisanos- las que concretaron su decisión de traslado. Una vez situados en los contextos de recepción, el Estado Nacional intervino estableciendo diversas formas de control político para asegurar la productividad para la cual fomentó su arribo. Pero no solamente, también para contener a los recién llegados dentro de los límites locales de la legalidad (Beck y Beck-Gernsheim, 2013). Dicha legalidad se convirtió en un factor limitante para los inmigrantes que no cumplían los requisitos normativos, relegándolos a un estatus de precariedad laboral, sanitaria³⁹⁵ y social general. Lo que incluyó prácticas y representaciones discriminatorias que, en cierta medida, reprodujeron perfiles racistas³⁹⁶.

³⁹⁵ En las actas de inspección marítima de los inmigrantes galicianos se observan diversas experiencias de padecimientos. Resulta significativo, por ejemplo, el remarcado control sanitario del tracoma, infección ocular de origen bacteriana que ante la falta de tratamiento produce maculopatía -pérdida severa de la visión-. Los pasajeros detectados con tracoma eran detenidos en el Hospital de la Repartición -del cual constan pericias policiales por fuga-. Los procesos de salud-enfermedad también constituyen un tipo particular de indicador de las condiciones de los inmigrantes. Porque dan cuenta de qué se enfermaban los inmigrantes y visibilizan las relaciones y los contextos en qué dichas instancias se produjeron. Dicho de otro modo, en la producción social de los padecimientos se visibilizan dinámicas y tensiones entre los sujetos, sus saberes previos y estructuras bio-políticas cuyo ejercicio de poder promueven, en última instancia, su vulneración. Ello deja planteado como interrogante el lugar que ocupaban los derechos (Pizarro, 2012) en materia de salud pública en las políticas migratorias en la Argentina de entonces.

³⁹⁶ En los escritos oficiales aparecen consignadas categorizaciones tales

“Vemos la Capital repleta de aldeanos europeos entregados al peonaje...Para los intereses generales del país, mejor sería que vinieran los inmigrantes con algún capital, pero el hecho no se produce a voluntad y debemos contentarnos con la clase que viene: pobre y buena”.

J. A. Alsina, citado por Moroz de Rosciszewski (1997, pp.36-37).

Por su parte, el escritor Miguel Cané describía a la inmigración “blanca” como *“una masa adventicia, salida en su mayoría de aldeas incultas o de serranías salvajes”*. En: Muchnik (2015, p.49).

En la misma línea de pensamiento se integraban médicos positivistas como José María Ramos Mejía que, desde su supuesto “progresismo”, avalaban desde el campo de la medicina la diferencia racial y la desasimilación del inmigrante. Ramos Mejía estableció leyes “científicas” y “útiles” para explicar el lugar que los inmigrantes ocupaban en la sociedad de entonces y delineó teorizaciones acerca de las imágenes sugestivas de sus rostros asociadas a la criminalidad. Sus estudios, además, correlacionaron la inmigración con la locura, el idiotismo, la sífilis y el alcoholismo. Ramos Mejía tuvo gran influencia ideológica como fundador de la Asistencia Pública, miembro del Círculo Médico Argentino y titular del Consejo Nacional de Educación, en



En lo sucesivo se destacan tres momentos migratorios³⁹⁷ diferenciados.

Durante un primer período migratorio -desde 1897 hasta 1914- y al igual que en el resto de los países americanos, los inmigrantes locales deseaban preservar sus estructuras domésticas y retrasar los intentos integracionistas del Estado nacional. Como ya se observado los inmigrantes rusinos-rutenos representaban apenas un porcentaje pequeño de todo el desplazamiento migratorio desde Europa central y del Este. De acuerdo con la región de procedencia³⁹⁸, algunos pocos ingresaron al país con documentación del Imperio Ruso mientras que la mayoría ingresaron como Austrohúngaros³⁹⁹. En Argentina se los denominó de varias formas diferentes: como rusos, polacos, austrohúngaros, rutenos o polaco-rutenos. La base para el mantenimiento de su organización social y cultural se configuró en torno a la iglesia ortodoxa, greco-católica o católica -de acuerdo con la orientación-. Los escasos sacerdotes brindaban diversos tipos de ayuda y atención a los colonos. Inauguraron las primeras sedes religiosas y sociales donde se dictaban cursos para que sus aficionados promovieran la lectura y escritura en su idioma natal -el rutenos (Pysik, 1966, p.217)-. También asumieron la tarea de proporcionar asistencia financiera destinada a la resolución de problemas durante el proceso de adaptación a las nuevas formas de vida y trabajo. Estas primeras sedes progresivamente se convirtieron en

consecuencia, fue formador de opiniones de muchos otros profesionales. Su obra más trascendente "*Las multitudes argentinas*" -1899- trató acerca del fenómeno de la modernidad y las masas humanas.

Se suma C. O. Bunge que centró el foco de su estudio en las razas. Aunque compartía criterios con Ramos Mejía, en su obra "*Nuestra América, ensayo de Psicología Social*" -1905- expuso que la herencia y la raza eran la clave para concluir que aquellos inmigrantes que no se insertan en condiciones laborales estables -como los jornaleros temporales- constituían un grupo *peligroso*. A diferencia de Ramos Mejía que los calificaba de "*parásitos inertes y degradantes*" (Muchnik, 2015, p.55) y que propuso, por el contrario, que los que sí se establecían laboralmente "*estaban menos expuestos tanto al crimen como al suicidio por el desarraigo*" (Ibidem, 2015, p.55).

Esta mirada sobre la relación entre salud, etnia y/o raza se encuentra a su vez influenciada por los paradigmas hegemónicos occidentales de la época. No obstante, visibilizan algunos fenómenos menos tratados por la literatura científica sobre las migraciones, como es la problemática del suicidio.

³⁹⁷ 1997-1914, 1920-1939, 1946-1950. Estos períodos coinciden con los ciclos tomados en consideración para describir a las migraciones polacas y ucranianas a Argentina.

³⁹⁸ La mayoría procedía del sureste de Galitzia, en las cercanías a Stanislawow. Especialmente de los distritos de Obertyn, Horodenka, Toumacz, Buczacz, Zaleszczyki, Tarnopol, Husiatyn, Chortkiv, Peremyshlane, Borshchiv, Lisko, Terebovla, entre otras.

³⁹⁹ Los de la región de Subcarpatia en Hungría fueron casi todos absorbidos por el flujo migratorio a EE. UU.



centros culturales y educativos. En este momento los inmigrantes preferentemente se redirigieron a las regiones agrícolas del sudeste misionero -primero a Apóstoles, luego a Azara, San José, Tres Capones-. A medida que los lotes agrícolas escaseaban se radiaron a otras zonas de la provincia de Misiones -Concepción de la Sierra y Oberá- o a la región algodonera de la Provincia de Chaco, regiones cerealeras de Buenos Aires y Santa Fe⁴⁰⁰ o frutihortícolas de Mendoza⁴⁰¹ y Río Negro.⁴⁰² Algunas familias de etnicidad judía procedentes de la región de Transcarpatia⁴⁰³ se asentaron también en colonias agrícolas de la provincia de Entre Ríos.

Durante un segundo momento -desde 1922 hasta 1939- llegaron a Argentina nuevos contingentes de inmigrantes más numerosos que en el período anterior⁴⁰⁴. El período de entreguerras intensificó la emigración desde la región del oeste de Ucrania -ahora perteneciente a Polonia- por las severas condiciones económicas y hacia 1930 la mayoría de los inmigrantes ingresó al país con nacionalidad polaca. A finales de esta década la proporción de extranjeros en el seno de la población argentina era mayor que en cualquier otro país de América -aprox. el 15 % sobre el total- (Germani, 1966). Las agencias de empresas marítimas, por su parte, aprovecharon la inactividad de las autoridades polacas para iniciar operaciones en el oeste de Ucrania. Ciertas fuentes⁴⁰⁵ extranjeras sugieren que durante aquel período el epicentro de emigración se centró preferentemente en Wolyn, L'viv y Ternopil -provincias galicianas que conquistó Polonia-. Especialmente en el período comprendido entre 1924 y 1932 muchas familias arribaron de las aldeas del distrito de Stanislawów. Simultáneamente, llegaron grupos más pequeños de las

⁴⁰⁰ Esta inmigración data de 1896, fecha de arribo a Rosario.

⁴⁰¹ A los distritos de Malargüe, 25 de Mayo y Colonia Alvear Oeste.

⁴⁰² Y en menor medida Córdoba, Catamarca y Tucumán, Chubut y Santa Cruz.

⁴⁰³ En territorio europeo estas familias judías vivían en zonas agrícolas donde trabajaban la tierra, se dedican a la recolección de frutales, a la producción de miel, al pastoreo de ovinos o eran contratados en actividades forestales. La gran mayoría eran humildes y muchos de sus miembros iletrados hasta bien entrado el siglo XX. Además del idioma Yiddish implementan el idioma rusino para poder comunicarse con sus hablantes.

⁴⁰⁴ Incluso más numerosos que los que se dirigieron hacia EE. UU.

⁴⁰⁵ Cuadernos Científicos de la Facultad de Ciencias Históricas de la Universidad de L'viv, Ucrania. Volumen 4.



provincias transcarpáticas de Bukovyna⁴⁰⁶ y Besarabia. Entre 1924 y 1928 también arribaron familias de religión ortodoxa de la provincia de Volhynia y se radicaron en los alrededores de Oberá. Este nuevo movimiento migratorio se mantuvo relativamente constante hasta finalizada la Segunda Guerra Mundial. En este período muchos de estos inmigrantes se asentaron también en Uruguay o Paraguay y mantuvieron contacto permanente con sus compatriotas de Argentina. No es fácil de estimar la cantidad de inmigrantes que ingresaron con pasaporte polaco desde estas regiones -xxFF97- aunque si se pueden cifras de los inmigrantes que aparecen registrados en las estadísticas oficiales como polacos desde el año 1919

Tabla 6 Inmigrantes ingresados en Argentina con nacionalidad polaca - Período 1920-1958

Dirección Nacional de Migraciones - Fuente: Pysik (1997, pp. 235-236).

AÑO	CANTIDAD DE INMIGRANTES
1920	687
1921	2.419
1922	5.063
1923	9.976
1924	6.674
1925	9.753
1926	13.839
1927	18.866
1928	21.744
1929	24.433
1930	19.196
1931	8.047
1932	4.506

⁴⁰⁶ Desde el año 1911, y para frenar la migración estacional a Rumania, la Unión Rutena de Crédito Rural -*Ruska Selianska Kasa*- y la firma Tabora-Mitkiewicz reclutaban a la población de Bukovina para redirigirla a Argentina.



1933	4.259
1934	4.009
1935	6.589
1936	165
1937	16.380
1938	14.356
1939	4.216
1940	3.206
1941	3.724
1942	4.002
1943	4.096
1944	1.147
1945	720
1946	620
1947	2.504
1948	4.950
1949	3.113
1950	723
1951	381
1952	240
1953	80
1954	72
1955	69
1956	152
1957	192
1958	199



Cabe subrayar que el número de emigrados durante el mismo período siempre se mantuvo en una relación estable mucho menor al de ingresados. Y, además, hay que considerar que los informes de la Dirección de Migraciones no son reflejo exacto de los acontecimientos -especialmente los datos referentes a los años 1943 a 1949-. Esta misma dirección certifica que entre 1947 y 1949 ingresaron a Argentina más de 25.000 inmigrantes procedentes de Polonia pero que carecían de documentación polaca y viajaron con papeles provisionales otorgados por autoridades inglesas⁴⁰⁷. Estas variaciones estadísticas por segmentos temporales manifiestan, según propuso Pysik, el porcentaje aplicado a los tres grupos en que se divide hasta la actualidad la colectividad polaca: polacos genuinos (20%), rutenos de Galitzia y rusos blancos de confesión greco-católica y ortodoxa (35%), judíos (45%) (Pysik, 1966, p.237). Estas tres agrupaciones étnicas implican, a su vez, diferenciaciones confesionales y nacionalistas.

Especialmente en el periodo de entreguerras los inmigrantes se instalaron en casi todas las regiones de Argentina, agrupándose especialmente en las provincias de Buenos Aires -100.000 personas-, Misiones -130.000-, Chaco -30.000-, Córdoba -15.000-, Mendoza -10.000-, Formosa -6.000-, Corrientes -3.000- y Río Negro-3.000-. La provincia de Misiones -anterior epicentro de acogida de los campesinos galicianos- cedió su lugar a la región noreste de la provincia de Chaco y los suburbios de Buenos Aires que concentraron a los trabajadores operarios en fábricas y talleres -aprox. 4.000 personas se establecieron en la ciudad de Berisso cerca de La Plata-. Gran parte de ellos también trabajaban en la construcción de ferrocarriles y canales para la agricultura, la viticultura y horticultura en la provincia de Mendoza. Esta nueva inmigración comenzó a delinear perfiles sociales diferentes respecto de la precedente. Ya no se trataba sólo de familias de agricultores o artesanos, sino que también incluía activistas que decidieron exilarse por razones políticas.

⁴⁰⁷ Recién al principio del año 1959 se retomó el registro de ciudadanos polacos tal como aparecían consignados en sus pasaportes.



Durante el tercer período -1946 a 1959- comenzaron a arribar muchos miembros activos que operaban por la liberación nacional del dominio de la URSS o que en algún momento fueron apresados por la Alemania nazi. Por lo que algunos inmigrantes eran simpatizantes de la República Popular de Ucrania⁴⁰⁸ o la República Polaca y escapaban de las autoridades soviéticas. Se trataba mayormente de soldados, profesionales e intelectuales que se asentaron en la provincia de Buenos Aires. Estos se adaptaron rápidamente a las condiciones de vida locales y tomaron parte activa en las colectividades creando nuevas organizaciones que abarcaban no sólo aspectos societarios y culturales - teatro, literatura, coros, grupos de danza- sino que también brindaban refugio por cuestiones políticas⁴⁰⁹ con claros posicionamientos nacionalistas⁴¹⁰.

Concluyendo, las reglamentaciones migratorias definieron en los distintos períodos las condiciones bajo las cuales los inmigrantes se transformaron en ciudadanos nacionales, contribuyendo a la configuración de sus propias identidades en clave local.

⁴⁰⁸ Algunos miembros del ejército insurgente ucraniano -UPA- para escapar de la policía soviética al finalizar la guerra emigraron a diferentes países de Europa, Norte y Sudamérica, incluyendo Argentina.

⁴⁰⁹ Un ejemplo fue la creación -en 1924- del círculo Молода громада - "Comunidad joven"- en Berisso, Buenos Aires. Que más tarde se convirtió en la Sociedad Cultural Просвіта - "Iluminación"- que ofrecía cursos escolares, grupos de arte y coros para niños y jóvenes y desde el 15 de enero de 1928 publicaba Українське Слово - "La palabra ucraniana"- . Alrededor de 1930 también en Berisso se organizó otra sociedad ucraniana Відродження - "Renacimiento"- . A ésta última la conformaron: Стрілецька громада - "Comunidad de tiro"- y la sociedad deportiva Сокіл -"Álcón"- . Ambas existen hasta la actualidad y contribuyen con la conservación de la nacionalidad "imaginaria" ucraniana en Argentina y con la promulgación de los sentidos de la responsabilidad de sus descendientes por el destino de su patria.

En la colectividad polaca, por su parte, también se produce un proceso de fortalecimiento nacionalista similar. Las organizaciones eclesíásticas y civiles más activas respecto de este fenómeno fueron las *Hermanas Insurrectas* que se establecieron 1960 en el barrio de Villa Industriales de Lanús, La Casa Polaca de Buenos Aires, *Ognisko Polskie* -el Hogar Polaco- y la agrupación de scouts polacos *Harcerstwo Argentyna*, entre otras que se mantienen vigentes hasta la actualidad. Se suma a ellas los órganos de prensa como *La Voz de Polonia* creado en 1922, *Correo Independiente Polaco* -desde 1928 hasta 1947-, *Nuestra Casa* boletín de los excombatientes y otros boletines de los grupos de boys scouts.

⁴¹⁰ Existe lógicamente una cuarta inmigración más reciente. Que se desarrolla especialmente desde la emisión del Decreto N ° 1023/94 que promueve la inmigración de ciudadanos desde Europa Central y Oriental. Tomando como ejemplo la situación de Ucrania, tras la caída del bloque soviético firmó un acuerdo con la República Argentina en materia de migración. Este acuerdo regula la migración entre los dos países y simplifica significativamente la posibilidad de entrada mediante la solicitud de visa. Sólo en el año 2000 llegaron a Argentina aprox. 3.500 inmigrantes ucranianos.



En dicho proceso influyeron ciertas ideologías hegemónicas basadas en las representaciones de los estereotipos de los inmigrantes -especialmente de aquellos procedentes de las regiones más vinculantes con Europa del Este- que operaron como dispositivos reguladores de la construcción social y cultural de estas poblaciones. En base a estas dos cuestiones, otro aspecto relevante a resaltar es el tipo de participación pública que las autoridades argentinas pensaron para estas poblaciones y qué representaba su "nacionalización" a través de su permanencia y descendencia. Este impacto se reflejó diferencialmente según la distribución geográfica en el país, de acuerdo con el área receptora que recibió menor o mayor cantidad de inmigrantes. A partir de ello también se construyeron los distintos estereotipos de inmigrantes caracterizados según las distintas estructuras domésticas a las que se sumaron tanto en la ciudad como en el campo. Pero simultáneamente a todos estos procesos de integración nacional, se desplegaron las estrategias de los inmigrantes como forma de solidaridad y resguardo de sus saberes: las mutuales, los clubes sociales y deportivos, las asociaciones por colectividad nacional como manifestaciones culturales de la auto representación del "hacer la América". Esta gran motivación social mediatizada por la cultura del trabajo y el esfuerzo como mecanismos de obtención de resultados que no estuvo exenta de los sentidos de malestar social derivados de las condiciones de trabajo que, incluso, posibilitaron su activa participación en el movimiento obrero organizado.

Muchas veces se sostiene una representación de emigración positiva que supone a las migraciones como favorecedoras del mejoramiento de las condiciones de los migrantes. En lo sucesivo se observa de qué manera el caso de los inmigrantes galitzianos supuso pérdidas materiales y simbólicas en materia de identidades, desarraigos, discriminación xenofóbica y racismos por su pertenencia de clase étnica campesina, eslava y oriental. No obstante, prevaleció su impacto en la colonización de tierras agrícolas nacionales porque contribuyó al crecimiento de varias regiones productivas, especialmente la yerbatera a la que hasta hace poco tiempo se denominó "familia yerbatera". Bajo la representación dominante del "pionerismo" de los "colonos polacos



propriadamente dichos” en contraposición a las otras identidades eslavas y las “indiadas vagabundas” (Pysik, 1966, pp.213-214) locales.

5.4.1 El implante de los Cárpatos: colonización agrícola del sudeste misionero

Misiones inició su período de progreso desde que la provincia de Corrientes -a la que perteneció hasta su federación en 1881- dictó dos leyes -1877- destinadas a la fundación de pueblos agrícolas⁴¹¹. Se estima que a partir de la primera llegada de los colonos galitzianos -xbFF101, xBFF102, xBFF103, xBFF104, xBFF105, xBFF106- que el gobierno redirigió a Misiones en 1897 -69 personas-, la población del sudeste de dicha provincia creció aproximativamente a 250 personas en 1998⁴¹², 1600 personas en 1900, 1700 personas en 1991 y aproximadamente a 16.000 en 1902 -aunque las cifras oficiales son menores-. Sin duda la llegada de estos primeros inmigrantes inauguró una continua movilidad que se fue localizando en las colonias agrícolas del Departamento de Apóstoles⁴¹³, que incluía también a los municipios de Tres Capones, San José y Azara⁴¹⁴.

De acuerdo con el censo de 1903 Colonia Apóstoles contaba ya con 539 familias galicianas -37 identificadas como polacas y 28 como ucranianas- y sus colonias vecinas: Azara con 82 familias polacas, Corpus con 22 familias ucranianas y San José con 26 familias polacas (Moroz de Rosciszewski, 1997, p.31)⁴¹⁵.

⁴¹¹ Santa Ana, San Carlos, Concepción, San Javier, Apóstoles, Mártires, Candelaria, San Ignacio, Corpus y San José.

⁴¹² Stemplowski (1982).

⁴¹³ Sus administradores fueron C. Lencisa primero -que además fue juez de paz- y J. Bialostocki después.

⁴¹⁴ *Los colonos*. Documental televisivo de organismo oficial provincial. Posadas. 1986. -FE9-.

⁴¹⁵ Según refiere el Rev. Vogt en *La Colonización polaca de Misiones (1922)* en San José se establecieron 40 familias y eran todas rutenas. Por lo que estas cifras varían de acuerdo con el autor que las refiera. Para el historiador ucraniano-canadiense Cipko (2011) las cifras son: Apóstoles 470 familias, Azara 288 familias, San José 22 familias, Corpus 18 familias. A las cuales consigna de galitzianas con una clara mayoría -entre el 80 a casi el 100 %- de familias ucranianas. Estas fuentes censales también se discuten a partir de los trabajos de Stemplowski (1976,1982).



Así planteado ello parece dar cuenta de una progresiva diferenciación residencial de acuerdo con la disputa étnica-nacional planteada⁴¹⁶ y de una clara mayoría de colonos identificados con nacionalidad polaca. De todas formas, pocos han sido estudios que se centraron en la composición étnica de la población eslava de estas colonias. Y los que lo han hecho sugieren la gran dificultad de poder ofrecer estimaciones precisas (Bartolomé, 2007, p.66). Según este autor, entre la tercera y cuarta generación de descendientes de los primeros colonos entrevistados “[...] *el 40% se identificaba o era identificado cómo*

⁴¹⁶ Es importante resaltar que estos grupos de inmigrantes ya tenían una clara concepción de identidad nacional. Ello le había permitido sobrevivir culturalmente en el marco del Imperio Austrohúngaro. El historiador Snihur (1999) incluso ha destacado que como los campesinos que habitaban la provincia austrohúngara de Galicia habían sido liberados del régimen de servidumbre en el año 1848 -luego de una sangrienta revuelta campesina contra la nobleza polaca-, el Emperador Francisco José I les había otorgado en propiedad pequeños lotes agrícolas cuyo pago quedó financiado en 49 años de plazo. El movimiento revolucionario europeo de 1848 tuvo así en el campesinado de Galitzia carácter nacionalista. Aunque luego en la práctica el acceso a la propiedad de la tierra y la liberación de la servidumbre no mejoraron las condiciones económicas del campesinado, el proceso dio frutos en las pretensiones de autonomía nacional de estos pueblos. Siendo parte integrante del Imperio Austro-húngaro, ucranios y polacos pugnaban por la autonomía política y cultural en lo inmediato y por la construcción de sus respectivos estados nacionales como objetivo a largo plazo. El movimiento nacionalista en sus inicios, durante las décadas de 1870 y 1880, había prendido fuertemente en los círculos intelectuales polacos y ucranianos, especialmente aquellos vinculados a los claustros de la Universidad de Lemberg -Lviv-, capital de Galitzia. Y hacia fines de la década de 1880 y durante la década de 1890 el sentimiento nacional había logrado llegar a la masa de la población campesina. Al amparo de las libertades ofrecidas por la Constitución austríaca de 1860, ucranios y polacos se lanzaron a lograr la autonomía cultural dentro del Imperio. Así, sus modalidades dialectales resurgieron con fuerza a partir de la creación de Academias y prosperaron las escuelas parroquiales vinculadas al clero de rito latino, en el caso de los polacos, y al clero del rito bizantino en el caso de los ucranianos. En las aldeas y pueblos se formaron asociaciones culturales, bibliotecas, grupos de teatro, grupos de danza, publicaciones periódicas y una amplia bibliografía fue producida a partir de investigaciones acerca de su folclore, su historia y sus tradiciones nacionales. Esta idea de autonomía se proyectaba también en el plano económico: en toda Galitzia se organizaron movimientos cooperativistas que dieron como resultado la creación de Cooperativas de consumo y de producción. De esta manera, el concepto de Nación comenzó a edificarse y a consolidarse al margen de la existencia de un Estado y un territorio independiente imposible de ser generado en el marco del Imperio Austro-húngaro. Los ritos religiosos jugaron un rol clave en este proceso de consolidación del nacionalismo: el ser ucraniano se definía por la pertenencia al rito bizantino-ucranio, mientras que el rito latino de la Iglesia Católica definía la esencia de la nacionalidad polaca. Para un campesino galiciano renunciar a su rito religioso era renunciar a su identidad nacional. Tanto el polaco como el ucraniano de finales del siglo XIX estaba convencido que la nacionalidad era un hecho que se podía construir al margen del hecho territorial y de la existencia de un Estado. El territorio propio y la soberanía territorial, la Patria, era algo a lo que polacos y ucranios aspiraban desde hacía siglos, pero en su concepción no eran imprescindibles para el sustento del sentimiento nacional. La Nación era la persona en sí misma. Donde ella estuviera, allí estaría viva la Nación. Por ello los nacionalismos polaco-ucranios de estos pueblos tenían un carácter extremadamente combativo que no reconocía límites geográficos que los contuvieran o definieran. Los espacios se ganaban o se perdían según fuera la fuerza de las expresiones culturales y de los grupos.



descendientes de polacos, el 47% como de ascendencia ucraniana, y el 5% no sabía con seguridad si eran polacos o ucranianos y sus vecinos no sabían cómo clasificarlos” (Bartolomé, 2007, p.86), mientras que la mayoría evita los interrogatorios diciéndose de nacionalidad argentina. A pesar de este sesgo, los perfiles etnográficos mencionados coinciden en parte con los otros estudios históricos basados en las fuentes censales (Stemplowski, 1976,1982) que fueron retomados por Cipko (2011) y atribuyen dicha mayoría a las familias rutenas -entre el 80 y hasta casi el 100 % dependiendo la colonia- entre las pioneras galitzianas⁴¹⁷.

No obstante, ya desde épocas tempranas se observa una tendencia en la prensa oficial a la visibilidad de estos colonos como unívocamente polacos⁴¹⁸. Incluso el informe del gobernador Lanusse y del Ing. C. Gallardo sobre el desarrollo y situación de sus colonias agrícolas dirigido al ministro del Interior Dr. J.V. González en 1903 -FHI5- refiere a la colonización *polaca* en Misiones por agricultores de la Galitzia. Aunque observa que no corresponde la preferencia dada a una nacionalidad sobre otra, pero que si hubiera dependido de dicha gobernación elegir no hubiera llevado estas *razas* en estado de *pobreza y holgazanería* hasta allí⁴¹⁹. Paradójicamente dicho informe destacaba también el pronto crecimiento de la colonia Apóstoles, su continuo progreso y el desarrollo de las siguientes industrias: alfarería molinos de maíz, herrerías, hojalaterías, hornos de ladrillo y producción de insumos domésticos como queso y manteca que permitían el autoabastecimiento. Y enfatizaba los resultados arrojados por el último censo ganadero -fines de 1902- que estipulaba que ascendía a 5.000 cabezas el número de

⁴¹⁷ Cipko argumenta que como la mayoría de las familias galitzianas que se asentaron en las colonias del sudeste misionero se autodenominaban como rusos-polacos o austríacos ucranianos, por lo que en su mayoría deberían relacionarse a la nacionalidad ucraniana (Cipko, 2011, p.12).

⁴¹⁸ Diario La Nación, Suplemento ilustrado N° 32 acerca de la administración de la Colonia Apóstoles, del día 9 de abril de 1903-. FH16.

⁴¹⁹ También señala que estas agrupaciones de *elementos exóticos* privados de la *moral* que ejercen los grandes centros de población nacional provocarán dificultades y conflictos futuros si la autoridad nacional no ejerce una vigilancia inteligente y les hace sentir que deben respeto y acatamiento a las leyes del país.



hacienda vacuna⁴²⁰ de los colonos polacos comprada con sus propias ganancias⁴²¹. Lo cierto era que esta colonia estaba definiendo el perfil productivo para la región⁴²² con proyecciones hacia el resto del territorio misionero. De tal manera que impactaría en todos los aspectos de la vida doméstica local.

Los inmigrantes galitzianos introdujeron en la provincia de Misiones componentes culturales hasta aquel entonces totalmente desconocidos sobre un territorio que había sufrido una crisis de despoblamiento previo. Este antiguamente estaba poblado por los pueblos guaraníes que durante los siglos XVII y XVIII formaron parte de las Misiones Jesuíticas, hasta que en 1767 la Orden fue expulsada por la corona española. Tras ello la población guaraní fue diezmada por la incursión de los bandeirantes luso-brasileños⁴²³. Recién a partir de la Guerra de la Triple Alianza -1865/1870- las autoridades nacionales tomaron conciencia de la posición estratégica del territorio y de la ausencia de población nacional⁴²⁴. Finalizada ésta el Estado Nacional y la Provincia de Corrientes comenzaron a ejercer su influencia política-administrativa sobre los territorios misioneros comprendidos entre los ríos Paraná y Uruguay. Estos ríos no constituían una función de límites sino de paso comunicacional en un área culturalmente marginal respecto a los grandes centros poblados de la Argentina. En el año 1882 Misiones dejó de pertenecer a la jurisdicción de la provincia de Corrientes y se conformó como un Territorio nacional autónomo que necesitaba desarrollarse. Desde el punto de vista socioeconómico, hacia el año 1890 el territorio además se había convertido en una zona extremadamente conflictiva. Pujaban por la propiedad de la tierra dos proyectos, uno latifundista ganadero y otro minifundista agrícola. En medio de la puja de intereses se hallaba una gran masa de población empobrecida y sin títulos legales sobre los terrenos que ocupaban, quienes

⁴²⁰ Y a 1.685 yeguas y 877 caballos.

⁴²¹ Una década más tarde ese número ascendía a 11.000 cabezas de ganado vacuno, sin contar el caballo, porcino y cabrío.

⁴²² Minifundista en sus inicios.

⁴²³ Salvo por un período de relativa estabilidad bajo la gobernación del jefe guaraní Andresito Guacurari, la zona quedó saqueada y habitada por poblaciones seminómadas de pequeños agricultores o cortadores de yerba mate que en su mayoría no eran argentinos.

⁴²⁴ El uso del idioma español estaba reducido a algunas minorías que habitaban los incipientes centros de población, lo cual era un signo de alerta para un territorio que se hallaba débilmente enclavado entre otros dos estados nacionales, Paraguay y el Brasil.



en su mayoría habían ingresado de las vecinas regiones del Paraguay, del Brasil y de Corrientes. Cuando los inmigrantes austrohúngaros arribaron encontraron esta “tierra de frontera”, marginalizada y de clima hostil, con pequeños asentamientos de los antiguos yerbales y naranjales jesuíticos conformados por no más de 1.300 pobladores brasileños y paraguayos. Lo que más los atraía fue la posibilidad de recibir lotes de tierras cultivable y el apoyo gubernamental para aprovisionamiento de alimentos, herramientas de labranza, semillas y animales. El principal interés de la Gobernación fue entonces atraer esta inmigración “europea, blanca y laboriosa” para vincularla al trabajo agrícola de las colonias y fundamentalmente garantizar su permanencia. Porque cuando el Gob. Lanusse asumió en el mes de noviembre de 1896 algunos inmigrantes ya habían regresado a la Capital desalentados y en absoluto estado de empobrecimiento.

La colonia agrícola de Apóstoles en Misiones se fundó en 1898 sobre las antiguas construcciones jesuíticas⁴²⁵ y residencias de los pueblos guaraníes desplazados. Los primeros colonos recibieron los lotes de tierras que bordeaban la Misión Jesuítica, divididos cada 100 hectáreas y algunas chacras de 25 hectáreas⁴²⁶. Posteriormente las familias que ayudaban al programa de colonización para promocionar la llegada de nuevos colonos eran premiadas con hasta 100 hectáreas más para tierras de labranza. Al principio se cultivaba maíz, poroto, mandioca, tabaco, arroz, tártaro y algunas frutas como melones y sandías, pero con el correr de las décadas los cuadriláteros de cultivos se convirtieron en el epicentro de la producción de yerba *-ilex paraguariensis-*⁴²⁷ y té.

⁴²⁵ En un pueblo perteneciente a la compañía jesuítico-guaraní de los Apóstoles Pedro y Pablo (1637-1638) desplazado hacia actual territorio brasileiro. Es interesante resaltar cierto dato histórico llamativo que emparenta a las poblaciones de los Cárpatos con la presencia de los Jesuitas. Sus misioneros también se asientan en Humenné (1608) y Uzhhorod (1940) y sirven de gran influencia para los movimientos de unificación de la Iglesia Greco-católica (Magosci, 2015, p.78).

⁴²⁶ Gob. Juan Lanusse. Memoria de la Gobernación de la Pcia. de Misiones del año 1899. Ministerio del Interior, año 1900 -FHI4-.

⁴²⁷ Arbusto perenne cuyas hojas son secadas y molidas para su consumo en infusiones en taza o en “mate”. Este último se bebe caliente mediante bombilla en un recipiente que en la zona se denomina de varias maneras: “cuya”, “porongo” o “guampa”. Los mates llamados *porongo* se obtienen de una cucurbitácea *-lagenaria siceraria-* cuyo fruto tiene una corteza fuerte y leñosa apta para ser usada como recipiente.



Sin embargo, la llegada de estos inmigrantes no era del agrado de toda la clase dirigente que los reconocía como gente trabajadora pero demasiado “atrasados” para producir la deseada modernización de Misiones⁴²⁸. El sector más reaccionario fue el de los ganaderos de la vecina provincia de Corrientes. El modelo de agricultura intensiva⁴²⁹ que se deseaba consolidar en Misiones era un obstáculo para sus prácticas ganaderas fundamentadas en el uso de las tierras más que en su propiedad legal. Para enfrentar estas reacciones desfavorables, las autoridades se pronunciaron de forma temprana

“[...] de conocimiento a los polacos la penosa impresión que me ha causado el poco trabajo que han hecho, la poca tierra que han movido desde que el gobierno les entregó bueyes y arados. Los exhorto a trabajar con más actividad y empeño⁴³⁰ pues de lo contrario les anuncio que me veré obligado a retirarles el apoyo oficial ...”⁴³¹

Estas tensiones con los sectores que consideraban las medidas del gobierno ineficaces de acuerdo con expectativa que tenían sobre esta colonización ya se visibilizan también en las Memorias de la gobernación del año 1899 -FHI4-, en las que se sugiere

“[...] no abandonar al inmigrante recién llegado sobre la tierra feraz que se le brinda á tan bajo precio... en medio del aterrador aislamiento de una región despoblada y de una naturaleza totalmente virgen. ...Que abandonarlo en esas condiciones y sin

⁴²⁸ Las autoridades austríacas señalaban que en Argentina existía una jerarquización étnica en cuanto a los inmigrantes. El Cónsul resaltó que ciertos propietarios de empresas industriales y terratenientes se negaban a contratar a los inmigrantes polacos y ucranianos argumentando que tenían varios hijos y poca capacidad para aculturarse.

En 1902 se constituyó una sociedad colonizadora austrohúngara que planeaba establecer colonias comerciales según el modelo alemán. Pero esta sociedad también menospreció a polacos y rutenos caracterizándolos de “malos inmigrantes”.

⁴²⁹ Inicialmente minifundista.

⁴³⁰ En un principio se resistieron a trabajar las tierras por desconfianza y previendo guardar el poco capital que disponían.

⁴³¹ Carta de la gobernación de Misiones. Archivo Cambas. 26 de junio de 1899 -FHI17-.



recursos, era exponerse á ver malogrado el éxito de la iniciativa que le había traído aquí.

[...] el Excmo Gobierno, ha puesto á disposición de la Gobernación distintas cantidades destinadas á suministrar al inmigrante europeo que llega sin recursos, el alimento necesario para su subsistencia hasta que tenga frutos de sus primeras cosechas y los animales y útiles de labor que requiera su concesión. Es así como ha podido instalarse la colonia austro-polaca de Apóstoles [...] que cuenta ya con un número de 122 familias [...].

[...] el colono europeo que hoy llega á Misiones, extraño á su clima, sin conocimiento de las propiedades de su tierra, tiene que aceptar los consejos de su rutina, en la mayor parte de los casos ajena á toda noción de verdad en materia de agricultura [...] he ahí la pérdida de tiempo y de dinero [...].

Considero necesario, Sr. ministro, insistir igualmente en la conveniencia de no someter en absoluto la colonización de Misiones, al régimen establecido por la Ley N° 817, [...] El propósito de esa Ley, no ha sido otro sino vincular el colono europeo á la tierra argentina que trabaja: de ahí los beneficios que en favor de él se establece”.

Contra lo cual en el año 1901 los colonos denunciaban a las autoridades austrohúngaras que les habían entregado terrenos áridos y que habían sufrido grandes pérdidas por la sequía. Otra dificultad inicial fue que la inmigración incapacitó a las familias para abastecerse de la fuerza de trabajo necesaria para ayudar en las tareas agrícolas. Los pequeños núcleos dispersos de familias conectadas por lazos de parentesco no eran lo suficientemente numerosos para obtener los logros deseados. Esta dispersión, a su vez, provocó el debilitamiento y fragmentación de los grupos residenciales y, consecuentemente, de su posibilidad de auxiliarse con las tareas agrícolas. Además, la ausencia de un período muerto de trabajo invernal redujo la cantidad de tiempo dedicado



a la sociabilidad, las visitas a parientes y paisanos y la participación comunitaria -como sucedía en Europa-. Las mujeres, por su parte, debían trabajar a la par que sus maridos e hijos en el campo restando tiempo a las actividades femeninas como los bordados.

Estos incidentes llevaron a ciertas discusiones diplomáticas entre Argentina y Austria-Hungría. El gobernador de Misiones denunciaba la divulgación de noticias negativas sobre la situación en las colonias en la prensa europea por parte de ciertos sectores fieles a la monarquía austrohúngara⁴³². Que no dudaban en colgar banderas u estandartes Habsburgos⁴³³ ni recibir a sus emisarios -xbFF107-.

Durante este mismo año las familias que llegaban se comenzaron a localizar en la nueva Colonia Azara, que progresivamente fue completando la cantidad de lotes disponibles⁴³⁴, al igual que sucedía en Tres capones. Posteriormente se dispersaron hacia Las Tunas, Corpus⁴³⁵, Concepción de la Sierra, Cerro Corá, San Isidro y Bonpland.

⁴³² El naviero N. Mihanovich, desertor del ejército austrohúngaro en 1865 y uno de los hombres para entonces más adinerados de Argentina, donó dinero para la construcción del hospital austrohúngaro de Buenos Aires. J. Mihanovich, por su parte, fue encargado de la sociedad de beneficencia a su nombre y cónsul honorario austrohúngaro desde 1891 hasta 1910, año en que le regaló el edificio a la embajada austrohúngara en Buenos Aires.

⁴³³ Así lo hacía el sacerdote y director de la escuela de Apóstoles W. Zakrzewski, quien era un misionero formado en Viena y solicitó para su escuela la entrega de libros en idioma polaco y ruteno.

⁴³⁴ Azara, según palabras del propio Gob. Lanusse, constituía el único plan de colonización nacional con elementos de "*una sola raza*" (Rev. Vogt, 1922. p.19). Atribuyendo la ineficacia inicial a las fricciones interétnicas.

⁴³⁵ Corpus es una colonia que se formó a partir de la llegada de inmigrantes galitzianos procedentes de Brasil. Progresivamente se fue consolidando como un centro de agrupación de colonos identificados como polacos -xbFF108-. Luego desde Corpus se trasladaron varias familias a Cerro Corá.





436

San José, por su parte, era una colonia más antigua⁴³⁷ pero su impulso económico llegó junto al arribo de los inmigrantes galitizianos y del ferrocarril -1910-. Ello permitió la instalación de aserraderos, plantas elaboradas de yerba mate y procesadoras de jugos ya que la colonia producía principalmente yerba mate y cítricos⁴³⁸.

⁴³⁶ Colonos de Azara. Fuente: El soldado del Evangelio. J. Czajkowski (1920) y La Colonización polaca en Misiones. Rev. Vogt (1922).

⁴³⁷ San José tuvo su origen en una reducción jesuítica llamada San José de Ita-Cua. Fue declarado pueblo el 2 de diciembre de 1887 por la Gobernación de Corrientes. En los años 1890, el agrimensor Juan Queirel trazó y mensuró el actual pueblo y colonia de San José, situado apenas unos kilómetros al oeste de la reducción jesuítica original.

⁴³⁸ Oberá también tuvo una historia particular. Nació como consecuencia de la radicación espontánea de familias suecas venidas desde Rio Grande do Sul que decidieron internarse en Misiones en el año 1902. Entre 1913 y 1914 se dirigieron hacia Yerbál Viejo, en la sierra misionera. Allí se asentaron, cultivaron la tierra y atraieron a nuevos inmigrantes. En 1927 fue creado allí el pueblo de Oberá. Uno de sus rasgos más característicos es la variedad de nacionalidades que agrupó. Allí convivieron desde su inicio ucranianos y polacos galicianos, alemanes y suecos, suizos, finlandeses, y otros. Y se sumaron a los pobladores paraguayos, brasileños y correntinos instalados desde antes en las cercanías de la colonia. Los colonos polacos, preferentemente, se han dedicado al cultivo de té y se hacen llamar “los polacos de la selva” mientras que varios colonos ucranianos han transitado la experiencia de producción de tabaco.





439

Por lo expuesto en términos generales las condiciones de vida iniciales fueron muy duras. Las familias que se establecieron en las colonias construyeron sus residencias con los pocos elementos que la Gobernación pudo aportarles⁴⁴⁰ y adaptándolos a las

⁴³⁹ Mujeres de Azara. Obsérvese los pies descalzos sobre la tierra. Fuente: El soldado del Evangelio. J. Czajkowski (1920) y La colonización polaca en Misiones. Rev. Vogt (1922).

⁴⁴⁰ El gobierno otorgó subsidios modestos en calidad de anticipo para construir las viviendas, comprar alimentos y animales de trabajo. El crédito fue dispuesto por el Ministerio de agricultura y consistía en racionamiento de maíz, carne, grasa que no podía exceder los \$ 5 por colono, además de una yunta de bueyes, una vaca y una yegua por familia. Pero los animales demoraron en llegar y las familias debían intercambiarse diariamente por turnos los primeros 8 bueyes que había en la colonia.





técnicas arquitectónicas en madera que ya conocían. Las paredes eran de estaca y los techos eran de paja, por lo que se deterioraban fácilmente con las tormentas tropicales.⁴⁴¹

Desde el punto de vista ecológico las tierras y cursos de agua no eran lo suficientemente aptos para la tarea agrícola⁴⁴² sumadas a las dificultades que provocaban la hormiga minera colorada⁴⁴³ y la langosta⁴⁴⁴. Los colonos se dedicaban primero al cultivo de aquellos granos que obtenían una salida inmediata y que, al mismo tiempo, les servía para su propio consumo y engorde de los animales -xbFF109-⁴⁴⁵. Sumado a ello los colonos eslavos no poseían experiencia en el cultivo de suelos bajo condiciones subtropicales -altas temperaturas y elevados índices de humedad-. Su laboriosidad y respeto por la naturaleza -que muchas veces oponía resistencia a la introducción de tecnologías como arados de hierro y máquinas de labranza- comenzaban a delinear una economía de subsistencia en las colonias.

En 1903 la administración de las colonias suspendió definitivamente el racionamiento en especie a los colonos de Apóstoles y Azara y reprochaba no cultivar

⁴⁴¹ Fotografía de una de las primeras viviendas en Apóstoles, año 1900. Fuente: Cipko (2011).

⁴⁴² En el año 1900 llegó a la zona J. Szychowski, nacido en Borszczow, Galitzia. Se radicó en colonia Apóstoles junto a sus padres y hermanos. Primero se iniciaron en el cultivo de maíz y arroz, luego al de yerba. A los 18 años ya se había convertido en herrero y se perfilaba como gran innovador. Por lo que a fines de la década de 1920 construyó una represa sobre el arroyo Chirimay para desviar parte de su curso a través de un canal artificial de 700 metros y poner en movimiento la rueda de su molino yerbatero -de seis metros de diámetro- en La Cachuera, aún una de las principales empresas yerbateras del país (Szychowski, 2015).

En el Museo regional que lleva su nombre se exponen todos los elementos, documentos y fotografías de la historia de la familia y del desarrollo de la industria.

⁴⁴³ En sólo una noche las hormigas sesgaban la plantación entera del colono que, al levantarse a la mañana, se encontraba con su trabajo destruido teniendo que resembrar tres o cuatro veces en una estación los campos de cultivos afectados por estos insectos.

⁴⁴⁴ Contra la cual el gobierno les suministró 100 máquinas fumigadoras a precio de costo.

⁴⁴⁵ Las colonias no estaban inicialmente preparadas para el cultivo de arroz y tampoco existía mercado para este producto. Recién quince años más tarde comenzó a generalizarse en la región. Los cultivos de tártago, algodón, ramio, naranjo y maní tampoco prosperaron.



otros productos que aportaran mayores ingresos. En principio no se cultivaban otros cereales por falta de plaza para venderlos. Pero de a poco Apóstoles, Azara y San José se fueron transformando en el granero de Misiones, abasteciendo los mercados de en Posadas, Concepción y también Santo Tomé -en Corrientes-. De esta manera se agregó el abastecimiento de maíz, batata, mandioca, zapallos, verduras, miel, grasa de cerdo, manteca, gallina, huevos. En el año 1910 se estableció el molino de arroz en Posadas y ello provocó el cultivo de arroz en las colonias para su abastecimiento⁴⁴⁶.

Además, Apóstoles y sus cercanías poseían una reputación bastante lúgubre por las incursiones de bandidos y cuatreros que cometían varios delitos incluidos asesinatos⁴⁴⁷. A lo que se sumaba la calidad de los caminos frecuentemente inundados por la crecida de los arroyos, lo que impedía la comunicación con Posadas y otros centros urbanos. Contra ello la gobernación emprendió una campaña moralizadora contra el bandolerismo y el cuatreroismo y seleccionó un cuerpo de policías para cuidar los caminos. Otro impedimento era que para entonces los únicos medios de traslado de los colonos eran las pesadas carretas de bueyes o los carros conocidos como “carros polacos”⁴⁴⁸ -xaFA6-. Los traslados de mercaderías, así como cada nuevo arribo de un contingente de inmigrantes implicaban muchas dificultades



“[...] Empezaron a llegar desde entonces y anualmente expediciones de campesinos, quienes vendiendo en su país la pequeña fracción de terreno que poseían, emigraban hacia el nuestro trayendo consigo no sólo a sus ancianos padres, sino hasta los carros

⁴⁴⁶ Que rápidamente -1920- se convirtió en uno de los cultivos más productivos y remunerativos -xbFF110-.

⁴⁴⁷ Reflejados en la gran cantidad de cruces en los caminos que marcaban el lugar donde habían sido asesinadas las víctimas. Para ampliar el panorama social de la época en toda la región se puede recurrir a la novela de A. Varela (1943) *El río oscuro*.

⁴⁴⁸ El carro polaco tirado por caballos desplazó a la antigua carreta de bueyes e hizo su aparición en las colonias recién en el año 1900. Fotografía de una de las primeras familias en Apóstoles posando junto a su carro, año 1900. Fuente: Cipko (2011).



e instrumentos de trabajo. Y así ha ido creciendo y aumentando el número de colonos austro-polacos [...]

[...] No todos disponían de recursos propios para establecerse sobre la tierra que el Gob. les entregaba y esperar el producto de las futuras cosechas, y las familias que contaban con algún poco dinero, en un medio completamente extraño para ellos, sin entender nuestro idioma ni poder hacer entender el suyo, ignorando además cual sería más o menos la feracidad de la nueva tierra que iban a trabajar, se resistían por una desconfianza muy explicable a desprenderse del poco oro que traían y que constituía toda su fortuna, escondiéndolo cuidadosamente en previsión de lo que pudiese ocurrirles más tarde.

[...] Tres meses después de la llegada del administrador Bialostocki, el Gobernador del territorio recibió del director de Inmigración de Buenos Aires un telegrama comunicándole haber desembarcado en el puerto de la Capital un contingente con 1600 inmigrantes polacos y rutenos de Galitzia.

[...] juntándose las antiguas carretas disponibles que escasamente podían alcanzar para cargar a los inmigrantes y sus familias, con su abundante y voluminoso equipaje, al mismo tiempo que se reunían provisiones de maíz⁴⁴⁹ y charque para el racionamiento de esa masa de recién llegados, la Administración de la colonia hacía un esfuerzo sobrehumano para preparar alojamientos y medios higiénicos preventivos.

[...] lo que más hacía falta era una Casa de Inmigración. Personas que deseaban aprovecharse de estas circunstancias y beneficiarse con las preocupaciones que una avalancha de gente tan inesperada causaba a la Administración, vinieron a ofrecerse ... para edificar galpones provisorios a base de un presupuesto inadmisibles. La administración de la colonia pudo conseguir que el proveedor señor Fernando Sánchez ... cediera su galpón para casa de Inmigración, donde se podían colocar hasta unas 200 personas. Con este insuficiente y provisorio abrigo y con una cocina al lado, transformada en enfermería, se tenía cómo recibir a una pequeña parte de los que venían, pero quedaba aún más de un mil para repartir.

[...] El Administrador, al comunicarles oficialmente la gran noticia, los arengó diciendo: Os ruego que cada uno de vosotros, quien pueda, lleve a su casa para

⁴⁴⁹ En muchos relatos familiares se hace referencia al cargamento de panes de maíz que traían para abastecerse por un período prolongado de tiempo guardados en los baúles de madera.



hospedar provisoriamente, una o dos familias de las que van a llegar, según las comodidades que tiene cada uno. ... Y enseguida, en una hoja de papel preparada, cada colono se anotaba con el número de personas que quería llevar a su casa [...] [...] El cuadro era impresionante e imponente. Todo el pueblo precedido por las autoridades salió al encuentro de la caravana la que subiendo y bajando las irregularidades del suelo, se adelantaba a paso lento como una inmensa serpiente, cuya cola se perdía a lo lejos. Grandes y pesadas carretas tirada por una tropa de bueyes, adornados con ramos verdes y hojas de palma recién cortadas, llevando mujeres y niñas con sus pintorescos trajes y ropas bordadas de vivos colores ... seguían una tras otra un penetrante gemido de sus ejes. Otras, cargadas de inmensos baúles de madera pintada -xaFA7, xaFA8, xaFA9-, tapices, cajones, útiles domésticos -xaFA10, xaFA11- y carros desarmados se entremezclan unos con otros, rodeados de hombres con trajes exóticos que los acompañaban de pie. [...] Días después la fiebre tifoidea hacía progresos -xaFA12-⁴⁵⁰, comunicándose a varios inmigrantes, sin ningún medio para combatirla. A pesar de haberse improvisado inmediatamente una enfermería y una casita de aislamiento, no hubo ni facultativos, ni enfermeros, ni medicamentos⁴⁵¹, [...] para esos infelices resignados a su suerte. (Vogt, 1922, pp.20-26).

Todas estas condiciones representaron grandes obstáculos en la adaptación al lugar, pesa las cuales los colonos intentaron “transplantar” (Snihur, 1999) el entorno social de los Montes Cárpatos al monte selvático misionero⁴⁵². En dicho proceso no sólo aportaron

⁴⁵⁰ Esta imagen corresponde a la *Cruz de los Milagros de los primeros colonos*. Fue erigida el 14 de septiembre de 1906 con motivo de una ola de pestes -viruela, sarampión, tífus, entre otras- que provocaron gran cantidad de muertes entre los pobladores de la colonia. Esta inscripción tallada en idioma polaco simboliza sus ruegos y promesas para que dichos padecimientos cesaran. Es fácilmente apreciable la rusticidad de la escritura propia de campesinos semi-alfabetizados -xaFA13-. La Cruz de los Milagros se encuentra actualmente emplazada como monumento histórico en la puerta de la Iglesia Santa Cruz de los Milagros en Apóstoles. Fue inaugurada el 27 de agosto de 1997 con motivo de los festejos del Centenario de la fundación de la colonia agrícola. La misma sincretiza los estilos latinos y bizantino, y es la única en la que los sacerdotes de uno y otro rito se turnan para celebrar el oficio religioso.

⁴⁵¹ En 1902 el administrador Bialostocki mandó instalar el primer Hospital frente al Baño Jesuítico. Tenía solo 8 camas. A fines de 1903 se estableció en Apóstoles el Dr. J. Yurkowski, médico ruso-polaco residente en Montevideo.

⁴⁵² Permanecen aún los vestigios de su presencia en las nominaciones de varios negocios familiares -“rutenos”, “carpeter”, “halecheno” o “galichan”-, la arquitectura y ornamentaciones de



sus iniciativas⁴⁵³ sino también tuvieron que negociar sus condiciones de permanencia con las autoridades locales y nacionales que, por lo visto, comenzaban a mostrar indicios de preferencias económicas y políticas hacia la colectividad étnica que comenzaba a ser identificada como polaca⁴⁵⁴. Esto último trajo desventajas para las otras identidades de colonos austrohúngaros y aún más para las locales que resultaron muy desfavorecidas por no formar parte de la colonización de tierras⁴⁵⁵.

De cara a estas confrontaciones étnicas se comenzaron a fundar especialmente en Azara y Apóstoles diversas instituciones de “trasplante”. Se crearon periódicos, se instalaron escuelas parroquiales donde se impartía la enseñanza del idioma y se formaron asociaciones culturales donde se realizaban sesiones de lecturas, grupos de danzas y de teatro. Dichas instituciones constituían una prolongación con carácter de similitud a otras preexistentes en Europa y Norteamérica con quienes mantenían un fluido intercambio transnacional. En alguna medida intentaban preservar sus propias identidades en un contexto local que comenzaba a negar algunas de ellas.

Por tal motivo los colonos del sudeste misionero pronto comenzaron a reclamar por sus necesidades espirituales de acuerdo con su credo e idioma. El 5 de diciembre de 1898 llegó a Posadas el padre Vogt de la Congregación del Verbo Divino⁴⁵⁶ con el propósito de resolver dichas demandas religiosas mediante el envío de un sacerdote a Apóstoles. De manera provisoria envió allí al padre Pilk junto al hermano Casimiro hasta que el 11 de abril de 1900 se instaló el padre Zakrzewski, quien colaboró en la construcción de una

las construcciones eclesiásticas -xaFA14- y de los monumentos en los cementerios -xaFA15, xaFA16, xaFA17-, entre otras elementos religiosos atesorados en las familias -xaFA18, xbFF111-

⁴⁵³ A diferencia de otros procesos de colonización que se desarrollaron en base a una infraestructura de servicios previamente diseñados: como ser caminos, puentes, líneas férreas.
⁴⁵⁴ Varios colonos polacos contaron con el apoyo y la protección de algunos comerciantes locales en la provisión de mercaderías y en los servicios de transportes. Así como de representantes bancarios y políticos locales para la adquisición de empréstitos, subsidios u obras de beneficencia. Otros se incorporaron a las filas del ejército nacional -xbFF112-.

⁴⁵⁵ Por lo general las familias “criollas”, como se las denomina regionalmente, trabajaban estacionalmente como tareferos -xbFF113- en la recolección de la hoja de la yerba.

⁴⁵⁶ Desde el punto de vista religioso el territorio de Misiones aún dependía de la diócesis de Paraná -Entre Ríos- del rito latino-romano.



primera capilla pequeña y precaria -xbFF114-⁴⁵⁷ que en lo sucesivo se fue ampliando -xbFF15, xbFF16- incluyendo una casa parroquial -xbFF17-. Con ayuda de los colonos en 1904 también se construyó una casa parroquial⁴⁵⁸ en Azara -xbFF118-, hecha de ladrillo, barro y techo de paja que quedó a cargo del Marianski. Quien en 1906 comenzó la obra de la Iglesia de Azara⁴⁵⁹ -xbFF119- y la consagró formalmente en 1910 -xbFF120⁴⁶⁰-.

Pero progresivamente entre los colonos se diferenciaron las ideologías religiosas de rito latino-romano y de rito ruteno -católico griego⁴⁶¹-. En principio fueron estos sacerdotes los que mantuvieron una función integrativa y las primeras capillas de madera eran comunes a los ritos latino y griego turnándose para las celebraciones. Pero pronto los colonos de rito ruteno, que aspiraban a tener sus propios sacerdotes, no aceptaron a los sacerdotes polacos. Especialmente porque los religiosos y funcionarios polacos afirmaban que los llamados rutenos eran en verdad “*polacos de rito ruteno*”. De forma anticipada en 1903 los colonos rutenos comenzaron a construir sus propias capillas en Las Tunas -xbFF121, xbFF122- y en 1904 en Tres Capones⁴⁶² -xbFF123, xbFF124-. A causa de ello se solicitó al gobierno austríaco que enviara sacerdotes greco-católicos de la Orden de San Basilio -1904-⁴⁶³, lo que además era una forma de contrarrestar la influencia y el pasaje a la ortodoxia rusa⁴⁶⁴. Pero la respuesta a dicha demanda se dilataba⁴⁶⁵. Entonces en 1907 los colonos de Tres Capones contactaron una misión

⁴⁵⁷ Ese mismo año hubo en Apóstoles 430 bautismos, 15 matrimonios, 840 comuniones, 44 extremaunciones y 24 defunciones.

⁴⁵⁸ Donde también funcionó el internado y la escuela.

⁴⁵⁹ Con la misma piedra de la antigua capilla jesuítica.

⁴⁶⁰ Para celebrar dicha consagración, aparte de los oficios se representó una obra teatral.

⁴⁶¹ Muchos de los primeros pobladores eran de orientación greco-católica, procedentes de la región de Tovmach en Stanislawow actualmente Ivano-Frankivsk -Ucrania-.

⁴⁶² Se completó en 1906.

⁴⁶³ El 20 de marzo de ese año los colonos escribieron una carta al Metropolitano de L'viv firmada por aproximadamente 300 personas.

⁴⁶⁴ Los informes austríacos de 1915 señalaron que en Apóstoles vivían 500 familias rutenas de fe greco-católica y 200 familias polacas romano-católicas, en Azara 260 familias polacas romano-católicas y 150 rutenas greco-católicas y las 150 familias rutenas de Tres Capones, en cambio, se convirtieron a la ortodoxia rusa por efecto de la propaganda que los sacerdotes iniciaron en 1906.

⁴⁶⁵ El 14 de agosto de 1906 los colonos de Apóstoles volvieron a demandar por escrito alegando “...ya por mucho tiempo lleva nuestra gente rutena permanente en las colonias en Argentina sin los servicios religiosos de nuestro rito, debiendo escuchar los servicios del rito romano de los dos



diplomática rusa de Buenos Aires para que bendiga su capilla por lo que arribó allí el Archieparca Izraztsov. Luego de lo cual Izraztsov escribió a San Petersburgo para solicitar el envío de un sacerdote que preferentemente hablara el idioma rusino. Así fue como en agosto de 1908 arribó a Tres Capones desde Zhytomyr -Eparquía de Volhynia- el Archidiacono T. Hnatiuk. Rápidamente alrededor de 600 colonos greco-católicos se convirtieron a la ortodoxia. No obstante, la capilla de Las Tunas seguía sin sacerdote. Las autoridades eclesiásticas⁴⁶⁶ argentinas entonces se pronunciaron frente al Vaticano y consiguieron que arribara el padre C. Bzhukhovsky procedente del Estado de Paraná -Brasil- recién en marzo de 1908. Tras lo cual bendijo la capilla de Las Tunas⁴⁶⁷. Bzhukhovsky logró atraer nuevamente al greco-catolicismo a varios colonos convertidos a la ortodoxia. Finalmente, en el año 1910 se sumó el P. J. Karpiak a su labor.

De todos modos, la ausencia temprana de sacerdotes del rito greco-católico ya había alentado la expansión de la Iglesia Ortodoxa Rusa en la región. Pero dicho cisma no fue exento de contradicciones o situaciones de conflicto. El Rev. Hnatiuk, quien pronto se convirtió en bastión de la ortodoxia⁴⁶⁸, en 1910 fue denunciado y acusado por las autoridades de Posadas de proclamar el anarquismo desde el púlpito y arengar su congregación contra el Estado Argentino. Por ello se lo encarceló y luego liberó, sin ser deportado -según la usanza de la época-. Para entonces, también algunos artículos del

sacerdotes polacos...por lo que nuestra única esperanza es unirnos a la ortodoxia" (Cipko, 2011, pp.27-28).

⁴⁶⁶ Obispo Achille Locatelli.

⁴⁶⁷ Construida exactamente en el mismo sitio donde 289 años antes el sacerdote jesuita Roque González de santa Cruz había iniciado la evangelización de los pueblos guaraníes de la región.

⁴⁶⁸ La presencia del Rev. Hnatiuk -junto a su hermano Volodymyr- fue significativa además para la introducción del cultivo de té en la región, uno de los productos que mayor impacto tuvo en el comercio internacional con la ex Unión Soviética. Así como para la promoción de las Asociaciones de Cultura Prosvita, que expandió incluso hasta San Bernardo -Chaco- y Paraguay.



diario *La Nación* y *La Prensa* llamaban la atención sobre la influencia ejercida por Hnatiuk en la región.

Cultivo de té en la chacra de V. Hnatiuk, Tres Capones⁴⁶⁹.



El 2 de diciembre de dicho año *La Nación* -FH 2- denominaba a Tres Capones “la nación rusa independiente” describiéndola como “una aglomeración de chozas con una Iglesia en el medio en la cual el reverendo enseña la doctrina ortodoxa en lenguaje eslavo”.

Detrás de esta denuncia residía en verdad un conflicto entre los colonos de Tres Capones y la administración de las colonias por un caso de fraude⁴⁷⁰ En la misma jornada el diario *La prensa* -FH 3- se refiere a este hecho señalando a Hnatiuk como el *sacerdote-caudillo* que instigaba a los colonos a desobedecer las leyes que además no entendían porque desconocían el idioma español. El 4 de octubre de 1912 -FH 4- nuevamente el diario *La Nación* titulaba “*Colonos rebeldes*” para anunciar el regreso de un “*movimiento subversivo*” en Tres Capones, donde los colonos rusinos-rutenos se hallaban influenciados por el sacerdote Hnatiuk. Según esa fuente periodística, desde 1910 los colonos se resistían tanto al pago de impuestos como a enviar a sus hijos a la escuela pública por lo cual dicha institución debía de estar supervisada por la policía local. Todo apuntaba a responsabilizar a la introducción de la fe ortodoxa en la región más que a los colonos que eran usados como excusa. De acuerdo con los alegatos del diario *La Nación*,

⁴⁶⁹ Hnatiuk murió en el año 1943 y está enterrado en el cementerio ortodoxo, al lado de la primera capilla en Tres Capones.

⁴⁷⁰ Un colono llamado J. Forsa había vendido su chacra sin permiso, lo que era considerado ilegal. Los conflictos por la venta y hurto de lotes agrícolas es igualmente un tema recurrente entre las memorias de los descendientes.



antes de su propagación entre los católicos-bizantinos los colonos eran “*pacíficos, trabajadores y obedientes*”.



Bendición de Reyes, colonos de Apóstoles y Azara.

Luego de ella, se convirtieron en “*odiosos y resistentes a todo que no sea ortodoxo*” y no dejaban de alcoholizarse en el “*boliche*” que el propio Hnatiuk atendía. Más allá del propósito propagandístico denigratorio de este material periodístico, era cierto que el trabajo en las parroquias no se limitaba al catecismo y el cuidado espiritual. Los sacerdotes también se encargaban de promulgar actividades culturales como los clubes de lectura y las escuelas para promoción del idioma -xbFF125-, que muchas veces sirvieron como herramientas de divulgación política. Y, por otra parte, la persistencia del idioma era una estrategia para dar continuidad a los vínculos y disputas religiosas transnacionales. Durante las elecciones municipales de Apóstoles de 1915 también se observaron estas contradicciones entre las confesiones que propusieron sus representantes. Incluso una pintura de un colono de orientación greco-católica de Azara mostraba el sentimiento de frustración por la falta de unidad de los habitantes de la región. En ella el autor identificaba cuatro divisiones en la comunidad: “*aquellos individuos más interesados en la luz de la luna que en Dios -pre cristianos-, los que abandonan su fe a cambio del despotismo ortodoxo, los polonófilos -católicos apostólicos romanos- y los que permanecen fieles a la fe nativa -greco católica-*” (Cipko, 1961, p.37). Lo interesante de esta descripción es la introducción del concepto *polonófilo* para referir a un fenómeno no descrito antes en los otros contextos de inmigración transnacionales. Además de la vinculación de los aspectos religiosos con las orientaciones políticas y la yuxtaposición de las dimensiones étnicas con las nacionales. En lo sucesivo, la supuesta influencia



rusófila anarquista entre los inmigrantes rusinos-rutenos perdió vigor con el encarcelamiento de algunos miembros y la deportación de otros⁴⁷¹.

Sumado a los aspectos religiosos, otra medida del gobierno austríaco fue enviar material escolar en idioma polaco y ucraniano. Contra ello el Ministerio de Cultura y Enseñanza enseguida enfatizó que los hijos de los inmigrantes galitzianos debían recibir instrucción pública en idioma español para no ser influenciados por sentimientos independentistas o separatistas⁴⁷². Alegando que la educación era la herramienta para evitar un enclave cultural extranjerizante y assimilarlos pronto al país.

Esto último se transformó en un tema conflictivo para los inmigrantes galitzianos que no consideraban necesario enviar a sus hijos a las escuelas⁴⁷³, menos para las mujeres que debían permanecer en sus hogares. En las pequeñas aulas de las escuelas rurales⁴⁷⁴ se reflejaba la intensidad de esta problemática. Los maestros y maestras que eran traídos

⁴⁷¹ De acuerdo con lo pautado por la Ley de Residencia respecto de la cual el Diputado socialista Alfredo Palacios sostuvo: “[...] Pero ¡señor!, si no hay una ley que castigue lo que no es un delito, si esa propaganda anarquista todavía no tiene los caracteres que la hacen punible, ... ¿cómo es posible, entonces, que nosotros sostengamos que se debe castigar? ... Estas incongruencias en que caen los hombres que harto saben de leyes, vienen a poner de manifiesto, de una manera que no permite la más leve duda, lo que he dicho antes de ahora: se ha buscado un pretexto para matar las ideas[...]”. Discurso contra la Ley de Residencia, Cámara de Diputados de la Nación, 1904 -FHI18-.

⁴⁷² Especialmente porque los primeros inmigrantes galitzianos no configuraban sus identidades culturales ligadas unívocamente a un espacio territorial definido por una nacionalidad específica. Y ese sentido pluriétnico y plurinacional tuvo continuidad en Argentina. Aunque en las ciencias sociales ha predominado la creencia en la existencia de una unívoca correspondencia entre identidad y territorio, procesos como el descrito encajaban poco con esta representación (Rutyna, 2014). Para la dirigencia política local y ciertos círculos de intelectuales xenofóbicos dicha pluralidad étnica y confrontada resultaba obstáculo y motivo de consideración o temor. Por lo que era necesario homogeneizar las nuevas poblaciones en función de un proyecto cultural nacional unificador.

⁴⁷³ Porque requerían del trabajo infantil en las chacras, sólo los mandaban a la escuela si se los obligaba por la ley.

⁴⁷⁴ En Apóstoles funcionaban la Escuela Nacional de Apóstoles -1901- que en sus inicios fue un rancho con techo de paja -xbFF126- y la Escuela Infantil Mixta -1898-. En Azara funcionaba la Escuela Parroquial de Azara -1904/1905- junto a la capilla y el internado a cargo del padre J. Marianski que estaban construidas con piedra “tacurú” y otras procedentes de la antigua capilla jesuítica y la Escuela Nacional de Azara -xbFF127-. Progresivamente se crearon más escuelas en las chacras: la número 3 que fue alcanzada y quemada por un rayo, la número 22 que pasó a ser sólo de niñas, la número 21 que funcionó sólo para varones y la número 24 hasta alcanzar el número de 8 para 1920 -xbFF128-.



desde ciudades como Posadas o Buenos Aires quedaban desconcertados ante una realidad compleja⁴⁷⁵ y además eran rechazados por las familias por inculcar valores que no compartían. Por otra parte, los niños y niñas sólo hablaban el idioma familiar⁴⁷⁶ y no se podían entender con sus docentes en español⁴⁷⁷ pero la escuela pública prohibía que se hablase otro idioma a fuerza de la imposición de castigos. Convirtiendo a la práctica pedagógica oficial en arbitraria, autoritaria y estigmatizante

“[...] Los archivos de las escuelas rurales del sudeste de Misiones de principios del siglo XX contienen una documentación muy valiosa que ilustra sobre las prácticas pedagógicas y la lucha contra los elementos extranjerizantes y perniciosos. Consisten en su mayoría en Diarios e Informes escritos por maestros e instrucciones emitidas por supervisores... La expresión -argentinar- se volvió cada vez más insistente en los documentos escolares, especialmente a partir del año 1905. Poseía un sentido autoritario y excluyente: todo lo que no contribuía a dicha política era catalogado como *extranjerizante*, en un sentido despectivo” (Snihur, 1999, s/p.).

⁴⁷⁵ Según Snihur (1999) entre 1898 y 1901 en la Escuela Infantil Mixta de Apóstoles se sucedieron un considerable número de directores y maestros que terminaban solicitando su traslado a los pocos meses. Teniendo el propio administrador Bialostocki que hacerse cargo de su dirección al igual que la del Consejo Escolar

“[...] *A la modalidad antagónica de los colonos...hay que agregar como causa que entorpece la enseñanza, retardando considerablemente la promoción de los alumnos, el desconocimiento completo que de la lengua nacional tiene el niño al ingresar por primera vez en la escuela. Los primeros meses de clases son de intensa labor en primer grado, donde hay que sostener una ruda lucha, pues ni educador ni educando se comprenden a pesar de que ambos, cada uno en su lengua tratan y se empeñan por entenderse. La enseñanza del lenguaje absorbe casi por completo la acción del maestro durante los primeros meses de clase, teniendo éste que intensificar su labor en lo posible para hacerse comprender por los educandos quienes sólo hablan el castellano durante las horas que permanecen en la escuela, pues en sus hogares, aún cuando algunos lo conocen ya, no se oírán jamás pronunciar una sola palabra que no sea en el idioma de éstos, lo que naturalmente retarda considerablemente la enseñanza*” (Vogt, 1922, p.50).

⁴⁷⁶ En casi todos los procesos de poblamiento de la provincia de Misiones se señala el plurilingüismo como modalidad prevalente durante la etapa pionera (Gallero y Kraustoffl, 2009). No obstante, el Rev. Vogt (1922) señalaba que los hijos de las familias polacas jamás manifestaban resistencia de asistir a clases y aprendían el idioma español con completa facilidad.

⁴⁷⁷ Las familias consideraban que sólo bastaba con que un miembro de la familia supiera español para realizar los trámites o venta de productos y por lo general eran los adultos varones.



Es sabido que la pertenencia étnica se manifiesta en forma persistente a través del lenguaje, por lo que la continuidad del lenguaje era el instrumento que establecía y permitía adecuar la interpretación de la realidad al contexto local y facilitar la inteligibilidad. Las formas de adquisición del idioma español implementadas oficialmente son indicadores del proceso de asimilación negativa que los niños de estas familias de inmigrantes sufrían en sus cotidianidades escolares. Las disposiciones del Consejo Nacional de Educación no contemplaron la diversidad cultural en su intención de “*argentinar*”. En consecuencia, la mayoría de los progenitores veían a la escuela como “mala” obligación que alejaba a los hijos de sus las chacras⁴⁷⁸. Por lo que una gran cantidad de niños y niñas quedaban desescolarizados. La institución escolar en las colonias agrícolas representó así la expresión de la presencia del Estado Argentino que confrontaba sus sentidos domésticos. Como consecuencia dentro del mismo hogar se distribuía el capital lingüístico de forma diferencial de acuerdo con la actividad realizada, lo que pudo haber provocado interrupciones en los roles tradicionales entre padres a hijos⁴⁷⁹ (Luykx, 2014).

⁴⁷⁸ En 1903 se creó la escuela rural número 56 en una casa propiedad del vecino Emilio Zubreski, de la Colonia El Paraíso, cuyo director fue Don Arcadio Chamorro. Allí concurrieron mayormente alumnos de la zona que procedían de chacras alejadas. Generalmente iban a pie o en “carro polaco”. Inicialmente la escuela 56 albergó los hijos de las familias Burnik, Kruchowski, Chijanowski, Merenda, Stelmachuk, Malañuk, Skromeda, progresivamente se sumaron otras familias apostoleñas. De ella quedan algunos vestigios que persisten al paso del tiempo. Algunos relatos locales incluso señalan que “...*en las tardes de mal tiempo y amenaza de tormenta se escuchan voces y risas infantiles y los sonos de la campana de la vieja escuela, pero que no todas las personas son capaces de escucharlos*”.

⁴⁷⁹ “[...] Las investigaciones en socialización lingüística observan tradicionalmente a los niños como objetos o receptores de la socialización más que como sus agentes... investigaciones más recientes retratan a los niños como negociadores activos de significados y relaciones en la adquisición de nuevas competencias lingüísticas (Greenfield, 1984; Rogoff y Gardner, 1984; Rogoff, 1990; Wenger, 1998) mientras que un grupo más pequeño de estudios han examinado cómo las propias prácticas lingüísticas infantiles pueden impactar en el uso lingüístico de otros (Cardozo-Freeman, 1975; Burns, 1984; Schieffelin, 1986; de la Piedra y Romo, 2003), enfocándose generalmente en las interacciones entre hermanos o grupos de pares. A primera vista, parece natural concebir la niñez como un período de intenso aprendizaje social, esperamos que los niños sean socializados por sus mayores, no lo contrario. Suponemos que los adultos disponen de un repertorio de recursos lingüísticos socialmente valorados más profundo y extenso que el de los niños, y suponemos que los padres son los primeros responsables de la socialización lingüística de sus hijos. No obstante, hay dos situaciones cada vez más comunes en el mundo actual en las cuales nuestros supuestos usuales acerca de quién socializa a quién pueden verse invertidos. Estas son: la veloz modernización de sociedades que experimentan un desplazamiento lingüístico desde una o varias lenguas vernáculas hacia una lengua oficial, y las comunidades inmigrantes en las que las familias se trasladan a un territorio lingüístico



El antropólogo L. Bartolomé señaló como circunstancias en que se desarrollaron algunas transformaciones del idioma de los colonos de Apóstoles “[...] *El castellano se impuso cada vez más como primera lengua de los hijos de los colonos... los padres se rehusaban a enseñar su viejo idioma a los hijos porque eso siempre podés aprender más tarde, si lo querés. Más, es mejor hablar castellano sin acento para que los chicos no se rían de ustedes en la escuela*” (2007, p.163);

Esto último interpela también la diferenciación selectiva de acuerdo con el género, ya que las mujeres continuaron hablando el idioma en el hogar, mientras que los varones lo habían dejado de hacer especialmente en el ámbito público⁴⁸⁰. El autor retoma al sacerdote ucraniano de Apóstoles W. Kovalyk para ilustrar sus argumentaciones

“Nuestros niños que terminaron el séptimo y el octavo grado en una escuela ucraniana o aún nuestros seminaristas, prácticamente no saben palabras y frases en su lengua materna...; algunos piensan erróneamente que al no aprender la lengua de sus ancestros y apartándose del ucraniano y de la iglesia ucraniana, serán más exitosos y la pasarán mejor en la sociedad que viven...” (Ibidem, 2007, p.163).

De esta manera, Bartolomé concuerda con Snihur (1999) que adujo que el mayor efecto del proceso educativo fue, precisamente, la disputa en donde se confrontaron el proyecto

desconocido. En los dos tipos de escenarios, los padres –hablantes de la lengua vernácula– son frecuentemente estigmatizados como lingüísticamente deficientes, así como incapaces de proveer la clase de socialización lingüística necesaria para el futuro social y la supervivencia económica de sus hijos. En consecuencia, gran parte de la responsabilidad acerca de la socialización lingüística de los niños se atribuye ahora a la escuela. Como resultado de este desplazamiento, es probable que los niños tengan mayor acceso a los recursos lingüísticos valorados por la sociedad mayoritaria –especialmente la alfabetización y fluidez oral en la lengua dominante– y, por lo tanto, es probable que estos niños los adquieran en forma más rápida y efectiva que sus familiares adultos. En contextos de modernización y/o inmigración, el mayor acceso de los niños a las variedades de una nueva lengua o a nuevas modalidades de uso lingüístico -por ejemplo, la alfabetización- con frecuencia viene acompañado por la correspondiente presión sobre los hablantes adultos para que adquieran las mismas competencias...” (Luykx, 2014).

⁴⁸⁰ Este fenómeno se confirma en las entrevistas y los relatos etnográficos.



del Estado Nacional Argentino con los proyectos culturales particulares de los inmigrantes. Las escasas investigaciones acerca del fenómeno de la colonización agrícola en el sudeste de Misiones confirman este rol sustentador del Estado Argentino tratando de explicar las características que asumió la inserción del inmigrante a la nueva realidad jurídica, política y cultural en el marco de una estatalidad preexistente a su llegada. Pero en general no cuestionan ¿hasta qué punto estaba consolidada dicha realidad preexistente y en qué grado se manifestaba? ni ¿cómo concibió el inmigrante aquella realidad y de qué manera la integró a su propia realidad cultural? (Snihur, 1999).

En este escenario, el idioma junto al resto de saberes de sus progenitores se convirtió en reducto de la vergüenza por incultos para los descendientes. Incluso hasta la actualidad perviven representaciones que caracterizan a los primeros inmigrantes de “ignorantes”, “supersticiosos”, “sin instrucción”, “sumisos”, entre otras connotaciones que apelan a una condición social y cultural estigmatizada. Al respecto de estos traumas sociales causados por la asimilación de la “argentinidad”, se desplegaron nuevas estrategias como fueron las escuelas confesionales. Las escuelas parroquiales funcionaban a contra turno de la escuela pública. Allí los hijos de las familias inmigrantes recibían instrucción religiosa y conocimientos generales, pero en el idioma materno según la confesión -polaco en las de rito latino-romano y ucraniano en las greco-católicas o ruso como en la escuela del padre Hnatiuk⁴⁸¹-. Mientras en la escuela pública se les prohibía expresarse en la lengua materna, en las parroquiales por el contrario se fomentaba la lengua y los hábitos galitzianos -ucranios o polacos-. Para los niños la situación era controversial. Pero pese a las tensiones las escuelas parroquiales prosperaron, así como los otros programas⁴⁸² o formas de asociación cultural⁴⁸³ más o menos formales -al menos entre los años 1910 y 1930-.

⁴⁸¹ Hasta la actualidad algunos servicios de la Iglesia Ortodoxa de Tres Capones siguen celebrándose en eslavo eclesiástico.

⁴⁸² La colectividad polaca de Azara, por ejemplo, tenía el “Orendownik” que era un órgano de prensa comunitario y a la vez religioso.

⁴⁸³ En este período los inmigrantes desplegaron diversas prácticas asociativas y de mutualidad cuya finalidad era garantizar el mayor bienestar posible a los nuevos arribados. Entre las cuales se destacó el denominado *ayutorio* que aparece muy frecuentemente en las entrevistas o relatos etnográficos. El *ayutorio*, como categoría propia de los interlocutores -emic- constituyó una



La confrontación étnica que había comenzado ya en el año 1897 llegó a su punto más crítico en el año 1930⁴⁸⁴ en que el nacionalismo de derecha tomaba auge en la Argentina. Dando comienzo a un período de persecución sobre todas aquellas manifestaciones culturales que el proyecto del Estado Nacional calificaba como “peligrosas” por “extranjerizantes”. Este último calificativo recaía mayormente en las orientaciones rusinófila y rusófila representadas por los inmigrantes greco-católicos y ortodoxos⁴⁸⁵, dado que desde el punto de vista religioso -y político- la confesión latina-romana polonesa se adecuó a la oficialidad⁴⁸⁶.

práctica que consistía en la reunión de los miembros de las familias de la comunidad con la finalidad de realizar tareas comunes, colaborativas y ritualizadas (Oddonetto, 1974), en especial para el armado de las viviendas de los recién llegados, las instituciones de culto o el levantamiento de la cosecha. Desde una mirada socio-antropológica, por su parte, estas tareas articulaban a las familias en torno a estrategias asociativas y de parentesco que implicaban una obligada correspondencia de reciprocidad entre ellas a los fines de complementar la ineficacia o la ausencia de políticas estatales para sustentar sus condiciones existenciales.

⁴⁸⁴ En aquel año un golpe cívico-militar derrocaba al presidente H. Yrigoyen. Junto al nuevo presidente de facto, el general F. Uriburu, entró en la escena política argentina el nacionalismo de derecha. Autoritario y xenófobo, llegó inclusive a atenuar la tradicional liberalidad de las leyes inmigratorias del país. Los inmigrantes eslavos orientales en el ámbito nacional comenzaron a ser sospechados de socialistas o comunistas con tendencia revolucionaria. Las autoridades argentinas insistían en suponer que dichos inmigrantes difundían los imaginarios de la revolución soviética. Leopoldo Lugones escribió que las cárceles argentinas se llenaban de extranjeros “...miles de checos, polacos, armenios, búlgaros y rusos que han invadido nuestras costas” (Rock, 1993). Y la Liga Patriótica Argentina brindaba información a la Embajada de EE. UU. sobre el comunismo en Argentina resaltando que “casi todos ellos son extranjeros y ni siquiera pueden hablar el idioma español” (Dolkart, 1993).

La situación en Misiones luego del golpe de estado de 1930 también cambió notablemente. Comenzó entonces un período de persecuciones políticas contra el radicalismo y los sectores sociales que estaban adheridos al mismo, entre los que se encontraban la mayoría de los campesinos del sudeste de Misiones. Todas las organizaciones de las colectividades fueron observadas con distancia y desconfianza por las autoridades de la Gobernación y la población en general comenzó a distanciarse de las mismas por temor a sufrir represalias o alguna forma de discriminación política.

⁴⁸⁵ A diferencia de los movimientos de conversión del greco-catolicismo hacia la Ortodoxia rusa que se sucedían en EE. UU., aquí sólo se “salvaban” de la mirada acusadora del nacionalismo de derecha los que resaltaban su esencia católica.

⁴⁸⁶ Ya en 1922 -cuando se celebró el 25 aniversario de la fundación de Apóstoles- los diarios La Nación, La Prensa y la Razón -FH 5, FH 6 y FH 7- señalaban que sólo la comunidad polaca celebraba el evento, sin referirse como en ocasiones precedentes a los colonos austrohúngaros, rutenos, ni siquiera ucranianos. Llamativamente, un estudio de los inmigrantes polacos y ucranianos en Misiones (Stemplowski, 1938) concluía que para esa época la “conciencia nacionalista” de los ucranianos era “mucho menor” que la de los polacos.



La tendencia atomizante se alimentaba de incidentes como los acontecimientos de la masacre de Oberá, ocasión en que los colonos tabacaleros protestan por los abusos y bajos precios de venta de sus productos⁴⁸⁷. Luego de lo cual el gobierno argentino aplicó la ley de Residencia y detuvo -el 15 de marzo de 1936 en Oberá- a los inmigrantes B. Kowal y P. Mowchan por considerarlos agitadores comunistas profesionales y organizadores de la protesta -FHI 6⁴⁸⁸-. Situación nunca fue del todo resuelta⁴⁸⁹ y hasta la actualidad se reclaman mejoras en el precio de la yerba y el tabaco⁴⁹⁰.

Incidentes como éstos⁴⁹¹ promovieron que muchos inmigrantes se separaran de las asociaciones señaladas por la mirada oficial⁴⁹². Los más radicalizados conformaron

⁴⁸⁷ Los fallecidos en la protesta fueron oficialmente tres residentes ucranianos -V. Savinski, J. Melnik y N. Holissinchuk- pero los relatos orales -FE10- señalan que las persecuciones duraron varios días y que es probable que haya habido más víctimas sin denunciar por el temor de las represalias policiales. De hecho, hasta la actualidad no se conoce la cantidad real de muertos enterrados de manera clandestina en las chacras.

⁴⁸⁸ Archivo del Ministerio del Interior -sobre detenciones en Oberá-. 13 de octubre de 1937 -FHI 6-.

⁴⁸⁹ A pesar de que el 23 de abril de 1936 el juez C. Colman Lerner acreditó a "prima facie" la existencia de delitos de homicidio, abuso de armas y lesiones hallando culpables al comisario L. Berón, policía M. Toledo, cabo F. González, agentes C. Rodríguez, A. Osorio, C. Cantero y T. Fernández y a los ciudadanos Adolfo, Pedro y Alfonso Feversani, R. Staud, E. González, P. Romero, M. Espinosa, G. Villalba, O. Ra Wikstrom, J. Fernández y F. Rogriguez.

⁴⁹⁰ María, hija de uno de los colonos ucranianos arribados en 1927 a Villa Bonita -sudeste misionero- describió la situación de vulnerabilidad de su infancia a causa de que sus padres se dedicaban al cultivo de tabaco por un valor de venta "de casi nada" -FH 9-. También relató que, a raíz de que la chacra de su familia se encontraba muy lejos de la escuela más cercana, sus padres tuvieron que desescolarizarla.

⁴⁹¹ Tensiones relativamente similares se replicaron sucesivamente en otros países limítrofes como Paraguay. Los primeros días de marzo de 1955, la policía intervino colonos ucranianos de Colonia Fram por cantar conjuntamente los himnos soviético y paraguayo. Como Ucrania formaba parte de la URSS, el himno soviético era habitual para los colonos. Pero el advenimiento de la Guerra Fría y los regímenes autoritarios latinoamericanos alineados al paradigma "occidental y cristiano", agitaban la bandera del "anticomunismo". El diario *Patria*, vocero del oficialismo paraguayo, publicaba en su edición del 26 de marzo de 1955 -FE 11-: "*Sorprendente insurrección de Colonos Comunistas en la zona de Itapúa*". El número de "insurrectos" detenidos, según el periódico, llegaba a 400 incluyendo prácticamente toda la población masculina de Fram. El interrogatorio, la intimidación y las torturas ulteriores permitieron individualizar a los líderes y reducir la lista original a 100, que fueron trasladados a Encarnación. Los 15 considerados más "peligrosos" fueron trasladados a Asunción. Finalmente, el gobierno expulsó del país a algunos de los implicados y otros decidieron irse por cuenta propia.

⁴⁹² Para la profundización histórica de la fundación y organización de las asociaciones culturales se recomienda la lectura de Cipko (2011).



nuevas agrupaciones⁴⁹³. Muchos colonos rusinos-rutenos para evitar situaciones de conflicto con el gobierno nacional comenzaron a identificarse como polacos, pero de manifestar preferencias soviéticas no escaparían a las estigmatizaciones. Los polacos opositores al régimen soviético se refugiaron en la Iglesia Católica Apostólica Romana - xaFA19, xaFA20-. La colectividad ucraniana local, por su parte, delineó un perfil de resguardo frente a la campaña de sovietización internacional⁴⁹⁴. Ello implicó el empoderamiento de las Iglesias Greco-católicas -proscriptas por la URSS- como reducto nacional de la “ucranianidad” -ver xaFA21, xaFA22-⁴⁹⁵. Y la ortodoxa -xaFA23- quedó asociada, casi de manera naturalizada y sin consideración de sus diferencias internas, a las ideologías políticas comunista, socialista o anarquista⁴⁹⁶. Esta diversificación fue manipulada por el Estado Argentino con la finalidad de quebrantar la comunidad paneslava y restar así su fuerza política autónoma para recuperar de alguna manera las ganancias invertidas en sus colonias.

Por lo que, en términos culturales genéricos, la década de 1930 fue un tiempo de grandes pérdidas para las asociaciones formales de inmigrantes eslavos -especialmente los orientales-. Al desaparecer la fuerza social de las viejas estructuras culturales, las nuevas generaciones de descendientes vieron allanado el camino hacia una más rápida incorporación plena a la sociedad y a la cultura oficial argentina. Las tradicionales

⁴⁹³ Es el caso de lo sucedido con la Asociación de Cultura Ucraniana Prosvita de Buenos Aires que se escindió formando la Asociación Auto educativa de Obreros Ucranianos -1926-. Esta última mantuvo por algún tiempo intercambios con asociaciones procomunistas locales e internacionales y editaban publicaciones donde resaltan las ideologías polarizadas de la colectividad. Los que permanecieron, a través de su periódico *Ukraïns'ke Slovo, Українське Слово* enfatizaban la necesidad de unificar a los ucranianos en Argentina en pos de mantener un sentimiento proindependentista, por ende, antisoviético. Alegaban que en las escuelas y en las Iglesias de rito oriental se usaba el idioma ruso -o eslavo eclesiástico- contra lo que propusieron la creación local de la *Ridna Schkola -Рідної Школи*, para que los niños de la colectividad aprendieran la genealogía, el idioma y la cultura ucraniana.

⁴⁹⁴ Esto produjo disconformidad en algunos miembros de la colectividad por la correlación atribuida a los independentistas ucranios locales respecto del nazismo. En marzo de 1939 la colectividad por medio de *Ukraïns'ke slovo* -FH12- convocó a diferenciarse de los objetivos nazis. Dichas dudas provocaron rupturas entre los más y menos radicalizados.

⁴⁹⁵ La tensión política también se manifestó en las Iglesias perdiendo fieles que sólo deseaban ir a cumplimentar los servicios y no participar activamente de la campaña de nacionalización.

⁴⁹⁶ Paradójicamente porque muchos colonos procedentes de la antigua Rusia zarista eran fieles ortodoxos pero anticomunistas. Por lo cual tampoco no existe una correlación unívoca entre la ideología religiosa y la política.



escuelas parroquiales, que tanto habían contribuido a la conservación de la cultura de la inmigración y tantos conflictos habían desatado con la educación pública oficial, comenzaron a desaparecer o terminaron adecuándose a los programas educativos oficiales del Estado Nacional⁴⁹⁷. Luego de la década de 1930 las manifestaciones étnicas quedaron recluidas en el interior de las instituciones domésticas -informales- o como vestigio folklórico instrumentado por la confrontación nacionalista de las colectividades polaca y ucraniana. Recién a partir de la década de 1950 comenzará un nuevo resurgimiento de las asociaciones culturales formales, impulsado y moldeado por la inmigración de la segunda posguerra pero que retoma las experiencias desarrolladas durante el período 1897-1930 (Snihur, 1999). Es decir, a partir de la impugnación de las identidades étnicas confrontadas por la creciente nacionalización polaca y ucraniana⁴⁹⁸. Este proceso supuso controversias políticas en las instituciones eclesiásticas que impactaron en la continuidad de una común conciencia de comunidad (Cipko, 2011). Asumiéndose estrategias de conversión nacionalista a la colectividad polaca -los fieles católicos-, ucraniana -los fieles greco-católicos-, rusa -los fieles a la ortodoxia- y, finalmente, “a-nacional” (Halemba, 2017) los que siguieron manifestando de forma remanente y secular sus sentidos étnicos. Lo cual supuso entre los descendientes la concepción de la experiencia cultural de inmigración de sus antepasados a partir de una pluralidad trasvasada tanto por fronteras étnicas como nacionales⁴⁹⁹.

⁴⁹⁷ Las que sobreviven en la actualidad en la región ni siquiera enseñan ya el idioma.

⁴⁹⁸ Los conceptos rutenos, galitzianos, austrohúngaros progresivamente entraron en desuso y se atomizó -incluso residencialmente- a los descendientes según su pertenencia a una u otra nacionalidad. La profundización de estas diferencias facilitó la pérdida de continuidad en la producción pública de sentidos identificatorios comunes, y consecuentemente, efectivizó la asimilación.

⁴⁹⁹ En consecuencia, marcadores distintivos de sus identidades como los idiomas se discontinuaron. A pesar de ello, fuentes estadísticas oficiales confirmaban todavía en 1971 la continuidad lingüística de influencia eslava oriental en el sudeste misionero. Según estos datos la comunidad de origen y sus descendientes dominaban otro idioma además del español en un 86.5% sobre el total. Datos que, además, concurren a establecer principios de identificación etno-lingüística mucho más fuertes entre los grupos eslavo-parlantes que otros inmigrantes en la misma región (1971, p.707). Ello se observa también en los relatos y entrevistas etnográficos de descendientes que, a pesar de no implementar el idioma, afirman “...no sabemos específicamente que hablaban, pero sí que entre todos se entendían”.

Estudio sobre el nivel de vida de la población rural de Misiones”. Dirección General de Estadísticas y Censos. Secretaria del Consejo Provincial de Desarrollo. Provincia de Misiones. Tomo IV. 1971 -FHI 12-.



5.4.2 Radiación a Chaco y otras regiones rurales

Dichas fronteras comenzaron también a delimitar cuestiones de clase -los que poseían las tierras y los que las perdían o no tuvieron acceso a ellas-, de políticas nacionalizadoras destinadas a ilegitimar ciertas ideologías culturales -incluidas la religión y el idioma-, de reasignación de roles domésticos y de parentesco⁵⁰⁰. Lo que dio como resultado la búsqueda dinámica de nuevas estrategias en un intento de colonizar territorios agrícolas y evitar la desetnización. De esta manera muchos miembros de las colonias agrícolas del sudeste misionero decidieron trasladarse hacia otras regiones rurales cercanas⁵⁰¹, especialmente a la región productiva algodonera de la Provincia de Chaco.

Hasta finales del S XIX el territorio actual de lo que es hoy la Provincia de Chaco se encontraba poblado agrupaciones tobas, vilelas, maticos y mocovíes⁵⁰². Cuando se inicia la ocupación territorial y colonización agropecuaria se forzó⁵⁰³ a los nativos mediante campañas militares a que abandonen sus economías locales y se conviertan en asalariados de las nuevas colonias agrícolas y obreros madereros⁵⁰⁴. A partir de 1920 cuando se produjo el auge de la colonización, la chacra algodonera se convirtió en la

⁵⁰⁰ Por disconformidad de algunos miembros de la familia o por incapacidad material para cumplir con ciertas prácticas como era la asignación de tierra cultivable a los hijos varones. Otro motivo fue la imposibilidad de conseguir esposo para las hijas entre las familias de las colonias cercanas. Este último fenómeno se resalta preferentemente en las entrevistas y relatos de las mujeres de Chaco, quienes cuentan que fueron enviadas por sus padres desde Misiones “como casaderas” para ser “ofrecidas en matrimonio porque en las nuevas colonias algodoneras escaseaban las mujeres”.

⁵⁰¹ Del listado aproximativo de familias que se asentaron en la región de Villa Angela, Las Breñas, San Bernardo y alrededores se observa una amplia mayoría de familias que fueron consignadas como pertenecientes a la colectividad ucraniana -230-, a la colectividad polaca -32-, a la colectividad rusa -26-. Estos datos presentan subregistros de aquellas familias pertenecientes a la colectividad húngara -como aparecen en los relatos y entrevistas, especialmente en la región de Villa Angela- y llamativamente checas o eslovacas -ya Roque Saénz Peña concentra la colectividad más grande del país-.

⁵⁰² Que sustentaban su existencia mediante la caza, la pesca, la recolección de frutos silvestres y el intercambio de productos artesanales con pueblos vecinos.

⁵⁰³ A diferencia de Misiones, la resistencia de los grupos étnicos chaqueños fue quebrada recién en 1911 con medidas de reducción de sus campos de caza y la limitación de los ríos de pesca, debiéndose asentar en la reducción Napalpí creada por el gobierno a los fines de su cercamiento y donde trabajaban cortando madera y cultivando algodón.

⁵⁰⁴ Especialmente en la extracción del quebracho, rico en tanino y muy abundante en la región boscosa de Chaco.



forma productiva dominante. Con ayuda de toda su familia del cosechero preparaba el suelo y cuidado de la planta y con el trabajo de los asalariados contratados la carpida y la cosecha. Desde entonces y en las décadas sucesivas⁵⁰⁵ los pueblos de Machagai, Quitilipi, San Bernardo, Presidencia Roque Saénz Peña, Corzuela, Las Breñas, Charata y General Pinedo recibieron afluencia de campesinos de diversas procedencias⁵⁰⁶ y de provincias vecinas para convertirse en productores o trabajar como braceros⁵⁰⁷ en la cosecha del llamado “oro blanco”⁵⁰⁸. Como el proceso de industrialización por sustitución de importaciones permitió el florecimiento de la industria textil nacional, se produjo un crecimiento de la actividad agrícola algodonera. Pero como partir de 1930 se habían comenzado a instalar las grandes empresas acopiadoras que luego monopolizaron el mercado del algodón, los colonos pronto debieron organizar sus ciclos productivos en cooperativas agrarias.



La primera generación de descendientes de los primeros colonos del sudeste misionero -FD 8⁵⁰⁹- en principio se emplearon como peones en la cosecha del algodón para luego intentar conseguir tierras de cultivo propias, cuyos lotes se adquirían de forma bastante similar a lo descrito en

⁵⁰⁵ Hasta 1970 que finalmente la producción algodonera entró en crisis a nivel local en relación con otros productos.

⁵⁰⁶ Especialmente búlgaros, checoslovacos y rusos-alemanes de la región del Río Volga.

⁵⁰⁷ Bracero se llama al encargado de realizar la cosecha de los motes del algodón.

⁵⁰⁸ Forma en que se denomina al algodón para diferenciarlo del “oro verde”, es decir, la yerba mate. Los ferrocarriles estatales colaboraban con la llegada de los braceros rebajando los pasajes de ida, pero no los de regreso. De esta manera los trabajadores debían permanecer en el lugar si no juntaban el dinero para el pasaje de vuelta (Pavlotzky, 1960, pp.13-37).

⁵⁰⁹ Partida de nacimiento -Testimonio Acta N° 184 del 21 de septiembre de 1922 del Registro Civil del Departamento de Apóstoles- de descendiente residente en Resistencia, Provincia de Chaco. En ella se refiere la procedencia de sus progenitores como rutenos. Uno de los testigos de la inscripción del neonato fue el Sr. Simón Dutka, pionero colono de Apóstoles.



territorio nacional misionero. Algunos eran enviados por sus progenitores y otros arribaron por sus propios medios.⁵¹⁰

Según el historiador N. Iñigo Carrera (1983) son los numerosos documentos que describen las condiciones de empleo y la vida de los asalariados en los obrajes y colonias de la provincia de Chaco -FHI9-⁵¹¹. En todos se resaltan los bajos sueldos, las largas jornadas de trabajo, la escasa legislación obrera, el hambre⁵¹² y el alto precio de los

⁵¹⁰ En esta plazoleta sita en las Breñas se emplaza el monumento a los primeros pioneros de las colonias agrícolas locales como referencia histórica al primer cementerio municipal -XaFA24-. El actual cementerio está emplazado en otro sitio más cercano a la ciudad, pero aún presenta algunos enterratorios antiguos similares a los de las colonias del sudeste misionero -xaFA25 y xaFA26-.

⁵¹¹ Declaración del Sindicato de Obreros de Oficios varios de Villa Angela, 13 de junio de 1936. Archivo Judicial del Chaco.

