**I Encuentro Internacional sobre identidades**

Dra. Nancy Edith Rutyna**[[1]](#footnote-1)**

**Sobre identidades eslavas plurales: la tensión histórica-cultural entre el occidente y oriente europeos vista desde la inmigración rusina-rutena en Argentina.**

La división “nosotros” (occidentales) y “ellos” (orientales) son ideas generales que se han utilizado a lo largo de la historia hasta el presente. Cuando se utilizan las categorías de oriental y occidental como parte de un análisis los resultados que se obtienen normalmente son la polarización de la distinción (el oriental se vuelve más oriental y el occidental más occidental) y, en consecuencia, la limitación de las relaciones entre las diferentes culturas, tradiciones y sociedades. En este escenario “ellos” aparecen como contrincantes culturales y como imagen profunda y repetida del “nosotros”. En este sentido Oriente sirve para que Occidente se defina en contraposición a su imagen, su idea, su experiencia. Pero Oriente no está simplemente “allí”, lo mismo que el propio Occidente tampoco está precisamente “aquí”. Ambas entidades tienen una historia que le ha dado una presencia para la otra. Las dos geografías, pues, se apoyan y hasta cierto punto se reflejan la una con la otra. No obstante, dicha historia se fundamenta en una relación de poder y de complicada dominación porque Occidente ha ejercido diferentes grados de hegemonía sobre Oriente (Said, 1978).

Uno de los principales indicadores de la etnología eslava oriental fue la incipiente cristianización de la Rus que inició desde el siglo X un proceso de fusión entre las 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 porque los cristianos de rito oriental fueron denominados por su pertenencia a la fe Rus, o simplemente los Rus. Por tal motivo es probable que mientras Kievan Rus[[2]](#footnote-2) ejercía una gran influencia en el desarrollo del este de Europa, el desarrollo de la frontera Carpática contra occidente dependió en gran medida de las estrechas relaciones con Europa Central. En lo sucesivo los grupos eslavos orientales convertidos crearon iglesias independientes o Patriarcados. En contra de lo cual 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 influencia ortodoxa.

A las disputas dogmáticas se sumaron las territoriales. Los siglos siguientes se caracterizaron por la estrecha interacción entre la política y la religión. La Reforma protestante -1517- alcanzó su apogeo cuando la mayoría de los estados europeos situados al norte de los Alpes albergaron grandes comunidades protestantes dentro de sus fronteras. Constantinopla, último vestigio del Imperio romano y epicentro de la cristiandad ortodoxa oriental, también debió enfrentar -1543- la constante expansión del estado islámico. Por su parte, la Iglesia de Roma no estaba tampoco dispuesta a permitir que la fe católica se desvanezca. Por lo que lanzó una estrategia 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 la frontera oriental: los Montes Cárpatos. En el curso del siglo XVI Polonia se fortaleció extendiendo su control sobre una gran extensión de territorio situado al norte de dichas montañas. Ello produjo dos uniones, una política -Unión de Lublin, 1569- y otra ideológica-religiosa -Unión de Brest, 1596-. Como resultado de la primera se estableció que Polonia y Lituania formaran un estado común. Así el reino polaco se agregó la gran masa territorial del este de Rus Galitzia y Lituania adoptó oficialmente la religión católica romana, aunque la mayoría de sus habitantes eslavos orientales de la antigua Kievan Rus permanecieron fieles a la ortodoxia. 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 se propusieron traer de vuelta a los cismáticos ortodoxos al redil de la Iglesia Católica. Así, mientras que los protestantes necesitaban ser reconvertidos, los ortodoxos necesitaban ser reunificados mediante el acto formal de unión en la ciudad de Brest-. 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 orientadas por el 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.

A través de las configuraciones étnico-religiosas y alianzas culturales se resaltan las estrechas relaciones que vincularon los intereses territoriales de los diferentes Estados. Sin duda la adquisición del dogma cristiano católico apostólico romano u ortodoxo -con sus correlatos litúrgicos en lenguas de base latina o griega- resultó un aspecto clave para fusionar a las agrupaciones étnicas heterogéneas preexistentes y propiciar su consolidación en torno a la frontera occidental-oriental europea[[3]](#footnote-3). Pero ha de subrayarse que dicha frontera nunca perteneció por completo al dominio directo de Occidente. No obstante, dada la histórica permeabilidad, se mantuvo dentro de los límites de influencia cultural del orden europeo occidental. Más adelante el proceso de sovietización intentó asegurar las fronteras transnacionales también en términos de unificación cultural[[4]](#footnote-4), pero no en todos los contextos resultó lo pretendido como ideal de paneslavismo y orientalización siendo sus regiones fronterizas occidentales objeto de medidas más restrictivas[[5]](#footnote-5) respecto de las implementadas hacia territorios orientales o meridionales de Europa.

Por lo dicho, enfocar los discursos de las identidades eslavas rusinas-rutenas desde ese principio de conformación histórica requiere repensarlos como fenómenos complejos de interacciones plurales que oscilan entre universos culturales dicotómicos (Occidente-Oriente), pero en equilibrio entre la permanencia de un “nosotros” y el cambio reflejado en la otredad. Esta relación constante implica apelar a un concepto de discurso de identidad cuyas principales características sean la ambigüedad y la polisemia (Laclau, 2004), para que den cuenta de la lucha semántica (y también política) por hegemonizar espacios de poder con diferentes resultados. Ejemplo de ello son los usos socio y etnolingüísticos de conceptos tales como *eslavo,* que se ha escrito de diversas formas en idioma griego (*sklabenoi*, *sklauenoi* o *sklabinoi)* y en latín (*sclaueni*, *sclauini* o *sthlaueni)* pero la etimología del concepto es imprecisa y variable. Algunos estudios incluso sugieren que se origina en la raíz *slava* que puede interpretarse como “devoto”, “fiel” a la religión eslava (Lozinski, 1964). Algo similar sucede con la denominación contemporánea del concepto Ucrania (Україна) que se traduce “en (y)-el país (kraina)”. Pero su uso deviene de períodos históricos previos a la configuración geopolítica actual, en los que el prefijo “en” señalaba un territorio fronterizo en vez de un Estado soberano independiente. Por tal motivo podría interpretarse como el territorio situado “en” el sur de la extensión imperial rusa o “en” el oeste de la extensión imperial austrohúngara. De esta manera, el significado del concepto tensiona el alcance de lo eslavo oriental, su territorialidad y el dominio cultural hegemónico de la occidentalización que encuentra “allí” sus límites geográficos, pero también históricos. En este mismo sentido los términos *rusyny -*rusino-o su versión latina *ruthenen* -ruteno- representan una dualidad que puede asumir posturas específicas, ya que la región carpática se constituye como una zona de disputa entre los activistas nacionalistas pro-ucranianos, pro-rusos y/o autonomistas rusinos-rutenos[[6]](#footnote-6).. Los primeros afirman que forman una ramificación subétnica de la nacionalidad ucraniana que remite a una etapa precedente de su historia cultural, los segundos reclaman su afinidad a una etnicidad y/o nacionalidad rusa ampliada[[7]](#footnote-7) y los terceros apelan a una creciente autonomía cultural. Esta situación configura experiencias interétnicas entre los pueblos que la habitan y formas de identificación que presentan continuidades culturales al asumir posiciones cambiantes, especialmente respecto del conflicto contemporáneo entre Ucrania[[8]](#footnote-8) y Federación de Rusia. La toma de distintas posiciones de afinidad étnica-nacional deriva, a su vez, de otras que han ocupado estos pueblos a lo largo de la historia regional. Y reflejan, por ello, un intercambio de relaciones plurales pero cuyos sentidos de pertenencia se asocian siempre a la antigua Rusy su gente -rus´ki liudy- creyente en fe de la Rus -rus´ka vira-[[9]](#footnote-9). Con estatus de minoría étnica invisibilizada dentro del Estado ucraniano actual que define sus propuestas culturales de forma peyorativa como *rusynismo transcarpatiano* (Zercalo, 2005).