⁵¹² “*Como era domingo bajé del tractor para compartir algo de comer con los compañeros que trabajaban hasta el domingo para ganar treinta cinco centavos más la hora. Estaba hambriento y a la defensiva, a veces ni de comer teníamos. Algunos compañeros compatriotas que son alfabetizados están incluso por debajo de los veinte centavos la hora, trabajan casi gratis. Para convencerlos de trabajar el capataz trajo 10 litros de vino y que beban a cambio de estar bien alimentados. Pero un trabajador para rendir debe comer bien. Les aconsejé que si no nos daban la comida al otro día hagamos huelga.*”

Fuente: Relatos narrados en los registros etnográficos de Jan Onuska** -Traducción de autoría- **Jan Onuska -xbFF129-, de profesión etnógrafo y por oficio tractorista, nacido en Košice -este de Eslovaquia- en 1897 y emigrado de la República Socialista Checa a Argentina en 1927.

A lo largo de las casi 100 páginas de un cuaderno escolar de marca local -Triunfante- Jan Onuska describió en profundidad no sólo sus propias condiciones como inmigrante rusino-ruteno de nacionalidad checoslovaca primero y posteriormente eslovaca en Argentina y Uruguay, sino también diversos aspectos etnográficos de sus compatriotas a los que define como *Kamaratas/Kamarantov*.

Comenzó a escribir estos registros durante la crisis de 1929/1930 creyendo no sobrevivir a la situación de desempleo y hambre. Como aporte a sus compatriotas europeos. Luego de pasada la crisis y hasta su regreso a Europa dos décadas más tarde -1951-, participó política y culturalmente en diversas asociaciones de inmigrantes checos y eslovacos. También jugó un rol activo en la vida sindical junto a otros inmigrantes eslavos -incluidos ucranianos, polacos, ruso-alemanes y yugoslavos- de orientación comunista.

Jan Onuska enfatizaba que las condiciones del trabajo en Argentina -a diferencia de otros lugares- requerían necesariamente de la organización de protestas y huelgas tanto en el campo como la ciudad, como medio para reclamar mejoras salariales que garantizaran a los trabajadores-inmigrantes su subsistencia. Pero también hacía hincapié en las diversas formas de abuso y maltrato sobre éstos o sus esposas por parte de los patrones, capataces y la policía. Entre los cuales incluyó la omisión de los derechos de infancia, las represiones y los asesinatos. En su regreso a Eslovaquia se instaló en Secovce y se interesó por la historia, etnografía e idioma de los pueblos rusinos-rutenos de allí. A partir de entonces se dedicó a recolectar y transcribir más de 300 canciones en la región de Zemplincina. Pero además continuó trabajando como tractorista de granja como lo hacía en el campo argentino. Tras su fallecimiento la TV pública eslovaca realizó un documental sobre su vida y trabajo de investigación, en agradecimiento por sus aportes. Pero los registros de sus experiencias sudamericanas permanecieron inéditos hasta



comestibles en las proveedurías de los chacras⁵¹³ que se suman a la falta de residencias apropiadas y las labores insalubres en las desmotadoras y fábricas de aceite del algodón. Por lo cual los trabajadores del algodón enfermaban muy fácilmente y en un lapso no mayor a los tres años de estadía⁵¹⁴. En términos generales la situación sanitaria en las colonias algodoneras de la provincia de Chaco no difería demasiado de las del sudeste misionero. La precariedad e inestabilidad laboral de los hijos de las primeras familias colonas misioneras empobrecidas en el mejor de los casos se mantuvo o desmejoró rápidamente. Por lo que comenzaron a organizarse las primeras cooperativas de trabajo agrícola. En 1936, por otra parte, se firmó el primer convenio entre una de estas cooperativas y una clínica privada de Las Breñas para dar asistencia a sus asociados⁵¹⁵. Pero las condiciones laborales que los había motivado a migrar de los yerbales de Misiones se replicaban. En consecuencia, a mediados de la década de 1930 un sector de pequeños productores algodoneros -apoyados por un grupo de asalariados de sus colonias agrarias- intentó obtener precios más altos oponiéndose al control del mercado monopolista de las empresas acopiadoras y ello originó un proceso de creciente persecución política (Iñigo Carrera, 1983). Frente a la presión y el riesgo de la caída en

su traducción que se completó en 2020. Dichos registros fueron obtenidos en 2016 en colaboración con el Prof.Dr. Mikuláš Mušinka, académico del Instituto de Lengua y Cultura Rusina de la Universidad de Prešov, República de Eslovaquia.

⁵¹³ Donde generalmente los dueños de las chacras -colonos- daban a los asalariados a gastar “a cuenta” mediante una “libreta de gastos” que funcionaba como parte integral de sus ingresos, provocando así su endeudamiento por adelantado.

⁵¹⁴ Contra estas condiciones, desde las sucursales checoslovacas de Roque Sáenz Peña y Resistencia -donde participaban muchos inmigrantes “compatriotas” rusinos-rutenos organizaron servicios de atención médica “porque es malo que te enfermes y luego te quedes sin trabajo”. Los principales encargados de estas actividades fueron S. Misovich y M. Rodenak, quienes dispusieron cerca de 70.000 coronas checoslovacas a tales fines.

Fuente: Relatos narrados en los registros etnográficos de Jan Onuska -Traducción de autoría-. Esta misma fuente también revela que los trabajadores en el campo ganaban 50 pesos al mes, pero sólo el boleto de tren para llegar a trabajar allí costaba 20,08 pesos y después tenían que esperar al camión municipal para que los acerque hasta las chacras. Como tampoco tenían donde residir entonces “los trabajadores hacían una especie de cobertizo de cabaña con chapas, al menos para poder descansar e ir temprano a trabajar sin ser víctima de la intemperie”.

⁵¹⁵En la asamblea del 27 de octubre de 1935 se votó a favor de contar con algún resguardo de salud y se inauguró entonces el Policlínico Modelo de Las Breñas bajo la supervisión inicial de un médico extranjero. Décadas más tarde se asumieron funciones de asistencia médica social bajo la dirección de dos médicos de la Universidad Litoral de Rosario, hijos de agricultores inmigrantes búlgaros del pueblo.



sus ventas, las cooperativas agrarias de las colonias comenzaron a distanciarse de la protesta y solicitaron a las autoridades tomar medidas

“Estos individuos no son más que comunistas disfrazados y de nacionalidad rusa casi en su totalidad...que pretenden promover un movimiento en todo el territorio del Chaco, con fines muy diferentes a los que pregonan...a pesar de que la policía local, muy interiorizada por cierto de la gravedad del momento que pone en peligro hasta la actual cosecha, ha denegado el permiso a esos individuos que se dicen agricultores auténticos y no son más que elementos manejados desde Moscú, la superioridad les concede amplia libertad de acción, poniendo en peligro la tranquilidad pública por hechos que en tiempo no lejano se producirán...desconocíamos la existencia de los elementos que son catalogados como comunistas, pero hoy conociendo bien las intenciones de esa gente, no podemos concebir la autoridad para favorecer sus reuniones...” -FHI10⁵¹⁶-.

En lo sucesivo también en el campo chaqueño se comenzaron a trazar las mismas fronteras entre la clase colonizadora de tierras agrícolas -o de los beneficios de su fruto- y la de los inmigrantes sin los suficientes medios productivos. Quedando éstos últimos relegados a situaciones que los vulneraron frente al compromiso con las protestas laborales a la persecución de las fuerzas



⁵¹⁶ Nota de la Cooperativa Agraria de Villa Angela dirigida al Gobernador de la Provincia en el mes de marzo de 1936. Archivo Judicial del Chaco.



policiales⁵¹⁷ bajo el supuesto ideológico que los prejuizaba de comunistas⁵¹⁸. Estas experiencias de inequidad⁵¹⁹ los asemeja de alguna manera al resto de trabajadores asalariados nativos para quienes “*apenas quedaba trabajo*”⁵²⁰.

⁵¹⁷ Fuente: Relatos narrados en los registros etnográficos de Jan Onuska -Traducción de autoría-
⁵¹⁸ “Nos juzgan de comunistas y ni siquiera sabíamos los que era la clase capitalista ni trabajadora. Protestamos porque no tenemos derechos, no estamos de acuerdo con los ricos capitalistas, pero tampoco nos gusta el comunismo porque cuando llegan los comunistas también brota la miseria” Transcripción de diálogo con J. Komora, inmigrante ruteno-rusino procedente de de Košice.

Fuente: Relatos narrados en los registros etnográficos de Jan Onuska -Traducción de autoría-
⁵¹⁹ Entre todas las inequidades descritas por Jan Onuska, la que más impacta es la de condición de género femenino. El autor dedicó varias páginas para resaltar cómo difería la construcción de feminidad de las inmigrantes eslavas orientales en este contexto y respecto del europeo. Desde su mirada sorprendida, las jóvenes mujeres para obtener beneficios económicos preferían mantener relaciones maritales o sexuales con los dueños de las chacras o capataces en lugar de permanecer junto a los compatriotas. Por el lado socio familiar y afectivo, ello resultaba un obstáculo para el joven inmigrante que se encontraba en situación de inestabilidad económica y bajo salario al verse impedido de establecer vínculos duraderos. Pero, por el lado económico, también se convertía en un factor competitivo de la escasa oferta laboral, motivado por la menor remuneración percibida por el sector femenino. El autor también relató diversas circunstancias que implicaban diversas formas de intercambio -incluso consentidas por el propio marido- de las mujeres por otro bien como contrapartida -derecho residencial, obtención de alimentos, permanencia en el puesto de trabajo, entre otros servicios o favores
“Conocí el caso de un muchacho de 18 años, era cocinero y estaba casado con una mujer más joven muy bonita como una rosa. Para que les dejaran quedarse a dormir en donde vivían ella se tenía que pasar al dormitorio de un viejo maquinista. Aprovechaban su condición para recibir esos favores. ¿Acaso no es criminal la sumisión de una niña pobre, no es ello un delito acá?”
“Otro ejemplo en una chacra en el campo. El marido era un jardinero y su esposa era una cocinera llamada María. El ganaba cien pesos al mes, era buen trabajo, para que ella se dedicara sólo a ser ama de casa alcanzaba. Pero el patrón se llevaba a esa joven checa en el camión 10 kms. afuera y hacía lo que tenía que hacer, dos o tres veces a la semana. Ella le pedía que no le contara nada al marido. Pero un día el jardinero se fue al campo y cuando volvió a almorzar a casa caminando los 6 kms. a pie María se puso a llorar. Él le respondió que no estuviera triste que ya sabía que el dueño de la chacra se abusaba de ella. Que también le decía a él que bebiere y le permitiera que su mujer estuviera con él.
Pero la esposa le respondió que lloraba porque le había robado plata al patrón y se la gastó y no sabía cómo explicar en la comisaría lo que había hecho. Al final el patrón le pagó al marido sólo la mitad de la mensualidad. ¡¡Y ni siquiera cien truenos golpearon!! -expresión rusina que significa que no hubo inconvenientes ni repercusiones-

Ilustrando además que no sólo de ello eran objeto las mujeres adultas sino también algunas casi niñas y argumentando la cualidad abusiva de estos acontecimientos. Por último, indicó otras violencias de género y hasta una situación de asesinato de las mujeres compatriotas como resultado de las traiciones y los celos. Sin desestimar que sus registros están condicionados por una particular mirada masculina patriarcal de época, sus manifiestos iluminan las condiciones existenciales y de trabajo de las mujeres inmigrantes en nuestro país así la construcción de su identidad femenina bajo estas circunstancias

“Dejan al marido atrás por los amantes porque prefieren el dinero al amor. Prefieren volverse acá estas mujeres modernas, a diferencia de cuando eran campesinas que cosechaban junto a sus maridos incluso haciéndolo mejor. Para estas jóvenes es de locas ya enamorarse de un trabajador. Buscan tener más estabilidad, ser más ricas. Estas niñas no se construyen honestamente. Tanta soledad hace que los hombres nos pongamos a beber. Sólo cuando van a



**“Bože môj, bože môj
Černa zem podnami
Proč ten biedni narod
Každonu podani
Biedni bud na svete
Tak je u biedneni**

Mi Dios, mi Dios
Tierra Negra
¿Por qué la Nación tan pobre?
Cada mano será pobre en el mundo.
Así es...

**Radej bi sa schoval
Dotej černej žemi
Ziaden ne banuje
Za taku dobrotu
Radej bi sa schoval
Do černeho hrobu”.**

Prefiero estar escondido
Tocar la tierra negra
Sin minas.
Por tanta bondad
Prefiero estar escondido
A la Tumba Negra⁵²¹

Todas estas circunstancias motivaban a nuevas radiaciones hacia otras zonas rurales cercanas, a la ciudad de Resistencia o hacia otras provincias⁵²². Los que se establecieron permanentemente en Chaco, al igual que sucedía en el sudeste de Misiones, se distribuyeron respetando ciertos patrones residenciales de acuerdo con la pertenencia

morir se aferran a nosotros. Me asquea la soledad, pero me pregunto qué es lo que debo hacer para que una mujer quiera dormir a mi lado, para que se preocupe por los afectos, para que podamos estar más fuertes”.

Fuente: Relatos narrados en los registros etnográficos de Jan Onuska -Traducción de autoría-.

⁵²⁰ *“Una vez llegó la policía, nos llevó a la comisaría y comenzaron a lastimarnos. Detrás de un mueble mataron a un chico que todos conocíamos de luchador. Yo me puse a llorar porque el trabajador pierde acá su libertad en alguna parte.”*

En otra oportunidad

“El policía vino hacia mí y me orinó y dejó así toda la noche. Fui a pedir que me dieran una bandurak -papas en idioma rusino- por el comisario así me dijo, y algo de tierra para trabajar. Los oficiales de policía dan un discurso, pero después agarran la pala de hierro y te la clavan en la cabeza. Así me castigaron el tiempo que pase en la comisaría.”

Y otra:

“Un joven fue tirado en la tierra por la policía del lugar y golpeado casi hasta matarlo. El cerdo del policía se acurrucó frente a él y lo miraba. Era tan viejo como mi abuelo. Después se acercó a mí y también me golpeó. Nos tiró a la zanja con agua sucia como la misma tierra. El policía quería intimidarnos. Era un kurvi sin -insulto- que hubiera merecido su castigo. La policía era malvada como un perro rabioso -taka policía bola zla jak besni pes-”.

Fuente: Relatos narrados en los registros etnográficos de Jan Onuska -Traducción de autoría-.

⁵²¹ Traducción de fragmento de un poema que Jan Onuska escribió en ocasión de la muerte de un joven trabajador de una chacra en la Provincia de Chaco.

⁵²² En el interior de la Prov. de Buenos Aires muchos inmigrantes rusinos-rutenos se incorporaban como peones de campo en estancias de Bahía Blanca, Mercedes y San Antonio de Areco -en un principio- y por su intención de recibir parcelas en la Colonia Luro en el Partido de Villarino, donde residían ya colonos alemanes procedentes de la región ucraniana del Mar Negro -en un segundo momento-. En el interior del país se trasladaban por Rosario y Santa Fe hasta Gral. Ramírez en Entre Ríos -donde existían colonias ruso alemanas- y en menor medida se dirigían a Santiago del Estero. Luego volvían a la Prov. del Chaco aprovechando las estaciones de cosecha.



étnico-nacional⁵²³. Nuevamente, la cuestión étnica se tornaba relevante porque a pesar de dicha diferenciación muchas familias eran emigrados de los mismos pueblos europeos donde se concentraban las poblaciones rusinas-rutenas⁵²⁴. Pero tal vez una de las características más preponderantes de estos nuevos asentamientos es la activa y numerosa presencia de la orientación nacionalista ucraniana especialmente en Las Breñas y San Bernardo. No obstante, en este último sitio es llamativa, a su vez, la diferenciación que marcan sus pobladores entre las ideologías culturales de los primeros colonos -xaFA27- y los ucranianos con orientaciones nacionalistas llegados más tardíamente. Señalando incluso la apropiación de sus instituciones eclesiásticas -xaFA28, xaFa29, xaFA30⁵²⁵- y societarias -Prosvita Filial San Bernardo, xBFF130, xBFF131- como una forma de desagregación de los rusinos-rutenos por parte de los ucranianos. Por lo que se puede observar, entonces, al tiempo que ciertos grupos reconfiguraban sus identidades en términos de clase trabajadora rural desfavorecida, otros colonos lo hacían como dueños de las chacras agrícolas. Paralelamente, se moldeaban sus identidades en términos supranacionales por asociación a los otros inmigrantes polacos, ucranianos, yugoslavos -montenegrinos-, checoslovacos y búlgaros residentes en la región⁵²⁶. No obstante, la prevalencia de la orientación nacional ucraniana -aún para quienes tenían consignadas otras procedencias en sus documentos de ingreso al país⁵²⁷- no permitió confrontaciones étnicas con la colectividad identificada como polaca -ni ninguna otra orientación-, al quedar subordinadas a ésta -xBFF132-.

⁵²³ Los que se identificaron con la colectividad ucraniana se establecieron mayormente en Las Breñas y San Bernardo. Los que se identificaron con la colectividad polaca y checoslovaca se establecieron mayormente en Roque Sáenz Peña -aunque algunos se establecieron en Pampa del Infierno-. Los húngaros -localmente definidos de forma confusa como gitanos- se establecieron en Villa Angela, donde el primer Hotel llamado Tatra era atendido por un inmigrante rusino-ruteno emigrado de Checoslovaquia.

⁵²⁴ En una entrevista una interlocutora de la colectividad ucraniana de las Breñas me solicitó discreción en el tratamiento de las documentaciones precisamente porque habían ingresado al país con pasaportes polacos.

⁵²⁵ Especialmente refieren a la iglesia greco-católica de la Santa Trinidad de San Bernardo que fue convertida ortodoxa ucraniana y pintada de los colores de la bandera ucraniana. Pero la liturgia que se practica hasta la actualidad cada vez que llegan sacerdotes basilianos de Brasil sigue siendo la de Juan Crisóstomo -greco-catolicismo, xaFA31-.

⁵²⁶ Las colectividades búlgara y montenegrina son muy numerosas en Las Breñas, además de sumamente activas desde el punto de vista cultural hasta la actualidad.

⁵²⁷ Muchos documentos de miembros de la colectividad ucraniana consignaban como procedencia la nacionalidad checoslovaca -FD 9- y de orientación religiosa ortodoxa rusa.



Desde el punto de vista social y cultural la vida religiosa tampoco se restringió al catecismo y cuidado espiritual. En las iglesias se establecieron salas de lectura con material traído de Europa -xaFA32, xaFA 33⁵²⁸-, que fueron una oportunidad para elevar la conciencia nacional de los descendientes de los inmigrantes en Argentina. Por otra parte, la Asociación Prosvita -xbFF133- intentaba atraer mediante su influencia también a aquellos inmigrantes que consideraban que aún no habían desarrollado dicha conciencia en los pueblos de la región. Mediante el órgano de prensa *Ukrains'ke Slovo* informaba a los trabajadores de las chacras algodoneras los sucesos transnacionales, lo cual servía para mantener unida a la comunidad. Así como le proveía información referida a la iglesia, las cooperativas agropecuarias, el comercio de los productos cultivados y otras actividades mutuales⁵²⁹ y culturales como el teatro -xaFA34-. De esta manera, lo que en principio pudo haberse interpretado como un intento de evitar la desetnización impulsada en el sudeste misionero por la creciente nacionalización polaca de las colonias, finalmente se convirtió en un enclave de resistencia nacionalista ucraniana. Que, en última instancia, también coadyuvó con la impugnación de los saberes étnicos rusinos-rutenos.⁵³⁰

5.4.3 Urbanización y trabajo obrero

Las regiones productivas de Misiones y Chaco⁵³¹ concentraron la mayor cantidad de los inmigrantes colonos -chacareros- durante el período de entreguerras mundiales. No obstante, un significativo número se asentó en Mendoza -vitivinicultura- y Río Negro -horticultura y fruticultura-. Como así también en la provincia de Buenos Aires -Mercedes, Verónica, Bahía Blanca-. Sin embargo, fueron las industrias urbanas -textiles y frigoríficas- las que



⁵²⁸ El material de lectura fotografiado se encontró guardado en la Iglesia Greco-católica ucraniana de Las Breñas -xaFA35-.

⁵²⁹ La Asociación eslovaca de Ayuda Mutua - Sucursal de Roque Saéñz Peña y Resistencia también brindaba asesoramiento y sustento a muchos trabajadores estacionales de procedencia rusina-rutena.

Fuente: Relatos narrados en los registros etnográficos de Jan Onuska -Traducción de autoría-.

⁵³⁰ Logo actual de una empresa promotora de turismo en Resistencia, Chaco.

⁵³¹ Y gradualmente también Formosa.



comenzaban a nuclear a los inmigrantes que no tuvieron acceso a las tierras cultivables - como obreros u operarios-. En principio, la industria frigorífica en Berisso -La Plata- que se nutrió de una gran cantidad de trabajadores de varias nacionalidades eslavas⁵³² en sus dos plantas empaquetadoras de carne: Armour y Swift. Luego en Avellaneda -Dock Sud- en el frigorífico Anglo. En lo sucesivo se incorporaron de forma sostenida a otras industrias o talleres -metalúrgicos, textiles, mecánicas, cristalerías- dispersándose por varios distritos del conurbano bonaerense⁵³³, especialmente en su región sur. En estas etapas iniciales el trabajo obrero implicaba para los inmigrantes muchas horas de trabajo diario por salarios mal remunerados, sin regulación alguna de parte de organismos del Estado nacional. Además, se empleaban desde edades muy tempranas lo que promovía a su vez la desescolarización y la consecuente semi alfabetización.

Los registros del etnógrafo rusino-ruteno Jan Onuska, que trabajó como operario en la localidad de Avellaneda⁵³⁴ denominándola “*ese maldito infierno*”, revelan los detalles de las condiciones de trabajo y existenciales de los compatriotas obreros en dicho contexto

[...] En el adagio nativo se dice que el trabajo no es la vida sino un medio de vida y que los hombres también tienen una vida para sí, pero cuando se trabaja como acá donde el trabajo no tiene valor y no existe el respeto por el trabajador y se sobrecarga

⁵³² La historiadora Mirta Lobato ha abordado la diversidad de la composición étnica entre los obreros de Berisso -que hasta la actualidad es considerada la capital del Inmigrante-. Entendidas a partir de su impacto sobre las relaciones que se establecían en los lugares de trabajo que muchas veces generaban un proceso conflictivo de acentuación de las asimetrías. Según la autora las identidades sociales y culturales de dichos obreros también resultaban de los entrecruzamientos conflictivos que remitían, permanentemente, a otros enfrentamientos más vastos que abarcaban a toda la nación (Lobato, 2001, 2007).

⁵³³ Hasta la actualidad los descendientes de los inmigrantes rusos, ucranianos, checos, eslovacos y polacos se concentran en los centros urbanos de los partidos de Avellaneda y Lanús -Valentín Alsina, Piñeiro, Dock Sud y Sarandí- y más al sur en Quilmes, Florencio Varela, Berisso y Verónica. Algunos otros en San Martín, Villa Celina y Villa Ballester y Mar del Plata. En menor medida en la Provincia de Córdoba -Capital y La Falda- y Santa Fe -Rosario, San Carlos Sud y Alvear-.

⁵³⁴ A finales de la década de 1920 y principios de 1930. La fecha no está precisada.



a los niños incluso con más tareas y órdenes que a los adultos hasta el maltrato, entonces das más que lo que podes y si te morís trabajando no hay a quien culpar.

[...] En todo el mundo la gente trabaja, pero en Argentina no existe regulación del trabajo. El día que existan regulaciones para que los trabajadores puedan descansar y recordar quiénes son, no van a tener miedo. Sólo piden un pago más alto para trabajar ocho horas al día porque su salud se deteriora. Algunos son mendigos hasta la muerte, algunos mueren en brazos de los compañeros. Es algo que hay que resolver porque los trabajadores no se inventan. El trabajo aquí va en contra de la vida y del hombre... En ningún país existen trabajadores tan pobres como en Argentina, porque acá tienen que trabajar hasta los niños para poder sobrevivir

[...] El gobierno manda contratistas y supervisores para ver cómo trabajamos los obreros... Como mula recta los compatriotas saben qué hacer para que los contratistas y supervisores no se abusen tanto y qué decir sin dejar nunca de alabarlos. A veces hay hasta siete guardias de la policía vigilando por cada doscientos trabajadores.

[...] Antes cada trabajador podía ganar 6,40 pesos cada 8 horas. Desde que los contratistas se quedan con 3,50 pesos de esa suma, uno vive trabajando y todavía no alcanza...no hay estímulo porque cada trabajador debe trabajar más para ganar el miserable jornal y además el contratista lo corre como un perro -le da órdenes- todo el día...En las obras públicas del estado el contratista incluso gana hasta 6 pesos por cada 14 horas que hace trabajar al trabajador... Y hay que tener cuidado que el contratista no se reembolse lo que el Estado paga... Da tanta rabia que uno empieza a llorar.

[...] Apenas juntas 100 pesos cada 50 días de trabajo, la salud nerviosa te cambia, los pensamientos te atacan, cuando te quejas dicen que soy comunista... La verdad



es que siempre te llaman comunista o huelguista. Eso hace que no reconozcan como verdaderamente trabajamos. Yo voy a trabajar por lo que me pagan, pero lo que dejo en el trabajo es toda mi vida. Y es tanto que no encuentro forma de contarlo con palabras. Además, no tenemos ni pan para comer. Es un desastre, para trabajar bien y que los trabajadores no se descompongan necesitan alimentos.

[...] Los comités de huelgas eligen uno o dos delegados que generalmente son ucranianos, para que pidan mejoras de salario a los dueños, que los compañeros trabajadores hacen tanto trabajo que deben recibir mejor pago, si hasta los supervisores y contratistas del gobierno quedarían más satisfechos porque los trabajadores así estarían motivados... Y eso que acá en Avellaneda el trabajo es bueno comparado con el campo, el salario es mejor, se ganan 100 pesos con 50 centavos al mes.

[...] Y cada día contratan más mujeres que están enloquecidas por realizar el trabajo de los hombres. Acá a los supervisores les agrada nuestras mujeres esclavas y polacas y se las entregan a los dueños. Algunas trabajan por el salario, pero muchas trabajan siendo sus amantes. Y eso a los muchachos nos preocupa mucho, porque además cada uno hace 57 centavos por hora y las mujeres hacen 32 centavos la hora y por eso prefieren contratarlas a ellas. La situación para las chicas es más cruel todavía, a veces son apenas niñas. No podemos saber si esa niña ataviada con sus tacos va a ser entregada al dueño porque es pobre, hasta 60 y 100 pesos al mes ganan si se vuelven sus amantes.

[...] Y cada vez llegan más trabajadores polacos, tan jovencitos, todavía juegan como si fueran niños, son inmigrantes nuevos que no hablan ni una palabra en español, les gusta trabajar hablando su idioma...yo les hablo y también juego con ellos...



[...] Un mensajero nos contó que la policía detuvo a 200 hombres y que también había muchachitos entre los detenidos, habían estado haciendo revueltas y tirando ladrillos voladores. Vencieron... pero acá necesitamos al menos 13 o un cuarto de muchachos más porque si no en 2 o 3 días de huelga nos debilitamos.

[...] Los buenos muchachos se hacen trabajando como soldados en la guerra, pero algunos compatriotas no llegamos a la primavera si seguimos sin comer, ... maldito infierno para los compatriotas, el gobierno no se ocupa por nuestro cuidado. Pero tampoco hay planes para las personas que viven en las tierras nativas. Argentina es demasiado pobre.

Pero también describen la situación de los inmigrantes en otros contextos urbanos como Rosario durante el año 1931

[...] Ni siquiera se puede describir la condición de todos los trabajadores, de ciudad en ciudad parece empeorar. En los trenes de carga se pueden ver hasta 100 y 200 personas colgando. Y esto se extiende por toda la nación. El hambre y la miseria vuelven todo en vano. Un montón de robos acontecen. Avergonzados y hambrientos comenzamos a construir unas carpas para residentes poder dormir en el puerto. Acá en Rosario sin trabajo me encuentro con otros 2000 trabajadores más y en otras ciudades cercanas⁵³⁵ es igual. El número de desempleados ya alcanzó dicen 2.500.000 millones de personas, está declarada la crisis. No se mueven los trenes que antes caminaban por toda

⁵³⁵ Refiere a Santa Fe, año 1932.



Argentina, ni siquiera para turismo. Como están parados no hay empleados para cargarlos

[...] Tuve que caminar hasta Santa Fe. Me ofrecieron de beber, pero tengo hambre y los pocos centavos que me quedan no alcanzan para comer. Así que saludo y agradezco al vendedor de la tienda que se acerca a hablar conmigo. Le explico que no puedo pagarle, pero como es bueno me dio pan y te y aconsejó que no me avergüence de mi situación, que aún soy joven y que allí también pasaban los trabajadores textiles que estaban todos también hambrientos. Es necesario urgente encontrar algo honesto para hacer. Sólo hay que esperar a que nos llamen para un buen trato. Pero miro hacia atrás y recuerdo que no recibí ni una palabra de aliento ni una ayuda antes. Acá al menos me dieron una silla donde sentarme a la mesa. Odio sentir tanta hambre. Ni siquiera una cebolla para el almuerzo.

Muy a pesar de que los distritos urbanos el salario resultaba más favorable - obteniéndose algunos centavos más por hora trabajada⁵³⁶- fruto de las huelgas, la situación laboral general tal como está descripta era acuciante. Ello motivó a la participación de muchos inmigrantes eslavo-orientales -de orientaciones nacionales preferentemente rusa y ucraniana- en el creciente movimiento obrero argentino. Para ello

⁵³⁶ Como se ha expuesto la situación en el campo chaqueño, el peón de campo requería trabajar más de 8 horas diarias y también los fines de semana por menos dinero. Aun así, muchos inmigrantes compatriotas preferían seguir movilizándose por las diferentes regiones del país para conseguir puestos como tractoristas que, por ejemplo, estaban mejor remunerados que el de peón agrario -aunque no llegaba su paga a compararse al salario de un operario fabril-. Lo que demuestra que la mejora salarial sólo representaba una parte de las limitaciones impuestas a los inmigrantes que intentaban también mejoras existenciales y dar continuidad a sus formas de vida campesina tal cual las preconcebían.



crearon muchas asociaciones de trabajadores⁵³⁷, algunas de las cuales apenas han sido historizadas o se desconocen como tales⁵³⁸.

A nivel local otro hecho histórico es verídico: durante la Primera Guerra Mundial se produjo una merma en el flujo inmigratorio, pero a comienzos de la década de 1920 se reinició el proceso por lo que durante las vísperas de la Segunda Guerra Mundial se intensificó la movilidad arrojando a las costas argentinas gran cantidad de buques sobrecargados de inmigrantes eslavos en situación indiferenciada de identidades étnicas y nacionalistas. Entre ellos, una gran proporción estaba compuesta por familias polacas de orientación judía que traían consigo el legado de la vanguardia idishista (Visacovsky, 2015, p.36). Como la mayoría provenía de aldeas o “shtétlts” no estaban familiarizados con las tareas agrícolas por lo cual contribuyeron con la expansión del mercado laboral urbano especialmente en las ciudades de Rosario, Santa fe, Córdoba y Buenos Aires donde las fábricas textiles originaron asentamientos en Avellaneda, Lanús, Valentín Alsina, San Martín y en la zona metropolitana de la Provincia de Buenos Aires (Visacovsky, 2015, p.38). La presencia judía se hacía presente con sus publicaciones en idioma idish -de tendencia anarquista, socialista⁵³⁹, sionista y comunista-. Pero en los entornos fabriles los inmigrantes judíos también dieron continuidad a su activismo político⁵⁴⁰. Su incursión en el movimiento obrero local y sus emprendimientos comerciales, así como su inserción en el mundo de la educación mediante la

⁵³⁷ Para mayor profundización de las asociaciones de trabajadores de inmigrantes ucranianos y rusos consultar Cipko, 2011.

⁵³⁸ Por citar un ejemplo, el día 30 de abril de 1934 fue asesinado en Isla Maciel, Dock Sud un obrero metalúrgico y militante activo del movimiento revolucionario de nacionalidad polaca pero asociado a la colectividad rusa de Valentín Alsina de nombre José Volos. Fue acribillado en la vía pública por efectivos policiales mientras preparaban junto con otros compañeros de la asociación C.C. SUBRO el acto del día 1^a de mayo, a la cual al día de la fecha no logré identificar en ningún libro de historia del movimiento obrero argentino. Su enterratorio permaneció durante varias décadas en forma de monolito en el Cementerio Municipal de Avellaneda. Al momento del asesinato tenía apenas 24 años. Estos datos, así como sus fotografías, me fueron provistas por su sobrina.

⁵³⁹ El Partido Socialista, por su parte, solía tomar intervención mediante el mismo Dr. Alfredo Palacios para buscar soluciones a los conflictos -huelgas de hambre- de los trabajadores. Fuente: Huelga de hambre en Cristalería Papini. Periódico La vanguardia, Avellaneda, septiembre de 1959 -FH17-.

⁵⁴⁰ Debido a su gran capacidad de organización y propaganda en las huelgas (Bilsky, 1989, p.31 en Visacovsky, 2015, p.39)



conformación de escuelas obreras dejaron muchas improntas. No obstante, las elites políticas locales no los percibían a todos por igual particularizando en aquellos individuos que participaban en movimientos obreros o estudiantiles revolucionarios como elementos perturbadores⁵⁴¹. Dicha estigmatización implicaba “desprenderse” de lo “judío”, lo cual equivalía el abandono progresivo de sus ascendentes culturales -incluso muchos se modificaban sus apellidos para no ser asociados al judaísmo⁵⁴²-. Y los ubicaba en un campo de tensión entre la identidad étnica y la situación de clase obrera (Bilsky, 1989, p.27 en Visacovsky, 2015, p.43). Proceso similar al que se observaba con los inmigrantes rusinos-rutenos de acuerdo con los registros citados. Finalmente, los imaginarios represivos de las sucesivas dictaduras locales han impactado en las familias eslavas urbanas motivando también la ruptura de muchos lazos rituales, lo que se refleja especialmente en la discontinuidad del idioma y de la religión.

Hasta entonces y al igual que en el resto de las regiones del país, habían emplazado en cada una de las localidades urbanas los templos greco-católicos -xaFA36, xaFA37-. Los inmigrantes que se identificaban como polacos, por su parte, recurrían a los servicios en las Iglesias católicas polacas o lituanas o simplemente católicas⁵⁴³. A la par intentaban consolidar sus asociaciones culturales.

La sociedad de cultura ucraniana Prosvita inauguró las filiales en Buenos Aires -1924-, Berisso y Dock Sud -1926-. En un principio siguieron los preceptos de neutralidad política por lo que en teoría podía participar cualquier inmigrante. A menudo sustentaban compañías amateurs de teatros, salas de lectura donde se intercambiaban poesías, organizaban danzas y bailes, así como partidas de juegos de mesa. Se mandaban las invitaciones a los compatriotas que llegaban de hasta 60 kms. para asistir a los encuentros. Incluso se organizaban desfiles y hasta elegían a la Srita. de los Trabajadores⁵⁴⁴. También

⁵⁴¹ A diferencia de los que lograban mayor estatus económico y obtenían mejores posibilidades de inclusión en la vida social del país.

⁵⁴² Cambiando las letras y -griega- por i -latina-, y z por s.

⁵⁴³ Por ejemplo, la Iglesia San Juan Bautista en Valentín Alsina -Lanús- donde se practicaban los festejos de la noche de San Juan encendiendo la fogata de fuego.

⁵⁴⁴ E. Sletlakova, inmigrante rusina-rutena de nacionalidad checa fue una de las condecoradas por su belleza en Berisso -en una carroza en forma de nube- como Srita. De los Trabajadores.

Fuente: Relatos narrados en los registros etnográficos de Jan Onuska -Traducción de autoría-



estas sociedades mantenían los órganos de prensa en línea⁵⁴⁵ con los transnacionales, mediante los cuales se informaba la situación de los inmigrantes en Argentina y se los orientaba en su arribo al país. Otro aspecto relevante eran sus organizaciones educativas establecidas en 1927 en las localidades de Piñeiro -Avellaneda- y Valentín Alsina -Lanús, xBFF134, xBFF135- y en 1928 en Dock Sud -Avellaneda⁵⁴⁶ y la creciente participación del género femenino en los diversos aspectos organizativos de las asociaciones urbanas⁵⁴⁷.

En forma paralela las asociaciones culturales polacas urbanas también en un inicio concentraron inmigrantes de diferentes regiones⁵⁴⁸ -incluidas las de la antigua Galitzia y de Kresy- que compartían prácticas mutuales informales para asistir a las necesidades cotidianas de los compatriotas⁵⁴⁹, de la misma forma en que se hacía en Misiones o Chaco

“[...] Mi papá era carpintero, trabajaba acá en Posadas como carpintero. Él nos hizo la casa de madera...que no tenía las tapas del todo juntas y las maderas se iban abriendo con el tiempo. Las junturas -a modo de clavos- también eran de madera, y los pasantes para encajar las paredes. También el piso que tenía era de madera y me recuerdo que nos escondíamos abajo. Porque quedaba como un sótano que aislaba la casa de la tierra. El techo era de zinc, y además adelante tenía una pequeña galería. Era bastante parecida a la de las chacras en el campo.

La puerta hasta tenía cruzada una tablita de madera, como cerrojo o pasante.

⁵⁴⁵ Para profundizar información sobre los órganos de prensa ver Cipko (2011).

⁵⁴⁶ La Sociedad ucraniana de trabajadores Taras Shevchenko, la Sociedad ucraniana de trabajadores Ivan Franko y la Sociedad ucraniana Progreso. Las tres mantuvieron contacto con las organizaciones pro-comunistas norteamericanas y estaban subscriptas a sus periódicos.

⁵⁴⁷ Especialmente alineadas al movimiento emancipador femenino en la URSS.

⁵⁴⁸ Por citar un ejemplo, el Club polaco Adam Minkiewicz de Wilde hasta la actualidad intercambia eventos y concurrentes con el Club ruso V. Maiakovski de Bernal, sito en el cercano partido de Quilmes. El club Maxi Gorki de Valentín Alsina -Lanús-, por su parte, agrupaba miembros ucranianos, rusos, belarusos y polacos además de compartir eventos con el club checo de la misma localidad.

⁵⁴⁹ De esta manera facilitaban el logro mancomunado de situaciones que individualmente implicarían mayores esfuerzos.



Y en la casa teníamos colgado el ícono de San Miguel con el demonio, o un dragón que tiene abajo que nos daba miedo. Pero era para proteger el hogar. Mi abuela nos contaba muchas historias, especialmente de vampiros.

Todo lo hacían ellos, no eran prefabricadas las casas, las iban haciendo madera por madera. Y se ayudaban entre sí en el pueblo. Entre los vecinos. Eso contaba mi abuela una vez que la grabé. Que los paisanos se juntaban para ayudarse a construir las casas o la Iglesia y que entre todos en un día la levantaban. Y después comían y cantaban. Ayutorio les llamaban a esos encuentros”⁵⁵⁰.

“[...] Mi papá y mi tío iban siempre a ayudar a los vecinos con la casa, a hacer la mezcla para levantar las paredes o las carpetas de los pisos para que se terminara más rápido. Ellos decían que tenían que ayudar a los galichanes, así se llamaban los paisanos que venían de la región que había sido la Galitzia. Los galichanes estaban vistos en el barrio como gente muy trabajadora pero medio cerrados o con poca educación. Pero siempre se reunían todos los miembros de las familias ayudando a los paisanos y luego comían y tomaban, eran generosos entre sí. Era la costumbre de ayudarse a hacer la casa. Mi papá decía que no se podía negar así que íbamos con toda la familia”⁵⁵¹.

Estos fragmentos de relatos de entrevistas contemporáneas de los descendientes llaman la atención no sólo sobre estas prácticas sino sobre la categoría emic ampliamente implementada “*paisanos*”⁵⁵². La figura social del *paisano* -односельці-, de algún modo, sincretiza los lazos de cooperación junto a los vínculos de parentesco. Que, si bien como concepto su uso es preexistente a los contextos de inmigración, a nivel local representa

⁵⁵⁰ La familia de N.W. arribó a Brasil en 1928 y luego se trasladaron a Argentina, cruzando la frontera sin documentación. En un principio vivieron en una chacra de la Colonia rural de Alberdi -Misiones- y finalmente se mudaron a la actual residencia en Posadas. En este relato la entrevistada refiere a la construcción de la casa en dicha ciudad.

⁵⁵¹ G.V. es hija mayor de una familia de la localidad de Valentín Alsina -Lanús- que arribó a Argentina en 1937. Sobrina de J. V., ver. pie de página número 539.

⁵⁵² Que incluye no sólo al endogrupo sino que se extiende a todos esos otros inmigrantes con quienes se mantienen relaciones de afinidad étnica y mutualidad -polacos, ucranianos, rusos, checo-eslovacos, húngaros, rumanos-. Por lo que se convierte en una categoría pluri-étnica.



las nuevas relaciones étnicas, pero también de clase⁵⁵³. Resultando en una categoría homogénea, pero a la vez inclusiva, implementada como andamiaje de interculturalidad entre los pueblos con ideologías u orientaciones disímiles.

Estas formas de consociación pluriétnica se desvanecieron en la medida en que se hizo más activa la participación política de los trabajadores en las protestas - especialmente de los frigoríficos de Swift y Anglo-, que incluían a comunistas y anarquistas⁵⁵⁴. Ello dio comienzo a una polarización bastante hostil entre las facciones opuestas que comenzaban a delinear desacuerdos internos conforme a las orientaciones políticas locales más o menos conservativas. Lo que, finalmente, redundó en la profundización de la atomización étnica que ligaba cualquier orientación religiosa ortodoxa o idioma parecido al ruso a las prácticas políticas pro-soviéticas.

Para evitar esta afinidad política-religiosa se produce entonces una creciente conversión al catolicismo-romano -colectividad polaca- y en menor medida al greco-catolicismo -colectividad ucraniana-. Este proceso manifiesta con claridad la creciente nacionalización de las prácticas eclesíásticas locales. En el caso del greco-catolicismo mediante la progresiva imposición de la lengua ucraniana en la liturgia -para distinguirla del eslavo eclesiástico⁵⁵⁵-. La figura religiosa autorizada en Argentina era el Canciller de la Diócesis de la protección de la Santísima Virgen María Padre L. Glinka, quien trabajaba especialmente para revitalizar el idioma ucraniano asistiendo a la iglesia⁵⁵⁶.

⁵⁵³ En sus relatos Jan Onuska la transcribe *paisanijski*.

⁵⁵⁴ Para entonces era usual que las asociaciones culturales barriales compartieran actividades entre sí, como ser con la Asociación Eslovaca de Ayuda Mutua Sucursal de Avellaneda, la Casa Checoslovaca de Avellaneda y Asociación ucraniana Sokol de Avellaneda que, para algunos inmigrantes, se habían convertido en un circuito político definido por Jan Onuska como "*nuestro rincón comunista*".

⁵⁵⁵ En general los fieles del greco-catolicismo se identificaban con la Iglesia de Rutenia. Incluso hasta la actualidad se mantiene el deseo de restitución de las autoridades eclesíásticas y la unidad étnica de las iglesias en Transcarpatia. Eventos recientes tales como las apariciones de la Virgen María en Dzhulyk - Irshava en el año 2002 podrían referir precisamente a estas disputas. La antropóloga polaca Halemba (2017) señala que se tratan de circunstancias que pueden interpretarse como un intento político-cultural de acercar los objetivos religiosos transcarpatianos a los del resto de la nación ucraniana.

⁵⁵⁶ Algunas iglesias ligadas a la colectividad polaca, por su parte, también se dedicaron a la transmisión del idioma polaco mediante sus grupos Scouts.



Motivo por el cual aquellos inmigrantes de religión greco-católica que no se alineaban políticamente a la nacionalidad ucraniana o su idioma dejaron de asistir a los servicios o se inclinaban hacia las iglesias ortodoxas rusas⁵⁵⁷. Desde esta perspectiva, los sentidos religiosos locales también se vieron afectados por los eventos transnacionales de posguerras⁵⁵⁸, confrontando las facciones nacionalistas proindependentistas polaca y ucraniana entre sí -por sus supuestas diferencias étnicas- y, paradójicamente, ambas respecto de una presunta ortodoxia rusa de afinidad política procomunista. Todas estas confrontaciones limitaron los sentidos eslavos de comunalidad, retrajeron sus capacidades políticas y culturales como inmigrantes y, sobre todo, favorecieron cualquier imposición del estado nacional argentino que décadas en adelante comenzó a disciplinar represivamente al movimiento obrero -en cuyas filas militaban muchos inmigrantes rusinos/rutenos asociados al anarquismo, comunismo y socialismo local-. No es notorio que recién después de la consolidación de la última democracia en Argentina -1983- se volvieron a delinear varios proyectos de enseñanza- de los idiomas eslavos tanto occidentales como orientales⁵⁵⁹ pero los templos o las iglesias, especialmente greco-católicas, permanecieron ucranianas.

En lo sucesivo, estas trayectorias de la inmigración rusina-rutena en Argentina se aprecian en las memorias de los descendientes y en las formas en que configuran sus identidades nacionales contemporáneas. Aunque hasta lo expuesto se visibilizan también a través de las experiencias de vida narradas⁵⁶⁰ del etnógrafo Jan Onuska que, por su

⁵⁵⁷ En particular en las regiones de la provincia de Chaco ha habido una gran conversión religiosa al protestantismo. Lo mismo ha sucedido en Uruguay y Paraguay.

⁵⁵⁸ La Iglesia greco-católica a nivel nacional quedó como enclave de nacionalización ucraniana. Algunos templos incluso fueron repintados con los colores celeste y amarillo de la bandera ucraniana, como es el caso de la Iglesia de San Bernardo.

⁵⁵⁹ Inicialmente promovidos por las oficinas consulares en pos de su difusión en algunas asociaciones oficiales y luego por iniciativa de los descendientes en los clubes barriales ante la necesidad de recuperar los idiomas de sus ancestros fallecidos. No obstante, prevalece la práctica oral de la lengua por sobre el interés en las estructuras gramaticales polaca y ucraniana. Y en dicha oralidad se conservan estructuras y expresiones de la lengua rusina.

⁵⁶⁰ Las narraciones entremezclan los idiomas checo y eslovaco -en alfabeto latino- con el idioma rusino -en la modalidad cursiva del alfabeto cirílico- incluyendo algunos conceptos del idioma español transliterados a las formas gramaticales eslavas -declinados- o sin traducir. En el desarrollo de las ciencias antropológicas no ha sido muy usual que autores "nativos" formen parte de su propio objeto de investigación. Estas narraciones no parecen ser una excepción porque su



cualidad biográfica, también constituyen discursos sobre dicho pasado migratorio. Lo singular de dichas páginas es que se trata de narraciones de un etnógrafo en situación de inmigración y no de registros de observación. Y a la vez que refiere a diversos aspectos de la vida de sus compatriotas a los que define como *Kamaratas/Kamarantov*⁵⁶¹, describe las experiencias de abandono de un contexto y de incorporación a otro nuevo desde un lugar que sin dejar de ser histórico resalta las continuidades y las rupturas transnacionales. Su mirada subjetiva sobre los impactos vividos por la emigración e inmigración pierde su adherencia a lo personal al vincular sus experiencias con las condiciones económicas, sociales y culturales compartidas con los otros trabajadores inmigrantes y las vuelve colectivas⁵⁶². De esta manera proponen un diálogo epistemológico sobre los aspectos que conciernen a la presente investigación a la par que entablan relaciones de identidad con sus descendientes contemporáneos a través del discurso sobre dicho pasado, para dotar de reconocimiento la historia étnica impugnada⁵⁶³.

Estos recuerdos, ahora anclados en el pasado, se convierten en la memoria etnográfica de su pueblo en situación de inmigración a Argentina y Uruguay. Pero siguen interpelando al presente mostrando bajo qué circunstancias históricas y relacionales se

principal relevancia no reside ni en el relevo de registros de observación de campo etnográfico ni en la intención de constituir una forma de auto-etnografía. El autor implementa diversos estilos narrativos que incluyen transcripción de diálogos, opiniones, sensaciones percibidas y expresiones poéticas. Tampoco constituyen relatos de la historia oral al ser escritos con otra intencionalidad inmediata a la experiencia y no como memoria post-retorno a Europa, pero de todos modos resultan útiles para la historia oral.

⁵⁶¹ La cuestión étnica aparece como relevante precisamente a partir de esta categoría emic porque muchos de sus *kamaratas* son compatriotas emigrados de Prešov y Svidník -este de Eslovaquia- y de Kucura -Vojvodina Serbia-, sitios en donde se concentran poblaciones rusinas-rutenas numerosas. Y, al tiempo que reconfiguran sus identidades étnicas en términos de clase inmigrante trabajadora -similar a la de tercera clase en los vapores-, dan forma a una identidad supranacional paneslava -por asociación a inmigrantes polacos, ucranianos, yugoslavos, checoslovacos y ruso-alemanes-.

⁵⁶² Convirtiéndose en discursos -memorias- de dicho pasado vueltos a situar y simbolizar a partir de la introspección presente. Condensan secuencias temporales y también metodológicas que, en cierta medida, convierten a estos relatos narrados en una herramienta testimonial de utilidad etnográfica más que en un documento unívocamente histórico. Entonces su aporte como testimonio subjetivo de procesos de identificación colectivos iluminan tanto las condiciones estructurales de los inmigrantes rusinos-rutenos en dicho pasado, como las estrategias sociales y culturales asumidas que impactan como legado de disrupción o continuidad en el presente.

⁵⁶³ Los relatos de Jan Onuska muestran ciertos recuerdos y olvidos de lo étnico desvanecidos entre los procesos de identificación mayoritarios, es decir, nacionalistas.



transitaron y transitan los procesos de identificación étnica en el seno de las nuevas formas nacionales y transnacionales.

“Ahora pueden decir que soy un checo eslovaco socialista, pero el camino nunca fue tranquilo para nosotros, los que no vendimos la patria por un pasaporte hitlerista.”

5.5 Folklore y disputas locales por el origen: *los Héroes Pioneros*

En el seno de la confrontación mencionada anteriormente las colectividades nacionales mejor asimiladas lograron gestionar políticas culturales que hicieron prevalecer no sólo la diferenciación étnica sino, fundamentalmente, impugnar aquellas formas de identificación cultural vinculadas a los idearios políticos localmente reprimidos. Ese proceso se llevó a cabo mediante dos procedimientos: la legalización oficial de la colonización que se fundamenta en solamente una orientación nacional -negando las otras- y la disputa folklórica de lo pionero que legitima las nacionalidades negatizando las identidades étnicas.

Es preciso aclarar que más allá de los beneficios culturales obtenidos mediante estas gestiones, en verdad favorecieron el reconocimiento a ciertos sectores productivos influyentes -especialmente de yerba y te, FD 10- con activa participación política local que, gracias a ello, lograron atribuir a su colectividad nacional -polaca- el modelo del ideario de la colonización. Contra lo cual desde temprano las otras orientaciones nacionalistas se pronunciaron

“[...] Misiones no es Ucrania del Oeste. Los polacos parecen olvidarse de que Argentina es un país con su propia Constitución separada y sus leyes propias. Nos urge a los ucranianos de Apóstoles no caer en la trampa de la comunidad polaca local y abstenernos de votar en el futuro a los representantes del imperialismo en Apóstoles...Como Misiones no es Ucrania del Oeste no vamos a permitir aquí la polarización. Si vivimos en Argentina debemos respetar sus leyes y su Constitución.



Argentina no es ni deberá ser un territorio colonial experimental... Su soberanía es innegociable”⁵⁶⁴.

A pesar de ello dicha soberanía económica políticamente interpelada se desestimó. De esta manera, finalmente el día 6 de diciembre de 1995 se logró consolidar en Misiones por medio de la imposición de un proyecto provincial el “Día del colono polaco” a celebrarse cada 8 de junio

“[...] Recordar el día 8 de junio de cada año la llegada del primer colono de origen polaco a la Argentina, sin duda significa reivindicar la memoria de aquellos hombres y tener siempre presentes a quienes con tanto sacrificio contribuyeron a construir nuestra patria”⁵⁶⁵.

Instancia reconocida por la Cámara de Diputados de la Nación el día 28 de diciembre de 1995 que finalizó en la promulgación de la Ley 24.601 estableciéndose el “Día del Colono Polaco”

“[...] En la provincia de Misiones los inmigrantes polacos llegaron a partir de 1897 y se establecieron en diversos pueblos de nuestra geografía...Considerando la importancia del factor inmigración en la conformación de la idiosincrasia de nuestro pueblo, y la profunda huella de los inmigrantes polacos, siendo su legado vigente

⁵⁶⁴ Fuente: Svitlo, 10 de abril de 1938 -FH 18-.

Cipko (2011, p.165) y otros autores (Newton, 1992) relacionan con sutileza los incidentes de las elecciones municipales de Apóstoles de 1938 -en que los representantes de la colectividad polaca ganaron e inmediatamente izaron la bandera polaca en el municipio- con el arribo a la ciudad de los emigrados del nazismo alemán que se relacionaron con los sectores más favorecidos de la mencionada colectividad.

⁵⁶⁵ Doctor Antonio Erman González, Diputado de la Nación, discurso de cierre de los fundamentos del Proyecto de Ley.



hasta hoy, se propugna la adhesión a la Ley Nacional y el establecimiento como día del colono polaco a nivel provincial al 8 de junio de cada año”.

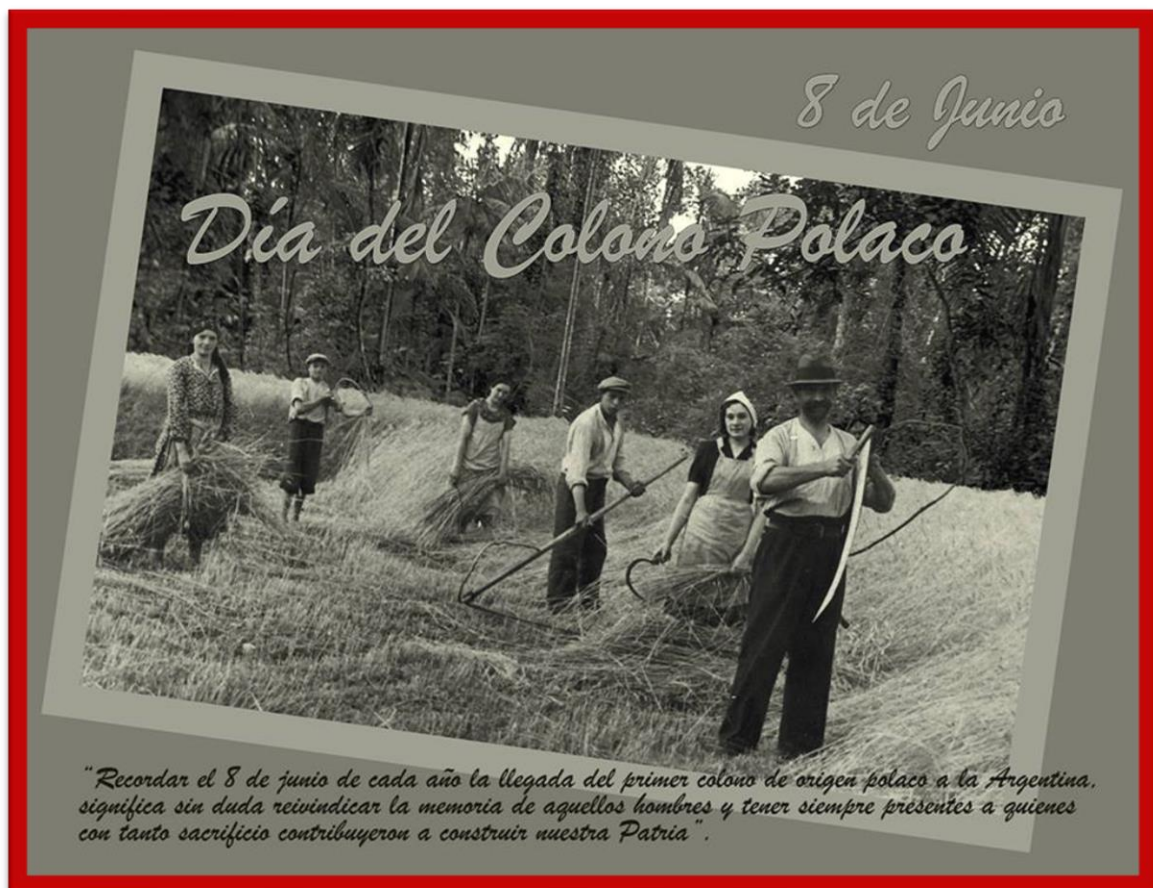
Lo interesante de esta ley es que reconoce legalmente a la colectividad polaca en virtud de su pionerismo colonizador y contribución a la historia nacional argentina -y polaca en el extranjero-. Desestimado cualquier diferenciación étnica dentro de dicha colectividad como así también a los colonos pioneros que se asociaron por afinidad nacional y religiosa a otras colectividades -ucraniana, rusa o húngara xbFF136-. Más allá de la superioridad numérica de inmigrantes de nacionalidad polaca ingresados a nuestro país en los períodos de entreguerras mundiales, ya se ha observado que la mayoría de los colonos pioneros del sudeste misionero no lo eran. No obstante, el estado argentino brindó su reconocimiento legal solamente a esta colectividad como estandarte de la colonización a partir de la negación de la pluralidad étnica inicial y ello se atribuyó simbólicamente a la historia migratoria de todos los pueblos que la conformaron y, consecuentemente, a sus descendientes

“[...] Por toda la emoción que me produce recordar la gesta de los pioneros de Apóstoles, que hace 118 años iniciaron una nueva vida, saludo y abrazo a quienes siguieron esas huellas, a los herederos de esa epopeya y así el 8 de junio recordaremos, todos juntos, el Día del Colono Polaco”⁵⁶⁶.

⁵⁶⁶ Publicación de Glos Polski -La Voz de Polonia-. Mes de mayo de 2015, página 8 -FH 19-. Lo interesante es que el autor Sr. E. R. Szokala, escritor y miembro activo de la colectividad polaca marplatense, no niega su ascendencia étnica. Se recomienda la lectura de otros de sus artículos:
Pinta tu aldea y pintaras el mundo - Diario La Capital de Mar del Plata, 5 de septiembre de 2002, pág. 16 -FH 20-;
Dos familias que cruzaron el mar sólo con esperanzas - Diario La Capital de Mar del Plata, 4 de diciembre de 2005, pág. 39 -FH 21-;
Un pedazo de Europa en tierra chaqueña - Diario La Capital de Mar del Plata, 5 de septiembre de 2011, pág. 16 -FH 22-;
Ana y el espejo, una historia familiar - Diario La Capital de Mar del Plata, 5 de septiembre de 2012, -FH 23-.
En particular agradecimiento al autor porque me fueron remitidos mediante correo a mi domicilio. Sus narraciones constituyen otras formas de relatos orales -escritos- de la inmigración rusina-rutena a Argentina.



“[...] Y yo abrazo esos fantasmas y espíritus y consuelo sus almas en pena. Abrazo el recuerdo de las costumbres y tradiciones polacas. Abrazo lo pagano y lo civilizado que traemos en nuestra genética. Y en ese abrazo imaginario con fantasmas y espíritus también abrazo a la cultura de Polonia”⁵⁶⁷.



Como en términos históricos reales -aunque no oficiales- la colectividad polaca no fue ni la primera ni la única que nutrió de colonos pioneros las colonias iniciales, se intensificó la segunda instancia mencionada, es decir, la disputa folklórica de lo “pionero” que de alguna manera viene a legitimar socialmente lo culturalmente negado. De esta manera ambas colectividades nacionales más representativas del “pionerismo” -polaca y

⁵⁶⁷ *Fantasmas y espíritus*. Narración. E. R. Szokala. 16 de diciembre de 2014.



ucraniana- se atribuyen los mismos marcadores simbólicos visibles de la etnicidad rusina-rutena⁵⁶⁸ como inherentes a su pasado y a su folklore. Lo cual, en última instancia, visibiliza la continuidad de los procesos de identificación en términos de pertenencia étnica más allá de la diferenciación nacional.

Sin embargo, dicha cualidad folklórica también contiene cierta negativización o, mejor dicho, deslegitimación cultural del pasado. Porque el material de lo étnico siempre se presenta subordinado a la condición de pertenencia nacional contemporánea, que es en verdad lo que se pretende resaltar mediante la atribución del “pionerismo”⁵⁶⁹. Esta construcción social ha perdido cualquier forma de adherencia a las condiciones existenciales reales de los ancestros, presentando matices de resignificación simbólica que sólo se adecuan a las necesidades de continuidad política en materia de producción de descendencias⁵⁷⁰.



571

⁵⁶⁸ La vestimenta tradicional, los cantos, las danzas, las comidas, las bebidas, las camisas bordadas, otros símbolos como el uso de collares rojos, las coronas de flores y cintas de colores decorando el cabello, las hachas y más insumos decorativos.

⁵⁶⁹ El 7 de mayo de 2021, el presidente Dr. A. Fernández declaró Bien de Interés Industrial Nacional al conjunto edilicio que componen el Museo Histórico Juan Szychowski, la Represa y el Tajamar, la Turbina Hidroeléctrica, el Torno y Molino que forman parte del Establecimiento productor de yerba La Cachuera S.A -actualmente Grupo Amanda-.

Fuente: Sitio Oficial de la Secretaría de Estado de Cultura de la Provincia de Misiones.

⁵⁷⁰ Materializada fundamentalmente a partir de la obtención de las ciudadanías y otros beneficios consulares contemporáneos.

⁵⁷¹ Celebraciones en el Municipio de Apóstoles por la conmemoración de los 120 años de la llegada oficial del primer contingente de inmigrantes, 27 de agosto de 2017.





Muestra Primeros colonos de Apóstoles -23 de agosto de 2017



**Buenos Aires celebra Polonia, evento en la vía pública.
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 3 de junio 2017.**





572

⁵⁷² Familias pioneras.



CAPÍTULO 6

El lugar social y cultural del descendiente



En el presente capítulo se aborda la reconfiguración de las pautas de identificación que moldean el lugar social y cultural de los descendientes de inmigrantes rusinos-rutenos en Argentina. Tomando en consideración que dichos pueblos desde antiguamente y hasta la actualidad fundamentan sus saberes en las prácticas orales y, por lo tanto, así transmiten sus memorias étnicas mediatizadas a través de las construcciones discursivas nacionalistas y transnacionales contemporáneas. Para observar este fenómeno se presentan algunos fragmentos de relatos sobre cantos, plegarias, rituales de preparación de los campos y de los cultivos, rituales de sanación, entre otros en los cuales a través de la oralidad se resaltan aspectos culturales delimitados entre las fronteras de lo nacional y lo étnico en clave de producción simbólica local. Los fragmentos de relatos etnográficos nos retornan permanente a un tiempo histórico como puente hacia las prácticas y sentidos del presente.

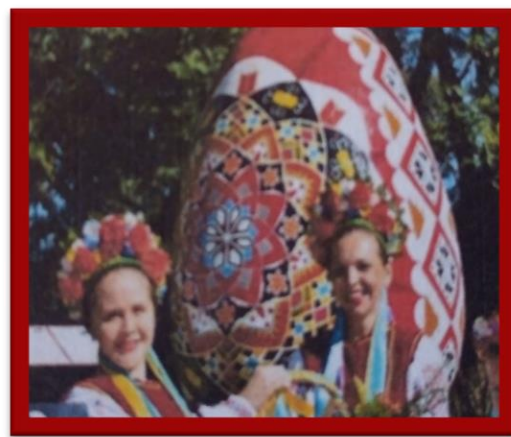
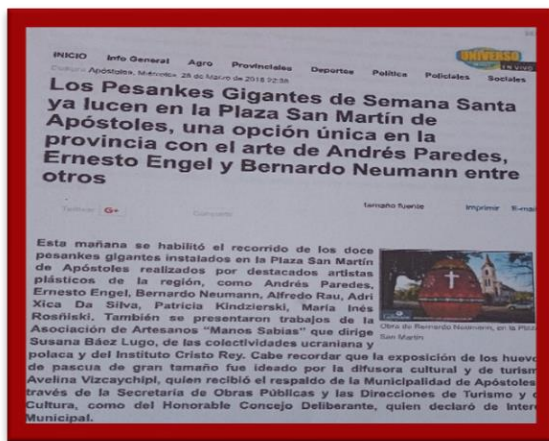
Antes de proseguir es preciso aclarar que hasta el momento se han expuesto materiales de campo que son de acceso público a través de fuentes documentales, publicaciones de textos y redes sociales. Pero el material etnográfico sucesivo fue producido mediante consentimiento informado con descendientes de los inmigrantes - mayormente pertenecientes a la primera y segunda etapa inmigratoria-, por lo que se decidió dejar a resguardo la identidad individual de los interlocutores. También se resalta el compromiso del trabajo etnográfico en materia de devolución de la reconfiguración de las identidades colectivas. Por lo que es probable que en la transcripción de los relatos se haga presente el lugar del investigador, es decir, la intervención personal en el campo.



6.1 La descendencia rusina-rutena en clave local

En principio se trata de dilucidar sobre la existencia de descendencia en clave local, según sucede en países europeos e incluso en EE. UU. donde los descendientes no han discontinuado el vínculo con la historia étnica de sus ancestros a pesar de los procesos asimilacionistas. Para ello se ha tratado de demostrar algunos motivos de ruptura con las identidades étnicas eslavas orientales -especialmente a partir de la década de 1930- y de la prevalencia de la nacionalidad polaca en el proceso de adjudicación de identidades entre los descendientes argentinos.

Aunque no es ajeno a la colectividad ucraniana contemporánea participar de eventos culturales en los que se resaltan los emblemas identificatorios más folklorizados de la antigua región de Galitzia, es a la facción polaca a la que se le atribuye de forma genérica su contribución al desarrollo local⁵⁷³. Quedando de alguna manera el “factor cultural” menos valorado que lo económico y político.



Participación de la colectividad ucraniana de Apóstoles en la habilitación del recorrido que presentó doce “pesankes”⁵⁷⁴ gigantes realizados por destacados artistas plásticos de la región e instalados en la Plaza San Martín de Apóstoles⁵⁷⁵ con motivos de celebrarse la Semana Santa.

⁵⁷³ Aun cuando existen importantes productores de descendencia ucraniana o rusa.

⁵⁷⁴ Nótese la forma de traslitar el concepto *pysanky*, mediante el uso fonético de la letra e.

⁵⁷⁵ Fuente: Noticias de la región. Sección Cultura. 28 de marzo de 2018. Apóstoles. Misiones - FH 24-.



Esta forma de generalidad ya presente en la disputa del “pionerismo colonizador” se extiende también a la descendencia bajo la categoría de ciudadano.

LUNES 8 DE JUNIO DE 2020 INFORMACIÓN GENERAL PRIMERA EDICIÓN | 5

HOY SE CONMEMORA EN ARGENTINA EL DÍA NACIONAL DEL COLONO POLACO

“El ciudadano polaco tuvo mucho que ver en el progreso de nuestra Argentina”

• Referentes de la colectividad en Apóstoles desgranaron algunos episodios claves por los cuales se los reconoce por ley y recuerdan la llegada de los primeros contingentes de inmigrantes a Misiones •

APÓSTOLES. Desde hace 24 años, cada 8 de junio se conmemora en Argentina el Día Nacional del Colono Polaco. Fecha reconocida por la Cámara de Diputados a través de la Ley 24.063 del 26 de diciembre de 1995.

Esta efeméride “es un reconocimiento al ciudadano de origen polaco por los aportes al progreso de la Nación argentina desde el tiempo de la Revolución de Mayo de 1810”, remarcan sus descendientes, recordando a los contingentes que comenzaron a llegar desde los inicios de nuestra Patria abanderada en diferentes regiones.

PRIMERA EDICIÓN dialogó al respecto con cuatro miembros de la Colectividad Polaca de Apóstoles: Facundo Sreschowski, Leonardo Tuzinkiewicz, Raúl Kostinski y su presidente, Juan Domingo Boyko, quienes recordaron la historia de esta fecha histórica.

“Es un día que se logró con Julio Humada como senador, siempre el día que atoraba su pueblo y su amistad con los que integraban el Club Unión lo llevó a mandar a estudiar la ley y logró que la presentaran con argumentos y hechos, porque no queda solamente para celebrar el día es parte también de familias de la historia de Apóstoles, pero desde luego tiene que ver con los inmigrantes que poblaron el territorio argentino y forjaron el progreso en diferentes ámbitos, llevando un avance importante a la agricultura y la ciudadanía en la Argentina”, manifestó Boyko.

Por su parte, Sreschowski precisó que “en 1906 se establece una ley para reconocer al ciudadano polaco, más allá del colono como inmigrante o agricultor, que forma parte del progreso argentino. Esto hace reconocer con los archivos de referentes polacos que estuvieron con libertadores argentinos, como San



Martín y Belgrano”.

A este apunto Boyko: “Son datos de 1812, así se fue formando el ejército con San Martín, Belgrano, es más, el Triunvirato acepta a un oficial polaco en el Ejército, también en Los Andes y a lo largo de la historia, como país y nación, los polacos estaban involucrados”.

Los pioneros

En 1807, un grupo de 14 familias (20 personas) provenientes de Galitzia, territorio del Imperio Austro-húngaro repartido hoy entre Polonia y Ucrania, que se dirigían a Estados Unidos, por falta de documentación deben optar entre regresar a sus pueblos rurales de origen o emprender otro destino. El consul argentino en Trieste les ofrece tierras para colonizar en su país y aceptan.

El 8 de junio desembarcan en el



Hotel de Inmigrantes de Buenos Aires varias familias polacas, ucranianas y un ciudadano italiano, quienes luego emprenden viaje remontando el río Uruguay hasta las cercanías de Garruchos (Corrientes) y llegan hasta Apóstoles, donde los recibe el gobernador del Territorio Nacional de Misiones, Juan José Lamusse.

La mayoría de ellos se afincan allí, aunque un pequeño grupo, a mediados de agosto de 1808 se traslada a unos 20 kilómetros más al Sur, donde al año siguiente, el 21 de julio de 1809, se funda Añara.

“En 1807 fue el primer contingente, en 1808 el segundo contingente, en 1809 en Apóstoles ya tenemos por ejemplo la emblemática Cruz de los Milagros (hoy capilla histórica), la Iglesia San Pedro y San Pablo en construcción, el Club Unión, el primer monumento de la

Independencia Polaca, o sea que era una colectividad fuerte y para nada improvisada”, remarcó Sreschowski.

No obstante, aclaró, “costó mucho hacer la inmigración. Lamusse tenía buen contacto con el consul polaco y fue clave. La mensura e historia de Apóstoles data de 1806. Quisirel como visionario a nivel nacional tuvo mucho que ver con el modelo de reparto de tierra. Fue importante lo que diagramaban los jesuitas, después siguieron trabajando brasileños y criollos, no con la pujanza de los jesuitas pero se mantuvieron. Sin embargo, el plan de inmigrantes de Sarmiento data de 1850. La idea del presidente de entonces y de Lamusse era copiar la región, poblando con las tierras para defender territorio argentino de los brasileños entre otros”.

Raúl Kostinski, referente del im-

bito yerbatero hoy en día, recuerda que “en esos inicios se tuvo algunas objeciones: empezaron a decir que hay polacos, ucranianos, alemanes, pero por aquel entonces el rubio era polaco. La mayor parte del trabajo tuvo que ver con los pecueros polacos. Se cuenta que cada una quería un poco de bueño, que tenía más valor, porque así tenían sus propias plantaciones de arroz y un pedacito para el maíz, la mandioca”.

“Hay un registro en la Municipalidad de Apóstoles de que se recuperó todo lo que se los daba: herramientas, botas de maíz, palas, sacos y capital de trabajo. Luego de obtener la experiencia necesaria, se fueron adelante pese a las altas temperaturas y los insectos. Los inicios fueron difíciles, pero muy lindos”, remarcó.

Leonardo Tuzinkiewicz comentó sobre el sector productivo como heredero de una familia de inmigrantes en las chacras “Venían y se instalaban en las tierras que se los daba y ayudaban a construir un galpón. Se rotaban entre vecinos para que todos tengan. Mi papa Franciszek, nacido en 1906, y mi mamá Antonia Penak en 1903, tuvieron siete hijos. Siempre trabajan en la chacra y mi mamá también con las lavas de la casa. Se criaban gallinas, cerdos y los infaltables chanchitos y vacas”.

Referentes polacos

El escritor Estanislao Pytki, en su libro “Los polacos en la República Argentina”, registra que el primer ciudadano de origen polaco registrado en el año 1812 en los Archivos de la Nación es el cabo Manuel Zwicki, perteneciente al Regimiento N°2 del Ejército Libertador Argentino. Luego le siguieron Antonio Mier, teniente 1° del Regimiento N°9 (1814), el coronel general Antonio Belima Skupski (llegó a Buenos Aires en 1817) y el sargento mayor Juan Valerio Bulewski, al servicio del Ejército Nacional (1819).

A mediados del siglo XIX es destacable la labor del teniente coronel Teófilo Iwanowski, jefe del Regimiento 3 de Infantería (el actual Regimiento de Infantería Mecanizado 3 General Belgrano), quien recibió la Medalla de Oro por su desempeño en la Guerra de la Triple Alianza. También el ingeniero militar y topógrafo Jordan Wysocki, quien desarrolló numerosas tareas de planificación, como el proyecto del Parque Tres de Febrero (Parques de Palermo) en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y de la Isla Martín García, reconocida por el entonces presidente Domingo Faustino Sarmiento.

Postal histórica

Ocho de los once cabezas de tierras del primer contingente que llegó en 1807 a Misiones: Matías Bochna, Alberto Scherer, Juan Makiszewicz, Nicolás Ulla-ly, Tomás Wirnik, Juan Kosikowski, Teodoro Pienewny y Miguel Apicthyary. El primero, el segundo, el tercero y el sexto, de origen polaco; el resto, ucranianos.

Herederos

Facundo Sreschowski, Leonardo Tuzinkiewicz, Raúl Kostinski y Juan Boyko, de la Colectividad Polaca de Apóstoles.



576

576 Hoy se conmemora en Argentina el Día Nacional del colono polaco. El ciudadano polaco ha tenido mucho que ver con el progreso de nuestra Argentina. Los referentes de la colectividad polaca de Apóstoles -mencionados como los herederos- detallan los episodios claves de porqué se legalizó, es decir se polonizó, la colonización. Nótese el apellido referente de la etnicidad Boyko entre ellos.

Fuente: Noticias de la región. Sección Información General. 8 de junio de 2020. Apóstoles. -FH 25-.



No obstante, de acuerdo con varios estudios etnográficos contemporáneos (Porada, 2016^a, 2016b, 2018) con los descendientes poloneses se presentan desacuerdos en los sentidos con los que se representan a dichos ancestros. Es decir, se vuelve notoria la ruptura entre la imagen que se tiene de dichos antepasados o sus modos de vida domésticos y la nacionalidad contemporánea dejando en claro que existen pluralidades étnicas dentro de la colectividad nacional⁵⁷⁷. A pesar de ello la autora también subraya la relación de reciprocidad en materia de obtención de beneficios que los individuos establecen con las entidades de nacionalidad polaca⁵⁷⁸. Por otra parte, dichas entidades necesitan la atracción de los miembros para poder seguir produciendo descendencias, es decir, existiendo. Esta bidireccionalidad determina las estrategias que mantienen las estructuras étnicas (2016b) que se modifican a lo largo del tiempo readecuándose a los intereses de sus miembros.

En Argentina el primer obstáculo que se presenta en la producción de descendencias rusinas-rutenas es el registro de los nombres y apellidos de los miembros de las mismas familias transliterados de muchas maneras diferentes al idioma español -de acuerdo con las variaciones de los alfabetos latino y cirílico según la región de la que procedían-. En términos generales, los descendientes recuerdan a sus ancestros mencionar la mala interpretación o falta de inteligibilidad de los oficiales de migraciones locales. Otro ejemplo emblemático es la reescritura de las partidas de nacimiento en iglesias católicas previa a la emigración como ciudadanos polacos.

⁵⁷⁷ Uno de los rasgos que marcan dicha ruptura son, según la autora, los fenotipos. En ciertas regiones se designa como polacos de manera genérica a las personas rubias y de ojos claros más allá de cualquier diferenciación étnica. Esta generalidad trae aparejada otra cuestión a tener en cuenta: el menosprecio discriminatorio que muchas veces se presenta hacia quienes no son portadores de dichos rasgos. No pudiéndose desvincular del proceso social sufrido en alguna época por las políticas discriminatorias del Estado Argentino, desplazándolo a las poblaciones locales de piel más morena y ojos oscuros.

⁵⁷⁸ De forma implícita en todos sus trabajos la autora asemeja la nacionalidad polaca a la etnicidad polaca. Contrariamente, la presente tesis estima las configuraciones de etnicidad en paralelo a las de nacionalidad, pero no semejables.



Otro impedimento a la hora de identificar a los descendientes es el uso del idioma rusino⁵⁷⁹ que aparece entremezclado con las otras lenguas eslavas occidentales y orientales -polaco, checo, eslovaco y ruso- o frecuentemente se confunde con el ucraniano⁵⁸⁰. No obstante, muchos conceptos se distinguen en las prácticas cotidianas conservando los mismos significados⁵⁸¹

“[...] Lo que sí son todos de ese mismo ucraniano que nosotros...por ahí en el habla te das cuenta porque hay diferencia, hay personas que viste que hablan de que yo no le entiendo muchas cosas viste, pero el ucraniano que hablaban mi papá y mi mamá ese yo lo entiendo bien... Nosotros nos fuimos a la escuela sin saber hablar el castellano y mal nos iba, porque mi hermano no terminó, dijo que renunciaba porque no se podía entender con la maestra con el idioma, y eso que nosotros tuvimos suerte porque nos tocó una maestra que era ucraniana y ella nos entendía a nosotros... Nosotros sabíamos todo en ucraniano, nosotros aprendimos a hablar castellano en la escuela...y era como te podía decir nos hacían lo que ahora llaman bullying en la escuela...nos discriminaban porque mira nosotros íbamos descalzos en la helada, cinco kms. caminábamos, era muy deplorable nuestra vida...pero bueno yo tampoco no reniego de ello porque dentro de todo salimos buenas personas gracias a Dios y

⁵⁷⁹ También denominado polaco-ruteno.

⁵⁸⁰ En un escrito reciente acerca del idioma ucraniano en Argentina y Paraguay, el lingüista ruso Pilipenko (2018) señala como marca de identidad la incorporación de conceptos rusinos en descendientes hablantes de ucraniano. Por su parte, Daviña (2003, p.298) en su tesis doctoral ya señalaba en la región del sudeste misionero la condición de vivir entre lenguas -polaca, ucraniana y rusa- y la tensión entre ambos grupos mayoritarios por la tendencia a “polonizar” o “ucranizar” el universo de habla. Teniendo en cuenta que el idioma polaco representaba cierto poder administrativo local mientras que el segundo a la clase campesina y artesanal menos favorecida.

⁵⁸¹ Me llamó mucho la atención en Apostóles las formas lingüistas con las que definen la gastronomía de influencia galitziana. Para dar sólo un ejemplo, la carta de un local de comidas refería a los “pierogui” polacos o “vareniki” ucranianos -especie de empanadas de queso, papá y cebolla- PEROGUÉ-VARENIKÉ. Acentuando significativamente la última sílaba de la misma manera que se acentúan muchos conceptos en idioma guaraní. Además del sincretismo con el universo de habla local no hay que desestimar tampoco la influencia de la vocal rusa **и** - también mantenida al final de algunos conceptos del idioma ruso- que se pronuncia entre la “i” y la “u”, pero al idioma polaco se transliteró con la letra “y”, posteriormente al español con la “e”. Un claro ejemplo de esto último también es el concepto “pysanky” que se transliteró al español PESANKÉ.



con salud...todos salimos sanos. Mi hermano fue a la escuela hasta tercer grado y abandonó, porque la maestra le explicaba y todo en ucraniano le contestaba él a la maestra, que no sabe, que no entiende le decía a la maestra, y se cansó. Yo creo que fuimos solo dos o tres hermanos -de once- que terminamos, el resto no. Todos quedaron afuera. Yo terminé séptimo grado después en una escuela de adultos acá en el Chaco. En las Breñas. Mi papá sabía hablar bastante el castellano, pero mi mamá no sabía hablar nada, sólo en ucraniano nos hablaba. Recién cuando falleció mi papá comenzó a aprender algo. Pero a ella le interesaba seguir hablando en ucraniano. Luego se mezcló mucho la familia y se casaron con otros que no eran ucranianos y si ella quería participar de la conversación tenía que aprender. Nosotros ya nos estamos olvidando el ucraniano porque no tenemos con quien practicar, mi hermana con la única que seguía hablando ya falleció. Yo no practico y no hay con quien hablar y vos te vas olvidando. Allá en Misiones eran todos entendidos del ucraniano que hablábamos nosotros, pero los que no les entendíamos eran los de acá del Chaco. Mi hermana tuvo una sola hija y el padrino era un tipo medio ruso ucraniano..., y a ese no le entendíamos. Muy poco. Algunas palabras. Los que hablan en Chaco el ucraniano ese, era más distinto, no le entendíamos. Por ejemplo, nosotros a las papas allá en Misiones le decíamos *bandurka* -rusino- y acá en Chaco le decían *kartofly* -ucraniano-... Yo no sé qué idioma hablábamos en casa, pero yo creo que el idioma de nosotros era el verdadero...muchas diferencias con los ucranianos de acá⁵⁸².

Fenómeno semejable sucede con las prácticas religiosas que, como se ha descripto, se redefinieron a partir de las políticas transnacionales. En el caso del greco-catolicismo local, no obstante, aún se observa una mínima negociación de alteridades étnicas⁵⁸³ en los

⁵⁸² Entrevista a Elsa S., nacida en Apóstoles, 58 años. Junto con sus padres, a los que refiere de la colectividad ucraniana, aunque los registros de ingreso al país de los abuelos indican la procedencia de familia paterna húngara y materna rusa, creció en una chacra en Concepción de la Sierra -Misiones-. A los quince años fue enviada al pueblo con una tía y siendo ya adolescente se mudó a Las Breñas -Prov. de Chaco- con una de sus hermanas. Allí se casó con un hombre de la colectividad búlgara, tuvo dos hijos y permanece hasta la actualidad. En la entrevista a Elsa particularmente recuerdo la profunda transformación de la expresión taciturna a alegre al recordar su infancia en la chacra misionera. Realizada el día 8 de junio de 2017 en Las Breñas.

⁵⁸³ En algunos pueblos misioneros se llevan a cabo los servicios en eslavo eclesiástico mientras que en los templos más grandes como el de Apóstoles la liturgia o los cantos es en idioma



templos que han quedado reducidos a la esfera de la colectividad ucraniana por las coyunturas internacionales. En el caso de la conversión a la ortodoxia rusa o el latinismo católico romano la asimilación ha sido mayor.

Por lo expuesto, la producción de descendencia rusina-rutena local puede aparecer reconfigurada bajo el signo de la nacionalidad disputada -polaca o ucraniana- y el idioma y religión oficiales de acuerdo con la pertenencia nacional y ciudadanía adquirida. Pero acotarse a esta mirada diferenciadora puede opacar cualquier forma de continuidad étnica consociada (Petschen, 2001) con los aspectos transnacionales. Esto último nos introduce a algunos aspectos menos visibilizados de la cuestión étnica local, es decir, a la continuidad de los vínculos familiares transoceánicos y la búsqueda de identidades transnacionalizadas entre los descendientes que por varios motivos han visto quebrantados esos vínculos, pero intentan revincularlos. Por lo cual se asume al transnacionalismo como la continuidad del recorrido migratorio y el mantenimiento de relaciones plurales, es decir, con varios contextos en simultáneo y mediante diversos medios de comunicación. A nivel local este fenómeno es de suma relevancia como forma de re-etnificación sustentada más en búsqueda “desde afuera” que en un “despertar” desde adentro.

Es sabido que las familias de inmigrantes galitzianos-argentinos han mantenido comunicación transoceánica ininterrumpida mediante cartas, al menos en las primeras décadas post-emigración. Como algunas se movilizaron por varias regiones nacionales y extranjeras, establecieron ciclos de correspondencias en varios países en simultáneo. Con el paso del tiempo algunos de estos ciclos se discontinuaron porque se perdieron los contactos con algunos familiares⁵⁸⁴. Actualmente, acentuado además por la agilidad de las redes sociales, la producción de descendencias transita nuevamente los mismos circuitos transnacionales que otrora. Contribuyendo mediante el hallazgo de documentación -DE 11- a reconocer la filiación parental y, consecuentemente, la

ucraniano. No obstante, los templos detentan toda una suerte de simbologías perteneciente a la antigua Iglesia de Rutenia -como los candelabros cerámicos en forma de trinidad-.

⁵⁸⁴ Especialmente durante los períodos bélicos.



búsqueda de identidad étnica-nacional⁵⁸⁵. De esta manera la etnicidad se afirma en el presente en el intento de consolidar los vínculos familiares fragmentados en base a la recurrencia de los materiales del pasado. Dándole continuidad a ese parentesco antecedente para reconfigurar una identidad que se creía solamente nacional, pero resultó más enriquecedora. El caso de la búsqueda de D. Kokosh resulta muy esclarecedor⁵⁸⁶

“[...] En mi visita a Becherov-Eslovaquia en 1982 tuve la suerte de descubrir un baúl lleno de documentos, cartas, fotografías, diarios, contratos, etc. de mi abuelo -M. G. Kokosh-. Dentro del baúl estaba la fotografía -de portada- enviada a mi abuelo en 1932 -mientras vivía en Becherov, Checoslovaquia- por su cuñado V. Zbihley, el hermano de mi abuela de Argentina. La fotografía fue escrita por V. Zbihley y también por mi abuelo. No tenía idea de que teníamos familiares en Argentina. En 2000, en una reunión de la colectividad rusina-rutena, conocí a L. Grivna por primera vez. Me presenté y le mencioné mis antecedentes; señalando que mi abuelo Michael -mientras estaba en los Estados Unidos- era un minero de carbón en Pensilvania y que el apellido de soltera de mi abuela era Zbihley. L. dijo que su abuela también era Zbihley. Colectivamente descubrimos que nuestras dos abuelas "Zbihley" eran

⁵⁸⁵ Es muy frecuente que las familias que se creían polacas descubran sus ancestros en Ucrania del oeste.

Existen gran cantidad de grupos en las redes sociales como Facebook que brindan servicio de ayuda a las personas que buscan a sus familiares. Una muy concurrida es “*En búsqueda de nuestras raíces polacas*” cuyo slogan dirigido en español y polaco a los “paisanos” de ambos lados del atlántico propone un espacio donde “*hijos, nietos de inmigrantes polacos, nos sentimos con la necesidad de reencontrar familiares, de conocer nuestra historia aquella que, por cuestiones de las diversas guerras, no pudimos conocer. ¿Perdimos hermanos, primos, tíos...usted podría ser uno de ellos?*”

Dzieci, wnuki polskich emigrantów, trzeba odnaleźć rodzinę, aby wiedzieć, że problemy naszej historii, że różne wojny, nie mogliśmy wiedzieć. Przegraliśmy braci, kuzynów, wujków ... możesz być jednym z nich?

Lo más llamativo de este grupo, además del asesoramiento y la experticia en el rastreo de fuentes documentales, es la gran cantidad de “paisanos” polacos por fuera del territorio polaco contemporáneo que hacen pública su necesidad de reencontrar a los familiares y las fotografías de documentación con valor no sólo histórico sino fundamentalmente étnico.

De paso cabe señalar que los administradores de dicho grupo no hacen tan públicos ciertos comentarios como aquellos que sí ponderan la exaltación del nacionalismo polaco.

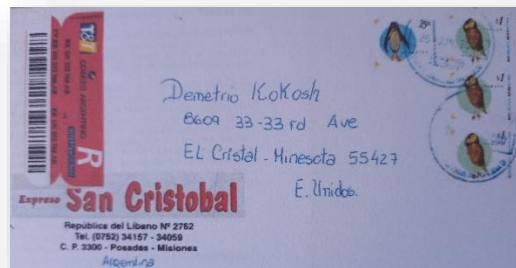
⁵⁸⁶ Este caso fue emblemático en mi trabajo de campo porque luego de tantos años de desvinculación fui yo quien, a pedido de D. Kokosh descendiente rusino-ruteno en EE. UU., logré encontrar puerta a puerta en Posadas a su familia argentina. Y lo asumo como significativo porque no fue el único intento, aunque sí el que resultó exitoso. Como existe una publicación realizada a los efectos de agilizar dicha búsqueda, se cita textualmente y se menciona a los miembros de las familias.



hermanas y V. Zbihley era su hermano vinculado religiosamente a la Diócesis de América del Sur de la Iglesia Ortodoxa Rusa.

Como el hermano de L. Grivna recibió a un estudiante de intercambio de Argentina, le pidió que rastree por nosotros estos datos. El pronto descubrió que nuestros familiares todavía estaban en Posadas”.

Las fuentes que uso Demeter para encontrar a sus familiares argentinos recorrieron varios espacios y tiempos: primero los documentos del baúl -FD 12- de su abuelo que fue descubierto durante la visita a Eslovaquia y luego la correspondencia que vinculaba a la familia norteamericana con la sudamericana. Además, Demeter preparó una publicación con fotografías del pasado de la familia -xbFF137, xbFF138- para que pudieran ser reconocidas y se basó en un escrito previo de O. Mihaly sobre los rusinos-rutenos olvidados de Argentina, que fue publicado en *The New Rusyn Times* -FH 14-⁵⁸⁷. Finalmente, el último contacto que se mantiene hasta la actualidad es vía Facebook. En ocasión de entrevistar a la familia argentina, llamativamente, decían saber cuáles eran los antecedentes étnicos de sus ancestros⁵⁸⁸ pero que en la actualidad están vinculados con la colectividad ucraniana de Posadas, es decir, se consideran de nacionalidad ucraniana.



Las historias de las familias polacas también recorren varios espacios y tiempos transnacionales que dan cuenta de la múltívoca filiación étnica contraponiéndose, de alguna manera, a las pretensiones oficiales de homogeneidad nacional y genealógica. Lo

⁵⁸⁷ *The forgotten Rusyns of Argentina*. *The New Rusyn Times*. Volumen 13, Número 2, Pittsburgh, Pennsylvania -FH 14-.

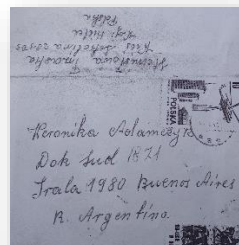
⁵⁸⁸ De hecho, mencionaron que todas las pertenencias del abuelo estaban guardadas aún dentro de un cobertizo en el campo, tal como el las dejó. Este es otro dato que se reitera en varias entrevistas en las regiones rurales, que en algún lugar del hogar familiar se preservan los objetos rituales de sus ancestros.



que se observa en la mayoría de los casos son las “otras” presencias que han sido polonizadas, especialmente los inmigrantes procedentes de regiones ucranianas y, en menor medida rusas o bielorrusas.



589



590

En la mayoría de ellas los vínculos se asemejan dando continuidad al parentesco transnacional que se transmite generacionalmente mediante diversos intentos de comunicación o de reconexión de las interrupciones temporales. En este proceso, además,

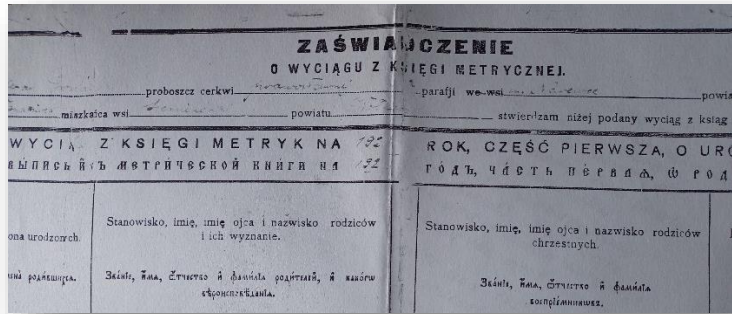
589 Relato de familia del Sr. E. R. Szokala. Inmigrantes que arribaron de diversas procedencias con pasaportes polacos. En Argentina también transitaban varias regiones, una de ellas fue San Bernardo en Chaco.

Fuente: “Dos familias que cruzaron el mar sólo con esperanzas”. Diario La Capital, Mar del Plata. 4 de septiembre de 2006, pág. 39 -FH 21-

590 Familias de apellidos ucranianos -Woloszyn/Adamczuk- en la colectividad polaca de Dock Sud - Avellaneda.



queda expresa una suerte de interculturalidad intrafamiliar ya que los vínculos se establecen mediatizados no sólo por diferentes contextos sino también por varios idiomas ante la necesidad de encontrar algún modo de inteligibilidad.



10.03.1985
POLSKA

Drodzy Karol,
Z przykrością zawiadamiam Was zawiadamić
że 20 grudnia 1984 roku zmarła w wieku
52 lat moja babunia Stefania Zasiemka
w swoim domu w miejscowości najbliższej rodzinie
we wsi Kuchyni Stare.
Ważne dane i informacje dotyczące Was
otrzymałem od kuzynki Zosi, która
mieszkała w miejscowości Szymonowka.
Bardzo chciałbym powiadomić kuzynów-
dziej i przetrzymać z dalszą rodziną w tej
miejscowości w Argentynie.
Potrafił pisać w trzech językach
w angielskim, rosyjskim i polskim.
Wiem że mieszkacie w bardzo pięknej
i dalekim kraju.
Mógł by napisać do mnie coś
o sobie, gdzie mieszkacie, gdzie
pracujecie, czym się interesujecie?
Jak duża jest Wasza rodzina?
Każdego dnia będę się z Was
korespondencją najczystsze.
Czekam jakiegokolwiek odpowiedzi
i informacji. — Szczęść oddany
kuzyn Mikołaj Kaszbaruk

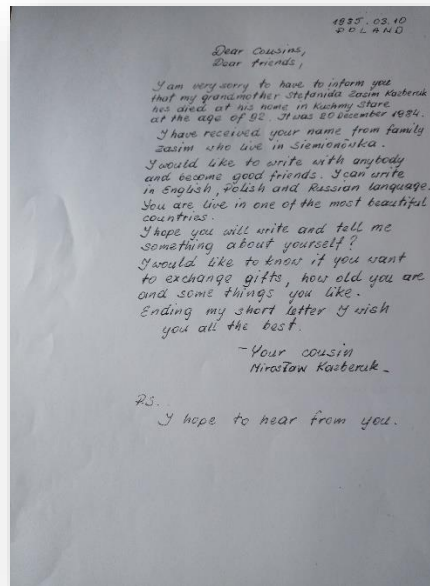
UL. EWELINY
SAWICKIEJ 4
15.129
Białystok

10.03.1985
ПОЛЬША

Дорогой Константин,
Дорогая Наталья,
С любовью и жаждою сообщаю о том
что 20 декабря 1984 года умерла
моя бабушка Стефания Засиема
в селе Кухини Старые. Она жила 52 года.
Важные данные и информация от сестры
Зоси, которая живет в местности
Симонька.
Я хотел бы дружить с ней, но буду
а также переписываться с Вами.
Я умею писать письма по русскому,
польскому и английскому языку.
Важно что будете писать ко мне
письма, что вы в Польше будете
знать где вы живёте, что делаете
как обстоит ваша семья?
Поздравляю Вас сердечно и
желаю Вам всего наилучшего.
Буду ожидать на Ваше письмо.
Привет
Миколай Кашбарук

591 Familia polaca de Wilde - Avellaneda cuyos familiares residen actualmente en Bielorrusia. Nótese que la correspondencia se emitía en polaco, ruso e inglés. Motivo por el cual los familiares acudían al Club Adam Minkiewicz de la misma localidad para su traducción al castellano.





No obstante, a pesar de este tipo de obstáculos, sin experimentar la posibilidad de reencuentro y aunque las primeras generaciones de ancestros coetáneos están fallecidas, las sucesivas generaciones de familiares buscan la manera de mantener la continuidad de los vínculos. Produciendo descendencia con nuevos sentidos de parentesco resignificados interculturalmente en cada espacio y temporalidad. La siguiente familia ilumina estas secuencias

[...] Mi abuelo Michal R. y mi abuela Katarzyna M. con sus dos hijos Edward de 3 años y Adam de 1 año arribaron a Buenos Aires el 18 de junio de 1937. Venían de Kalusz que antes se llamaba Zuzanowce, en Stanislawów, ahora la localidad queda cerca de Ivano-Frankovsk en Ucrania, pero para esa época pertenecía a Polonia. Viajaron con varios hermanos y sobrinos. Aquí los esperaban sus primos que vivían en Berazategui. Trabajaban en la mueblería familiar un tiempo y luego se mudaron a Valentín Alsina, Partido de Lanús Oeste. Los parientes europeos se disgregaron también por varios lugares en Polonia, Rusia, Canadá y Estados Unidos. Con casi todos se perdió el vínculo salvo con los polacos que residen en Poznan, Bydgoszcz y Torzym.



Katarzyna nació el 1 de junio de 1914 en Tomaszowce, Stanislawów⁵⁹², entonces Polonia. Su papá era Franciszek M. un agricultor dueño de algunas tierras y su mamá Franciszka Majcher. Los dos habían nacido en la región de Podkarpaskie. Cuando se casaron mis bisabuelos tuvieron ocho hijos -Jan, Marcin, Julian, Józef, Karolina, Zofia, Julia y Katarzyna-. De los 8 hermanos cuatro emigraron para la misma época a diferentes destinos -Karolina a New Jersey, Zofia a Rusia, Marcin y Katarzyna a Argentina-, el resto permaneció en Polonia. Los dos bisabuelos murieron poco después de finalizar la primera guerra mundial. Mi abuela solía decir que su papá había sufrido un “ataque” por el stress de las nuevas condiciones impuestas en las tierras de su propiedad. Por lo cual quedó a cargo de las decisiones familiares su hermano mayor quien de ahora en más determinaba el destino de sus hermanas menores. Como otro hermano también sufrió una parálisis neurológica que lo dejó incapacitado y su prometido con dote apareció asesinado, su hermano mayor decidió casarla con un campesino que trabajaba en los campos familiares: mi abuelo⁵⁹³. A partir de entonces adquirió su apellido.