A pesar de la acción negativizadora del Estado ucraniano contemporáneo, desde el año 2012 se incrementan las cifras oficiales de población declarada *lemkos polacos, hutsules ucranianos y rumanos, boykos y dolynianos ucranianos, rusnaks eslovacos en convivencia con otras minorías étnicas, especialmente judíos, roma y csangos[[10]](#footnote-10)*. El creciente aumento etno-demográfico se debe en parte a que la disolución de la unión de repúblicas socialistas soviéticas que replanteó los interrogantes sobre las antiguas cuestiones nacionales o, en este caso, nuevas formas de etnicidad (Hall, 1996) no ligadas a las fronteras de los territorios nacionales. Cuyas demandas reivindicatorias de etnicidad como minorías se comenzaron a manifestar desde la nacionalización de Ucrania como país independiente en 1991-1992 (Kuzio, 2005). No obstante, su presencia en varios otros Estados podría además reconfigurar sus modos de identificación en cada contexto situacional bajo influencias políticas y culturales específicas. Aun cuando dicha diferenciación se produce en base a la continuidad de una preexistencia étnica y un estado nacional propio históricamente inexistente.

Este nuevo escenario plantea una relativa inestabilidad etno-política Kruglashov (2011) que interpela la necesidad de garantizar las relaciones interétnicas armónicas para sentar las bases de un diálogo consistente acerca de la configuración de la nacionalidad y las dimensiones vinculadas a la condición de las minorías. Al respecto, T. Kuzio (2005) subrayó la intencional escasez de estudios publicados en Ucrania en temas de identidad nacional que aludan a la cuestión rusina-rutena, siendo en general autores extranjeros los que promueven miradas políticamente orientadas mientras que los académicos ucranianos reproducen una mirada nacionalista homogénea. Kuzio argumenta que esta falta de registros socio-antropológicos sobre la cuestión de la identidad nacional y la afiliación étnica produce, además, otras negligencias como la sobrevaloración del fenómeno debido a la información selectiva de los activistas o su minimización nacionalista pro-ucraniana. Por lo que S. Földvari (2019) sugiere que 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 y de la democracia en la región[[11]](#footnote-11). Lo que en el actual contexto ucraniano de disputa pro rusófila en el sur -Crimea- y en el este -Donetsk, Donbass- genera más ambigüedades que requieren también la estabilización política-cultural al oeste de su territorio.

Por lo expuesto, la interpretación de sus identidades está ideológicamente determinada por los científicos ucranianos desde una mirada contemporánea occidental. Según J. Paschchenko (1997) el problema reside en que dichos estudios consideran a los pueblos rusinos-rutenos como un grupo sub-étnico acotado a 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. Evidenciando la instrumentalización política debido a la escasa producción de estudios que profundicen la configuración de lo énico-nacional y las fronteras culturales que delimitan la dualidad occidente/oriente en la región. De esta manera, las tensiones contemporáneas entre el occidente y el oriente europeos se readecuan a las exigencias y beneficios políticos de acuerdo con la selectividad de formatos culturales que el Estado ucraniano impone a sus minorías para asimilarse cada vez más a Occidente. En ese sentido el precio de reescribir su historia es muy alto: el silenciamiento de lo pluriétnico se traduce en la continua reaparición declamatoria de autonomía en términos posnacionalistas que muchas veces se confunde con el fenómeno del separatismo.

**La conformación de las identidades plurales de la inmigración rusina-rutena en Argentina**

Como es de suponer las tensiones precedentes se replican en los contextos de emigración transnacional. Reanimando los nacionalismos hasta un nivel extremo “(…) *a larga distancia en las diásporas son empujados por una mitología nacionalista que es casi inmune a la crítica histórica…*” (Hobsbawn, 1998, p.12) por su producción discursiva ficticia. En la práctica dichos nacionalismos demandaron beneficios para sus colectividades, aunque también presentaron otras particularidades como la necesidad de subrayar derechos frente a los estados receptores o de superar los obstáculos que suponía la integración a sociedades pluriétnicas en una fuerte carga afectiva cuyo enclave era el pasado y la frontera de la nación. En este sentido E. Hobsbawn (2014) sostuvo que para contrarrestar el arribo de grandes flujos migratorios los Estados receptores necesitaron crear la Nación y convertirla en la nueva ideología cívica homogeneizante “[…] *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*” (2014, pp. 136-137). Para el autor se comenzaron a delimitar nacionalidades excluidas de la nacionalidad oficial y separar a aquellas colectividades que se resistían u oponían a las ideologías dominantes. Los que aceptaron con alegría rechazar sus orígenes fueron los mismos que valoraban positivamente la asimilación que, por un lado, les permitió integrarse en las clases medias y, por otro, evitar la discriminación xenofóbica que crecía a causa de las migraciones masivas. A la par que experimentaban el despertar de sentimientos nacionalistas por la necesidad de reunirse con quienes les brindaban auxilio frente a las nuevas dificultades. Bajo estas circunstancias, la nacionalidad se convirtió en un tejido real de relaciones personales y familiares por el simple hecho de encontrarse muy alejados de la patria. En el extranjero se incubaban entonces nuevos movimientos nacionales, como fue el caso de los pueblos rusinos-rutenos cuyo nacionalismo encontró su verdadera expresión organizada entre los emigrantes de los Estados Unidos de América (Hobsbawn, 2014, p. 146). Este nacionalismo local representó una atractiva y ambigua nostalgia “[…] *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*” (Hobsbawn, 2014, p. 146) que se les adjudicaba en ambos contextos de partida y de inmigración.