Michal R. nació el 9 de junio de 1907. Pero su estatus económico y sociocultural era diferente. Trabajaba como labrador y jornalero. De etnicidad boyko, situación que ella nunca dejaba de resaltar de forma despectiva. *Katarzyna* se caracterizaba a sí misma como una “*mujer de la clase de las que usaban guantes*”⁵⁹⁴ a diferencia de

⁵⁹² El antiguo Voivoidato de Stanislawów, cuya capital es Zydacsów -en polaco- o Zhydachiv -en ucraniano- se encuentra en los límites del Oblast de Leópolis -L'viv- y del Oblast de Zacarpattia en Ucrania occidental, y constituye un centro administrativo importante por la comercialización de sal. A mediados del siglo catorce este territorio se anexó al Reino de Polonia, bajo el cual permaneció cuatrocientos años. En 1393 el rey Wladyslaw Jagiello le otorgó ciertos privilegios, entre ellos la fundación de una Iglesia católica romana. Por siglos sus tierras fueron de propiedad privada, contando entre sus propietarios la familia noble Rzewuski. En 1772 pasó a formar parte del Imperio de los Habsburgo como resultado de la conformación de la Galicia austríaca, por lo cual también recibió los derechos de Magdeburg de parte del rey Kasimierz Wielki. Desde noviembre de 1918 hasta mayo de 1919 fue administrada por la República Ucraniana. Después de la guerra polaco-ucraniana volvió a ser polaca, siendo así capital del Voivoidato de Stanislawów. En septiembre de 1939, luego de la invasión a Polonia, Zydaczów fue ocupada por el ejército soviético. Las autoridades de la Unión soviética deportaban forzosamente a gran número de residentes polacos a Siberia y en el período 1941-1944 la comunidad judía residente se convirtió en víctima del Holocausto nazi. Luego de la segunda guerra mundial muchos de los sobrevivientes polacos re-emigraron hacia los territorios recuperados. Aun así, Zydacsów-Zhydachiv contiene en la actualidad una minoría polaca agrupada a partir de la Asociación de Cultura Polaca de L'viv.

⁵⁹³ El matrimonio se acordó mediante negociación de la dote. Dinero on el cual se pagaron las condiciones exigidas por migraciones para ingresar y obtener la residencia en Argentina.

⁵⁹⁴ Aún conservamos el último par de guantes de gasa negros traídos de Europa -xaFA 38.



“*las manos rudas del campesino*”, refiriendo a su esposo. Pero Michal acá se dedicaba a la carpintería -mueblería- y a la música -tocaba el violín y el címbalo. De los familiares de mi abuelo en Europa no sabemos mucho, sí que eran de zonas cercanas, especialmente del poblado de Stryj -Voivoidato de Stanislawów-. Una de sus dos hermanas permaneció allá porque su hijo se enlistó en el ejército⁵⁹⁵ y la otra viajó junto a él a Argentina.

Cuando vivían en en Kaluz mis abuelos cultivan y criaban animales. Su casa era de madera con un cobertizo en la parte trasera, ahí guardaban a los animales y también iban ellos cuando hacía mucho frío porque al ser más chiquito era más fácil calentar el ambiente. Mi abuelo siempre recordaba la cantidad de nieve acumulada en la entrada de la casa que había que palear cada mañana por turnos rotativos para salir. Mi papá, en cambio, recordaba los frutos de los cerezos en verano -вишня- que al ser chiquito le llamarían la atención.

Mi papá nació cuando mi abuela tenía 17 años -Edward, en 1934- y dos años después nació mi tío Adam. Los parió en la casa, “en cuclillas”⁵⁹⁶ según contaba y con la ayuda de su hermana mayor Julia.

Pero los conflictos por las tierras crecían y la preocupación por la usurpación gubernamental también⁵⁹⁷. Los rumores y el temor por el avance del nazismo y las tropas soviéticas los forzaron a vender las tierras muy baratas y usaron ese dinero para venir a Argentina⁵⁹⁸. En los documentos de arriba estaban todos los sellados pagos.

El 29 de mayo de 1937 se embarcaron en Cherburgo -Francia- en un vapor de bandera inglesa llamado Arlanza que venía de Southampton -Inglaterra- con destino a Buenos Aires⁵⁹⁹.

⁵⁹⁵ Una vez terminada la Segunda Guerra Mundial, y tras haber estado preso por los alemanes, también viajó a Argentina junto a su esposa e hija. Esta niña nacida en Alemania, de nombre Sofía, actualmente sigue viviendo en Berazategui.

⁵⁹⁶ Tipo de parto difundido en los pueblos campesinos alejados de los servicios de salud.

⁵⁹⁷ Según Thomas y Znaniecki los movimientos revolucionarios campesinos de Europa del Este influenciaban ideológicamente a los aldeanos de las comunidades sobre las posibilidades de conciencia y poder social autónomos y fundamentados en la solidaridad y el asociativismo comunal (1919, p.318).

⁵⁹⁸ Otro de los motivos por los que los varones de la familia decidieron emigrar fue la negación a participar como soldados de ningún ejército en la segunda guerra mundial.

⁵⁹⁹ El vapor zarpó inicialmente con una tripulación de 343 personas y un médico -de nacionalidad británica- según lo establecido reglamentariamente. En Cherbourg embarcó 711 pasajeros. De los cuales ninguno estaba en situación de clandestinidad ni refugiado, siendo 51 viajeros de primera clase -diplomáticos o comerciantes-, 9 de la segunda clase y 651 inmigrantes de la



Durante el viaje mi papá fue uno de los chicos que se enfermaron⁶⁰⁰. Mi abuela contaba que intentaba ocultarlo al médico y al ayudante, y cuando se dieron cuenta se negó a que se lo saquen de la cabina. Decía que los chicos separados para que no contagiaran al resto, no volvían más⁶⁰¹. Nunca le dijeron que casi se muere por

tercera. Durante el recorrido el pasaje total del vapor ascendió a 816 personas -343 varones, 208 mujeres y 265 eran niños menores de 18 años-. El itinerario de viaje fue Southampton, Cherbourg, Lisboa, Madeira, San Vicente, Pernambuco, Salvador de Bahía, Río de Janeiro, Santos, Montevideo, Buenos Aires. Arribó el 18 de junio y el reembarcó a Encarnación del Paraguay. Un total de 81 familias -172 pasajeros- presentaban tránsito a Paraguay, lo que resultaba lógico porque la política migratoria favorecía -al menos en intención- las posibilidades habitacionales y laborales a los que deseaban instalarse en las colonias agrícolas mesopotámicas. Salvo en los puertos de la península ibérica, poco fue el recambio en el pasaje hasta llegar a Sudamérica.

La mayoría de los pasajeros eran familias que emigraban de diferentes aldeas con pasaporte de nacionalidad polaca -612 personas, el 75 %- pero se los consignó de manera indiferenciada como procedentes de la ciudad de Varsovia. Lo que evidencia el criterio homogeneizador contra el cual se manifestaba la profesión de labradores -de proceder todos de Varsovia hubieran tenido oficios más urbanos-. De esta manera se desestimó también cualquier diferenciación étnica.

Tampoco se trató de inmigrantes varones que se embarcaban solos como en años precedentes sino de matrimonios con hijos que pagaron los visados habilitantes para el ingreso y establecimiento del grupo doméstico -según lo previsto por las modificatorias en las políticas migratorias que deportaban a Europa a los que no eran recibidos por sus familiares-.

La suma del total del pasaje era de más de 1.000 personas, muchas de las cuales -en la tercera clase- se encontraban en situación de hacinamiento. El vapor tenía provisión adecuada de medicamentos y medios necesarios para realizar curaciones. Se declararon a bordo brotes de enfermedades contagiosas que produjeron el fallecimiento de 110 pasajeros -en las actas no se especifica datos de morbimortalidad según género o grupo etario, no se identifica los datos de los óbitos, no se manifiesta incidencia en la población no fallecida-. Se trataba de contagios de sarampión, varicela, coqueluche, viruela, hepatitis, tuberculosis y amigdalitis pultácea que solamente afectaron a los pasajeros de la tercera clase. También se presentó un caso de tracoma -infección ocular- en una mujer adulta que fue por ello detenida en el Hospital de la Repartición de la Dirección de Inmigración.

Fuente: FHI 8.

⁶⁰⁰ Encabeza la nómina de los internados en el Hospital de Enfermedades Infecciosas Francisco Muñiz de Buenos Aires, junto con otras seis personas -cinco de los cuales eran niños de corta edad-.

⁶⁰¹ Este relato reaparece en otra entrevistada G.W. a quien le decía su tío -su mamá había fallecido enferma y abrazada a ella y su papá en la guerra siendo soldado del ejército ruso- que no se separara de la cabina hasta llegar a destino por el rumor de que en la tercera clase “se arrojaban cuerpos de chicos al mar”. G.V. compartió el mismo vapor que mi familia y vivió siempre a dos cuadras de nuestra casa en Valentín Alsina. También fue mi primera profesora de ruso en el Club Máximo Gorki de dicha localidad.

Lo cierto es que en un viaje de tan sólo 21 días murieron 110 pasajeros de tercera clase -el 17 % sobre un total de 651- a causa de infecciones que mayormente afectan a niños pero que en la actualidad no incrementan en modo significativo la mortalidad infantil -FHI 8-. Ello da cuenta también de los perfiles nutricionales de las poblaciones campesinas de la región en este período y de las condiciones de hacinamiento de los vapores que transportaban el doble del número de pasajeros. Además, subraya la vulnerabilidad de las infancias campesinas y étnicas que inmigraban desde los contextos bélicos por el avance de la industrialización y los nuevos nacionalismos.



sarampión, nos enteramos de grande cuando vimos los documentos en la oficina de migraciones.

Cuando desembarcaron la familia se alojó por un tiempo en el Hotel de Inmigrantes de Retiro, donde pagaban una pensión como estadía. Luego vivieron en Berazategui junto a sus primos. Hasta allí los transportaron en un carro polaco que recorría un camino por la zona portuaria de Dock Sud e Isla Maciel de Avellaneda. Mi abuela contaba la angustia que le había dado ver los inmigrantes en los conventillos, lloraba y maldecía por el lugar al que mi abuelo la había traído.

Para poder comprar un terreno ella tuvo, además, que trabajar como ama de llaves⁶⁰² en la casa de una familia aristocrática y judía de Capital⁶⁰³. Con la ayuda de varios créditos compraron el terreno en un lugar más cercano a la Capital para trasladarse más rápido. Las deudas a largo plazo los sujetó al país y los alejó de la probabilidad de regresar a Europa. El hermano de mi abuela, Marcin, los ayudó a construir la casa. Al lado en otro pequeño terreno que usurparon pusieron la granja.

Mis abuelos acá no tuvieron más hijos a pesar de ser mi abuela muy joven -apenas veinte años cuando llegó-. Mi abuelo también siendo joven consumía bastante alcohol, se enfermó de cáncer y falleció. A los 47 años comenzó los tratamientos en el Hospital Evita de Lanús. Y más o menos al mismo tiempo mi abuela se accidentó volviendo del trabajo y quedó con una pierna muy deteriorada así que no pudo ir más a trabajar. Mi papá entonces comenzó a trabajar desde muy chico como obrero en las fábricas de Avellaneda y a los 8 años dejó la escuela. Sin posibilidad de profesionalización aprendió el oficio artesanal de soplar vidrio en la cristalería Papini Hnos.⁶⁰⁴, más adelante fue secretario del sindicato y cuando terminó la dictadura militar se dedicó a comercializar chatarra de acero inoxidable de forma independiente⁶⁰⁵. Se casó con mi mamá que era de familia de inmigrantes también,

⁶⁰² Sin duda la inserción laboral y social resultaba más difícil para los varones que para las mujeres, en parte de la oferta laboral y salarial local y en parte por la construcción de una masculinidad bastante conservativa y con dificultades para experimentar cambios profundos.

⁶⁰³ Uno de los hijos de dicha familia fue luego un famoso conductor de televisión.

⁶⁰⁴ Donde trabajaban la mayoría de los inmigrantes del barrio, también G.V. y su hermana.

⁶⁰⁵ Cuando regresó la democracia a Argentina comenzó a dedicarse también a la actividad política por lo que renunció a la ciudadanía polaca. Con el tiempo consiguió trabajar como secretario de asuntos institucionales en el Municipio de Avellaneda.



gallegos eran mis dos abuelos españoles. Nunca lo escuchamos hablar el idioma de los padres hasta poco antes de morir que me habló, pero no era polaco⁶⁰⁶.

La familia también experimentó otras circunstancias adversas: el hermano de mi abuela Marcin se suicidó cuando su esposa -diagnosticada de esquizofrenia- desapareció sin dejar rastro⁶⁰⁷. Mi tío Adam se enfermó de cáncer y también murió bastante joven. Mi abuela perdió la audición y mi papá la visión. Además, a mi abuela comenzaron a sucederle episodios parecidos a la epilepsia y lo llamativo era que cuando volvía a la conciencia hablaba en su idioma natal. Ella siempre mantuvo el vínculo con su hermana mayor Julia que quedó en Polonia. Al menos hasta que falleció en 1990. La noticia de la muerte de Julia llegó en una carta de su hija Kasia junto a la copia de su obituario en el periódico local y la fotografía de la celebración de despedida mortuoria.

Estas pérdidas, sumadas al malestar porque sus hijos quebrantan lo que ella estimaba la endogamia étnica⁶⁰⁸, progresivamente la aislaron. Se negó a hablarnos en su idioma salvo algunas pocas canciones infantiles que aún no logré identificar. Aunque sí mantenía la gastronomía como los pieroguis, la cracovia o la kapushta⁶⁰⁹ y la producción de pepinos en vinagre. También compartíamos el *oplatek* en Navidad -hostia- que llegaba de Europa y nos pintaba los huevos *pisanky* para las Pascuas. Pero dejó de asistir a los eventos sociales y de verse con los familiares de su esposo que todavía viven en Berazategui⁶¹⁰.

⁶⁰⁶ A casa siempre llegaba la prensa polaca porque mi abuela la leía y ella asistía a la iglesia en el horario de la misa lituana que la daba un sacerdote en dicho idioma. Pero no asistíamos nunca a clubes de la colectividad polaca, aunque a mi papá en todo el barrio y en el trabajo le llamaban “el polaco”. Un tiempo fuimos al Club ruso Máximo Gorki donde también iban los ucranianos.

⁶⁰⁷ Las enfermedades de salud mental de los ancestros inmigrantes también son constantes en los relatos de sus descendientes, pero no existen hasta la actualidad estudios específicos que los aborden. Particularmente recuerdo otro relato de un descendiente cuyo abuelo se suicidó en el mismo Hotel de Inmigrantes ni bien arribó a Buenos Aires.

⁶⁰⁸ Mi papá y mi tío se casaron con mujeres de afuera de la colectividad eslava. Además, eran bastante morenas ambas y los nietos no todos fuimos rubios. Lamentablemente mi abuela marcaba la diferenciación entre los nietos de acuerdo con los rasgos fenotípicos y también sus preferencias. Lo que no era infrecuente con el resto de los “paisanos” del barrio.

⁶⁰⁹ Repollo agrio.

⁶¹⁰ Los primos de Berazategui eran apicultores y producían miel y su licor derivado. De todos vive la prima de mi padre Sofía con quien mantengo de vez en cuando algún contacto y el primo Félix a quien dejamos de ver.



Después que mi abuela murió -ya entrados sus noventa años- perdimos contacto con ellos y también con los parientes en Europa. Hasta que en 2015 volví a escribir cartas a los domicilios de los sobres viejos. Y al tiempo me respondieron y contaron que se habían mudado, pero alguien los buscó en el otro pueblo y les dio mi carta. Gracias a ese vecino reanudamos el vínculo y hasta hoy nos escribimos con los nietos de Julia, mis primos segundos que se llaman Julia y Sławek. Julia es enfermera y su hermano trabaja itinerante como obrero de la construcción en Inglaterra. Nos escribimos por Facebook. También me escribió otro sobrino de mi abuela Bronisław, preguntando por mi papá y tío a quienes recordaba de cuando eran chiquitos allá. El resto de la familia de la hermana de mi abuela me contactó por Facebook. Me mandaron la genealogía que confeccionaron con todos los ancestros familiares⁶¹¹. Estamos contentos de irnos reencontrando, pero aún falta el resto que se fueron a Rusia, Estados Unidos y Canadá. Hablamos como podemos generalmente en inglés o en mi polaco rústico. Especialmente con Sławek discutimos sobre la nacionalidad polaca⁶¹². Pero gracias a él que insistió que debíamos ser parte de la familia polaca es que logré, con mucho esfuerzo, finalmente tramité la ciudadanía para mis hijos y para mí. Eso sí todavía nunca en tantos años ninguno de nosotros volvió como mi abuela hubiera deseado. Nuestra situación económica en Argentina mucho no ha cambiado⁶¹³.

Las correspondencias ilustran estas transformaciones reflejo de las nuevas relaciones entre generaciones de familiares. Escritas las más antiguas con formas muy rústicas de un idioma polaco que fue impuesto y que con el paso del tiempo mejora por la adquisición de alfabetización. En todas ellas, además, se resaltan los deseos cariñosos de reencuentro que se transmiten entre la sucesión de generaciones

⁶¹¹ El armado de genealogías es algo bastante usual y forma parte de la búsqueda de la identidad étnica y familiar. Incluso existen organizaciones que se dedican a la confección de genealogías en EE. UU., Europa -ME 147- y aquí mismo existe una Asociación ucraniana en Rosario que las promueve.

⁶¹² Todos nuestros apellidos proceden de regiones de ucrania occidental.

⁶¹³ Este es mi relato de familia.



¡Amada Hermana y Cuñado
y toda la familia!

Quisiera enterarme acerca de
su salud y saber ¿Cómo
están? Porque ya pasó tanto
tiempo que Ustedes no me
escriben. No supongo que les
pasara algo malo. Aquí
alrededor mío no hay nada



interesante, me siento vieja, los hijos ya son grandes, dos hijos míos todavía
siguen solteros, entonces me ayudan en la granja. Que tal los Marcin, ¿cómo
están? También quisiera preguntar acerca de todos los demás conocidos⁶¹⁴.

El hijo mayor tenía ganas de viajar a Argentina, pero no le permiten porque
tiene serios problemas con el estómago. Y Ustedes ¿no podrían visitarnos?
Invitamos de todo el corazón.

Terminando saludo muy cordialmente a todos, abrazo y beso.

Espero su carta - hermana Julia



Amada Tía:

Recibí tu carta, por la cual te agradezco de todo el
corazón. Aquí ahora comienza el invierno. Por
ahora todos gozamos de la perfecta salud. Tía - te
invito a Polonia, le mandaré el dinero un poco más
tarde, porque el trámite durará un poco más de lo
previsto. No hay vuelo directo a Polonia, pero se
puede viajar probablemente a Alemania y de allí a Polonia a Varsovia. Y
desde Varsovia nosotros la llevamos a nuestra casa. El hermano Julián⁶¹⁵ se
pondría muy feliz de su visita. En la siguiente carta le escribo más detalles.

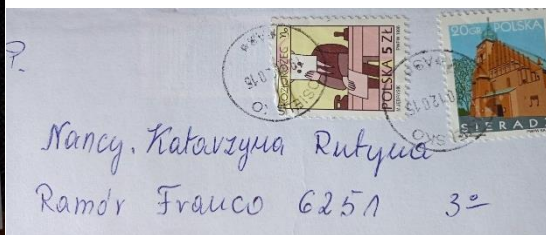
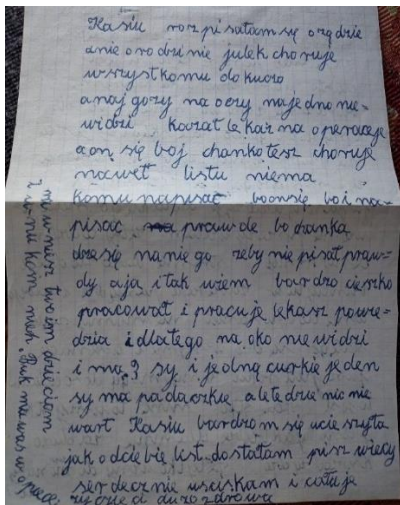
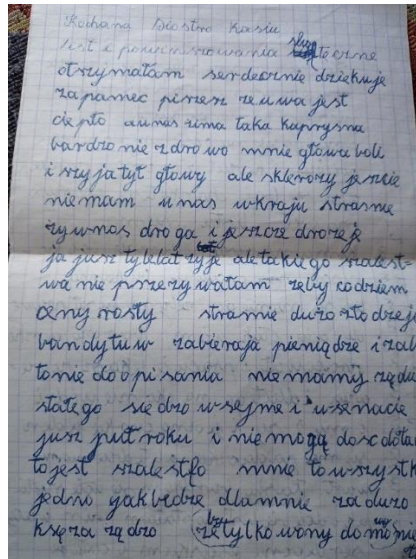
⁶¹⁴ Traducidas al español por mi profesor de polaco Kazimierz Warcyza.

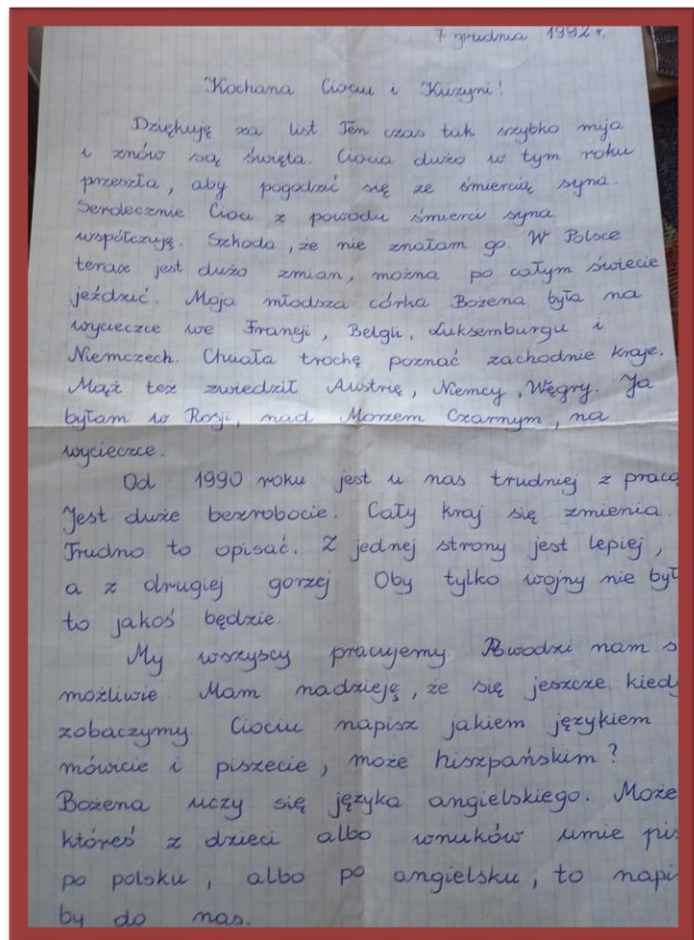
⁶¹⁵ Su hermano menor, incapacitado.



Terminando mando los saludos y felicitaciones por el Año Nuevo 1988, que tengan feliz inicio del año y mucha felicidad a lo largo del mismo.

Tía escribame, cuando le gustará venir,
 en qué mes. Adiós, besos - Kasia





Los ejemplos ofrecidos presentan continuidades étnicas y, a la vez, diferenciaciones nacionales que señalan las posibles maneras en que la descendencia



rusina-rutena local reconfigura sus identidades transnacionales tanto políticas como culturales. Asumiendo diferentes apariencias nacionales de posguerra y post-sovietización que pueden contraponerse con la experiencia familiar en el extranjero o en otros contextos de inmigración⁶¹⁶. De esta forma, el recorrido transnacional estimula y da continuidad a la búsqueda de identidades culturales plurales más allá de las orientaciones políticas asumidas.

6.2 La configuración histórica de los sentidos nacionales

Por otra parte, en los relatos de los descendientes locales se pueden reconocer los impactos históricos, temporales y representacionales de dicha transnacionalización. Ya que en ellos se reconfiguran las categorías identificatorias de forma genérica -“el gringo”, “el eslavo”, “la raíz eslava”, “la sangre eslava”- o más específicamente - “el hutsula”, “el ruteno”-.

Los descendientes de tercera y hasta cuarta generación de inmigrantes pioneros rusinos-rutenos con orientaciones nacionales contemporáneas diversas -polacos, rusos, ucranianos, checos, eslovacos⁶¹⁷- implementan las categorías más genéricas y suelen mayormente identificarse con las categorías de nacionalidad que remiten a los Estados europeos con sus actuales fronteras; omitiendo cualquier referencia étnica aun cuando ritualicen de forma folklórica los marcadores de dicha etnicidad.

⁶¹⁶ Recuerdo entrevistar en Apóstoles a un referente de la colectividad polaca cuya hija es referente de la colectividad ucraniana greco-católica en Canadá. En ocasión de visitar su hogar en presencia de su hija que estaba de viaje visitándolo ella refería que si su padre decía acá que era “polaco” era por intereses particulares porque toda la familia canadiense se consideraba ucraniana. En verdad eran tanto argentinos como canadienses descendientes de inmigrantes galitzianos de Austria-Hungría.

⁶¹⁷ Mayormente se identifican como polacos, en menor medida como ucranianos o rusos, agrupaciones más pequeñas se reconocen como húngaros, ex yugoslavos -serbios-, rumanos, checos y eslovacos. A ello se suma la influencia política de la inmigración más tardía -desde el período de entreguerras mundiales- y de las afluencias migratorias más contemporáneas -de segunda posguerra y post-sovietización-.



Contrariamente, los descendientes de primera o segunda generación implementan las categorías más específicamente étnicas y reconocen las formas de identificación de sus ancestros, pero reconfigurándolas en el seno de la nacionalidad adquirida históricamente por éstos. El hecho particular de estas diferenciaciones reside en que los inmigrantes más tardíos son ya el producto de identidades nacionales políticamente más estables en términos de producción de documentos oficiales y de ideologías nacionalistas. En cambio, la inmigración más temprana en este país denota las ideologías étnicas que son comprobables y están presentes de forma difusa en varias documentales. Esa presencia, al menos, motiva la interrogación.

Pero ¿es solamente el paso del tiempo lo que induce a generalizar discursiva? ¿Qué sentidos sociales y culturales se pueden atribuir a dichas generalidades? ¿Qué implicancias conllevan los olvidos o las omisiones en las reconfiguraciones de las identidades de los descendientes? Reorientando el interrogante, en dirección a qué proceso de racismo generalizador (Menéndez, 2002, 2017) se olvida, niega o invisibiliza mediante las narrativas del pasado de la inmigración.

Siguiendo dichas generalidades los sentidos nacionales de los descendientes de inmigrantes de la antigua región de Galitzia Austrohúngara se configuran históricamente mediante la representación de colonización pionera, donde ya se ha observado que prevaleció la legalización de la polonidad y, consecuentemente, la impugnación de las otras identidades étnicas. Este fenómeno de negación podría definirse como una homogenización impuesta “desde arriba”, es decir, oficialmente -estatalmente- condicionada. No obstante, a esta representación se suman otras más tardías -de posguerras- que se fundamentan en los relatos de la participación en los conflictos bélicos y en la exaltación de la polonidad asociada al padecimiento -“*los ex combatientes polacos regaron con su sangre los campos florecidos de amapolas rojas como su sangre*”, “*los polacos somos un pueblo muy sufrido*”-. Estos relatos que se presentan masculinizados⁶¹⁸

⁶¹⁸ Por lo general hacen escasa alusión a la participación femenina en las situaciones de conflictos bélicos -las enfermeras, por ejemplo-. Desestimando también que la feminidad de la época también fue un producto de dichos conflictos y, por lo tanto, objeto de padecimiento.



acontecen “desde abajo”, es decir, desde la producción discursiva de los descendientes. Y aunque presenten connotaciones más positivas por la búsqueda de una identificación asociada a la condición de resistencia cultural contra la lucha histórica frente al nazismo⁶¹⁹-, también ocultan las pluralidades de quiénes conformaban los frentes de batalla⁶²⁰. Dando como resultado paralelo la generalización de la impugnación “desde arriba” y “desde abajo”.

Este doble proceso etno-sociológico (Bertaux, 2005) complejiza y replantea la condición de identidad de los inmigrantes además de llamar la atención sobre cómo las migraciones moldearon las subjetividades de sus descendientes, negando “desde adentro” lo previamente negado “desde afuera”. Lo cierto es que en la reconfiguración de identidades de los descendientes de inmigrantes rusinos-rutenos en nuestro país prevalecen las orientaciones nacionales -“el nosotros desde afuera, desde los otros” en vez de “el nosotros inclusivo, aglutinante de nuestras propias diferencias étnicas”.

Sin embargo, esta prevalencia de la generalización se alimenta por categorías diferenciadores respecto de lo local y que se fundamentan en los lazos de consanguinidad

Recuerdo una entrevistada -Ana, en el Club Adam Minkiewicz de Wilde- a quien bastaba solamente preguntarle por la guerra para que se pusiera a llorar sin poder articular una sola frase. Su hija refería que Ana había atravesado la segunda guerra siendo muy niña y su memoria estaba bloqueada por la angustia. Nunca les había podido contar nada tampoco a los hijos. No obstante, las entrevistas con ellas, aun en silencio, resultaron muy esclarecedoras. Ana había nacido en el mismo pueblo que mi familia, actualmente Ucrania occidental.

⁶¹⁹ De cuya connivencia señalan a la facción nacionalista opositora: los ucranianos locales.

⁶²⁰ Existen muchos escritos contemporáneos en base a relatos de sobrevivientes que resaltan la participación de los soldados polacos en hechos de relevancia histórica-nacional como fue el Levantamiento de Varsovia, algunos incluso premiados internacionalmente. Para ilustrar lo dicho rescato el texto de Dittler (2014), prologado por el historiador Osvaldo Bayer. Cuya mayor relevancia, además de la riqueza de las narraciones sobre el recorrido de dichos sobrevivientes hacia Argentina, es la descripción de la pluralidad étnica -mayormente sus familias eran de pueblos o ciudades del oeste ucraniano- aún sin intención de mencionarla ya que los presenta a todos como inmigrantes polacos de posguerra. Bien es sabido que a muchos jóvenes de los poblados del territorio ocupado por Polonia tras la primera guerra mundial los obligaban a enrolarse en el servicio militar polaco. Motivo por el cual los disidentes preferían emigrar. No es llamativo entonces que sus descendientes locales exalten en su memoria el hecho que sus ancestros colaboraron con la historia nacional polaca.



y parentesco “la sangre europea⁶²¹”, “la raíz europea⁶²²”, “el código genético europeo⁶²³ en última instancia, favorecen también la recreación de nuevas representaciones de racismos diferenciadores “[...] *Honramos la sangre de nuestros antepasados teniendo aquí lejos la piel sudamericana*”⁶²⁴ y dan continuidad a ideologías folclóricas de retorno “a la aldea” de los ancestros, que poco se asemeja en la actualidad a las condiciones nacionales y étnicas históricas que refieren “[...] *ir a ver y volver...para cambiar y ser lo que debo ser*”⁶²⁵

Las migraciones y los conflictos mundiales europeos, sin duda, signaron a su propia gente con la capacidad de relatar la supervivencia y lucha frente a la continuidad de lo presentado como “sacrificable”⁶²⁶ material y simbólicamente. Convirtiendo a algunos pueblos en despojos de sus propios territorios y a sus saberes domésticos en fuerza de trabajo dentro de un orden social completamente nuevo. Pero hemos visto que no siempre el resultado ha sido éste, también tuvo impactos altamente productivos para algunos sectores. Por lo cual este material del recuerdo de lo nacional, donde prevalece una generalización construida sobre las bases de la diferenciación étnica, facilitó la asimilación de los sectores más favorecidos a la par que profundizó la discriminación de la pluralidad de aquellos que resultaron menos favorecidos -su negación-. Por lo que también podría considerarse el motivo del olvido.

⁶²¹ Que apela al fenotipo de piel caucásica y cabellos y ojos claros.

⁶²² Que apela al factor cultural más civilizatorio que el de los “*chornis*” -negros- originarios sudamericanos. Este concepto se usa también para diferenciar a los propios miembros de las familias de piel más morena sobrevalorando los rasgos “más europeos” y subestimando los más “amerindios”.

⁶²³ Que apela a la trasmisión intergeneracional.

⁶²⁴ Este fue un slogan implementado en la invitación a una fiesta de las nacionalidades. Se observa con frecuencia, especialmente en el sudeste misionero donde mucha descendencia de polacos es mestiza con pobladores locales, la exacerbación de la lealtad hacia la condición ancestral en representaciones nacionalistas tales como “*yo soy bien polaco porque tengo la ciudadanía*” cuando no se comparte el rasgo fenotípico.

⁶²⁵ A diferencia de lo sido en América, apela de alguna manera a lo sido originalmente en algún tiempo casi mítico, indefinido y previo a la emigración.

⁶²⁶ Como soldados, como fuerza de trabajo forzada en los diversos guetos/campos, como sujetos de biopolíticas definidas desde un lugar social de inferioridad racial.



Si, a diferencia de lo que sucede en otros contextos de inmigración donde los descendientes progresivamente se autoidentifican por medio del empoderamiento de la conciencia nacional⁶²⁷ de sus ancestros (Magocsi, 1997, p.138), en nuestro país las identidades de los descendientes se reconfiguran a partir de la yuxtaposición de alteridades transnacionales en medio de las que subyacen ciertas disputas por la continuidad étnica que reflejan algunos de los aspectos sociales y culturales olvidados.

6.3 La configuración etnográfica de los sentidos étnicos

Ya se ha visto en el capítulo anterior como las memorias del etnógrafo Jan Onuska expresaban ese juego cambiante de posiciones entre la condición histórica de nacionalidad y percepción de continuidad étnica -desde la especificidad lingüística del idioma rusino y de otros aspectos culturales-. Por lo tanto, apelaba a identidades culturales que se desarrollaban tanto a partir de constructos nacionales -no ligados a una territorialidad inmutable- como de formas plurales de etnicidad cuyos marcadores de identidad se reconfiguraban continuamente por las posiciones que ocupaban en los distintos contextos. Y visibilizaba, en cierta medida, que en paralelo a las memorias oficiales de la estatalidad operaban otras historias vividas, otras memorias etnográficas⁶²⁸ que se proclamaban a través de discursos del pasado que enfrentaron los materiales de su olvido.

En lo sucesivo se recupera el punto de vista de los actores por medio de fragmentos de relatos orales que fueron emergiendo en paralelo a las entrevistas formales⁶²⁹, en los que

⁶²⁷ Premisa que en el presente trabajo la autora pone en duda.

⁶²⁸ Sus palabras viajan por el tiempo y reaparecen en el presente como memorias etnográficas de dicha inmigración, que por sí solas tampoco son suficientes si no se considera que existe una historia concreta que impactó sobre ellas.

⁶²⁹ Ya se ha mencionado que en el campo se presentaron dos formas de abordaje de la información: el de la entrevista formal donde se recuperó el material del recuerdo y, en paralelo cuando se apagaron los insumos de grabación, el relato oral de los saberes más invisibilizados o resguardados. Es importante resaltar que en este pasaje entre formas de expresar lo recordado y omitido-ocultado se produjeron en los interlocutores cambios actitudinales expresados a través de la mirada o la complicidad con el entrevistador. Incluso he entrevistado algunos interlocutores dos o tres veces hasta que finalmente encontraron el momento que denomino de la "expresión



se resaltan dichos materiales subyacentes en los recuerdos. Y se transcriben siguiendo la secuencia propuesta en el capítulo anterior: desde el campo a la condición urbana

“[...] Mi abuela, la madre de mi padre, era como los llamaban acá hutsules. Pero la familia la tenía medio como oculta, no se mostraba mucho salvo en algunas celebraciones. Imagínate que acá en Apóstoles había miembros de la colectividad⁶³⁰ que hasta eran amigos del gobierno⁶³¹, había cosas que no se podían decir. Pero ella seguía con sus costumbres acá como en Europa. Lo que más recuerdo era su pipa que era como de plata y tenía otro implemento para guardar el tabaco. Y ella fumaba su pipa. Y creo que cuando murió la enterraron con su pipa, porque era la tradición en Europa enterrar a sus muertos con sus pertenencias. Y acá también en un principio esas cosas se respetaban”. (Apóstoles, Esteban, profesor de escuela parroquial, relatos de septiembre de 2015)

“[...] Corría el año 1966 cuando me hallaba en la tarea de entrevistar personas de avanzada edad, inmigrantes o descendientes de inmigrantes de ucranianos y polacos en la zona sureste de la provincia de Misiones. Trabajaba sobre el libro que preparaba para el centenario... En aquella oportunidad entrevisté a un gran número de hombres y mujeres, ya ancianos, que testimoniaron los primeros tiempos de la colonización agrícola... Muchos de esos relatos, ya de hijos de los primeros inmigrantes, testimoniaban episodios de la vida cotidiana o costumbres propias de la tierra europea de origen. Sabido es que los que arribaron hacia finales del siglo XIX desde la provincia austríaca de Galitzia eran catalogados como polacos o rutenos. Estos últimos, los rutenos (que luego ya en el siglo XX serían denominados como ucranianos), estaban integrados por varios subgrupos, entre los que estaban los hutsules. De este último grupo, los hutsules llegaron familias al sudeste de Misiones,

de la oralidad”, porque lo que se transmite es la sabiduría oral de los ancestros, aquello que se trasmite, pero no se documenta. Por ese motivo es que se seleccionaron sólo algunos fragmentos, pero no todos los relatos.

⁶³⁰ Refiere a la colectividad ucraniana.

⁶³¹ Refiere a los gobiernos de facto.



las cuales se asentaron en la zona de la serranía de San Juan de la Sierra. Allí pude entrevistar a una ancianita que entre las historias que me contó, estuvo la de los velorios en la tierra europea, que según me dijo y según le habían contado sus padres inmigrantes cuando era niña, al cajón del difunto lo tenían que sacar de lado, inclinado, de la casa, porque las puertas eran tan angostas que era imposible sacar el ataúd de manera horizontal.

En ese momento me pareció inverosímil ese relato, por lo demás de pintoresco como escena de un velatorio. Recuerdo que inmediatamente en la charla amena que manteníamos le pregunté: ¿Y por qué hacían angostas las puertas? Y me respondió: Para que no entraran los osos a las casas. Realmente nunca había tomado en serio aquel relato, o quizás no le había dado la relevancia que tenía. Finalmente, luego de más de dos décadas transcurridas encuentro una foto que testimonia aquel relato. Allí en la fotografía, tomada en una comunidad de hutsules en la región de los Cárpatos, actualmente Ucrania, está la escena del ataúd siendo sacado en forma inclinada por la puerta de la casa. Esto nos debe llevar a pensar en el valor de las historias de vida... y del testimonio oral ...". (Apóstoles, Snihur, historiador)⁶³².



“[...] Que lindo que es volver acá⁶³³... siento como una energía rara. Cuantos años pasaron sin venir, si no me traes vos, que loco si yo me críe en una granja acá en medio del campo... Allá en la ciudad perdimos muchas costumbres⁶³⁴. Como esos festejos que duraban hasta tres días⁶³⁵. Cuando se casaba alguien me acuerdo de que

⁶³² Publicado en Facebook el día 31 de enero de 2021.

⁶³³ Refiere al cementerio de Tres Capones.

⁶³⁴ Refiere a Jardín América.

⁶³⁵ En Tres Capones se siguen realizando las kermeses de venta de productos regionales y duran los fines de semana. También se comparten almuerzos y eventos.



colgábamos las hojas de las palmeras alrededor de la casa de madera para que diera sombra para la fiesta, se preparaban los chanchos, las comilonas, venían los familiares, los vecinos, los músicos y así nomás se festejaban varios días. No me acuerdo ya cual, pero cada día tenía un significado y éramos cuidadosos esas cosas se respetaban”. (Tres Capones, Jorge, músico de la colectividad ucraniana, relatos de septiembre de 2015).

“[...] Mis abuelos eran venidos de allá de Europa⁶³⁶ y mis padres ya nacieron acá en Apóstoles y siempre dijeron que eran ucranianos. Hay más gente en Misiones que tiene el mismo apellido que nosotros. Pero no sabemos si son familia de mi padre. Si serán primos, allá son todos primos de todos⁶³⁷.

Mi mamá Anastasya G. y mi papá Teodoro S. eran de esa gente de antes, que no te iban a decir muchas cosas⁶³⁸. Sé que cuando llegaron a Apóstoles los abuelos empezaron con la plantación de la tierra, en ese tiempo no había otra cosa. Sembraban maíz, poroto, arroz para la familia y un poco para vender. Después me acuerdo yo cuando mi papa se llevaba por semana en carrito a vender y traía lo que necesitábamos. Después comenzaron con la yerba en el campo de mis abuelos y mi papá compro más campos para la yerba.

Yo crecí junto a mis hermanos en una chacra en Concepción de la Sierra. En esa zona en las chacras todos son ucranianos, yo no sé cuáles son los polacos porque para mí eran todos ucranianos⁶³⁹. Lo que sí eran todos de ese mismo ucraniano que nosotros...por ahí en el habla te dabas cuenta y por la iglesia... Mi familia primero iba a la Iglesia Ortodoxa de Tres capones. Ahí en Tres Capones, en las chacras también son todos ucranianos del ucraniano que hablaba mi papa y mi mama, a ese que yo re entiendo. Una vez por mes ellos tenían misa porque no había curas casi. Mi mama era muy religiosa, muy respetuosa con la religión. Siempre enfocados en

⁶³⁶ De Austria-Hungría y el Imperio ruso respectivamente.

⁶³⁷ Refiere a una forma de definir el parentesco, también me llaman a veces algunos interlocutores prima y no poseo familia directa en Misiones o Chaco.

⁶³⁸ El ostracismo o la expresión de silencio de sus ancestros es una constante en los relatos de casi todos los descendientes.

⁶³⁹ Lo que da a entender que concibe de forma similar a polacos y ucranianos.



Dios. Tenían un cuadro que no sé qué habrá sido. Y mi papa todas las noches se arrodillaba y rezaba y después recién se acostaba. Y también estaban las cosas de la naturaleza para respetar, mi papa decía que si se caía un granito de maíz en el suelo no lo podíamos pisar porque era como ofender a la comida, pisotear la comida.

En las pascuas cuando se bendecía la canasta se llevaba a las tres de la mañana y eso se sigue respetando igual. Los huevos se teñían con las cascarras de cebolla y le hacían diseños diferentes. Cuando regresaban con esa canasta bendecida después de tres horas de misa desayunábamos con eso. Siempre cuando vivía mi mamá nos juntaba a todos los hijos y ella decía “*Cristos Voscres*” y otro respondía otra cosa que no me acuerdo. Desde que mi mamá murió nos vamos olvidando.

En los casamientos cuando estaba esa tradición se cantaban para los novios y venía el viejito⁶⁴⁰ y les cantaba a los novios, era todo muy emocionante. Después cuando llegaban los novios se los llevaba con el pañuelito⁶⁴¹ y se les daba la vuelta cuando se iban a sentar, ya se pierde todo eso, se va olvidando. Pasó que mi hermana se casó con un ortodoxo y mi mama quería que se casara en la iglesia católica ortodoxa y era una disputa y eso hizo que se pierda la tradición porque ganó el esposo⁶⁴².

Hasta que mis dos hermanas se casaron las capillas eran chiquitas todavía en Tres Capones, de madera, y ahora la nueva es hermosa con las cúpulas azules. Lo que más o menos me acuerdo del casamiento de mis hermanas es que fue al mediodía y la joda duró hasta tarde. Pero la fiesta de casamiento de mis padres empezó en la casa de mi mamá y después la fiesta duró dos o tres días en la casa de mi papá y ese día decían que llovía mucho. Pero la de mis hermanas no duró más de un día la fiesta, van cambiando las costumbres.

Las navidades de mis padres eran maravillosas. Mis hermanos allá en Misiones siguen respetando la tradición de las fiestas de los ortodoxos. Mi hermano dice que mientras el siga vivo la tradición se va a seguir respetando. El 6 de enero se hace el trigo famoso y se come a la noche, no se come carne. Se hacen los pastelitos esos

⁶⁴⁰ El Starosta.

⁶⁴¹ Se refiere al Khustka o Xyctka, el pañuelo para cubrir la cabeza de las mujeres casadas y en rituales específicos tales como las misas, funerales o frente a los íconos. Especialmente en la tradición Hutsul se los considera portadores de poderes mágicos y símbolo del amor verdadero.

⁶⁴² En otro relato oral de Las Breñas también se describe en detalle un matrimonio tradicional “coronando” a ambos novios que tuvo lugar en una Iglesia de Roque Sáenz Peña hace apenas unos años atrás.



*perogue*⁶⁴³ de repollo, de papa y de dulce de membrillo. Ahora que las chicas son grandes al otro día si ya se almuerza con carne. Pero el trigo es infaltable. Se cocina con agua y se condimenta con miel. Es el primer plato que se debe comer. Y antes se reza. Lo único que me acuerdo es que nunca se compró el arbolito de navidad. El arbolito se hacía con cuatro plantas de maíz que mi papa cortaba, verde, se lo amontonaba y se los cubría alrededor con flores. Y ese mi papa decía que era el abuelo Dido. Pero no sé a qué se refería con que era el abuelo. Pero nosotros le prendíamos una velita.

Además, mi papá sabía tocar el acordeón, allá la mayoría tenía acordeón⁶⁴⁴. Nosotros no teníamos radio y entonces mi papa sacaba la armónica del baúl y entonces cuando estaba de buen humor se sentaba en la galería y tocaba la música y nosotros bailábamos.

Otra cosa que solía hacer mi mamá era cruzarse a Brasil y comprar diez metros de tela para hacernos vestidos a todos con la misma tela. Pero nosotros sentíamos que mi mamá tenía una hija preferida a la que siempre le daba a elegir la tela y a mis otras hermanas les quedó ese rencor. A mi no.

Fíjate, mira esto otro yo también ya me olvidé. Tomé la comunión en la iglesia ortodoxa católica y durante dos años nos daban lengua ucraniana y también historia. Pero no entendíamos mucho lo que decían las monjas. Hicimos una actuación para cuando terminamos en ese ucraniano que era diferente a lo que hablábamos en casa. La Sra. Nadia S.⁶⁴⁵ es la que habla más así, diferente que yo. Ella llegó acá como polaca, pero es ucraniana y el marido también, aunque el apellido de él parece polaco o ruso.

[...] En general nuestra vida fue dura porque éramos muchos y no había abundancia. Se cosechaba el maíz, de ahí se hacía la polenta y eso era todo a veces. Mi casa era muy chiquitita, dos piccitas medio hechas de barro y después se hizo de material. Tenía una galería, una especie de comedor y todo a lo largo era la cocina, el piso era de cemento alisado no tenía mosaicos. Los vecinos le ayudaron con la mano de obra a mis padres, todos se ayudaban a construir, hasta las puertas de roble hacían. Mi hermano se hizo la casa a cien metros más adelante. Un error porque no es fácil

⁶⁴³ Aclara que en Las Breñas le llaman *Vareniquis*.

⁶⁴⁴ Algunos le llaman armónica también.

⁶⁴⁵ Su relato se presenta a continuidad.



convivir. Mi mamá tenía todo ahí hasta su huerta y cuando estaba mi hermano ya no era lo mismo. Ya no la dejaba tener nada. Para ella era muy difícil cambiar el lugar. Eso no le hizo bien.

[...] Y a la escuela la comencé recién a los siete años. A la escuelita fui un poco allá en Concepción de la Sierra hice hasta tercer grado. Después cuando me vine al Chaco por primera vez a los 11 años hice hasta sexto grado, pero después perdí séptimo grado porque un tiempo me volví a Misiones y había que trabajar en la chacra otra vez, y mi mamá ya no me quería mandar porque tenía trece o catorce años, era grande para la escuela primaria ya...

A los quince años me fui a vivir al pueblo con una tía ... pero no tenía lo suficiente para estudiar, ni manuales ni materiales ni nada, mi tía no me compraba... aunque ella estaba bien económicamente. Ella necesitaba compañía y justo caigo yo, mi mamá me mandó porque éramos muchos los hijos. Esa tía me maltrataba, me mandaba a buscar las vacas, las leches y gracias a Dios ahora pienso menos mal que no me pasó nada porque de verdad era muy mala conmigo. Cuando le contaron a mi papa que la estaba pasando mal para que me sacara, ahí vino después una de mis hermanas y no sé cómo hicimos, pero nos pudimos escapar y me trajo acá al Chaco.

Mi hermana se casó con un chaqueño y yo me vine a Chaco con ella. Es que éramos muchos y no podíamos vivir todos juntos. Algunos hermanos se fueron a otras provincias como Buenos Aires a trabajar de albañiles y les fue bien. Acá en Chaco después me casé⁶⁴⁶ y otra hermana vino también a Chaco y se consiguió pareja. Yo terminé séptimo grado después en una escuela de adultos acá en las Breñas.

Acá también vivíamos en el campo y cosechábamos algodón, acá también laburamos el campo. Después recién cuando me case tuve otra vida de ama de casa, tuve mis hijos y ellos pudieron estudiar.

Desde que mi hermana murió me voy olvidando las cosas. Algunas palabras que usamos nosotros como *faina* para decir linda, uso a veces. Una vecina ucraniana que vive acá, pero es viejita venida de allá, estuvo hace poco en Ucrania y dice que ahora está todo cambiado. Pero que igual los sobrinos siguen pastoreando los animales allá. Nosotros tenemos acá la capilla ortodoxa, pero somos muy poquitos los que quedamos, ahí viene el cura de Brasil a dar la misa, pero no es ortodoxa igual que la de Misiones.

⁶⁴⁶ Con un descendiente de inmigrantes búlgaros.



[...] Mis hermanos a veces dicen que de todos yo soy la que la pasé mejor porque viví en la ciudad comí mejor y después me vine a Chaco. Pero no es así yo les digo que hubiera preferido comer poco y estar con ellos porque yo jugaba con ellos, disfrutábamos, dormíamos juntos. Y allá estaba sola me sentía sola mi tía me maltrataba, en el colegio me discriminaban. No fue fácil estar en el pueblo. Uno busca siempre la familia. No quiero la riqueza. Quiero compartir entre todos. Eso me trajo muchos problemas en la vida a mí.

Y además quedé viuda a los 42 años, a mi esposo le dio cáncer, pero no se quiso tratar. Y murió joven. Tampoco vacunamos a nuestros hijos él no quería. era así no quería ir a los médicos⁶⁴⁷. Él trabajaba el campo acá también. El campo es así vos trabajas bien un año y tres no acá.

En misiones tienen ventaja porque no tienen que invertir en la yerba, solo cuidar la planta. Mi hermano cosecha la yerba de la misma planta que mi padre aún. De recolección a mano. Para que la maquina no lastime la planta. Si no tenes muchas hectáreas no hace falta cosechadora, te arreglas con los tareferos. Yo igual mucho no entiendo cuánto es mucha la yerba en Misiones y la hectárea acá. Porque se manejan diferentes. Allá en misiones 100 hectáreas es muchísimo, acá en Chaco no tanto. Mi hermano tiene 15 hectáreas allá y las trabaja con la mujer. A veces ocupa algún tarefero, pero ya no permite el gobierno mucho porque no se puede entrar al campo los menores de edad. Si él ocupa gente los manda al fondo para que no lo controlen. Pero pasa que los chicos son más trabajadores que los grandes allá, igual que acá con el algodón, además no les duele ni la cintura ni se quejan. Pero los tareferos están en contra. Es lo mismo que con la cosecha de algodón no los ponen en blanco porque son golondrinas trabajan cada 15 o 20 días y ellos no quieren porque al blanquearlos pierden las asignaciones del gobierno que las cobran todo el año. Incluso un sobrino mío allá en Misiones que es policía los días francos se va a cosechar la yerba y gana un peso más. Si todos se conocen entre sí. Ya saben cómo manejarse. Conviene para los jóvenes además emplearse. Yo tengo otro sobrino que

⁶⁴⁷ Algunos relatos en Las Breñas suelen referir a un médico-brujo búlgaro de la zona. En Apóstoles también un interlocutor de apellido de una de las familias pioneras me refirió a su tío curandero. Y en Valentín Alsina una interlocutora me refirió como dejó de implementar quimioterapia y usar medicina alternativa para sanar su cáncer. Lo cierto es que la desmedicalización y el uso de la medicina alternativa o más natural sigue siendo habitual también en los descendientes.



trabaja en Rosamonte⁶⁴⁸ que decían que parecía que estaba en quiebra y otro en Amanda que empezó a acarrear bolsas, pero ahora es medio capataz. Y ganan bien en la empresa. Aunque tengan el campo del papá que cultivar también”. (Elsa, 58 años, Concepción de la Sierra-Tres Capones-Las Breñas, relato del día 8 de julio de 2017).

[...] “En mi casa con mi familia hablábamos dos polacos diferentes, porque mi abuela paterna vivió mucho tiempo en mi casa con nosotros, primero en su chacra en Colonia Verde y después cuando vinimos a Posadas, buena también pasaba un tiempo en cada casa, en la casa de cada hijo. Y bueno, con mi abuela paterna hablamos un polaco ... yo digo un dialecto, un polaco más criollo digamos, más adaptado. Y cuando íbamos a visitar con mi mamá a mi abuela materna, ella hablaba otro polaco que yo no entendía la mitad de las cosas que decía. Y le preguntaba a mi mamá, ¿qué dijo ahora? Y porque mi abuela hablaba, hablaba, hablaba. Hablaba un montón, era una polaca medio rara porque los polacos no suelen hablar mucho. Y bueno, hablaba, y yo la verdad que le decía a mi mamá ¿qué dijo ahora? ¿Y qué me preguntó? Pero yo, la verdad que, en casa, cuando hablábamos, entendía lo más bien, pero a mi abuela materna, no. A la paterna, sí. Y bueno, las primeras cosas que aprendimos que yo me acuerdo fueron las malas palabras, lo primero que se aprende. Y bueno. Eh...también aprendimos a rezar, el Ave María, el Padre Nuestro, todo lo de la religión católica.

La familia de mi mamá era de Brasil, ellos tenían su chacra allá en Brasil, y cultivaban choclo...productos básicos para la supervivencia, y tenían animales también, vacas, chanchos...tenían una chacra bastante grande en Tucunduva, Rio Grande del Sur. Y bueno, y con eso mi abuela tuvo 14 hijos y con eso subsistían. Después mi abuela se jubiló y bueno, se fue a vivir al pueblo y bueno, nosotros la visitábamos siempre con mi mamá, siempre que podíamos, yo me acuerdo cuando tenía 8 años por ahí, la visitábamos en la chacra y bueno, y jugábamos. Esa es a la abuela a la que no le entendía cuando hablaba, porque era un polaco más...ruso,

⁶⁴⁸ Productora de yerba de una familia ucraniana.



rusificado le digo yo. Cuando era chica, cuando fue la invasión de los Bolcheviques a Polonia, la obligaron a hablar el idioma ruso y bueno, ella odiaba a los Bolcheviques, los odiaba, porque mataban gente, violaban. Y bueno, si vos no hablabas el idioma en ruso, te mataban así directamente. Entonces tuvieron que aprender si o si y bueno, ella vino a los 5 años, fue a los 5 años a Brasil y bueno dice, nos contaba ella, a mi mamá y a mí, que cuando vino, o esa la plata, el pasajero, tenían para uno de los hijos nomás y eran 3. Dos hijos dejaron allá en Polonia con otra tía así, pero, le costó desprender, 2 hijos más grandes. Y ella, con 2 hermanitos más...no, eran 5. Con otros hermanitos vino, con la mamá. Y se instalaron ahí en Brasil.

Y mi familia paterna también, mi abuela...no se mucho la historia, me conto que estaban radicados ahí en Brasil. Mi abuela paterna nació en Polonia, pero mucho la historia no transmitía, de cómo vinieron. Era como, no sé, un trauma de dejar el suelo de un país que querían y bueno, tener que trasladarse. Y tampoco, no sé por qué razón viniera, si era por la guerra o por qué huían de su país. Si era por una crisis económica... Y mi abuelo paterno no lo conocí porque falleció antes de que yo naciera. Pero mi abuela, mi abuela hablaba así, pero hablaba pavadas digamos, hablaba pavadas, pero no hablaba sobre su origen, de Europa no, no. No sé si tenía como una negación o qué, pero...mi abuela materna si decía, contaba todo como era antes. Y ellos después vinieron para Misiones también, los paternos, también vinieron para Misiones, se establecieron en Gobernador López en Alem. Y bueno, después compraron una chacra ahí en Colonia Alberdi, cultivaban tabaco y té. Que eran los productos que más se vendían, y después bueno tenían huertas, tenían choclo, mandioca, cosas para la supervivencia. Y bueno, después por la crisis de los 70, nosotros nos vinimos para Posadas. Somos 5 hermanos.

[...] Lo que recuerdo, y por ahí acá en Posadas, y que me hubiera gustado es tener algunas costumbres de comidas o qué se yo, de baile, de vestimenta, algo de la cultura polaca. Y no se me transmitió nada, absolutamente. Y yo, supongo que, no sé cómo...pero mi mamá viste que, al principio se hablaba mucho polaco, pero después, como mi hermano mayor repitió 3 veces el primer grado, porque no sabía el idioma castellano allá Colonia Alberdi, entonces ella dijo que no iba a hablar más, más polaco con nosotros y yo tendría 5 años cuando él 3 años cuando repitió el primer grado. Pero después hablábamos polaco con mi abuela paterna, siempre



hablábamos. Mi mamá dijo no hablo más porque no puedo estar haciéndole un daño a mi hijo que tiene que repetir tantas veces el primer grado, no va a avanzar nunca en la escuela y bueno no...ella a nosotros no nos hablaba más en polaco. Pero ella rezaba si en polaco, eso sí eh...veíamos la biblia, me acuerdo de chiquita el libro que teníamos ahí más a mano, y el único que había en casa la biblia. Pero así textos en polaco, libros en polaco no había en mi casa ni en la casa de mi abuela materna, no. Como que se perdió todo, no sé si querían olvidar. Ahí había algunos también, algunos vecinos que eran polacos, otros alemanes, otros ucranianos, pero ahí si se hablaba en la Colonia.

[...] De Alberdi no me acuerdo porque vine muy chiquita, cuando tenía 2 años, acá en Posadas íbamos a la Iglesia Católica Santa Catalina, que teníamos cerca en el barrio.

Sólo me acuerdo de que cocinaban los productos de la chacra, con mandioca, con...y tenían arvejas también así, pero...bueno la carne, los animales que cuidaban digamos, pero no, comidas típicas. Lo único que sí, que siempre estaba presente y nos gustaba era la carne de chanco. Yo decía *estamos con 40 grados de calor y comemos carne de chanco* decía yo y bueno, por ahí eso quedó como una costumbre. Y por ahí eso quedo de las costumbres. O, por ejemplo, que la abuela no pintaba para la pascua unos huevitos. Eso sí. Huevos de pascua les decíamos. Les pintábamos la cascara con marcador, con lo que teníamos o con una pintura que...creo que fabricábamos la pinturita. Y le poníamos confites, qué se yo, maníes y la tapita. Bueno *pisanki* sí me acuerdo, la palabra. Bueno ahí puede ser sí.

Nosotros no tenemos ningún contacto con la familia europea. Ningún contacto, nada. No sabemos. Perdieron los datos, los documentos, todo.

Por eso yo pensaba que lo de los huevitos era algo...porque todo el mundo también lo hacía. Los huevitos pintados. Creo que hacíamos con remolacha...y si teníamos marcadores bueno, los pintábamos con marcadores. De las chacras, sí lo hacían todos. Acá en Posadas ya no, éramos menos los que lo hacían. Bueno había una familia de polacos también en la esquina. Bueno, nos juntábamos también con ellos y también compartíamos... los únicos que hacíamos huevitos éramos ellos y nosotros ahí en el barrio.



[...] Lo que sí hacía mi mamá Teresa, que le llamábamos Teresiña en portugués, era el Pan Guka⁶⁴⁹, el pan dulce ese, o con azúcar y manteca que le ponía por arriba unas pelotitas. Ella lo hacía lizo, le ponía una capa de masa, después membrillo o batata en el medio y después otra capa de masa y después el azúcar con la manteca. Otra cosa que hacía mi abuela, ahora que me acuerdo, son las macitas de amoniaco. Amoniaco les ponía a las macitas. Harina, manteca y una cucharadita de amoniaco. Era como usar bicarbonato. Pero comíamos amoniaco nosotros. Pero le ponía poquito por supuesto, una cucharadita nada más, pero yo decía bueno... Nosotros comíamos amoniaco, nos estaba envenenando. Pero bueno, era poquito y lo hacía siempre. Y otra cosa que aprendió bueno, ya como una mezcla con la cultura brasilera la Vira Calsa. Era, son como tortas fritas, así como las hacen en Buenos Aires, dulces, pero hechas en harina leudante, y azúcar y manteca y frito. Y lo cortaban al medio, eran cuadraditos así, y lo cortaban al medio y le daba vuelta. Pantalón al revés. Vira Calsa en portugués es pantalón al revés. Se daban vuelta y fritos. Pero eso hacía mi abuela paterna que adquirió mucho de la cultura brasilera, mi abuela paterna.

[...] Incluso yo le había hecho una entrevista a mi abuela cuando estaba por hacer la historia de Colonia Alberdi, pero no contaba. No quería contar, ni hablaba de su vida ahí en Colonia Alberdi con los vecinos ni que hacía. Eran muy reservados. O era como que se querían olvidar⁶⁵⁰.

[...] Nosotros íbamos a la escuela... las mujeres no teníamos tantos problemas, pero los varones sí. Si, tenían más problemas para aprender. Yo tuve problemas en tercer grado con algunos temas específicos como división o así. Después en quinto con fracciones y así. Pero con matemática, con temas de lengua no. Pero a ello los cargaban a veces los compañeros. Uno de mis hermanos los tres primeros grados también los hizo en Colonia Alberdi. En una escuela cerca de las chacras en Colonia Alberdi hizo los primeros grados, al primer grado y ahí repitió. Y tal vez no entendía

⁶⁴⁹ No recuerda bien el nombre que le daban, es una torta típica con azúcar y harina mezclada con manteca que también se hace en los Cárpatos eslovacos, algunas regiones de Rep. Checa y sur de Alemania.

⁶⁵⁰ En el último minuto del audio tararea una canción "versión en polaco" que la abuela paterna les cantaba de chicos: "Acá el pollito picoteaba, a este le dio, a este no le dio, a este le dio dos, a este le dio tres y a este le arranco la cabeza y lo tiro".



lo que la maestra le decía porque para repetir...no, la verdad yo no indague mucho porque yo, es lo que mi mamá contaba. Pero los cargaban en la escuela por ser polacos de las chacras. Sí, y acá también, éramos como las *cabecitas blancas*⁶⁵¹. Acá en Posadas. Y allá no tanto porque la mayoría eran inmigrantes, todos eran descendientes de alemanes, polacos, ucranianos. Porque toda la parte de los criollos, se agruparon en otros lugares, la población guaraní también. Incluso cuando yo le pregunto a mi abuela en la entrevista que le hice, ¿había guaraníes? ¡No, no había ni uno! Me dijo. Pero sí había, porque acá en Alberdi esta un pueblito cerca y hay una comunidad guaraní, pero lo negaban. Ellos no los registraban y ni se querían juntar, con los guaraníes. Y bueno, acá cuando vinimos pasó lo contrario, fuimos muy discriminados porque éramos los únicos de la escuela, acá en Posadas.

Yo empecé primer grado con 6, y mi hermano ya estaba con 10. Bueno mi hermano habrá empezado antes el primer grado porque yo tenía 2 años y él ya tenía 6 cuando vinimos acá. Y nos decían *polacos olor a ajo*, o *polacos Sa Jesús*, me acuerdo bien eso. Que se yo, cosas así que inventaban. No sé, es un insulto supongo de los criollos a nosotros. Nosotros los insultábamos seguro también diciéndoles *chorni*, no sé. Lo gracioso es que nosotros en la merienda llevábamos un huevo duro en el bolsillo, y bueno ellos sabían que nosotros lo llevábamos en el bolsillo del guardapolvo, ya sabían que llevábamos el huevo duro y nos rompían el, bueno igual el huevo duro estaba duro, nos rompían la cascara del huevo duro y nos pinchábamos, llorábamos. Nos enojamos. Lo que sí, nosotros como que nos costó mucho la adaptación, mi hermana lloraba a los gritos pelados, no quería quedarse en la escuela. Acá en Posadas. Yo dentro de todo bueno, aguantaba ahí, pero a mi hermana le costó mucho el desprendimiento de la casa porque nosotros estábamos ahí, todos juntos con mi mamá, parecía la gallina con los pollitos, y como que mi mamá la deje ahí, a ella le costó como 3 años. Mi mamá daba vueltas así a la manzana, de la escuela, porque se iba por otro camino y escuchaba los llantos de mi hermana, y no se calmaba y no se calmaba.

[...] Lo que pasa es que yo, me fui a los 17 años me fui a Buenos Aires, me fui a un convento. Y bueno ahí salí, después de 5 años en el convento. Un poco era mucho la

⁶⁵¹ Asemejando el término al de “cabecita negra”, como se definía al inmigrante del interior en los suburbios de Buenos Aires, Ratier (1971), *La historia popular. Vida y Milagros de nuestro pueblo*. CEAL.



influencia de mi mamá con la religión y que se yo. Nosotros íbamos a la iglesia, yo era catequista todo. O sea, enseñaba la biblia a los chiquititos. Y bueno, y como se dio la oportunidad vino una monja de allá de Buenos Aires que estaba haciendo misiones y, qué sé yo, nos recluto a unas cuantas ahí. Es una congregación argentina, las misioneras de San Francisco Javier. En Villa Rafo está la sede. Yo porque, creo que después volvieron a las fuentes con el concilio con unas reformas ahí de la Iglesia Católica y bueno, y de clausura de repente. Por supuesto que nosotras que éramos jóvenes y queríamos ir a misionar nos opusimos y nos fue para la chacota. Nos separaron a una en cada casa, porque tenían sucursales, en Villa Ballester, en San Luis, en Entre Ríos, en Paraguay. Entonces nos separaron y ya no podíamos reclamar ya desde los lugares así tan alejadas, no podíamos reclamar tanto entonces nos fuimos yendo. Y bueno, yo vengo a mitad de año del convento y bueno, quiero hacer algo. Estaba haciendo la carrera en Buenos Aires, en el Instituto San José, de monjas también en San Martín. Y bueno, vengo así a mitad de año, sin título sin nada, y yo lo quería, era un curso rápido, una salida laboral. Y después, mi ingreso a la facultad, bueno incluso yo soy la única de los 5 que se adaptó a la universidad, a los otros les costó mucho por la, decían que era un despelote humanidades, que era un desastre, que las aulas estaban llenas, que no había lugar para sentarse, que los profesores venían a cualquier hora. Y yo la verdad que me adapte, por supuesto que me costó, el primer cuatrimestre me costó, me costó un montón porque parece que no entendía nada, estaba en la luna. Pero bien, seguí la carrera y la terminé en 4 años, al profesorado en historia.

[...] Y por ahí, como nosotros dicen los polacos somos más callados, más quietos, por ahí en una materia sí pedagógica yo no, pasa que en mi casa no se habla casi, la verdad que no se habla, y no es que te sentas a la mesa y te pones a charlar y todo, se come callado. Cuando nosotros éramos, mi mamá decía *silencio en la mesa no se habla, tu papá no quiere que hables porque cuando viene del trabajo está cansado* y así no hablábamos de chiquitos, no teníamos la costumbre de hablar en la mesa y de compartir y decir cosas. Y eso, o sea eso después se siente cuando uno es grande, incluso lo leí en uno de estos autores famosos...creo que Zizek⁶⁵² que dice en un momento que *a los polacos si vos le hablas mucho se enojan*.

⁶⁵² El filósofo esloveno contemporáneo Slavoj Žižek.



[...] Mi papá Valerio cuando estaba en la chacra era agricultor en un momento, pero igual él era carpintero allá, y acá hacía féretros también. Pero hacía los carros grandes, los carros polacos. Se habrá entrenado un poco allá y bueno, y acá trabajo si 40 años en la carpintería y bueno con eso nos manteníamos. Y bueno el hizo la casa de madera, la de cuando éramos chiquitos, cuando recién llegábamos acá. La de la chacra también era de madera. Las dos. La de Posadas acá también la hizo de madera. Con tablas todo en el interior, se podían ver todas las tablas. Eran re rústicas, no tenían ni las tapas juntas. ¿Viste cuándo va madera con madera? Debía tener, creo que se llama una tapa juntas, bueno y si, la madera en un momento se seca y se va abriendo, en invierno. Y bueno tenía el famoso, el piso de madera también con, nosotros le decíamos abajo del piso porque nos escondíamos cuando mi mamá nos quería pegar y hasta ahí no llegaba mi mamá. Sería como un sótano. Y el techo era de zinc, pero no tenía tampoco los machimbres. Tenía un pequeño hallcito, era chiquitito no sé, dos por dos, pero tenía. Y las juntas todas de madera. Bueno, eso tenía una parte de la casa, la otra parte no, pero sí de madera, todo de madera. Y la puerta tenía la famosa trabita. Trabita de la puerta de madera también. Se corría, tenía como un pasante de madera para cerrar. Lo que nos decían era que no pasemos debajo de la escalera porque era mala suerte. Y lo que si teníamos en la casa era un cuadro de... ¿San Miguel, el que esta con el demonio abajo? Que me daba un miedo a mí. El icono era un cuadrito así una fotito del San Miguel con el...hincándole al demonio o al dragón, no sé qué era”⁶⁵³. (Norma, colectividad polaca, 44 años, relatos del mes de diciembre de 2017, Posadas).

[...] “Nosotros llegamos el 27 de octubre del año 1927 a migraciones

de Buenos Aires. Vinimos en un barco de carga, porque veníamos 40 días en el mar.



⁶⁵³ La entrevistada refiere que cree que la pared además había algo inscripto en la madera, pero que no recuerda que era. Esta imagen de un dintel de una casa de madera actual cita en una aldea del oeste ucraniano muestra las cruces que simbolizan la cantidad de años que lleva la construcción. Esta práctica de poner la fecha de construcción es aún muy usual, especialmente acompañada por el tallado de la roseta de seis pétalos que simboliza la protección del inmueble contra las tormentas (Rutyna, 2021).



Era más barato, porque con mi papá éramos 5⁶⁵⁴ hijos para venir. Todos los ucranianos⁶⁵⁵ que venías antes de Europa tenían ya 40 días en el mar.

Nosotros vivíamos en la aldea Maliyiten⁶⁵⁶. Mi mamá decía que era a 8 kilómetros de Roune⁶⁵⁷. Porque para allá ellos llevaban la leche, la crema, todo para los judíos. Mamá iba a pintar casas, porque nosotros no éramos gente rica como hay algunos. En el campo vivíamos y no eran muchas hectáreas donde también hay gente trabajadora y luchadora.

Nosotros vinimos como ucranianos⁶⁵⁸. Mi papá ya había hecho un viaje antes, y el allá en Buenos Aires conoció a unos amigos que dé dijeron de ir a Las Breñas, Chaco. Entonces, fue mi papá a Las Breñas y se hizo amigo de 2 o 3 señores, y después de otro señor que dijo que tenía un campito a 8 kilómetros de Las Breñas. Entonces mi papá ya quedó con eso. Volvió a Ucrania, vendieron lo que tenían y nos vinimos, derecho a Las Breñas. Y después ya todos los paisanos venían a la casa de mi papá y mi papá los recibía y estaban en casa, y mi papá después con el carro los llevaba por el campo para conseguir tierra, porque todos los inmigrantes venían buscaban campo. Todos. Eran muchas familias del pueblo que conocía, entonces venían y así. Pero estábamos bajo Polonia, vinimos con pasaporte polaco. Pero yo era Nadya en ucraniano. Cuando nosotros vinimos Ucrania estaba bajo en gobierno de Polonia. Después los polacos se pelearon con los rusos. Allá en Europa me decían Nadya, y los polacos me bautizaron para el pasaporte Nadiezna. Y la maestra acá me bautizó Nalia. Yo me case como Nalia, el juez no me pidió nada ni me preguntó nada. Pero acá me conocen como Nadia.

[...] Yo estaba en el campo, mi papá, mi mamá. Ya quedamos yo nada más, yo soy la más chiquita. Somos todas hermanas y un hermano, después un hermanito falleció antes que yo nazca, uno mayor que yo. Mi mamá contaba, yo no me acuerdo.

⁶⁵⁴ En otro momento menciona siete hijos. Suele suceder con la gente mayor que se confundan a los familiares. Los relatos a veces presentan ciertas incongruencias en todo su recorrido. Por eso de ser relevante el dato debe corroborarse con fuentes documentales.

⁶⁵⁵ Se refiere a los ucranianos por la colectividad con la que se emparenta su familia, pero llegaron con pasaportes y documentación polaca.

⁶⁵⁶ No se entiende bien el nombre de la aldea que menciona. El nombre más parecido al que podría referirse es Markivtsi.

⁶⁵⁷ No se entiende bien el nombre del departamento que menciona. El nombre más parecido al que podría referirse es Rozhniv. Una de las grandes dificultades en el reconocimiento de los lugares de procedencia es precisamente su transliteración.

⁶⁵⁸ Insiste en resaltar la nacionalidad contemporánea.



De Europa no sé nada, no recuerdo. Se nomás todo por mi mamá, porque nosotros vinimos de Europa y quedó una hermana de mi mamá allá. A los 10 años vino recién ella, antes de la guerra. Y después, siempre mamá contaba y hablaba, y a mí me parecía que yo conocía Europa; las tías, las amigas de mamá por ella⁶⁵⁹. Porque antes los chicos éramos distintos, antes lo que decía la mamá era una cosa sagrada y te quedaba en la cabeza.

Nunca viaje ni iba a ir nunca.

[...] Mi marido tenía cédula ucraniana. Y a mí me pusieron de Polonia. El también salió más o menos al mismo tiempo, nosotros vinimos para acá y ellos ya eran de otro pueblo, eran de Socou⁶⁶⁰ Ellos llegaron después que nosotros. Nosotros no vinimos juntos, pero nos conocimos porque ellos vinieron a Las Breñas también.

La familia de mi esposo, en cambio, ellos no vinieron derecho a Chaco, ellos vinieron a Córdoba a Bell Ville y ahí trabajaban también en el campo, vinieron mis suegros y tres hermanos eran, y trabajaban en un campo de judíos. Y después se vinieron a Las Breñas y acá nos conocimos.

Dos hermanas nos casamos con un hermano⁶⁶¹ yo y la mamá de mi sobrino que vive acá enfrente de mi casa. Mi hermana la Ana, 13 años mayor que yo, que vino también ella y se casó acá con él y yo me case con mi marido. Yo estaba en el campo y él trabajaba en la cooperativa, y después pasó un tiempo y el trabajo 14 años en la cooperativa acá de Las Breñas. En el negocio, antes la cooperativa era grande y luego con el lío del humo, ... la gente de la cooperativa de Las Breñas se fue no sé para dónde del monte, la llevaron. Porque, antes era lejos parecía, pero ahora la gente se arrima a la fábrica haciendo casas. Y tenía que dejar la cooperativa, desarmo todo y se fue, no sé cuántos kilómetros se la llevaron.

Ella primero se casó con un S. mayor y después pasó un tiempo y yo tenía 14 años, y ella me llevaba con los conocidos... porque antes los ucranianos teníamos coros, con todas mujeres que sabían cantar, mis hermanas, la iglesia. Y mi marido tenía un tenor que no tenía nadie, también era un cantor y hacían obras, hacíamos obras. Y yo en una obra me enamore de mi marido. Las obras las hacíamos en ucraniano. Vos no sabes cuánta gente venía cuando hacían teatro, y se reían y no conocían, y se

⁶⁵⁹ Da cuenta del rol femenino en el relato y de la relevancia de la condición de relatora.

⁶⁶⁰ Es probable que refiera a Sokol, en Donetsk, Ucrania.

⁶⁶¹ De la misma familia S.



sentaban al lado de los paisanos. Y después de Buenos Aires vino un profesor se llamaba R. de apellido, él después se fue a Mar del Plata. Él era joven, profesor de canto, y él trabajaba con el violín, daba las voces. ¿Usted sabe que coro armó? Y acá había un cine que hicieron, y él dijo que había una acústica en el cine tan linda que no había visto en Buenos Aires. Ahora hicieron un boliche y desarmaron todo ese cine. Y ahí había un coro, cuando cantábamos el himno argentino se paró la gente y nos aplaudían, y después cantamos el ucraniano, que nosotros también lo cantábamos siempre. Y entonces yo ahí me enamoré de mi marido, yo era jovencita, no tenía 16 años cuando me casé y he trabajado... Mi marido, él era muy ucraniano y él trabajaba mucho en las obras, porque mi marido era delgadito. Era así alto y delgado, y eso hace mucho. Él era así un hombre delgadito mi marido, era muy alto y delgadito. Y resulta que, como cantaba, yo no sé si usted sabe que las obras ucranianas tienen muchos cantos, cantos de amor y de todas clases. Entonces él siempre era primer actor. Él cantaba en las obras ucranianas, usted no se imagina las obras que hacían. Hacían colillas, y era una ciudad, hacían casitas, hicieron un monte, hicieron un árbol. Se paraba en el escenario y parecía que usted estaba parada con un árbol, no como ahora que ponen una mesita, dos sillas y una jarra; ahora hacen así. La hacíamos la mayoría en la escuela alemana que había acá a unas cuadras. Y después hacían en el campo.

[...] Nos casamos sábado a la mañana por juez. Y cuando veníamos de vuelta en el portón de la casa, estaba el banquito, mamá preparó una toalla con un pan, y tocaban los músicos, y el novio tenía que pagarles algo a los músicos y eso era a la mañana, cuando venimos del juez. Después de noche el casamiento, y así era como me regalaban como antes, que era una hora de regalo, está sentada la novia con su *giandruska*, que es la compañera. Y el novio con su⁶⁶²...y entonces usted le regalaba alguna cosita, lo que quería, plata, vestidos, toallas⁶⁶³, lo que quería. Y había un *corovaid* como un pan dulce, que cortaba la compañera de la novia, cortaba el pan y el novio te echaba la copita de coso⁶⁶⁴, y usted tomaba un poquito lo otro tiraba para

⁶⁶² Está intentando describir el ritual de boda, pero no recuerda el concepto concreto con el que se define a los participantes.

⁶⁶³ El ajuar de toallas y sábanas bordadas era uno de los regalos que no debía estar ausente. Aparece en otro relato de una entrevistada cuya madre fue traída desde Apóstoles a Las Breñas para casarse con un miembro de la colectividad montenegrina. En la entrevista se enfatiza "...y la mandaron con su ajuar bordado" señalando que era un elemento indispensable para la novia.

⁶⁶⁴ Nuevamente olvida o confunde los conceptos.



atrás⁶⁶⁵ y dada regalitos, y había una hora de regalos. La copita era una caña, no sé lo que era y en el año 39 ya me olvidé. No sé, era una cosa así. Si no la terminabas la tenías que tirar para atrás, pero muchos terminaban. Si, y era tipo ucraniano mi casamiento todavía, el último. Y todas mis hermanas así se casaron, 2 en Europa se casaron, todas de esa misma manera.

Mi hermana que yo digo que se casó con el otro S. tenía unas trenzas hasta acá y después yo no sé, no me acuerdo bien, pero en los casamientos ucranianos se le corta la trenza a la novia. No sé bien como era, pero todo se arreglaba bien, había mucha gente, todos prestaban platos y cubiertos, todos vecinos, y nunca nada se perdía ... mi casamiento duró dos días. Sábado, sábado a la noche y después domingo. Y después el domingo recién a la tardecita venimos acá a Las Breñas porque mi marido vivía acá cruzando la calle⁶⁶⁶. De la casa de mis padres, con un taxi, vinimos, nos llevó a los novios. Me parece que mi marido vino con el taxi acá al pueblo, me llevo y nos casamos y nos trajo, recién vino a la noche o la tardecita, y así siguió el baile. [...] Acá nosotros íbamos a la escuela de campo, a 5 kilómetros. Del campo de papá había 5 kilómetros, íbamos a pie. Y la mayoría era así monte cerrado y nunca nos pasó nada. Todos, mis hermanos Juan, María, Eugenia y yo fuimos; a la escuela San Martín, del pueblo serán unos 15 kilómetros de Las Breñas, de mi casa cruzando los campos eran 5 kilómetros a la escuela. Íbamos caminando y llegábamos, diciendo nos faltaba tiempo y unos 50, 500 metros así, así...recién tocaba la llamada. Y yo hice tercer grado, y después decían que vaya al cuarto. Yo fui porque iba a haber maestro, no llegó, pero la maestra nos daba los deberes, porque había todo el grado que pasó, no había un maestro para cuarto, y libros de lectura de cuarto grado. Y una sola maestra y nos enseñaba a todos. La maestra nos daba historia, matemática, geografía, todo. Libros, una hora leíamos libros de lectura, no era mala la maestra. Pero no quería que habláramos ucraniano en la escuela. La maestra no era ucraniana, nosotros sí, si había ucranianos hablábamos, pero la maestra no, si la maestra era Argentina. Era muy amiga de mi papá y de mi mamá, una maestra de Corrientes muy buena. Vivían en la escuela. Nos daban todas las mañanas mate cocido en una hora, y los chicos más grandes siempre había una semana, grupito de chicos y de chicas, supone 4 chicas y 3 muchachos, ellos hacían leña, ellos hacían fuego, mate cocido,

⁶⁶⁵ El "tirar para atrás" la bebida que sobra o la sal que se cae es para ahuyentar la mala suerte.

⁶⁶⁶ El festejo fue primero en la casa de la familia materna.



y en la pared todas colgadas las tasitas para los chicos, mate cocido con unas galletitas. Y qué teatro hacíamos en la escuela, el 25 de mayo. Yo era medio tartamuda, alguna palabra no me salía cuando yo era chica, yo en una obra estaba, siempre estabas en una obra. Era la señora de San Martín, era para el 25 de mayo, y yo tenía que decir, me preguntaban de San Martín y yo tenía que decir “*continúa con su trabajo*” así, y no me salía continua. Y la maestra decía que sola cuando estaba sola me salía, que tenía que ensayar. Y me decía Nadia tenes que aprender a hacer eso, pero no lo dije. Dije nada más trabajando. Eso sí me acuerdo. Yo no era muy tartamuda, solo algunas palabras cuando hablaba en la escuela. En mi casa era todo en ucraniano, y mi mamá pobrecita, ella era partera.

Ulane se llama mi mamá allá y acá le decían Juliana, ella a medio Chaco atendió, todas la venían a buscar a mi mamá. Mi mamá nunca cobró por parto, lo que usted le quería regalar, o le compraba un vestido o un pañuelo, alguna le traía un pago, pero no cobraba mi mamá. Mi mamá era una santa, y ya había curado también a los chiquitos. No sé cómo los curaba, ella curaba con palabras, con huevos, le sacaba algo, qué se yo...ella según lo que tenía, mi mamá, no sé las palabras que decía, y ella llevaba después, yo me acuerdo, y ella llevaba y tiraba, te pasaba todo en la cabecita con huevo, y después lo rompía al huevo y lo tiraba en el agua, y largaba así unos picos para arriba el agua del huevo...agua era yo no sé...y eso los curaba. Mi mamá me quería enseñar, pero yo dije que no. Que voy a ser, curandera. Porque decía mamá que lo que ella sabía, que ella podría enseñarme para mí o a mi hermana mayor, es una cosa así, como usted⁶⁶⁷. Y yo dije no, yo nomás sabía hacer, curar a los chiquitos cuando se asustan sí, eso sí, a mis nietitos y a los míos, eso porque era fácil. Hay que pasar contra una mesita, que tiene cuatro patitas, pasarla tres veces para, una vez para allá, tres veces así y rezar. Fácil es.

⁶⁶⁷ En el pueblo algunas entrevistadas difundieron la idea de que yo era shamana, que estaba allí despertando las almas. Lógica interpretación situada en contexto.

Un incidente similar me había ocurrido tiempo antes en los Cárpatos eslovacos cuando me dijeron que los magos se habían ido con las guerras, pero estaban esperando su regreso. Y me hicieron elegir entre los huevos. Elegí uno de color amarillo, que no es un color de mi preferencia, y entonces que indicaron que elegí ese precisamente porque era el color del reconocimiento. Y en otra oportunidad atípica porque yo no canto, mientras cantaba una canción regional uno de los músicos que acompañaba con su instrumento me dijo que había llegado a cantar para acercarles buenos augurios. Es interesante la interpretación que los interlocutores le dan a la presencia del investigador.



Usted sabe que un doctor que ya falleció, el doctor Michuk, parece que el chico chiquito de él tenía un año y medio, estaba tomando, le daban de comer. Y ellos tenían un gallo que era mascota, un gallo. El doctor a dos cuadras de acá vivía. El gallo saltó arriba de la mesa y el chico se asustó, y se asustó, y no dormía de noche. Y el doctor lo trajo para que mamá lo cure. Y lo curó y estaba bien después⁶⁶⁸.

Ahora mi mamá mucha gente criolla curaba, venía. Ella decía que solo le podía enseñar a la hija mayor y a la más chiquita. Eso decía mi mamá. O cuando se bañan, cuando los chiquitos a veces lloran, son chiquititos, y lo alza uno y el chiquito llora, para curarlo, eso también sé. Usted tiene que ponerlo en el bañito, en la bañaderita, acostadito, con pañalcito, con toalla, en el agua y medirlo tres veces. La rodillita con el codo, cruzadito tres veces y al rezar, escupir para los tres lados. Y cuando el chiquito algo tiene, no está bien, grita, grita y grita, y si no tiene nada no grita nada. Y hay que hacer unas cuantas veces y secar. Se reza el padre nuestro como quiera en castellano o en ucraniano. Como quiera, si lo sabe en ucraniano lo sabe en ucraniano. Ahora mi suegra sabía mal de ojo curar, pero no era con cinta, no sé cómo.

Nosotros un año con el socio de mi marido fuimos a Córdoba y a Tucumán, con los chicos además llevamos comida, cocinábamos, así acampábamos. Estuvimos 2 o 3 días no sé a cuántos kilómetros para arriba, nunca más lo subo. Y después a mí me empezó a doler, y me dolía, entonces fuimos allá al Ingenio en Tucumán, los que nos mandaban azúcar. Al Ingenio de Tucumán, allá fueron ellos personalmente, fuimos todos. Y yo le decía que me dolía mucho, quería pasar señora me preguntaba el gerente. Y entonces ahí había un doctor, me dio una pomada, y no sé qué. Y me dolía el cuello y me dolía cuello, y no me pasaba. Y llegamos ya de vuelta, y yo estaba sentada ya adelante con el chofer, envuelta en la cabeza y me dolía tanto el cuello, y vinimos acá a las 11 más o menos. Y yo vine, me baje del camión, me voy a la casa de mi mamá. Y mamá me curó. Era viento mamá decía. Y yo vine y cocine comimos. Y no me dolía más. Yo le digo lo que me pasó y no miento. Y andaban todos divirtiéndose y yo dando vueltas con la cabeza, y para dormir de noche, me despertaba y me dolía, mi mamá dice que era el viento. Y me curo⁶⁶⁹.

⁶⁶⁸ Lo cual resalta el valor social de la sanación ya que el médico del pueblo recurría incluso a la sanadora.

⁶⁶⁹ Mi padre que sufría de migrañas y también se las adjudicaba al viento, decía que se le llenaba la cabeza del viento. Para ello a veces se usaba la técnica de quemar dentro del oído un cono de papel, para que lo seque y así se evitaba las otitis.



Mi mamá. Apenas empezaba a llover de noche, ya van a labrar los perros porque ya sabía que alguno venía a buscar a mi mamá. Mamá iba, eran santiagueños, alemán, criollo, quién sea, mamá iba. La llevaban después la traían. Mi mamá decía que era la curandera, no le daba vergüenza, al contrario. Yo no quiero ser la curandera. Pero alguna cosita, de tanto ver a mi mamá, la hago y mi mamá decía que hacía bien. A mis hijos a veces, esas dos cositas nomás, otras cosas no.

[...] Íbamos a la iglesia ortodoxa. Un tiempo había un cura que estaba en San Bernardo, venía a dar misa y después no vino más. En esa iglesia teníamos la cruz ortodoxa. Algunas ponen en el cementerio antiguo, pero no me acuerdo porque eso habrá sido el año 30 y algo cuando lo sacaron. Yo tenía, más o menos... Yo no vi el monumento que hicieron, me dijeron que quedó como un parquecito.

Antes el cementerio estaba ahí donde hicieron el parquecito, que es como una plaza⁶⁷⁰. Era un cementerio chiquito, ahí antes estaba mi suegro porque mi suegro falleció en el año 35, y entonces recién después los sacaron. En el anterior ponían a la gente en la tierra, algún así que otro ladrillo...era un cementerio más o menos chiquito, no era ni como una cuadra. Ponían cruz de metal la mayoría, después hacían rejitas y mi suegro tenían una cruz de quebracho colorado, hermosa cruz le hicieron, y era en la tierra nomás. La cruz era tipo católica, pocos hacían ortodoxa, porque tendrá un significado...yo sabía y ya me olvidé.

Después venía a la iglesia de acá el sacerdote Juan D. de Valentín Alsina, que estaba casado con mi sobrina. Fallecieron ambos ya. Y yo también fui allá a Lavallol o a Floresta, dónde era la iglesia más grande ucraniana. Entonces yo fui ahí con mi sobrina. Yo antes iba mucho a Buenos Aires. Después tengo una sobrina mía que es de la hermana del cura y ella está en Fermín ahora. Entonces, esa ya nació acá en La Argentina, porque mi hermana esa que quedó cuando nosotros veníamos, ella tenía tres hijos: dos chicas y un hijo, y después la nieta nació ya acá. Siempre me viene a ver a mí. Esa vive en Lavallol. Ella me viene siempre a ver, el marido también. Y ahora hace un tiempo no vinieron porque tuvieron problemas, pero todos los años vienen. Algún día vino, para mi cumpleaños vinieron. Él se llama Nicola y ella Anita, están en Buenos Aires. Y después una, esa la del cura viven en...ya me olvidé, pero cerca ahí de Lavallol, como a 8 o 10 cuabras.

⁶⁷⁰ La plaza de Los Pioneros, en Las Breñas. Concentraba antiguamente el cementerio de los primeros pobladores, la desmotadora y la cooperativa.



[...] Yo sé cantos. Muchos cantos. Y muchos cuentos. Mi mamá me hacía cuentitos de...muchos cuentos nos decían⁶⁷¹. Ahora de cantar, cuando estaba mi marido los dos solitos y cuando ya cerrábamos el almacén, ya lo cerramos y no lo teníamos más, siempre de noche cantaba mi marido, cantaba tan lindo. Y ese coro ucraniano, si usted viera que, entre todas personas mayores, usted sabe que había uno de navidad, el canto era tipo navidad. Una chica cantaba, que tocaban las campanas, que la Virgen María, y María tenía al hijo y esas cosas. Y había en el coro, como 5 voces, unos decían, así como el soprano, y las demás voces. Usted viera eso como salía, como campanas tocando. Nos enseñaba ese señor, ese de Buenos Aires, en ese coro. Y una sola chica cantaba una cosa que hacía de navidad, un canto de navidad. Era una hermosura.

Con mi marido hablábamos ucraniano y hasta ahora yo canto canciones ucranianas y hablo ucraniano puro⁶⁷². Siempre con mi marido hablábamos ucraniano. Después como mi marido ya estaba, porque nosotros después pasó mucho tiempo, nosotros teníamos la casa que está acá al frente y un campito, y un señor vendía un negocio entonces con otro socio, con un primo hermano de San Bernardo, compraron. Nosotros vendimos la casa y el campito y compramos el negocio, por muchos años. Era un negocio muy grande, venían vagones de azúcar para nosotros, vagones de harina derecho para nosotros, barriles de vino, pero eso era el año 49/50. Nosotros al fin del 48, mi marido dejó la cooperativa y con mi marido compraron ese negocio. Y después trabajando 2 años compramos esta casa ya nosotros, y acá teníamos el negocio hasta no sé cuánto...mi marido siempre estaba enfermito, el año 85 que falleció mi marido, yo tenía 60 años. Yo tenía 60 años cuando quedé viuda.

[...] Ahora la colectividad ucraniana hay muy poquitos, hay muy poquitos y los que son, son hijos de ucranianos, uno que se casó con una criolla otro que se casó no sé con quién. Dos hermanas mías estaban casadas con alemanes, y después las otras con ucranianos. Yo le estaba por decir que acá en la cooperativa antes, cuando mi marido trabajaba, había un día en el año que hacían la asamblea, y se invitaba a todos los socios. Era una cooperativa

⁶⁷¹ Este aspecto de los relatos orales se reitera en otras entrevistas.

⁶⁷² Marca la diferencia con el otro idioma que hablan los pobladores venidos de Apóstoles. Estas diferencias también se manifiestan en otros aspectos sociales, como por ejemplo el confesional. Algunos entrevistados refirieron que se hacía diferencia entre ellos en la Iglesia de San Bernardo e, incluso, en la asociación Prosvita que queda cercana a la iglesia.



grande, e invitaban a los socios. Y daban de comer. Iban a trabajar los empleados todo el sábado, preparaban carne al horno. Siempre hacían una carne al horno con papas. Después, yo no fui a esa asamblea, porque yo no sé si no dejaban ir a las mujeres embarazadas o si tenían chicos chiquitos. Cantaban los alemanes, los ucranianos, los argentinos, los italianos y competían a ver quién cantaba mejor. Los alemanes trajeron piano, cosas, los argentinos no sé qué; mi marido, con una hermana mía, ganaron el premio. Y ni ensayaron nada, porque esa vez mi hermana estaba en campo y ella cantar, cantaba, pero en el coro ella no cantaba. Y ellos ganaron. Los ucranianos. Y los alemanes se juntaban mucho y los argentinos, y los italianos, y los españoles, en la cooperativa se juntaban todos a comer. Y entonces hacía comidas ucranianas. Yo hacía los Varenikes, Nalesnik⁶⁷³ y después hacía tipo ñoquis, pero hervidos, así que se sacan con cucharita, que mi mamá hacía. Y después Golubtsi con repollo, pero los hacía con pancetita como los hacía mi mamá, porque ahora lo hacen con carne, con otras cosas. Mi mamá hacía con pancetita los niños envueltos. Toda esa comida hacía. Y el Varenike, después Varenike con papa. Kapusta Pechina y Borsch con remolacha, Borsch con repollo, y con Shave⁶⁷⁴ una cosa agria. Mi mamá quedó huérfana a los 12 años y la mamá de mi mamá era polaca. Mi mamá decía que la mamá era polaca, después mi mamá se casó mi papá era ucraniano y entonces éramos ucranianos. Su mamá le enseñó a ella a hacer unas cositas chiquitas como galletitas, tipo pan que después vos llevas si tenes ajo verde, las hojas de ajo y las machucas con sal así en un coso, en un mortero y le pones un poquito de aceite en el mortero, y después llevas esos pancitos comidos yo también hago⁶⁷⁵.” (Nadya, Las Breñas, 92 años, relatos del día 6 de julio de 2017).

⁶⁷³ Panqueques con ricota.

⁶⁷⁴ No reconozco a qué le llama así.

⁶⁷⁵ La autora refiere a estas “otras” comidas “polacas” que hacía su madre diferenciándolas de alguna manera de las costumbres culinarias consideradas propias de la colectividad ucraniana. Mi abuela también cocinaba pan con ajo y aceite. Decía que había que comer todos los días porque sanaba muchas enfermedades, como los parásitos. Y nos daba cuando la visitábamos.



[...] A Argentina mi abuela Teresa S. llegó cuando tenía un año, con nacionalidad austríaca, de Galitzia Austrohúngara. Eran una familia campesina que vino por cuestiones económicas y se asentaron en Tres Capones, Apóstoles. En total eran 12 hermanos muy pobres. Mi abuela contaba que en Misiones pasaba la bosta de vaca por las plantas de los pies para calentarlos porque no tenían ni zapatos. Pero no viajaron para volverse algún día, ellos viajaron acá para siempre, para quedarse.

Así que cuando la cosa no andaba en Misiones los hermanos de mi abuela vinieron a trabajar en la cosecha de algodón junto a otros polacos y ucranianos del sudeste de Misiones⁶⁷⁶, le llamaban el “oro blanco” al algodón. Llegaron a la colonia montenegrina y las zonas aledañas. Acá había hombres europeos solteros entre 30 y 40 años con buena o regular situación económica que necesitaban casarse, pero no sobraban las mujeres.

No sé si le propusieron a ella o a su padre, lo que sí mi abuela Teresa venía con la condición de volverse si no le gustaba. Vino directamente a ver si se casaba con mi abuelo. Sus hermanos trabajaban en la zona quizá de mi abuelo o el hermano de mi abuelo que tenían buena posición económica ya. Mi tío abuelo según me dijeron era el más adinerado de la colonia.

Cuando llegó mi abuela se alojó con su hermana y allí le presentaron a mi abuelo. Ella ya traía su ajuar de toallas bordadas y la frazada que tejían las mujeres para casarse guardados en su baúl, que decía que era muestra que sería una buena mujer en el hogar. Que las mujeres laboriosas se observaban a través de sus trabajos bordados. Pero mi abuelo rechazó el obsequio porque para él era una ofensa, porque para el montenegrino el hombre debe mantener la casa. Más considerando que ella era una mujer humilde.

Al final se casaron y vivieron unos 8 o 9 años en Chaco, tuvieron 5 hijos. Ella trajo una hermana más que se casó con otro montenegrino y otra más con un checo.

Cuando mi abuelo decidió ir a trabajar a Santiago del Estero para ella fue muy duro, porque no había eslavos como en la colonia. Para esa época mi papá tenía 7 años. Acá en Las Breñas mi abuela había hecho de muchas amistades. Además, manejaba la casa como la mayoría de las mujeres y vendía sus productos de queso y leche, hacía licores de chañar y de frutas.

⁶⁷⁶ Ellos referían ser de la colectividad ucraniana.



Después, bueno, lo hacía en Santiago también. Y colaboraba en la escuela de los chicos, pero no le gustaban las celebraciones santiagueñas porque decía que lloraban. Cuando los chicos crecieron y se casaron con mujeres de lugar a ella tampoco mucho le gustó. Hubiera preferido como su hermano que enviaran mujeres de Misiones o el Chaco de origen eslavo. De hecho, mi mamá es santiagueña y tiene influencias quechuas.

Pero después opinaba que ellos estaban allí y debían adaptarse al lugar. Si hasta habían tomado la tonada santiagueña al hablar. Aunque mi abuela nunca aceptó Santiago porque les trajo pobreza en cuanto a los cultivos y por ello abandonó sus amistades.

En cuanto a lo religioso celebraban las fiestas con los vecinos, pero como no entendían bien eso de hacer las dos navidades de acuerdo con el rito y después prefirieron hacerlo solos con la familia. Medio que se aislaron. Me acuerdo de que todo lo servía en los platos de chapa blancos⁶⁷⁷, acá le llamamos los platos ucranianos directamente.

Cuando mi papa decidió volver a Chaco 37 años más tarde fue una gran alegría. Acá podía asistir a la iglesia ortodoxa y visitar a los paisanos y parientes.

[...] A mi papá y mis tíos les gustaba mucho la música. Yo recuerdo que mis padrinos conservaban el idioma, vivían en el Chaco, pero eran de Misiones, antes de Oberá y ahora están en Jardín América. Y también hacían música.

Mi papá era muy parecido a mi abuela que ya hace 25 años que falleció. Acá algunos le llamaban “el alemán”, otros “el ruso” y en Santiago le decían el “gringo”⁶⁷⁸ pero con influencia ucraniana. En Las Breñas estamos todos muy mezclados los inmigrantes y la gente de acá. Ya se vuelven más confusas las definiciones de quien es quien. Pero la verdad es que mis hermanos y yo ahora estamos divididos entre los montenegrinos, los ucranianos y mi mamá santiagueña. Y como los ucranianos son bastante especiales con eso del color prefiero estar con los montenegrinos que son morochos⁶⁷⁹.

⁶⁷⁷ En casa de mi abuela se usaban los mismos -xaFA39-. Al igual que las ensaladeras de acero. Estos utensilios culinarios siguen estando en uso por los descendientes.

⁶⁷⁸ En otras regiones de los suburbios bonaerenses es más frecuente que se los defina “el polaco”.

⁶⁷⁹ Este comentario sobre la caracterización fenotípica va a asociado a otras manifestaciones discriminatorias que mencionan los entrevistados y, especialmente, los comentarios de los locales que directamente los señalan de racistas. Y este fenómeno lo he notado tanto en el



[...] Mi abuela se identificaba como ucraniana y mis primos bailaban en las fiestas nacionales del inmigrante en Oberá en el balé ucraniano. Nunca dijeron ser polacos, aunque algunos conocidos que tenía sí⁶⁸⁰, pero eran más o menos los mismos. En la zona de Clotilde a 50 kms. más o menos de Las Breñas hay otras familias galitzianas que como mi abuela llegaron de Misiones, incluso de la misma aldea que ella - Kutyska-.

[...] Lo que me acuerdo de chica son las coronitas de flores naturales que mi abuela nos hacía para el cabello, la mía la hacía con la flor de la pasión. Y a mis hermanas y primas otras. Y con mis hermanas nos acordamos de los cuentos hermosos que nos relataba.

Y algunas cosas de mi papá que a veces pensábamos con mis hermanos que eran rarezas. O así lo veían los demás. En el campo especialmente que hacía algunas cosas para que las tormentas pararan, clavando el hacha en la tierra o cruces de ceniza con velas encendidas en las puntas. La que se quemaba última tenía un significado como de venganza. Pero había otros que también hacían lo del hacha en la tierra clavada en la misma dirección del viento, eso era para que se vaya la tormenta o mejore el clima, era bastante común en los campos acá. Lo de las cruces que hacía no recuerdo bien con qué, creo que, con cenizas, eran para pedir venganza⁶⁸¹ para alguien que lo había ofendido o dañado. Después pasó que una vecina del campo le negaba el agua del pozo que ellos no tenían, y sólo les quedaba pedirla, y como no se la quiso dar le deseó que *ojalá te llueva hasta que se te inunde la c...*⁶⁸². Y así fue nomás que le llovió tanto que se le inundó todo el campo. Otra vez para vengarse de una vecina le acomodaron todas las vacas y les echaban agua y les decían que *la próxima generación la va a pasar muy mal*.

Mi papá era una persona especial también, siempre le iba mal con lo material⁶⁸³.

Creo que lo único que hizo bien en su vida fue elegir a mi mamá como mujer. Otra

sudeste misionero como en Chaco, hay un desprecio bastante generalizado de la comunidad local hacia las colectividades eslavas por su forma despectiva de referir aspectos vinculados a los fenotipos europeos en contraposición a lo propio de esta tierra.

⁶⁸⁰ Refieren a linaje materno del actual gobernador del Chaco.

⁶⁸¹ Estos deseos de venganza son como formas de devolver el daño previo recibido. Porque repetían "ya te va a volver", "ya las vas a pagar".

⁶⁸² Refiere a sus órganos genitales.

⁶⁸³ En un encuentro sobre literatura en que presenté una traducción de la magia de los molfares carpatianos, la hermana de Sofía se acercó y me señaló que ella creía que su papá había sido así. Lo que más recuerdo de ese momento es cuan grandes e impresionados tenía los ojos.



cosa era que les tenía terror a los gitanos⁶⁸⁴ y decía que las mujeres indígenas de Santiago del Estero *le hacían mal de ojo*. Una vez una curandera incluso le dijo a mi mamá que, si separaba de él, lejos de él, íbamos a estar mejor. Y la verdad es que desde falleció con mi mamá empezamos a mejorar económicamente.

También me acuerdo de que una vez estábamos en el campo, ahí en el monte con mis hermanos que juntaban leña, yo estaba sentada mirando y me apareció una víbora enorme detrás. Los hermanos la corrieron, nunca les dijeron a los padres. Pero el día que mi papá falleció, ese mismo día, me despertó a la madrugada el sueño de las víboras que entraban a mi casa y también se morían. Y ni bien me desperté fue justo cuando mi papa se cayó y lo último que le dijo a mi mamá es que le daba pena que yo estaba tan enojada con él. Nos pasaban esas cosas. A mí se ve que también. Hace poco le deseé a un novio que rompimos que le vaya mal y se accidentó. Aunque está bien, me quedé mal, como que estamos malditos. Estas supersticiones son todas de la familia de mi abuela Teresa, no de los montenegrinos. Yo soy una buena persona⁶⁸⁵.” (Sofía, 32 años, Las Breñas, relatos del día 7 de julio de 2017).

[...] Lo de llevar a los recién nacidos al surco sembrado⁶⁸⁶, puede ser de algodón, palabras más, palabras menos, lo escuché por el Chaco en Santa Silvina visitando a los rusos y en San Bernardo a mis familiares también. Pero mucho antes ya tenía una idea por parte de un matrimonio polaco de Burzaco que visitaba un ruso en Monte Grande...para finales de la década de 1960 y principio de 1970 me contrataba para que le pasara a máquina sus notas sobre Historia Política y poemas revolucionarios. En esa época me vendí al oro bolchevique por el hambre que tenía⁶⁸⁷ y lo bien que

⁶⁸⁴ En la región de campo de la provincia de chaco, a los gitanos de manera genérica se los asocia a la colectividad húngara. Motivo por el cual a esta última se le trasladan varias formas de discriminación xenofóbica asociada a los gitanos.

⁶⁸⁵ La entrevistada se define de la colectividad montenegrina.

⁶⁸⁶ Refiere a la una antigua práctica ligada a la fecundidad de la vida y la tierra.

⁶⁸⁷ Este comentario da cuenta de las diferencias de clases, además de las relaciones inter-étnicas. La colectividad rusa siempre se notó más favorecida que la ucraniana y gran parte de la polaca. Dichas referencias muestran contrastes que se resaltan en los encuentros donde participan varias colectividades. Sumado al hecho que durante el período de soviétización el resto de los países de alguna manera eran satélites dependientes de la centralidad moscovita. Y no a pocos miembros más nacionalistas de las colectividades polaca y ucraniana le agrada dicha circunstancia.



cocinaba su esposa.” (Eduardo, San Bernardo-Mar del Plata, colectividad polaca, mensaje de texto).

[...] Mis abuelos proceden de un país llamado Rutenia, según la partida de nacimiento de mi papá, en el último barco que salió de Checoslovaquia. Fue el último barco que emigro de allá, eso pude averiguar, el último barco que salió de Checoslovaquia se vinieron a Argentina, y se asentaron en la zona de Berisso junto con un grupo de gitanos húngaros, de ahí viene mi abuela gitana húngara por el lado de mi mamá. De Berisso los llevaron a la zona de Las Tunas, Apóstoles, Concepción de la Sierra, Santa María la Mayor y Santa María la Menor. Ahí se asentaron, y también en la zona de San Isidro, que es la zona de la costa del Río Uruguay, más o menos un lugar estimativo, una distancia estimativa de la costa del Río Uruguay a...entre 20 y 30 kilómetros. Porque depende de la localización de las chacras y de los campos. También, según ellos Rutenos pero lo que yo pude detectar y analizar que ellos hablaban, se entendían muy bien con los ucranianos y los polacos. Ahí yo me crié en Concepción de la Sierra y recuerdo que iban a las misas ucranianas y después, cuando no había sacerdote ucraniano, iban a la misa de los ortodoxos, que estaban en Tres Capones, pero para ellos era lo mismo. Yo me doy cuenta ah, yo nunca pude detectar muy bien cuál era el idioma que hablaban porque por ahí variaban como era, me crié en una colectividad de mezcla polaca con ucraniana y rusa, y yo era muy chica, y me crié yendo a la misa ucraniana y al catecismo ucraniano hasta los 22 años. Lo más idéntico digamos, imagino yo a su religión porque ellos acataban a todo lo que decía el papa, siempre acataron a lo que decía el papa y venían los tipos ucranianos y todo así que, y por lo que yo se hablaban el ucraniano, pero por parte de mi mamá, que su mamá era gitana húngara y mi bisabuelo era ucraniano, si hablaban el ucraniano. Ellos si hablaban el ucraniano.

[...] Por el lado de mi mamá si hablaban el ucraniano a rajatabla. Yo me acuerdo de que mi mamá me contaba, una de las cosas que mi mamá no quería que yo aprenda ucraniano por el trauma que ella tuvo, porque ella cuando iba a la escuela hablaba solo ucraniano no hablaba otro idioma y se hacía, y quería ir al baño y *lo dicen en ucraniano* y decía “yo quiero hacer pis, yo quiero hacer pis” y nadie le entendía y



se hacía encima. ¿Entonces que hice yo para aprender lo básico? Cuando me compre un librito, cuando iba a catequismo ucraniano y ahí lo llevaba. Forme parte del ballet ucraniano y todo. Yo tengo el abecedario ucraniano y me defiendo por ese lado, eso es todo lo que puedo decirte que recuerdo. Todas las tradiciones y las culturas ucranianas en la zona donde yo me crié con los tíos que quedaron ahí y mi abuela por parte de mi papá, no hay otra iglesia más que la ucraniana y la ortodoxa. Pero los dos comparten lo mismo, es decir se bendice el pan en pascuas, todo se bendice la carne, el pan, los huevos. En pascuas es la bendición de todo tanto del ortodoxo como del ucraniano, no así del católico.

Lo que si me acuerdo de que mi abuela sabía varios idiomas. Se entendían porque, mi abuela por parte de mi papá, por lo que yo estuve analizando es de origen suizo no es ucraniana. El problema era el apellido de mi abuelo. Ella, yo sé porque andaban con su carrito y se cruzaban entre colonos y se saludaban y yo lo que acuerdo de niña era que, o llamarle idioma o llamarle dialecto, pero la base era de la religión fiel a la ucraniana porque no había otra cosa. Eran comunidades que vinieron de toda esa zona que los lanzaron ahí en el medio de la nada porque en esa zona dónde estaban ahí no había nada. Era lo más parecido a la zona de Rusia, Ucrania y Polonia porque esa zona es toda de serranía. Tal es así que cuando vino el obispo ucraniano una vuelta el, de Posadas a Concepción de la Sierra donde estaba la iglesia ucraniana más grande, primero estaba la de Posadas después la de Concepción y después la de Apóstoles. Ahí él se quedaba admirado porque él decía *estoy en Ucrania* por qué, por todo el paisaje, la serranía, ahí faltaba que helara nomás, que helara. Nunca nevó digamos, faltaba eso, pero.

[...] Me acuerdo de que llegaba el tío y saludaba y decía en ucraniano o sino ya cuando eran grandes, ya venían entrando y saludaban Ave María Purísima, que cuando entraban a la casa, siempre se rezó antes de comer, siempre nos dieron la bendición. Yo me acuerdo si yo eso hoy todavía lo vivo, yo lo pongo en práctica con mi esposo que no es ucraniano, es hijo de españoles de España, de Málaga y de una parte de la familia suiza-francesa. Yo me case acá en Resistencia y por el lado de mi papá, todos los hermanos, están todos digamos fueron a vivir lejos. Uno está viviendo en Neuquén, 2 o 3 están en Buenos Aires, 2 en Misiones, o sea, se desparramaron todos por todos lados ahí. Porque fueron militares, se dedicaron a otras actividades, uno fue carpintero y etc. Otro se dedicó al campo, no. Y, es más,



tanto se alejaron que ni los primos tenemos mucho contacto y mi primo no se preocupan por descubrir el origen. Yo conocí a mi bisabuela materna, 9 años en Berisso estaba ella, en la casa de una de las hijas y estaban 3 hijas en Berisso. 3 tías abuelas vivían ahí, yo estaba, mi mamá me llevó a conocer así que yo me acuerdo como era ella, tipo el pelo, tipo ropa que usaba todo, viejita ya era longeva. Y mi abuela fallecieron longevas todas, mis tías abuelas y creo que me queda 1 en Berisso todavía, y que es una hermana de mi mamá, en Berisso vivían. Así es la historia, ellos fueron a Berisso y de ahí partieron.

[...] Yo me considero, yo digo no tengo identidad. Porque ellos delante nuestro preferían no comentar. Yo lo poco que me acuerdo de que contaban, que conto mi abuelo una vez, se le habrá escapado, que cuando ellos llegaron no tenían nada para con que cocinar, como la zona, que no tenían nada. Lo básico y necesario. Y que el gobierno le había dado tipo latones, no sé lo que me habrá querido decir en ese momento, y como la zona de Misiones tiene la piedra jesuítica que hace, como una piedra que te ayuda mucho para conservar el calor, como refractaria, ahí hacían, en la base, hacían poso la piedra y hacían el horno y sobre esa braza ponían la lata, y ella me contaba que tapaba con hojas gruesas para, digamos, hacer sus panes, siempre hicieron sus cosas. Así que bueno. Eso es lo que yo, mucho no me puedo acordar y ya te digo con, asistían todos juntos de los ucranianos, los polacos, toda una mezcla era en la misma, porque no había diferencias entre ellos... En Azara, en Las Tunas, por ejemplo, está la iglesia ucraniana. Y vos todos los nietos de la zona, entre San Javier y Azara, tenes todos ucranianos casi nada polacos, de iglesias para practicar la Fe, no hay. No sé si en Apóstoles habrá una iglesia polaca, pero esta la iglesia ucraniana bien grande también. Y en Tres Capones si esta la iglesia ortodoxa que es una maravilla y se casaban entre gente de la colectividad porque yo iba a los casamientos.





688

Por ejemplo, mi tío abuelo el gitano, si mi tío abuelo el gitano, cuando se tuvo que casar con la hija de una de las familias ucranianas, uno de los tantos casamientos, 7 hijas de los cuales a 4 casamientos asistí, se casaban entre comunidades. Los casamientos duraban una semana, entre los preparativos y todo hasta después del casamiento seguía durando la fiesta, y los parientes más allegados quedaban, y los parientes más allegados le iban a ayudar. Una semana entera duraban, entre que mataban a los animales, hacían la comida, preparaban, tenían...me acuerdo de que tenían este, lo que hoy sería sótano donde, todo refrigeradito, porque en aquella época no había nada de heladera. Entonces, 1960 y pico te hablo, y bueno, yo me acuerdo, desfilábamos. Desfilábamos, para la chacra ...y cuando eran casamientos de no familiares si ya sabíamos que empezaba movimiento, pero, por ejemplo, cuando nos invitaban nosotros íbamos un día antes y nos instalábamos y después volvíamos, cuando todo terminaba. Después del almuerzo volvíamos, terminaba el casamiento y nosotros seguíamos y almorzábamos, lo que era el Borsch agrío, ese que limpia de todo, bien preparadito. Con repollo blanco, no era colorado. Me acuerdo, sí. Y la religión era católica, y la danza ucraniana, polaca. Bueno también el Stoishot⁶⁸⁹ y la Kolomeika, yo de eso me acuerdo porque yo bailaba.

⁶⁸⁸ Comunidad gitana en Argentina, Año 1926. Archivo General de la Nación. El trato hacia los pueblos roma en Europa, incluso en la región de los Montes Cárpatos, ha sido desde siempre muy segregacionista. En ocasiones he observado cómo en las escuelas bilingües se separa a los niños o niñas roma en otras mesas del aula o del comedor -alejados de los rusinos contemporáneos- y a los más jóvenes se los estigmatiza asociándolos a comportamientos delictivos. Por lo que su trayectoria de escolarización resulta excluyente. Otra actitud denostativa que me llamó la atención es que les escupen delante de ellos, en señal de desagrado por su presencia -salivar para mostrar inconformidad es una costumbre bastante difundida entre varios pueblos eslavos-. Ello, sin duda, se trasladó de varias maneras a los contextos de inmigración.

⁶⁸⁹ Refiere a una danza que no identifico.



Mi mamá no me solía llevar a los velorios. Eso sí. No, mi mamá eso sí que no nos llevaba, no. Eso si nunca nos llevó. Yo fui a un velorio cuando tenía 15 años, ahí fui por primera vez, pero de una chica y nada que ver con la colectividad digamos, no. Pero si te digo que, por lo que yo pude saber, si la persona falleció en otro lugar, le hacían como una especie de capilla ardiente a penas se velaba el cuerpo, en la casa. Y, los esperaban en la casa y llegaba la gente, se hacía compañía, llevaban velas, flores eso si yo me acuerdo, lo único. Pero yo asistir no porque, eran los comentarios. Inclusive me sucedió a mí de grande, yo no sabía eso. Yo tenía 22 años cuando muere mi papá en Buenos Aires y tenía que venir en ambulancia, o en gendarmería ya ni me acuerdo, y cuando me entero, por el lado de mi mamá y por el lado de mi papá, las tres tías, por un lado, 4 por la otra, me hicieron preparar la casa y la gente llega...ahí entendí lo que contaba mi mamá, lo que era una capilla ardiente. Eso sí es lo único y después, bueno, cuando llegó el cuerpo lo velaban con la tapa destapada, por el vidrio nomás lo veías y después lo llevan al cementerio. Tenían un cementerio en común. En caso de Concepción de la Sierra era un cementerio común, de todos. Por más que vos estabas viviendo en la chacra, a 10 kilómetros del pueblo te llevaban al cementerio del pueblo de Concepción de la Sierra. A no ser que vos, algunos, los que vivían en la colectividad Las Tunas sí, los sepultaban en la zona de La Tuna. En Azara en la zona de Azara. Y en Apóstoles en Apóstoles. Pero vos si pertenecías a Santa María o Santa Rosa ...era la colectividad de Concepción de la Sierra. Eso sí me acuerdo. Yo hasta los 22 años estuve en Misiones, después yo me vine a los 22 años para acá.

Me acuerdo porque ahí estaba mi abuela. Porque en general es al lado de la iglesia, frente a la iglesia. El de Las Tunas está pegado a la iglesia. Esta la iglesia y ahí esta Las Tunas. Y las cruces tienen como una tercera patita. Eso sí me acuerdo. Y algunas eran de madera. Pero las de Tres Capone son de hierro y algunas eran de madera, pero las de Tres Capones son casi todas de hierro porque ahí le, ahí está sepultada la madre de mi mamá. La mamá de mi mamá. Nosotros siempre la íbamos a visitar como nos quedaba a 5 kilómetros del pueblo. Es una colectividad chiquitita, siempre fue chiquitita. Y la iglesia ortodoxa que tienen, cuando yo me crie no era así eh. Vos entrabas a mano izquierda estaba la iglesia y ahora esta una cosa que te orienta kilómetros, no sé de qué material está hecho.



[...] A mí siempre me quedó la fijación del nombre Ruteno. Yo siempre fui muy curiosa y, además mi apellido, siempre fue un apellido raro y todo el mundo me preguntaba, y eso medio que te trauma porque decís la pucha todo el mundo sabe de dónde viene, para dónde viene y a dónde va, y yo no descubrí hasta ahora que seguí buscando y me puse a leer la partida de nacimiento de mi papá, y después la mía y ahí detecto ¿Y eso de dónde salió? Entonces entro a buscar qué son los rutenos y bueno, y me quedó. Y ahí descubrí que había un país llamado Rutenia y entonces dije bueno. No pude conocer a nadie, al abuelo no pude conocer, a la abuela la que se casó con mi abuelo sí, al...por el lado de mi mamá lo tengo re claro, le conocí todo bien, pero por el lado de mi papá, el problema. Y voy a ponerle Rutenia al negocio porque, por lo menos al que sabe sabe...Además otra de las cosas, yo no tengo nada de rasgos, este, criollos o españoles, o como vos le quieras llamar. Entonces yo tengo que poner algo que me identifique, a mí siempre me dicen la gringa, la polaca, pero yo no me siento polaca, para nada. Bueno la gringa por todo. Listo voy a poner algo que me identifique, y a la gente le llama la atención de dónde lo sacaste el origen, de dónde vino mi abuelo. Y el otro día capte en la tele, en la novela que decía uno de los actores *lo vamos a mandar a Rutenia* y ah alguna vez existimos, existíamos y sí, existimos entonces. Y a mí, después vinieron conocidos y me dijeron *así que tu país existía yo lo vi en la novela en la tele*.

Pero claro ellos nunca hablaban. A mí me llamaba la atención que era muy cerrado. Yo no sé si tienen que ver algo con los alemanes o con los judíos porque de algo se escaparon. Ellos vinieron escapados y eran muy cerrados, muy cerrados. Y en el...fue durante la Segunda Guerra Mundial. Según lo que me dijo. Durante, porque fue el último barco. 1938. Después de 1938 fue. O a partir de 1938 porque la tía hablando, hablando se le escapó. Dice que fue el último barco que salió de Checoslovaquia. Puede ser, no sé. Yo le tengo que preguntar a mi otra tía. Si tiene ella la documentación, porque según mi tía la que está en Concepción de la Sierra, la que tiene toda la documentación es la tía que está en Buenos Aires. Entonces yo tengo el teléfono, yo la llamé hará como 4 meses, yo estoy esperando nomás. Yo los saludo cada tanto para no perder el hilo porque no...es una familia muy dura entre ellos mismos, hasta hoy día viven dos hermanas enfrentadas y no se hablan, y son longevas ya. No se hablan, las dos están viudas y no se hablan. Son familias muy duras, entre sí, se autocastigan mucho. No se llevan, no sé qué habrá pasado. Yo, a



mí me da vergüenza porque cuando yo voy a verle a una tía no podía ver a la otra porque están peleadas⁶⁹⁰. Yo no lo puedo creer. Ahora de los demás conocidos, amigos a la chacra, los campos si son muy amigables, entre todos se ayudaban, eso sí sé. Los de mi abuela. Mi abuela cultivaba yerba mate, de todo. Tenía vacas, yo las llevaba a ordeñar, hacíamos la manteca. Yo me iba a pasar los fines de semana porque ellos estaban a 5 kilómetros del pueblo. Cuando se formó el pueblo digamos ahí, siempre estuvieron, vivieron en esas tierras y ahí quedaron. Y todos esos campos se quedó la tía esa que vive ahora en Concepción. Y nosotros tenemos una chacrita y un campito, mi hermano es el que se encarga de eso. Allá en Concepción. Mi hermano es el que se encarga. No tenemos muchas hectáreas, pero por lo menos tenemos algo de yerba sobre todo yerba mate. Sí, yerba y tenemos una zona en un, también unas 25 hectáreas en la Sierra que ahí estamos viendo también, está limpiando la yerba y cultivando, pero hay una zona que es Monte Virgen todavía que no hemos tocado para nada. Pero porque todavía no empezamos por dificultades de la vida y eso.

[...] Yo no tengo nada ahí. Como eran muchos hermanos quién se habrá quedado con la documentación. Así que bueno, de qué lugar proceden sus padres abuelos. En general, los míos fueron abuelos, mis abuelos. Ni siquiera sabemos bien los apellidos. Mi abuela nunca, como uno no tenía acceso a los documentos y todo eso, la conocemos como abuela Teresa, en realidad ese es el tema, que ellos te hablaban en ucraniano, pero uno era chico y no daba importancia o no tenía ni idea. La vida era así, eso era lo que vivíamos y era lo normal que viviéramos así. Hoy nos damos cuenta de muchas cosas que uno dejo pasar, o que no ha abonado y ya está ya fue. Y mi abuelo Juan me parece, no lo conocimos, él murió mucho antes de que yo naciera. Mi papá era chico en realidad, mi papá tenía 13 años así que, que es el que se tuvo que hacer medio cargo de la familia, pero yo, ni el prácticamente lo conoció. Porque murió muy joven digamos. Bueno el barco tampoco sé qué barco, nunca buscamos, está en las páginas, pero no buscamos porque tampoco sé bien en qué fecha. Los hijos nacieron en el 30 y algo así. Casi todos nacieron acá, creo que había, tuvieron otros hijos que murieron en ucrania así que, los que vinieron para acá son los que vivieron. Eran muchos hermanos, en esas épocas las familias, 7/8 hermanos por lo menos así que, mi papá era uno de los más chicos también, y hoy tiene 70 y...no, 80

⁶⁹⁰ Esta observación se repite en la mayoría de los relatos.



años cumple así que, mucho tiempo para recordar muchas cosas. Mi abuela bueno, de la que yo tengo recuerdo es de mi abuela ucraniana y qué se yo, siempre habló mucho en ucraniano y no sé cómo se referían a sí de ellos mismos ellos. Decían que eran ucranianos de ucrania. Pero ciudadanía no hicimos. Sé que algunos parientes tienen por el lado de búlgaros digamos y que acá justo estoy llevando una partida de nacimiento de un tío, que quieren hacer ciudadanía de Bulgaria, pero de Ucrania no. No intenté hacer nada porque sé que es difícil hacer algo relacionado a Ucrania.

Bueno, en realidad de grande que uno tiene conocimiento de estas cosas, de lo que es la nacionalidad, de lo que es cuando uno entiende qué es la nacionalidad, qué es lo que heredamos. Yo me considero que heredé muchas cosas, desde las características físicas obviamente y las costumbres. Hoy por hoy trabajo en una colectividad, así que de esa manera trato de, como de volver un poco digamos, o de ese arraigo que uno tiene que conocer, porque desconoce, porque no es que conocemos mucho, entonces esa es la manera que uno, que yo trato de volver un poquitito hacía lo que hicieron todos estos abuelos para venirse a instalar acá.

Yo que tengo bien la idea de mis abuelos paternos, que son los ucranianos. Si se de los maternos, si de mi mamá si son los búlgaros, ellos primero creo que habían pasado por Entre Ríos, no sé qué pasó, después vinieron para acá así que, ellos sí que yo tengo conocimiento hicieron un asentamiento primero antes de llegar acá.

Y acá trabajaban en el campo. De hecho, en el lugar que se instalaron era la zona del Triángulo. Está entre Las Breñas y La Clotilde por allá. Zona natural, tuvieron que destroncar, era monte. Sabemos que todavía era territorio nacional, le daban un fisco de 100 hectáreas a cada colono así que ellos hicieron eso destroncar y hasta día de hoy bueno hay partes de monte. Mi papá siguió destroncando que fue como lo que se heredó ellos que ahora que tenemos toda esta movida de que no hay destroncar más, de que no hay, por ahí nos enojábamos últimamente porque, por qué tiene que seguir destroncando si hay que cuidar hoy el monte, antes sobraba y ahora está faltando. Hasta hace poco. Está el campo todavía de hecho con todas las cosas que fueron, digamos.

Pero todo el día hablaban ucraniano, mis tías todo. Yo, como tengo las 2 descendencias entre la ucraniana y la búlgara, depende quién se juntaba a hablar, hablaban o en ucraniano o en búlgaro y eso hasta hace muy poco, mis padres digamos cuando se juntaban, más que nada mi mamá que es búlgara, cuando se juntaba con,



venía a visitarla la hermana y hablaban en búlgaro. Pero nacieron todos acá. Yo no hablo ninguno de los dos idiomas. Empecé a estudiar uno y el otro pero siempre las actividades llegaron a que no hable mucho, casi nada digamos básicamente. Por ahí algunas cosas las sé.

[...] La tía Paulina de San Bernardo es de parte de papá, es ucraniana. Ella está con la iglesia ortodoxa ucraniana. Lo que, si hablaban todo el día en idioma ellos, mi abuela siempre. Pero Paulina nació acá, era la hija más chiquita, la hermana menor de mi papá. Por ahí mi papá puede llegar a saber alguna de esas cosas yo no. Lo que sé, que por ahí uno recuerda de vez en cuando. Nosotros de chicos esa era la vida que teníamos y eso era lo que conocíamos y viste no ampliábamos nuestra mente hacía un poquito más allá. Y entre la familia búlgara y ucraniana se entendían bien. Algunas cosas tenían en común porque, qué se yo, algo deben tener en común por lo menos las ganas de vivir libres.

Asistían ellos, ellos iban a la iglesia, lo que yo recuerdo es mucho a la iglesia esa de San Bernardo la...el lugar, sí, juntaban... Mi familia iba más a San Bernardo porque es lo más cercano que había. Es ahí donde creo que se reunían ellos más que nada es su, con su colectividad. Así que eso es lo que yo más o menos. Conozco bueno toda la parte de la misa porque asistí bastante a todas esas cosas así que recuerdo, recuerdo con bastante nitidez digamos todas esas actividades que hacían, más que nada en la pascua y los casamientos que eran eternos, los casamientos, los bautismos. Bueno lo que yo recuerdo, pobrecitos los padrinos, es que tienen le ponen una corona, así como es la de la, la que llevan los obispos, que la deben tener sobre la cabeza sin apoyar durante toda la ceremonia, por ejemplo, y es bastante larga la ceremonia entonces los pobres padrinos están con esa corona y que no saben cómo sostenerla ósea, llegar al final.

Otra de las cosas que recuerdo son los coros que hacían las mujeres, tenían en San Bernardo siempre muy lindos coros, a veces acá, en menos oportunidades vine de niña acá a las de Las Breñas, pero el coro de mujeres que era, que tratan de mantener. Las señoras ya fallecieron la mayoría. El año pasado acá en Las Breñas se hizo una presentación digamos, no sé si fue el año pasado o el anterior, la fiesta de la independencia de Ucrania, todos los años hacen. Celebran la plazoleta esa detrás del Chenco⁶⁹¹, todos los años hacemos la colectividad hace la fiesta que se, son 2 fechas

⁶⁹¹ Monumento a Tarás Shevchenko, se localiza en la plazoleta central de Las Breñas, Chaco.



la del, la de la independencia de Ucrania y la del Día del inmigrante ucraniano en...chaqueño digamos, porque Chaco tiene su, establecido el día del emigrante chaqueño, sí. Por una resolución, no sé o una disposición, algo del gobierno que declararon el día del inmigrante ucraniano también.

Y el año pasado hay unas abuelitas que la más viejita digamos es doña Nadia S⁶⁹². Ella con la gente del coro de Las Breñas, algunas chicas que el coro, que hay acá y algunas otras que se animaron hicieron el himno. El himno en ucraniano. Que alguien lo habrá grabado, alguien lo debe tener. Hoy por hoy es Nadia la más viejita y bien lucida que es lo más importante digamos.

[...] Los casamientos eran lindos porque se canta, no habré ido a muchos, pero... La fiesta después, pero la iglesia es bastante larga la ceremonia, bastante, bastante. Pero más o menos eso es lo que recuerdo. Los bautismos mucho no recuerdo, los bautismos. La ucraniana sí, en San Bernardo. La ortodoxa sí, en San Bernardo. Sí, tengo por ahí el papelito. Y los velorios eran en la casa, en la casa, este, ponían velas y era velorio. O sea, en cierto modo, como feo porque después tenías que ir, y de acordabas de niño como que nos daba miedo porque en algún lugar del comedor, o de alguna dependencia de la casa más o menos así se hacía el velorio, que era velorio. Se hacía con velas y después te daba miedo volver a ese cuarto. Nos daba como cosita digamos, recuerdo eso.

Si la verdad que, por eso trato hacer algo por la colectividad, cuesta muchísimo organizar algo.

Organizar la gente, las personas, los tiempos para trabajar así en beneficio de, cuesta que la gente colabore, es mucho pedir, pelear un poquitito, así que. Y bueno entre ellos siempre está el que es el búlgaro es búlgaro, el italiano el italiano. Y tiene que haber algún polaco. Pero es como que están, medio más digamos mimetizados con los ucranianos, porque como no, no se... pero que debe haber alguno debe haber, no recuerdo quien, pero debe haber no dicen acá que son polacos. Yo creo que sí porque cuando buscaban pareja trataban de, más que nada que fuera eslavo con eslavo o sea el gringo con el gringo, había mucho resquemor por el morocho, al latino, el argentino. Al latino porque era de otra...el búlgaro por ejemplo es morocho, es turco, tiene una influencia turca impresionante. Muchos yugoslavos son bien morochos, o

⁶⁹² Como se observa existen lazos de circularidad parental entre los descendientes misioneros y chaqueños. Todos se reconocen y se refieren entre sí.



sea no es el color de la piel es la descendencia. Hasta hace muy poco había eso de con quién te casas, el color o el origen digamos étnico más que otra cosa. Había mucho prejuicio con respecto, no todos como siempre, pero como que las abuelitas eran las más insistidoras⁶⁹³ en eso. Mi familia por ahí no tanto, pero en otras familias yo sé que sí. En mi familia no, porque mi papa bueno se casó con una búlgara, los otros con otras colectividades, o sea, hubo una mezclanza ahí de gente... Pero casi siempre entre eslavos. Algunas de, una de mis tías creo que se casó con un criollo. Pero allá en la zona de El Triángulo hay muchos europeos digamos y después italianos, lo que no había muchos eh...españoles, por ejemplo. La mayoría eran búlgaros, ucranianos, italianos de los que yo conozco. Puede ser checos también. Si, checos acá hay muchos. Pasa que Checoslovaquia tenes todo el tema que se... que se dividió, hay algunos que son eslovacos otros que quedaron siendo checos. Los montenegrinos los hay también. Por eso por ahí le cuesta a la colectividad juntar gente, pero hay, de que los hay, hay muchos. Después cuál es, de dónde ahora de cuales son no sé, de qué parte son hoy por hoy, pero hay toda una historia. Yo respecto a los pueblos europeos.

Por ejemplo, hay gente que está desde años anteriores sé que, alguno de los temas que...que hablan de eso del Prosvita, de que si, de que no, de pertenecer o no pertenecer. Sé que hay disparidad en eso, en ese caso, sí. Claro, pero son las personas mayores digamos. Los que estamos desconectados de toda esta historia trabajamos por la colectividad en sí. Yo sé que está muy dividido, pero acá los que estamos trabajando ahora somos ucranianos y así nomás. Si, lisa y llanamente descendientes de ucranianos.

Después se íbamos a esta iglesia o a aquella, yo creo que nosotros íbamos más por la proximidad, nuestro campo está más cerca de San Bernardo que de Las Breñas, y antes las distancias eran importantes. Hoy con un vehículo no pero antes sí. Y había como más parientes en San Bernardo, más relación comercial todo, pero por proximidad. Quizás también está siempre más organizado que acá, de hecho, hasta el día de hoy se nota la diferencia. Es como que siempre fue más organizada la colectividad para allá, mucho más. Muchísimo, acá⁶⁹⁴ nos cuesta juntar los...mucho más trabajo nos da.

⁶⁹³ Refiere a insistentes.

⁶⁹⁴ Refiere a la ciudad de Resistencia.



Si hasta el cementerio antiguo esta allá, en la zona norte de las vías. Los restos que sacaron los han, los juntaron y los pusieron en un, en una partecita nomás y es una plazoleta hoy por hoy, y “Los Pioneros” creo que se llama. Hicieron una plazoleta, pero los huesos que había o algunas tumbas que había. Creo que las pusieron ahí como en un hito, en una fosa común algo así. Hicieron como algo, como un monumento algo de eso. Ese fue el primer cementerio, pero no fue muy grande, fue chiquito, muy chiquito, muy pocas tumbas había, pero está, el lugar está. No sé qué datos se pueden sacar, la municipalidad de hecho que debe tener los datos de quienes a lo mejor estaban enterrados o algo.

[...] Y bueno, las costumbres ucranianas me quedaron lo que se comía, el Borsch cocido, los varenikes de hecho que yo los hago. Este, qué más nos hacían. Las danzas bueno, que también bailaba yo en el ballet desde chica. Hay unas fotos ahí, no sé dónde deben estar. Historias mucho por ahí no contaban. Supersticiones no tenían creo...pero sí, de hecho, yo nací en el campo. Yo nací, pero porque la apure nomás un poco a mi mamá. Soy la segunda hija, la primera hermana nació acá en el pueblo. Yo nací en el campo porque muy a las apuradas parece. Ni llegó nadie porque, se sintió mal mi mamá mi papá se fue a buscar a la comadrona del barrio, cuando volvió yo ya estaba nacía, y con el cordón no sé si cortado, muerta de frio fue un 23 de junio, una helada terrible así que, este, nací y fui atendida, sí. Nos cuidaban mucho del empacho todas esas cosas, que hoy esas cosas... se hacían esas cosas, el hacha cuando iba a llover todas esas cosas, clavar el hacha. Hacer una cruz y clavar el hacha para que no llueva. Y más que nada la parte masculina hacía loo del hacha. Claro. Por el tema este de que no llueva, para cuidar el campo. Para la tormenta. Nosotros lo hacíamos porque éramos chicos, imitábamos, jugábamos. y lo hacíamos eso si recuerdo haber hecho pero otra cosa no sé. Pero la cosa del empacho, de la curandera todo eso sí, hasta el día de hoy. Pero sí, esas creencias de salud sí. Pero la luz mala nos contaba, pero no eran afectos ni miedosas esas cosas, no, creo que no, no eran supersticiosos mucho más que esas pequeñas cositas⁶⁹⁵. Sí, una cruz se hacía en la tierra, no sé si sal nunca creo haberla hecho, creo que no sé si teníamos sal. O si, sal gruesa. Y más que nada hacíamos una cruz y clavábamos el hacha en el medio para que no llueva, justo enfrente a la tormenta, pero dibujábamos la cruz en la misma

⁶⁹⁵ Obsérvese que la entrevistada observa las prácticas y representaciones rituales familiares con naturalidad y no como supersticiosas.



tierra también, en el campo. El hacha de hachar, la de madera es la que clavábamos en el centro. Y decíamos, pedíamos que no venga la tormenta. Que no venga la lluvia, la tormenta, más que nada para que no vengan las tormentas fuertes porque acá vienen tormentas muy fuertes en el verano, que tumba todo o sea depende el lugar también donde uno viva pero acá las tormentas eran, son tormentas de verano bien fuertes, y se llevan todo. El hacha era el implemento del trabajo de la familia en el campo. Supongo que se usaba por eso, pero, otra cosa no. La magia para parar la lluvia⁶⁹⁶.” (Graciela⁶⁹⁷, mujer de aproximadamente 60 años, colectividad ucraniana, Tres Capones, Concepción de la Sierra, Las Breñas, Resistencia, relatos del día 3 de julio de 2017).

[...] Bien yo tengo el orgullo de llamarme hijo de un soldado polaco, mi padre estaba en servicio miliar en 1939 y tuvo que ir a la guerra, en enfrentamiento con los alemanes en primer choque y ahí tuvo que soportar ataque alemán. Primero batalla bayoneta contra los alemanes, sobrevivió pinchando unos tantos alemanes uno que venía, un grande enorme alemán contra él dice “Dios Santo este me mata” pero pudo, a través de golpearle con la culata su bayoneta, darle golpe con la bayoneta en la panza y gritando “cayó”. Después de unos tantos y tantos, siguiente batalla, vinieron los aviones alemanes desparramaron no sé, unos pocos de una compañía que quedar, no sé y bueno los llevaron a campo de concentración, se escapó, vino a la casa y organizó en la zona Sur de Polonia⁶⁹⁸, a 150 kilómetros de Cracovia una grillaría,

⁶⁹⁶ Siendo pequeña observé muchas veces este ritual en casa de mi familia, en el terreno contiguo, con los mismos propósitos de frenar la tormenta en plena ciudad. Aunque en vez de un hecha se clavaba en el centro de la cruz de sal gruesa un cuchillo.

⁶⁹⁷ Esta entrevistada me contactó mediante mensaje de texto:

“Buen día, soy GRACIELA N., según mi partida de nacimiento mi abuelo es de origen ruteno...pero el apellido no es real.

Me comunico con Uds. a raíz del artículo que leí en las VIII JORNADAS DE SOCIOLOGIA UNLP - Mesa 17 - Migraciones y Etnicidad diciembre 2014.

Y me gustaría que me oriente como hallar el verdadero apellido de mi familia paterna, a donde me puedo dirigir. - Desde ya muchas gracias y que dios la bendiga”.

Y no ha sido la única, por lo cual acompañé a varias personas en la búsqueda de sus documentaciones para gestionar la ciudadanía polaca. Algunas de las cuales desde entonces me llaman prima, aunque no guardamos parentesco de consanguinidad.

⁶⁹⁸ Es Nowy Sącz, Polonia.



una oposición, una...es una especie de ejercito local⁶⁹⁹. Trabajaban normalmente durante el día y de noche organizaban acciones contra, acciones bélicas contra los alemanes. Los ataques así imprevistos. Nací de una pareja.... La madre también la llevaron los alemanes a la cárcel local, previsto para llevar al fondo de Alemania o al campo de concentración, pero el padre organizo una, digamos, sargento de la...esta guerrillearía local, la salvó, la sacó cuando ya estaba a punto de subir al camión. Ahí organizó con los muchachos un digamos, una especie de operación, operativo que los alemanes distraídos tenían que atender las petardas o explosivos que estaban previstos al momento. Entonces cuando pasa tal cosa había una persona comprometida en medio de la cárcel que la sacó con la mano y afuera. Se casaron, nací en plena guerra, los soldados rusos pasando por la, por la zona me llevaba en los brazos pasando allá, uno de ellos se puso a llorar porque decía *yo deje a mi señora embarazada y seguro también nació mi hijo y yo no sé si lo voy a ver y bueno y pobre lloraba y estaba en el fondo allá, una emotiva situación. Dejando a la criatura en la cuna, puso la gorra y ahí empezó a correr. Bien, después hicimos...este, vivíamos en las tierras recuperadas⁷⁰⁰, en las zonas que era anteriormente, digamos, ocupada y habitada por los alemanes. Ahí vivíamos en el Coujos⁷⁰¹ que era la granja comunal. Y todo era de Estado, nuestras vacas, todo lo que teníamos era del Estado. Nueve años y de ahí salieron, después de Coujos para volver a la zona de sus padres, ahí a sus propiedades, que la madre heredo de su madre a su vez, en la que había fallecido.*

[...] Primaria, secundaria hice en un colegio en Tarnovia⁷⁰². Después estude en la universidad de Lublin, es la universidad católica de buen nivel⁷⁰³, tenía que competir con las universidades estatales comunistas, por lo tanto, cuidaban muchísimo el nivel de la enseñanza. Bueno esta era filosofía⁷⁰⁴. Ahí no exigían las materias pedagógicas en este tiempo, simplemente quién tenía el título podía trabajar ya como maestro por eso trabajé 10 años en las escuelas polacas estatales. Y buscando siempre algunos horizontes, mejores. Quería ir a Estados Unidos dónde tengo la familia hasta ahora,

⁶⁹⁹ Refiere a una célula insurgente.

⁷⁰⁰ Donde se relocizaba a la gente de las aldeas.

⁷⁰¹ Refiere a los *kojlos*.

⁷⁰² Refiere a Tarnobrzeg que es una ciudad situada en Voivodato de Subcarpacia en el sureste de Polonia.

⁷⁰³ Estudio como seminarista para convertirse en sacerdote.

⁷⁰⁴ En verdad era teología.



tías, había 2 tías y me querían llevar, pero no obtenía, este, visa. Pasaporte rápido resulto en 1980, el país todo en problemas sociales, entonces me decían *rápido salí dónde puedas* por eso salí a Roma, en Roma me compré pasaje para Argentina donde podía venir, y bueno era por tiempo después pensaba ir a Estados Unidos, pero nunca se me dio.

Se formó la familia acá y ahí finalmente, de alguna manera por suerte no, me quedé y estoy acá. Acá cuando llegué, no enseguida me metí en las actividades de la colectividad polaca, porque mientras me orientaba mucho no me gustaba todo esto porque era así medio encerrado, me parecía como, como la gente que piensa de otra manera. Viste a nosotros en Polonia, y los que eran afuera, no aceptaban ellos los polacos de fuera, nunca entendían a los polacos del comunismo, siempre éramos nosotros ahí criados y ellos criados afuera, conflicto digamos mental intelectual. Y entonces, siempre además te hacían sentir que sos sapo de otro pozo. Entonces, bueno, 1994. Me acerque para dar clases de polaco a los niños, adultos en la Casa Polaca Central. Acá también, la misma fecha en Llavallol, en la Sociedad Polaca. Sin meterme mucho, simplemente me interesaba lo cultural. Y así de a poco, logrando conocer sus tratos. ... Bueno, la casa polaca pudimos organizar mejor la enseñanza, ahí desde hace unos 5 años ya tengo gente que total en todas sociedades, clubes donde, institutos donde enseño, ahora tengo 56 personas y llegaba a los años, hace tres años tenía 60 personas entonces me, desde hace 5 años ya me pasamos de 45 a 60, pero es un número realmente lindo. Un número que te da digamos ganas de inventar, trabajar y ver algún efecto dentro de todo lo que uno, digamos, tiene en el corazón una, un proyecto de, medio patriótico.

La verdad busqué varios trabajos, esto sí hay que saber que busqué también varios trabajos. Soy apicultor digamos, con título. Apicultor. También hice este, como martillero. Y quise hacer maestría de la ética aplicada en la UBA⁷⁰⁵, pero, en realidad no me pude. Y aparte también intente como cortador de cuero. El curso de cortador del cuero, en el instituto Setic que es, este, para preparar profesionales para costura, para todo tipo de costura. Tengo varios títulos y varios intentos.

Resulta que, cuando llegas a los 45 meterte en el trabajo te resulta difícil, meterse y encontrar la habilidad y la aceptación.

⁷⁰⁵ Universidad de Buenos Aires.



[...] Lo que noto es que los polacos no demuestran suficiente interés por el idioma propio polaco, los hijos de los polacos, no. No es suficiente, yo esperaba más. En 2009 iniciamos una organización donde queremos dar clase que es como alma mater polaca, que se dedica a la educación justamente en la cultura polaca, que las generaciones de polacos. Y quise proclamar el año 2009 como el año del idioma polaco. Repercusión en todas las sociedades polacas en La Argentina, fue lindo, pude ver mantener contacto con diferentes maestros, tanto de Misiones, Comodoro Rivadavia, Córdoba, Rosario y dónde más. Acá antes, todo en las zonas de alrededor de Buenos Aires como Quilmes, como Berazategui, como Berisso, como Burzaco, como Lavallol acá. Hubo un concurso de escribir su historia familiar en polaco, otro concurso lectura se leer lindo y un tercer concurso, canto y recitación, en diferentes lugares. Después los locales los convocamos a la casa polaca, un día, de toda Argentina y hubo 33 o 34 ganadores que vinieron acá, ah, una importante cosa también es Martín Coronado que es centro, polaco, pero bajo la protección de los curas Franciscanos. Entonces allá, esta escuelita es siempre como propia, como cristiana pero también pudimos reunir todo esto y se hizo una hermosa final de los ganadores. La mayor cantidad de los premios no ganaron los chicos de acá de Buenos Aires, sino justamente Misiones, Córdoba y Comodoro Rivadavia, porque ahí en Misiones y en Comodoro Rivadavia. Lo cual acá quedaron realmente medio decepcionados los propios maestros de boys scouts, que era de Burzaco y de Quilmes. Ellos me decían ¿cómo es, por qué organizaste un concurso para todos los polacos? Deberías organizar el concurso solo para nosotros acá en Gran Buenos Aires. No, no, no, a mí me interesaba abrir esto y atraer. Después hice un artículo con las fotos y mandé a una revista en Chicago y ahí aparecimos cierto, con las fotos, con el artículo. Lo mismo también mande a Polonia y varias revistas ahí para los polacos, salió en una revista, hermoso con color y con toda la felicitación lo que hicimos. Así que un logro que realmente es del idioma polaco, a pesar de las dificultades que hubo y oposiciones locales, realmente valía la pena. Martín Coronado también que eran siempre mal vistos unos de otros también polacos. Yo los vestí a todos acá, te digo maestros y a los chicos, los vestí con águilas, el águila del idioma polaco, blanco y abajo rojas. 102 personas en el escenario y cantando lo que era el himno, sus presentaciones, fue realmente manifestación que valía la pena. A mí me va de viejo, de viejo que exponía su pecho por estos valores patriótico



Mis hijos hablan un poco el idioma, pero no hablamos en la casa, pero estudian. Mi esposa es, lo peor es que hablar ella tampoco habla, hizo también varios manuales, elaboro sola estudiando y también conmigo. Ella peligrosamente entiende todo, porque fuimos a Polonia y entendía desgraciada todo, pero no hablaba. O sea, el idioma polaco ellos tienen, empaquetado, si hace falta hablan. En esto no descuide. Mis hijos estaban siempre y participando también en los conjuntos de baile, polacos y baile, polaco y baile, en la casa polaca y acá también en Lavallol cuando reforzamos un poco la sociedad, hubo posibilidad de darle vida un poco a esta



sociedad muerta, entonces teníamos niños, grandes y baile.⁷⁰⁶

La casa polaca es más universal, porque en la casa polaca tengo también muchos argentinos, no polacos. Los que no son polacos vienen a aprender por algún objetivo mientras que, el polaco, viene por algún sentimiento patriótico que quiere hacerlo por padre, por abuelo que no vive y ahí se encuentran con los otros y fracasan, se retiran.

Muchas veces justamente falla esta motivación afectiva-emotiva para, que se yo, o por las dificultades e idioma o porque qué se yo, igual se siente polaco. Conozco gente que me mandaban los chicos a la clase, hablan, hablan mal, mal, pero hablan

⁷⁰⁶ La colectividad polaca de Lavallol y Lomás de Zamora generalmente se reunían en la Iglesia de San Maximiliano María cita en la localidad de Temperley. Kolbe fue presbítero y vivió entre los años 1894 y 1941. Nació en 1894 en Zduska-Wola, Polonia. Vistió el hábito franciscano en Lwow. Estudió en Cracovia y en Roma, donde fue ordenado sacerdote. Vuelto a Polonia fundó la asociación piadosa de la "Milicia de Ma. Inmaculada". Luego fue misionero en el Japón y se esforzó por extender la fe cristiana bajo el auspicio y patrocinio de la Virgen Inmaculada. Pero su libertad apostólica molestó a los nazis que ocupaban Polonia desde 1939. Fue detenido y recorrió varios campos -Mathausen, Auschwitz-. En este último ofreció su vida a cambio de la libertad de Francisco Gajowniczek, padre de familia. Murió el 14 de agosto de 1941. Fue beatificado por el Papa Paulo VI en 1971. Hubo en la beatificación un testigo de excepción: el ex-sargento Francisco Gajownizek, por quien el nuevo Beato había realizado el acto supremo de ofrecer su vida. El P. Kolbe fue canonizado por el Papa Juan Pablo II, el 10 de octubre de 1982.

En esta parroquia que lleva su nombre solían realizarse trabajos solidarios no sólo para la colectividad polaca local, sino para todos aquellos vecinos que lo requerían. Incluso se prestaban sus instalaciones para la realización de eventos o fiestas familiares. En la actualidad está prácticamente, al menos desde el punto de vista arquitectónico, abandonada.



palabras así sueltas, las utilizan y no hay manera de mejorarle el idioma. Entonces dicen *ah no gramática no entiendo y se detienen*. Es para mí lo más decepcionante, en la casa hablan, hablan como hablan, el chico aprende a hablar mal, y después no hay manera de corregir lo que aprendió mal. Mientras que los que vienen de cero, con alguna motivación más firme, bueno llegan lejos.

En Valentín Alsina, yo lo noto un grupito bien perseverante, pero me preocupa porque realmente porque, las demás familias polacas tienen hijos jóvenes, tampoco se preocupan mucho para mandar a los chicos. Quedaron unas 5-6 personas, que para una sociedad me parece que es una...no es suficiente, no es mucho. Lavallol está apagado. No hay sociedad, está muriéndose y no tiene actividad desde hace 3, 4 años y me piden que les ayude a cerrar esto legalmente, vender, entregar la casa a la unión de polacos en el centro. En esta casa me vienen no solamente de las zonas de Lavallol sino también Temperley, Lomas. Vienen de Florencio Varela, de Ciudad Evita, vienen de San Justo, vienen de Tristán Suarez, de Lanús. Acá tenía varios, por ejemplo, se da la misma situación que en la casa polaca, que el vínculo matrimonial trae a acercarse a al conocimiento de la cultura polaca.

[...] El abuelo Miguel viajaba 3 veces a Estados Unidos con fines laborales, a Chicago, traía el dinero y como campesino le alcanzaba, digamos para gastos que necesitaba. Abuela, era la tercera esposa suya. Porque con la primera se casó, y nació una hija que después viajó con él a Estados Unidos, se quedó. Murió pobre después del parto, se casó con la hermana de ella. Tenía siguiente este, este lo tenía, esta segunda murió también, se casó con la tercera hermana. Con las 3 hermanas.

Es aquella, toda esta zona de allá. La familia con base típica polaca, tradiciones dentro de sus necesidades psicológicas, de hecho, esta religiosidad muy muy profunda, muy fuerte arraigada. Mi viejo a los 80 años todavía iba todos los domingos a la iglesia, nunca en su vida faltó a una misa los domingos. Siempre vestido, la tradición vestida como si fuera de fiesta, como si fuera a un casamiento lo que sea, domingo era zapato pulido brillante, traje único lo que tenía, se lo ponía invierno encima algo más y allá cada uno hacía lo mismo. Venían vestidos de fiesta. En el pueblo de Kovilanka cerca Nowy Sącz, pero es bien al sur aún de Nowy Sącz. Iba a la iglesia católica. Abuelo justamente vino a esta aldea de la zona Meinchina⁷⁰⁷ donde la población polaca convivía con los rutenos. Por eso algo de esa etnia para

⁷⁰⁷ No encuentro la referencia exacta de lugar al que refiere.



mi es cercana. Porque me interesaba este aspecto por la cercanía hacía como ellos se realizan, como ellos, integraban sin embargo la sociedad polaca con los polacos, no había diferencia eran polacos, rutenos, polacos, rutenos. Ellos simplemente por los actos religiosos, digamos su interior, pero en la vecindad era como cualquiera. Ellos para el principal acto religioso suyo era la de... Reyes Magos era como, porque Cristo aparece, se da a conocer a los gentiles. O sea, no judíos. Entonces la iglesia ortodoxa los toma como algún acceso al cristianismo. Entonces ahí, fiesta principal es esta. Y bueno con ceremonias propias, con todo lo que eran actos, tienen costumbres de salir a hacer procesión fuera de la iglesia con los estandartes, con las imágenes de los santos, vestidos así típico lo suyo. Y bueno el resto está adentro, el resto tenes que participar y ver. Lo que se ve es poco y hay que estar allá, y lo que ellos sienten con sus cantos, con sus credos, con su forma de persignarse, participar. Este ya es un mundo, digamos, muy interior, muy de conciencia. Pero es importante que ellos se consideraban dentro de la nacionalidad polaca, se consideraban ellos como etnia, como una entidad social propia. Con su identidad propia, dentro de una sociedad polaca no perdían su identidad, se notaba eso. Decían nosotros los Rutenos neé Rushini, es decir no Roshiani que era, ruso, pero si Rushini que era Ruteno. Y la iglesia católica los respetaba, el obispo, por ejemplo, quería construir una iglesia nueva en la zona allá en pleno comunismo. Que tenía iglesias de madera, hermosas iglesias, todo de madera. Pero bueno ya chiquitas como sin posibilidad de instalar bien tanta electricidad, por temor a incendio. Entonces se proponía abrir una iglesia de material, y obispo lo que proponía *por qué no hacemos así, una iglesia en la cual en un momento en unas horas celebran los rutenos y en otras horas los católicos, y sin embargo los rutenos no querían, querían su propia. Porque este, tenían miedo de que ahí se les pierda lo que es su, de ellos.*

Lo de ellos era parecido, más bien a lo ruso, siempre cantos que sacaban. Único lo que podía recordar *Jospodi Pamiul*⁷⁰⁸, después no me acuerdo más pero Pop era su cura, Pop se llamaba, el sacerdote Pop. Pop tenía esposa, Pop tenía familia, Pop lavaba los pañales en un momento y Pop iba al altar, lo que era para los católicos era digamos, como falta de respeto hacía su función y, sin embargo, otros dicen no, que

⁷⁰⁸ "Dios ten piedad".

El relato de Kazimierz fue transcrito desde sus formas de habla que conservaban el vestigio del idioma polaco en un español gramaticalmente no del todo correcto.



era capaz de atender sus hijos, su familia. Dentro lo que era su función sagrada, para un católico, el cura era solamente para el altar, que no se ensuciara las manos con el pañal de la criatura, y ellos al revés, dando valor a la familia y a lo sagrado. Esto me acuerdo, es justamente un cura que decía *uh visite al Pop, el párroco, y escuche un niño, por favor, vos te das cuenta, lo encuentro lavando los pañales*, y así ves, y sin embargo no se lo consideraba como humillante.

Recuerdo también las canciones que cantaba mi mamá cuando era chico. Canciones de... con creencias medio paganas. Mamá se refería a este, a la luna, a la luna. Esto si es curioso porque trae digamos, de alguna manera, ecos culturales de todavía, de los eslavos antes del cristianismo, porque adoraban a la luna. Es este, *es el príncipe, príncipe de la noche, no como el sol, es aquel quién da la luz en esta oscuridad*. Eso decía la canción, bueno obviamente la luz sabemos hoy, la luz reflejante del sol. Y cuando mamá veía decía toda la frase o algo así, *a vos, la gloria y honor y a nosotros la protección y salud*. O sea, de alguna manera, esta aparición de la luna era como manifestación de que, de la luna algo venía. Era como cierto dioscito, pero ella no, sin creer en esto, simplemente porque le resultaba interesante. Así eran las creencias del sur, *sí sea saludado, luna nueva, a vos ojalá que te corresponda, que corresponda a vos gloria y respeto y adoración y a nosotros la protección y salud*. Esto es. Era una, digamos, un granito de las creencias creo anteriores. Mi mamá lo hacía a escondidas. Pero bueno qué se yo, por acaso si no la consideraran que es medio, digamos, infiel a las creencias católicas, pero nada, o sea era católica de su profundidad, de su...cada célula. También lo que hacían, huevos, por ejemplo, huevos también ponían te digo debajo del escalón cuando sacaban la vaca para pastorear, primera vez en la primavera del establo, *pero para qué pones este huevo* decía, debajo, *ah no digas nada porque, no sé porque, pero todos lo hacían siempre para que la vaca sea siempre redondita, sanita, y buena*. Eran creencias, eso el catolicismo no tenía. Pero huevos siempre, de alguna manera es sinónimo de la vitalidad, de una prosperidad. El catolicismo no aceptaba, medio culto de este principio de la vida cierto no, era prohibido y sin los medios la iglesia católica se da cuenta. Le damos significado católico al huevo y que se quede dentro de las prácticas que nos son tan importantes. Por eso vienen *pizanka*, resurrección de cristo, como pichoncito sale con su propia fuerza de la cascara cierto, a nueva vida así cristo con su propia fuerza divina rompe las alturas del sepulcro, tiene una metáfora excelente.



Después se aprendió y dentro del cristianismo elegante, adorno a lo que es la tradición, la pascua, pero viene de antes, viene de antes, muy de antes. Lo mismo águila, águila es este, no es que celtas, no es que primer príncipe polaco encontró según la leyenda un águila ahí encantada, no, este dice los antropólogos justamente que el águila es símbolo de la protección ya en los celtas y que por ejemplo y van a la batalla, se llevaban las águilas, rellenos viste, cazados muertos, los rellenan, ponían sobre un palo e iban creyendo que esto les daba fuerza. Entonces después cuando viene la formación, la época de la formación del Estado, toma águila como un símbolo del rey como, él recibe la protección de esta simbólica ave, del ave simbólica y, además, de alguna manera, se identifica, después se aprende esto, después a los reyes polacos entre ellos identifican águila- pueblo, primero era un símbolo propio del rey, después símbolo de toda la nación. Pero yo creo que hay es, que tiene que ver además lo descubrí en las, digamos, menciones que dicen que, los antropólogos mencionan que el águila es anterior a lo que es inicio del Estado Polaco. Mamá también era de la misma zona. Su apellido terminaba con *ich*. Curioso, porque en *ich* eran justamente los rutenos o rusos⁷⁰⁹, *ich*, ucranianos, pero solamente apellido sería algo así que daba una indicación. Es como ruso ese apellido. Y este, qué más, ella lo que tenía de... la vieja era la típica persona de la Garichia polaca. Garichia quiere decir, el nombre del río, del cerro allá, al sur de Polonia, Jarich⁷¹⁰ y los austriacos que dominaron, que tenían esta región como, después del reparto, se llama Vangaricha y la abandonaron económicamente, que la zona llegó a una pobreza extrema, impresionante pobreza, y produjo justamente emigraciones a Argentina, Estados Unidos y otros países, entre ellos Argentina también. Antes de la primera guerra mundial, y entre las guerras. Después durante la segunda guerra mundial, mi vieja dice que con, año 39, con 45 vivían tanta pobreza te digo que comían solamente el nabo. El nabo era con un poco de agua, hervido sopa sobre el nabo, ni fideos, ni carne no hablemos. Con esto se alimentaban, y si encontrábamos un nabo, algún lado, comprar o qué se yo, traer a alguien que te regalaba porque tenían dinero para comprar. Este, la segunda guerra mundial para ellos era trágica, una pobreza impresionante y bueno, y después... mi madre era muy pegada al lugar, muy pegada, no le gustaba viajar, nunca abandonaba el lugar. Obvio después de la

⁷⁰⁹ El apellido paterno también es de una terminación propia de los apellidos rutenos.

⁷¹⁰ Refiere a Halych, Galitzia.



segunda guerra mundial, se les dio y buscar posibilidades en la zona de Silesia, Silesia de la zona Opolen, digamos tierras recuperadas de los alemanes. Y después cuando muere la abuela, ella tiene para continuar con el campo de tres hectáreas, una pequeña granja no grande, y ahí nos quedamos después. Éramos en total 4. Yo nací el 6 de abril del 44, y mi última hermana 6 de abril de 1953, cierra 9 años de 4. Los 3 están ahí, si si. Y en la misma zona, si si. Hubo una intensión de y ganas de ir allá a Estados Unidos donde estaba esta tía. No sé por qué no, no lograron cerrar este trámite. Quizás porque traía ciertos gastos económicos y en los años 55 cuando intentaban, no estábamos bien tampoco. Papá trabajaba en una, como mecánico en los colectivos, en la empresa estatal de colectivos municipales, y venía y trabajaba en el campo. Tenía doble actividad, pero efectivo nunca abundaba, sin embargo, éramos felices, vivíamos en una casa debajo de la choza, de madera entera. De noche estudiábamos, a la presencia de la luz de la lámpara de querosene, era para apenas un poco. Tareas, todo esto se hacía así, un invierno a las 3 de la tarde ya oscurece. [...] Pasado, pasó⁷¹¹. Hoy día Polonia es distinta, nadie quiere recordar el pasado porque se cuenta el futuro, nadie quiere este pasado, digamos, tan reducido y humilde, sino cada uno ya pretende algo mejor, muchos jóvenes salen, siguen saliendo de Polonia como te dije, en búsqueda de mejores condiciones a Inglaterra, a Alemania, a Estados Unidos, principalmente. A Inglaterra van y vuelven, van y vuelven, trabajan 1 año y vuelven. Estados Unidos se quedan, Alemania se quedan. Alemania es cercana, vivir en Alemania es igual. Contacto con la familia, de Hamburgo a Cracovia no sé cuántos...200 kilómetros, no es mucho”. (Kazimierz, inmigrante de una aldea del sureste de nacionalidad polaca, profesor de idiomas de la colectividad polaca de Buenos Aires).

⁷¹¹ Nótese la particularidad del relato oral de Kazimierz que no es lineal. Comienza relatando la condición de su familia en Europa, luego su condición de inmigrante en Argentina y al final retoma el pasado y nos lleva de regreso a Europa con su familia contemporánea. En un fluir entre tiempos pasado y presente como puente hacia el futuro. Esta misma cualidad también se observó en otros relatos.



El material del olvido de los relatos orales presentifica la condición de feminidad y las actividades domésticas, por lo que apelan a la continuidad de los linajes matrilineales, aunque se haga referencia a las familias paternas -porque generalmente se recurre al rol de las abuelas-. Estos relatos, a su vez, representan los discursos silenciados por la imposición del patriarcado⁷¹² y la construcción de las nacionalidades focalizando, contrariamente, en domesticidad y los rituales cotidianos⁷¹³. De esta manera tanto los inmigrantes primarios como los descendientes de diferentes generaciones nos resitúan etnográficamente en la continuidad de las prácticas y representaciones descritas en el capítulo cuarto de este estudio que, aunque resignificadas localmente, yuxtaponen identidades de clase y étnicas que trasvasan los sentidos atribuidos a las confrontaciones y políticas nacionalistas.

Lo llamativo es que cada olvido que se menciona se entrelaza a un nuevo recuerdo⁷¹⁴. Y deviene como un ejercicio colectivo de lo olvidado que entreteje el recuerdo de lo doméstico y de lo étnico con la búsqueda de las identidades menos definidas. De forma paralela a los discursos masculinos de la construcción política de las nacionalidades, se van recuperando así los sentidos culturales de los linajes femeninos que, mediante relatos rompen los silencios, los ostracismos, las negaciones y se transmiten como legítimas memorias a la descendencia.

⁷¹² Por lo general a las mujeres entrevistadas se las sigue conociendo en los pueblos por el apellido de casada, es decir, de su marido.

⁷¹³ Lo culinario, los rituales religiosos, las festividades, los cantos, las obras teatrales, las sanaciones, lo mágico, lo afectivo que presenta continuidades tanto en los ámbitos rurales como los urbanos. Es decir, lo cultural no lo político. Aunque lo político también forma parte de lo cultural, el relato femenino lo evade.

⁷¹⁴ Agradezco especialmente a mi hija Fresia Zahon Rutyna la difícil tarea de desgravación del material de campo, al que llamativamente definió "*cada vez que decían que no se acordaban, no paraban después de hablar*".

Una de las dificultades de los relatos es que son muchos los primos y familiares que mencionan y se confunde la continuidad o afinidad parental al reconstruirse.



6.4 Lo cultural manifiesto entre fronteras nacionalistas y étnicas



Antes de morir mi padre me dijo que al futuro nos llevaban las mujeres fuertes. Probablemente las mismas que guardaron en sus baúles de madera mucho más que panes de maíz y objetos de escaso valor material. Esas mismas que transmiten las identidades de sus pueblos.

Las continuidades culturales locales se expresan delimitadas por fronteras tanto étnicas como transnacionales en un proceso de permanente intercambio. Estas fronteras demuestran que los alcances del constructo histórico y político de lo nacional limita, pero no anula la reconfiguración de las identidades culturales ni la re-etnificación contemporánea. El hecho que las etnicidades contemporáneas asuman diferentes posiciones y constructos políticos-nacionales para manifestarse da cuenta, precisamente, de que ambos fenómenos son constitutivos del mismo proceso.

Esto último arroja luz sobre algunos aspectos controversiales de los procesos de revitalización étnica estrechamente vinculados a la cuestión nacionalista en la frontera cultural entre Europa central y oriental contemporáneas. Lo cual refiere también a las controversias hacia el interior de los propios pueblos, manifiestas incluso en la forma post-colonizada de auto percibirse y definirse⁷¹⁵. Y que son el producto de la instrumentalización política e intelectual de las diferencias étnicas, pero también nacionales para beneficio de los intereses de los Estados que los contienen.

⁷¹⁵ En especial por el uso concepto rusino que se traduce muchas veces como “ruso pequeño”. Podría interpretarse como minoría rusa, pero a la vez en relación de minoridad hacia una etnicidad mayor rusa. Desde este último punto de vista resulta una variante de racismo por su cualidad de inferioridad.



Sin duda hasta la actualidad los pueblos de los Montes Cárpatos constituyen una frontera cultural que, por el propio peso de su historia étnica, divide las realidades económicas, políticas y sociales occidental y oriental. Pero a ello se suma la alta mutabilidad en la reconfiguración de sus identidades no unívocamente ligadas a un territorio definido por una nacionalidad específica. Alternando, de acuerdo con las condiciones impuestas estatalmente, la condición de minorías nacionales o étnicas.

Por lo que trasponer esta situación transnacional post-global a la realidad de los descendientes locales contemporáneos, requiere resituar la mirada dentro de las condiciones de pluralidad que las migraciones produjeron, es decir, repensar las identidades culturales locales yuxtapuestas y en permanente tensión con los constructos nacionales expuestos en el presente estudio. Por estos motivos la producción de descendencias transita continuidades culturales en la medida en que los olvidos -lo negado nacional y políticamente- transmutan a recuerdos -legitimados en las prácticas y representaciones sociales-; y este fenómeno permite reconfigurar -contra cualquier impugnación cultural- las memorias etnográficas de los pueblos de sus ancestros.



Algunas imágenes del trabajo de campo



Colectividad ucraniana de Las Breñas



Colectividad ucraniana de Apóstoles -Tres capones-, Posadas y Resistencia



716

⁷¹⁶ He seleccionado sólo algunas fotografías junto a quienes me orientaron guiaron, transportaron, acompañaron por caminos que llevaban a los otros pueblos en busca de los inmigrantes y descendientes o sus documentos -mis informantes claves para realizar este estudio-, aunque fueron muchas más las personas que participaron con sus aportes entusiastas. Y si bien corresponden mayormente a las distintas colectividades ucranianas, el efecto que se busca con esta selección es iluminar la invisibilidad. Ello no resta la amabilidad y cooperación de





717



718

los miembros de las otras colectividades, especialmente la polaca y también rusa, checa o húngara.

⁷¹⁷ Mi hijo posando junto a un aljibe de agua en el patio interior de la vivienda de una de las entrevistadas. Las Breñas, Chaco, 2017.

⁷¹⁸ Antiguas iglesias rutenas de madera. Están declaradas patrimonio universal de la humanidad para preservarlas. Eslovaquia, 2016.



CAPÍTULO 7

Des soviétización y búsqueda de Re-etnificación



El presente capítulo aborda la situación contemporánea de los pueblos rusinos-rutenos en el marco de los estados post-globales y post-soviéticos. Focalizando en la búsqueda de reconfiguraciones de identidades y en la re-etnificación de dos de sus aspectos más significativos: la religión greco-católica y el idioma rusino. Este fenómeno trae a escena viejos conflictos renovados como son la colonización cultural tras la influencia de la soviétización, las disputas por dicho “originario cultural”, la pluralidad de pertenencias -étnicas y/o nacionales- y, finalmente, el retorno de no tan nuevas formas de usos políticos de las identidades. A partir de entonces se resitúa el fenómeno de la transnacionalización de dichas identidades culturales plurales y, en concordancia con los objetivos de conocimiento propuestos, se arguye acerca de los impactos de la nacionalización confrontada y la etnicidad impugnada en la producción de descendencias locales. Arriesgando algunas conclusiones preliminares sobre la ilegitimidad histórica y sus impedimentos sobre la posibilidad de etnificación.

7.1 Política cultural sobre las identidades y usos políticos de la Etnicidad

Como el objetivo general del presente estudio fue conocer los saberes étnicos-nacionales de los inmigrantes rusinos-rutenos y sus descendientes en Argentina como otra forma de inmigración eslava; se torna entonces relevante esclarecer algunos aspectos que comenzaron a desarrollarse en la región de los Montes Cárpatos desde la denominada revolución de 1989. Focalizando en aquellos Estados que directa o indirectamente comparten sus territorialidades y poblaciones y, además, atravesaron el proceso de des-sovietización. Primero fueron Polonia y Hungría los pusieron fin a la exclusividad de los partidos comunistas y comenzaron a descentralizar sus respectivas economías. Por su parte, Alemania se reunificó y le sucedieron República Checa, Eslovaquia y Rumania. En 1989 la República Serbia abolió el estatus de autonomía de la Voivodina y Kosovo, lo que provocó la serie de eventos críticos que culminaron en 1991 con la escisión de Eslovenia, Croacia, Macedonia y finalmente Bosnia-Herzegovina -1992- de la federación yugoslava, que dejó de existir como tal.



Estas transformaciones geopolíticas impactaron de varias maneras alterando fundamentalmente el modelo hegemónico de las economías de los pueblos unidos, pero, además, los nuevos gobiernos democráticos promovieron algunas políticas que desde los aspectos que conciernen a la producción de identidades culturales podrían considerarse aperturistas. No hay discusión sobre el hecho de que el mantenimiento de la unión de las repúblicas socialistas soviéticas, al menos en su frontera más occidental, requirió la limitación de ciertas libertades de expresión de sus pueblos incluidos. Especialmente aquellas referidas a las prácticas confesionales como el greco-catolicismo que fue proscrito y la imposición del uso generalizado del idioma ruso en las esferas de la vida pública. Gran parte de la inmigración transnacional de posguerras, precisamente, fue motivada por estas formas de dominio que la historia coetánea no categorizó como colonización sino como acuerdo. En parte porque se transmitía un imaginario justificador fundamentado en una suerte de unión supra-étnica centralizada y vigilada desde el norte por la Gran Madre Patria Rusia. Esta suerte de panrusismo económico y político resultó bastante diferente de la propuesta inicial de paneslavismo, porque por cuestiones prácticas de geopolítica coyuntural no reconoció las relaciones interétnicas ni las diferencias culturales suscitadas entre los pueblos eslavos bajo su influencia. Por lo que no es de extrañar que, más allá de los acuerdos de la unión de pueblos socialistas, desde la disolución del bloque éstos comenzaron a anteponer reclamos culturales evocando sus identidades preexistentes. Este fenómeno o, como se lo denomina a veces, nuevo despertar además fue alentado por los descendientes residentes en el extranjero -muchos de los cuales emigraron motivados contra la política de la ex Unión- y por intelectuales o políticos que comenzaron a delinear perfiles de representación cultural pero también política.

Como sucede con todo movimiento reivindicatorio, en principio estos liderazgos necesitaron fundamentar su preexistencia cultural seleccionando ciertos marcadores de identidad resignificados a las condiciones contemporáneas. Y en segunda instancia, lógicamente, evocar los intereses multidimensionales que se reclaman en base a los precedentes. Estas redefiniciones se tornan relevantes, además, teniendo en cuenta que



algunos de los conflictos que aún persisten entre naciones de esta región como Ucrania y Rusia -especialmente las de separatismo territorial- se fundamentan en rivalidades inter-étnicas que parecen haberse reavivado en la era de la post-sovietización. Y aunque es un hecho que el mundo globalizado presencia la creciente demanda de identidades que alegan tener historia, trayectorias colectivas, tradiciones y motivos suficientes para ser reconocidos como entidades particulares o asociadas a otras sociedades mayoritarias; la apelación a las etnicidades postsoviéticas remite en verdad a la re-estructuración de las relaciones económicas y geopolíticas desde perspectivas muy fluctuantes incluidas las culturales.

Esto último evidencia que la emergencia de grupos minoritarios contemporáneos difiere de la situación de las minorías nacionales que motivaron las políticas de "protección de las minorías" a comienzos del siglo veinte. Y que la cuestión nacionalista europea nunca quedó del todo separada del tratamiento de sus minorías, por lo que desde la des-sovietización al presente la situación se complejizó. Combinando procesos de descolonización y, a su vez, la intensificación de las movilidades migratorias que, paradójicamente, explican en parte el reforzamiento de la cuestión de las minorías nacionales y étnicas de acuerdo con su estatus en cada Estado (Rutyna, N., 2016).

Particularmente en las últimas décadas los pueblos rusinos-rutenos, alegando su propia historia cultural, idioma y orientación confesional iniciaron una secuencia de Congresos -1991- con convocatoria más o menos internacional⁷¹⁹ para discutir cuestiones que hacen a sus identidades contemporáneas. En ellos se ha establecido la necesidad de trabajar en proyectos de cooperación para decodificar y estandarizar el idioma, fomentar

⁷¹⁹ Las convocatorias se realizan con fines de propaganda política-cultural muy específica. Por lo cual se convocan sólo a los referentes de países con dichas organizaciones activas. Precisamente el último se realizó en la ciudad de Krynica, región Lemko, Polonia en el mes de octubre de 2021. Y se aprovecha este tipo de encuentros para difundir y comercializar, entre otras cosas, el material publicado por ciertas editoriales y autores. Ello significa que en verdad no todas las colectividades internacionales, o mejor dichos sus gentes, están representadas. En especial las de habla hispana, dado que en los Congresos se tiende a discutir en idioma rusino o, en su efecto, en idioma inglés. Lógicamente los Congresos se acompañan con festejos, cantos y otras actividades similares a las desplegadas en los festivales folklóricos anuales.



publicaciones sobre la historia y la cultura, estimular la práctica teatral y otras exhibiciones artísticas. Esta movilización intelectual y también política, altamente influenciada por los intereses de ciertas fundaciones norteamericanas que los subvencionan⁷²⁰, llamó la atención de algunos organismos no gubernamentales -NGOs- que lo comenzaron a tomar como ejemplo para argumentar sobre los derechos elementales de los individuos a elegir su identidad nacional y expresarse en su propio idioma -en consideración a todas las poblaciones europeas-. Especialmente después del año 2004 cuando Polonia, Eslovaquia, Hungría, Rumania y más tarde -2013- Croacia se integraron a la Unión Europea. Motivo por el cual puede afirmarse que desde entonces los pueblos rusinos-rutenos viven en dos realidades legales: la Unión Europea de la cual Serbia es candidata y Ucrania. En la primera presentan estatus de minoría nacional -generalmente considerados ucranianos- y en la segunda se los considera de nacionalidad ucraniana como una subetnicidad de ésta. Y cualquier intento de re-etnificación es acusado por las organizaciones de orientación ucraniana de “separatismo rusino” o de “rusinismo político” (Magosci. 2015, p.410).

Ello remite al creciente reavivamiento de la competición entre orientaciones políticas de centro y periferia además que tensiona políticas culturales conservativas sobre las identidades heterogéneas con los discursos demócratas neoliberales con exigencias de descentralización. Esta es la situación de aquellos países de la ex URSS que presentan políticas transicionales de liberación, pero sin democratización efectiva, aportando así mayores incentivos para la politización o instrumentalización de la

⁷²⁰ Como la Fundación Timo de Pittsburgh -Pennsylvania- que también subvenciona el viaje de becarios para tomar el curso Carpatho Ruthenorum que se dicta cada año en el Instituto de Lengua y Cultura rusinas en la Universidad de Prešov, Eslovaquia. Durante el transcurso de un mes estos becarios aprenden curso de historia dictados por profesores especializados -los mismos que escriben y editan los libros- y de idioma, pero además recorren algunos lugares emblemáticos de dicha historia, así como las escuelas bilingües y algunos festejos o festivales que se producen en las aldeas.

Si bien mi estadía en el año 2016 no fue a los fines del trabajo de campo sino de estudios, en dichos recorridos he podido observar la actitud que tiene algunos miembros de las aldeas rusinas-rutenas contemporáneas respecto de los productores materiales de las estadías. Refiriendo, de alguna sutil manera, que lo que se intenta demostrar es en verdad un producto que dista de las realidades cotidianas en las aldeas.



etnicidad y la producción de demandas secesionistas por parte de nacionalidades extraordinariamente heterogéneas desde el punto de vista cultural.

En este proceso de revitalización de identidades se observa que en los pueblos rusinos-rutenos se despliegan prácticas y representaciones comunes que, no obstante, impactan diferencialmente en sus ideologías étnicas de acuerdo con el Estado en que habitan. Estas manifestaciones son por cierto preexistentes a las reconfiguraciones geopolíticas nacionalizadoras y homogeneizadoras soviéticas y, a su vez, resisten los intentos extremos de occidentalización postsoviética. Por lo que implican dos formas de política identitaria: una orientada hacia la creciente occidentalización y la otra hacia el orientalismo. Ambas resaltan las confrontaciones económicas y territoriales, diferenciadas por esquemas de organización sociopolítica, lingüística y religiosa.

Lo llamativo de estas tensiones es que se perciben como novedosas y además diferentes, cuando en verdad presentan una alternancia que da continuidad histórica a la disputa de alteridades lo cual confirma que se trata de fenómenos absolutamente imbricados. Sin embargo, los activistas incurren en discursos donde se afirma la identidad étnica preexistente como base de la conciencia de nacionalidad independiente. Haciendo uso instrumental de la etnicidad para manipular intereses específicos en contextos políticos nacionales variables. Sin estimar las implicancias políticas y culturales de ideologías que no reconocen a la etnicidad y a la nacionalidad como dos constructos históricos, regionales y sectoriales de identificación que en mucho se relacionan pero que no se confunden en términos de negociación con los Estados mayoritarios. Dado que el concepto de Nación por lo general se implementa en representación de la conformación histórica de los Estados. No obstante, el de Etnia pervive como vestigio subordinado a la Nación. Y esta diferenciación se sostiene incluso desde el prejuicio disciplinar que adjudica a cada Estado-Nación un territorio y una comunidad etno-lingüística y etno-religiosa oficial definidas entre sus fronteras. Subsidiario de estos prejuicios es que las historias oficiales focalizaron en la conformación de los Estados Nacionales mientras que



otras disciplinas antropológicas se han dedicado a estudiar lo subalterno a dichas conformaciones, es decir las etnicidades.

La situación que se presenta en este estudio resulta social y culturalmente más aglutinante. Muchos territorios, muchos estados nacionales, muchas gentes, muchas formas de identificación. Por lo que cualquier abordaje de sus reconfiguraciones contemporáneas dentro y fuera de Europa requiere abandonar los sesgos disciplinares mencionados. Las etnicidades preexistentes no deben ser el fundamento de la conciencia de identidad nacional contemporánea. Porque las etnicidades no solamente preexisten como folklore de lo sido, existen como tales imbricadas en constructos de nacionalidades diferentes y hasta confrontadas. Y por lo expuesto, tampoco hasta el momento parece posible definir de modo concluyente el concepto de “etnia” respecto de grupos que en verdad tratan de mantener formas de organización doméstica campesina en la era de la post-globalización y urbanización del centro-este europeo.

La insistencia del paradigma conservador del Estado-Nación en países recientemente independizados -como los que conformaban la ex Unión Soviética- no sólo actualiza nuevos y más eficaces medios de intolerancia étnica, social y política de las minorías, sino que profundiza las demandas en términos de nacionalización. Respecto de esto último, hay lineamientos que sostienen que a mayor “desnacionalización” -es decir menor presencia de constructos de estatalidad y sus aspectos subsidiarios- los elementos de etnicidad se intensifican. Esta propuesta permite repensar como la nacionalización, transnacionalización y desnacionalización han sido fenómenos que produjeron en ciertos pueblos identidades complejas que asumen a su vez características étnicas y nacionalistas alternadas. Lo cual interpela la necesidad de observar de manera más amplia e incluyente sus componentes pluriétnicos y plurinacionales contemporáneos, especialmente en contextos donde se incrementan las miradas xenofóbicas y racistas. Para repensar interdisciplinariamente la conformación étnica e histórica de los Estados que apelan a una mayor tolerancia con la diversidad y, en consecuencia, fortalecer las capacidades políticas de lo que se presenta como diverso y minoritario en su seno. A partir de demandar sólo



derechos políticos de nacionalidad y, paralelamente, derechos de identificación étnica dado que el fenómeno de lo cultural excede lo político⁷²¹. Tal vez lo más significativo de un abordaje de este tipo es la confluencia de procesos supranacionales y transnacionales que requieren resituar, desde el punto de vista socio-antropológico, el abordaje de las relaciones entre los nacionalismos y la posibilidad de re-etnificación de identidades culturales con carácter pluri-étnico y plurinacional. Esta revalidación implica la afirmación de pertenencia a grupos étnicos y minoritarios, la afirmación de pertenencia a varios Estados nacionales y la afirmación de pertenencia a colectivos migratorios que dan continuidad a formas de identificación tanto étnicas como nacionales.

7.1.1 La búsqueda de continuidades: identidades religiosas y lingüísticas como marcadores contemporáneos de re-etnicidad

La particularidad que articuló el supuesto del presente estudio fue la estimación de que ciertos aspectos culturales de los inmigrantes rusinos-rutenos en Argentina habían resultado reificados como mitos fundacionales de la confrontación nacional ucraniana y polaca y, consecuentemente, asumidos como parte del folklore por ambas colectividades. Durante el trabajo de investigación se observa como este proceso implica un doble juego en la producción de descendencias: por un lado, la etnización manifiesta mediante la adjudicación y disputa histórica de los rasgos que se suponen étnicos -aquellos inherentes a los saberes de los inmigrantes pioneros- y, por otro, la etnificación a través de las alteridades nacionales contemporáneas. Impactando ambos en la reconfiguración de las identidades que asumen dimensiones pluridimensionales.

También de acuerdo con los objetivos de conocimientos propuestos se observa que ciertos aspectos fundamentales como la orientación confesional y el idioma resultan

⁷²¹ Tal vez la situación más aproximada a esta formulación es la que acontece con las comunidades rusinas-rutenas en Hungría contemporánea. Allí poseen derechos de representación política y a la par derechos de expresión étnica. En el resto de los países europeos, no obstante, a pesar de ser considerados minorías nacionales la representación parlamentaria está más limitada. Y expresiones culturales estructurantes tales como la orientación confesional y el uso del idioma en las escuelas aún se discute.



clave para la revitalización de las identidades mencionadas y, por lo tanto, para la reconfiguración de sus lazos de pertenencia. Pero, dada la confrontación nacionalista construida sobre la base histórica de los Estados-Nación desde una mirada eurooccidental basada en la homogeneidad social, la exclusiva consideración de tales aspectos muy asociados al orden hegemónico de la estatalidad finalmente excluye las otredades étnicas que se presentan como amenaza residual y como carencia⁷²². Se ha visibilizado que las disputas por la nacionalización de los templos y el lenguaje litúrgico implementado finalmente deslegitiman la continuidad de los saberes en términos de pertenencia étnica. Pero que, no obstante, en los relatos orales y en las entrevistas⁷²³ con los inmigrantes y descendientes se manifiesta la continuidad ritual de muchos otros aspectos culturales que, aunque subrepticamente, dinamizan sus vidas cotidianas más allá de la colectividad nacional a la que refieran pertenecer.

Esta manipulación consciente y creativa -de acuerdo con intereses específicos- o naturalizada⁷²⁴ de marcadores culturales similares implementados para reconfigurar identidades nacionalistas alteres aglutinan a su vez formas homogeneizantes de identificación nacional con formas particularizantes de diferenciación étnica, que disputan reivindicarse legalmente y legitimarse socioculturalmente. Dicha tensión da como resultado por un lado la impugnación -deslegalización- de los componentes de etnicidad y, por otro, la dificultad de re-etnificación transversal sin mediatizaciones nacionales fronterizas. Fenómeno que la antropóloga polaca Halemba (2017a) describe

⁷²² Esta construcción de las minorías como chivos expiatorios infieles al orden del Estado-Nación incluye a los indígenas locales, pero también a los inmigrantes gitanos, judíos y aquellas otras etnicidades que fueron menos deseables desde la perspectiva euro centrista que condicionó la mirada local apelando a calificativos tales como “*los cabecitas blancas*” similares a “*los cabecitas negras*” locales. Todas estas generalizaciones -los polacos, los rusos, los gringos campesinos- resultan estigmatizantes y colocan a estos inmigrantes al mismo estatus de discriminación y exclusión xenofóbica que signan a las poblaciones indígenas locales, basándose en motivos étnicos de raza, color, linajes, de formas domésticas muchas veces alteres y otras veces similares. Y se implementan con el propósito de anular el ejercicio de la igualdad económica, política, social y cultural general respecto de la sociedad homogenizada que goza de mayores beneficios legales.

⁷²³ No el idioma oficial nacional sino las formas habladas de la oralidad familiar.

⁷²⁴ Es decir, transmitida culturalmente y mediatizada por lo afectivo-emocional.



como creciente en el oeste de Ucrania y que define como un tipo de identidad desvinculada de lo expresamente político, es decir, una identidad a-nacional.

7.2 De la impugnación a la legitimidad

La observación de las prácticas regulatorias de adscripción nacionalista a las diferentes colectividades y de las representaciones que imponen la reificación folklórica⁷²⁵ y la deslegitimación étnica junto a la exploración de aquellos aspectos culturales en los cuales dicha impugnación no se manifiesta, permiten muy incipientemente explicar las direcciones que asume la reconfiguración de las formas locales de identificación y apreciar sus impactos en los descendientes.

Como se ha dicho dichas orientaciones se fundamentan sobre un conjunto de legalidades formadoras de nacionalidad, en donde la idea de Nación se asocia a la de un Estado conformado territorial, política e históricamente de acuerdo con la selección de un idioma y una religión oficiales. Bajo este lineamiento la idea de Etnia o etnicidad aparecen disociadas de la territorialidad, idioma y creencias unívocas ligadas a la concepción de la estatalidad.

Sin embargo, en el presente estudio se ha visto que existen continuidades en la formación de las identidades étnicas y nacionales, expresiones yuxtapuestas de ambas, que trasvasan las fronteras étnicas de los nacional y, a la vez, nacionales de la etnicidad. Pero también se han observado los impactos de las maniobras de legalización de las identidades nacionales⁷²⁶ que, por tal motivo, adquieren mayor fuerza política que las identidades étnicas impugnándolas.

⁷²⁵ A través de los grupos de danzas, los trajes regionales utilizados, los festivales, las canciones en idioma nacional, el canto del himno nacional, los grupos de scoutismo y la celebración de los días considerados patrióticos o independentistas que incluso se incluyen dentro de las liturgias eclesiásticas.

⁷²⁶ Especialmente asociadas a la colectividad polaca cuya religión católica apostólica romana e idioma de alfabeto latino son más asimilables al contexto local.



Lo negado jurídicamente -impugnación legal- desestima que la ideología nacionalista, además de política, es una ideología productora de identidad cultural. Producto de relaciones dinámicas entre lo culturalmente transmitido y lo políticamente instrumentado en base a las posiciones históricas y los intereses específicos de las colectividades nacionales, que en su interior también presentan muchas diferencias no sólo étnicas sino de clase económica y sociopolítica. Por lo que dicha negación en donde prevalece la nacionalidad como categoría separada de la etnicidad⁷²⁷ impone un modelo de pertenencia ligado a un nosotros desde afuera -nacionalista, civilizatorio y excluyente- y no desde adentro -incluyente de las manifestaciones de etnicidad-. Que impacta como negativización -deslegitimación sociocultural- de las formas continuas de identificación interétnicas, o lo que es lo mismo, como enajenación de lo nacional-ajeno asumido en reemplazo de las formas de identificación étnica.

Lo expuesto requiere replantear los sentidos hegemónicos y contrahegemónicos que asumen los conceptos de Nación⁷²⁸ y Etnia⁷²⁹ al tratarse como entidades separadas y reconsiderarlos interdisciplinariamente como emergentes simultáneos del fenómeno de la conformación de los Estados. Especialmente en situaciones que, como las estudiadas, demuestran que los límites entre las etnicidades y las nacionalidades son tan difusos que exigen ser tomados ambos fenómenos en consideración para explicar la reconfiguración transnacional de sus identidades. Se torna necesario, entonces, repensar los alcances vinculares de conceptos tales como Pueblos-Nación o Naciones-Étnicas en términos de concordancia y producción de conciencias plurales de comunalidad desde abajo y desde adentro, en contextos interétnicos y transnacionales en los que se enfrentan procesos de impugnación resultado de la asimilación a dichos Estados.

⁷²⁷ Como en es el caso de la legalización del Día del Colono polaco pionero.

⁷²⁸ Asociados a la historia oficial de los Estados con límites territoriales, confesionales e idiomáticos homogéneos.

⁷²⁹ Que implica la carencia territorial, la desconsideración de su preexistencia histórica, la condición liminar, transfronteriza que plantean sus constructos culturales heterogéneos.



7.2.1 Una mirada des-colonizada sobre las identidades plurales contemporáneas

НАСНИЛАСЬ МАМА...

Ніяк не прийду до тям.
А кажуть, що сни пусті -
Сьогодні наснилась мама,
Реальна, як у житті.
Прийшла й біля мене сіла,
Немов не було біди...
Сивенька така і біла,
Усміхнена, як завжди.
Сказала: "Синулю, здрастуй,
Єдине дитя моє,
Яке ж то велике щастя,
Що ти в мене в світі є.
І ніби штовхнули в спину -
Я впав до її колін.
І плакав, немов дитина,
Її неслухняний син
"Матусю, я ждав на Тебе,
І ось повернулась Ти.
Нічого мені не треба,
Ти тільки мене прости!

За час, що летить щомиті
За тугу в очах твоїх.
Прости, що Тебе на світі
Не втримав, і не вберіг.
Не втримав, і не вберіг.
Одвічна житейська драма,
Гірке відчуття вини.
Відходять у вічність мами,
Сумують за ними сини.
"Все добре у мене, мамо.
Ти - з ангелами угорі.
А тут - за своїми синами
Ридають тепер матері.
А я задивлятимусь в небо
Шукатиму ваші сліди.
Я, мамо, живу. Без Тебе.
Та знаю, що поруч
Ти.

730

El impacto directo de la asimilación local de estas formas de identidades migratorias que se definen de manera dinámica y pluridimensional es la prevalencia de un constructo nacionalista legalizado -el polaco- que subordina las relaciones interétnicas bajo una apariencia homogénea. A partir de la cual los aspectos étnicos -domésticos, campesinos- se representan por medio de categorizaciones folklóricas que pretenden

⁷³⁰ MADRE SOÑADA

No volveré a mis sentidos. Y dicen que los sueños están vacíos. Hoy mi madre soñé. Real como en la vida. Ella vino y se sentó a mi lado. Como si no hubiera problemas. El gris es tan blanco. Sonriendo como siempre. Ella dijo: Hola, hola, mi hijo. Que gran felicidad. ¿Qué demonios tienes? Y como empujado por la espalda caí de rodillas. Y lloré como un niño. Su hijo travieso. Madre, te he estado esperando, y aquí estás de vuelta. No necesito nada. ¡Perdóname!

Por el tiempo que vuela cada segundo, por la angustia en tus ojos. Perdóname por estar en el mundo. No me contuve, y no me salvé. Drama de la vida eterna, amarga culpa. Vete por la eternidad mamá. Los hijos tes extrañan. Estoy bien, mamá. Estás con los ángeles de arriba. Y aquí - para sus hijos. Las madres lloran ahora. Y miraré al cielo. Buscaré tus huellas. Yo, mamá, vivo. Sin Ti. Sí, sé lo que seguir. A Ti.

Etno-poesía. Autor: A. Матвійчук. Traducción propia.



retornar al origen primordial de la aldea. Este vestigio de lo étnico -eslavo oriental- acontece en representación del estado de pureza de un constructo nacional occidentalizado, que intenta diferenciarse y alejarse de los constructos históricamente más cercanos al orientalismo -ucraniano y ruso-. De esta tensión cultural entre lo occidental legalizado y lo oriental impugnado por estigmatizante emergen las confrontaciones locales respecto de lo que constituye un continuo de identidades plurales. Visto desde otra perspectiva, mientras que en el contexto de partida se perfilaba la progresiva orientalización cultural impuesta por la soviétización, en el contexto de recepción migratoria contrariamente se impuso la asimilación occidental bajo la representación genérica de la polonidad.

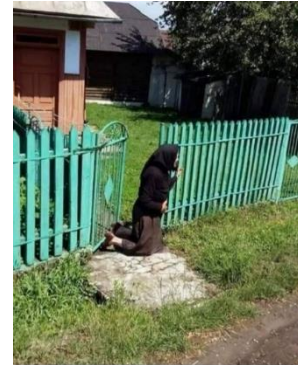
El resultado directo del fenómeno transnacional es que ambas formas de colonización constituyen los intentos de nacionalismos de aquellas “naciones” que, como los pueblos rusinos-rutenos- hoy en día no poseen Estados y que, además como minorías nacionales de otros estados democráticos post-globales, paulatinamente pierden su fuerza y tienden a renunciar a la independencia territorial, aunque no a la articulación etnocrática y cultural. Lo que demuestra que etnicidad y nacionalidad son constructos que no se excluyen entre sí.

Bajo estos términos descolonizar, desde una mirada transdisciplinar, significa producir un conocimiento capaz de reformular los planteamientos nacionalistas conservativos -que conllevan las confrontaciones y las acusaciones de separatismo- y de aportar otras miradas sobre las políticas culturales que opacan la historia étnica de los pueblos resaltando solamente de su condición de nacionalidad. Teniendo como meta el legítimo reconocimiento de las continuidades interétnicas -interconfesionales y plurilingüísticas- de los pueblos en condición de igualdad dentro de los diferentes colectivos nacionales de descendientes.

Descolonizar entonces implica también reescribir las historias de las etnicidades y nacionalidades europeas de posguerras. Esta actividad ha sido puesta en marcha por



varios países eslavos contemporáneos desde la des sovietización, pero con perfiles que replican algunos sesgos e intereses occidentalistas. Descolonizar requiere que dicha reescritura no se manipule para fortalecer los postnacionalismos en detrimento de las identidades plurales sino, por el contrario, resalte las relaciones interétnicas y mejore las posibilidades de negociación para las minorías que por su propia historia étnica han quedado entre las fronteras materiales y simbólicas del occidentalismo y el orientalismo, complementando desde el punto de vista cultural ambos paradigmas.



Descolonizar significa reconocer a las identidades culturales como constructos colectivos multidimensionales que se resitúan y resignifican de acuerdo con los intereses económicos y geopolíticos bajo distintas condiciones históricas, pero en los cuales también operan dimensiones mentales y afectivas de los sujetos que se apropian de sus marcadores de identidad y los ponen en diálogo continuo con sus subjetividades. Por lo tanto, la nacionalidad como la etnicidad se reconfiguran arbitrariamente más allá de cualquier descendencia de consanguinidad o parentesco.



De manera contraria, insistir en una mirada colonizadora es pretender que se tratan de poblaciones que se quedaron sin ningún lugar -the *people from nowhere*⁷³¹- por no poseer Estado propio. En vez de sostener una mirada positiva sobre pueblos que constituyen muchas naciones y que poseen por ello posibilidades de resituar y resignificar sus marcadores de identidad de forma pluriétnica y plurinacional apelando a políticas culturales que eviten los probables conflictos presentes y futuros exacerbados por los postnacionalismos. ⁷³²

⁷³¹ Magocsi (2006).

⁷³² Primera imagen: la aldea del oeste ucraniano, 2021. Segunda imagen: Kojšov, Košice, Eslovaquia, 2016.