Por otro lado, las relaciones entre las mayorías y las minorías son también significativas porque las posibilidades de las segundas quedan subsumidas a las primeras. Su interacción entonces no se funda en la complementariedad de las identidades nacionales y étnicas sino en el marco de los estatus 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 mayoritaria que las alberga (Appadurai, 2007). Si consideramos, además, que las migraciones transnacionales desafiaron la capacidad de los Estados de controlar, disciplinar y territorializar sus ciudadanías, observamos también que a menudo las poblaciones de inmigrantes se han instrumentalizado como “aliados” o “enemigos” nacionales.

No obstante, se advierte que “[…] *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 estas orientaciones, la configuración de identidades étnicas son producto del proceso de occidentalización que se ha manifestado históricamente como colonialismo, imperialismo y en las últimas décadas globalización. Particularmente en Argentina la mayor cantidad de estudios sobre cuestiones étnicas refieren a los pueblos indígenas en su relación con la conformación del Estado-Nación argentino (Briones, 2008) pero muy en menor medida refieren a las colectividades de inmigrantes en vinculación a la historia de la modernidad. H. Ratier (1988) relacionó esto último a la historia de la formación de las *culturas nacionales* en los estados modernos fundamentada en la imposición de sus expresiones ideológicas dominantes. Por lo que resulta interesante observar cómo las políticas migratorias y estatales argentinas definieron en los distintos períodos históricos las condiciones bajo las cuales los inmigrantes se transformaron en ciudadanos nacionales, pero también moldearon algunas estrategias identitarias homogeneizantes al favorecer a cierta inmigración “deseable” por “europeizada”, “occidental” y “blanca” para desplazar a las diversas poblaciones indígenas locales o inmigrantes de otras procedencias, especialmente de los territorios de mayor productividad económica.

Por lo dicho a nivel local se define a los discursos de la identidad rusina-rutena retomando el concepto de *contested identities[[12]](#footnote-12)* (Cipko, y Lehr, 2010), es decir, como emergente de las competencias generadas en torno a la herencia nacionalista de los pobladores pioneros. Como categoría interpretativa, alude a la permanencia en Argentina de disputas vinculadas con las políticas nacionales de Ucrania y Polonia al hacer propios o ajenos ciertos aspectos culturales según las disparidades suscitadas en cada período histórico. Resultando reificados por las mayorías nacionales como hitos fundacionales y folklóricos en el marco de la confrontación que deslegitimó la continuidad de los aspectos identitarios rusinos-rutenos en términos de una pertenencia étnica eslava oriental minoritaria. Esta impugnación se manifiesta especialmente a través de las ideologías nacionalistas dominantes[[13]](#footnote-13) aunque otros aspectos culturales se continúan subrepticiamente.