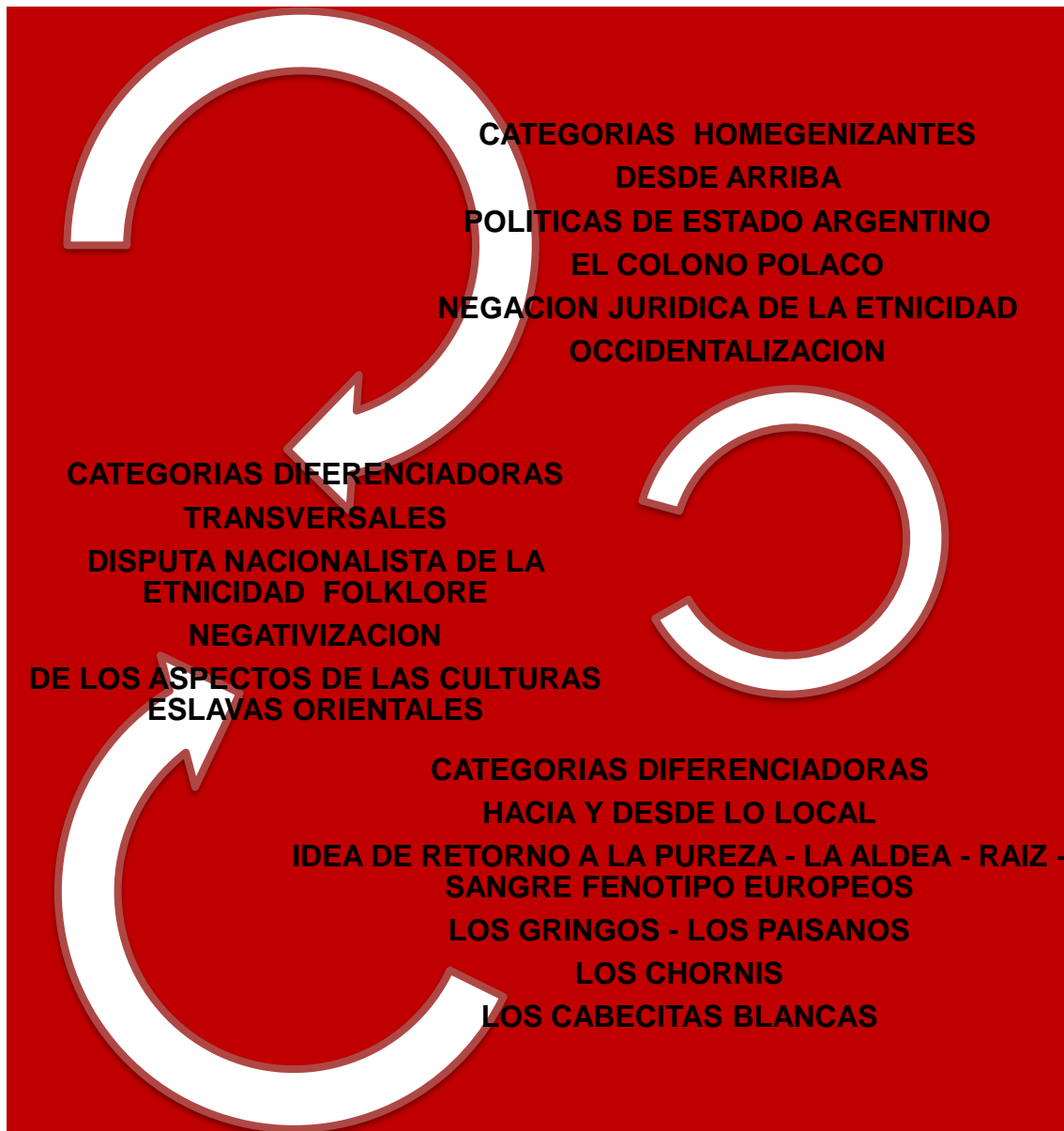
7.2.2 ¿Viejos o nuevos racismos?

La presente tesis abordó el fenómeno de la identidad cultural como un proceso complejo que a veces puede estar integrado por varias formas de identificación yuxtapuestas, incluso contrastivamente. Por lo tanto, entiende a las culturas como procesos que desbordan los usos políticos de las identidades nacionales para considerarlas de forma plural y dinámica como constructos constituidos por los aspectos que se les atribuye históricamente pero también por aquellos que se les niega.

Este último punto, de alguna manera, visibilizó otras formas más contemporáneas de colonización que por lo general no recibieron tratamiento como tal. La colonización de tierras agrícolas en Argentina, de la cual los inmigrantes pioneros rusinos-rutenos formaron parte constitutiva, constituyó también una forma de desplazamiento de las poblaciones locales por las nuevas poblaciones blancas llegadas de Europa a tales fines. Estos desplazamientos de poblaciones, a su vez, estructuraron ciertas relaciones de clase económica y políticas entre los beneficiados y los desfavorecidos que fueron justificadas mediante la producción de perfiles culturales estigmatizantes.

Respecto de estos últimos, lo más llamativo fue la complejidad establecida por medio de la circulación de categorías de discriminación xenofóbica y estigmatización racial. La cual se podría esquematizar de la siguiente manera





Partiendo de la progresiva negación desde arriba, es decir, impulsada desde la producción de legalidades estatales homo-orientadas que, a la vez, se fundamenta en la disputa transversal por el folklore oriental con orientaciones locales que tienden a la occidentalización confrontando los contextos transnacionales de progresiva soviétización. Todo ello promovió estrategias de retracción de los aspectos culturales



hetero-orientados⁷³³ y/o estrategias de preservación familiar de la vida doméstica -tanto en las regiones urbanas como en las rurales-. Este proceso de “guardar”, “ocultar”, “invisibilizar”, “olvidar” dentro de las familias contra la negativización estigmatizante, podría resultar un resquicio positivo en términos de repensar la etnificación contemporánea contra la tensión occidentalizante. Aunque también posee un aspecto negativo. Ya que aglutina algunas categorías genéricas que representan los sentidos de lo eslavo pionero y producen diferenciaciones culturales respecto de las poblaciones locales, ya sean criollas o nativas. Lo cual afecta a la producción de descendencias ya que muchos descendientes de los inmigrantes pioneros presentan en la actualidad muchos rasgos sociales producto del mestizaje local por el quebrantamiento de las reglas de endogamia familiar⁷³⁴. Por su parte, esta circularidad hacia y desde abajo de categorías estigmatizantes provoca un reflujo en las poblaciones locales que reproducen las estigmatizaciones de forma invertida, como es el caso del uso del concepto los “cabecitas blancas”, “los polacos olor ajo”, entre muchas otras formas de definición de los eslavos que proponen los pobladores locales, especialmente en los pueblos rurales.

Lo que se presenta como interesante es que, frente a la impugnación desde arriba, descendientes de inmigrantes que han impugnados a su vez se niegan o disputan sus diferencias culturales, desplazando esa negación hacia abajo sin considerar los aspectos que dieron continuidad a la conciencia de comunalidad de clase económica y política desfavorecida de sus ancestros. Reconfigurando ideologías de retorno a estados que peligrosamente se rozan con nuevas formas de racismos étnicos. Y que, en última instancia, no sólo promueven el desconocimiento de sus formas contemporáneas de etnicidad europea sino también debilitan las posiciones que podrían ocupar sus marcadores de identidad a la hora de negociar políticas culturales más incluyentes en los entornos que habitan.

⁷³³ Incluidas la gran cantidad de familias de etnicidad judías, que dentro de la colectividad nacional polaca también algunas veces fueron subordinadas y desconsideradas por el estigma antisemita, diferenciándose como la jiduska y el jiduski (Rutyna, 2018a, 2018b).

⁷³⁴ Llama la atención que los más mestizados fenotípicamente se proclaman con mucha pasión como los portadores de “*la sangre eslava*”.



Para concluir, lo que deja abierto este estudio es, precisamente, el interrogante de porqué los pueblos impugnados por las historias oficiales de los Estados conformados incurren en negativizar su propia historia étnica. Y por qué desplazan dicha negación de clase económica, política y sociocultural a los que exotizan como “otros”, fundamentando su diferenciación dentro de la misma nacionalidad argentina en categorías primordiales de retorno a la sangre, raíz, fenotipo europeo eslavo.

Acaso, situado en el contexto de inmigración sudamericano, ¿se trata este ejercicio de la negación y diferenciación étnica-nacional una variante novedosa de racismo hacia lo amerindio-local o una antigua generalización europeísta occidental impuesta desde arriba que no ha dejado de circular como tal? Tratar de entender los mecanismos de circulación generalista y particularista que retroalimentan los racismos contemporáneos desde arriba y hacia-desde abajo en la era de la post-globalidad transnacional es una búsqueda compleja que el presente trabajo deja planteada como interrogante a futuro. Para seguir entrelazando historias con identidades plurales. Como hilos coloridos en los bordados.

Noviembre, 2021.



Anexos

IX	Cartografía	689
X	Fotografías	721
Xa	Fotografías de autor	721
Xb	Fuentes Fotográficas	742
XI	Fuentes Documentales	814
XII	Fuentes Electrónicas	824
XIII	Fuentes Hemerográficas	825
XIV	Fuentes Históricas	827
XV	Material Etnológico	829



IX Cartografía

FC Fuente cartográfica

Características geográficas de la región carpática contemporánea. En: **FC 1**
Magocsi, P. (2015). *With their backs to the Mountains. A History of
Carpathian Rus and Carpatho Rusyns.*



Zona comprendida entre la margen superior del río Dniéper y la cuenca del río Tisza cuyo centro es la ciudad de Uzhhorod cercana a Mukachevo, Ucrania. **FC 2**



Recorrido del río Danubio y principales tributarios.

FC 3

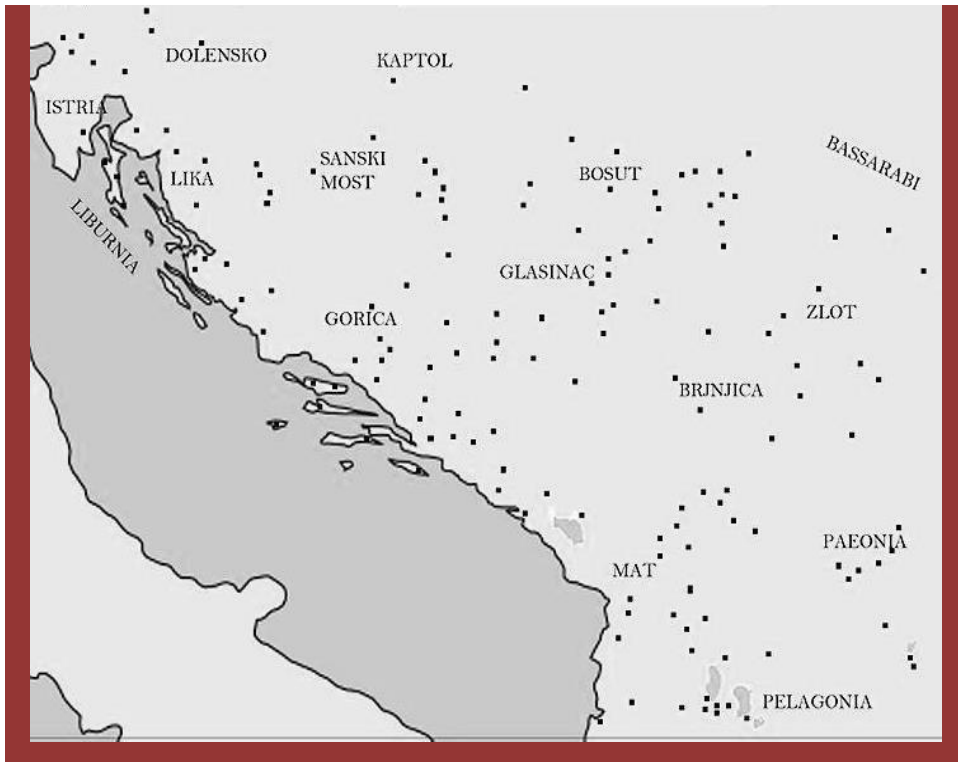


Distribución de tribus celtas -Cotini- entre la región de Panonia y el Reinado de Burebista -Dacia-. Siglo I AC.

FC 4



Distribución de tribus ilirias en la margen Balcánica del Mar Adriático. **FC 5**



Expansión de las tribus eslavas occidentales, orientales y meridionales. **FC 6**
Entre los siglos V y IX DC.

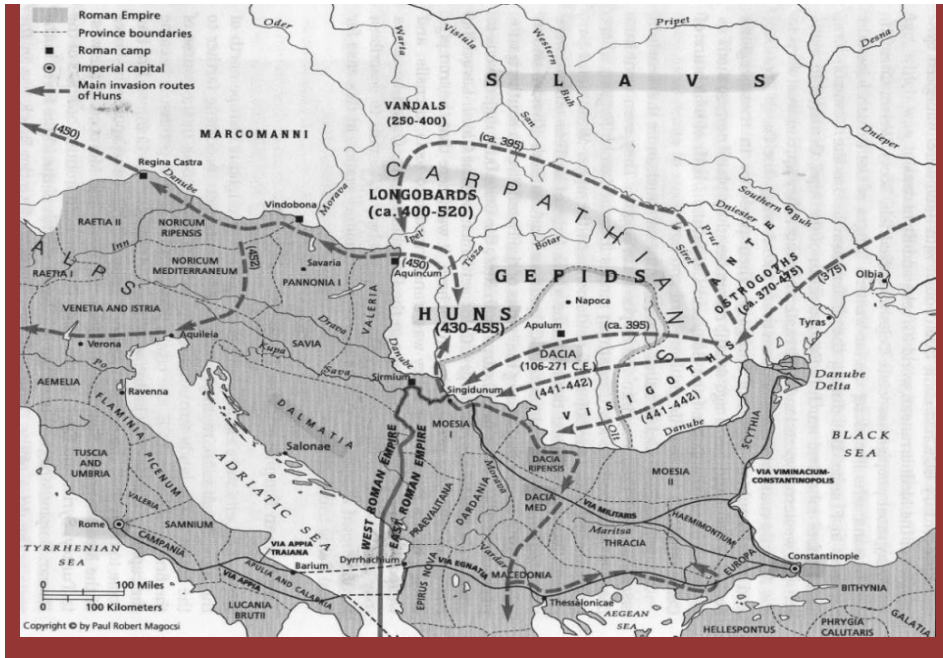


Europa Central - Siglo V.

En: Magocsi, P. (2015).

FC 7

With their backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus and Carpatho Rusyns.



Europa Central - Siglos VI-VII.

En: Magocsi, P. (2015).

FC 8

With their backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus and Carpatho Rusyns.

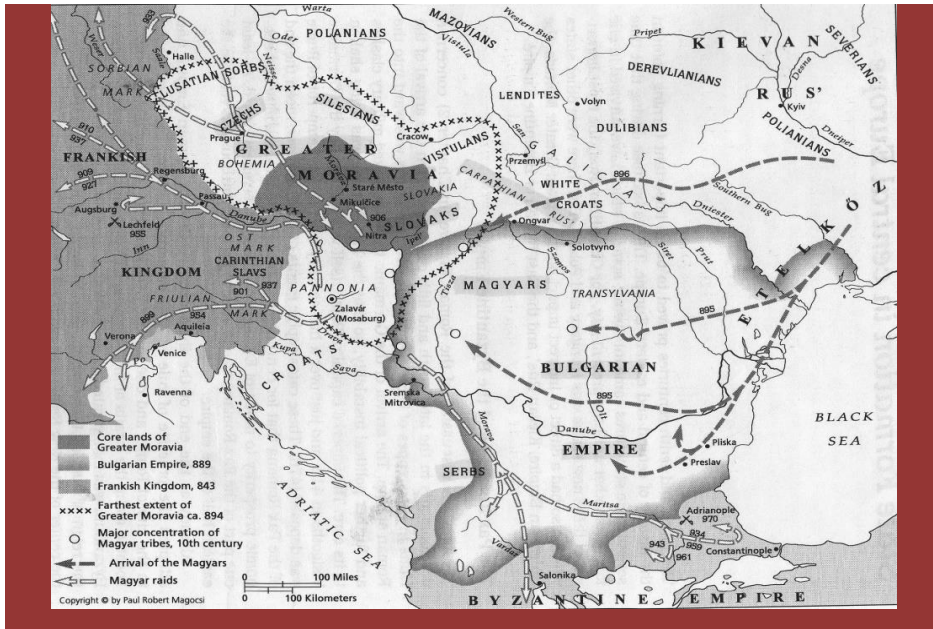


Europa Central - Gran Moravia - Magiares - Siglo IX.

FC 9

En: Magocsi, P. (2015).

With their backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus and Carpatho Rusyns.



La Rus - Finales del Siglo IX.

FC 10



Marchia Ruthenorum. Siglo XI.

FC 11

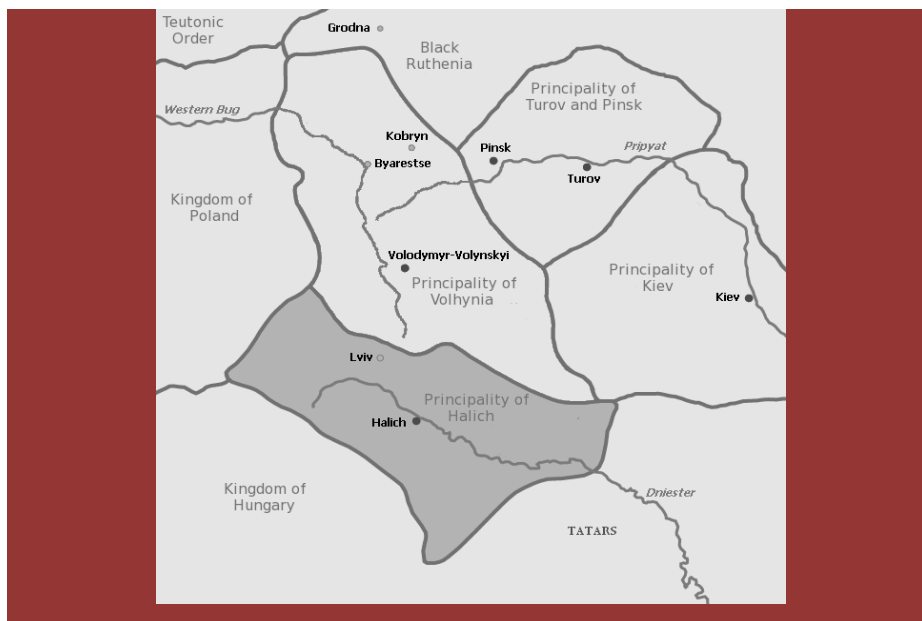
En: Magocsi, P. (2015).

With their backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus and Carpatho Rusyns.



Principados de Galitzia-Volhynia. Siglo XIII.

FC 12



Galitzia Rus o Rus Carpática. Siglos XIII-XIV.

FC 13

En: Magocsi, P. (2015).

With their backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus and Carpatho Rusyns.



Región comprendida entre el sureste de Polonia y el Oeste de Ucrania.

FC 14



Europa Central. Año 1480.

FC 15

En: Magocsi, P. (2015).

*With their backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus and
Carpatho Rusyns*



Región contemporánea de la llanura de Valaquia en Rumania.
Situada al sur de los Montes Cárpatos y al norte del río Danubio.

FC 16

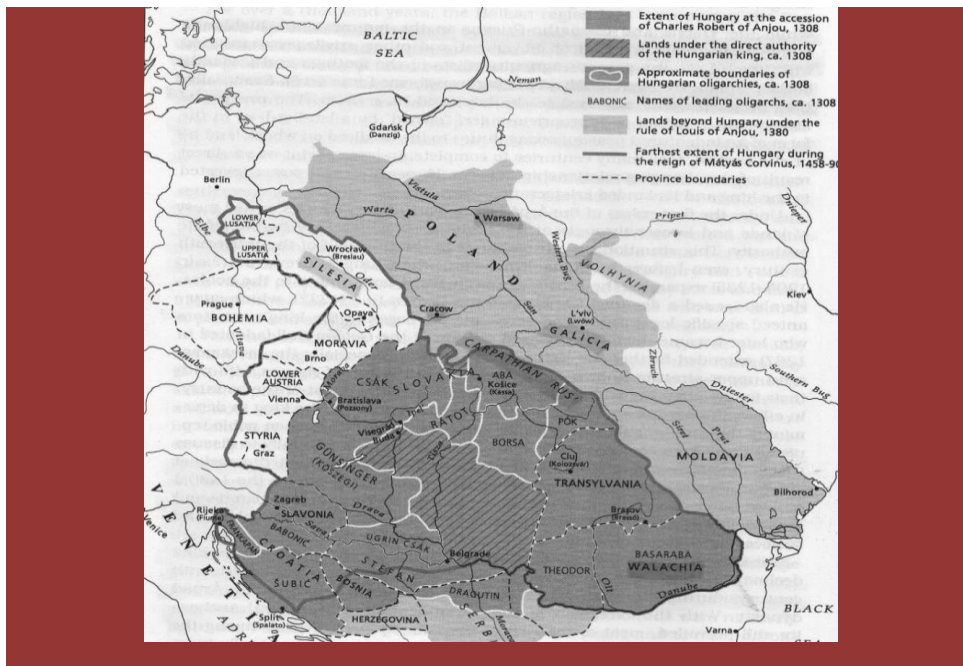


Valaquia en el reino de Hungría. Siglo XIV-XV.

FC 17

En: Magocsi, P. (2015).

With their backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus and Carpatho Rusyns.



Divisiones etnográficas contemporáneas en la Rus Carpática.

FC 18

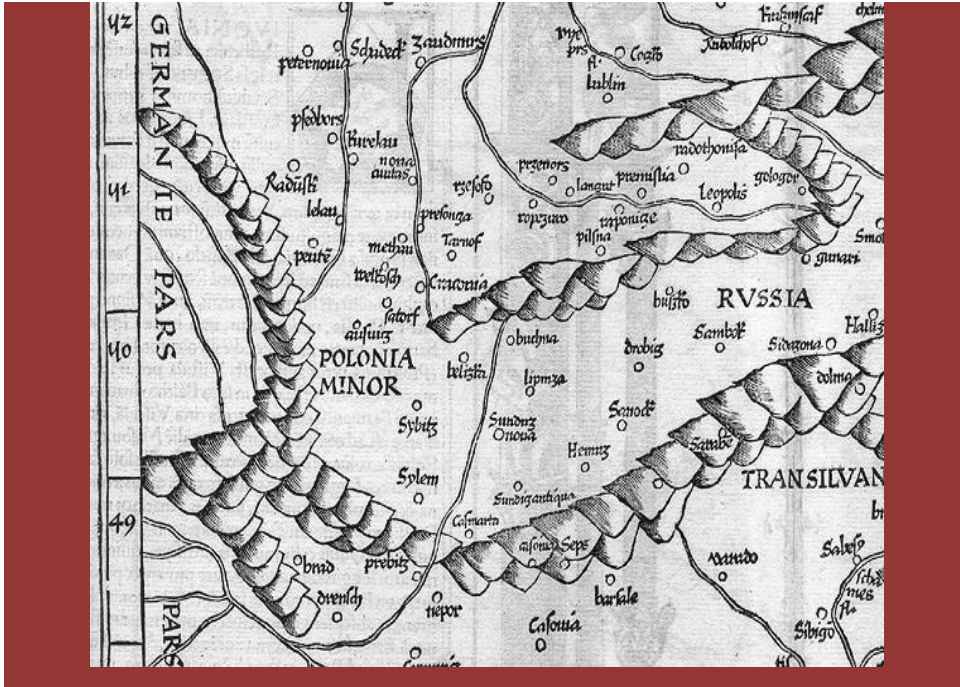
En: Magocsi, P. (2015).

With their backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus and Carpatho Rusyns.



Región de Małopolskie y Rutenia Roja, 1507.
Martin Waldseemüller.

FC 19



Incursión del Imperio Otomano. Europa Central, Siglo XVII.
En: Magocsi, P. (2015).

FC 20

With their backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus and Carpatho Rusyns.



Austria, siglo XVIII.

FC 21

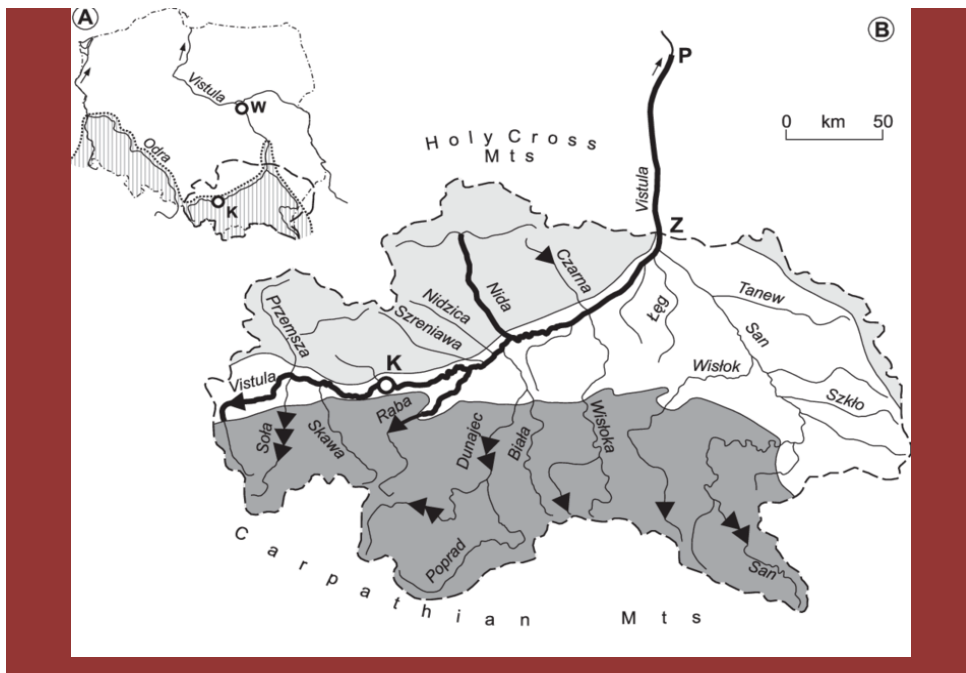
En: Magocsi, P. (2015).

With their backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus and Carpatho Rusyns.



Río Ropa, Wisłoka. Región Lemko, Polonia.

FC 22

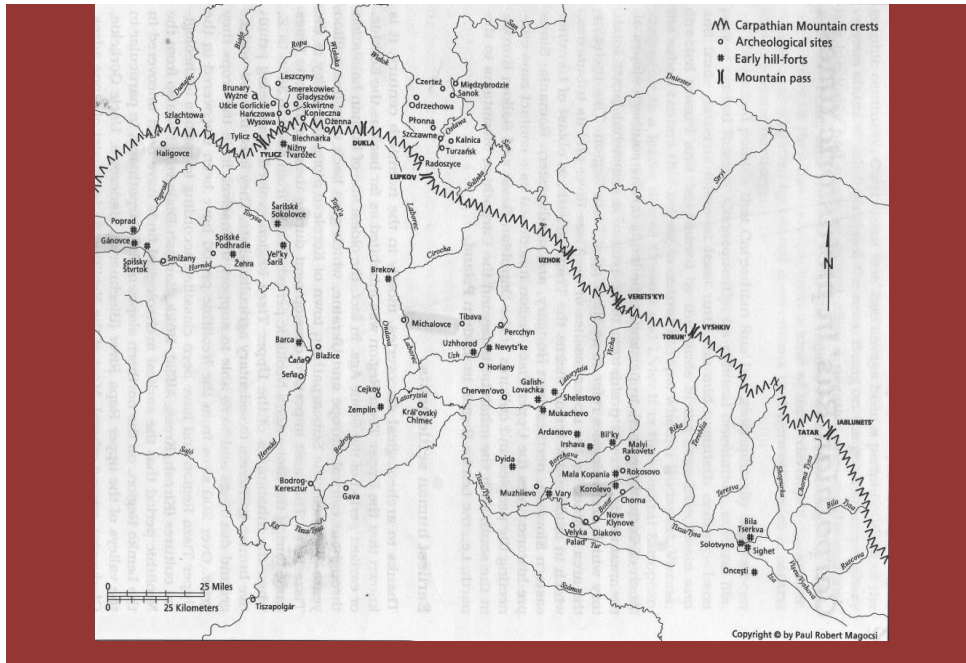


Principales sitios arqueológicos en la región de los Montes Cárpatos.

FC 23

En: Magocsi, P. (2015).

With their backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus and Carpatho Rusyns.



Distribución de tribus celtas al sur de Francia. Siglo I AC.

FC 24

Se observa la proximidad entre la Gallia Cisalpina y la tribu denominada Ruteni.



Ubicación contemporánea de la comuna de Rodez en Francia.

FC 25



Región sudeste del Reino de Hungría.

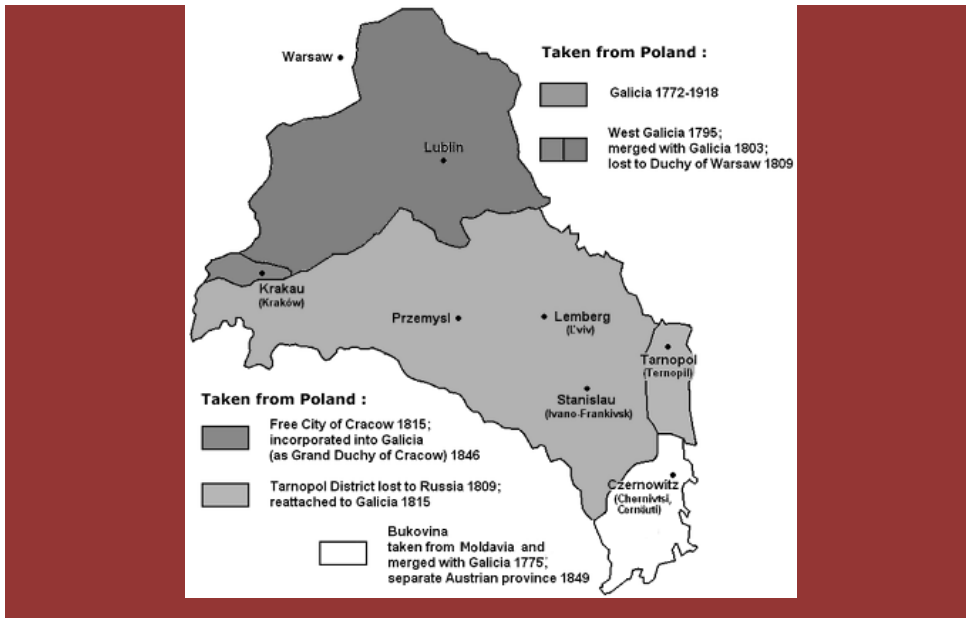
FC 26

En: Magocsi, P. (2015).

With their backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus and Carpatho Rusyns.

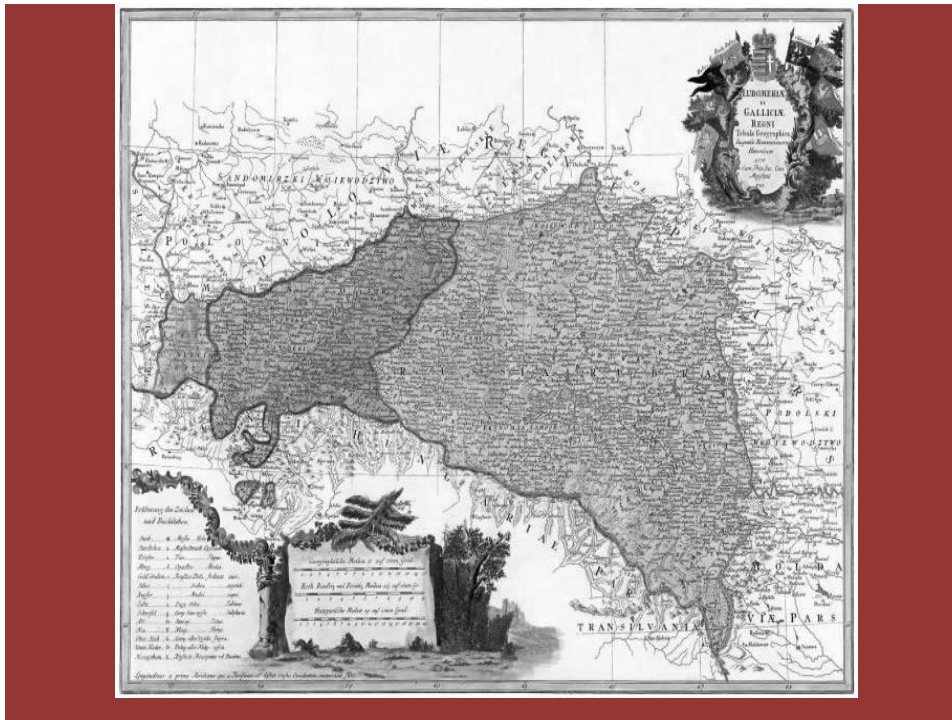


Distritos incorporados al Reino de Galicia y Lodomeria, con su capital en **FC 27**
Lviv/Lemberg.



Lubomeriae et Galliciae Regni Tabula Geographica. Año 1775.
FL Gussefeld, Nuremberg.

FC 28



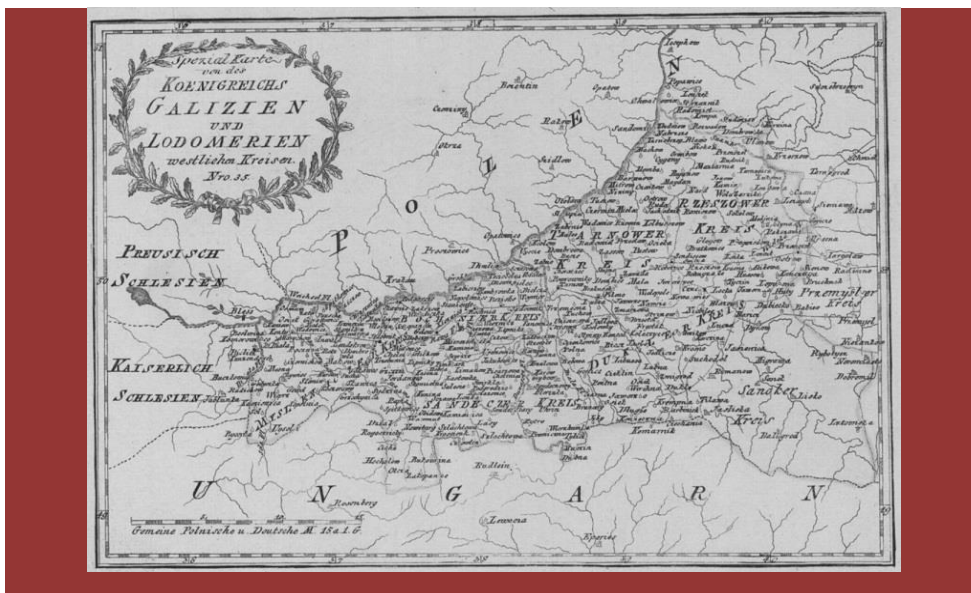
Carte nouvelle des Royaumes de Galizie et Lodomerie, Distrito de Bukowina. Año 1780. TC Lotter, Augsburg.

FC 29



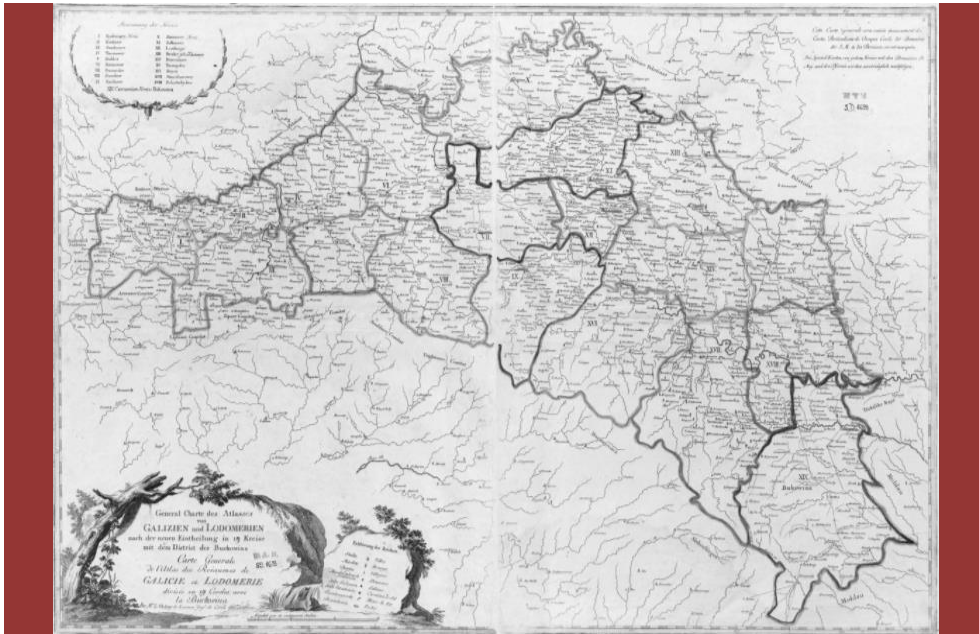
Spezial Karte von des Koenigreichs Galizien und Lodomerien: westlichen Kreisen. Año 1789. Anton Friedrich Büsching, Franz Johann Joseph von Reilly. Viena.

FC 30



General Charte des Atlases von Galizien und Lodomerien.
Año 1790. FI Marie. Viena

FC 31



Ost und West Galizien nach den neuesten beobachtungen. Año 1805.
Franz Reisser, Viena.

FC 32



Strassenkarte von Galizien. Año 1820. Johann Blaim.

FC 33



Das Koenigreich Galizien. Año 1832. CF Weiland.

FC 34



Regno di Galizia e Lodomeria. Año 1833. Giovanni Marieni.

FC 35



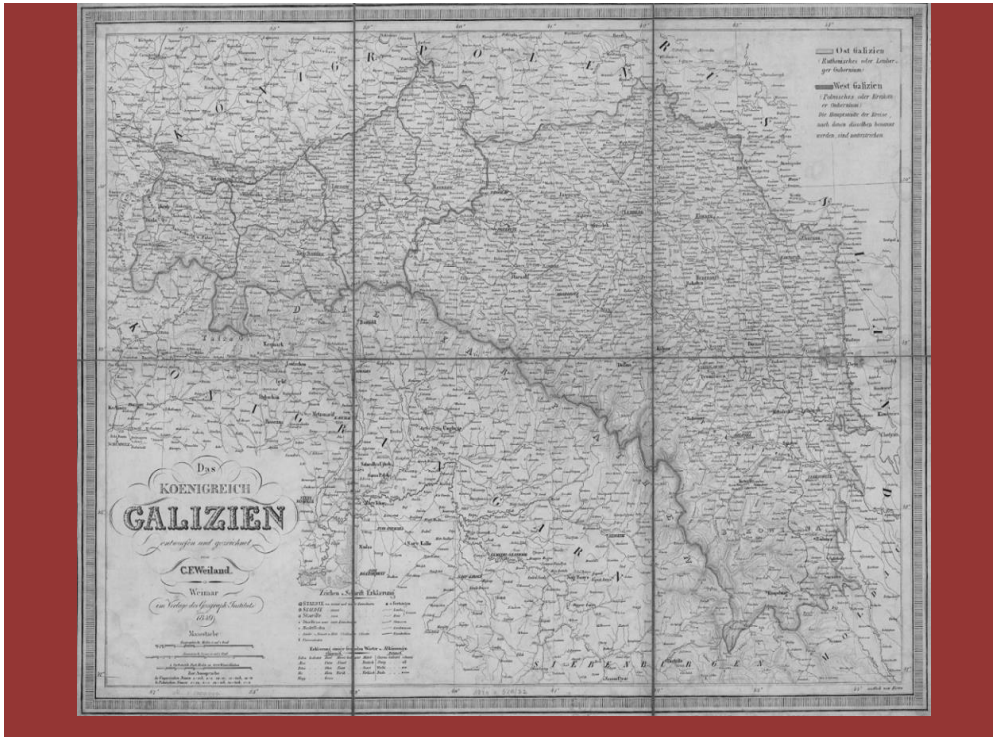
Karte des Konigreiches Galizien. Año 1846. F. Raffelsperger.

FC 36



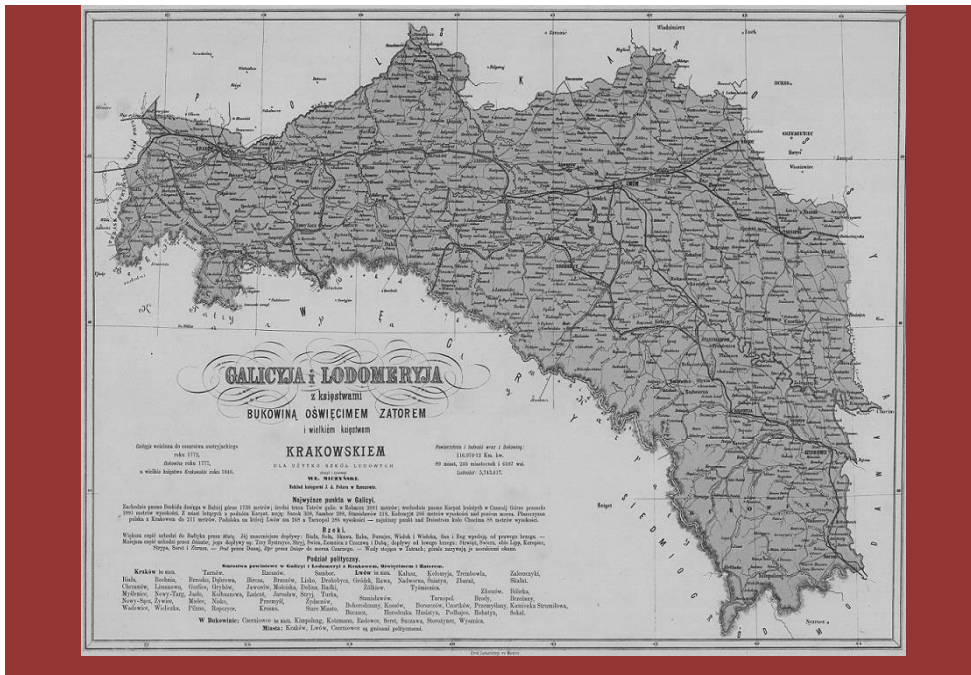
Das Koenigreich Galizien. Año 1849. Carl Ferdinand Weiland.

FC 37



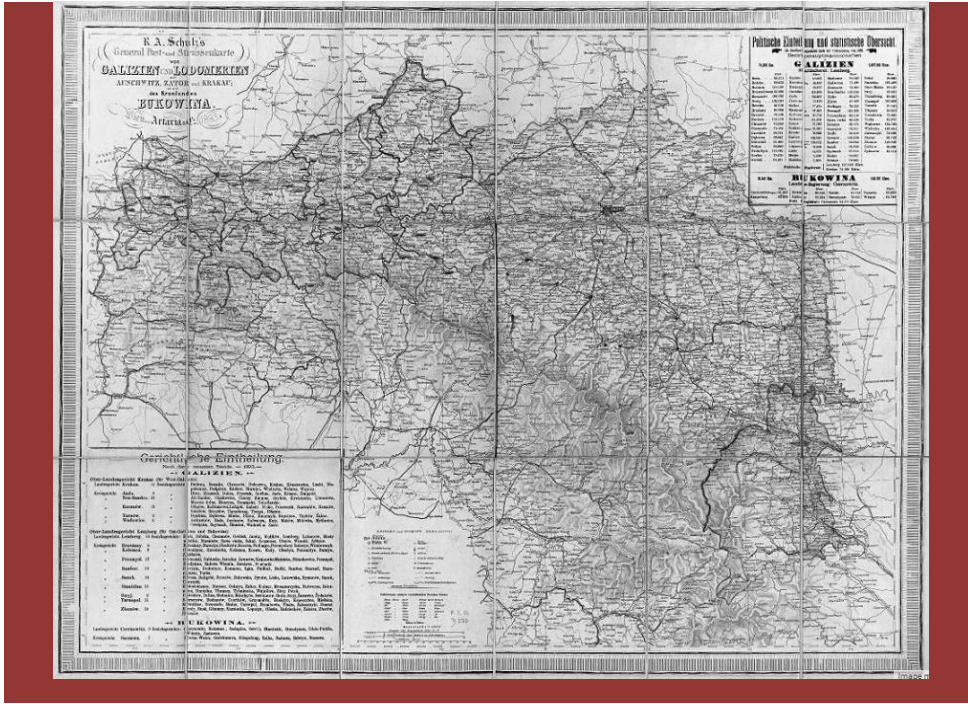
Galicyja i Lodomeryja z ksiestwami Bukowina, Oswiecimem, Zatorem i wielkiem ksiestwem Krakowskiem dla uzytku szkól ludowych. Año 1872. Wladyslaw Miczynski, Rzeszów.

FC 38



General Post- und Strassenkarte von Galizien und Lodomerien mit
Auschwitz, Zator und Krakau so wie des Kronlandes Bukowina. Año
1893. RA Schulz.

FC 39



Mapa ścienna Królestwa Galicyi i Lodomerji z Wielkim Księstwem
Krakowskiem z Księstw: Oświęcimskim i Zatorskiem. Año 1894.
Stanisław Majerski, Lviv.

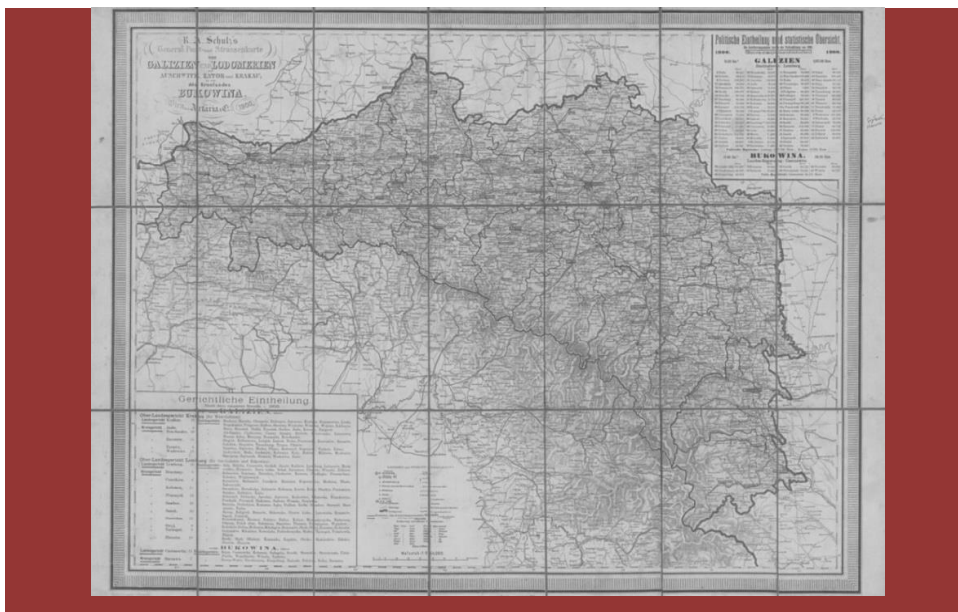
FC 40



Mapa Galicyi. Año 1900. Muestra el distrito de mandato único polaco, el distrito de mandato único ruteno, el distrito de dos mandatos polaco y ruteno, el distrito catastral ruteno y el distrito catastral polaco. **FC 41**



General Post- und Strassenkarte von Galizien und Lodomerien mit Auschwitz, Zator und Krakau; so wie des Kronlandes Bukowina. Año 1900. RA Schulz, Viena. **FC 42**



Mapa ścienna Królestwa Galicyi i Lodomeryi z Wielkim Księstwem **FC 43**
Krakowskiem z Księstw: Oświęcimskim i Zatorskiem. Año 1910.
Stanisław Majerski, Lviv.



Galicya. Año 1918. Stanisław Majerski.

FC 44



Imperio de Austria. Año 1848.

FC 45

En: Magocsi, P. (2015).

With their backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus and Carpatho Rusyns.

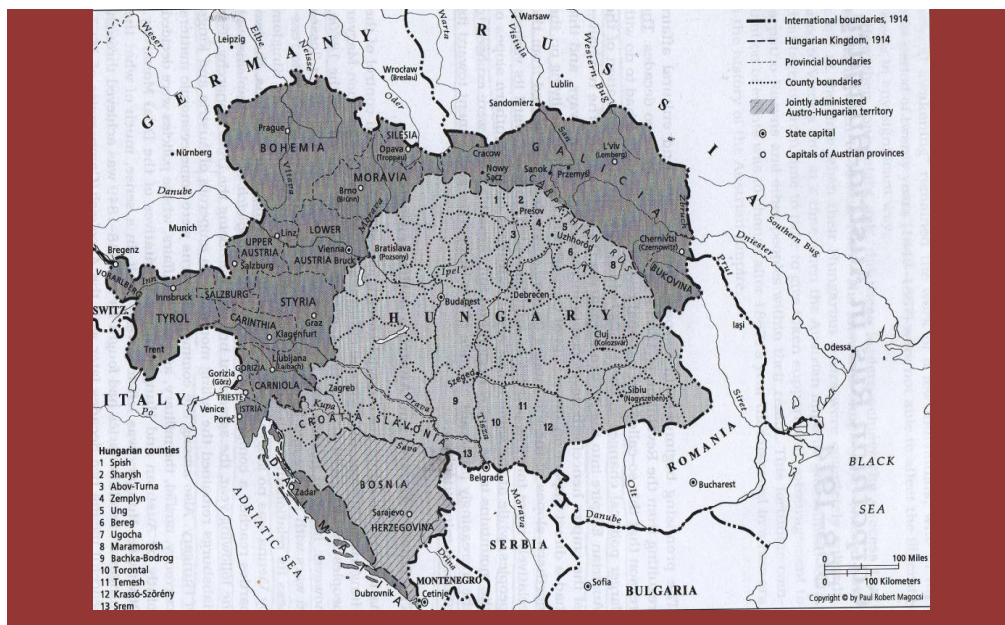


Imperio Austrohúngaro. 1867-1914.

FC 46

En: Magocsi, P. (2015).

With their backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus and Carpatho Rusyns.



Eparquías Greco-católicas en Galicia y Bukovina. Año 1900.
 En: Himka, J.P. (1999).

FC 47

Religion and nationality in Western Ukraine. The Greek catholic and Ruthenian National Movement in Galicia, 1867-1900.

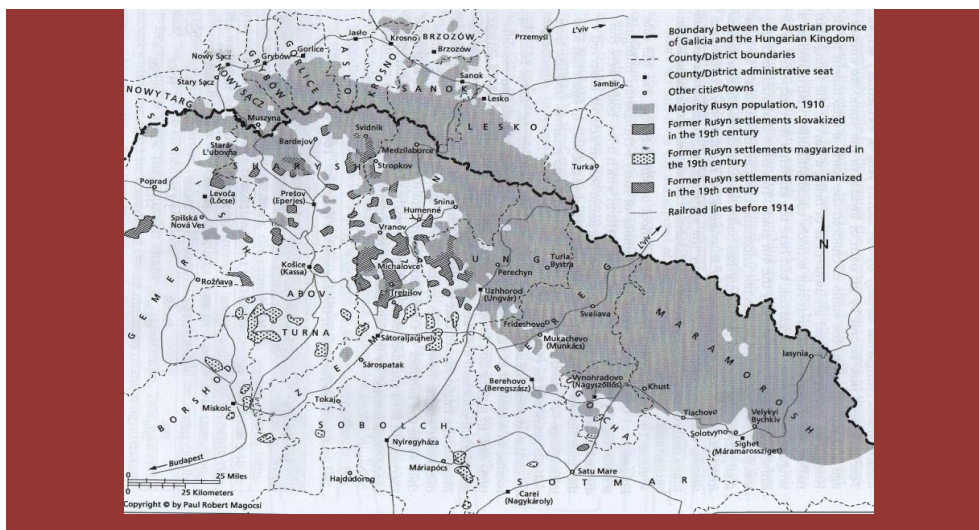


Rus Carpática. Año 1900.

FC 48

En: Magocsi, P. (2015).

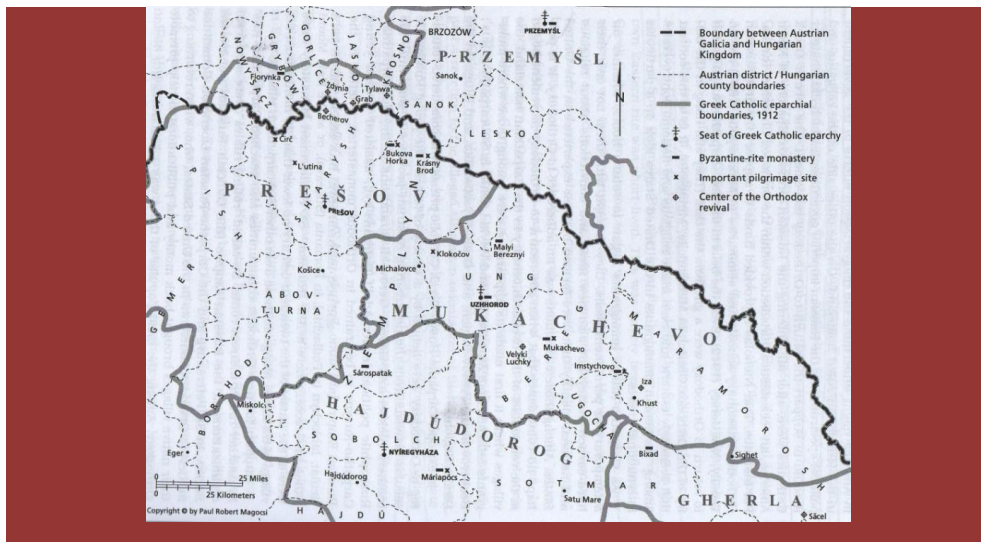
With their backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus and Carpatho Rusyns.



Eparquías Greco-católicas en Rus Carpática al inicio de la Primera Guerra Mundial. Año 1914. **FC 49**

En: Magocsi, P. (2015).

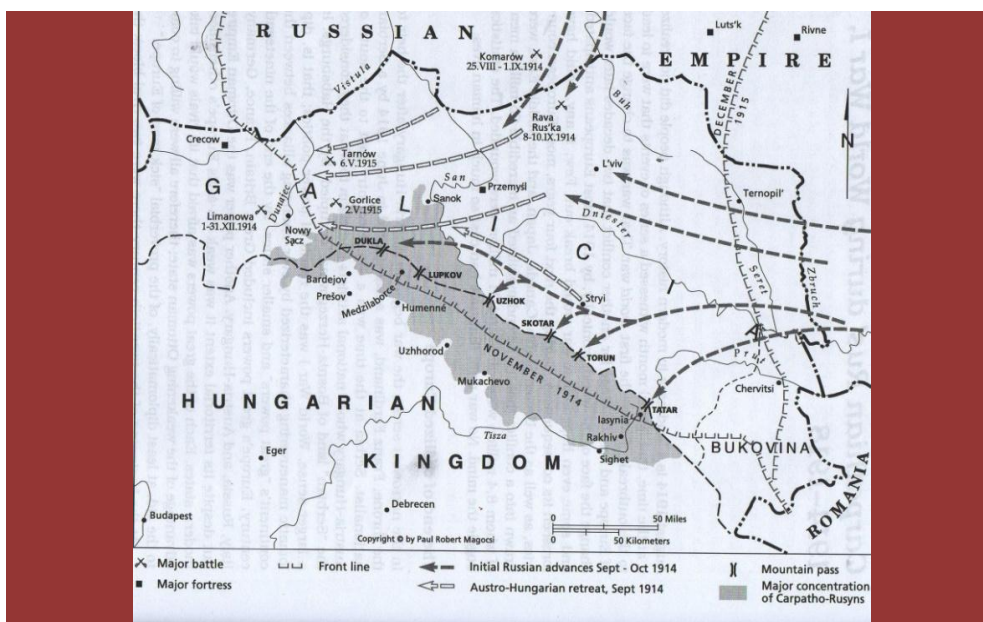
With their backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus and Carpatho Rusyns.



Primera Guerra Mundial en los montes Cárpatos. Años 1914-1915. **FC 50**

En: Magocsi, P. (2015).

With their backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus and Carpatho Rusyns.

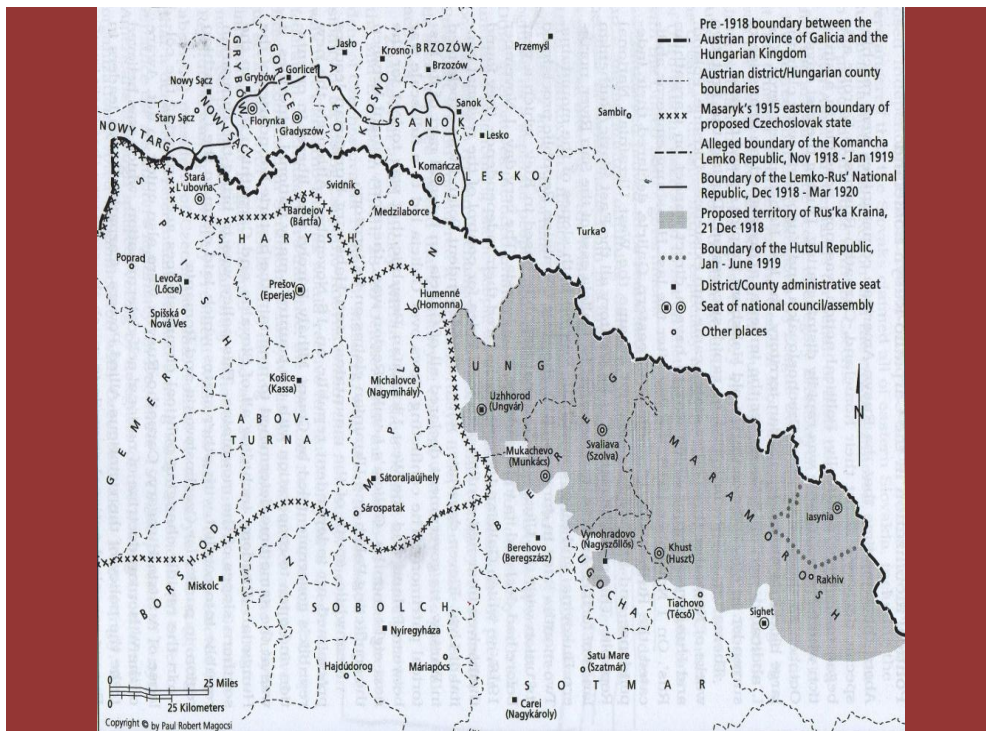


Consejos y repúblicas en Rus Carpática. Años 1918-1920.

FC 51

En: Magocsi, P. (2015).

With their backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus and Carpatho Rusyns.

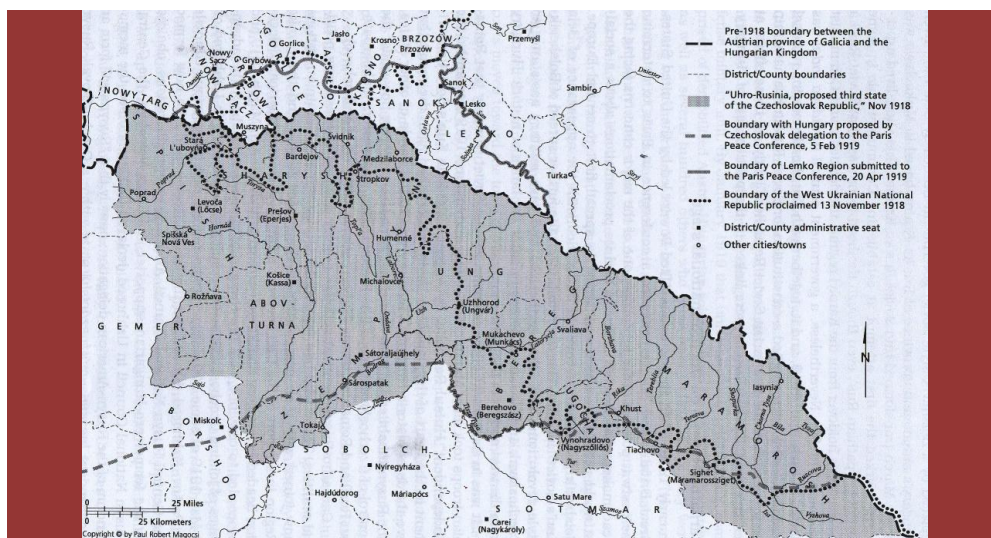


Reclamos geopolíticos en Rus Carpática. Años 1918-1919.

FC 52

En: Magocsi, P. (2015).

With their backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus and Carpatho Rusyns.

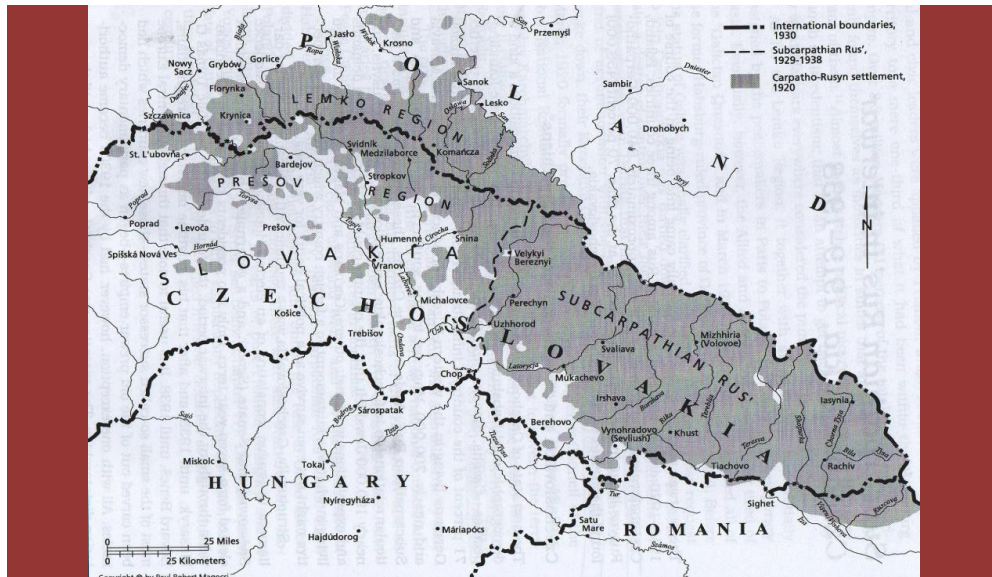


Rus Carpática. Años 1919-1938.

FC 53

En: Magocsi, P. (2015).

With their backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus and Carpatho Rusyns.

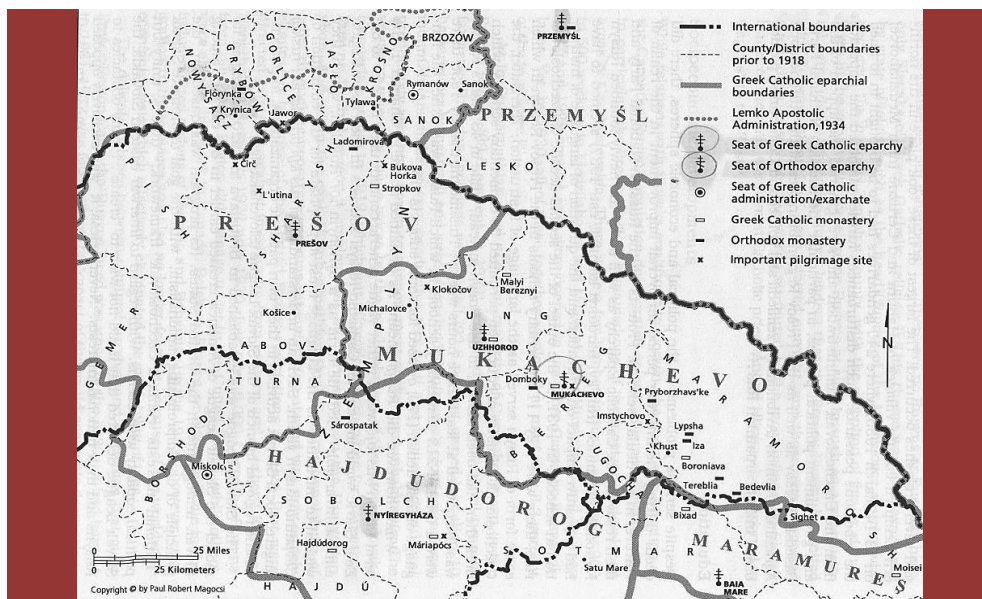


Instituciones eclesiásticas en Rus Carpática. Año 1935.

FC 54

En: Magocsi, P. (2015).

With their backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus and Carpatho Rusyns.



Rus Carpática/Cárpato-Ucrania. Años 1938-1939.

FC 55

En: Magocsi, P. (2015).

With their backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus and Carpatho Rusyns.



Europa Central al finalizar la Segunda Guerra.

FC56

En: Magocsi, P. (2015).

With their backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus and Carpatho Rusyns.



Región de Podhale - *Goralenvolku* - Polonia.

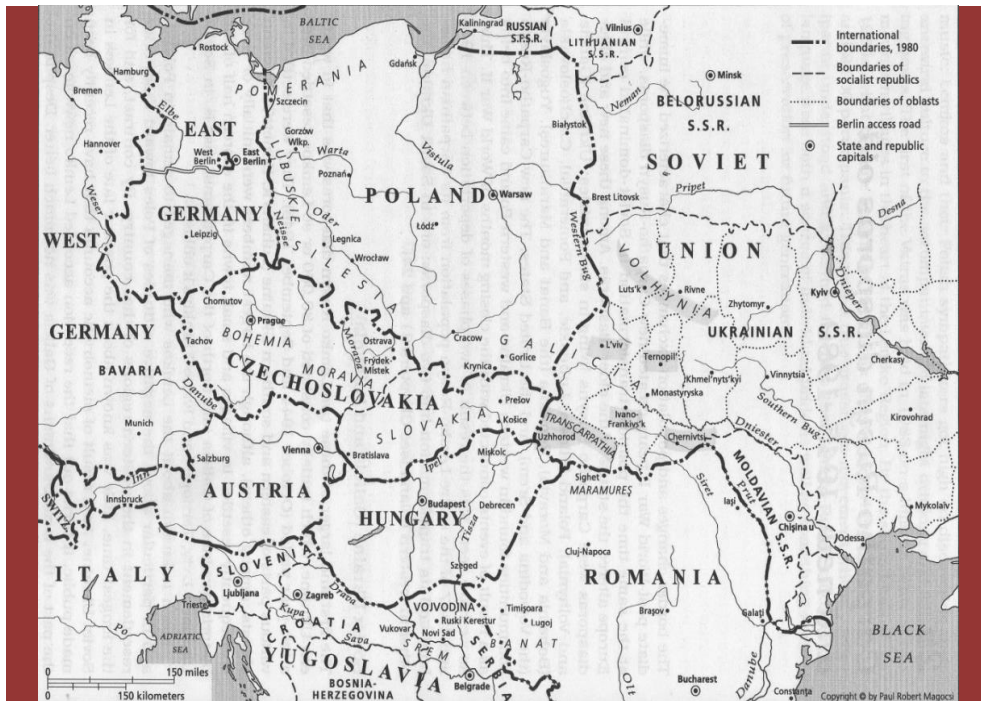
FC 57



Europa central después de la finalización de la segunda guerra mundial.
En: Magocsi, P. (2015).

FC 58

*With their backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus and
Carpatho Rusyns.*

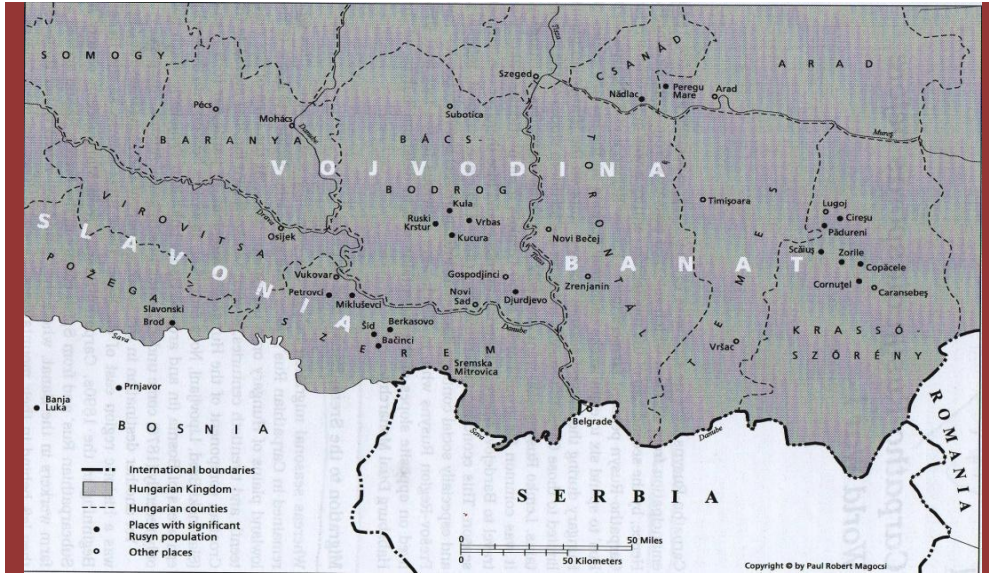


Región sudeste de Hungría. Año 1900.

FC 59

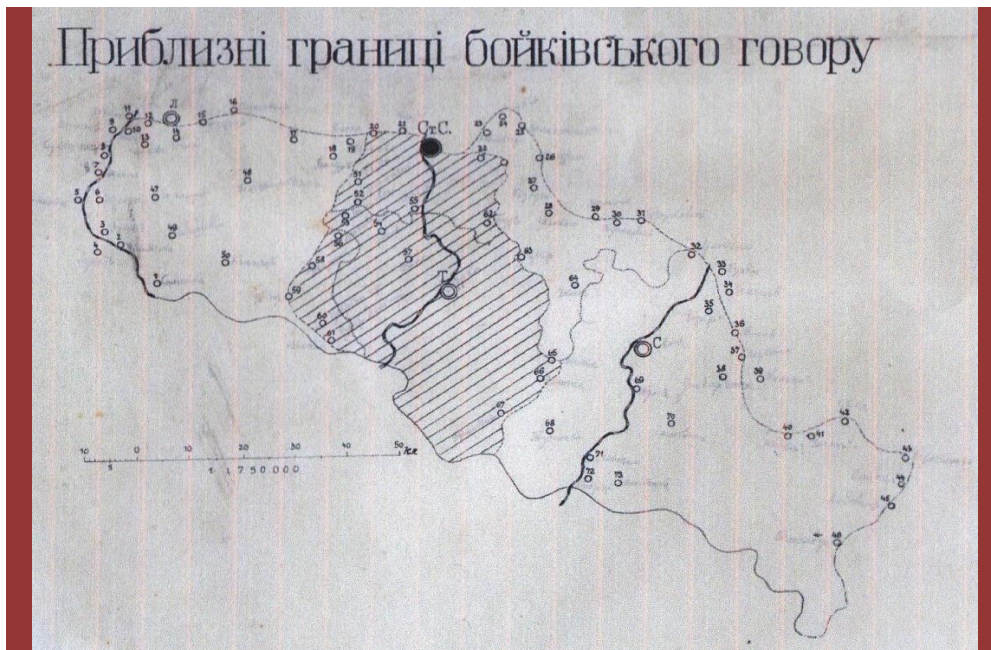
En: Magocsi, P. (2015).

With their backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus and Carpatho Rusyns.

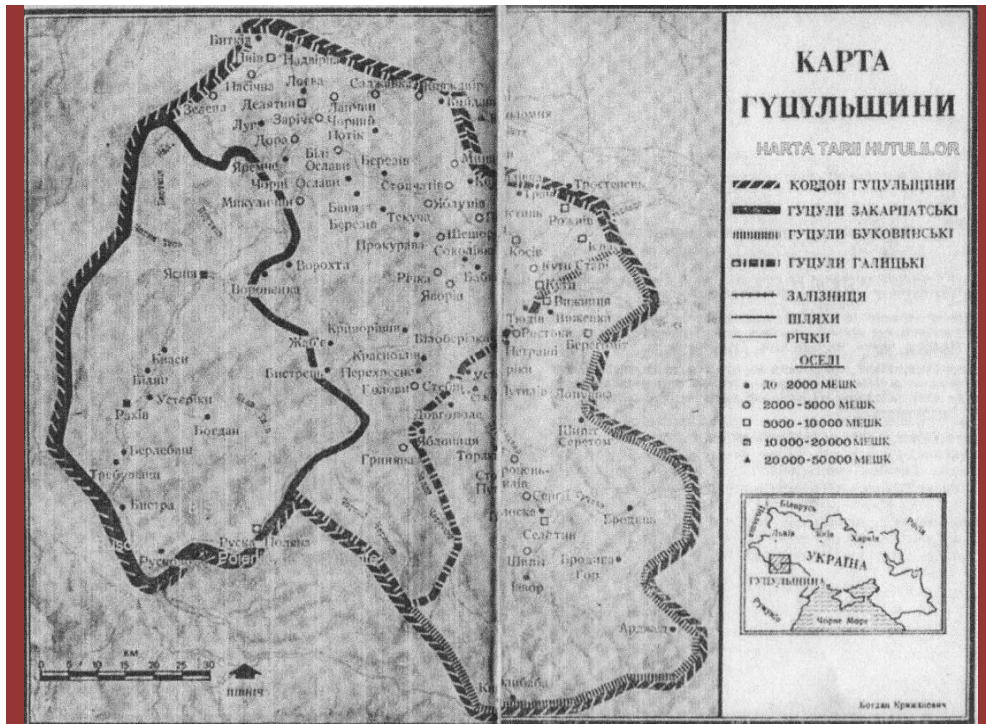


Cordón antiguo de la región boyko, territorio ucraniano.

FC 60



Cordón antiguo de la región hutsul, territorio ucraniano y parte de Rumania. **FC 61**



Cordón antiguo de la región Lemko, sudeste polaco -frontera con Eslovaquia y Ucrania-. **FC 62**



Esquema etno-geográfico de la distribución de los pueblos lemkos, boykos, hutsules y dolynianos. **FC 63**



X Fotografías

Xa FA Fotografías de Autor

Monumento que constituye una réplica de una iglesia de madera
Antigua “São Miguel da Serra do Tigre” -Mallet-
Parque Tingüi. Curitiba, capital del estado de Paraná, Brasil.

FA 1



Parque Tingüi. Curitiba, capital del estado de Paraná, Brasil.

FA 2



Iglesia Ortodoxa de la Resurrección de Cristo – Montevideo

FA 3



Iglesia Ortodoxa de la Resurrección de Cristo – Montevideo
Lateral con inscripción de cruz católica.

FA 4



FA 5

Vista actual del Hotel de Inmigrantes de Buenos Aires donde se alojan las oficinas del Ministerio del Interior de la Nación Argentina y el Museo de la Inmigración.



Monumento al carro polaco. Apóstoles.

FA 6



Baúl de madera. Familia particular. Apóstoles.

FA 7



Baúl de madera. Museo regional J. Szychowski. Apóstoles.

FA 8



Baúl de madera. Museo y Archivo histórico Diego de Alfaró. Apóstoles.

FA 9



Olla de hierro. Museo y Archivo histórico Diego de Alfaró. Apóstoles.

FA 10



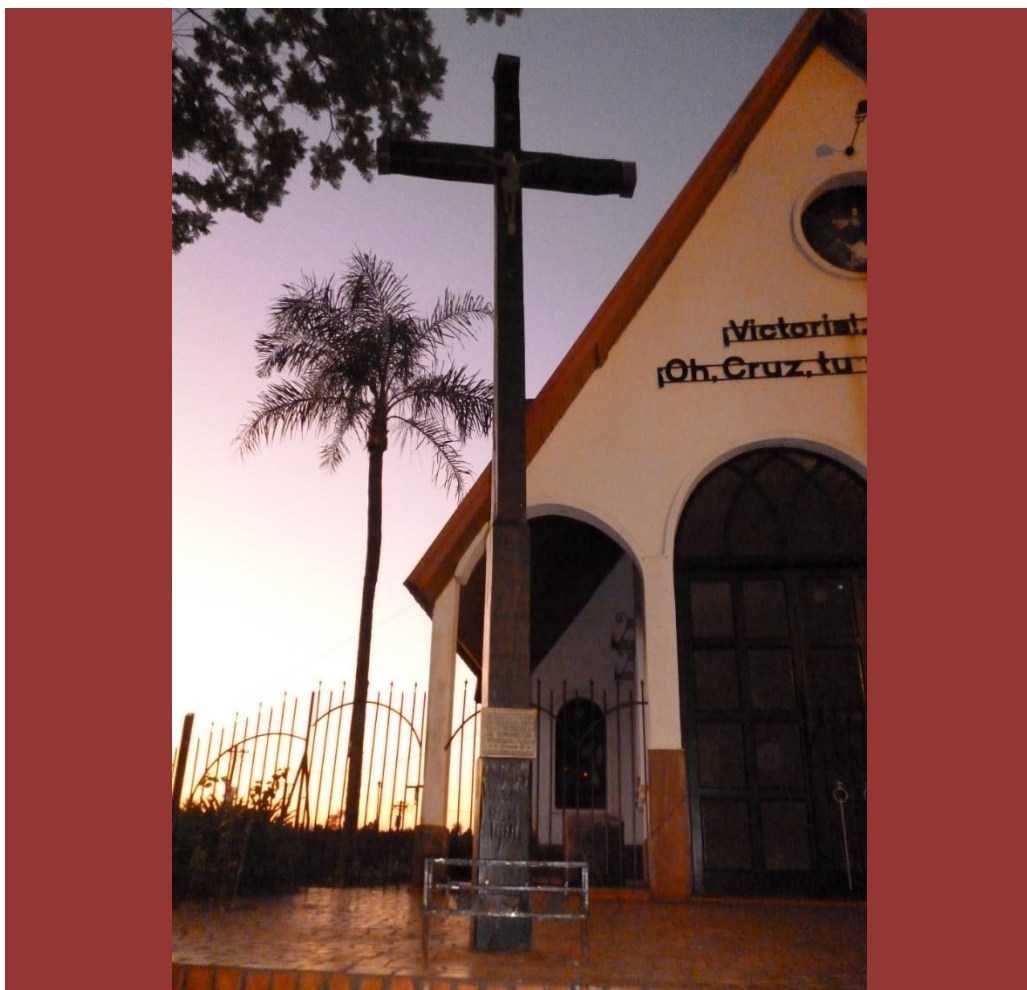
Címbalo. Museo y Archivo histórico Diego de Alfaró. Apóstoles.

FA 11



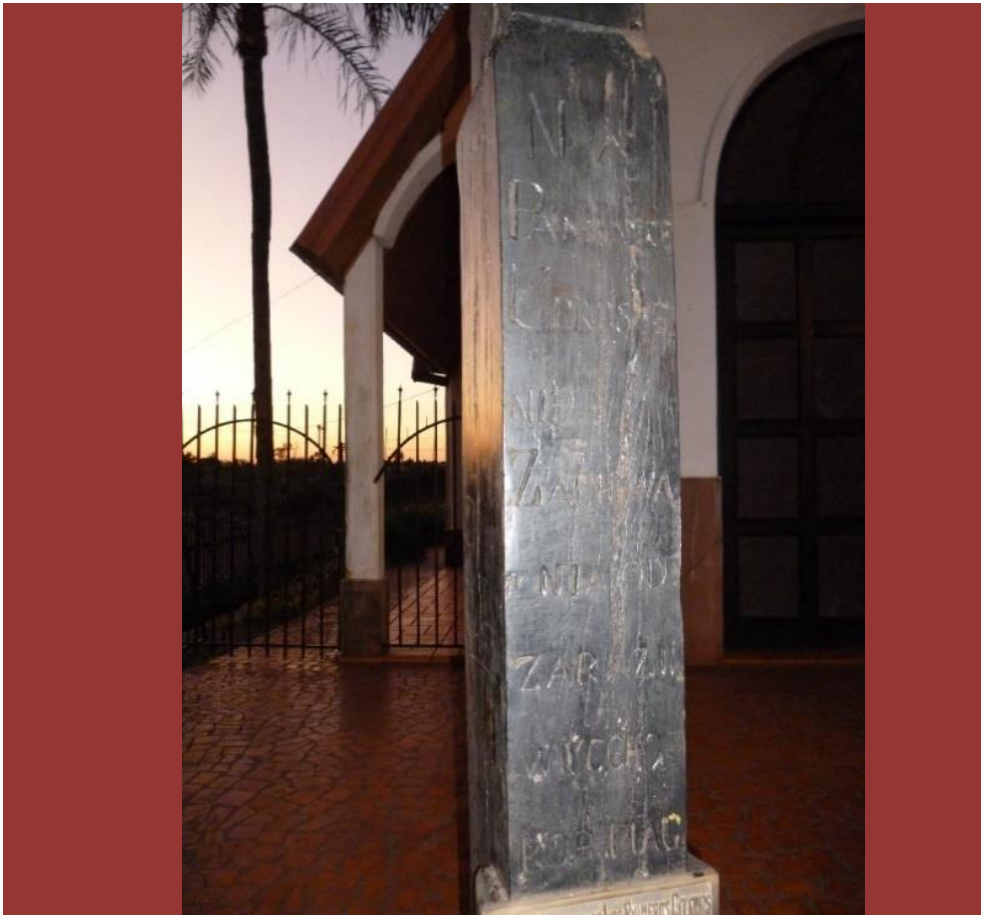
Imagen de la Cruz de los Milagros de los primeros colonos. Apóstoles.

FA 12
FA



Detalle de inscripciones rústicas -ruegos- en la Cruz de los Milagros.
Apóstoles.

FA 13



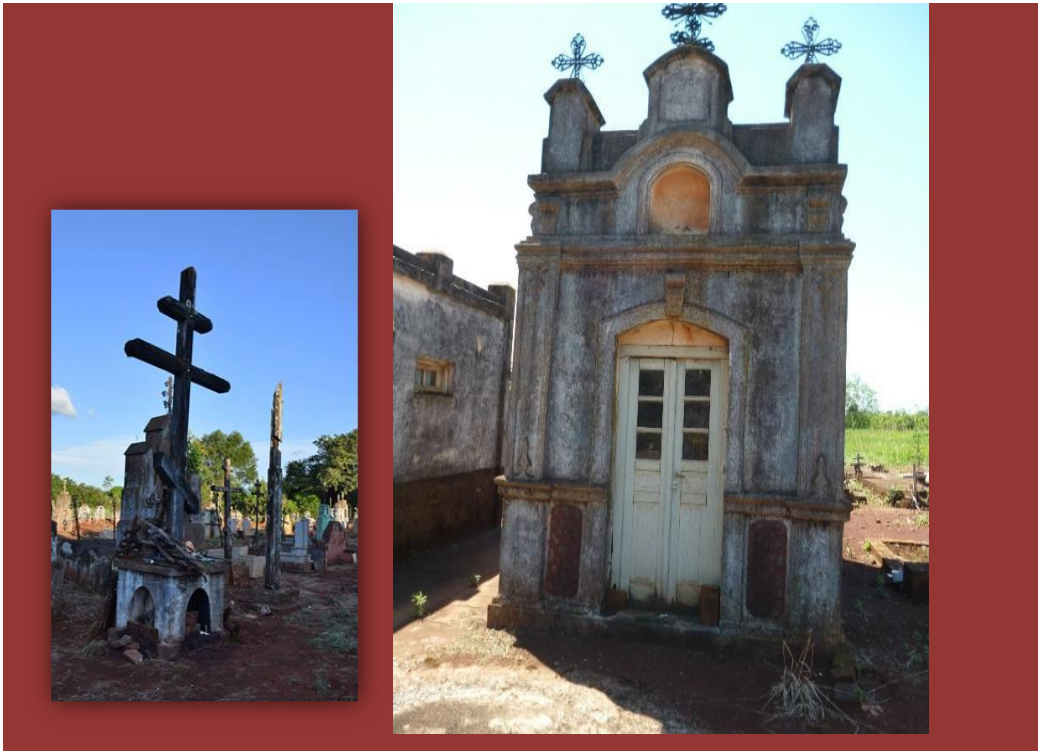
Antigua cruz con inscripción en alfabeto cirílico.
Iglesia greco-católica de la Colonia Tres Capones.

FA 14



Cruces ortodoxas y greco-católicas de enterratorios de colonos.
Cementerio Tres Capones. 1904
Su arquitectura reproduce las mismas formas estilísticas de las capillas.

FA 15
FA



Detalles de las cruces greco-católicas de enterratorios de colonos.
Cementerio Tres Capones.

FA 16



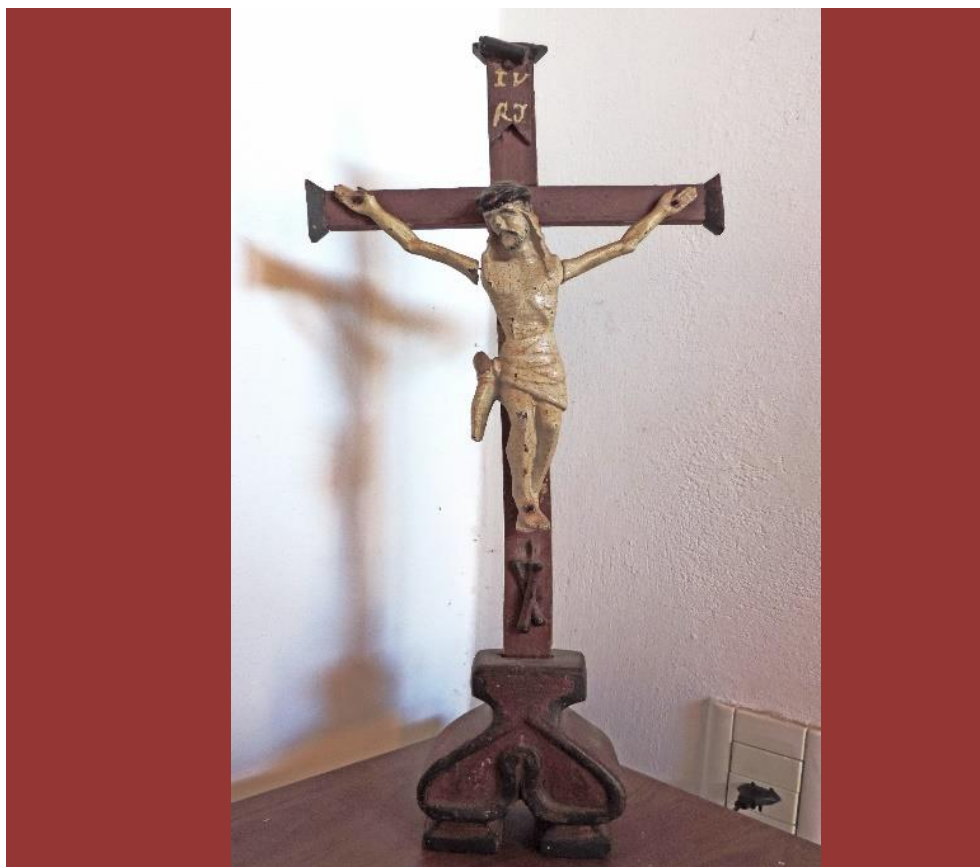
Antigua placa de enterratorio con inscripción en alfabeto cirílico.
Colonia San Isidro.

FA 17A



Cruz con base de madera traída de Europa. Recuerdo familiar.
Tomada con autorización del Lic. Esteban Snihur.
Posee en la parte trasera una inscripción que combina los alfabetos
latino y cirílico.

FA 18



Iglesia de la colectividad polaca en Apóstoles

FA 19

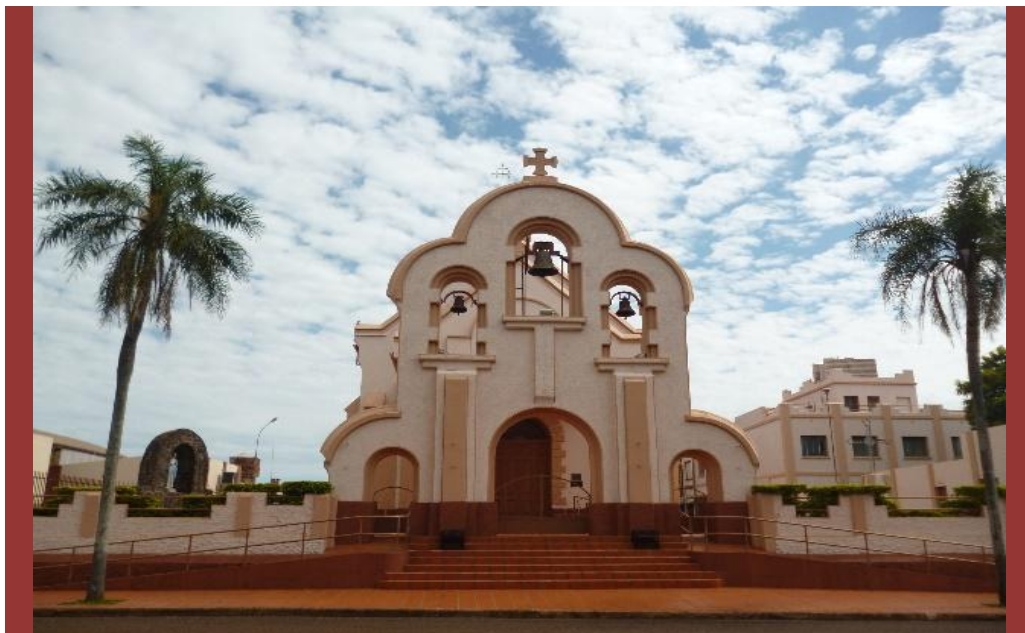


Interior iglesia de la colectividad polaca en Apóstoles

FA 20



Parroquia Santísima Trinidad de rito católico bizantino de Apóstoles, que **FA 21**
antiguamente celebraba el rito ruteno.



Parroquia Santísima Trinidad de rito católico bizantino de Tres Capones **FA 22**



Iglesia Ortodoxa Rusa del Manto Sagrado de María.
Construida por los primeros colonos entre 1897 y 1900 y sucesivamente
remodelada. Su campanario fue donado por el último zar de Rusia.

FA 23



Monumento Plazoleta de los Pioneros - Las Breñas - Chaco

FA 24



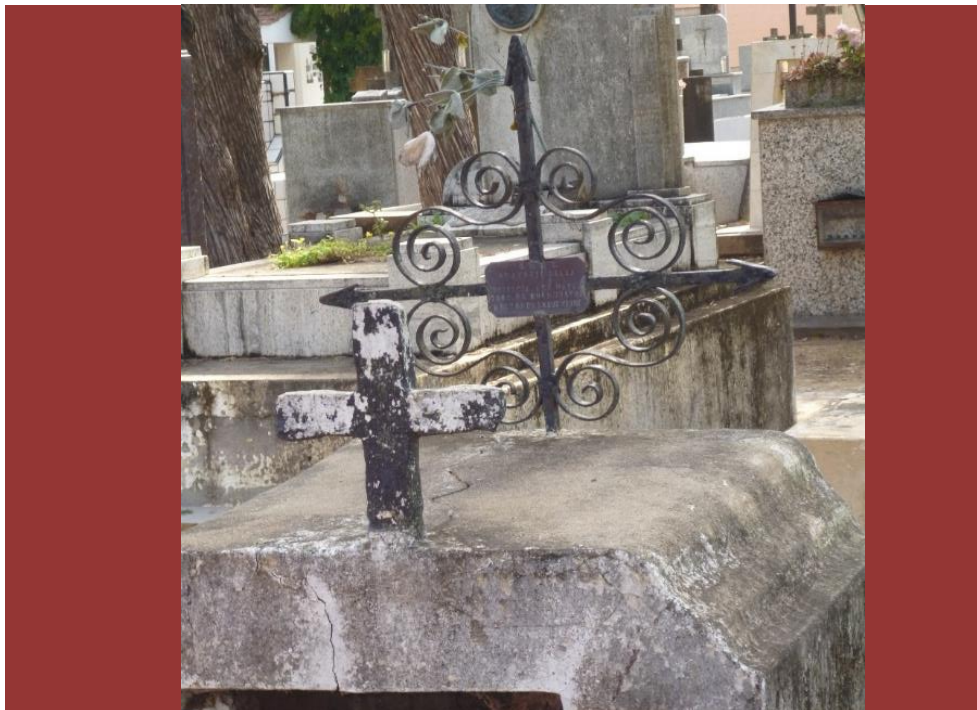
Enterratorios antiguos en el actual cementerio de Las Breñas - Chaco

FA 25



Enterratorios antiguos en el actual cementerio de Las Breñas - Chaco

FA 26



Acordeón de los primeros colonos en la región algodonera.
Museo de San Bernardo. Provincia de Chaco.

FA FA



Iglesia greco-católica de la Santa Trinidad. San Bernardo - Provincia de Chaco. Fue luego convertida ortodoxa ucraniana y pintada de los colores de la bandera Ucraniana. Aun así, la liturgia que se practica hasta la actualidad cada vez que llegan sacerdotes basilianos de Brasil es la de Juan Crisóstomo greco-catolicismo-.

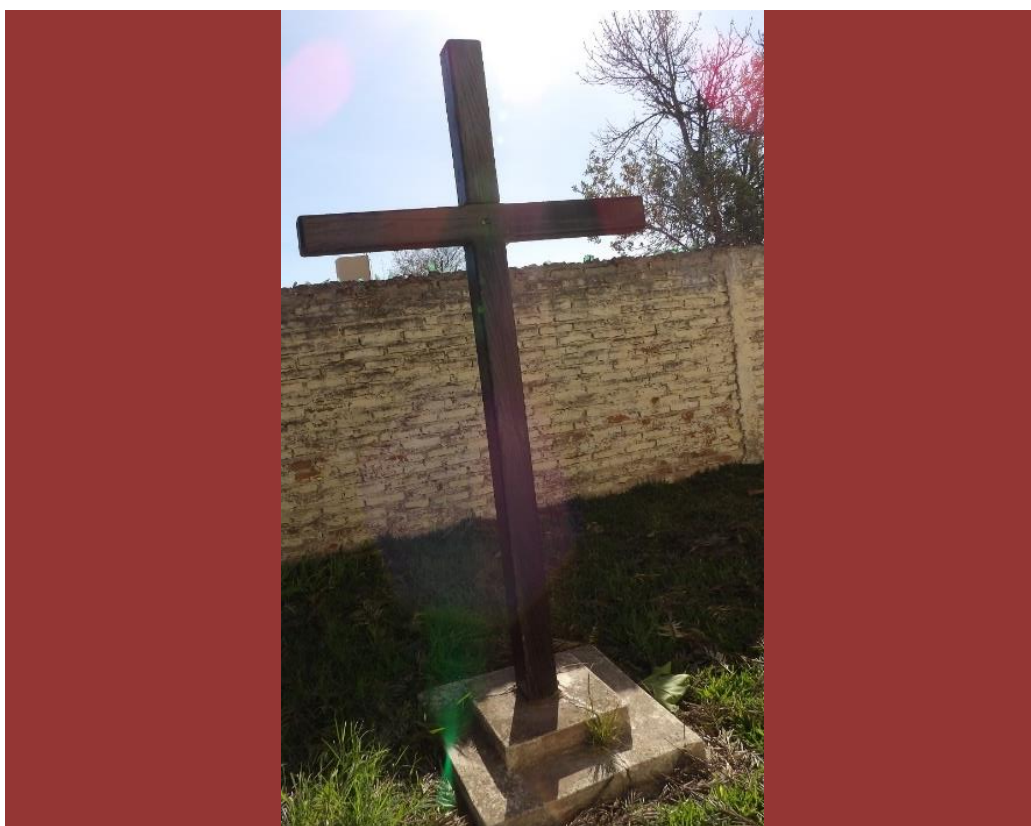
FA 28



Interior de la Iglesia de la Santa Trinidad- San Bernardo - Provincia de Chaco. **FA 29**



Exterior de la Iglesia de la Santa Trinidad- San Bernardo - Provincia de Chaco. **FA 30**
La antigua cruz de madera quedó emplazada en la parte externa de la capilla,
cómo es la usanza en todas las antiguas iglesias greco-católicas.



Antiguo crucifijo tallado en madera que reproduce la cruz ortodoxa.
Se guarda en la Iglesia Santa Trinidad- San Bernardo - Provincia de Chaco.

FA 31



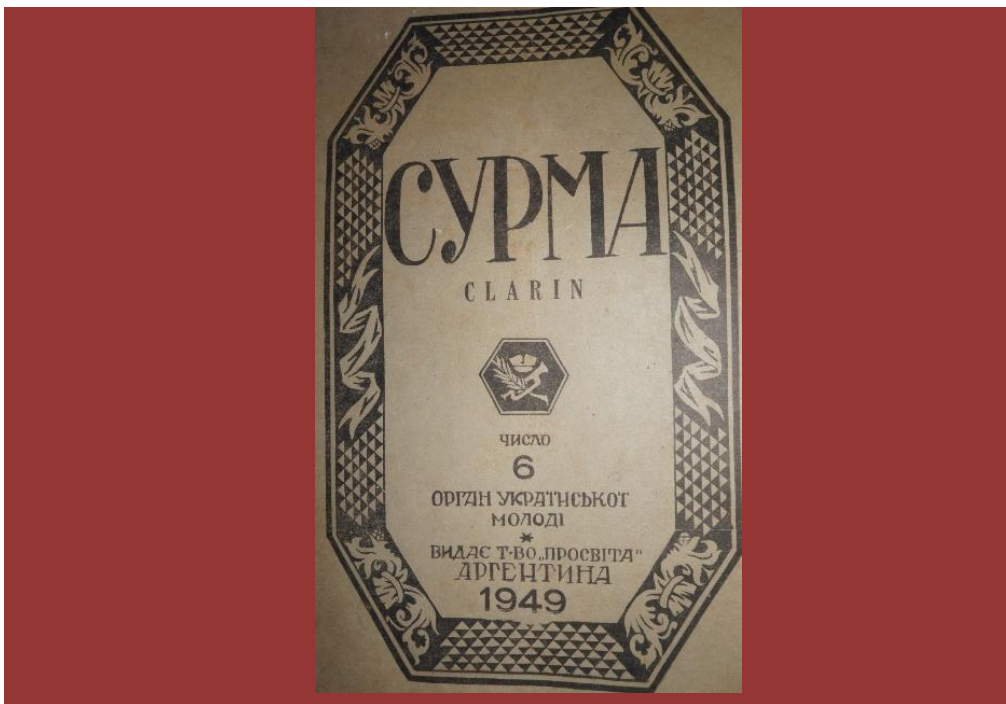
Material sala de lectura - Las Breñas – Chaco

FA 32



Material Sala de lectura - Las Breñas - Chaco

FA 33



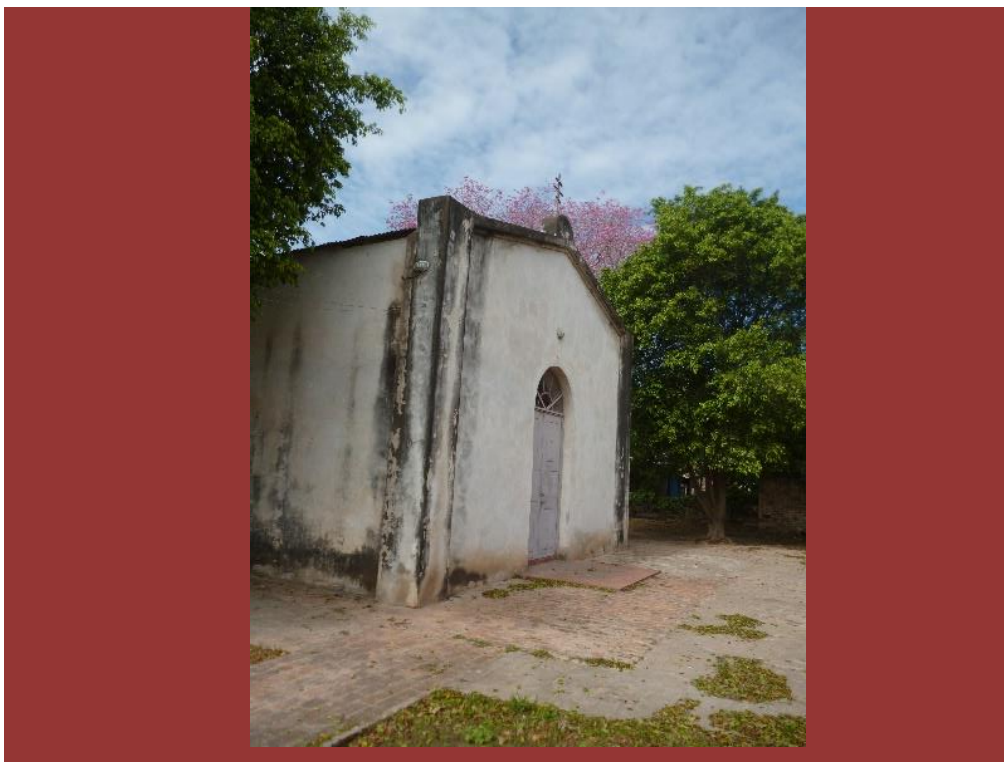
Material de Teatro - Sala de Lectura - Las Breñas - Chaco

FA 34



Iglesia Greco-católica ucraniana de Las Breñas

FA 35



Iglesia greco-católica ucraniana Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, Avellaneda

FA 36

Bs. As. Fue construida en 1950 y siguiendo la costumbre mantiene la vieja cruz emplazada como monumento en su entrada.



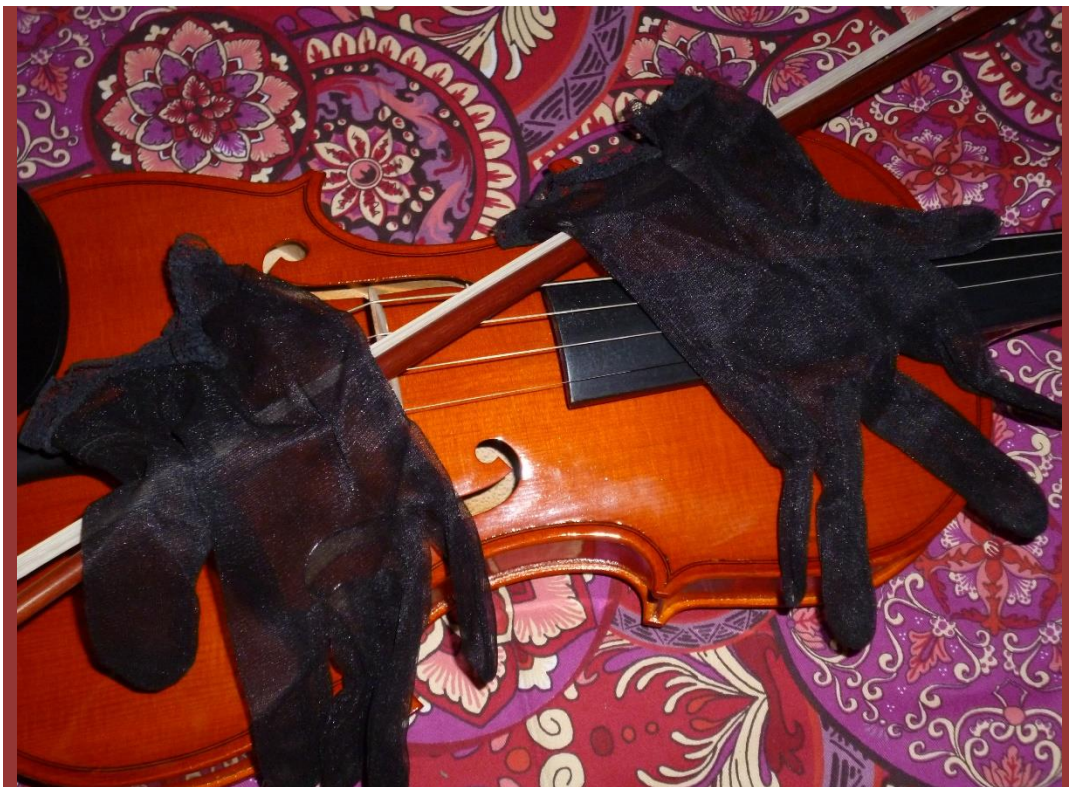
Iglesia greco-católica ucraniana San Andrés -Lanús Oeste - Bs. As.

FA 37



Guantes de gasa negros traídos de Europa -Lanús Oeste - Bs. As.

FA 38



Plato ucraniano - Las Breñas - Chaco

FA 39



Xb FF Fuentes Fotográficas

Persecución de civiles por tropas del Imperio Austrohúngaro en la región Lemko. **FF 1**
Año 1914.

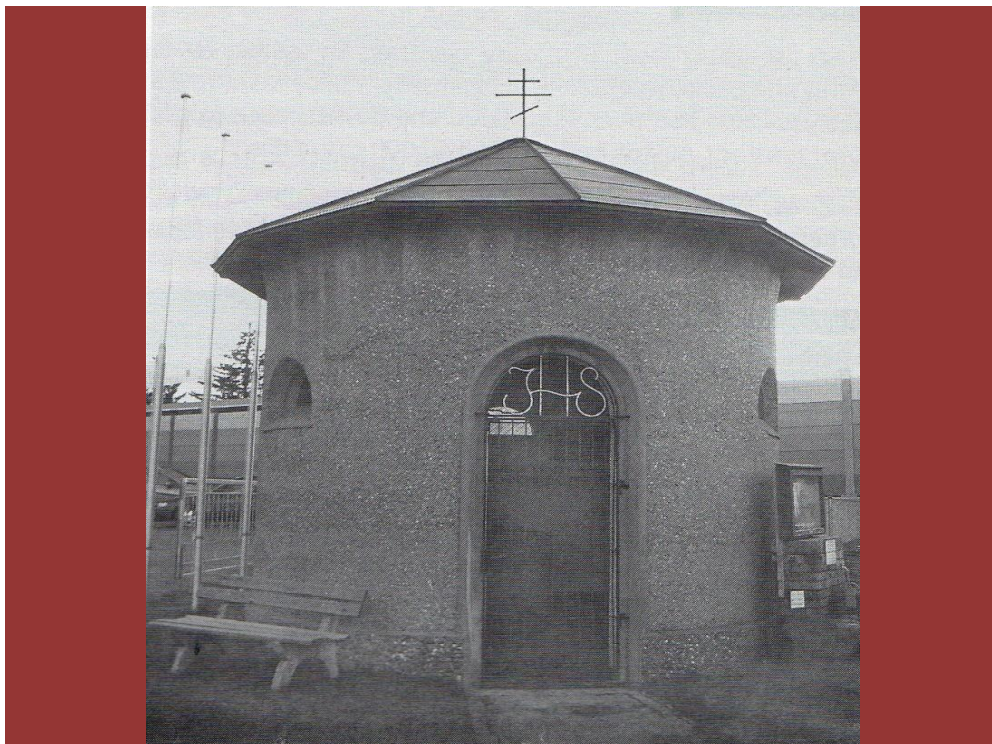


Deportación de rusinos-rutenos Lemkos al campo Thalerhof. Graz. Austria. **FF 2**
Año 1914.



Mausoleo de Thalerhof. Feldkirchen. Graz. Austria.

FF 3



Cruz Roja Internacional repartiendo bolsas con ropa a niños rusinos-rutenos subcarpáticos. Año 1921.

FF 4



Asociación Lemko Kárpato Russia.
Región Lemko. Año 1938.

FF 5



Escuela de la colectividad rusina-rutena. Checoslovaquia. Año 1937.

FF 6



UPA - Ejército Insurgente Ucrainiano.

En: Konyago, V. y Ladhyshynsky, O. (2006)

The legion of Ukrainian Sich Riflemen. Badges, Medals and Other Items.

FF 7



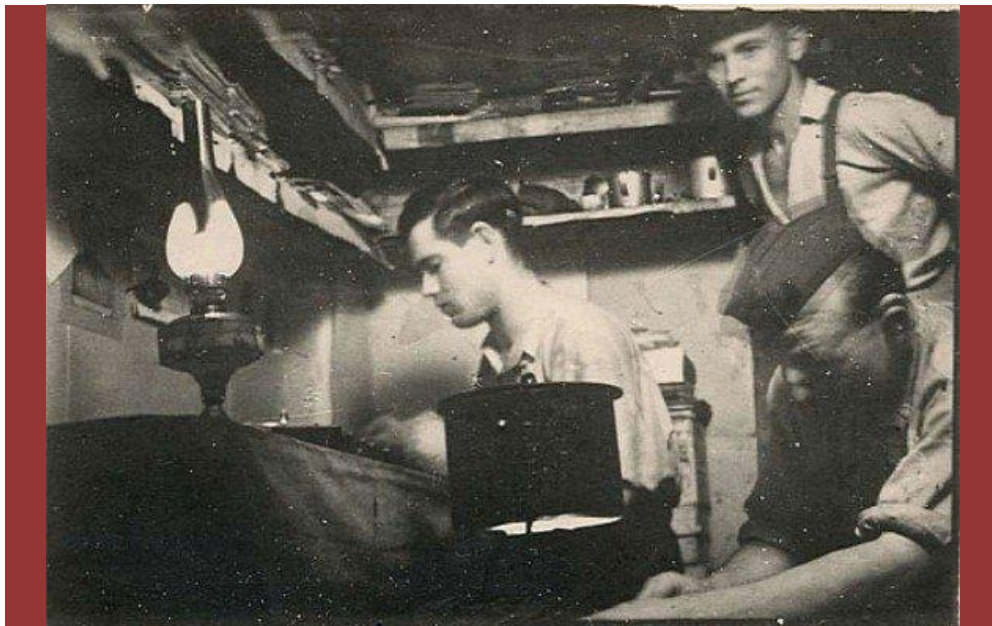
UPA - Ejército Insurgente Ucrainiano.

Región de Lviv.

En: Konyago, V. y Ladhyshynsky, O. (2006)

The legion of Ukrainian Sich Riflemen. Badges, Medals and Other Items.

FF 8



UPA - Ejército Insurgente Ucraniano.

Región de Stanyslaviv.

En: Konyago, V. y Ladhysynsky, O. (2006)

The legion of Ukrainian Sich Riflemen. Badges, Medals and Other Items.

FF 9



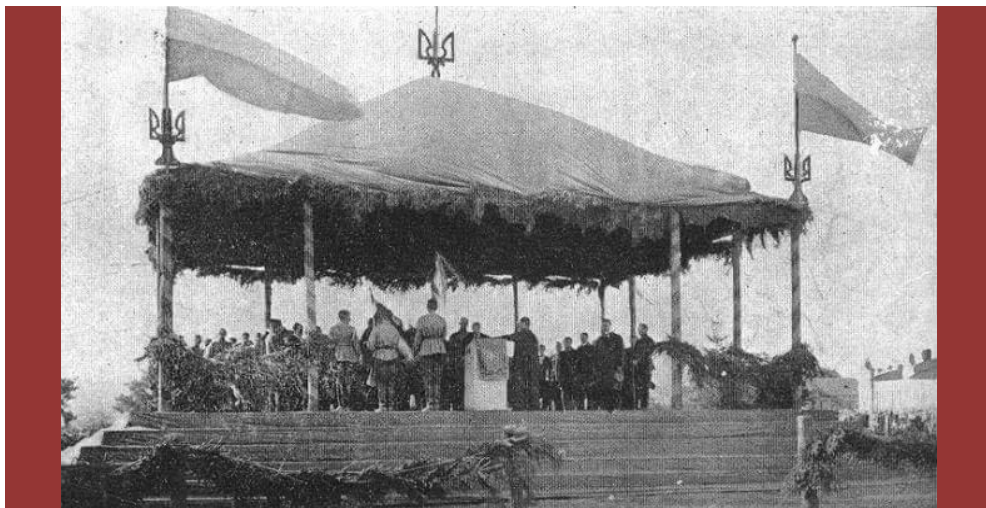
UPA - Ejército Insurgente Ucraniano.

Región Lemko.

En: Konyago, V. y Ladhysynsky, O. (2006)

The legion of Ukrainian Sich Riflemen. Badges, Medals and Other Items.

FF 10



Generalgouvernement Kennkarten de miembros de comunidades Lemkos **FF 11**



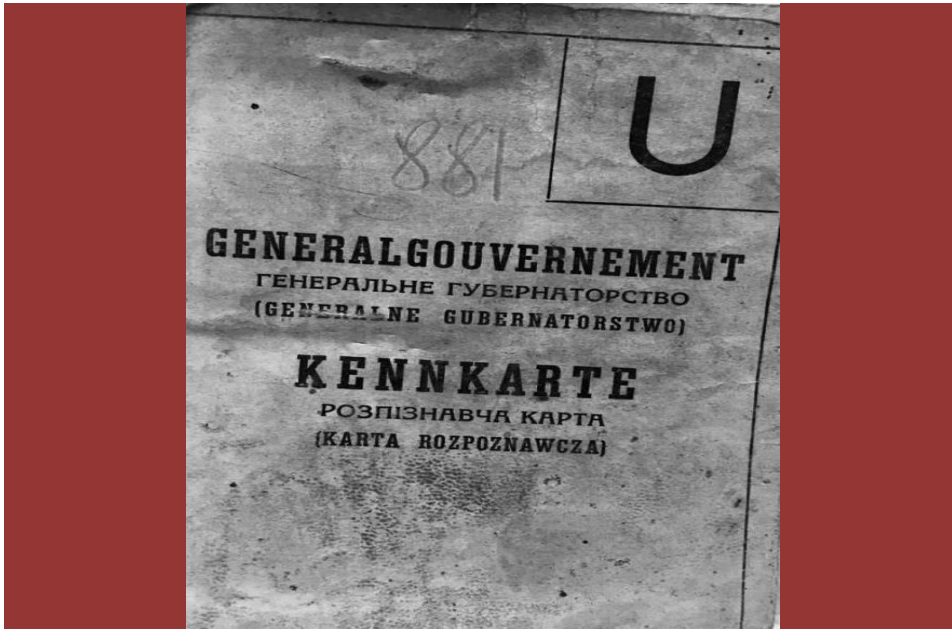
Generalgouvernement Kennkarte mujer Lemko.

FF 12



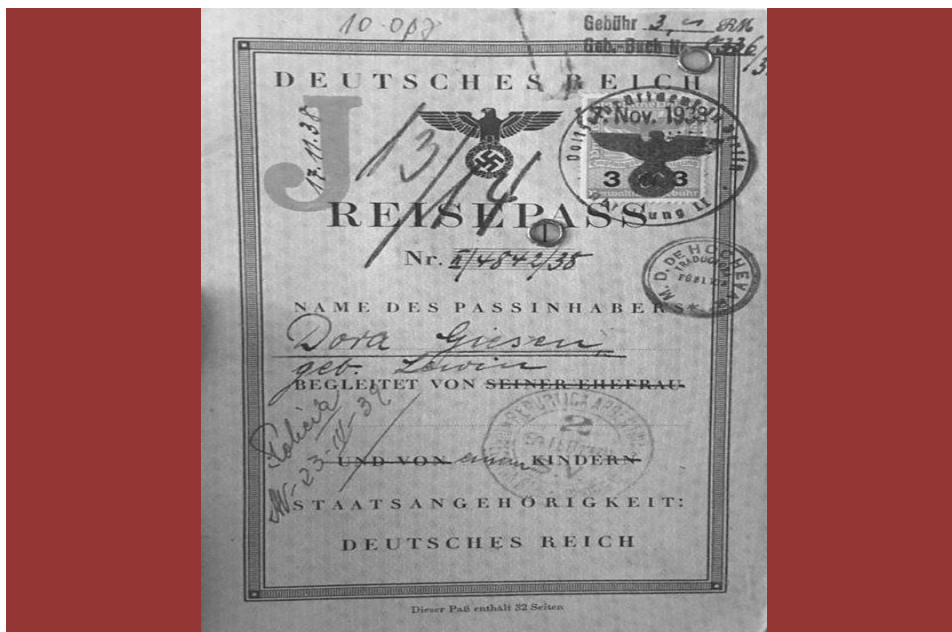
Generalgouvernement Kennkarte para Lemkos
Región de Cracovia

FF 13



Generalgouvernement Kennkarte para judíos.

FF 14



Supuestos miembros del Ejército Insurgente Ucraniano detenidos por el **FF 15**
Ejército Popular Polaco. Año 1947.



Operación Vístula. Año 1947.
Krzysztof Żuczkowski.

FF 16



Operación Vístula. Año 1947.

FF 17



Operación Vístula. Año 1947.

FF 18



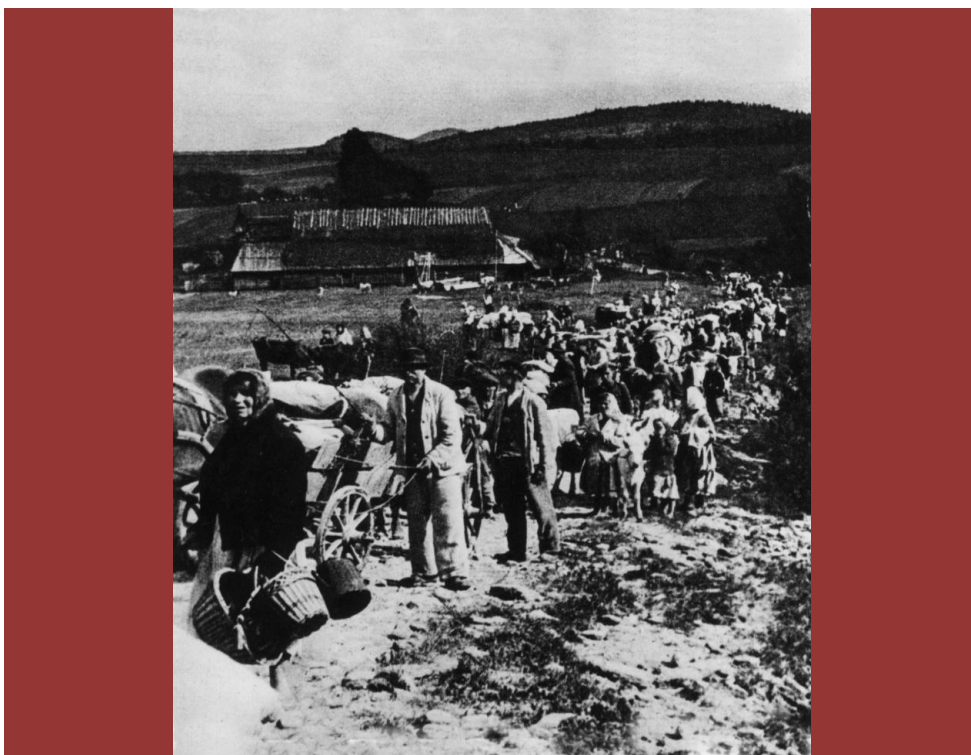
Operación Vístula. Año 1947.

FF 19



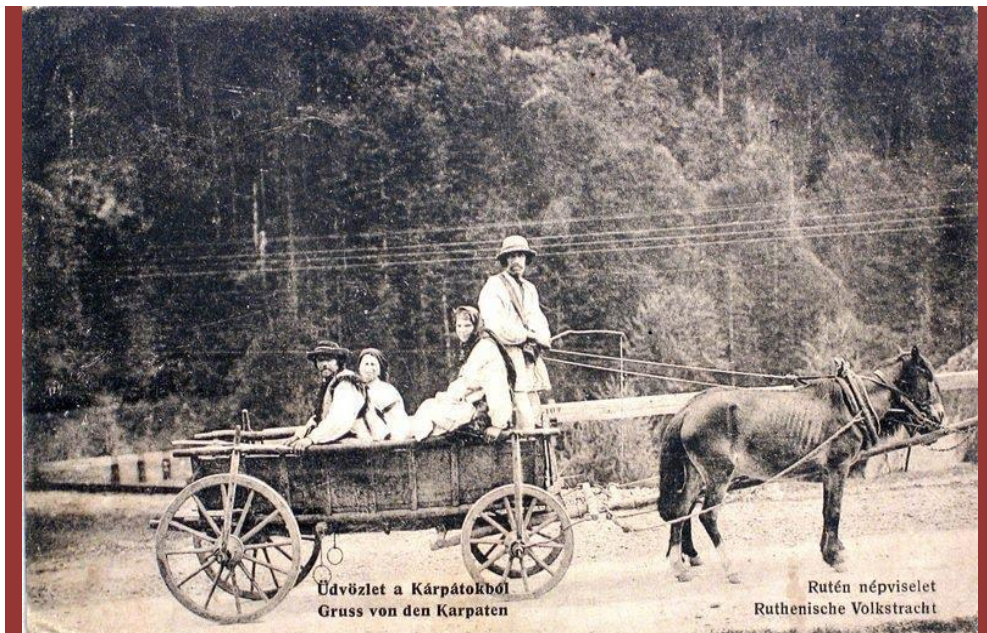
Operación Vístula. Año 1947.

FF 20



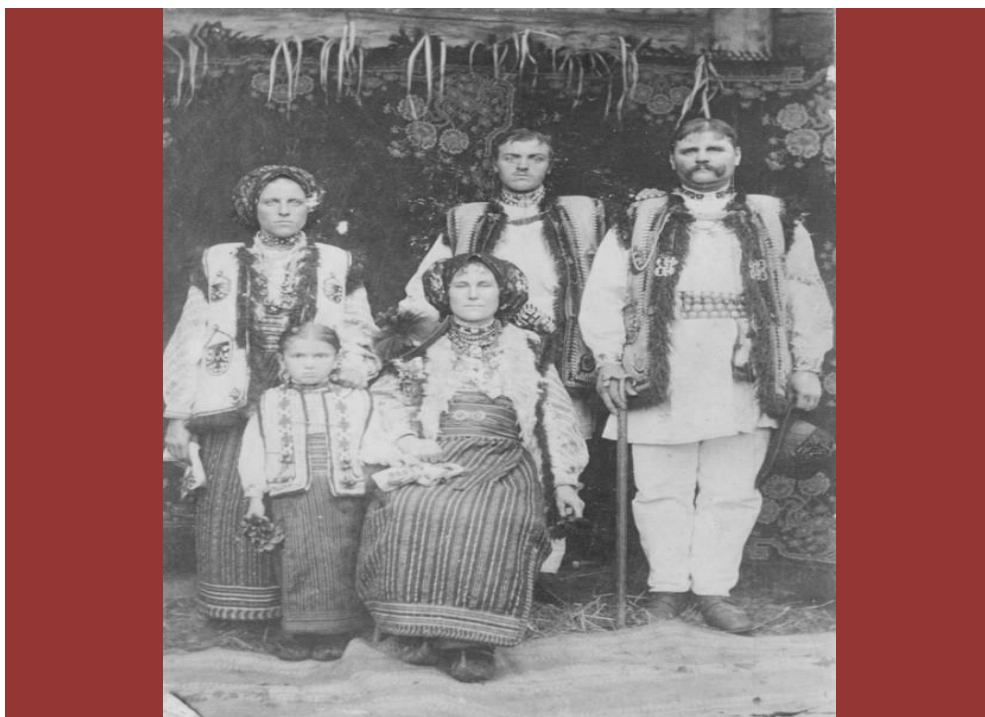
Familiares de la región de los Cárpatos en su vestimenta regional.
Fecha probable Administración Austrohúngara.

FF 21

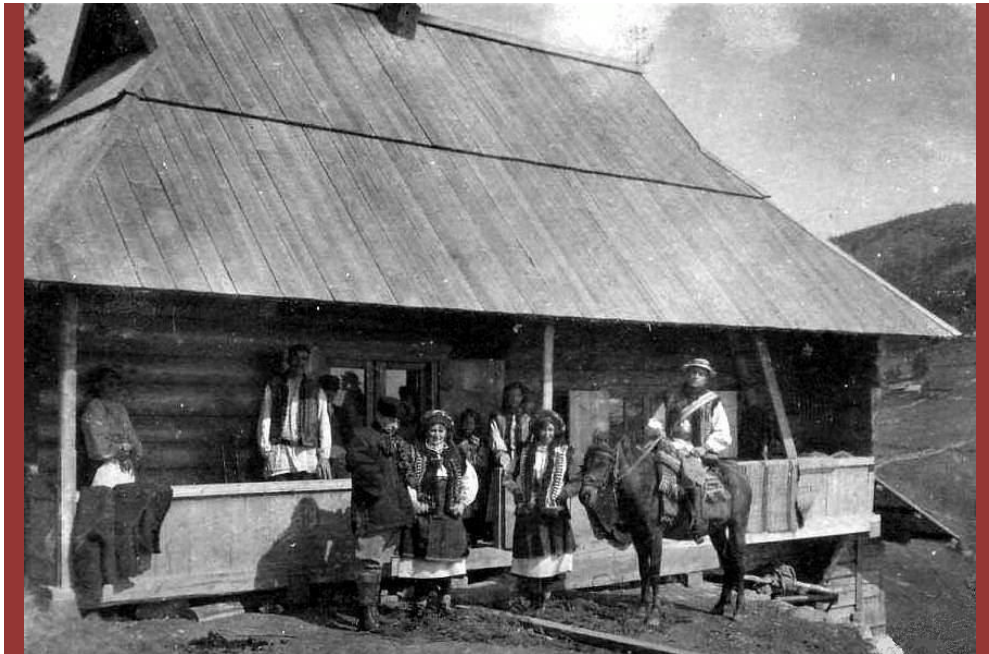


Familia de la región de los Cárpatos en su vestimenta regional –mujer en el centro-. Fecha probable Administración Austrohúngara.

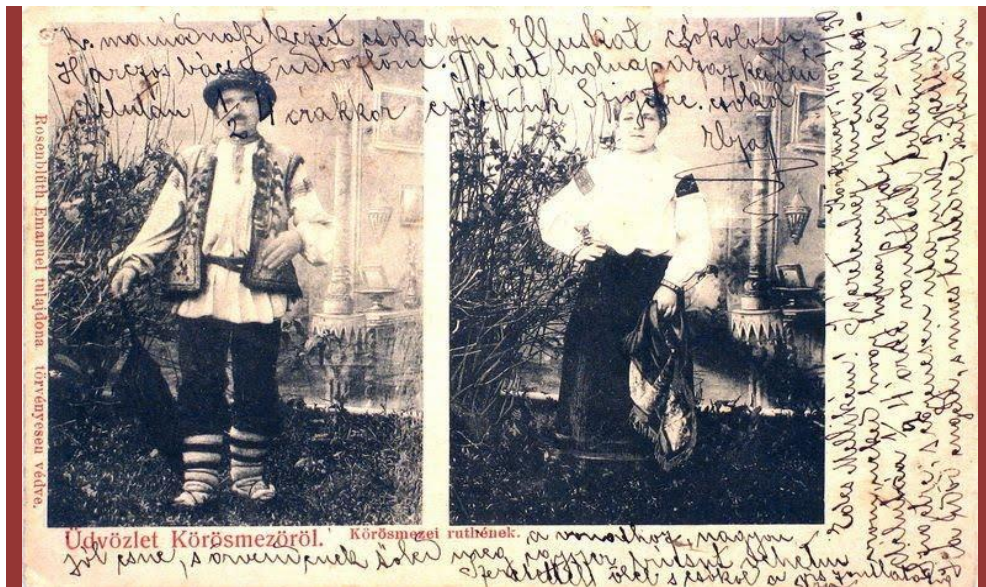
FF 22



Familiares de la región de los Cárpatos -Transcarpatia- en su vestimenta regional. **FF 23**
regional.
Año 1914



Pareja RUTENEK RUSZNYAKOK. KARPAT RUSZINOK -tarjeta postal-. Fecha probable Administración Austrohúngara.



Pareja de la región de los Cárpatos en su vestimenta matrimonial.
Principios del siglo XX.

FF 25



Pareja de la región de los Cárpatos en su vestimenta matrimonial.
Principios del siglo XX.

FF 26



Familia de la región bielorrusa. s/fecha.

FF 27



Familia Cárpato-rusina-rutena.
Fecha probable Administración Austrohúngara

FF 28



Familia Cárpato-rusina-rutena.
Fecha probable Administración Austrohúngara

FF 29



Campeños Boykos de la región de Kalush, actual Óblast de Ivano-Frankivsk - Ucrania Occidental. **FF 30**
s/fecha.



Viviendas Boykos de la región de Holovets'ko, Óblast de Leópolis - Ucrania **FF 31**
Occidental.
s/fecha.



Vivienda rectangular larga en construcción.

FF 32



Xata o vivienda doméstica.

FF 33



Komopa o depósito trasero.

FF 34

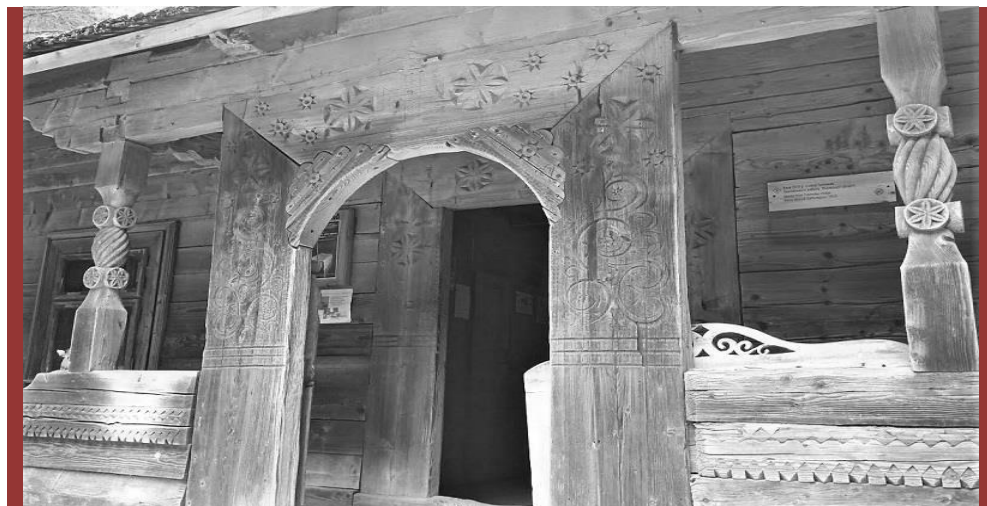


Símbolos de protección -roseta de seis pétalos- y fecha de construcción **FF 35**
tallados en vigas transversales de las viviendas.



Rosetas talladas en el ingreso a la casa -región Boyko-.
Museo de Arquitectura Popular y vida rural de L'viv - Ucrania.

FF 36



Rosetas talladas en una casa de la región Hutsul de Kryvorivnia.

FF 37



Roseta en una viga transversal en una cabaña de la región Lemko -1681-.
Museo de Arquitectura Rural de Sanok.

FF 38



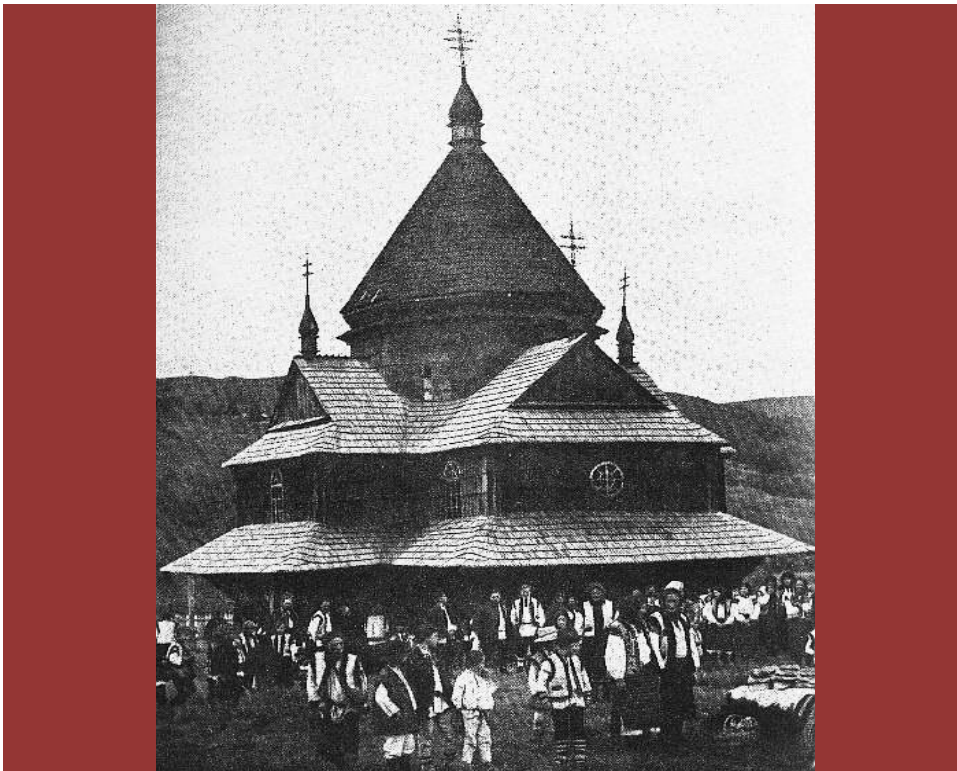
Mujeres preparando el hilo para los bordados y tejidos.
S/fecha.

FF 39



Iglesia de madera en Lazeshchyna - Yasinya

FF 40

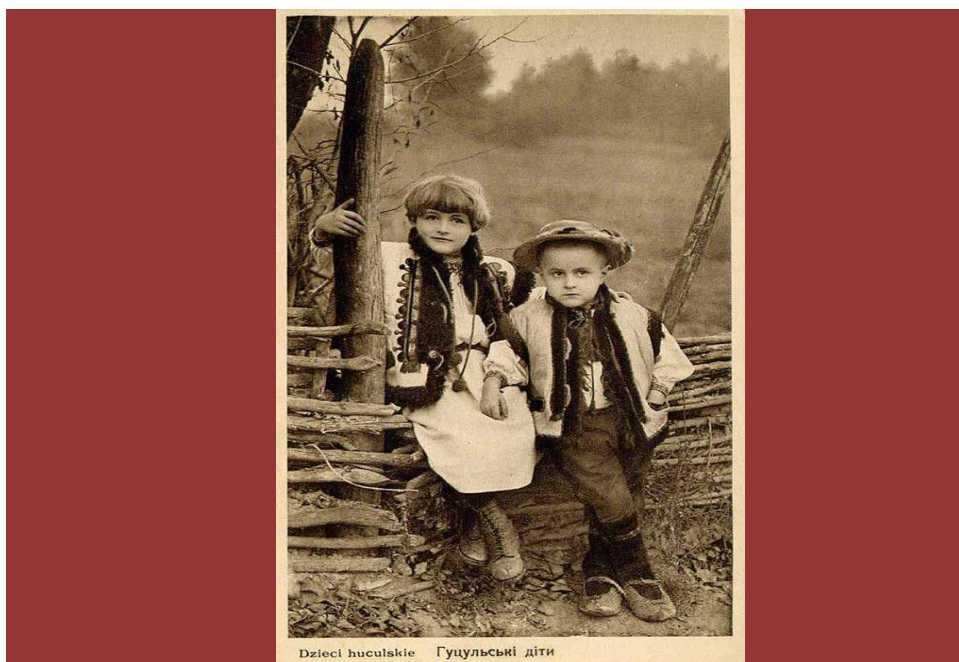


Cruz ortodoxa de cuatro puntas con proyecciones en los extremos. Óblast de Zakarpattia. **FF 41**



Niños hutsules vestidos con kaptar.
Foto: Nicholas Senkovsky

FF 42



Tejedoras, bordadoras hutsules. Año 1930
Foto: Nicholas Senkovsky

FF 43



Construcción Lemko en Radozcyce -Polonia-

FF 44



Construcción Lemko en Radozcyce -Polonia-

FF 45



Familia Lemko -Polonia-.

FF 46



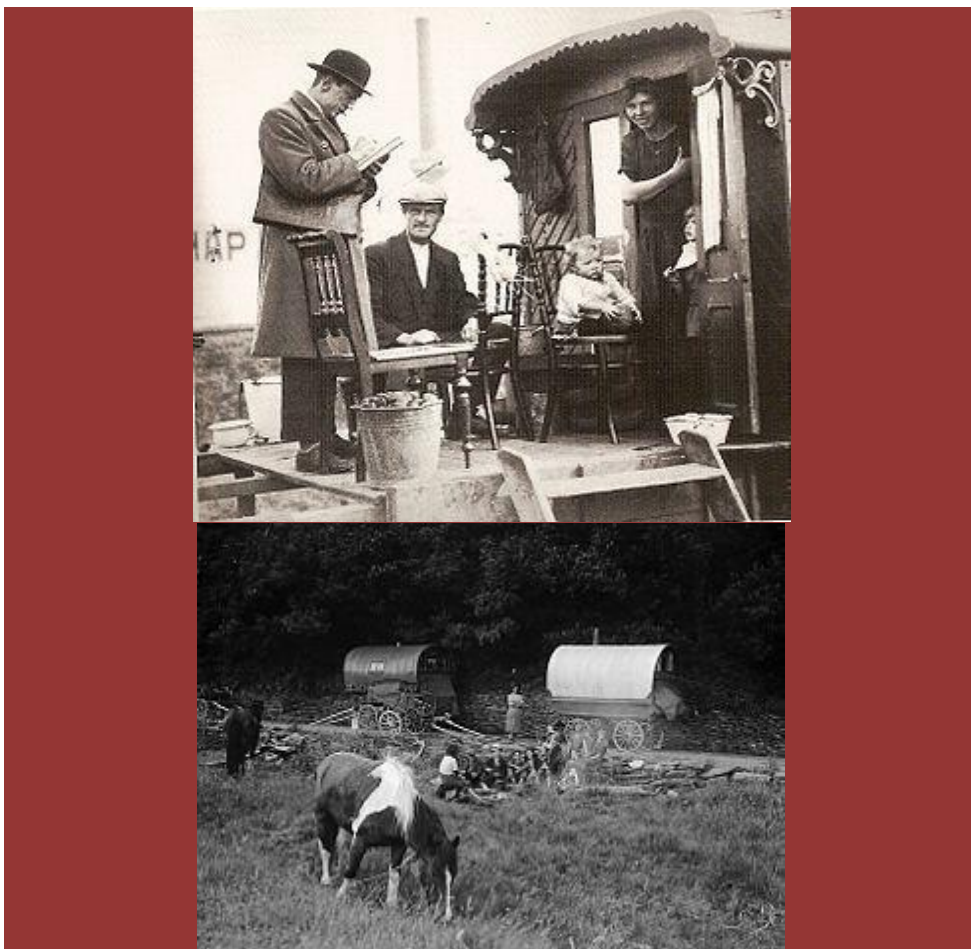
Bendición de la canasta pascual.

FF 47



Antiguas caravanas roma -itinerantes-

FF 48



Asentamiento roma en las afueras de una ciudad eslovaca.

FF 49



Página 767 | 927



Casa de la comunidad rutena en Debrecen, Hungría.
Viktor Giricz - Katalin Sattler - Museo Geográfico Húngaro - Compañía
Mór Erdélyi.

FF 50



Producción de té en la región de Zakarpatia.

FF 51



Iglesia católica ortodoxa de Krosno. Año 1933.

FF 52



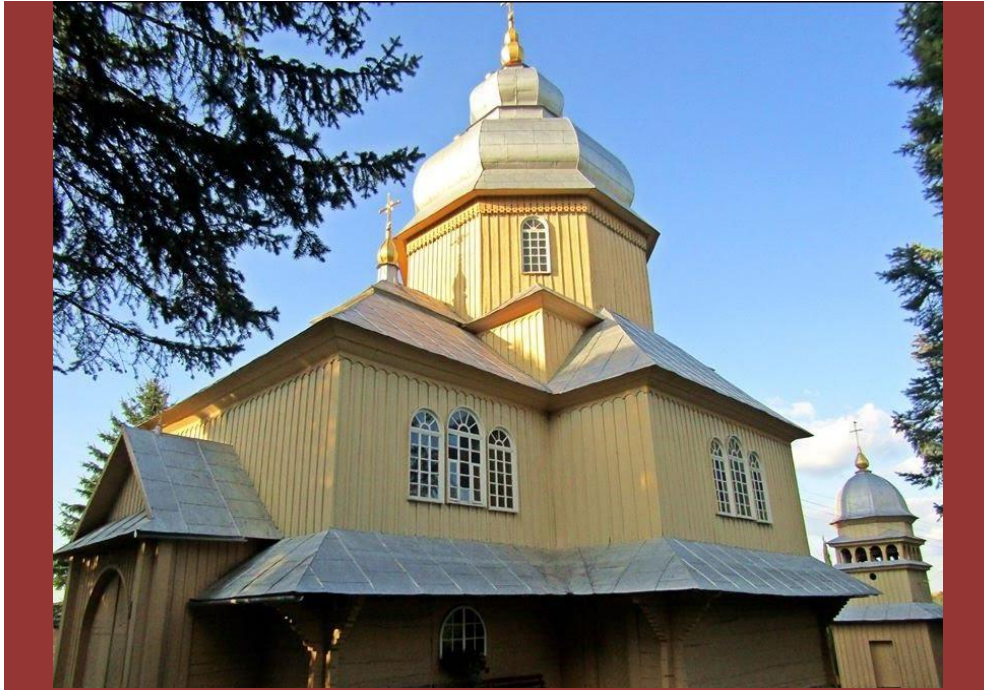
Iglesia católica ortodoxa contemporánea – Patrimonio Universal de la
Humanidad. Foto: Piotr Gaborek

FF 53



Iglesia católica ortodoxa contemporánea – Patrimonio Universal de la
Humanidad. Foto: Andrij Cenko

FF 54



Pantalla de Iconos - Iglesia católica ortodoxa.

FF 55



Página 770 | 927



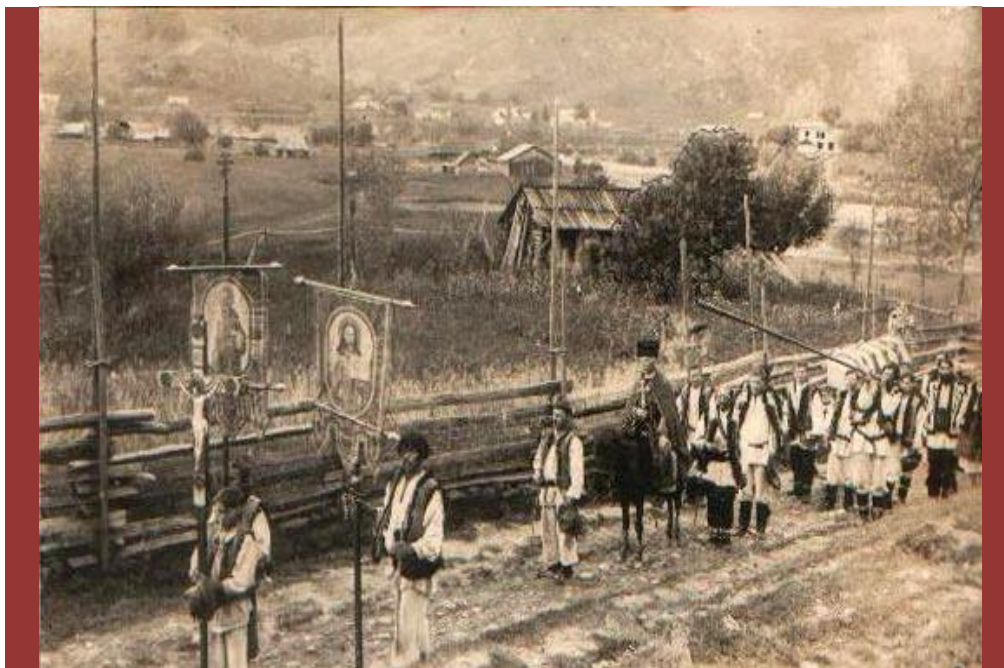
Cementerio lateral - Iglesia católica ortodoxa contemporánea –

FF 56



Peregrinación *-otrust-*.

FF 57



Celebración de las Fiestas Verdes, Ucrania, Año 2020.

FF 58



Celebración de Ivan Kupalo -solsticio de verano-.

FF 59



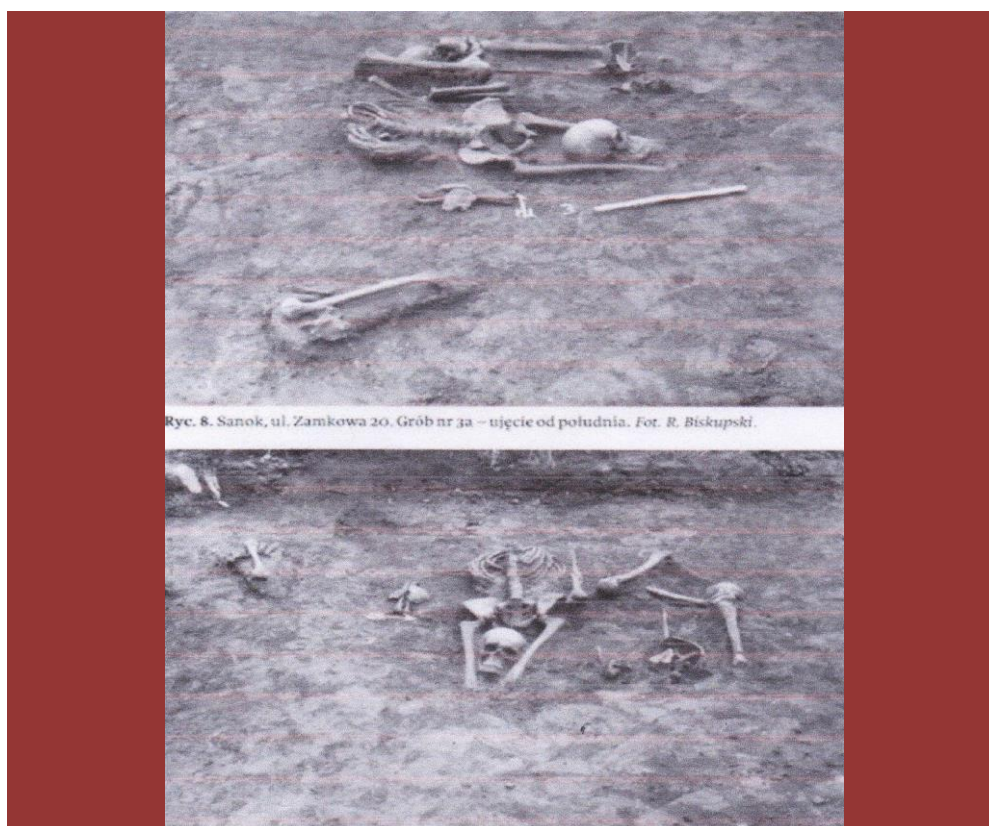
Procesiones de Navidad.

FF 60



Enterratorios vampiros en Zamkowa, Sanok, Polonia.

FF 61



Enterratorio vampiros en Gliwice, Voivodato de Silesia, Polonia.

FF 62



Primeras viviendas de inmigrantes rusinos-rutenos en Pennsylvania.
Principios del siglo XX DC. Biblioteca Nacional de Nueva York.

FF 63



Trabajadoras inmigrantes rusinas-rutenas en Pennsylvania. Principios del
siglo XX DC. Biblioteca Nacional de Nueva York.

FF 64



Iglesia greco-católica de Freeland. Año 1886.

FF 65



Iglesia greco-católica de Kingston. Año 1887.

FF 66



Iglesia greco-católica de Olyphant. Año 1888.

FF 67



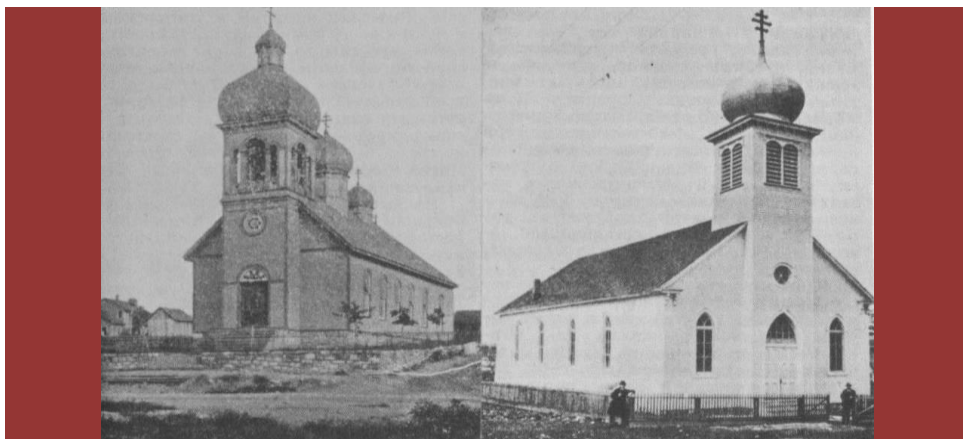
Iglesia greco-católica de Wilkes Barre. Año 1888.

FF 68



Iglesias greco-católicas de Mayfield y Mount Carmel. Año 1891.

FF 69



Iglesia greco-católica de Scranton. Año 1897.

FF 70



Iglesia greco-católica de Wilkes Barre. Año 1893/1900.

FF 71



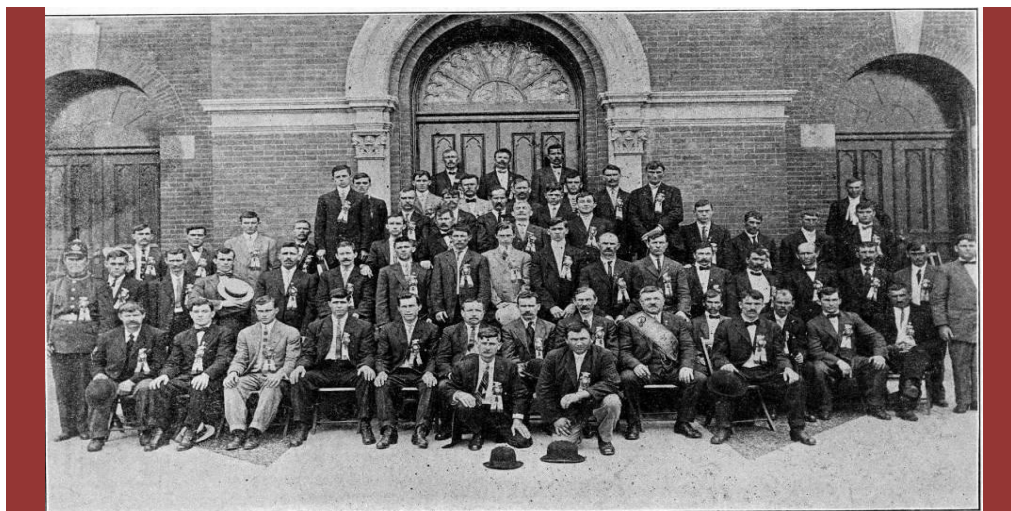
Unión Greco-católica de hermandades rusinas/rutenas de Estados Unidos.
Sojedinenije greko-kaftoliceskich russkich bratstv. Año 1893.

FF 72



Consejo Nacional estadounidense de Uhro-rusinos. Año 1918.

FF 73



Iglesia Ortodoxa de San Miguel.

FF 74

Fuente: Basil Rotoff, Stella Hryniuk, Roman Yereniuk.

Monumentos a la fe: Iglesias ucranianas en Manitoba. Año 1990.

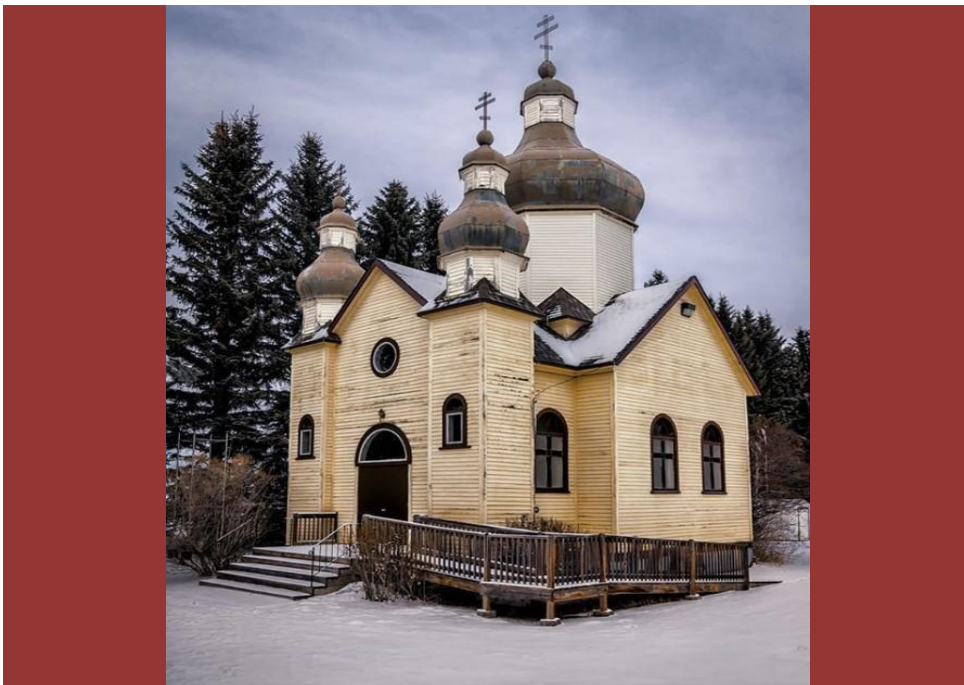


Iglesia Greco-católica en zona rural de Alberta.

FF 75

Fuente: Basil Rotoff, Stella Hryniuk, Roman Yereniuk.

Monumentos a la fe: Iglesias ucranianas en Manitoba. Año 1990.



Iglesia Greco-católica de la Santísima Trinidad, en Alberta.

FF 76

Fuente: Basil Rotoff, Stella Hryniuk, Roman Yereniuk.

Monumentos a la fe: Iglesias ucranianas en Manitoba. Año 1990.

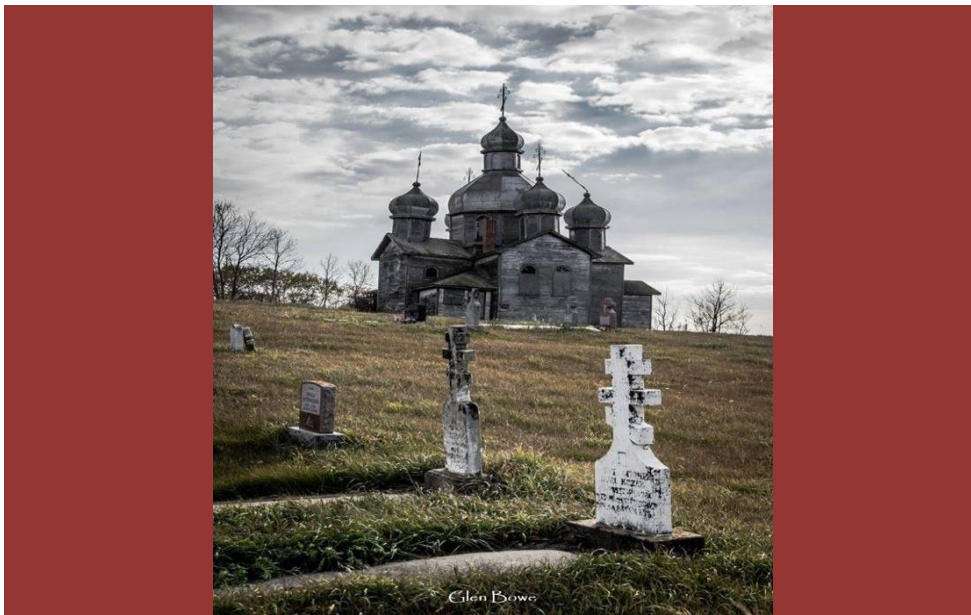


Iglesia Greco-católica de la Santa Ascensión, en Saskatchewan.

FF 77

Fuente: Basil Rotoff, Stella Hryniuk, Roman Yereniuk.

Monumentos a la fe: Iglesias ucranianas en Manitoba. Año 1990.



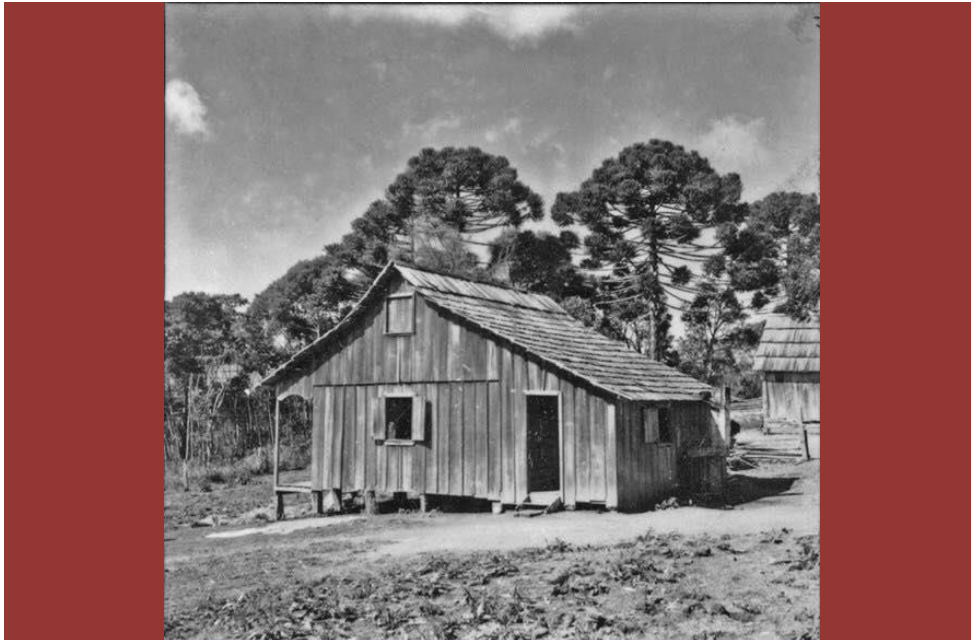
Primeros asentamientos de colonos galitzianos en Brasil. 1891

FF 78



Primeros asentamientos de colonos galitzianos en Brasil. 1891

FF 79



Primeros asentamientos de colonos galitzianos en Brasil. 1891

FF 80



Primeros transportes de colonos galitzianos en Brasil. 1891

FF 81

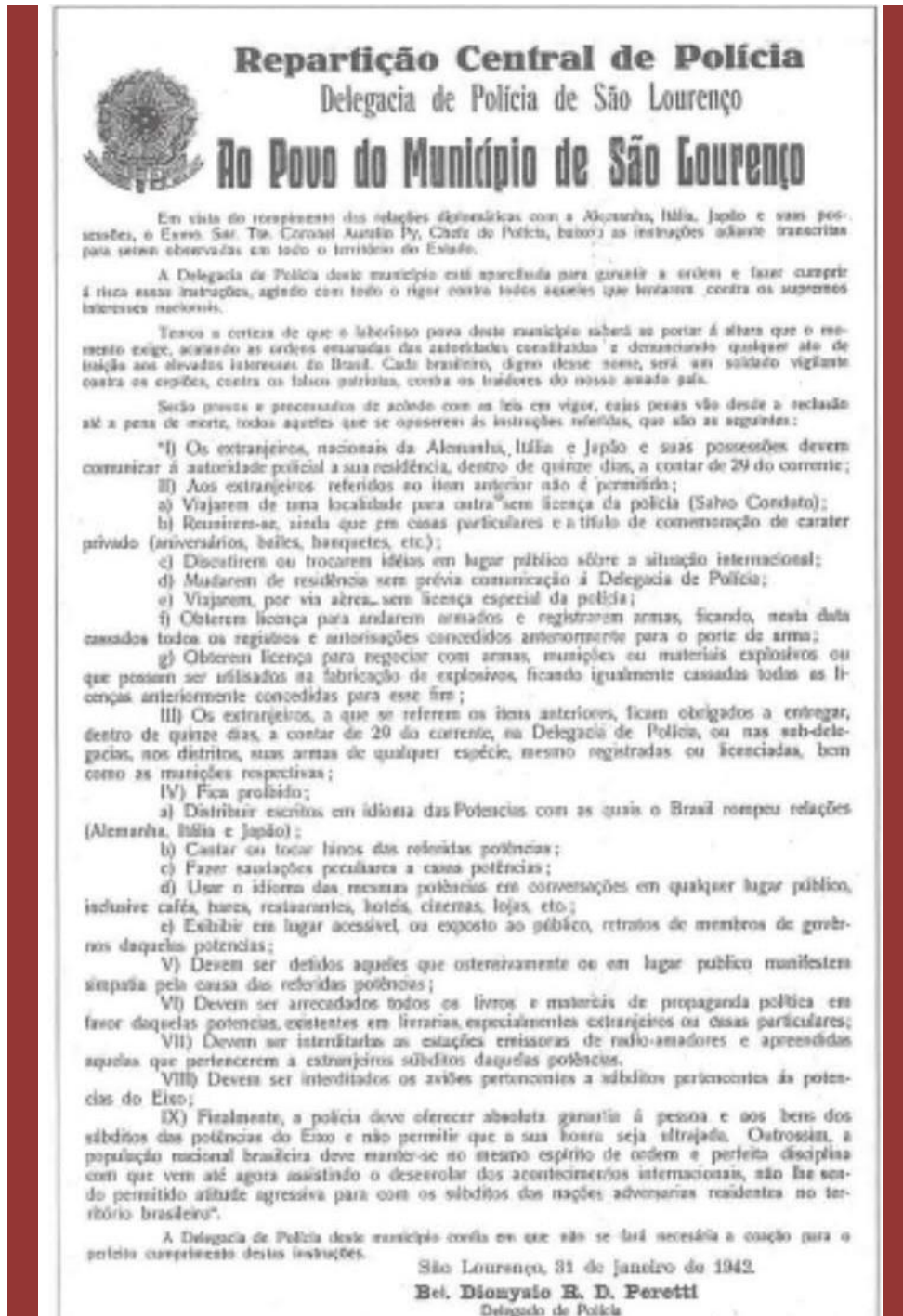


Anuncios que proscribían el uso de los idiomas extranjeros. Municipio de San Lorenzo. Brasil. Año 1942

FF 82



Comunicaciones policiales que proscribían el uso de los idiomas FF 83
extranjeros. Delegación de la Policía de San Lorenzo. Brasil. Año 1942



Remodelación Iglesia greco-católica Santísima Trinidad de **Colonia FF 84**
Marcelino, en São José dos Pinhais. Brasil



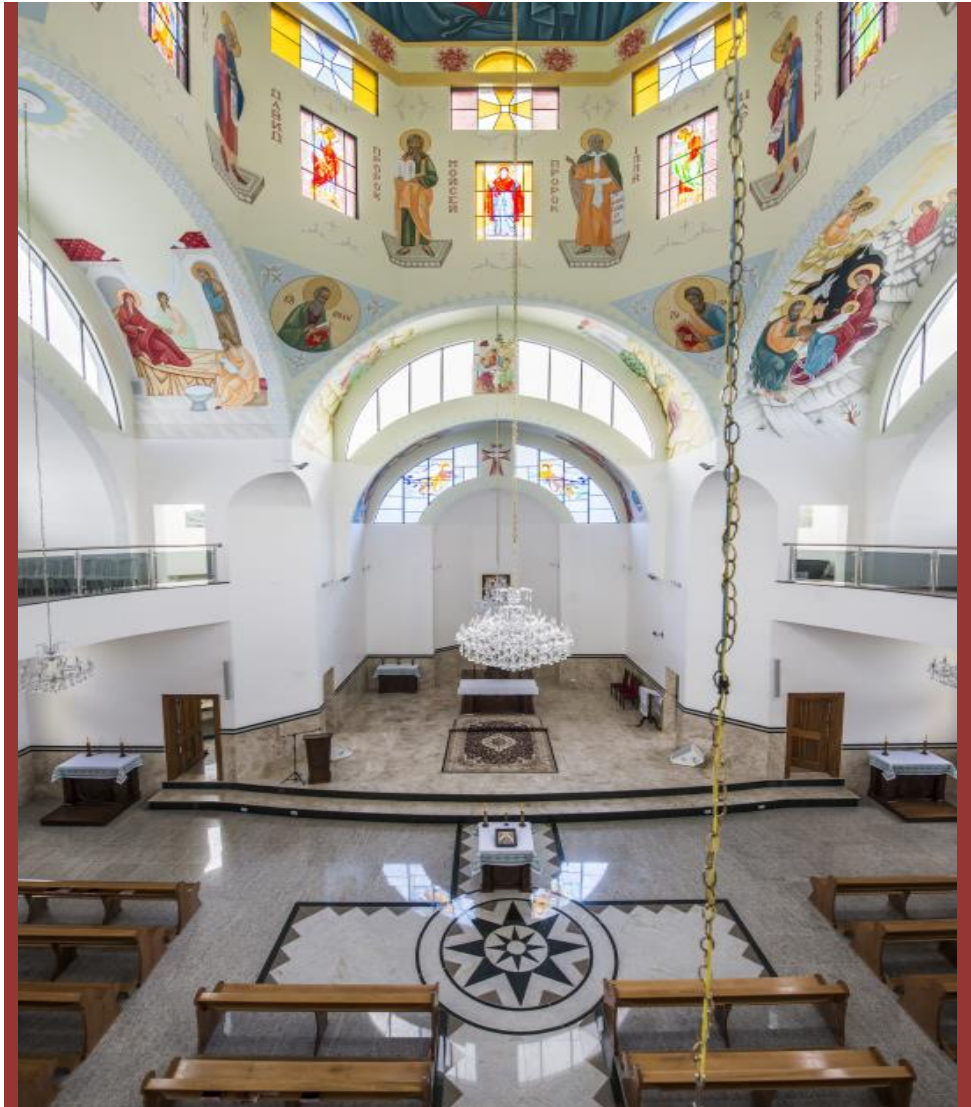
Interior antiguo de la Iglesia greco-católica Santísima Trinidad de
Colonia Marcelino, en São José dos Pinhais. Brasil

FF 85



Interior remodelado de la Iglesia greco-católica Santísima Trinidad de
Colonia Marcelino, en São José dos Pinhais. Brasil

FF 86



Rito de bendición de las canastas pascuales. Iglesia greco-católica
Sagrado Corazón en Mallet. Brasil

FF 87



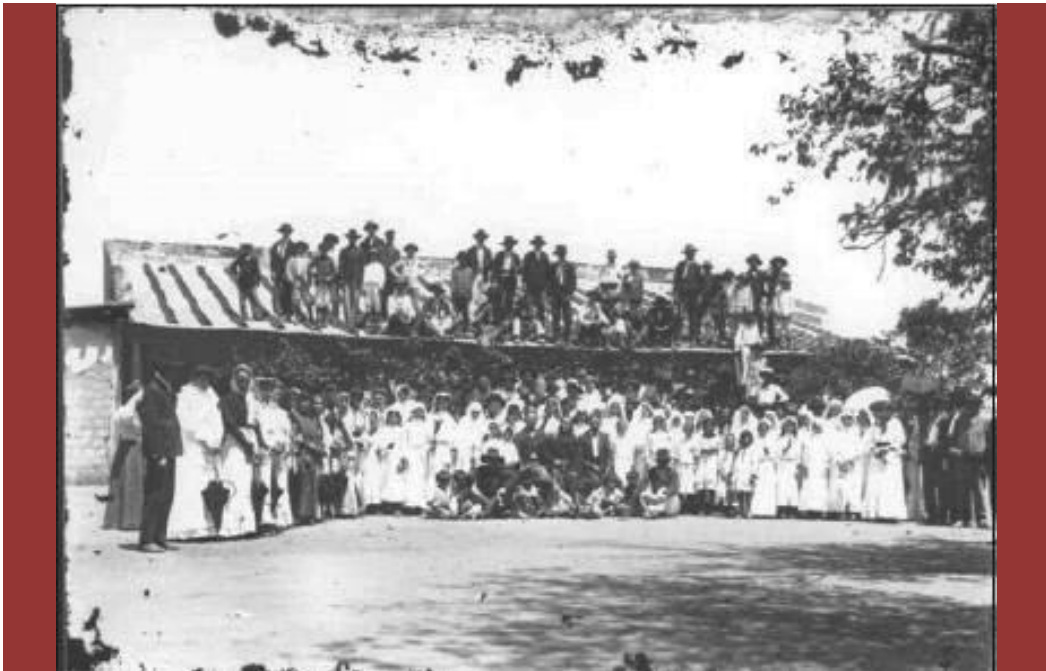
Celebración de la noche de San Juan -Iván Kupala-. Días 11 de Julio.
Iglesia greco-católica Sagrado Corazón en Mallet. Brasil

FF 88



Festejo de colonos en Margarita Belén - Paraguay - s/fecha.

FF 89



Retrato de familia - Itapuá - Paraguay - 1940.

FF 90



Carro polaco - Campo Grande - Chaco - Argentina.

FF 91



Asociación Lemko de Cultura Prosvita - Montevideo - Uruguay - Año 1940.
Anuarios de la Asociación Ucrainiana de Cultura Prosvita

FF 92



Miembros de la Asociación Ucraniana de Cultura Prosvita - Año 1941

FF93



Grupo de Teatro Aficionado Lemko - Montevideo - Uruguay - Año 1938
Anuarios de la Asociación Ucraniana de Cultura Prosvita.

FF94



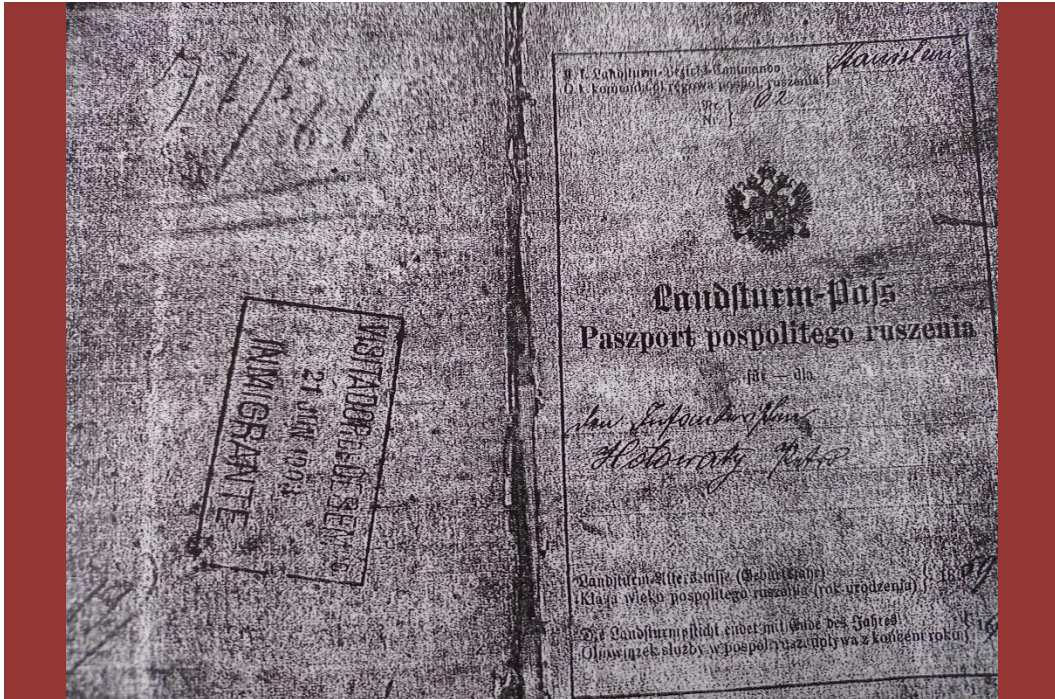
Mujeres ruso-ucranianas sanjavierinas - Uruguay - Sin fecha.

FF95



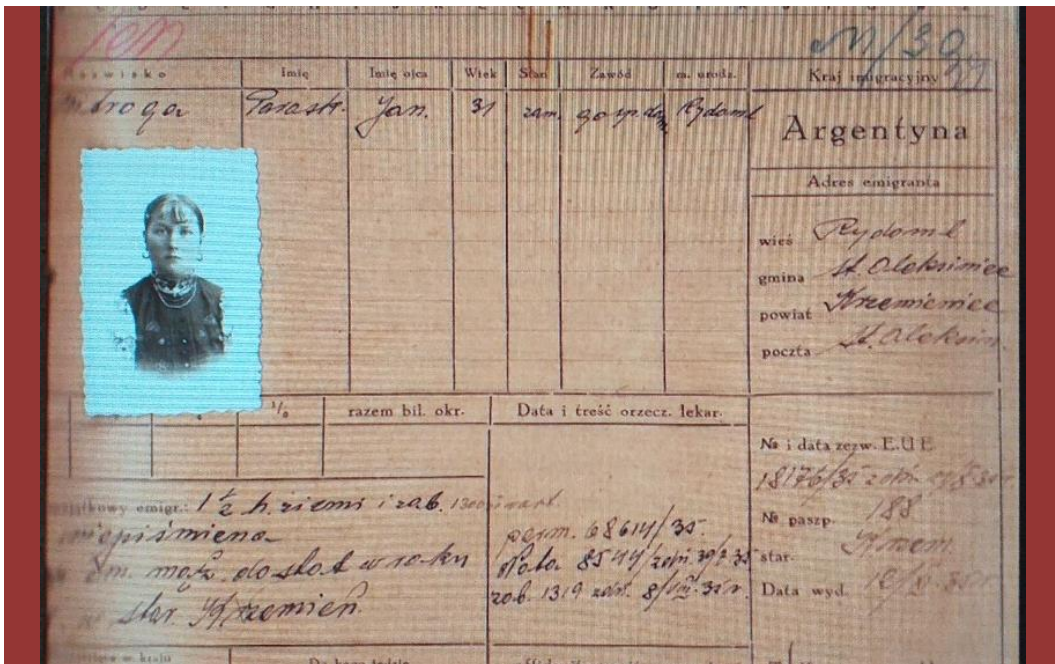
Pasaporte identificado como inmigrante austrohúngaro ingresado a Argentina el 21 de julio de 1903.

FF96



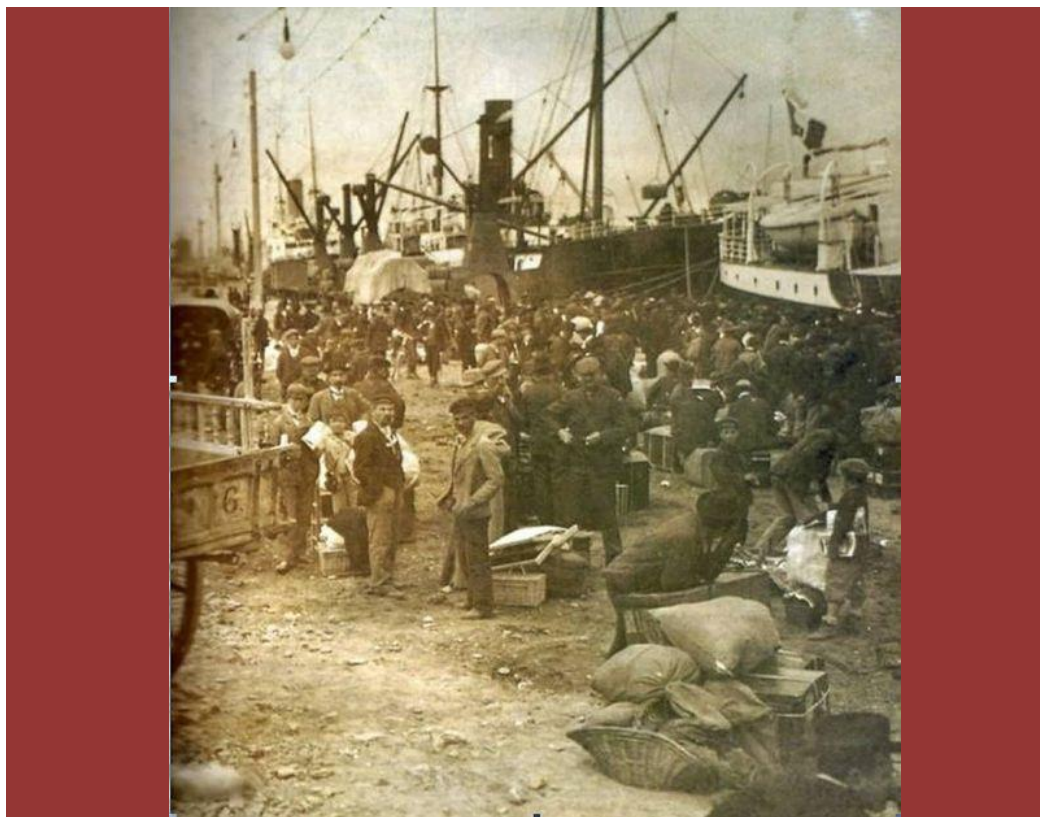
Ficha de emigración identificada como perteneciente a Paraskeva Nidroga con destino a Argentina. 12 de noviembre de 1935. Archivo ucraniano.

FF97



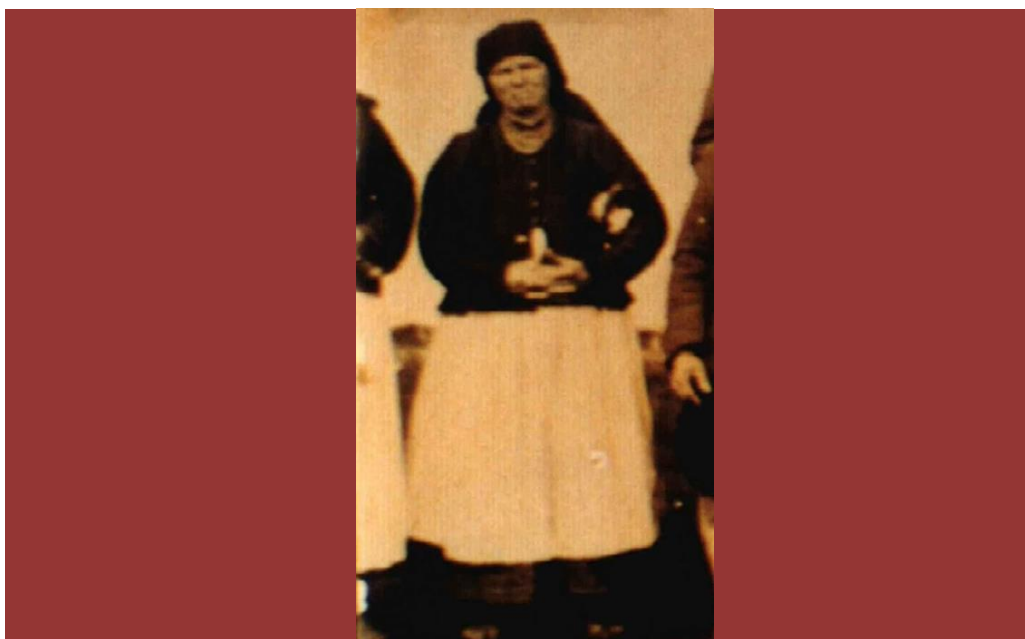
Desembarcadero de Buenos Aires. S/fecha.

FF100



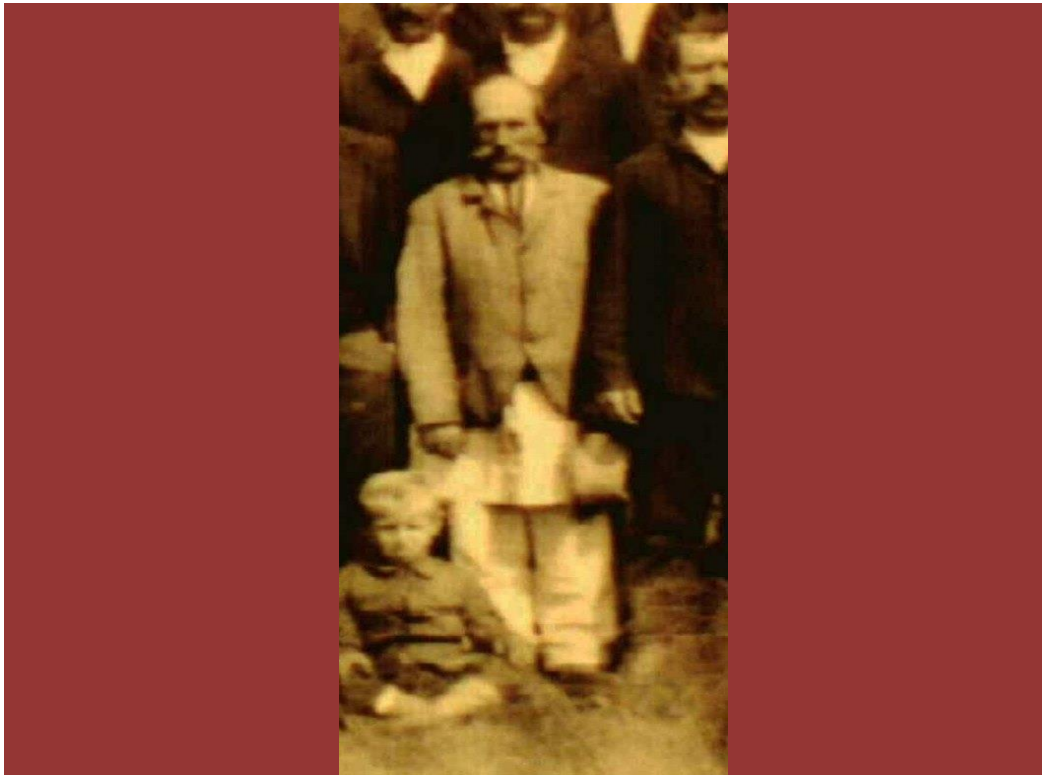
Primeros colonos del sudeste misionero. S/fecha.

FF101



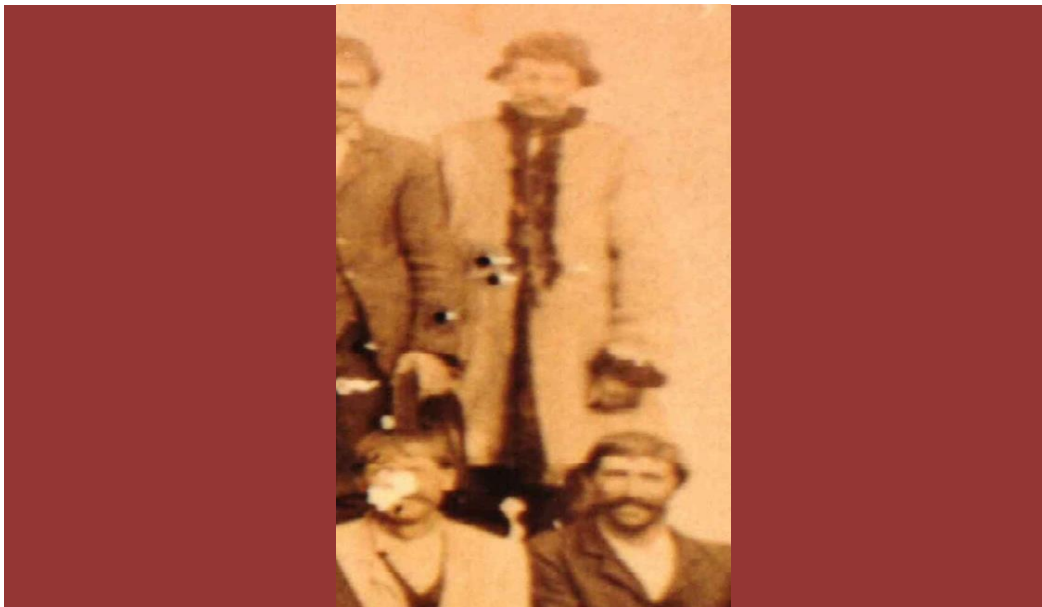
Primeros colonos del sudeste misionero. S/fecha.

FF102



FF103

Primeros colonos del sudeste misionero. S/fecha.



Primeros colonos del sudeste misionero. S/fecha.

FF104



Primer contingente de colonos polacos-rutenos que llegaron a Apóstoles en 1897. **FF 105**



Inmigrantes polacos-rutenos llegados en el Vapor Sicilia en el año 1900 y luego **FF 106** trasladados a Apóstoles.



Visita de enviado especial del Emperador Austrohúngaro a Azara. Año 1906. **FF 107**
Lo acompañan los padres Anasiewicz y Marianski junto al administrador Bialestocki.



Grupo de familias polacas en la Colonia Corpus. S/fecha.

FF 108



Corralón para cría de ganado. Apóstoles. S/fecha.

FF 109



Parvas de arroz. Apóstoles. S/fecha.

FF 110



Cruz del recuerdo a los primeros colonos - Barrio Irigoyen - Apóstoles

Esta cruz greco-católica estuvo emplazada originalmente en un campo que pertenecía a una de las primeras familias de colonos.

Se disponía una en cada punto cardinal del campo, para augurar buena cosecha y protegerla de todo mal.

FF 111



J. Bencharski y A. Maksymowicz, descendientes de los primeros colonos
incorporados al Reg. II de caballería de Curuzú-Cuatía. S/fecha.

FF 112



Familia de tareferos o recolectores estacionales de yerba. S/fecha.

FF 113



La primera capilla de Apóstoles en el año 1900

FF 114



Ampliación de la primera capilla de Apóstoles. S/fecha.

FF 115



Capilla de los Rutenos en Apóstoles, inauguración y bendición del
Padre C. Bzhukhovsky en el año 1908.

FF 116



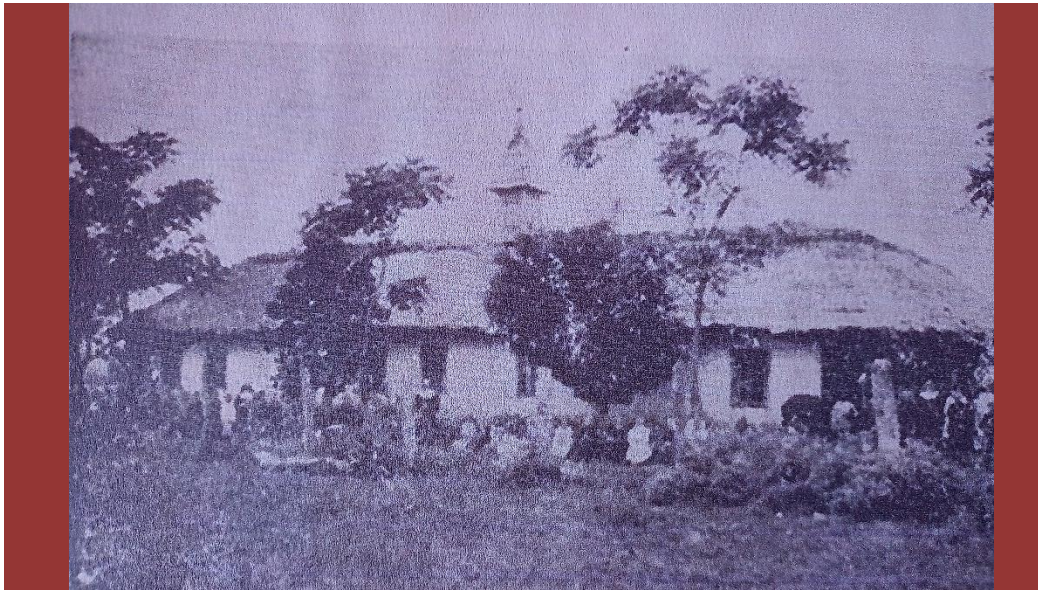
La primera casa parroquial de Apóstoles. S/fecha.

FF 117



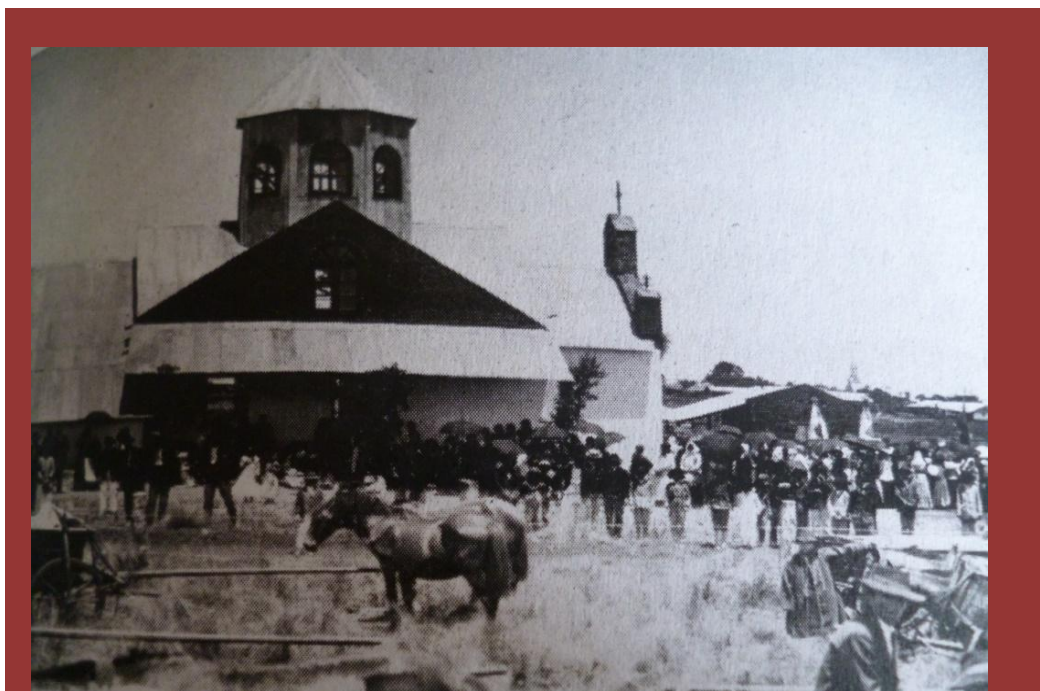
Primera casa parroquial y escuela de Azara. S/fecha.

FF 118



Iglesia greco-católica de Azara en 1915

FF 119



Fiesta de la Consagración de la Iglesia Rutena en Azara. S/fecha.

FF 120



Primer capilla de los rutenos en Las Tunas. S/fecha.

FF 121



Primera iglesia greco-católica en Las Tunas. Año 1903.

FF 122



Primera capilla de los Rutenos en Tres Capones. S/fecha.

FF 123



Primer templo de la Iglesia Ortodoxa de Tres Capones. S/fecha.
Anuarios AUC Prosvita

FF 124



Escuela de idioma del Rev. Hnatiuk en Tres Capones. S/fecha.
Anuarios de la AUC Prosvita

FF 125



Primera Escuela Nacional de Apóstoles.
S/fecha.

FF 126



Primera Escuela Nacional de Azara. S/fecha.

FF 127



Escuela de Apóstoles. S/fecha.

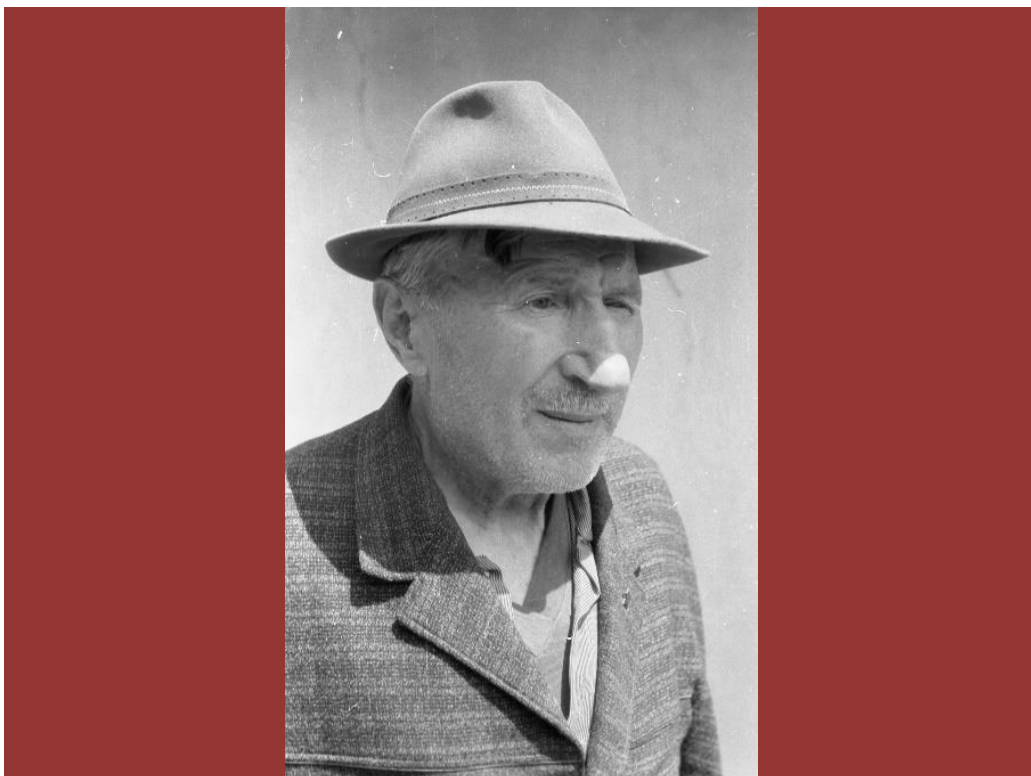
FF 128



Jan Onuska. Etnógrafo rusino-ruteno de nacionalidad eslovaca.

FF 129

Fotografía del archivo personal del Prof. PhDr. Mikuláš Mušíinka, académico del Instituto de Lengua y Cultura Rusina de la Universidad de Prešov, República de Eslovaquia. S/fecha.



Sociedad Prosvita - San Bernardo - Chaco. S/fecha.

FF 130



Sociedad Prosvita - San Bernardo - Chaco. S/fecha.

FF 131



Grupo de lectura Iván Franco - Roque Sáenz Peña – Chaco. S/fecha.

FF 132



Asociación Prosvita Las Breñas. S/fecha.

FF 133



Ridna Shkola. Escuela de idioma ucraniano en V. Alsina, Lanús.
A cargo de T. Tsymbal. Año 1934. Anuarios Prosvita

FF 134



Clases de idioma ucraniano en la Sociedad Zoria de Villa Diamante, Lanús.
Año 1949.
Calendario anual, Svitlo.

FF 135



Club Húngaro de Corpus Christi, Misiones.
Año 1923

FF 136



Familia Zbhiley.
Año 1931

FF 137



Familia Zbhiley.
Año 1935

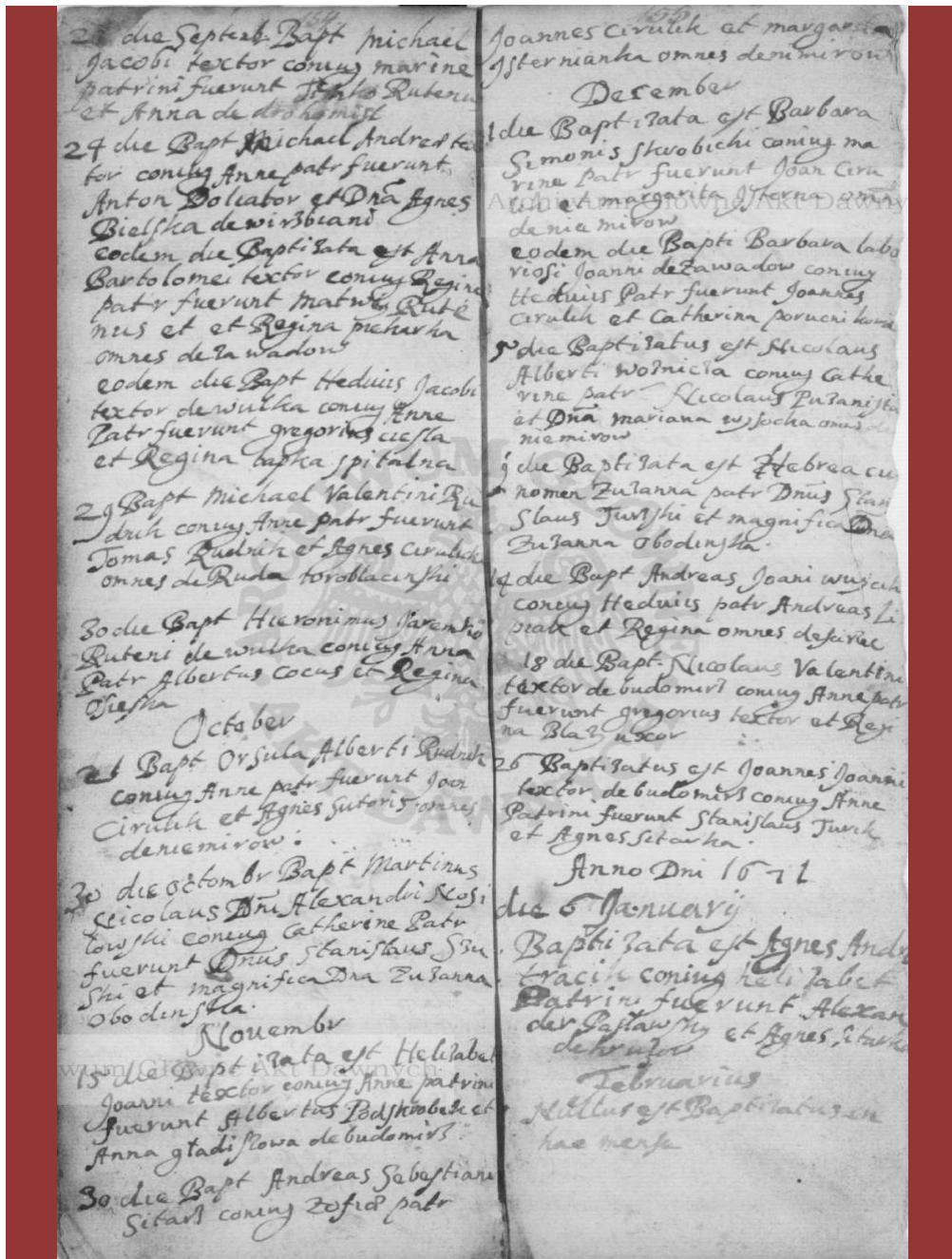
FF 138



XI Fuentes Documentales

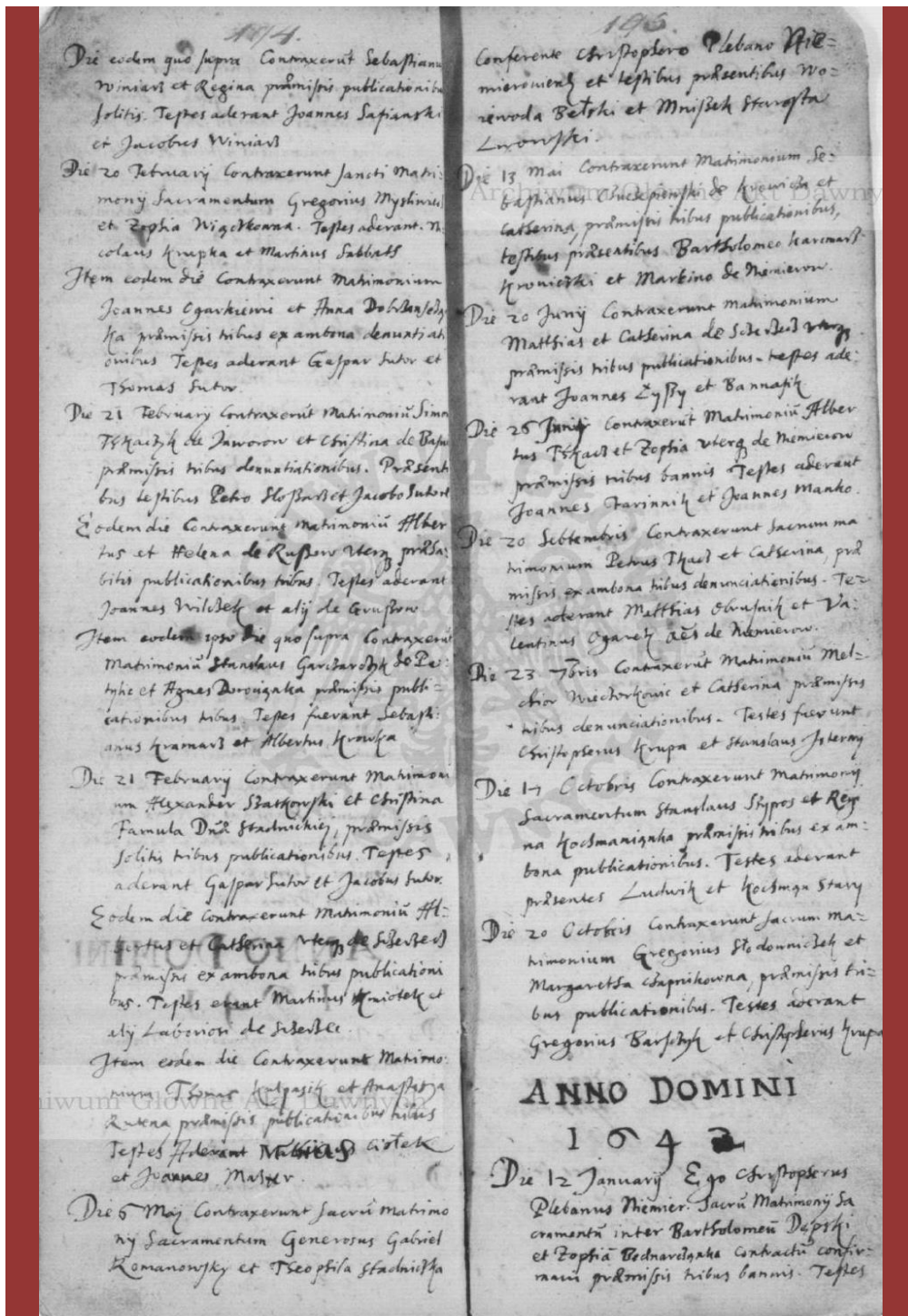
Partida de nacimiento de Hieronim Ruteni - Número de registro 42
Fecha: 30 de septiembre de 1670 - Parroquia de Niemirów –
Fuente: Polskie Towarzystwo Genealogiczne -
<https://geneteka.genealodzy.pl/>

FD 1



Partida de matrimonio de Anastazja Rutena - Número de registro 11
Fecha: 21 de febrero de 1641 - Parroquia de Niemirów -
Fuente: Polskie Towarzystwo Genealogiczne -
<https://geneteka.genealodzy.pl/>

FD 2



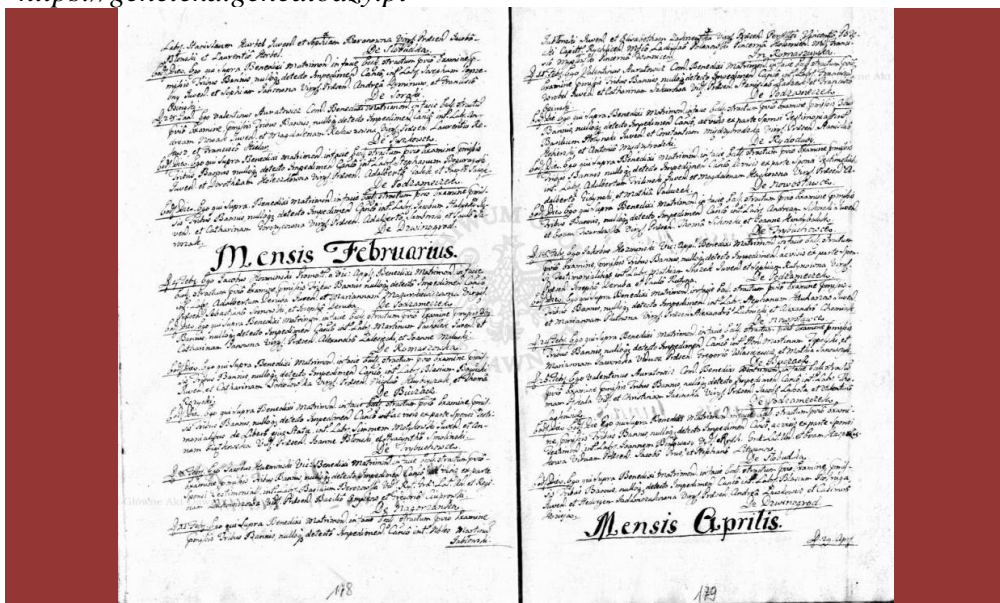
Partida de matrimonio de Marcin Rutyna – S/Número de registro
Fecha: 17 de noviembre de 1715 - Parroquia de Buczacz -
Fuente: Polskie Towarzystwo Genealogiczne -
<https://geneteka.genealodzy.pl/>

FD 3



Partida de matrimonio de Zofia Rutyna – S/Número de registro
Fecha: 18 de febrero de 1770 - Parroquia de Buczacz -
Fuente: Polskie Towarzystwo Genealogiczne -
<https://geneteka.genealodzy.pl/>

FD 4



FD 5

Partida de matrimonio de Błażej Rotyński
 Número de registro 6. Fecha: 1795 - Parroquia de Sorocko -
 Fuente: Polskie Towarzystwo Genealogiczne -
<https://geneteka.genealodzy.pl/>

The image shows two pages of a handwritten church register. The left page is headed '1795 Sponsus Sponsa Testes' and the right page is headed '1795 Sponsus Sponsa Testes'. Both pages contain columns for 'Mensis' (Month), 'Dies' (Day), 'NOMEN' (Name), 'Religio' (Religion), 'Sexus' (Sex), and 'MORBUS' (Disease). The entries are handwritten in Latin and Polish, with dates ranging from 1795 to 1806. The text includes names like 'Anna Demini' and 'Błażej Rotyński'.

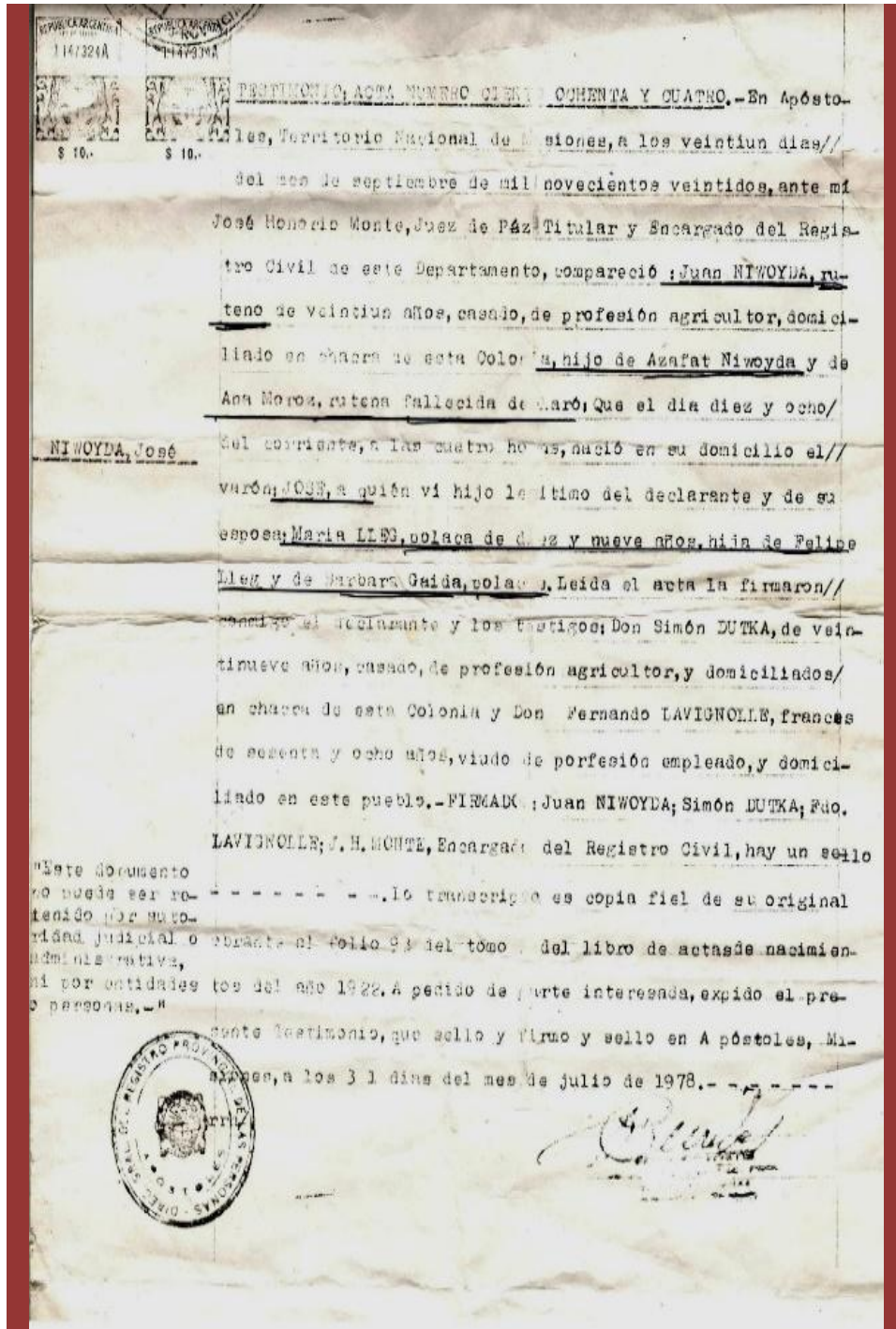
Partida de defunción de Aleksander Rutyński
 Número de registro 15. Fecha: 1795 - Parroquia de Sorocko -
 Fuente: Polskie Towarzystwo Genealogiczne -
<https://geneteka.genealodzy.pl/>

FD 6

The image shows two pages of a handwritten church register. The left page is headed '1795 Dies mortis MORBUS' and the right page is headed '1795 Dies mortis MORBUS'. Both pages contain columns for 'Mensis' (Month), 'Dies' (Day), 'NOMEN' (Name), 'Religio' (Religion), 'Sexus' (Sex), and 'MORBUS' (Disease). The entries are handwritten in Latin and Polish, with dates ranging from 1795 to 1806. The text includes names like 'Aleksander Rutyński' and 'Anna Demini'.



Partida de nacimiento -Testimonio Acta N° 184 del 21 de septiembre de 1922 del Registro Civil del Departamento de Apóstoles. Obtenida a través de descendiente residente en Resistencia, Chaco. **FD 8**



Certificado de bautismo de familiares miembros de la colectividad ucraniana de Las breñas – Chaco en la que se consigna nacionalidad checa.

FD 9

Nótese que el bautismo, además, se llevó a cabo en la Iglesia Ortodoxa Rusa de Buenos Aires.

IGLESIA ORTODOXA
DE RUSIA
CALLE BRASIL 315
BUENOS AIRES
REP. ARGENTINA

CERTIFICADO DEL BAUTISMO


Nosotros abajo firmados certificamos, que en el libro de los bautismos de la Iglesia Ortodoxa de Rusia en Buenos Aires, por el año 1931 en su primera parte de los nacidos, bajo el N. 74 del sexo femenino se halla la siguiente partida:

- El día 7
- nació y el día 7/20 de Marzo del
- año 1931 fué bautizada y confirmada en la Iglesia Ortodoxa Angelina (Angea)
- hija del Sr. Sarce, Lar Ofirek checo rom.-ca-
tolaco y de la Sra. Cristina de Ofirek
- ortodoxa. Los padrinos del bautismo fueron: el Sr. Pedro Kapita-
nich ortodoxo y la Sra. Novina de Kapitanich ortodoxa.
- Los Santos Sacramentos del bautismo y de la confirmación fueron administrados
- por el Monseñor Constantino Szrachoff

En fé de que se expide este certificado bajo las firmas correspondientes y con el sello de la Iglesia.

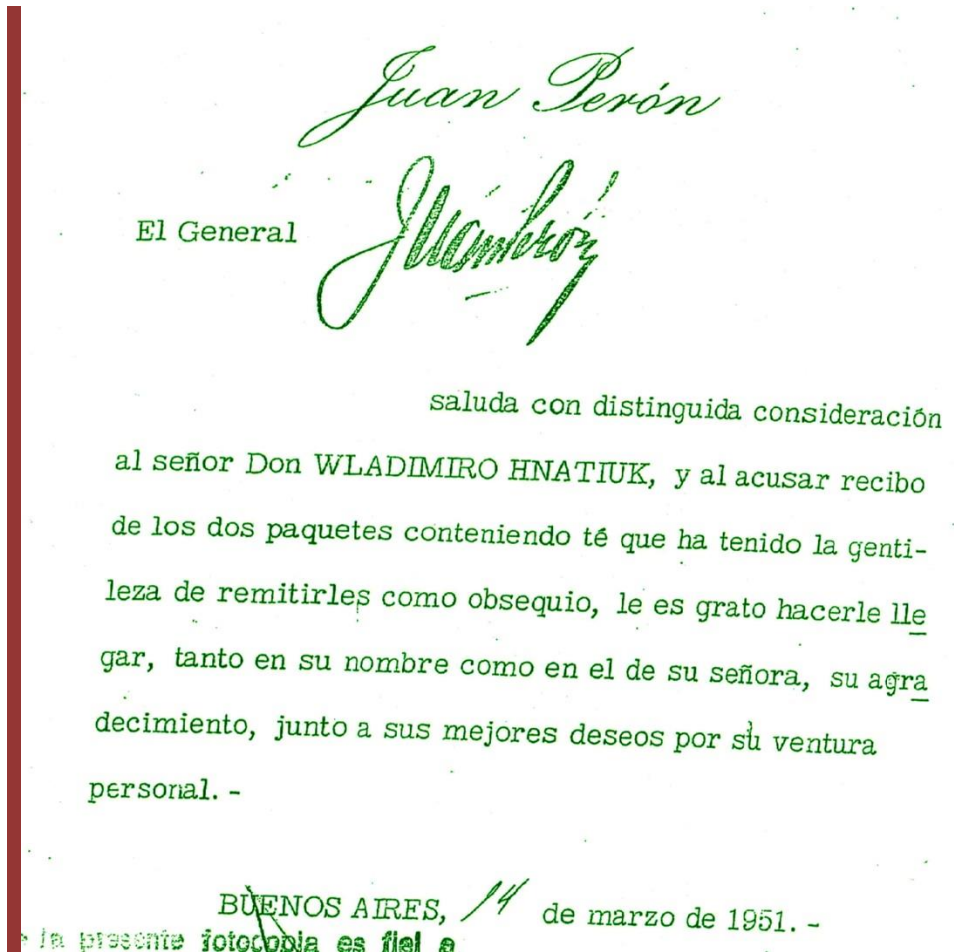
Buenos Aires, el 25 Septiembre de 1934
8 de Octubre

El Superior de la Iglesia Ortodoxa de Rusia
Monseñor Constante Szrachoff
D. Sr. Juan Melendy



Fragmento de carta del Gral. J.D. Perón a la familia de W. Hnatiuk
en agradecimiento por te recibido. Año 1951.

FD 10



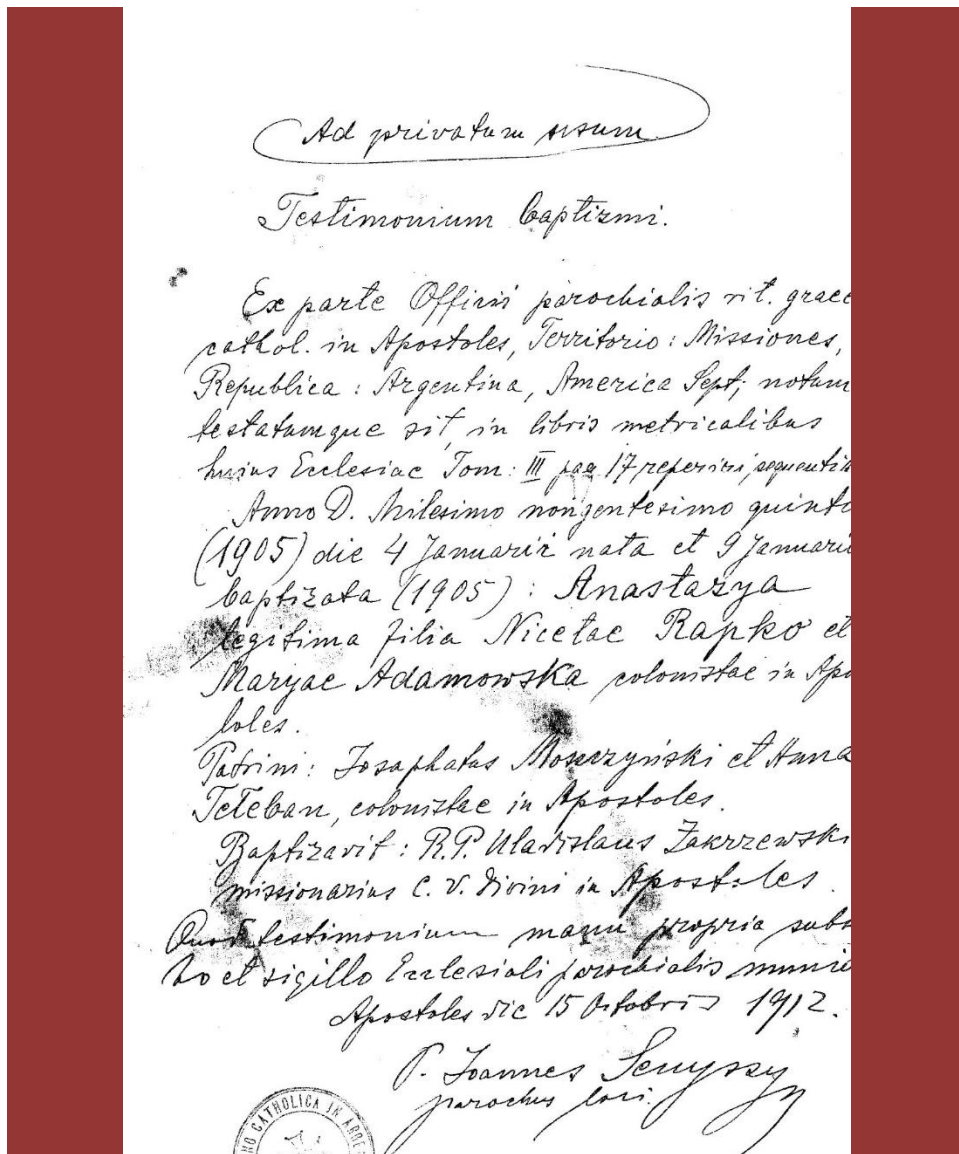
Testimonio de bautismo de Anastasya Rapko.

FD 11

Iglesia greco-católica de Apóstoles. Año 1905.

Fuente: Familiares de EE. UU. que hasta el día de la fecha buscan a sus descendientes.

Miembros de la colectividad rusina-rutena de Pittsburg, Pennsylvania.



Certificado de nacimiento de Basiley Zbhiley.

FD 12

Nacido en Becherov, Eslovaquia. Año 1904.

Fuente: Obtenida por Michael Kokosh en 1930 y enviada a Argentina.

Familia Kokosh-Zbhiley de EE. UU.

Miembros de la colectividad rusina-rutena de Pittsburg, Pennsylvania.

1930

V ý t a h

matriky pokrstených cirkve *gracei rít. katolíckom v rodčina Haggopolensis Bivo*

N. svázok *9* strana

Jedentisc *deviaty* : 1904 : ročník

Dňa a rok narodenia	kresťan	POKRSTENÉHO				Rod. v meno, občianstvo stav a povolanie	Rodisko pokrsteného	Krstiteľ meno, náboženstvo stav a povolanie	Meno krstiaciho kňaza
		meno	pohlavie	rod	vek				
<i>1904</i>	<i>katolík</i>	<i>Basiley</i>	<i>muž</i>	<i>10</i>	<i>10</i>	<i>Becherov</i>	<i>Stephanos</i>	<i>11</i>	
<i>1904</i>	<i>katolík</i>	<i>Zbhiley</i>	<i>muž</i>	<i>10</i>	<i>10</i>	<i>Becherov</i>	<i>Stephanos</i>	<i>11</i>	
<i>1904</i>	<i>katolík</i>	<i>Zbhiley</i>	<i>muž</i>	<i>10</i>	<i>10</i>	<i>Becherov</i>	<i>Stephanos</i>	<i>11</i>	

Ze sa tato výťah s matrikou cele srovnáva, svedčím.

v *Becherov* dňa *19* ho *januára* 19*30*

G. elc
parolník
gr. katol.



XII Fuentes Electrónicas

- Publicación El águila blanca. www.elaguilablanca.com.ar **FE 1**
- Publicación del Instituto Nacional de la Memoria, Polonia, Autor: Joana Lubecka. **FE 2**
- Aquellos pioneros polacos y ucranianos*, nota en el Semanario el Mundo de Berisso a los 120 años de la llegada a Apóstoles del día 18 de septiembre de 2017. **FE 3**
<http://semanarioelmundo.com.ar/2017/09/18/aquellos-pioneros-polacos-ucranianos/>
- Declaración de interés nacional el festejo de los 100 años de la independencia de la República de Polonia **FE 4**
<http://lavozdepolonia.com.ar/new/el-senado-de-la-nación-argentina-declara-de-interés-nacional-el-festejo-de-los-100-años-de-la-independencia-de-la-república-de-polonia/>
- Ucranios en Apóstoles*, el inicio de la colonización europea en Misiones, artículo escrito por Alfredo Poenitz el 6 de abril de 2014 **FE 5**
<http://www.eltterritorio.com.ar/>
- Inmigración polaca en Argentina, artículo escrito por Julián Córdoba en Inmigración Iberoamericana N° 16, el 17 de enero de 2019. **FE 6**
<https://iberoamericasocial.com/polacos-argentina/>
- Los apellidos de las familias de los primeros colonos que llegaron a Apóstoles en el año 1897 serán impuestos en las calles del municipio, al recordarse 20 años de su llegada a esta región. **FE 7**
Artículo del viernes 18 de agosto de 2017
<http://www.noticiaslaregion.como.ar/>
- Carta del presidente del Senado a la colectividad polaca en el extranjero. **FE 8**
<http://www.buenosaires.msz.gov.pl/>
- Los colonos*. Documental televisivo de organismo oficial provincial. Posadas. 1986 **FFE**
- Quieta non movere. La masacre de Oberá*. Corto. **FFE010**
<https://www.youtube.com/83f39840-c14d-420b-b7d5-b5e21323a1aa>
- Diario *Patria*, 26 de marzo de 1955. Paraguay **FE 11**



XIII Fuentes Hemerográficas

- Diario La Nación - Suplemento Ilustrado. 9 de abril de 1908. **FH 1**
- Diario La Nación del 2 de diciembre de 1910. Hemeroteca Biblioteca Nacional. República Argentina. **FH 2**
- Diario La Prensa del 2 de diciembre de 1910. Hemeroteca Biblioteca Nacional. República Argentina. **FH 3**
- Diario La Nación del 4 de octubre de 1912. Hemeroteca Biblioteca Nacional. República Argentina. **FH 4**
- Diario La Nación del 31 de agosto de 1922. Hemeroteca Biblioteca Nacional. República Argentina. **FH 5**
- Diario La Prensa del 29 de agosto de 1922. Hemeroteca Biblioteca Nacional. República Argentina. **FH 6**
- Diario La Razón del 30 de agosto de 1922. Hemeroteca Biblioteca Nacional. República Argentina. **FH 7**
- Diario la Prensa del 27 de septiembre de 1934. Hemeroteca Biblioteca Nacional. **FH 8**
- Diario El territorio, Posadas, enero del año 2000. **FH 9**
- світло, publicación del 8 de noviembre de 1936. **FH 10**
- Anuarios de la Asociación Ucraniana de Cultura Prosvita. **FH 11**
- Українське Слово, publicación del mes de marzo de 1939. **FH 12**
- Українське Слово, publicación del 18 de octubre de 1981. **FH 13**
- The forgotten Rusyns of Argentina.*
The New Rusyn Times. Volumen 13, Número 2, Pittsburgh, Pennsylvania. **FH 14**
- Kanadijskyi Rusyn*, 3 de julio de 1918 **FH 15**
- Diario La Nación, Suplemento ilustrado N^a 32 acerca de la administración de la Colonia Apóstoles. 9 de abril de 1903. **FH 16**



Huelga de hambre en Cristalería Papini. Periódico La vanguardia, Avellaneda, septiembre de 1959.	FH 17
<i>Svitlo</i> . Publicación del 10 de abril de 1938.	FH 18
<i>Glos Polski -La Voz de Polonia-</i> . Mes de mayo de 2015, pág.8.	FH 19
<i>Pinta tu aldea y pintaras el mundo</i> - Diario La Capital de Mar del Plata, 5 de septiembre de 2002, pág. 16.	FH 20
<i>Dos familias que cruzaron el mar sólo con esperanzas</i> - Diario La Capital de Mar del Plata, 4 de diciembre de 2005, pág. 39.	FH 21
<i>Un pedazo de Europa en tierra chaqueña</i> - Diario La Capital de Mar del Plata, 5 de septiembre de 2011, pág. 16.	FH 22
<i>Ana y el espejo, una historia familiar</i> - Diario La Capital de Mar del Plata, 5 de septiembre de 2012.	FH 23
<i>Noticias de la región</i> . Sección Cultura. 28 de marzo de 2018. Apóstoles. Misiones.	FH 24
<i>Noticias de la región</i> . Sección Información General. 8 de junio de 2020. Apóstoles. Misiones.	FH 25



XIV Fuentes Históricas

- Año 1898 - Fojas oficiales del Ministerio de Agricultura. **FHI 1**
Número del Expediente 2296, Letra M,
Iniciador: Misiones Colonia Apóstoles,
Extracto: Remite el estado de los pobladores inmigrantes de esa Colonia.
- Ley de Inmigración y Colonización, N°7, R.N. 1874/77, 1876. **FHI 2**
- Memoria del Encargado de la Repartición de la Inmigración -
Anexo Memoria del Ministerio del Interior, año 1873, pp. 36-37. **FHI 3**
- Gob. Juan Lanusse. Memoria de la Gobernación de la Pcia. de Misiones
del año 1899. (1900) Ministerio del Interior. **FHI 4**
Buenos Aires: Taller Tipográfico de la Penitenciaría Nacional.
- Informe sobre la colonización austro-polaca desde 1897 a 1903 **FHI 5**
Ingeniero Carlos Gallardo dirigido a El ministro del Interior Dr. Joaquín
V. González.
Imprenta Litog y encuadernación de J. Peuser. Año 1903.
- Archivo del Ministerio del Interior -sobre detenciones en Oberá-. 13 de **FHI 6**
octubre de 1937.
- Registro oficial de la Provincia de Buenos Aires, año 1824, páginas 49 y **FHI 7**
50, N° 618, Archivo de la Nación. Nota de presentación oficial al ministro
Dalmacio Vélez Sarsfield.
- Parte de visita de desembarco con novedad e inspección marítima del **FHI 8**
Vapor Arlanza, exp. N° 83803. Mesa de Entradas del Ministerio de
Agricultura de la Nación, 21 de junio de 1937. Archivos Intermedios de
la Nación.
- Parte de visita de desembarco con novedad e inspección marítima del
Vapor Lutetia, exp. N° 66659. Mesa de Entradas del Ministerio de
Agricultura de la Nación, año 1929. Archivos Intermedios de la Nación.
Archivos Intermedios de la Nación.
- Declaración del Sindicato de Obreros de Oficios varios de Villa Angela, **FHI 9**
13 de junio de 1936. Archivo Judicial del Chaco.
- Nota de la Cooperativa Agraria de Villa Angela dirigida al Gobernador **FHI 10**
de la Provincia en el mes de marzo de 1936. Archivo Judicial del Chaco.



- Ley nacional N^o 24.601 del día 6 de diciembre de 1995, que instituye el día 8 de junio de cada año como “Día del colono polaco”. **FHI 11**
- Estudio sobre el nivel de vida de la población rural de Misiones. Dirección general de estadística y censos. Provincia de Misiones. Año 1971. **FHI 12**
- Compilación de datos históricos-geográficos regionales de la Pcia. de Misiones de acuerdo con el programa de enseñanza de la Escuela superior de danzas. Ermelinda de Oddonetto y Gilberta Baez Jacques de Maldonado. Año 1974. **FHI 13**
- Informe oficial del comisionado humanitario Edward Egan sobre las condiciones económicas de los rusinos-rutenos en Hungría. Presentado al Ministerio de Agricultura de los Estados Unidos Año 1900. **FHI 14**
- Ministerio de Agricultura, *Resumen estadístico del movimiento migratorio en la República Argentina*, Años 1857-1924. Buenos Aires, 1925, pp. 4-5. **FHI 15**
- Memorias de la Dirección de Inmigración* correspondiente al año 1909. Ministerio de Agricultura. **FHI 16**
- Carta de la gobernación de Misiones. Archivo Cambas. 26 de junio de 1899. **FHI 17**
- Alfredo Palacios. Discurso contra la Ley de Residencia. Cámara de Diputados de la Nación, 1904. **FHI 18**



XV Material Etnológico

Piezas metálicas halladas en el sitio arqueológico Galish-Lovachka. Museo Estatal de Uzhhorod, Ucrania.

ME 1



Asentamiento celta en Colina de Havranok.
Museo arqueológico al aire libre Liptov, Eslovaquia.

ME 2



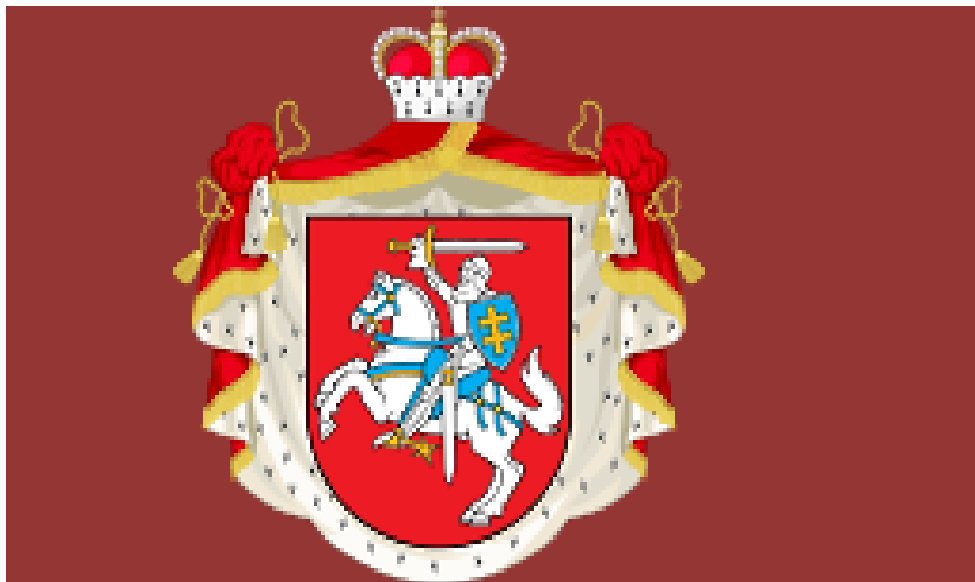
Asentamiento celta en Colina de Havranok.
Museo arqueológico al aire libre Liptov, Eslovaquia.

ME 3



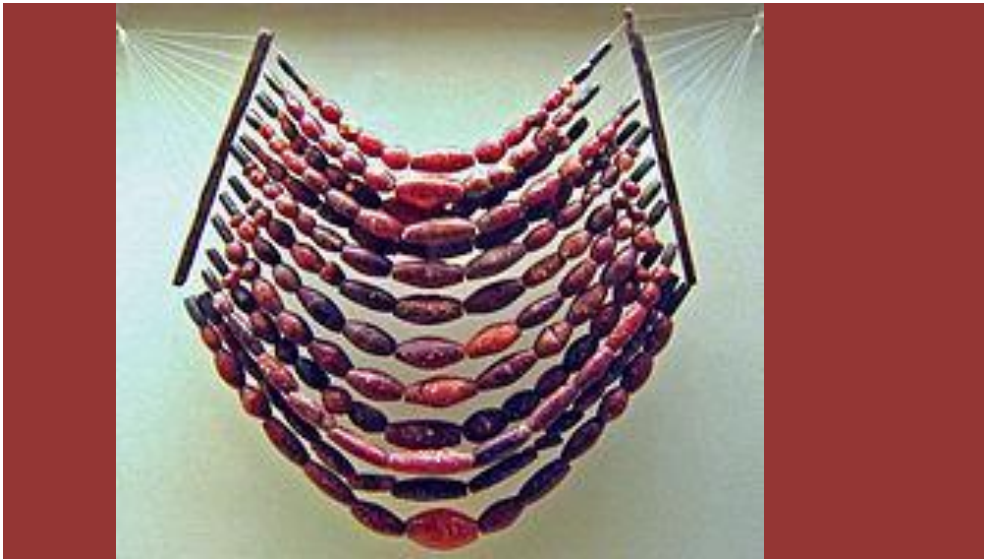
Escudo de la nobleza Ruthena.

ME 4



Collar de ámbar cultura Le Tène.

ME 5



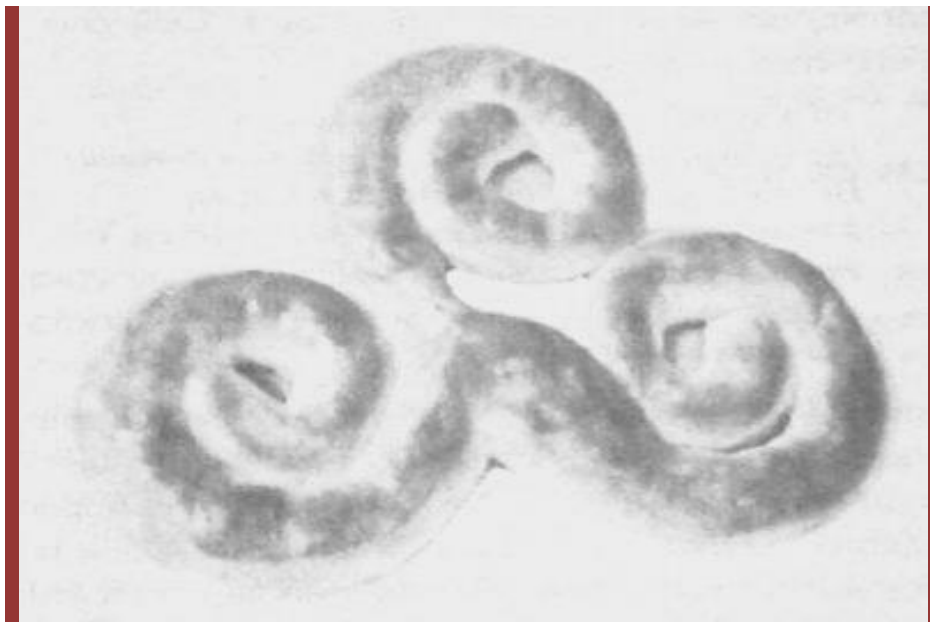
Emblema de la región que representa los hornos celtas implementados para la fundición del hierro y herramientas -hachas- confeccionadas en base a ello.

ME 6



Representación del Triskel celta en los ornamentos del Kalach
-Pan de Navidad ucraniano-.

ME 7



Emblema implementado por el Principado de Galitzia-
Volhynia, actual región occidental de Ucrania.

ME 8

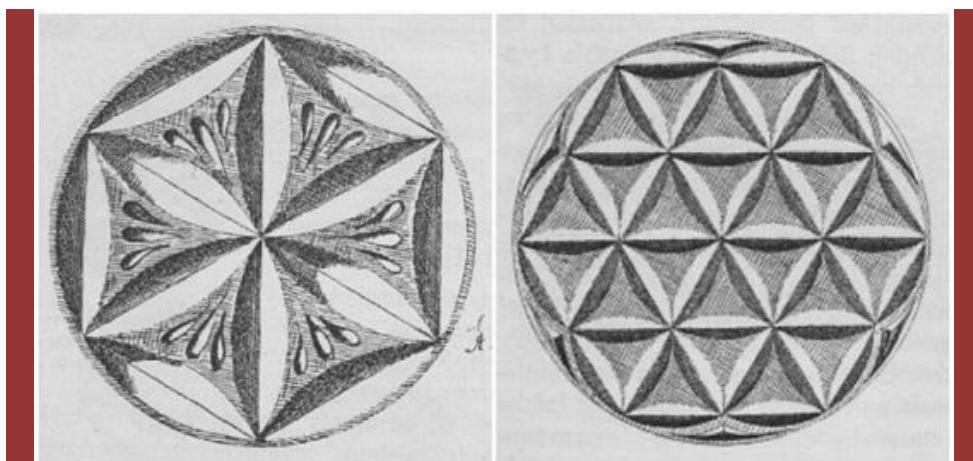


Estatua del Dios pagano Perún, Kiev, Ucrania.

ME 9

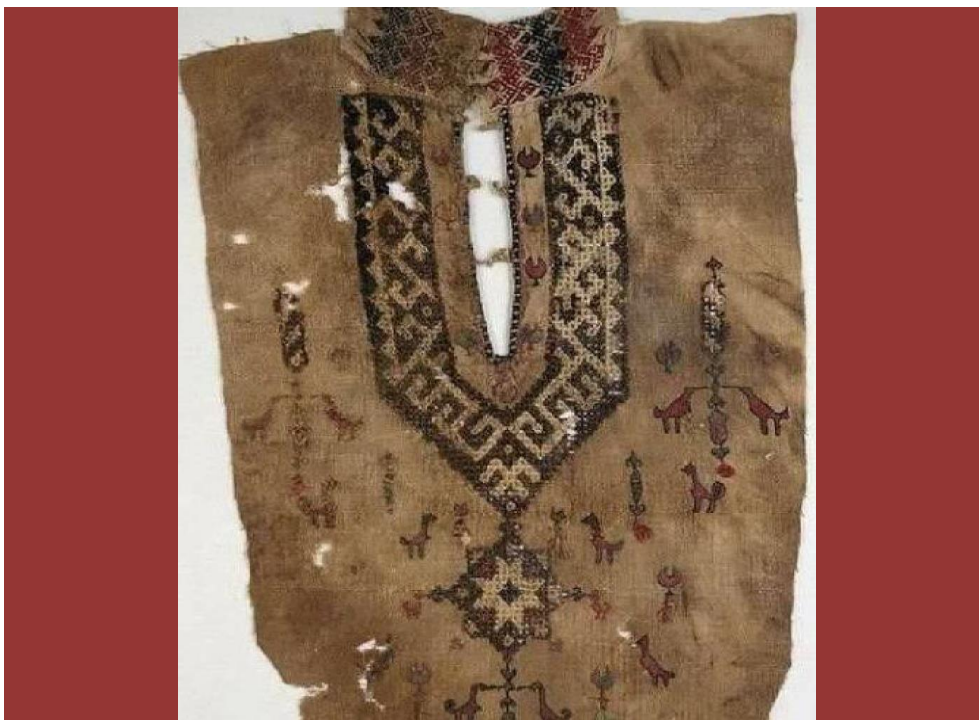


Roseta de seis pétalos y rosetón. También denominados Símbolo de Perun o "marca del trueno". **ME 10**



Camisa bordada o *Vyshyvanka* antigua.

ME 11



Bordado boyko, diseño con cruces.

ME 12



Bordado boyko, diseño con círculos.

ME 13



Bordado boyko, diseño con cuadrados.

ME 14



Bordado boyko, diseño con triángulos.

ME 15



Bordado boyko, diseño con rombos.

ME 16



Bordado boyko, diseño con líneas onduladas.

ME 17



Una cruz de madera Hutsul tallada -1758 - Yasinya
Nótese que las tiras decorativas forman franjas en forma de rayos
debajo de la Crucifixión y sobre la Madre y el Niño. Muestra del
sincretismo religioso pre y post cristiano.

ME 18



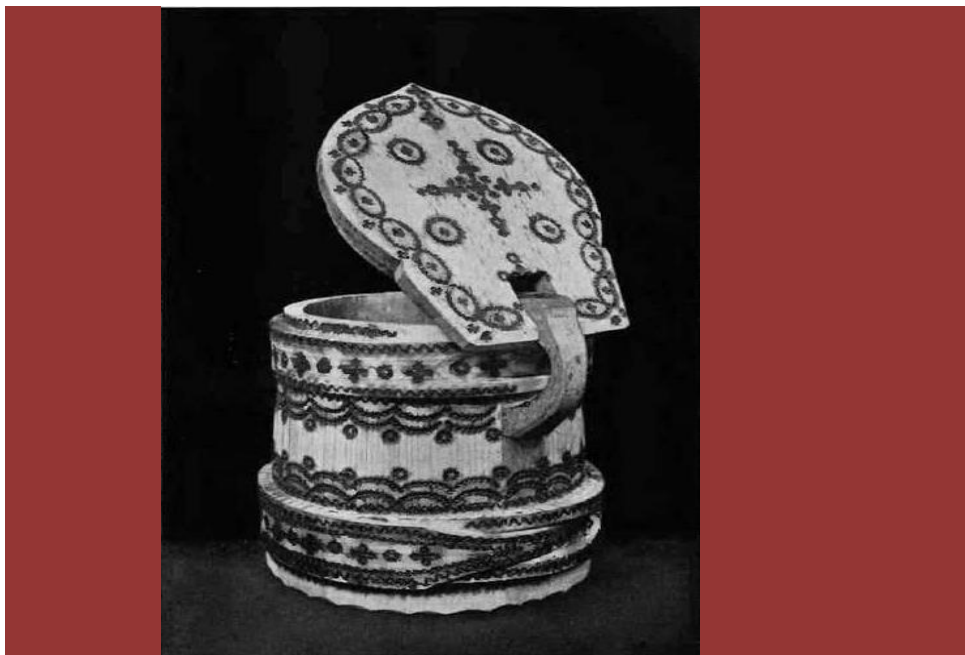
Frascos hutsules de madera tallados.

ME 19



Mantequera hutsul de madera con ornamentación quemada.
Kosovska Polyana.

ME 20



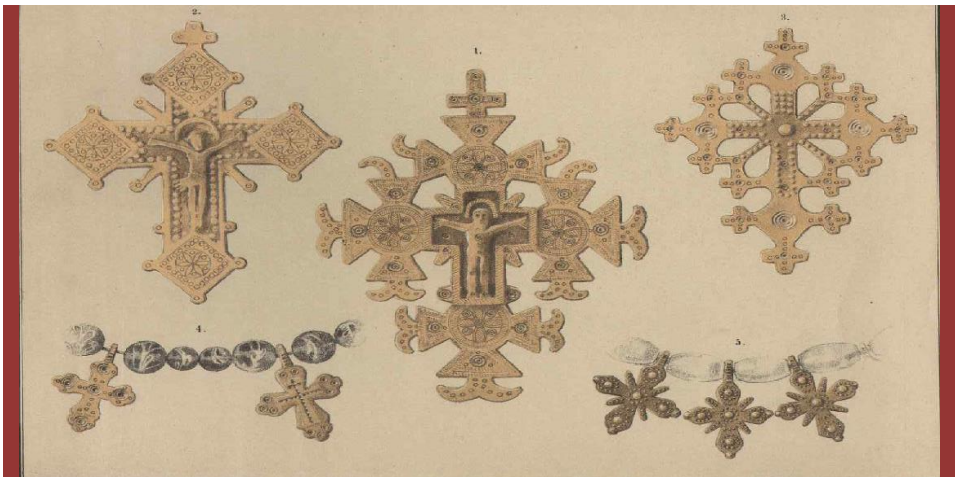
Diseños de cruces talladas en madera y en metal.

ME 21



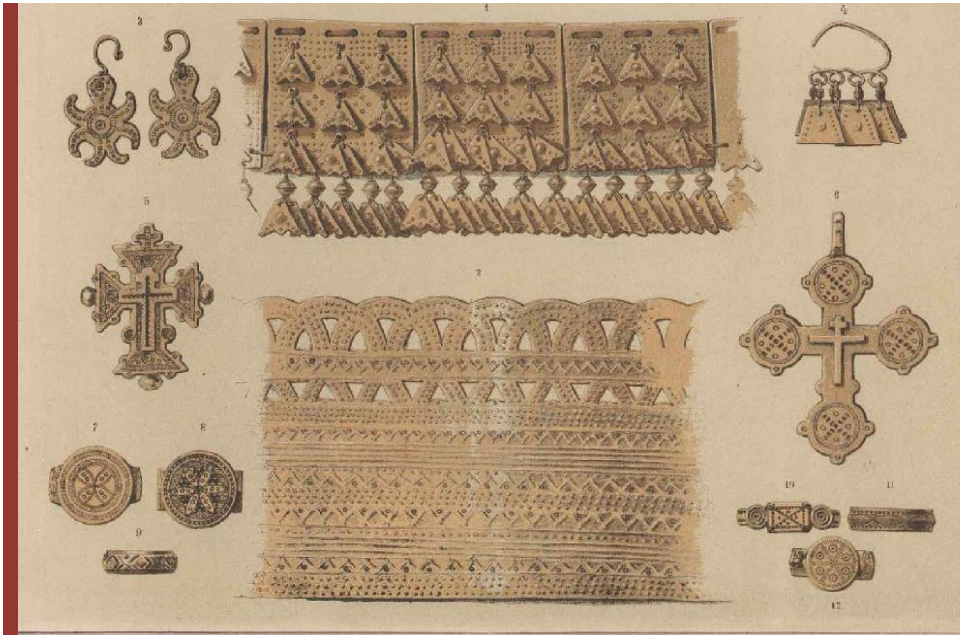
Diseños de cruces en metal.

ME 22



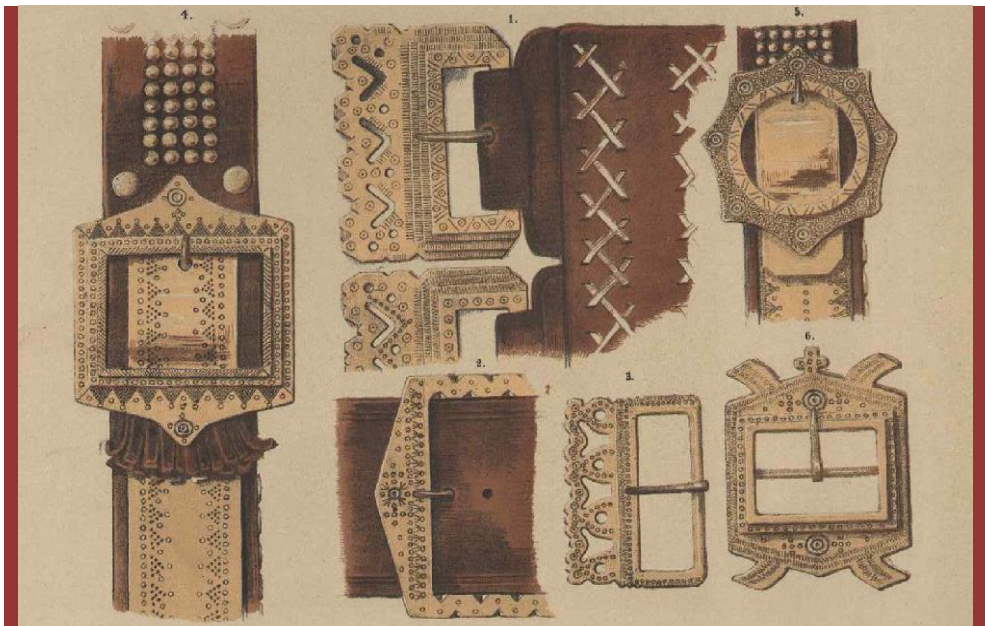
Diseños de joyería.

ME 23



Hebillas de cinturones.

ME 24



Pipas hutsules e instrumentos para manipular el tabaco.

ME 25



Pipas hutsules y cartucheras para guardar el tabaco.

ME 26



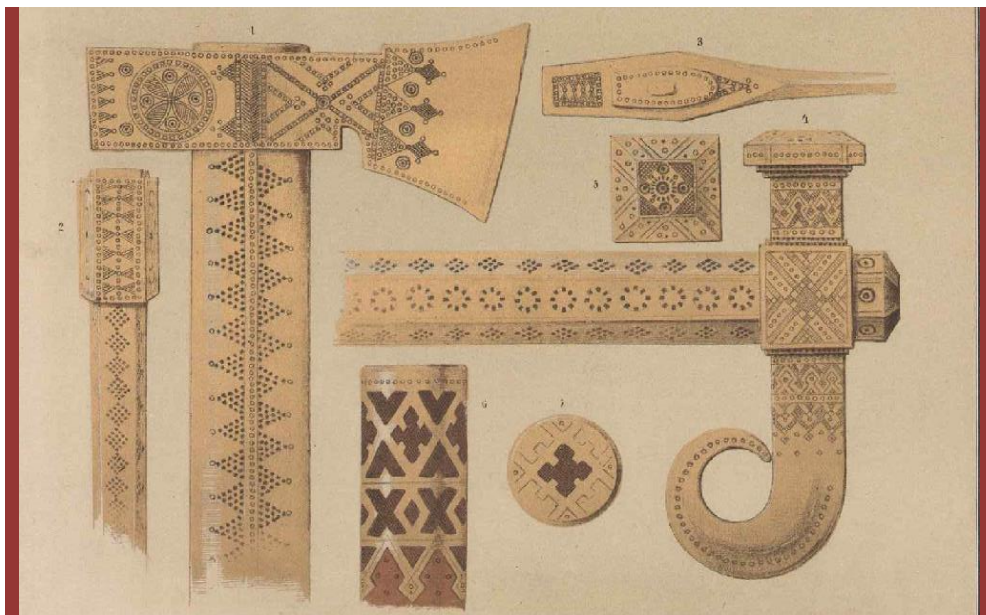
Hachas hutsules.
Yasinya.

ME 27



Motivos decorativos de hachas ceremoniales.

ME 28



Cinturón hutsul

ME 29



Címbalo hutsul.

ME 30



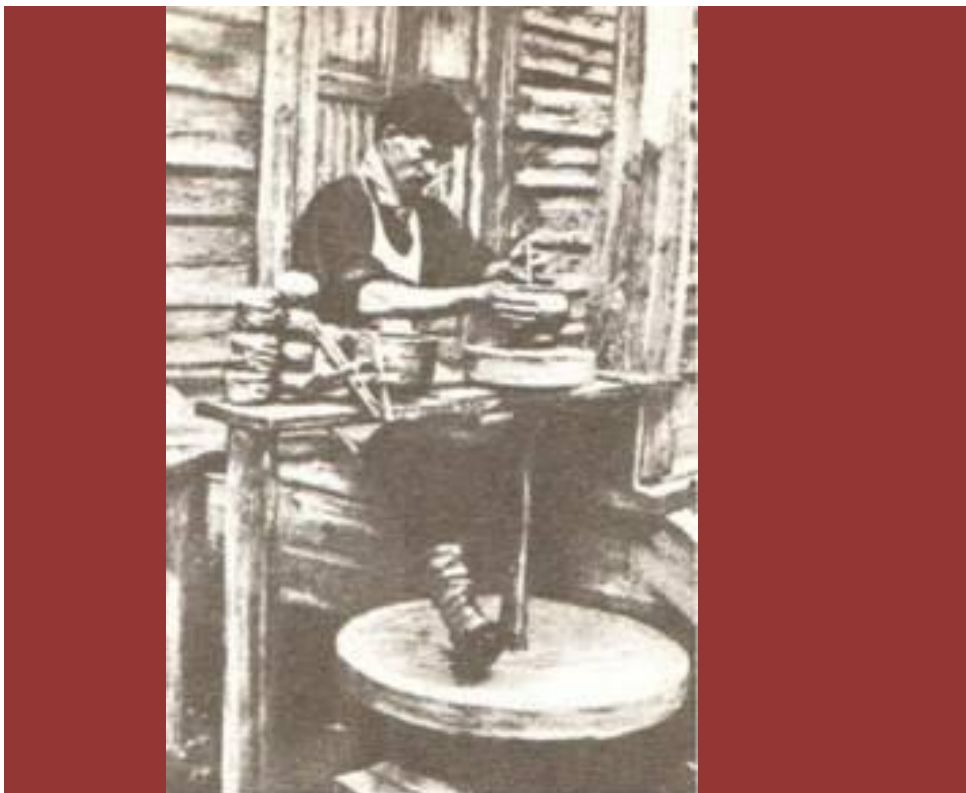
Trembita hutsul.

ME 31



Alfarero en la feria de Soróchyntsi, Provincia de Poltava.

ME 32



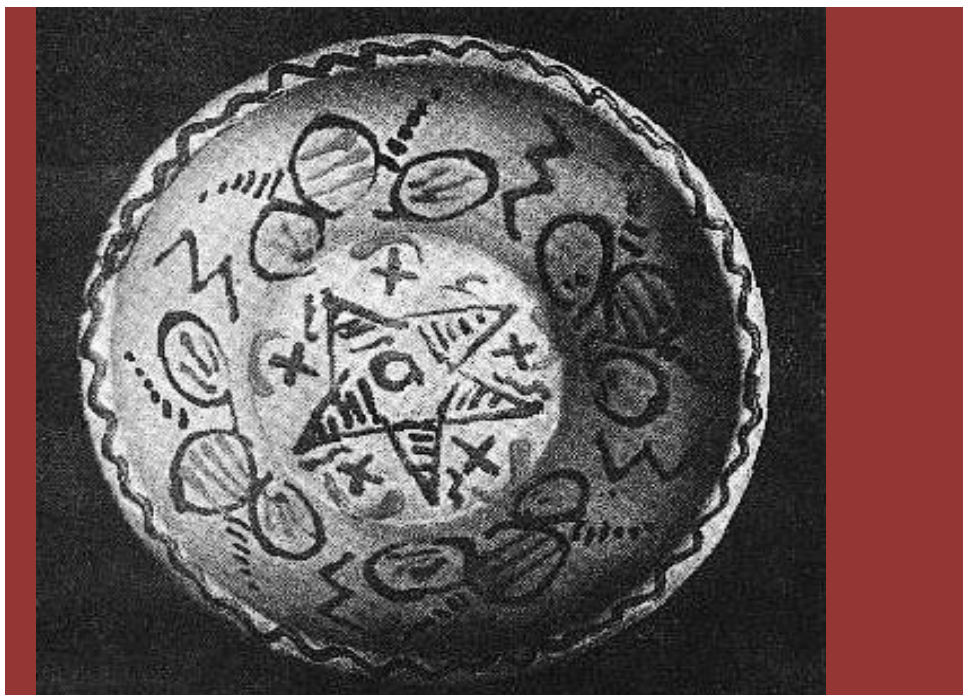
Diseños cerámicos de la región de Uzhhorod.

ME 33



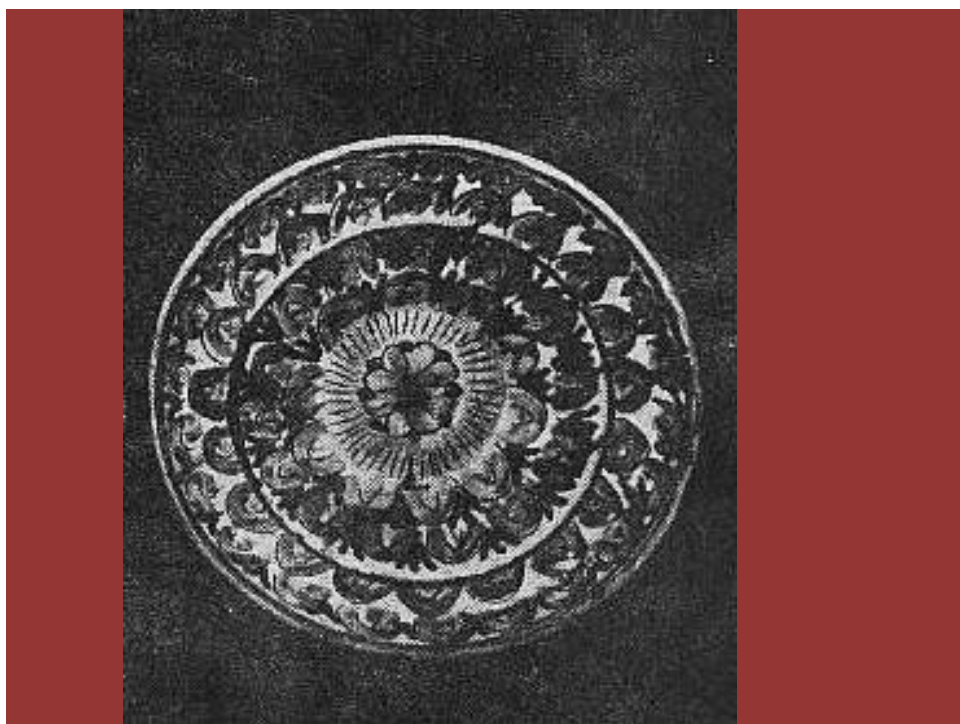
Plato de cerámica de la región de Uzhhorod.

ME 34



Plato de cerámica de la región de Khust, influencia estilística húngara.

ME 35



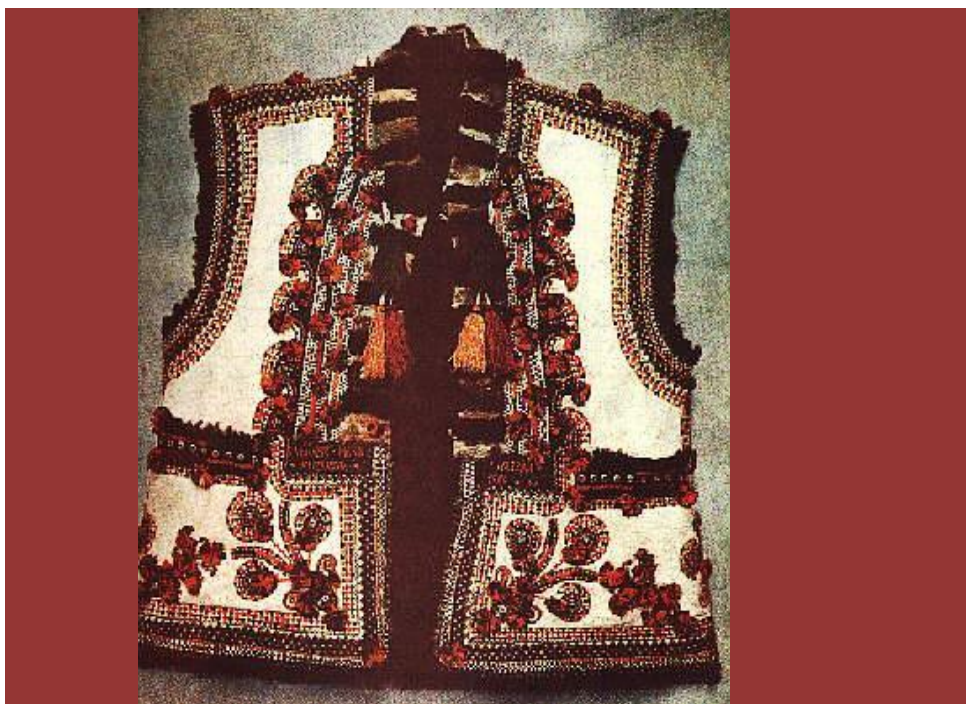
Almacenamiento de brindja: queso hutsul de oveja.

ME 36



Kaptar o keptar hutsul.

ME 37



Tiras de bordados hutsules para prendas de vestir.

ME 38



Patrones romboidales hutsules, denominados *ruzha*.

ME 39



Bordados hutsules con decoración de *trubky*.

ME 40



Rombos hutsules con estrella de ocho puntas.

ME 41



Bordados hutsules con *chobitky*.

ME 42



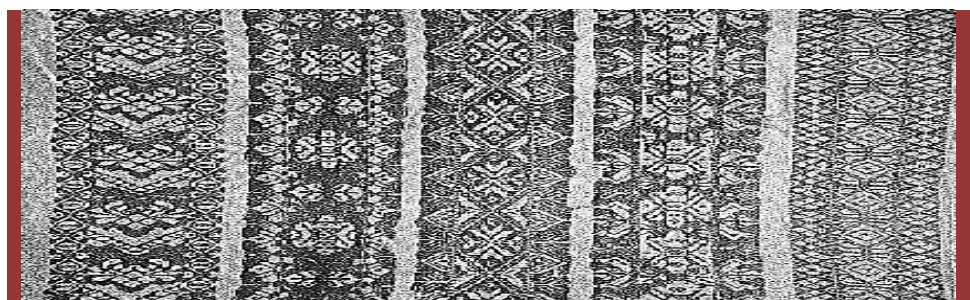
Bordado hutsul con figura antigua en forma de símbolo del infinito.

ME 43



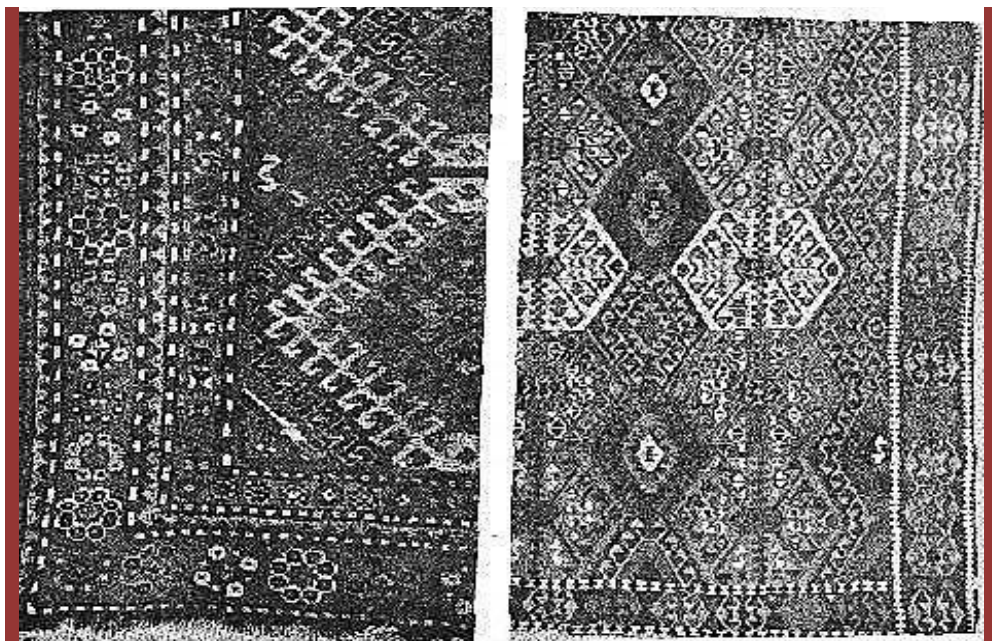
Diseño hutsul de bordado en mantel tejido de lino. Uzhhorod.

ME 44



Diseños hutsules de bordado en alfombras.

ME 45



Falda Lemko para danzar.

ME 46



Falda Lemko para danzar.

ME 47



Calzado Lemko de cuero acordonado a la pierna.

ME 48



Chaleco o abrigo liviano Lemko *-serdak-*.

ME 49



Pañuelo bordado con flores *-fatselyk-*.

ME 50



Collar Lemko o *kryvulka*.

ME 51



Kryvulka sobre prendas de vestir.

ME 52



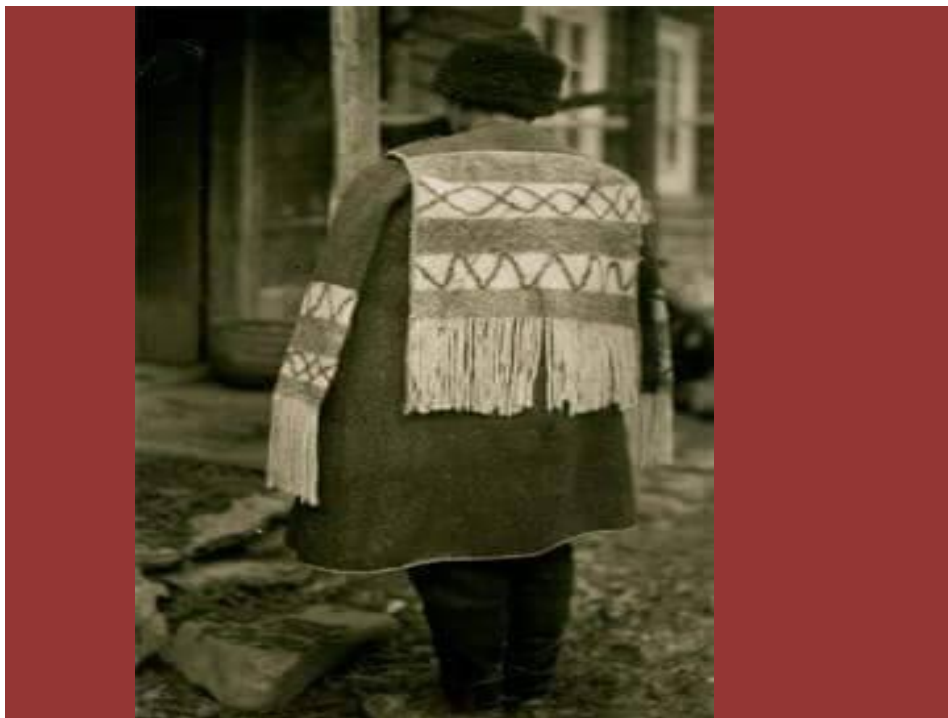
Camisa y chaleco *-lebyk-* Lemko para varón. Región de Sanok.

ME 53



Chaqueta *-hunka-* Lemko con capa *-chuha-* sobre los hombros.

ME 54



Chuha Lemko con cola *-halenya-* terminada en velas *-svichky-*.

ME 55



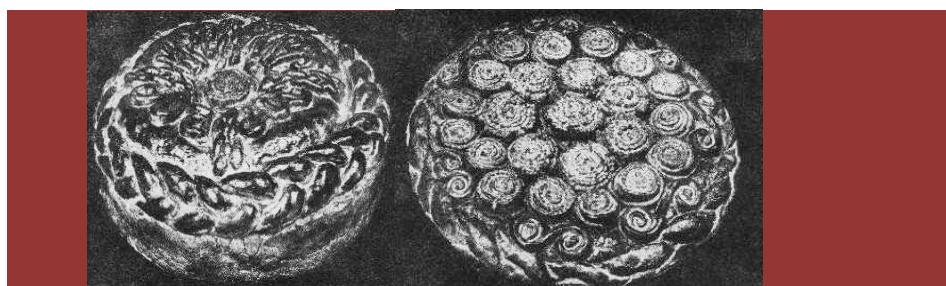
Pashkas matrimoniales lemkos *-con incrustaciones de masa como decoración-*.

ME 56



Diseño de Pashkas matrimoniales hutsules *-con decoración de trenzado de masa y rosetón-*.

ME 57



Acopio de heno en las laderas bajas de los montes Cárpatos.

ME 58



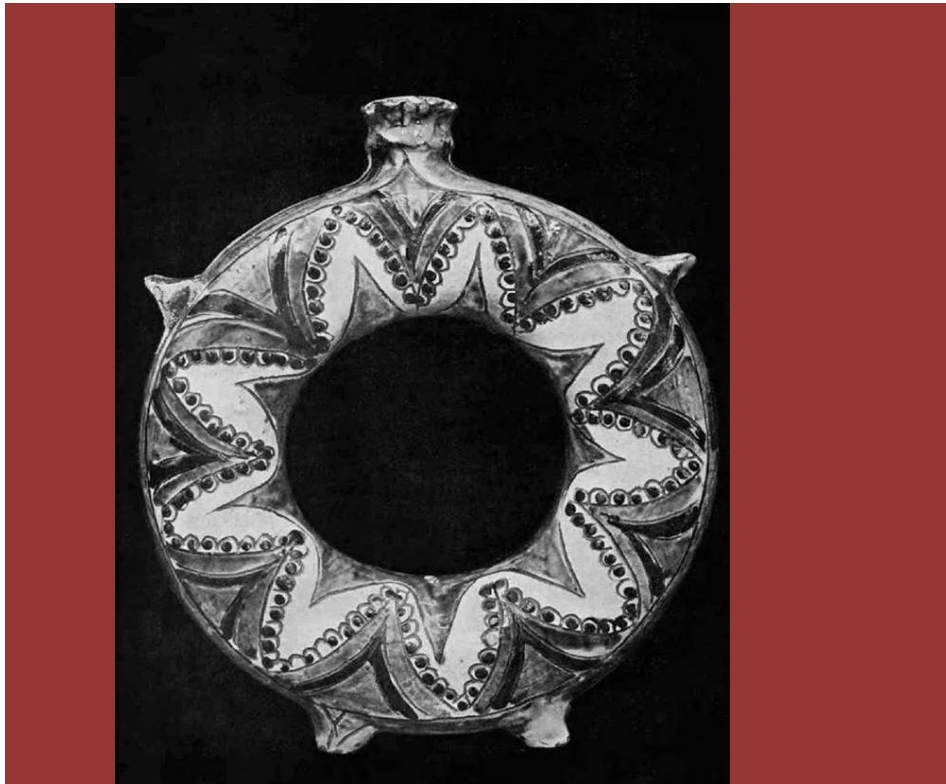
Acopio de heno en las laderas bajas de los montes Cárpatos.

ME 59



Cerámica esmaltada, recipiente para guardar licores.

ME 60



Cerámica esmaltada, candelabro en forma de trinidad.

ME 61



Cestería y trabajo en mimbre, región de Iza, Transcarpatia.

ME 62



Cestería y trabajo en mimbre, región de Iza, Transcarpatia.

ME 63



Huevos decorados -*pysanka*- , región de Transcarpatia.

ME 64



Pysanky - Motivo geométrico -

ME 65



Pysanky - Motivo skeumórfico -

ME 66



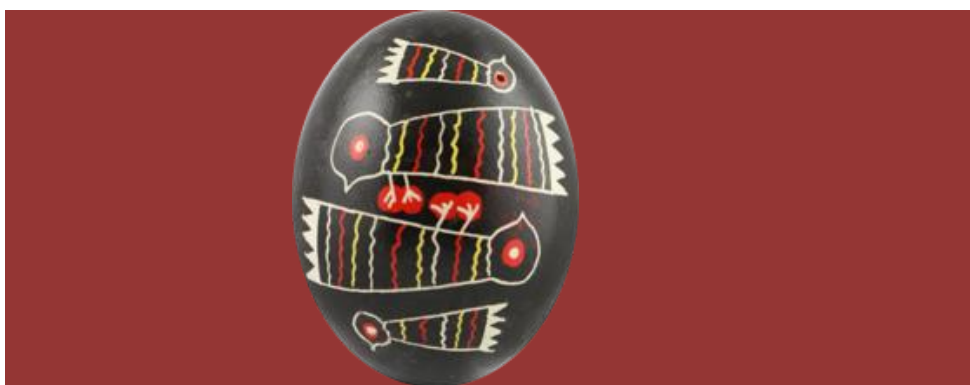
Pysanky - Motivo fitomorfo -

ME 67



Pysanky - Motivo zoomórfico -

ME 68



Pysanky - Religioso pagano -

ME 69



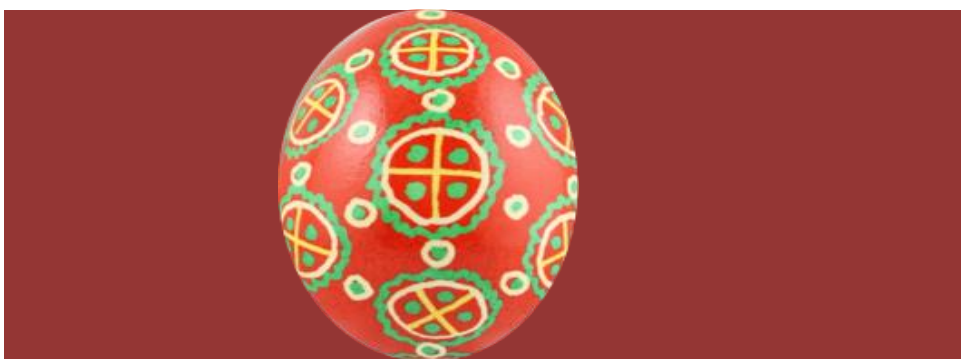
Pysanky - Religioso cristiano -

ME 70



Pysanky - Cosmomórfico -

ME 71



Pysanky - Bexkonechnyk -

ME 72



Pysanky -

ME 73

Ideogramas básicos



Центр світу – El centro del Universo



Зоря – Estrella - Sol



Початок і кінець – El principio y el Fin



Тріада часу (минуле, сьогодні, майбутнє) завжди –



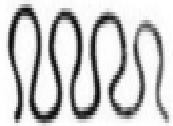
La tríada del tiempo (Pasado, Presente, Futuro) – Siempre



Спіраль часу – La espiral del tiempo



Зв'язок часів – Interconexión del Tiempo



Звивини ріку часу – Vueltas en el río del tiempo



Св'язок всього суцього – Cómo todo vuelve a unirse



Рівновага – Equilibrio



Зміни – Cambios



Смерть – Muerte



Квітка життя – La flor de la vida





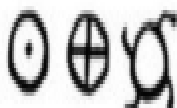
Дерево життя – El árbol de la Vida



Вода - життєдайна (жива вода) - El agua que da la vida



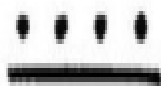
Мати (родючість) – Madre (Fertilidad)



Родове гніздо – Nido ancestral

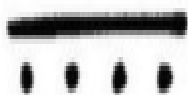


Урожай (підсумок) – Cosecha

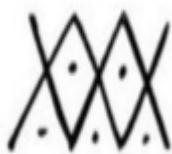


майбутнього врожаю – Brotes de la futura cosecha





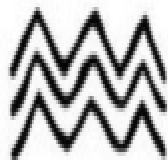
Зерно в землі – Semilla en la tierra



Засіяне поле – Campo Cultivado



Дощ, опади – Lluvia



Гори – Colinas, Montañas



Худоба – Ganado



Підсумок, лінії життя – Abasco

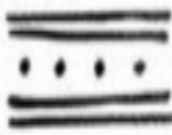




Перевесло порядку – Bandas de Ordenamiento



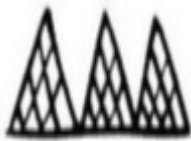
Знаки Пам'яті – Símbolos de la Memoria



Оберіг – Protección



Охорона – Protección



Табу (заборона) - Tabú (lo prohibido) - Небезпека (Peligro)



Суби (спроба) – Dientes (Ataques)



Око (бачити) – Ojo (Visión) - Вухо (чути) – Oídos (Escucha) -
Atención



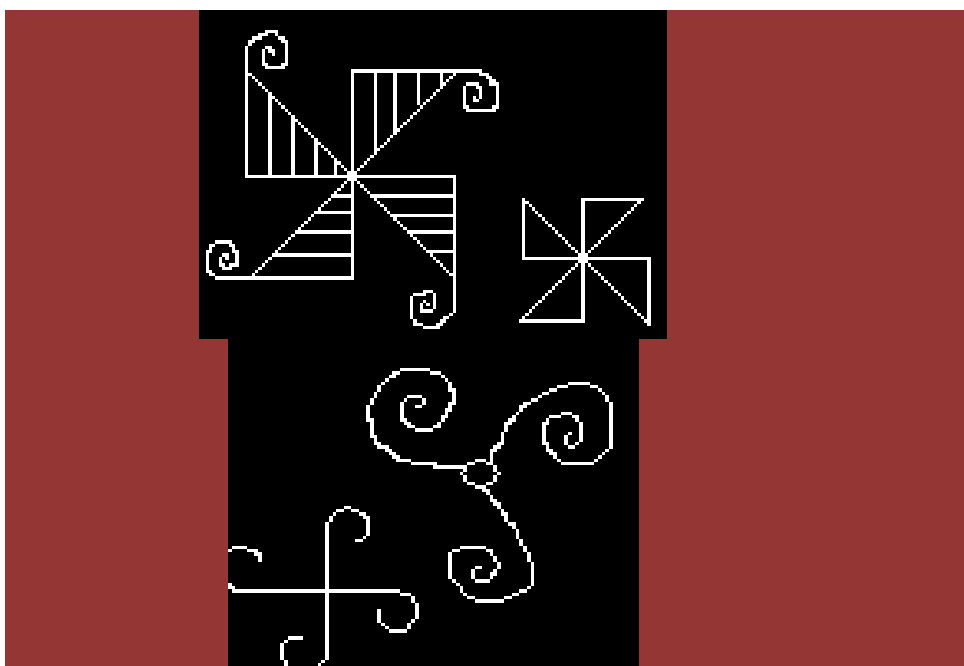
Pysanky - Ideograma en forma circular-

ME 74



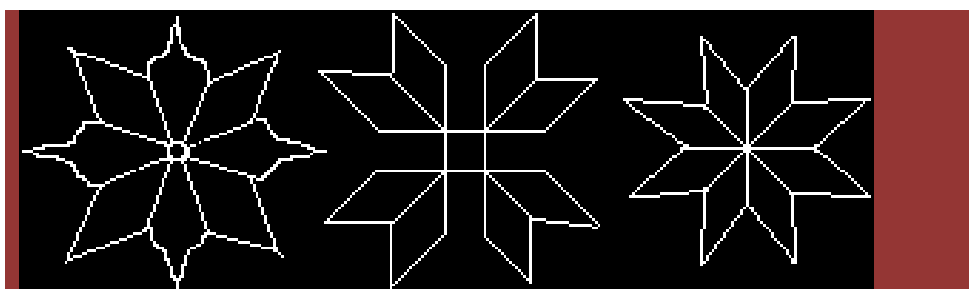
Pysanky - Ideograma en forma de triskel -

ME 75



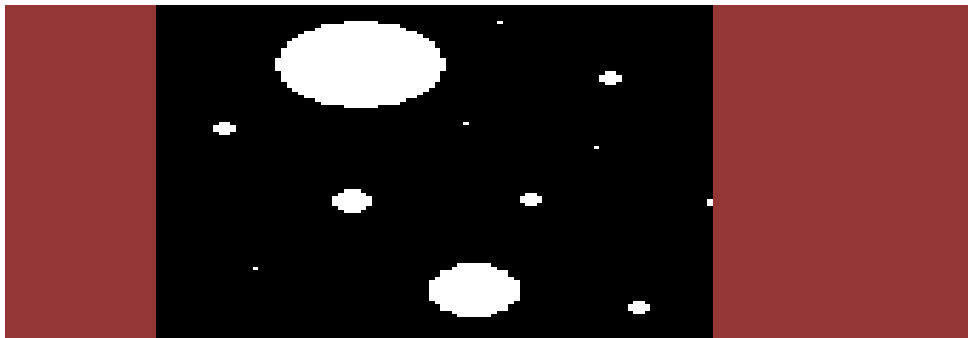
Pysanky - Ideograma en forma de roseta-

ME 76



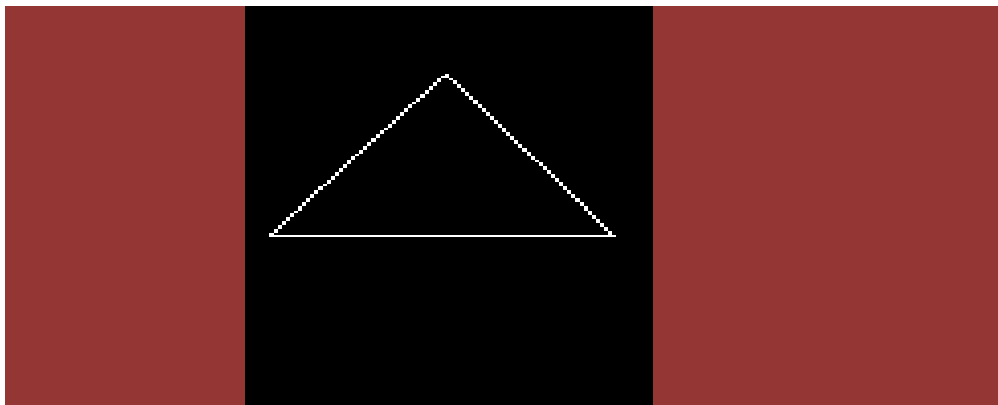
Pysanky - Ideograma en forma de puntos -

ME 77



Pysanky - Ideograma en forma de triángulos -

ME 78



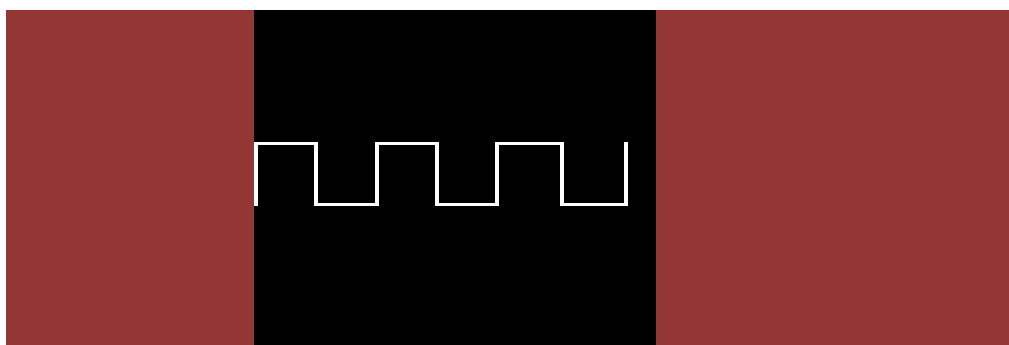
Pysanky - Ideograma en forma de líneas rectas -

ME 79



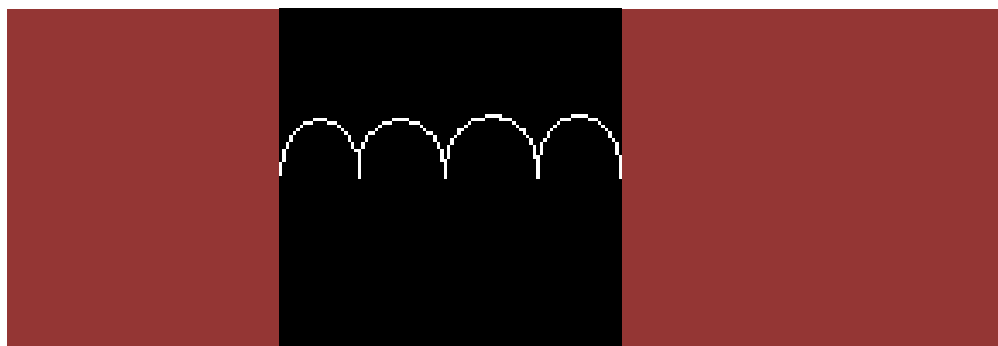
Pysanky - Ideograma en forma de listones -

ME 80



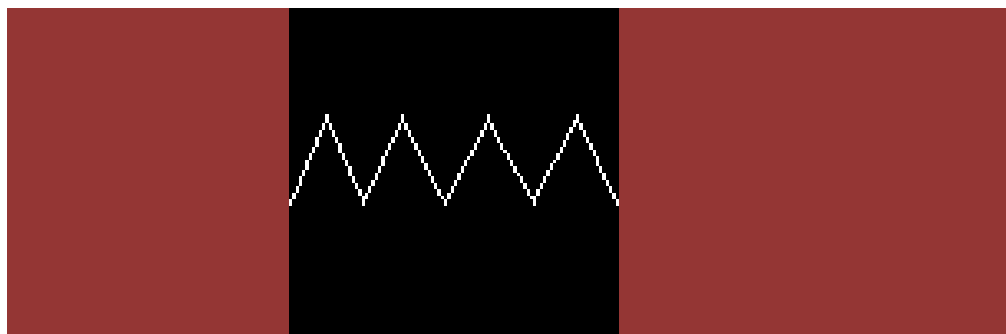
Pysanky - Ideograma en forma de almenas -

ME 81



Pysanky - Ideograma en forma de líneas invectivas -

ME 82



Pysanky - Ideograma en forma de líneas dentadas -

ME 83



Pysanky - Ideograma en forma de líneas onduladas -

ME 84



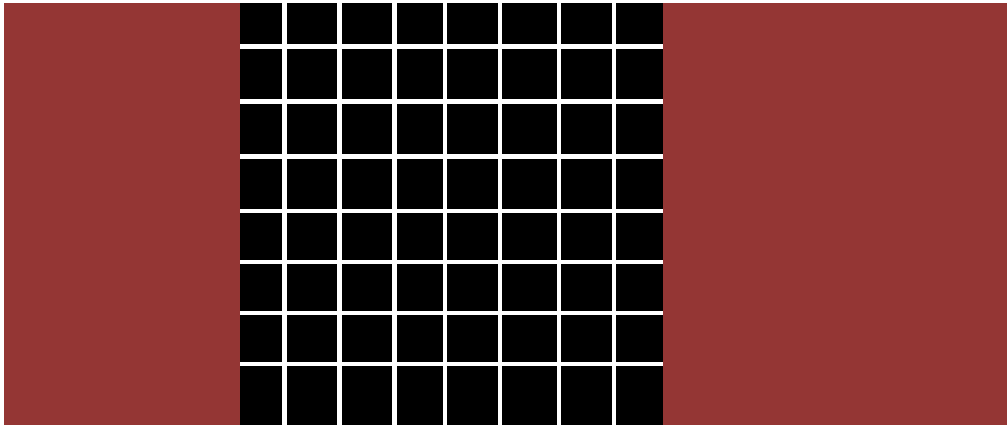
Pysanky - Ideograma camino de gitanos -

ME 85



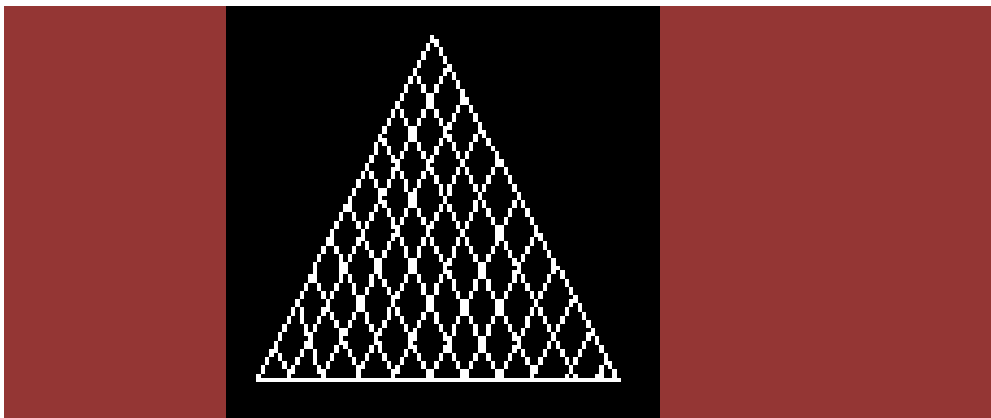
Pysanky - Ideograma con forma de arnero -

ME 86



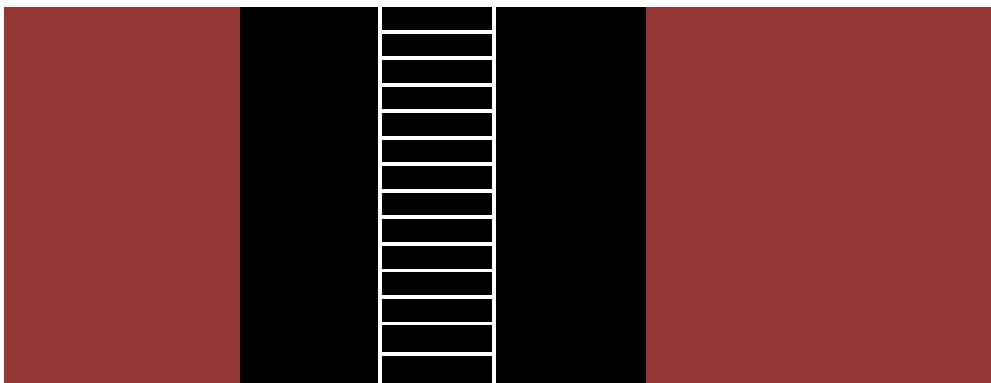
Pysanky - Ideograma con forma de canasta -

ME 87



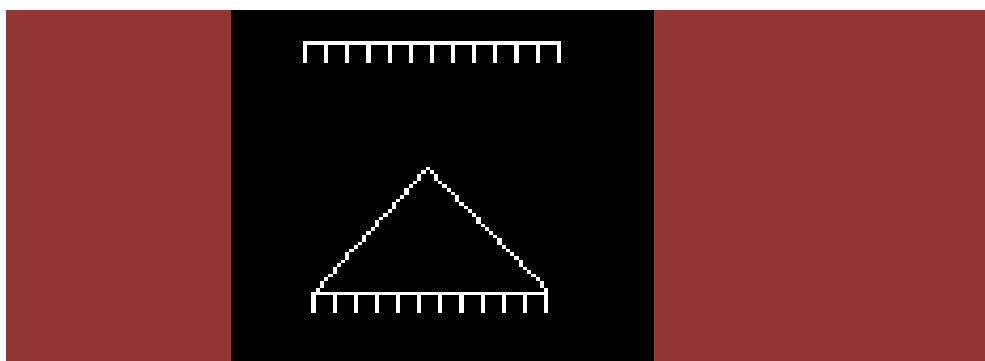
Pysanky - Ideograma con forma de escalera -

ME 88



Pysanky - Ideograma con forma de peine -

ME 89



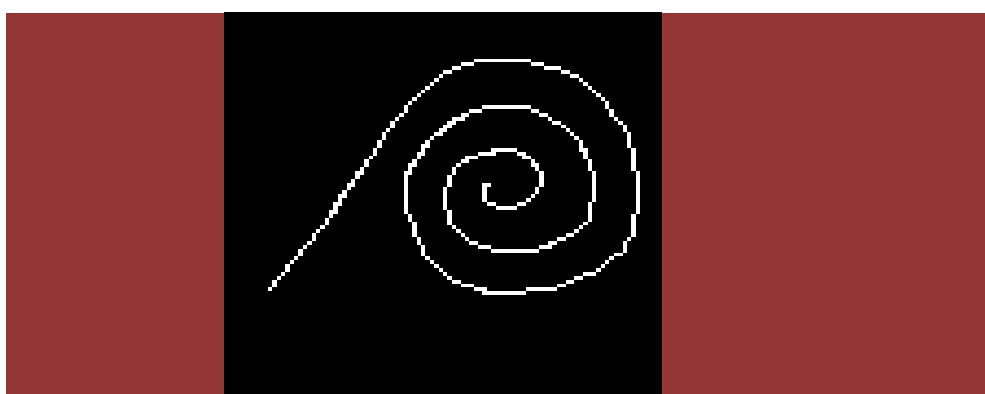
Pysanky - Ideograma con forma de colicho -

ME 90



Pysanky - Ideograma con forma de espiral -

ME 91



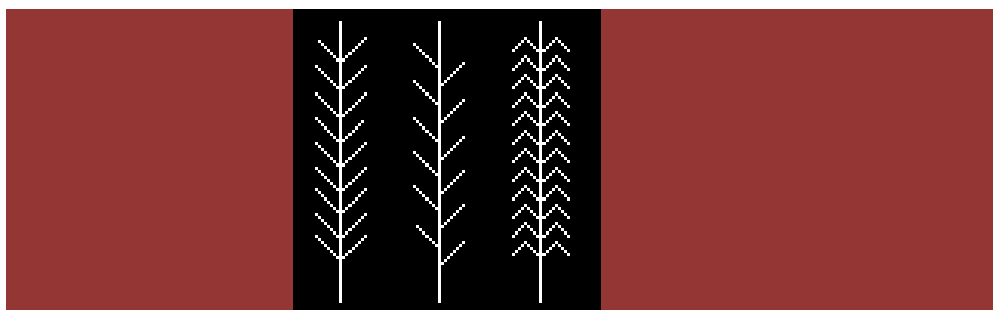
Pysanky - Ideograma con forma de cruz -

ME 92



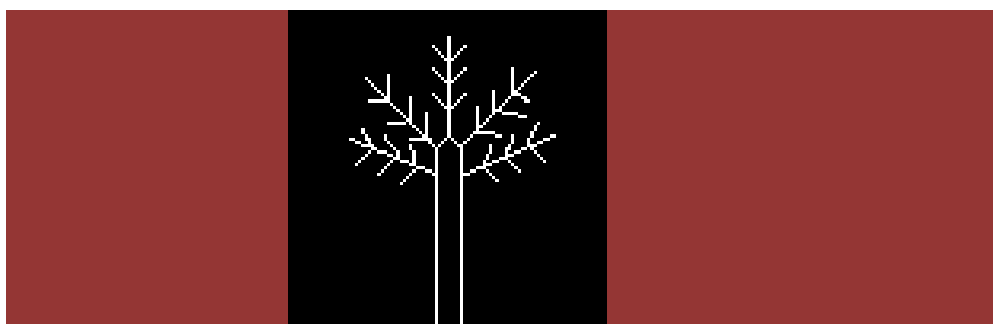
Pysanky - Ideograma fitomórfico con forma de pino -

ME 93



Pysanky - Ideograma fitomórfico con forma de árbol latifoliado -

ME 94



Pysanky - Ideograma fitomórfico, manzano y ciruelo -

ME 95



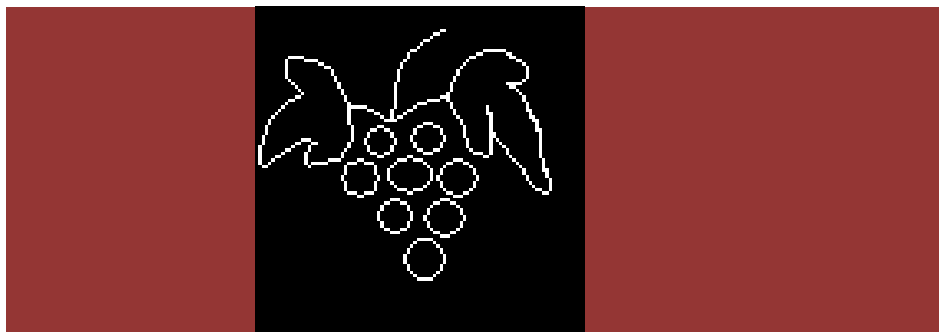
Pysanky - Ideograma fitomórfico, manzano y ciruelo -

ME 96



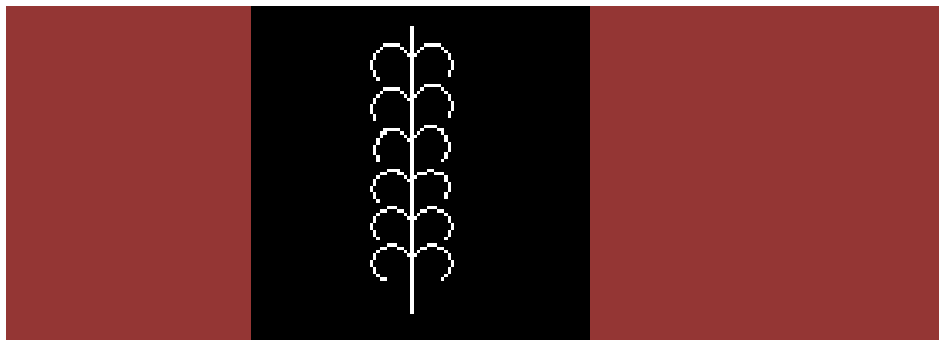
Pysanky - Ideograma fitomórfico, la vid -

ME 97



Pysanky - Ideograma fitomórfico, vinca -

ME 98



Pysanky - Ideograma fitomórfico, pepino -

ME 99



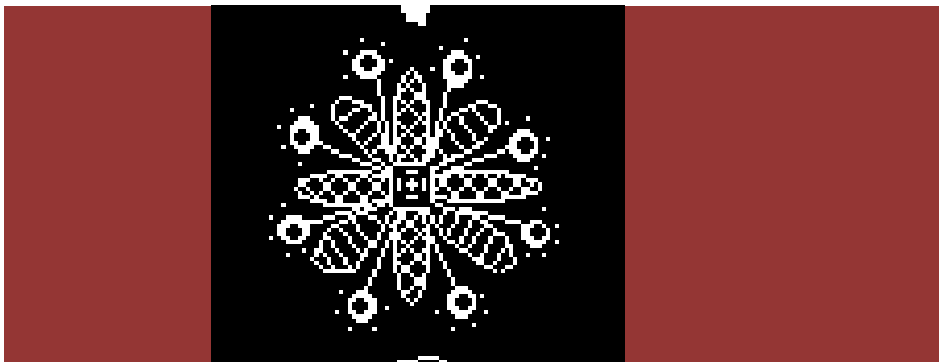
Pysanky - Ideograma fitomórfico, espiga -

ME 100



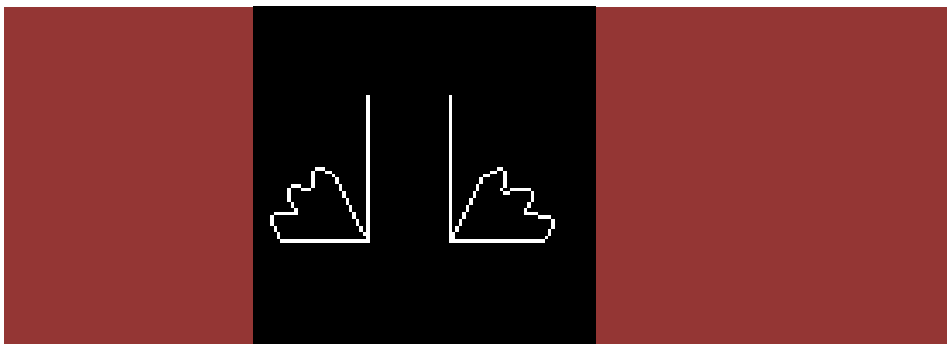
Pysanky - Ideograma fitomórfico, amapola -

ME 101



Pysanky - Ideograma zoomórfico, garras de oso -

ME 102



Pysanky - Ideograma zoomórfico, ciervo -

ME 103



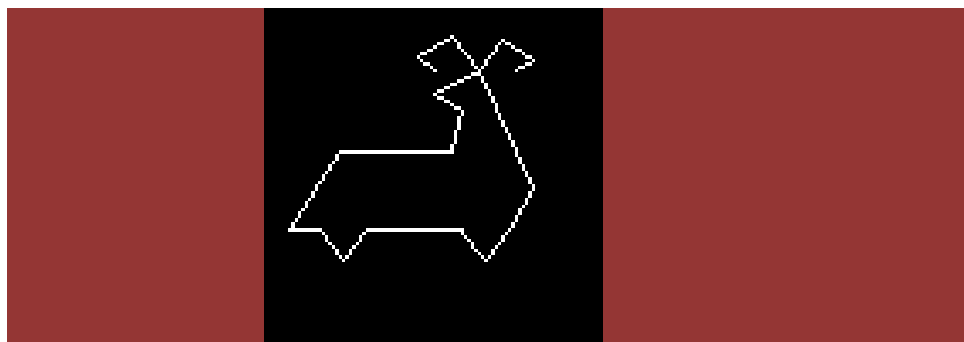
Pysanky - Ideograma zoomórfico, caballo -

ME 104



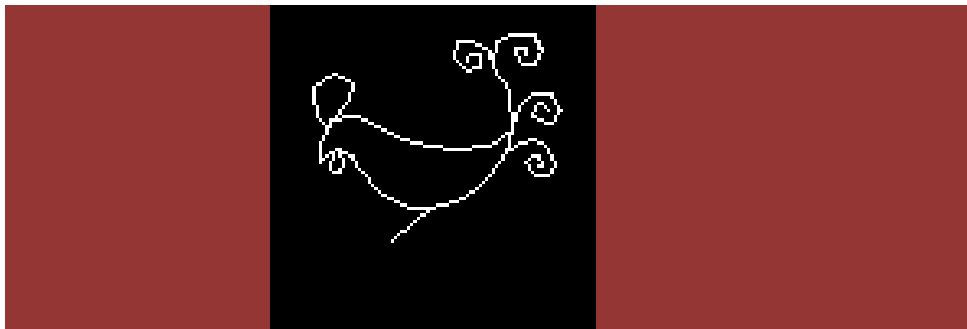
Pysanky - Ideograma zoomórfico, carnero -

ME 105



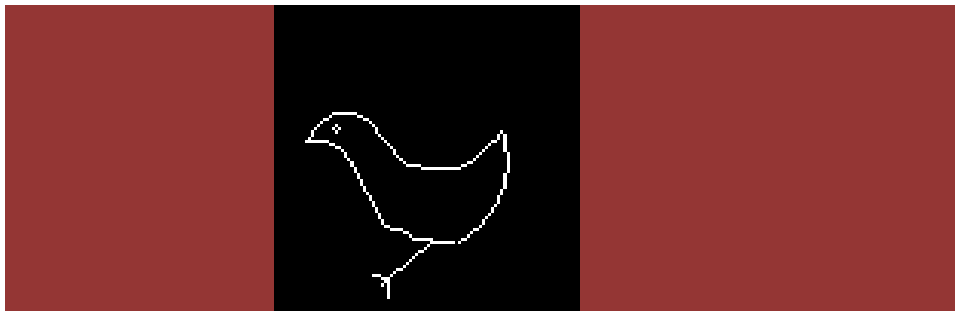
Pysanky - Ideograma zoomórfico, gallo -

ME 106



Pysanky - Ideograma zoomórfico, gallina -

ME 107



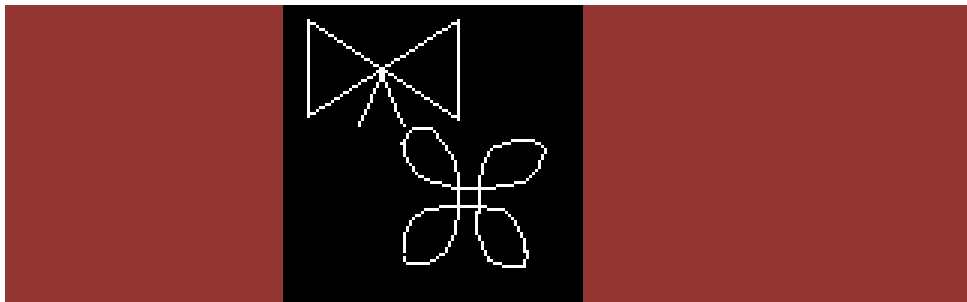
Pysanky - Ideograma zoomórfico, aves -

ME 108



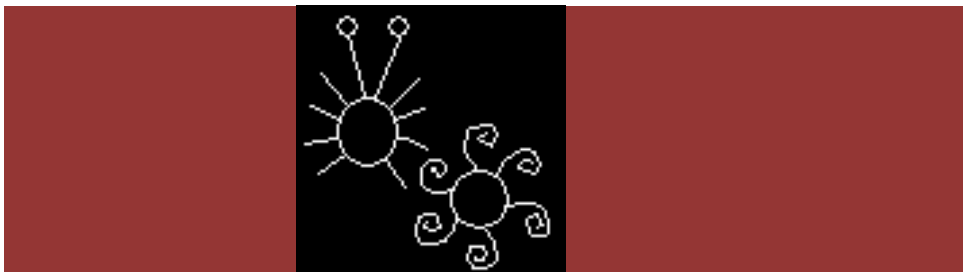
Pysanky - Ideograma zoomórfico, mariposa -

ME 109



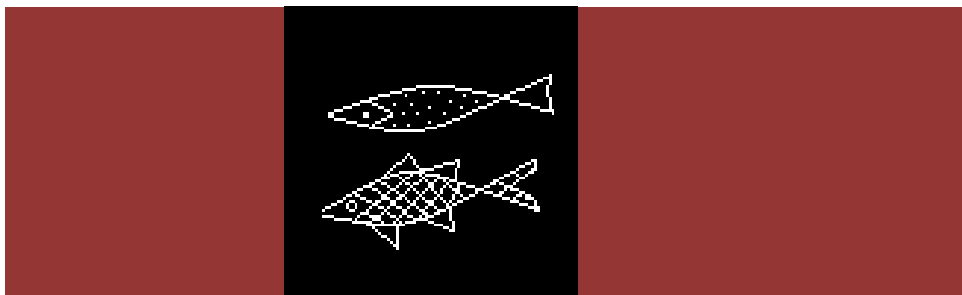
Pysanky - Ideograma zoomórfico, araña -

ME 110



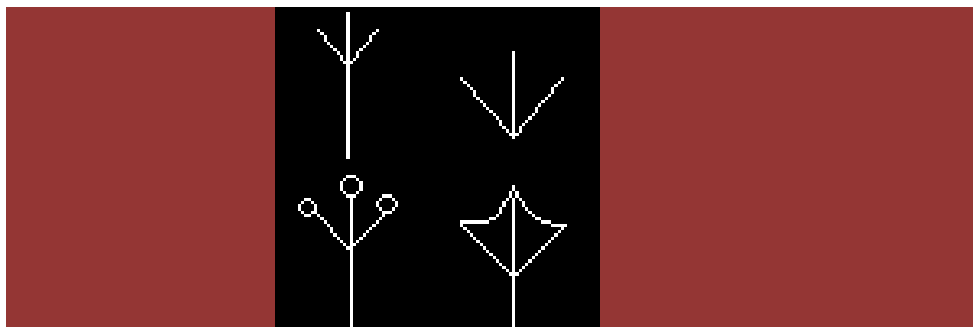
Pysanky - Ideograma zoomórfico, peces-

ME 111



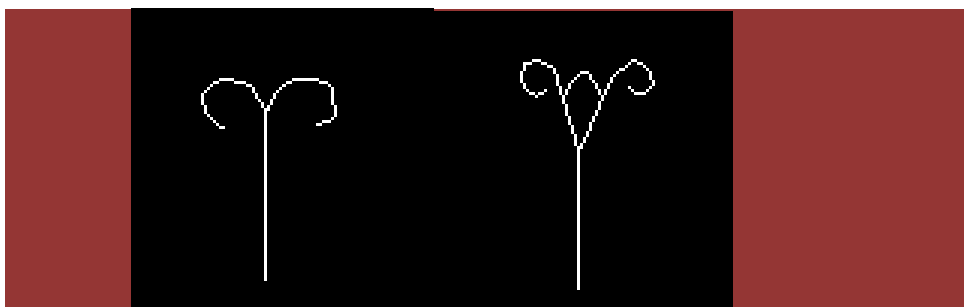
Pysanky - Ideograma zoomórfico, huellas de ganzo-

ME 112



Pysanky - Ideograma zoomórfico, cuernos-

ME 113



Pysanky - Ideograma zoomórfico, orejas de conejo-

ME 114



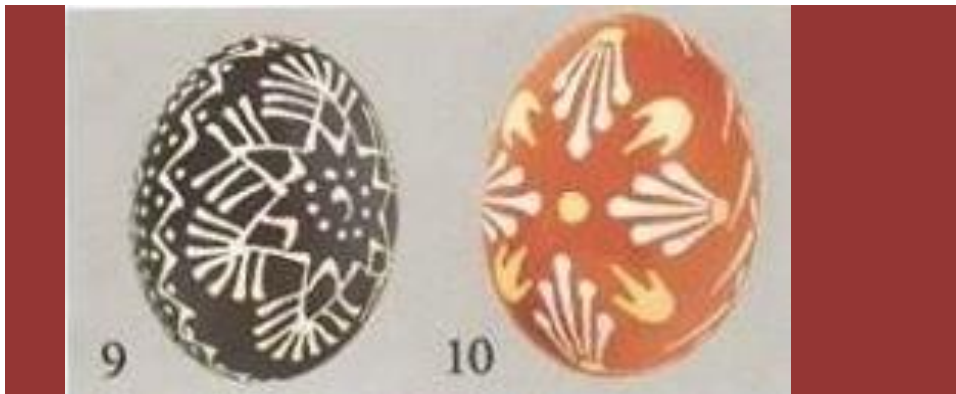
Huevos decorados, diseños región Lemko.

ME 115



Huevos decorados, diseños región Boyko.

ME 116



Huevos decorados, diseños región Hutsul.

ME 117



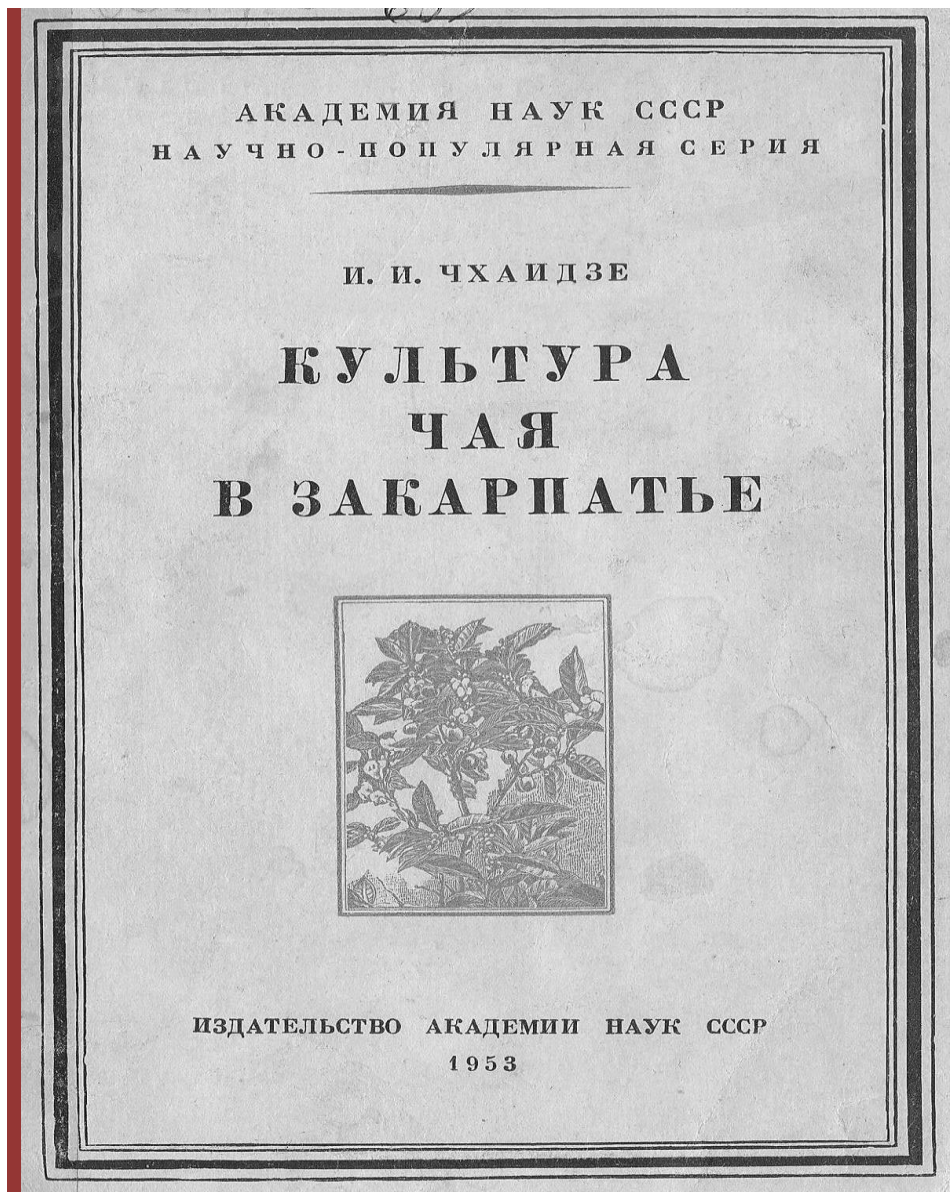
Anuncio de venta de esclavos roma en Valaquia, 8 de mayo
de 1852 -18 varones, 10 niños, 7 mujeres y 3 niñas-
In conditioe fina, es decir, en buena condición.

ME 118



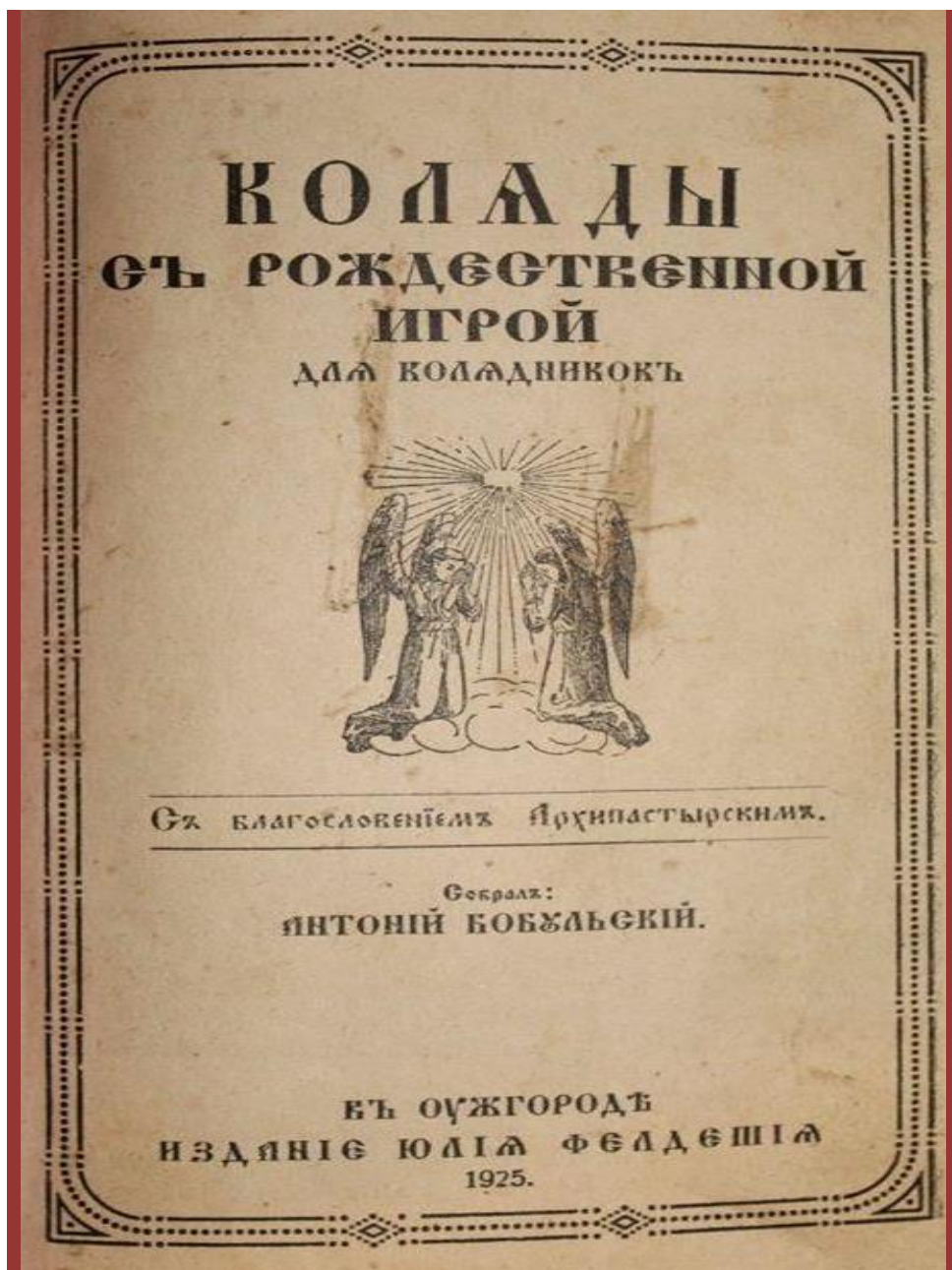
Portada de libro sobre las culturas asociadas a la producción de
té en Zakarpatia. Año 1953.
Serie popular de la Academia de investigación – CCCP/URSS

ME 119



Portada de libro de cantos corales eclesiásticos. Año 1925

ME 120



Mesa de Navidad.

ME 121



Yalinka.

ME 122



Corona tutelar.

ME 123



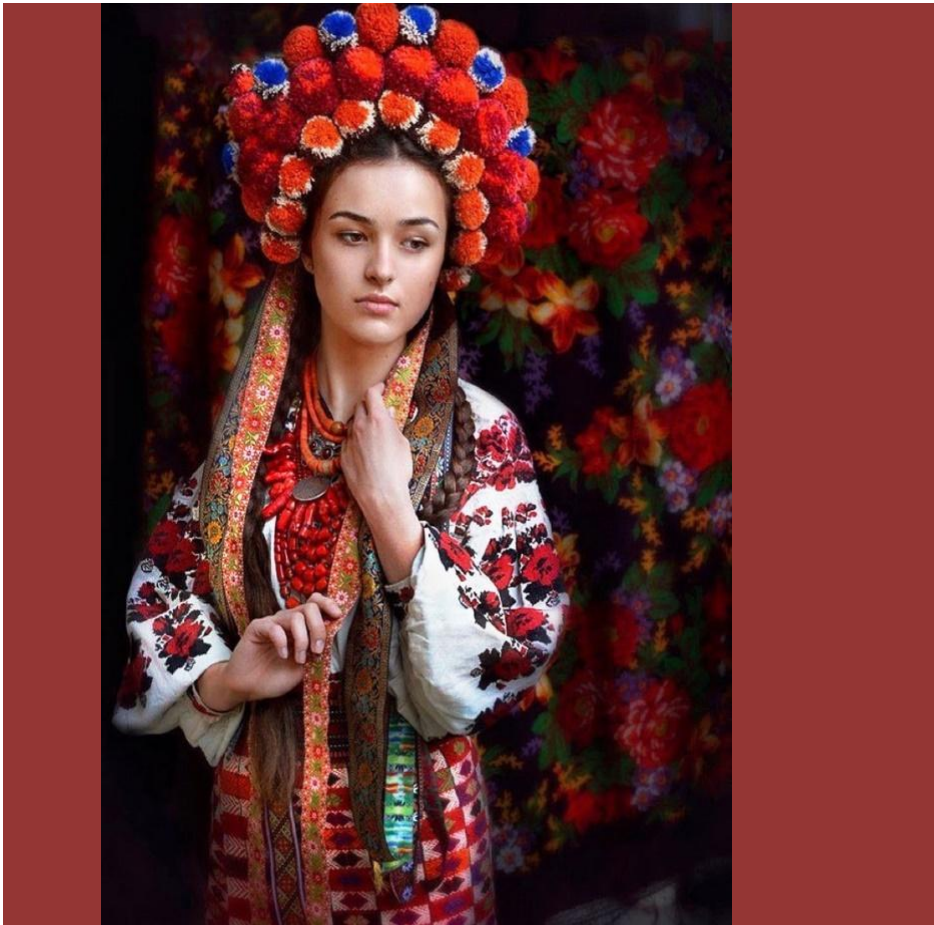
Corona tutelar.

ME 124



Corona tutelar.

ME 125



Sopilkas.

ME 126



Sopilka.

ME 127



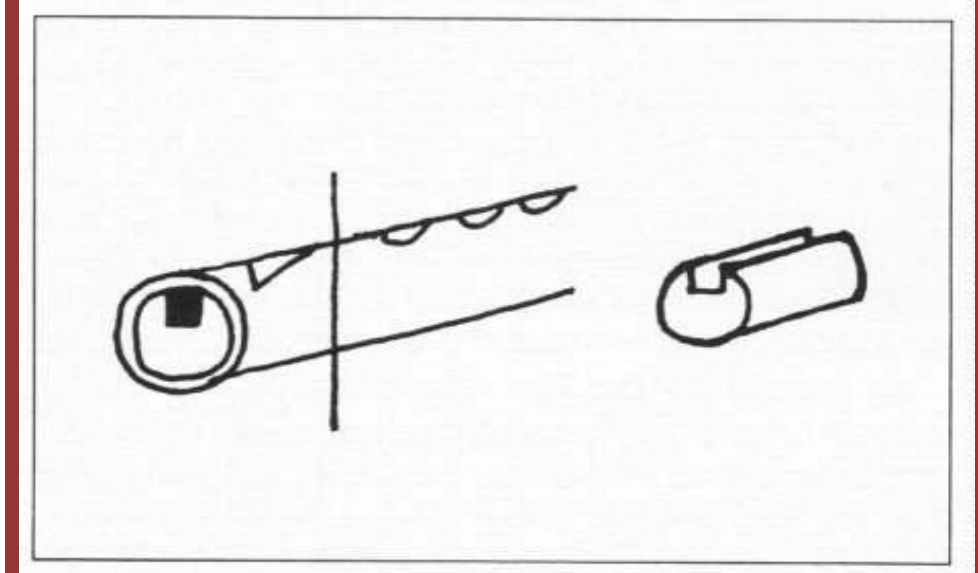
Niño del pueblo de Klenova en el condado de Zemplyn tocando Sopilka.

ME 128



Ranura y estructura interna de la Sopilka.

ME 129



Svyril hulsul.

ME 130



Trembitas.

ME 131



Címbalo.

ME 132



Posición del címbalo en los tríos musicales, entre el tambor y el violín.

ME 133



Hromovytsia: objeto sagrado hecho de la madera de un árbol alcanzado por el rayo, cuya virtud reside en privar a los molfares o brujos de sus fuerzas malvadas.

ME 134



Drimba: instrumento bucal.

ME 135



Portada publicación periódica de la Unión Greco-católica de
hermandades rusinas/rutenas estadounidenses. Año 1893.

ME 136



Copia de certificación de membresía a la Organización de
hermandad rusa estadounidense. Año 1900.

ME 137



Portada publicación periódica Rus Americana. Año 1910.

ME 138



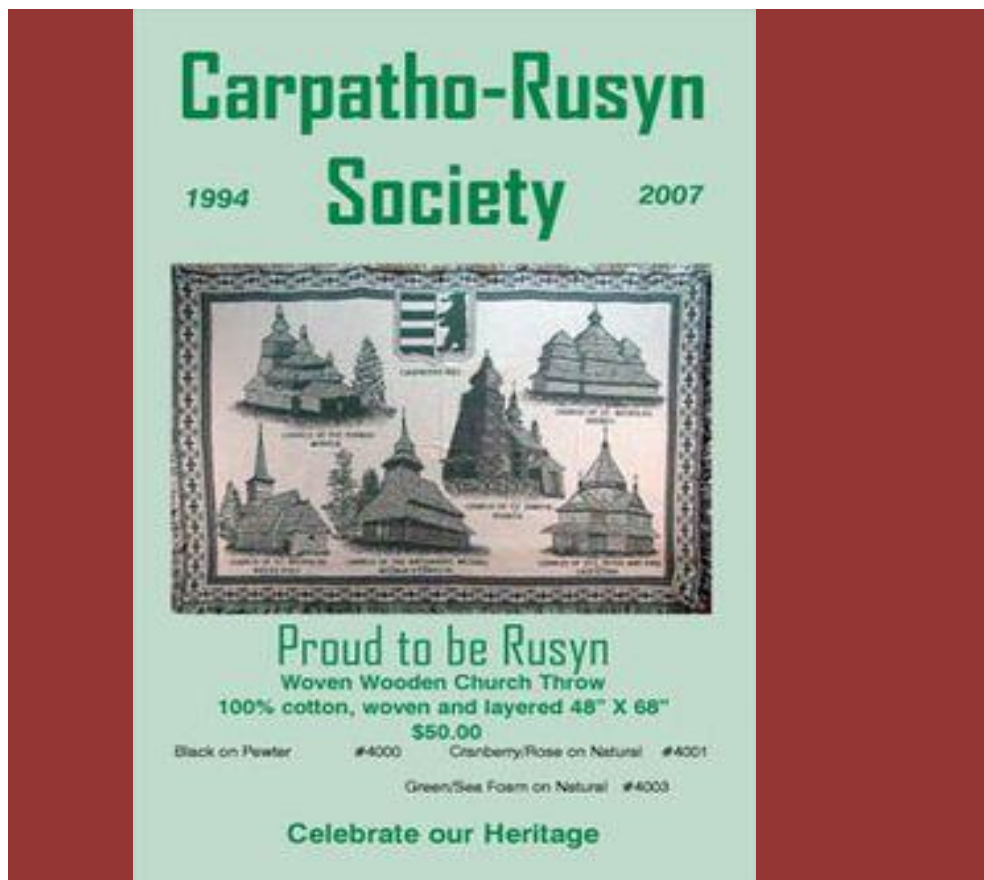
Actividades Asociación Lemko estadounidense.

ME 139



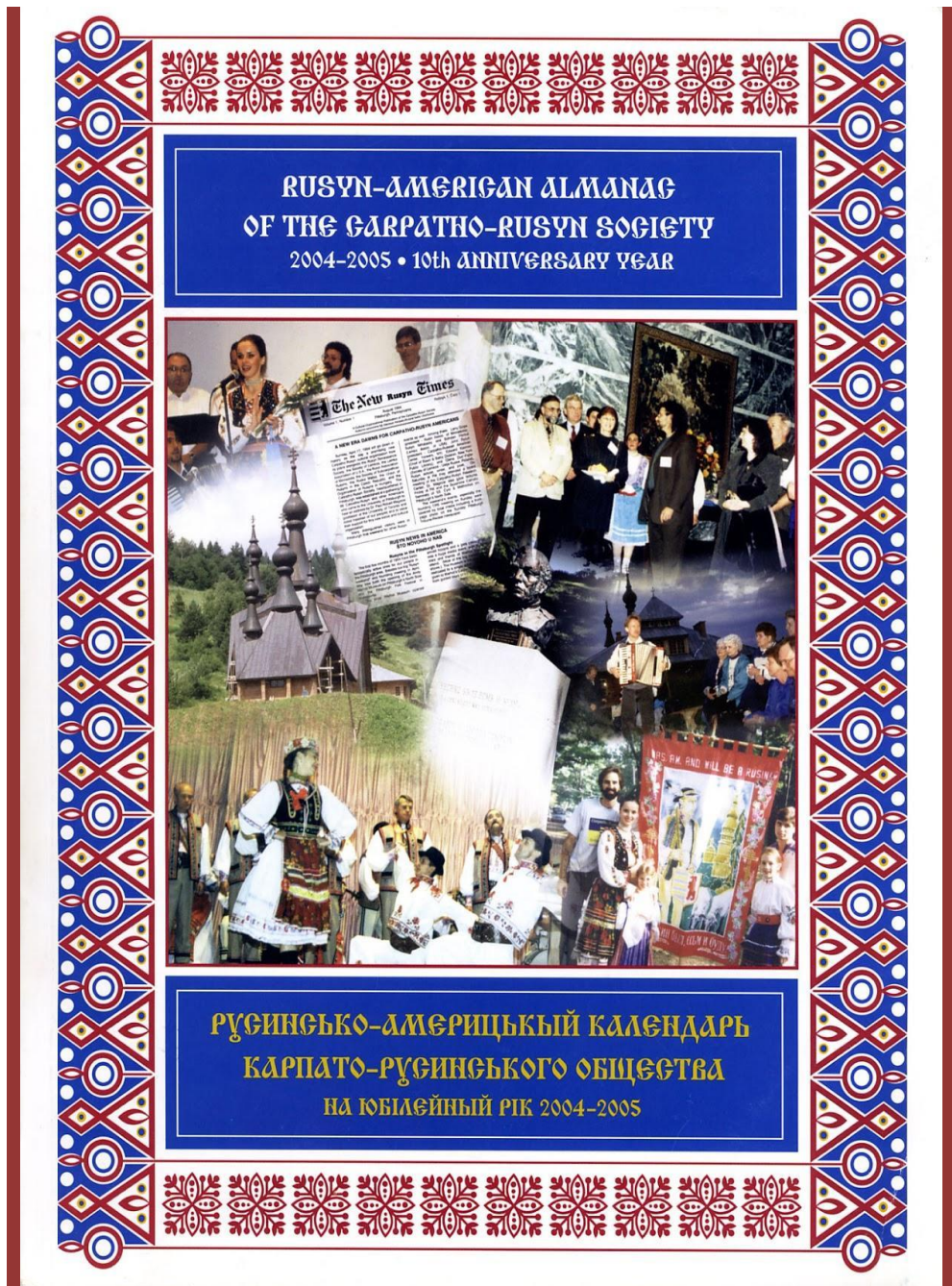
Actividades Carpatho-Rusyn Society.

ME 140



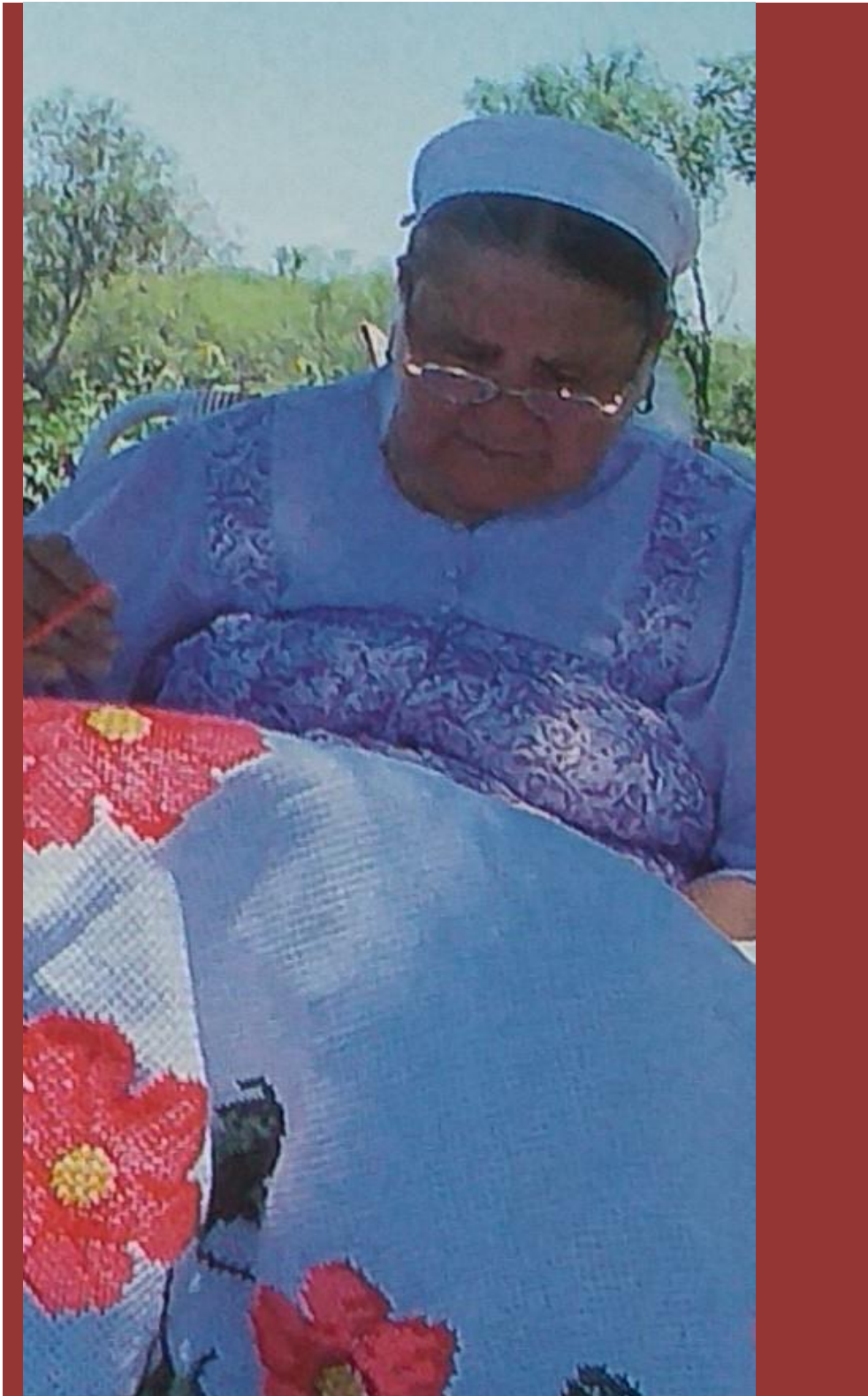
Almanaque Carpatho-Rusyn Society. Año 2004-2005.

ME 141



Bordadora de los “viejos creyentes ortodoxos” uruguayos.

ME 142



Léstovka.

ME 143



Cruz ortodoxa antigua de ocho puntas tallada en piedra.

ME 144



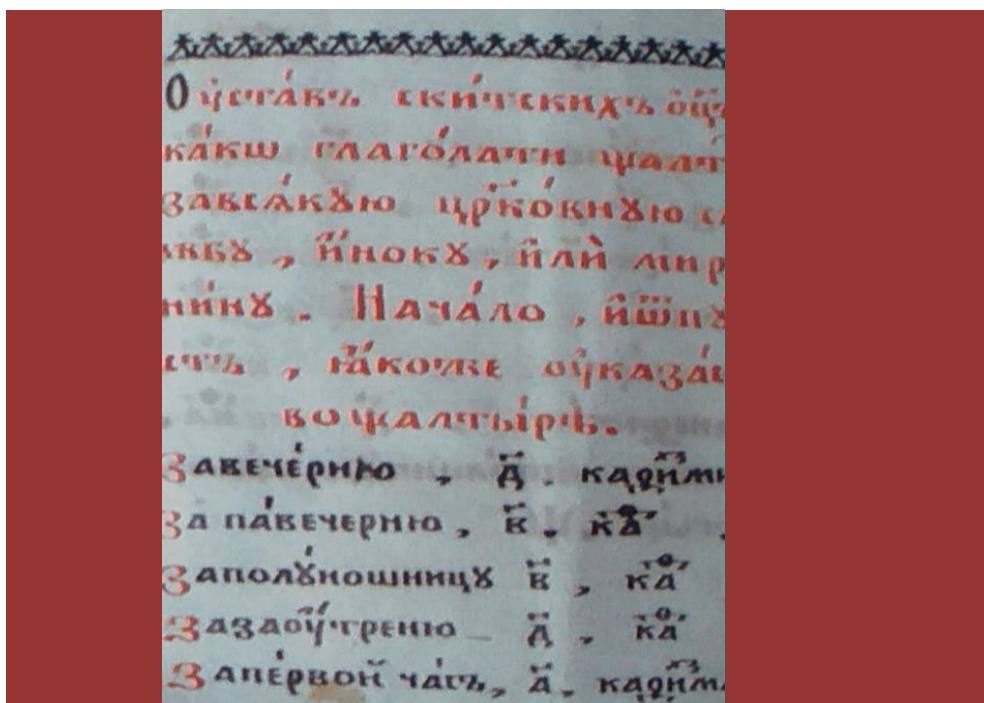
Icono de los “viejos creyentes”.

ME 145



Kryukovaya, sistema de notación antiguo.

ME 146



Publicidad contemporánea de la Carpatho-Rusyn Society norteamericana, ofreciendo servicios de traducción de documentos para armado de genealogías.

ME 147

DO YOU KNOW YOUR HERITAGE?

We will locate where your "Ruthenian" ancestors came from and if they are Carpatho-Rusyn in as little as 24 hours

To find out more go to
rusynsociety.com/translations



Bibliografía

Referencias Bibliográficas

- Almarcha Martínez, F. (2013). Identidades y conflicto étnico. *Eikasia revista de filosofía*, julio, pp. 119-125. España: Eikasia Ed.
- Altamirano, C. y Sarlo, B. (1983). *Ensayos Argentinos. De Sarmiento a la Vanguardia*. Buenos Aires: CEAL.
- Anderson, B. [1983] (1991). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Andreazza, M.L. (2007). Emigración, ¿En busca de los nuevo? El traslado de un sistema familiar del este de Europa a Brasil. En Robichaux, D. (ed.), *Familia y diversidad en América latina. Estudio de casos*, pp. 321-344. Buenos Aires: CLACSO.
- Appadurai, A. (2007). *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Arocena, F. y Aguiar, S. (2007). *Multiculturalismo en Uruguay. Ensayo y entrevistas a once comunidades culturales*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Augé, M. (2009). *Los no lugares. Espacios de anonimato Antropología de la Modernidad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Ballina, S. (2006). *Etnicidad y estrategias identitarias: modalidades de estructuración de un grupo eslavo de Berisso, Argentina*. En: *Revista del CESLA, VIII*, pp. 63-86. Varsovia: Uniwersytet Warszawski.
- Báreková, B. (2019). *Tradičný ženský odev v obci Torysky*. Brno: Masarykova univerzita. Filozofická fakulta.
- Bárdi, N., Fedinec, C. y Szarka, L. (2011). Minority Hungarian Communities in the Twentieth Century. *East European Monographs. Atlantic Studies on Society in Change, CXXXVIII*. Nueva York: Columbia Univ. Press.



- Bargman, D. (1997a). *Homogeneización o pluralidad étnica: un abordaje comparativo de la inserción de minorías de origen inmigrante en Argentina*. V Congreso de Antropología Social. La Plata: Actas.
- (1997b). Acerca de la legitimación de la adscripción étnica. Dentro, fuera y sobre los límites del grupo judío en Buenos Aires. En: *Judaica Latinoamericana, III*, pp. 93-111. Jerusalén: AMILAT.
- (2006). Construcción de la nación: entre la asimilación de inmigrantes y el particularismo. Las escuelas de las colonias agrícolas judías. En: Maronese, L. (Comp.), *Temas de Patrimonio Cultural XVII, Patrimonio cultural y diversidad creativa en el sistema educativo*. Buenos Aires.
- (2011). Judíos oriundos de Polonia en la Argentina. En: Kahan, E., Schenquer, L., Setton, D. y Dujovne, A. (Comps.), *Marginados y consagrados: nuevos estudios sobre la vida judía en la argentina*. Buenos Aires: Lumiere.
- Bargman, D.; Barúa, G.; Bialogorski, M.; Biondi Assali, E.; Lemounier, I. (1992). Los grupos étnicos de origen extranjero como objeto de estudio de la antropología en la Argentina. En: Hidalgo, C; Tamagno, L. (Comp.) *Etnicidad e Identidad*, pp. 189-198. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Bari, M.C. (2002). *La cuestión étnica: Aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas*. Papeles de trabajo. Córdoba: FFYH-UNC.
- Barth, F. (Comp.) (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, J. L. (2007). *Los colonos de Apóstoles. Estrategias adaptativas y Etnicidad en una Colonia Eslava en Misiones*. Posadas: Editorial Cátedra Universitaria, UNM.
- Bartolomé, M. A. (2000). Etnias y naciones: la construcción civilizatoria en América Latina. En M. A. Porrúa (Ed.), Reina, L. (Coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. México: CIESAS, Instituto Nacional Indigenista.



- (2002). Movimientos indios en América Latina: Los nuevos procesos de construcción nacionalitaria. *Desacatos X*, pp. 148-166. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- (2004). Encuentros con la Etnicidad. Antropología Política y Relaciones Interétnicas. Conferencia. *V Congreso Chileno de Antropología*. Santiago de C.: Colegio de Antropólogos de Chile.
- (2006). Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas. *Avá IX*. Posadas: ISSN 1851-1694.
- Barwinski, M. y Lesniewska, K. (2011). Lemko Region – Historical Region in the Polish-Slovakian borderland. The origin of the Lemko people and the term Lemko. *Region and regionalism X*, pp. 132-154. Łódź: Łódź Univ., Department of Political Geography and Regional Studies.
- Beck, U. y Beck-Gersheine, E. (2013) *Amor a distancia. Nuevas formas de vida en la era global*. Buenos Aires: Ed. Paidós
- Beider, M. (2016). *On the Frontiers of Sacred Spaces: the Relations Between Jews and Orthodox Christians in the Early Modern Ruthenian Lands on the Example of Religious Proselytism and Apostasy*. Tesis Doctoral. Berlín: Freie Universität Berlin.
- Benedict, R. (1938). Religión. En: *General Anthropology*, Boas, F. (Ed.), pp. 627-665. Nueva York: Columbia Univ. Press.
- Bello, A. (2004). *Etnicidad y Ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
- Bengoa, J. (2000). *Minorías: existencia y reconocimiento*. Papeles de Trabajo. Organización de Naciones Unidas: Comisión de Derechos Humanos, Sub-comisión para la Promoción y Protección de los Derechos Humanos. Período sexto de sesiones.
- Bergue, P.L. van den. (1981). *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier.



- Bermúdez, L. (2010). Aportes de las Técnicas orales en la comprensión del fenómeno migratorio. En Dante Turcatti (Comp.), *Migraciones minoritarias en Uruguay. Cuestiones de Metodología y Fuentes*, pp. 15-19. Montevideo: FAHCE-UDELAR.
- Bertaux, D. (2005). *Los relatos de vida. Perspectiva etno-sociológica*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Bertoni, L.A. (1992). Construir la nacionalidad: Héroes, estatuas y fiestas patrias, 1887-1891. En: *Boletín del Instituto de Historia Argentina Dr. E. Ravignani, serie III* (5). Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- (2001). *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bidwell, C.E. (1971). *The Language of Carpatho-Ruthenian*. Pittsburg: Carphato Rusyn Academy.
- Bilsky, E. (1989). Etnicidad y clase obrera: la presencia judía en el movimiento obrero argentino. En: *Estudios Migratorios latinoamericanos*, año IV (XI), pp. 27-47. Buenos Aires.
- Bjerg, M. (2009). *Historias de la inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Edhasa.
- Bjerg, M. y Da Orden, M. (2006). Discursos de dos mundos. Manifestaciones literarias de los inmigrantes en la Argentina del siglo XIX y principios del XX. En: Jitrik, N. (dir.), *Historia crítica de la literatura argentina V*. Buenos Aires: Emecé.
- Blasco, M. E. (2007). *Los museos históricos en la Argentina entre 1889 y 1943*. Ponencia. XI Jornadas Interescuelas de Historia. Tucumán.
- (2011). *Un museo para la colonia. El Museo Histórico y Colonial de Luján 1918 - 1930*. Rosario: Protohistoria.
- Bodnar, J. (1992). *Remaking America. Public memory, Commemoration, and Patriotism in the Twentieth Century*. New Jersey: Princeton University Press.
- Bogatyrev, P. (1998). *Vampires in the Carpathians. Magical acts, rites and beliefs in Subcarpathian Rus´*. Nueva York: Columbia Univ Press.
- Bonfil Batalla, G. (1987). La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos. En: *Papeles de la Casa Chata II* (3), pp. 23-43. México: CNCA.



- (1993). Introducción: nuevos perfiles de nuestra cultura. En: G. Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, pp. 9-21. México: CNCA.
- Boruszenko, O. (1971). Ucranianos en el extranjero: Brasil. En: *Ucrania: Un resumen. Enciclopedia Vol. II*. Toronto: University of Toronto Press.
- Botlik, J. (2003). *A kárpátaljai rutén nép tragédiája az 1918. évi összeomlástól napjainkig*, pp. 124-142. Budapest.
http://www.kre.hu/portal/doc/studia/Cikkek/2003.1_2.szam/13.Botlik_Jozsef.pdf
- Bourdieu, P. [1991] (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (1996). Espíritus del Estado. Génesis y estructura del campo burocrático. En: *Revista Sociedad, VIII*, pp. 5-29. Buenos Aires: UBA.
- Boysak, B. (1963). *The Fate of the Holy Union in Carpatho-Ukraine*. Pittsburg: Carphato Rusyn Academy.
- Brady, J. (2012). *Transnational conversions: Greek Catholic migrants and russky orthodox conversion movements in Austria-Hungary, Russia and the Americas (1890-1914)*. Pittsburgh: Univ. Press.
- Burr, M. (1935). Rusos en Paraguay. En: *El siglo XIX y después, vol. CXVII*, pp. 446-47.
- Campos Muñoz, L. (2014). El reconocimiento de nuevas identidades: cómo enfrentar la etno-génesis desde la Academia. En Trincherro, H., Campos Muñoz, L. y Valverde, S. (Comps.), *Pueblos indígenas, Estados Nacionales y Fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina, Tomo II*, pp. 219-246. Buenos Aires: FFYL-UBA.
- Cardoso De Oliveira, R. (1976). *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. San Pablo: Editorial Librería Pionera.
- [1992] (2007). *Etnicidad y estructura social*. México: CIESAS.
- Chartier, R. (1992). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa.
- Cherjovsky, S. I. (2009). *De la Jerusalén argentina a cuna de la integración cultural: negociaciones y resignificaciones identitarias en la comunidad judía de Moisés Ville*. Actas. Segundas Jornadas de Antropología Social. Córdoba: UNICEN.
- (2011). La faz ideológica del conflicto colonos/JCA: el discurso del ideal agrario



- en las memorias de Colonia Mauricio. En: Kahan, E., Schenquer, L., Setton, D. y Dujovne, A. (Comps.), *Marginados y consagrados: nuevos estudios sobre la vida judía en la argentina*. Buenos Aires: Lumiere.
- (2013). *De la Rusia zarista a la Pampa argentina. Memoria e identidad de la Jewish Colonization Association*. Tesis doctoral. Buenos Aires: Repositorio digital de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Cipko, S. [1961] (2011). *Ukrainians In Argentina, 1897-1950. The making of a community*. Alberta: Instituto canadiense de Estudios sobre Ucrania, Univ. Press.
- Cipko, S. y Lehr, J. (2005). Volhynia en el Nuevo Mundo: asentamiento ucraniano en Paraguay. En: *Ukrainskyi vymir, 4 (II)*, pp. 86-98.
- (2010). Contested Identities: competing articulations of the national heritage of pioneer settlers in Misiones, Argentina. *Prairie Perspectives*. Alberta: Univ. Press.
- Cohen, R. (1974). *Urban Ethnicity*. Londres: Tabistok Publications.
- (1978). Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology. En: *Annual Review of Anthropology VII*, pp. 379-403. <https://www.annualreviews.org/toc/anthro/7/1>.
- (1997). *Global Diasporas: an introduction*. Londres: Univ. College Press.
- Comaroff, J. y J. (1987). *The madman and the migrant: Work and labor in the historical consciosness of a South African people*. Arlington: American Anthropological Association.
- (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. Colorado: Westview Press.
- Conrad, P. (1979). Types of medical social control. En: *Sociology of Health and Illness*, I (1). Nueva York: Wiley-Blackwell.
- Coto, P. (2012). *¿Qué dicen los migrantes cuando cuentan? Texto y contexto en narraciones orales*. Buenos Aires: UNLP.
- Crystal, D. (2000). *A language death*. Reino Unido: Cambridge Univ. Press.
- Čsernicsko, I. y Fedinéc, C. (2011). Language and Language Policy in Transcarpathia between the TwoWorld Wars. *Atlantic Studies on Society in Change CXXXVIII*, pp. 93-113. Nueva York: Columbia Univ. Press.



- Čsernicško, I. y Laihonen, P. (2016). Hybrid practices meet nation-state language policies: Transcarpathia in the twentieth century and today. *Multilingua XXXV* (1), pp. 1-30. Berlin: Gruyter Mouton.
- Custer, R. (2006). The Influence of Clergy and Fraternal Organizations on the Development of Ethno-national Identity among Rusyn Immigrants to Pennsylvania. En Horbal, B., Krafcik, P. y Rusinko, E. (eds.), *Carpatho-Rusyns and Their Neighbors: Essays in Honor of Paul Robert Magocsi*, pp. 43-106. Nueva York: Eastern Christian Publications.
- D'Andrea, D. (2000). La ragioni dell' etnicità tra globalizzazione e declino della política. En: F. Cerruti y D. D'Andrea (eds.), *Identità y conflitti*, pp. 83-102. Milán: Franco Angeli.
- De Souza Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce Ed.
- Diaz Polanco, H. (1981). Etnia, clase y cuestión nacional. En: *Cuadernos Políticos XXX*, pp. 53-65. México: Editorial Era.
- Dietz, G. (1999). Etnicidad y cultura en movimiento: desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos. *Nueva antropología*, XXVII (56), pp. 81-107. México: UNAM.
- (2002). Cultura, etnicidad e interculturalidad: una visión desde la Antropología social. En Graciano González R. Arnaiz (ed.) *El discurso intercultural: prolegómenos de una filosofía intercultural*, pp. 189-236. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Dirección General de Estadísticas y Censos. (1971). *Estudio sobre el nivel de vida de la población rural de Misiones, IV*. Posadas: secretaria del Consejo Provincial de Desarrollo
- Dittler, M.T. (2014). *Amapolas rojas. Inmigrantes polacos de posguerra*. Buenos Aires: Ediciones continente.
- Dulichenko, A. (2006). The language of Carpathian Rus'. Genetic aspects. En Horbal, B., Krafcik, P. y Rusinko, E. (eds.), *Carpatho-Rusyns and Their Neighbors: Essays in Honor of Paul Robert Magocsi*. Nueva York: Eastern Christian Publications.



- Duranti, A. (Ed.) (2004). *A companion to Linguistic Anthropology*. Malden: Blackwell Publishing Ltd.
- Durkheim, E. (1912). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dushnyck, W. (1975). Death and devastation on the Curzon line: the story of the deportation from Ukraine. *Annals of the World Lemko Federation, II*. Ivano-Frankivsk: World Federation of Ukrainian Lemko Associations.
- Evans-Pritchard, E. E. (1937). *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: Univ. Press.
- Eriksen, T.H. (1993). *Ethnicity and Nationalism: anthropological perspectives*. Londres: Boulder, Co: Pluto.
- Fedinec, C. (2018). ПИТАННЯ УГОРСЬКОЇ МЕНШИНИ ЗАКАРПАТТЯ НА СУЧАСНОМУ ЕТАПІ УГОРСЬКО-УКРАЇНСЬКИХ ДИПЛОМАТИЧНИХ ВІДНОСИН (The position of the Hungarian Minority in Transcarpathia in present Hungarian-Ukrainian Diplomatic Relationship). *Prioridad Estratégica I* (46), pp. 105-110. Kiev: Instituto Nacional de Estudios Estratégicos.
- (2018a). Gens fidelissima? A ruszin-kérdésTrianontól máig. En: MTA *Társadalomtudományi Kutatóközpont*, pp. 51-66. Budapest: Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézete.
- Fedinec, C. y Vehes, M. (2010). *Kárpátalja 1919-2009 történelem, politika, kultúra*. Budapest: MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézete.
- Filipovic, J. (2011). Gender and power in the language standardization of Serbian. *Gender and Language, V* (1). Pp. 111-132. Sheffield: Equinox Ed.
- (2012). Language policy and planning from the complexity perspective. En Julijana Vučo & Jelena Filipović (eds.), *Philological Research Today. Language and Society*, pp. 285-320. Belgrado: Faculty of Philology Press.
- Folipovic, J. y Vucina Simovic, I. (2012). El judeo español de Belgrado (Serbia): Un caso paradigmático de desplazamiento lingüístico en los Balcanes. *Hispania, XCV* (3), pp. 495-508. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.



- Filipovic, J., Vuco, J. y Djuric, L. (2010). From Language Barriers to Social Capital: Serbian as the Language of Education for Romani Children. En Matthew T. Prior et al. (eds.), *Selected Proceedings of the 2008 Second Language Research Forum*, pp. 261-275. Somerville, MA: Cascadilla Proceedings Project.
- Földvári, S. (2019). *The Rusyn Question in the Frameworks of Ethnic Minorities and of the International Diplomacy and Peace-Building. Rusyns in Different Positions in Ukraine, Slovakia and Serbia*. Papeles de Trabajo. Fourth Annual Conference on Russian and East European Studies. Tartu: 9-11 de Junio. <https://www.academia.edu/39481546/>
- Frazer, J.G. (1890). *La rama dorada*. Reino Unido: Macmillan Publishers.
- Gabor, K. (2006). *A ruszin nép nevééről és nemzeti hovatarozásáról*. Budapest: Eperjessy Ernő (szerk).
- Gal, S. (1989). Language and political economy. *Rev. Annu. Anthropol*, XVIII, pp. 345-367. Nueva Jersey: Rutgers Univ.
- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- (2003). Noticias recientes sobre la hibridación. En: *Revista Transcultural de Música VII*. Barcelona: SIBE-Sociedad de Etno-musicología.
- Gavazzo, N. (2014). La nación en la región: Las inmigraciones hacia la Argentina en el contexto sudamericano. Un enfoque antropológico y desde los derechos humanos. En: *Derechos Humanos y Políticas Públicas*, pp. 301-333. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra.
- Geertz, C. (1963). *La Revolución Integradora: Sentimientos Primordiales y Políticas Civiles en los Nuevos Estados. Old Societies and New States*. Nueva York: Free Press.
- (1994). *Local knowledge. Further essays in interpretative anthropology*. Nueva York: Basic Books.
- Gellner, E. (1983). *Naciones y nacionalismos*. Madrid: Alianza editorial.
- (1994). *Condiciones de Libertad*. Madrid: Alianza editorial.



- Germani, G. (1966). *Política y sociedad en una época de transición: de la sociedad tradicional a la sociedad de masas*. Buenos Aires: Paidós.
- Gerstner, L. (2008). El alojamiento de inmigrantes en el Río de la Plata, siglos XIX y XX: Planificación estatal y redes sociales. *Revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales XIII* (779), pp. 1-21. Barcelona: Geo Crítica.
- Gimenez, G. (1994). Comunidades primordiales y modernización en México. En: G. Gimenez, y R. Pozas H. (eds.), *Modernización e identidades sociales*, pp. 151-183. México: IFAL-UNAM-IIS.
- (2006). El debate contemporáneo en torno a la Etnicidad. *Identidades Etnicas, culturas y representaciones sociales, I* (1), pp. 130-144. México: Instituto de Investigaciones sociales, UNAM.
- Glaser, B. y Strauss, A. (1969). *The discovery of grounded theory strategies for qualitative research*. Nueva York: Editorial Aldine Publishing Company.
- Gorelik, A. (2011). La memoria material: ciudad e historia. En: *Boletín del Instituto de Historia Argentina Dr. E. Ravignani, XXXIII*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- (2012). Dilemas del monumento (o cómo es posible recordar en la ciudad). En: *Compromiso por la diversidad y la lucha contra el antisemitismo, DAIA IV* (25). Buenos Aires.
- Guigou, N. (2011). *Religión y producción del otro: mitologías, memorias y narrativas en la construcción identitaria de las corrientes inmigratorias rusas en uruguay*. Montevideo: Lucida ed.
- Habermas, J. (1996). *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Halbwachs, M. (1968). *La memoria colectiva*. París: Prensa Universitaria de Francia.
- Halemba, A. (2017a). *Not Looking through a National Lens? Rusyn-Transcarpathian as an Anational Self-Identification in Contemporary Ukraine*. Varsovia: Academia polaca de Ciencias, Instituto de Etnología y Arqueología.



- (2017b). *Apparitional movements as sites of religious experimentation. A case of study from Transcarpathian Ukraine*. Varsovia: Academia polaca de Ciencias, Instituto de Etnología y Arqueología.
- (2018a). Suffering for and against the church. The politics of memory and repression in the Mukachevo Greek Catholic Eparchy. *Religion, State and Society*, XLVI (2), pp. 123-138. Reino Unido: Routledge Taylor and Francis Group.
- (2018b). Trust, organizational boundaries and gender: Mothers praying in Ukraine. *Religion, State and Society*. Reino Unido: Routledge Taylor and Francis Group.
- Hall, S. (1991). The local and the Global: Globalization and Ethnicity. En King, A. (ed.), *Culture Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, pp. 19- 39. Nueva York: Macmillan-State Univ.
- (1996). New Ethnicities. En: Morley, D. y Kwan-Hsing, C. (Eds.), *Critical Dialogues in Cultural Studies*, pp. 441-449. London: Routledge.
- (1997). La centralidad de la cultura: notas sobre las revoluciones culturales de nuestro tiempo. En: Thompson, K. (ed.), *Media and Cultural Regulation*. London: Sage Publications.
- (2017). *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Hall, S. y Du Guy, P. (1996). Who Needs Identity?. En: Hall, S. y Du Gay, P. (Eds.), *Questions of Cultural Identity*, pp. 1-17. London: Sage.
- Halpern, J. (1972). Town and countryside in Serbia in the nineteenth century, social and household structure as reflected in the census of 1863. En Laslett, P. (ed.), *Household and the family in the past time*. Reino Unido: Cambridge Univ. Press.
- (1977). Individual life cycles and family cycles. A comparison of perspectives in Yugoslavia. En Cuisenier, J. (ed.), *The family life cycles in European Societies*. La Haya: New Babylon.
- (1988). Will They Still Be Dancing?: Integration and Ethnic Transformation Among Yugoslav Immigrants in Scandinavia. *American Anthropologist, New Series*, XC (4), pp. 1015- 1016. Virginia: American Anthropological Association.
- (1999). The ecological transformation of a resettled area, pig herders to settled farmers in Central Serbia (Sumadija, Yugoslavia) during the 19th and 20th



- centuries. En Bartosiewicz, L. y Greenfield, H. (eds.), *Transhumant pastoralis in southern Europe. Recent Perspectives from Archaeology, History and Ethnology*, pp. 79-95. Budapest: Archaeolingua.
- Halpern, J. y Boscovic, L. (1985). *Our Rural Metamorphoses in the Eyes of the Ethnologist Joel M. Halpern*. Belgrado: Nedeljna Borba.
- Halpern, J. y B. (1956). *Songs and Chants from a Serbian Village*. Papeles de trabajo. Amherst: Massachusetts Univ., Selected Works.
- (1969). Our serbian village. *Review, II*, pp. 38-41. Belgrado: Ed. Board.
- Halpern, J. y Wagner, R. (1984). Time and Social Structure: a Yugoslav Case Study. *Journal of Family History, IX* (3), pp. 229-244. Iowa: Graphic Publishing Company.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de Investigación*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Harasowska, M. (1999). *Morphophonemic Variability, Productivity, and Change: The Case of Rusyn*. Pittsburg: Carphato Rusyn Academy.
- Harris, M. (2011). *Antropología Cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1992). *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Himka, JP. (1988). *Los aldeanos gallegos y el Movimiento Nacional Ucrainiano en el siglo XIX*. Edmonton: University of Alberta Press.
- (1999). *Religion and nationality in Western Ukraine. The Greek catholic and Ruthenian National Movement in Galicia, 1867-1900*. Montreal: McGill-Queen's Univ. Press.
- Hnatiuk, T. (1933). *Koloniia 'Nova Volyn' v Parahvaiu 'Iliustrovanyi kaliendar-almanakh ukrainskoho Tovarystva "Prosvita" c. Rep. Argentyni na rik zvychainyi* pp. 85-88. Buenos Aires: Prosvita.
- Hobsbawm, E. (1998). La historia de la identidad no es suficiente. En: *Sobre la historia*, Grijalbo Mondadori (Ed.), Cap. XXI, pp. 266-276. Barcelona: Crítica.
- [1975] (2012). *La era del capital*. Buenos Aires: Paidós-Crítica.
- [1987] (2014). *La era del Imperio*. Buenos Aires: Paidós-Crítica.
- [1994] (2015). *Historia del Siglo XX*. Buenos Aires: Paidós-Crítica.
- [1969] (2001). *Bandidos*. Barcelona: Ed. Crítica.



- Holton, R.J. (1998). *Globalization and the Nation-State*. London-Nueva York: Macmillan-St. Martin's Press.
- Horbál, B. (Ed.) (1996). *Carpatho-Rusyn American, XIX* (2). Nueva York: Carpatho Rusyn Research Center.
- (2010). *Lemko Studies: A Handbook*. Nueva York: Carpatho Rusyn Research Center.
- Hrushevsky, M., y Bar, S. (1894). *Historical Notes. XV-XVIII*. Kiev: St. Volodymyr University Publishing House.
- Hryniuk, S. (1991). *Campesinos con promesa: ucranianos en el sureste Galicia 1880-1900*. Edmonton: Universidad de Alberta Press.
- Izrastzoff, G. (1968). *Monseñor Protopresbitero Izrastzoff y su Dignísima Esposa la Reverendísima Mátuschka Elena Bouhaye de Izrastzoff Seiatel*, 123 (6).
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- (2004). Fechas de la memoria social. Las conmemoraciones en perspectiva comparada. En: *Íconos XVIII*, pp. 141-151. Quito: Flacso.
- Kahn, R. (2016). *Un estudio comparativo de los Estados Unidos y Argentina: La legislación migratoria en lo relativo al acceso a los derechos económicos y sociales*. <http://ciudadanosdelmundo.org/Suplemento>.
- Kaye, V.J. (1964). *Primeros asentamientos ucranianos en Canadá 1895-1900*. Toronto: Prensa de la Universidad de Toronto.
- Klarner-Kosinka, I. (1983). Polonia w Paragwaju. En: M. Kula ed., *Dzieje Polonii w Ameryce Łacińskiej*, pp. 328-329. Wrocław: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Kleiman, A. y Kleiman, J. (1988). *Suffering and its professional transformation: toward and ethnography of interpersonal experiences*. Estados Unidos: Basic Books.
- Klymasz, R. (2011). *Searching for Kanadiis'ka Rus*. Winnipeg: Centre for Ukrainian Canadian Studies.
- Kojrowicz, C. (2002). *Los inmigrantes polacos en Misiones y su primer pan de maíz*. Actas de la XII Conferencia Internacional de Historia Oral. Pietermaritzburg: Sudáfrica.
- Kojrowicz, C. y Prutsch, U. (2002). Apóstoles y Azara: dos colonias polaco-rutenas en Argentina vistas por las autoridades argentinas y austrohúngaras. En: Opatrny (ed.),



- Emigración centroeuropea a América Latina II*. Praga: Universidad Carolina de Praga, Ed. Karolinum.
- Koporová, K. (2015). *The rusyn literary language in Slovakia. 20th. Anniversary of its codification*. Prešov: Prešovská univ., Instituto de Lengua y Cultura rusina.
- Koshkin, S. (2011). *Los rusos en el Uruguay. Historia y actualidad*. Montevideo: Embajada de la Federación de Rusia en la República Oriental del Uruguay.
- Kotsan, B. (2014). Identidad y vestimenta tradicional de los grupos etnográficos ucranio-transcarpáticos. *Народознавчі зошити, Серія історична I* (115), pp. 80-97. ISSN 1028-5091.
- Krautstofl, M.E. (2005). *Etnografía de la inmigración polaca en Wanda, Provincia de Misiones, Argentina: Enfoques metodológicos*. Santa Fe: Asociación de amigos del Archivo General de la Provincia.
- Kristiansen, K. (2001). *Europa antes de la Historia. Los fundamentos prehistóricos de la Europa de la Edad de Bronce y la Primera Edad de Hierro*. Barcelona: Ed. Península.
- Krofta, K. (1934). *Carpathian Ruthenia and the Czechoslovak Republic*. Pittsburg: Carphato Rusyn Academy.
- Kruglashov, A. (2011). Bukovyna: A Border Region with a Fluctuating Identity. *Journal of Ukrainian Studies, Confronting the Past: Ukraine and Its History XXXV-XXXVI*, pp. 121-140. Alberta: Instituto canadiense de Estudios sobre Ucrania, Univ. Press.
- Kryvinsky, V. (1969) *Z zhyttia ukrainsiv u Paragvauu' Kalendar Svitla na Bozhyi 1969 rik*, pp. 125-126. Toronto: Vydavnytstvo Vasylian.
- Kulyk, V. (2015). One nation, two languages? National identity and language policy in post-euromaidan Ukraine. *Ponars Eurasia CCCLXXXIV*, pp. 1-9. Nueva York: George Washington Univ., Elliott School of International Affair, Institute for European, Russian and Eurasian Studies.
- Kushko, N. (2007). Literary Standars of the Rusyn Language: the historical context and contemporary situation. *SEEJ, LI* (1), pp. 11-132. Toronto: Univ. Press.
- Kuzio, T. (2005). The Rusyn question in Ukraine: sorting out fact from fiction. *Canadian Review of Studies in Nationalism XXXII*. Toronto: Univ. Press.



- Lavrychenko, I. (1988). Richchia ukrainskoi emigratsii contra Argentyni i Ukrainka Avtokefalna Pravoslavna Tserkva ' *Litopys Volyni*, 15 (156).
- Leach, E. [1954] (1972). *Les systémes politiques de hautes terres de Birmanie*. París: Máspero.
- Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Lehr, J. (1991). Poblado las praderas con ucranianos. En Lubomyr Luciuk y Stella Hryniuk eds., *Ucranianos de Canadá: Negociando una identidad*, pp. 30-52. Toronto: University of Toronto Press. págs.30-52.
- (2002). El trasfondo geográfico de la unión de iglesias en Canadá. *Prairie Foro*, 27 (2), pp. 199-208.
- Lehr, J. y Morski, J. (1999). Patronos globales y asuntos familiares: la vida historia y la diáspora pionera de Ucrania. *Journal of Historical Geography*, 25 (3), pp. 349-366.
- Levi-Strauss, C. (1962). *El totemismo en la actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1968). La eficacia simbólica. En: *Antropología estructural*, pp. 168-185. Buenos Aires: Eudeba editorial.
- Lobato, M. (2001). *La vida en las fábricas, trabajo, protesta y política en una comunidad obrera (1904-1970)*. Buenos Aires: Prometeo Libros-Entrepasados.
- Lozinski, B.P. (1964). The name of Slav. En: *Essays in Russian History*, pp. 19-30. Connecticut: Archon Books.
- Luciuk, L. y Hryniuk, S. (Eds.) (1991) *Ucranianos de Canadá: Negociando una identidad*. Toronto: University of Toronto Press.
- Lunt, H. (1998). Notes on the rusyn language of Yugoslavia and its east Slovak origin. *IJSLP* 42, pp. 43-84. Massachusetts: Slavic Department, Harvard University Press.
- Lvovich, D. (2003). *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*. Buenos Aires: Javier Vergara Editor.



- (2007). Entre la historia, la memoria y el discurso de la identidad: Perón, la comunidad judía argentina y la cuestión del antisemitismo. En: *Índice XXXVII* (24). Buenos Aires.
- Máiz, R. (2003). Politics and the Nation: Nationalist Mobilization of Ethnic Differences. En: *Nations and Nationalism*, IX (2), pp. 95-213. Edinburgh: ASEN.
- (2006). Nacionalismos e identidades. Los nacionalismos antes de las naciones. En: *Política y Cultura*, XXV, pp. 79-112. México: SCIELO, ISSN 0188-7742.
- Magocsi, P. (1975). The Ruthenian decision to unite with Czechoslovakia. *Slavic Review*, XXXIV (2), pp. 360-381.
- (1975). An Historiographical Guide to Subcarpathian Rus. *Austrian History Yearbook*, IX-X. Houston: Rice Univ. Press.
- (1978). *The Shaping of a National Identity: Subcarpathian Rus', 1848-1948*. Massachusetts: Harvard University Press.
- (1987). The Lemko Rusyns: their past and their present. *Carpatho-Rusyn American*, X (1). Nueva York: Carpatho Rusyn Research Center.
- (1995). *A Slavic language comes into its own*. Contact Bulletin, The European Bureau for Lesser Used Languages, XII (3). Bruselas: Unesco Press.
- (1996a). *A new Slavic language is born. The Rusyn literary language in Slovakia*. Pittsburg: Carphato Rusyn Academy.
- (1996b). The Rusyn language question revisited. En: *Of the making of nationalities*, pp. 63-84. Hamburgo: De Gruyter Ed.
- (1997). The birth of a new nation, or the return of an old problem? The rusyns of East Central Europe. *Acta Ethnographica Hungarica*, XLII (1-2), pp. 119-138. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- (2000). *A history of Ukraine. The land and its people*. Toronto: Univ. Press.
- (2005a). *Our people. Carpatho Rusyns and their Descendants in North America*. Illinois: Bolchazy-Carducci Publishers.
- (2005b). *Jews in Transcarpathia. A brief historical outline*. Uzhhorod: Padiak, V. Publishers.



- (2006). *The people from nowhere*. Uzhhorod: Padiak, V. Publishers.
- (2015). *With their backs to the mountains. A history of Carpathian Rus' and Carpatho-Rusyns*. Budapest: Central European Univ. Press.
- (2017). No friends but the mountains: An interview with Academic Paul Robert Magocsi. *Trembita*, pp. 2-13, mes de julio. Blaine: Rusin Association.
- MAGocsi, P. y Pop, I. (2005). *Encyclopedia of Rusyn history and culture*. Toronto: Univ. Press.
- Malinowski, B. [1948] (1985). *Magia, ciencia y religión*. Buenos Aires: Planeta-Agostini.
- Martí Pérez, J. (2001). *Etnicidad y nacionalismo en el Siglo XXI*, pp. 159-172. Barcelona: Milá y Fontanals, CSIC.
- Martynowych, O. (1991). *Ukrainians in Canadá: The formative Period, 1891-1924*. Edmonton: Univ. Press.
- Morski, J. (2000) *Bajo la Cruz del Sur: una colección de cuentas y Reminiscencias sobre la inmigración ucraniana en Brasil, 1891-1914*. Winnipeg: Watson Dwyer Publishing Limited.
- Masseroni, S. (2017). *La teoría en diseños cualitativos para estudiar la identidad de inmigrantes*. Buenos Aires: IIGG-UBA.
- Masseroni, S. (ed.) y Domínguez, V. (Comp.) (2014). *Rusia y la URSS. Procesos políticos y vínculos sociales*. Buenos Aires: MNEMOSYNE. Colección Investigación y Tesis.
- Masseroni, S. y Domínguez, V. (2016). El estudio de la configuración identitaria de los migrantes, relevancia y formas de abordaje. *V Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Memoria Académica, UNLP.
- Maxwell, J.A. (1996). *Qualitative research design. An Interactive Approach*. California: Sage Publications.
- Mayer, M. (1997). *The Rusyns of Hungary: political and social developments, 1860-1910*. Nueva York: Columbia Univ. Press.
- Méndez, N. (2011). *Memoria y construcción política identitaria en los migrantes ucranianos en la Argentina*. En: Actas de la IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales. Buenos Aires: UBA.



- Menéndez, E. (2002). *La parte negada de la cultura*. Rosario: Prohistoria Ed.
- (2017). *Los racismos son eternos pero los racistas no*. México: UNAM.
- (2018). *Colonialismo, neocolonialismo y racismo. El papel de la ideología y de la ciencia en las estrategias de control y dominación*. México: UNAM.
- Meyer, E. y Bonfil, A.O. de (1971). Historia Oral. Origen, metodología, desarrollo y perspectivas. En: *Historia Mexicana, Vol. 21 (II)*, pp. 372-387. México: El Colegio de México.
- Middleton, D. y Edwards, D. (Comp.) (1992). *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y del olvido*. Barcelona: Ed. Paidós.
- Moerman, M. (1968). Being Lue. Uses and Abuses of Ethnic Identification. En: J. Helms (ed.), *Essays on the Problem of Tribe*, pp. 153-169. Washington: Univ. Press.
- Monkevicius, P. (2003). Aproximación antropológica al estudio de la comunidad lituana en Argentina. En: *Cuadernos de Antropología Social XVIII*, pp. 223-238. Buenos Aires: FFYL, UBA.
- (2009). Dentro y fuera del crisol: representaciones del pasado migratorio en la prensa gráfica argentina (el caso lituano). En: *Revista del Cesla XII*. Varsovia: Uniwersytet Warszawski.
- Moroz DE Rosciszewski, M.P. (1997). *Arribo de la inmigración eslava a Misiones. Radicación en San José*. Posadas: B-FHYCS-UNM.
- Muchnik, D. (2015). *Inmigrantes: 1860-1914. La historia de los míos y de los tuyos*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Muzzopappa, E., Villalta, C. (2011). Los documentos como campo. Reflexiones teórico-metodológicas sobre un enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales. *Revista Colombiana de Antropología, XLVII (1)*, pp. 13-42. Bogotá: ICANH.
- Nemec, F. y Moudry, V. (1980). *The Soviet Seizure of Subcarpathian Ruthenia*. Connecticut: Hyperion Press.
- Nettle, D. y Romaine, S. (2000). *Vanishing Voices. The extinction of the world's languages*. Oxford: Univ. Press.
- Nora, P. (1984) Entre memoria e historia. La problemática de los lugares. En: *Lieux de Mémoire I: La République*. París: Gallimard.



- (1998a). La aventura de *Lieux de mémoire*. En: Cuesta Bustillo, J., *Memoria e Historia*. Madrid: Marcial Pons.
- (1998b) The Era of Commemoration. En Nora, P. (Dir.), *Realms of Memory. The Construction of the French Past III*. New York, Columbia University Press.
- Ochoa de Eguileor, J. (1980). *Hoteles de Inmigrantes en la Capital Federal*. Buenos Aires.
- Ong, W. [1982] (1996). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Oré Rocca, C. (2010). La etnicidad y sus usos. Reflexiones acerca de la difusión de la etnicidad. *Identidades, ciudadanías y Estado. E-cadernos*, pp. 1-12. Coimbra: CES.
- Orieta, P. (1991). Apuntes para una historia de la Dirección Nacional de Migraciones. *Revista de la Dirección Nacional de Población y Migración de la República Argentina*, pp. 10-49. Buenos Aires: DNPM.
- Oszlak, O. (1982). Reflexiones sobre la formación del Estado y la construcción de la sociedad argentina. *Desarrollo Económico*, Vol. 21, No. 84, pp. 531-548. Buenos Aires: Instituto de Desarrollo Económico y Social.
- Pascenko, E. (1997). O Rusinima Kao Ukrajinskom Subetnosu. *Etnički Razvitak, Migracijskc XIII* (4), pp. 296-300. Zagreb: Sveučilišni Urednički.
- Pereltsvaig, A. (2014). The Rusyn issue in Zakarpattia (Transcarpathia). En Lewis, M., *GeoCurrents*, mes de marzo. <http://www.geocurrents.info/geography-resources>.
- Petschen Verdaguer, S. (2000). El despertar de la Minoría Nacional Cárpato-rusina (Rutena). En: Cárcamo Gracia, J.A. y Mieza Mieg, R. M. (Coords.), *Haciendo Historia. Homenaje a M. Angeles Larrea*, pp. 379-398. España: Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea.
- (2001). Identidad nacional y factor religioso. El caso de Ucrania. *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones, Anejos VI*, pp. 83-96. Madrid: Univ. Complutense.
- Pilipenko, G. (2018). The Ukrainian Language in Argentina and Paraguay as an Identity Marker. En: *Slovene I*. Moscú: Instituto de Estudios Eslavos, Academia Rusa de Ciencias.



- Pizarro, C. (2012). Clasificar a los otros migrantes: las políticas migratorias argentinas como productoras de etnicidad y de desigualdad. *MÉTIS, Historia y Cultura*, XI (22), pp. 219-240. Buenos Aires: UNLP.
- Pizzonia, C. y Masseroni, S. (Coords.) (2014). *De la URSS hacia todos los lugares. Distintas dimensiones del proceso migratorio: países de origen y de destino*. Buenos Aires: MNEMOSYNE Ed.
- Plisková, A. (2007). Practical spheres of the Rusyn language in Slovakia. *Studia 9Slavica Hung, LIII*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- (2016). *The mother tongue of Rusyns in the Slovak Republic: status, problems and perspectives*. Prešov: Slovak Research and Development Agency.
- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido y silencio*. La Plata: Al Margen.
- Pomirko, R. (2010). *Los ucranianos en Argentina: cooperación intercultural, humanitaria, económica y profesional*. En: Revista Cesla I (13), pp. 257-263. Varsovia: Uniwersytet Warszawski.
- Porada, K. (2016a). Cómo somos nosotros y cómo nos ven los otros: Una comunidad de origen inmigrante en la provincia de Misiones (Argentina). *História Unisinos*, XX (3), pp. 387-397. Madrid: Universidad Autónoma.
- (2016b). Las asociaciones étnicas de origen polaco en Buenos Aires: continuidades, rupturas y recuperaciones. En Novick, S. y De Cristóforis, N. (Comps.), *Un siglo de migraciones en la Argentina contemporánea 1914-2014*, pp. 463-479. Buenos Aires: IIGG-UBA.
- (2018). La imagen del país de origen entre los descendientes de inmigrantes. En: *Avá XXX*. Posadas: UNM.
- Poutignac, P. y Streiff Fernant, J. (1997). *Teorías de Etnicidad*. Sao Paulo: UNESP.
- Prendeski, A. (1999). Entrevista personal. 13 de mayo, Nueva Ucrania, Paraguay.
- Propp, V. (1977). *Morfología del cuento*. Madrid: Ed. Fundamentos.
- Pysik, E. (1966). *Los polacos en la República Argentina y América del Sur*. Buenos Aires: Comité de Homenaje al Milenio de Polonia.



- Radovich, J.C. (2011). *Zurciendo prejuicios. Discursos discriminatorios hacia el pueblo Roma (gitano) en los medios de comunicación en Argentina*. Papeles de Trabajo. Rosario: FHyA, UNR.
- (2014a). *Política Indígena y movimientos etno-políticos en la Argentina contemporánea. Una aproximación desde la Antropología Social*. Santiago de Chile: Antropologías del Sur.
- (2014b). *La migración de retorno*. Ponencia. XI Congreso Argentino de Antropología Social. Rosario: FHyA, UNR.
- (2016). El proceso migratorio de los croatas de Konavle en la Argentina. En Radovich, Juan C. (Comp.) *Etnicidad y migraciones en Argentina. Estudios de caso*, pp. 169-195. Buenos Aires: Ed de la Soc. Arg. de Antropología.
- Ratier, H. (1988). Indios, gauchos y migrantes internos en la conformación de nuestro patrimonio cultural. En: *Rev. Índice I*. Madrid: Colección Cs. Sociales.
- Revista "La Vida". (1967). Edición especial Padres Basilianos. Prov. de Misiones.
- Ribeiro, D. (1970). *O processo Civilizatorio*. Río de Janeiro: Civilizacao Brasileira editora.
- Ribeiro, L. G. (2002). Tropicalismo e Europeismo. Modos do representar o Brasil e a Argentina. En: Frigerio, A. y Ribeiro, L. G., *Argentinos e brasileiros. Encontros, imagens e esteriotipos*, pp. 237-264. Petrópolis: Vozes.
- Rieger, J. (2016). *The Lemko (Rusyns) in Poland*. Varsovia: Instituto de Estudios Eslavos. Academia polaca de Ciencias.
- Ringuelet, R. (1987). *Procesos de contacto inter-étnico*. Buenos Aires: Ed. CONICET/Búsqueda.
- (1992). Etnicidad y clases sociales. En: Hidalgo, C. y Tamagno, L. (Comp.), *Etnicidad e identidad*, pp. 121-142. Buenos Aires: CEAL.
- Ringuelet, R. y Rey, M.I. (2012). *Procesos de contacto inter-étnico*. Cátedra de Antropología Cultural y Social. Buenos Aires: UNLP.
- Romaine, S. (1996). *El lenguaje en la sociedad. Una introducción a la sociolingüística*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Rouso, H. (1985). Vichy, le grand fossé. EN: *Vingtième siècle V*. París.



- (1991). Pour une histoire de la mémoire collective: l'après Vichy. En: Peschansky, Pollak y Rouso (Edits.), *Histoire politique et sciences sociales*. París: Complexe.
- Rubinec, M. y Pawliczko, A. (1994). Ucranianos en Paraguay. En Pawliczko, A. (ed.) *Ucrania y ucranianos en todo el Mundo: una guía demográfica y sociológica de la patria y su Diáspora*. Toronto, Buffalo y Londres: University of Toronto Press.
- Semeniuk, A. (1999). Entrevista personal. 9 de mayo, Fram, Paraguay.
- Rutyna, N. (2016a). *Políticas migratorias, control sanitario de epidemias y producción de padecimientos: acerca de las condiciones de salud-enfermedad en los viajes de altamar y colonias agrícolas de los primeros inmigrantes de procedencia rutena/rusina en Argentina*. Ponencia. En: Actas de la VIII Jornadas de Investigación en Antropología Social, Santiago Wallace. Buenos Aires: FFYL-UBA.
- (2016b). *De vuelta al campo: Cuestiones metodológicas en la investigación de trayectorias migratorias eslavo-orientales cuyos recorridos implican intercambios entre formas de socialización agrícolas y contextos de urbanidad*. Ponencia. En: Actas de la IX Jornadas de Sociología, Migraciones y Etnicidad, Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación. Buenos Aires: UNLP.
- (2017). *La traducción socio-antropológica del idioma rusino en el cruce de fronteras políticas y culturales*. Ponencia. En: XII Reunion de Antropología del Mercosur. Facultadde Humanidades y Ciencias Sociales. Posadas: UNM.
- (2018a). *Terrorismo de Estado y Polonidad. La impronta del holocausto en la Argentina. Desde 1970 a 1983*. Ponencia: X Jornadas de Historia Moderna y Contemporánea “Guerra y paz en la Historia Moderna y Contemporánea” Universidad Nacional de Salta.
- (2018b). *Hijas del Patriarcado: nociones de género y sexualidad acerca de mujeres polacas judías en el Partido de Avellaneda durante la primera mitad del siglo XX*. Ponencia: X Congreso de historia de Avellaneda, ciudad y provincia de Buenos Aires. II Encuentro de historia de Barracas al Norte y al Sud.



- (2019a). *El ayutorio: abordaje de las relaciones entre las políticas de acogida y las prácticas de sociabilidad de la inmigración rutena/rusina en Argentina*. Ponencia. En: III Jornadas de Migraciones. José C. Paz: UNPAZ.
- (2019b). *Territorios, nacionalidades e identidades religiosas: el caso de la inmigración rutena/rusina en Argentina*. Ponencia. En: Actas de la VIII Jornada de Investigación. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Montevideo: UDELAR.
- (2021). La Roseta de seis pétalos como símbolo de protección de las viviendas de los Montes Cárpatos. En: *Revista de Antropología y tradiciones populares*, IX, pp. 81-87. Madrid: Sociedad Española de Antropología y tradiciones populares. E-ISSN: 2660-5430
- Santiago García, J.A. (2001). Las fronteras (étnicas) de la Nación y los tropos del nacionalismo. *Política y Sociedad XXXVI*, pp. 55-70. Madrid: Universidad Complutense.
- Sautu, R. (2005). *Todo es teoría: objetivos y métodos de investigación*. Buenos Aires: Ed. Lumiere.
- Scott, W.L. (1922). *Eastern Catholics, with special reference to the Ruthenians in Canadá*. Toronto.
- Shandor, V. (1997). *Carpatho-Ukraine in the Twentieth Century: A Political and Legal History*. Massachusetts: Harvard University Press, Harvard Ukrainian Research Institute.
- Shelukhyn, S. (1919). *Ukraine, Poland, Russia and the right of the free disposition of the people*. Washington: Friends of Ukraine Press.
- Siffalovicová, M. (2005). Einflüsse des Slowakischen auf die karpatendeutsche Phraseologie (The Influence of Slovak on Carpatho-German Dialects). *Slavica Slovaca I*, pp. 17-21. Bratislava: Bielefelde Univ.
- Silverstein, M. (1998). Contemporary Transformations of Local Linguistic Communities. *Annual Review of Anthropology XXVII*, pp. 401-426. Illinois: Chicago Univ., Depart. of Anthropology.
- Snihur, E. (1997). *De Ucraina a Misiones*. Posadas: Edición de la colectividad ucraniana.



- (1999). *La política educativa en las colonias oficiales del sudeste de Misiones (1897-1930)*. Posadas: UNM.
- Stavenhagen, R. (1989). Comunidades étnicas en estados modernos. En: *América Indígena XLIX* (1), pp. 11-34. México: UNAM.
- Stemplowski, R. (1976). Los ucranianos en la Argentina. *Estudios Latinoamericanos, III*, pp. 289-307. Wrocław: Prensa de la Legación polaca.
- (1985). Los colonos eslavos del Nordeste Argentino. (1897-1938). Problemáticas, fuentes e investigaciones en Polonia. *Estudios Latinoamericanos, X*. Wrocław: Prensa de la Legación polaca.
- Stercho, P. (1959). *Carpatho-Ukraine in International Affairs: 1938-1939*. Notre Dame: Univ. Press.
- Stieber, Z. (1982). *Dialekt Lemków. Fonetyka i fonologia*. Varsovia: Instituto de Estudios Eslovacos, Academia de Ciencias de Polonia.
- Soltes, P. y Zenuch, P. (2002). Social Position of Greek Catholics at the Eastern Slovakia and at the Sub-Carpathian Ukraine in the 18th Century. *Slavica Slovaca XXXVII* (1), pp. 37-47. Bratislava: Slavistický kabinet SAV.
- Subtelny, O. (2000). *Ukraine: A History*. Toronto: University of Toronto Press.
- Szakál, I. (2017). A Magyarországi Rutének Néptanácsa 1918-1919. En: *Közoktatás I*, pp. 33-35. Budapest: Honismeret.
- Taylor, CH. (2002). *El Multiculturalismo y la Política del Reconocimiento*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Tedlock, B. (2005). *The Woman in the Shaman's Body: Reclaiming the Feminine in Religion and Medicine*. Nueva York: Penguin Random House.
- Theesz, M. (2014). La migración Húngara en Argentina desde la segunda guerra mundial a la actualidad. En: Pizzonia, C. y Masseroni, S. (coords.), *De la URSS hacia todos los lugares. Distintas dimensiones del proceso migratorio: países de origen y de destino*, pp. 283-301. Buenos Aires: MNEMOSYNE Ed.
- Thomas, W. y Znaniecki, F. [1919] (2006) *El campesino polaco en Europa y en América*. Madrid: Juan Zarco (Ed.), Centro de Investigaciones Sociológicas.



- Torrado, S. (2003). *Historia de la familia en la Argentina Moderna 1870-2000*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Traverso, E. (2007). Memoria e Historia. Notas sobre un debate. En Franco, M. y Levín, F. (Comps.), *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, cap. 2, pp. 67-96. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Trefler, P. (2013). Rusini i Ukraincy w Argentynie w latach. 1897-1938. *Nowa Ukraina historyczno-politologiczne*, pp. 63-65. Cracovia: Nueva Ucrania Ed.
- Trincherro, H. (2000). *Los dominios del demonio. Civilización y Barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco Central*. Buenos Aires: Eudeba.
- Turcatti, D. (2010). *Migraciones Minoritarias en Uruguay. Cuestiones de Metodología y Fuentes*. Montevideo: Tradinco S.A.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI Eds.
- Urciuli, B. (1995). Language and Borders. *Annual Review of Anthropology XXIV*, pp. 525-546. Nueva York: Hamilton College, Depart. of Anthropology.
- Vansina, J. (1967). *La tradición oral*. Barcelona: Editorial Labor.
- Vanko, J. (2007). The Rusyn language in Slovakia: between a rock and a hard place. *Int'l. J. Soc. Lang CLXXXIII*, pp. 75-96. Berlín: Gruyter Mouton.
- Vasylyk, M. (2000). *Inmigración ucrania en la Rep. Argentina: Una comunidad por dentro*. Buenos Aires: Universidad Católica Ucrania San Clemente Papa-Lumen.
- Vazquez, H. (2000). *Procesos identitarios y exclusión sociocultural. La cuestión indígena en Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Verlot, M. (1999). Allochtonen in het onderwijs: een politiek-antropologisch onderzoek naar het intergratie. En: *Onderwijsbeleid in de Vlaamse Gemeenschap en de Franse Gemeenschap van België 1988-1998*. Tesis doctoral. Gent: Universiteit Gent.
- Visacovsky, N. (2015). *Argentinos, judíos y camaradas tras la utopía socialista*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Vogt, F. (1922). *La colonización polaca en Misiones 1897-1922*. Buenos Aires: Tipografía de El Semanario.
- Wallace, A. (1966). *Religion: an anthropological view*. Nueva York: Random House.



- Wachtel, N. (1999). Memoria e Historia. En: *Revista Colombiana de Antropología XXXV*, pp. 70-90. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Weber, M. (1920). *Sociología de la religión*. Madrid: Ed. Akal.
- (1944). *Economía y sociedad*. Vol. I. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wierzbicki, L. (1882). *Ornamentos de la industria doméstica de los rutenos*. Lwów/Lemberg: Edición del Museo de la Industria.
- Wiktorek, A. (2010). *Rusyns of the Carpathians: competing agendas of identity*. Tesis, Master of Arts In Russian and East European Studies. Washington: Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown Univ.
- Wimmer, A. (1995). *Die komplexe Gesellschaft: eine Theorienkritik am Beispiel des indianischen Bauerntums*. Berlin: Reimer.
- Winch, M. (1939). *Republic for a day: An eye-witness account of the Carpatho-Ukraine incident*. Londres: Robert Hale Limited.
- Wintoniuk, M. (2014). Identidad, memoria, olvido y tensiones en las políticas lingüísticas (familiares) del ucraniano en Misiones. En: *Fronteras, III*, pp. 1-12. Buenos Aires: UNQ.
- Wolf, E. [1982](1993). *Europa y la gente sin historia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Woolard, K. y Schieffelin, B. (1994). Language Ideology. *Annual Review of Anthropology XXIII*, pp. 55-82. California: Depart. of Sociology, California Univ. – Nueva York: Depart. of Anthropology, New York Univ.
- Zabolotsky, J.A. (1998). *La inmigración rusa a Río Grande do Sul. Los largos caminos de la esperanza*. Brasil: Coli Gráfica y Editora Lda.
- Zayarnyuk, A. (2011). The Greek Catholic Rustic Gentry and the Ukrainian National Movement in Habsburg-Ruled Galicia. *Journal of Ukrainian Studies, Confronting the Past: Ukraine and Its History XXXV-XXXVI*, pp. 91-102. Alberta: Instituto canadiense de Estudios sobre Ucrania, Univ. Press.
- Zenoff, O. (2011). *Memorias de Las Breñas y su gente I*. Resistencia: Talleres Gráficos Impresin.



- Zerkalo, N. (2005). Como los Rusyns se convierten en Ucranianos. En: *Mirror Weekly*, mes de Julio. Kiev: Prensa internacional ucraniana. <http://mw.ua/>
- Zivancevic, I. (Ed.) (2018) *Ruthenian Studies, II*. Novi Sad: Universidad de Filosofía, Ruthenian Studies Department.
- Zubrzycki, B. (2002). Polish Migratory Groups and their descendants in the Province of Buenos Aires in Argentina. En: *Revista del CESLA II*, pp. 248-266. Varsovia: Universidad de Varsovia.
- Zub Kurylowicz, R. (2002) *Tierra, trabajo y religión: Memoria de los Inmigrantes Eslavos en el Paraguay*. Asunción: El Lector.

Bibliografía de Consulta

- Balanda, J. (2016). *Nashi Llude. Historia de los descendientes ucranios*. Posadas: Libros de la Memoria. Editorial Universitaria.
- Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. [2011] (2012). *Amor a distancia: nuevas formas de vida en la era global*. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Benítez De Vendrell, B. (2004). *De Europa a Misiones. Fuentes para el estudio de la inmigración*. Buenos Aires: World Library and Information Congress, 70° IFLA.
- Bosi, E. (1983). *Memoria e sociedade. Lembranças de velhos*. Sao Paulo: T.A. Queiroz Ed.
- Champion, T. et al. (1988). *Prehistoria de Europa*. Barcelona: Ed. Crítica.
- Chitonina Zanini, M.C. (2006). Totemismo revisitado, preguntas distintas, distintos abordajes. *Habitus IV* (1), pp. 513-533. Goiânia: Depto. De Ciencias Sociales-Univ. Federal de Santa María.
- Collis, J. (1989). *La edad de Hierro en Europa*. Barcelona: Ed. Labor.
- Daviña, L. (2003). *Fronteras discursivas en una región plurilingüe. Español y portugués en Misiones*. Tesis doctoral: Buenos Aires: FILO-UBA.
- Dejours, C. (1998). *El factor humano*. Buenos Aires: Trabajo y Sociedad - PIETTE/CONICET.



- Dolkart, R. (1993). The right in the década Infame, 1930-1943. En: MacGee Deustch, S. y Dolkart, R. (Eds.), *The Argentine Right: Its Intellectual Origin, 1910 to the present*, pp. 65-98. Willington: Scholarly Resources.
- Gallero, M.C. y Kraustofl, E. (2009) Proceso de poblamiento y migraciones en la Pcia. De Misiones, Argentina (1871-1970). En: *Revista Avá XVI*, pp. 245. Posadas: UNM.
- Gorosito Kramer, A. (1992). Identidad étnica y Manipulación. En: Hidalgo, C. y Tamagno, L. (comp.), *Etnicidad e Identidad*. Buenos Aires: CEAL.
- Grimberg, L. y R. (1984). *Psicoanálisis de la Migración y del exilio*. Madrid: Alianza Editorial.
- Halpern, G. (2009). *Etnicidad, inmigración y política. Representaciones y cultura política de exiliados paraguayos en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Harris, M. [1979] (1996). *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. México: Siglo XXI Ed.
- Iñigo Carrera, N. (1983). *La colonización del Chaco*. Colección Historia Testimonial Argentina. Buenos Aires: CEAL.
- Johns, A. (2004). *Baba Yaga. The ambiguous mother and witch of the Russian folktale*. Nueva York: Peter Lang Ed.
- Kapucinski, R. (1962). *La jungla polaca*. Polonia: Editor digital Titivillus.
- Kotsiuvinsky, M. (1911) *Тіні забьмуч предків, Sombras de antepasados olvidados*. Kiev.
- Lehr, J.; Hryniuk, S.; y Picknicki, J. (1997). Una historia de dos fronteras: Asentamiento ucraniano en Canadá y Brasil, 1891-1914. *The Esteven Papers*, Regina Geographical Studies VI, pp. 130-147. Canadá: Universidad de Regina.
- Lobato, M. (2007). *Historia de las trabajadoras en Argentina (1869-1960)*. Buenos Aires: Edhasa.
- Lorandi, A.M. y Del Río, M. (1992). *La etno-historia: Etno-génesis y transformaciones sociales andinas*. Buenos Aires: CEAL.



- Luykx, A. (2014). Los niños como agentes de socialización: políticas lingüísticas familiares en situaciones de desplazamiento lingüístico. En: *Revista Runa*, XXXV (2), pp. 105-115. Buenos Aires: UBA.
- Ministerio del Interior y Agricultura de la Nación. [1876] (1907). Ley de Inmigración y Colonización, N° 817. R.N. 1874/77 - Ley de Fomento de la Inmigración Europea. En M. Rodríguez Giles (Comp.) *Recopilación de Leyes Usuales de la República Argentina*. Buenos Aires: Casa Editora de M. Rodríguez Giles.
- Newton, R. (1992). *La amenaza nazi en Argentina, 1931-1947*. Stanford: Univ. Press.
- Oddoneto, E. (1974). *Compilación de datos histórico-geográficos de danzas argentinas y regionales de la Provincia de Misiones de acuerdo con el programa de enseñanza de la escuela superior de danzas*. Posadas.
- Olbracht, I. (1955). *Nikola Šuhaj Loupezník*. Praha: Krásné Literatury.
- Paez, S. y Echenique, N. (2018). *El legado de Juan Szychowski en el sudeste de la Prov. de Misiones*. Actas Científicas CIG – 79° Semana de la Geografía. Posadas: Instituto Antonio Ruiz de Montoya.
- Pavlotzky, J. (1960). *Esta tierra es mía*. Buenos Aires: Cogtal.
- Rocha de, A. (2012). *Inmigrantes sociedad anónima*. Buenos Aires: Leviatán.
- Rock, D. (1993). Antecedents of the Argentine Right. En: MacGee Deustch, S. y Dolkart, R. (Eds.), *The Argentine Right: Its Intellectual Origin, 1910 to the present*, pp. 1-34. Willington: Scholarly Resources.
- Saorín, J.L. (1995). *El totemismo y el origen de la religión*. <https://www.academia.edu/14554567>.
- Sautu, R., Boniolo, P., Dalle, P. y Elbert, R. (2005). *Manual de Metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología*. Buenos Aires: CLACSO.
- Seyferth, G. (2004). A idéia de cultura teuto-brasilera: literatura, identidade e os significados da etnicidade. *Horizontes Antropológicos X* (22), pp. 149-197. Porto Alegre: Museo Nacional, Universidad Federal de Río de Janeiro.
- Szychowski, J. A. (2015). *Historias de mi familia*. Posadas: Instituto Antonio Ruiz de Montoya.



- Terán, O. (2008). *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI Ed.
- Trinchero, H. (2010). Los pueblos originarios en la formación de la nación argentina. Contrapuntos entre el centenario y el bicentenario. En: *Revista Espacios de crítica y producción XLIII*, pp. 106-123. Buenos Aires: FILO-UBA.
- Turner, V. [1980] (1999). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI Ed.
- Varela, A. (1943). *El río oscuro*. Buenos Aires: Biblioteca de nuestro siglo, Hyspamerica.
- Varnagy, T. (2011). *Nostalgias del Este. Ensayos centroeuropeos*. San Justo: Universidad Nacional de la Matanza.
- Vidart, D. y Pi Hugarte, R. (1969). El legado de los inmigrantes II. En: Anáforas Publicaciones Periódicas del Uruguay (Ed.), *Colección Nuestra tierra XXXIX*. Montevideo: UDELAR. <http://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/9985>.
- Vilmos, G. (2018). *Segédkönyv a szláv-magyar nyelvi kapcsolatok tanulmányozásához* (Estudio de las relaciones entre la lengua eslovaca y la húngara). Beregszász: RIK-U Kiadó.
- Wells, P.S. (1988). *Granjas, aldeas y ciudades. Comercio y orígenes del urbanismo en la Protohistoria europea*. Barcelona: Ed. Labor.
- Young, C. (1931). *The Ukrainians Canadians*. Toronto.
- Zenoff, O. (2009). *Por siete colores. Historia de la Cooperativa agropecuaria Las Breñas Ltda.* Resistencia: Talleres Gráficos Impresin.



Ia Rusyny-Rutheny byl, iesm' i budu



Foto tomada por Roman Reinfuss, 1930.

Русины-Рутены был, Я и буду