Por otra parte, la reconstrucción social de los pobladores pioneros resulta controversial porque no coinciden los datos provistos por las fuentes históricas y documentos oficiales con los discursos de identidad nacionalmente orientados de los descendientes. Estos asumen como fecha del arribo del primer contingente el día 27 de agosto 1897, que coincide con la fecha de inicio del programa de colonización agrícola oficial del sudeste de Misiones, pero las evidencias demuestran que el arribo de inmigrantes fue previo y dirigido también a otras regiones. El tomo de Estadística del Departamento General de Inmigración (1925) registró la llegada de “austríacos” de manera indiferenciada a la Argentina a partir de 1857. Cabe señalar que en 1897 arribaron a la Argentina 1768 “austríacos”[[14]](#footnote-14), de los cuales solamente 59 o 69[[15]](#footnote-15) -aprox. el 3 %- llegaron a Misiones el día 27 de agosto (1925, pp. 4-5)[[16]](#footnote-16). Aunque esa fecha tampoco es cierta porque los primeros lotes se asignaron el día 26 de agosto de 1997, es decir, un día antes. Algo similar sucede con los datos sobre las familias a las que se le asignaron los lotes. Los estudios históricos de Snihur (1997) y socio-antropológicos de Bartolomé (2007) discrepan en la cantidad de asignaciones y colectividad de pertenencia nacional de los pobladores pioneros beneficiados y omiten mencionar a otras personas que también recibieron lotes de tierras, pero no fueron incluidas entre las consideradas oficialmente “pioneras”.

Todo ello deja abierto el interrogante de cómo se determinó la nacionalidad polaca o ucraniana de los primeros pobladores de las colonias agrícolas y por qué motivos hasta la actualidad se los considera los “pioneros”. Como se ha mencionado 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 -oeste ucraniano- se los englobaba por igual en la categoría “austríacos”. 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. 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. A ello se suman que faltan los datos de las regiones bajo influencia del Imperio ruso que se consignaban de forma separada[[17]](#footnote-17). Las nóminas de inmigrantes eslavos ingresados entre 1897 y 1930 además diferencia los húngaros de los austríacos, lo cual vuelve aún más confusa la búsqueda ya que los húngaros y austríacos no son necesariamente eslavos. Por otra parte, los registros también develan la creciente proporción numérica de polacos en detrimento de los ucranianos que arribaron desde la región de Galitzia a partir de 1920. Estas variaciones estadísticas por segmentos temporales replantean la construcción política y cultural oficial del “pionerismo” de la colonización agrícola y enfatizan la disputa nacional de la inmigración galitziana entre polacos y ucranianos, particularmente singular desde sus inicios. Retomando de alguna manera el porcentaje propuesto por Pysik (1966) para referir a los grupos en que según él se dividía la colectividad polaca contemporánea: polacos genuinos (20%), rutenos de Galitzia y rusos blancos de confesión greco-católica y ortodoxa (35%), judíos (45%) (1966, p. 237). Proporciones que implican, a su vez, diferenciaciones étnicas (confesionales e idiomáticas) y nacionalistas. Y en parte también concuerdan con las contradicciones presentes durante las elecciones municipales de la ciudad de Apóstoles (colonia del sudeste misionero) en 1915 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* -precristianos-, *los que abandonan su fe a cambio del despotismo ortodoxo, los polonófilos* -católicos romanos- *y los que permanecen fieles a la fe nativa* -greco católica-” (Cipko, 2011, p. 37). Lo interesante de esta descripción es la introducción de la categoría *polonófilo* para referir a un fenómeno no descripto antes en otros contextos migratorios transnacionales.

De esta manera, las condiciones migratorias locales definieron como los inmigrantes rusinos-rutenos se transformaron en ciudadanos nacionales concebidos como mayoritariamente polacos, contribuyendo así a la reconfiguración de sus propias identidades étnicas en clave local. 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 occidentalizante de estas poblaciones. Tales motivos supusieron dificultades materiales y simbólicas (pérdida de sentidos de identidad, desarraigos, discriminación xenofóbica y racismos) por su pertenencia de clase étnica campesina, eslava y oriental bajo la representación hegemónica del “pionerismo” de los “colonos polacos propiamente dichos” en contraposición a las otras identidades eslavas y las pertenecientes a “indiadas vagabundas” (Pysik, E., 1966, pp. 213-214), es decir, indígenas. Ese imaginario ficcional incremento los nacionalismos locales. Y estuvo formado al menos por tres elementos que en el fondo son el mismo: un rito de pasaje, una ambigüedad y un retorno. El primero se manifiesta en el límite indeciso entre dos espacios y dos tiempos. O dicho de otro modo en un tiempo y un espacio duales en donde se conjuga la historia pasada y presente entre dos mundos reales: el europeo occidental y oriental. De esta manera se retoma lo pionero como mítico para hilvanar textualidades como fuentes de todos los recuerdos, pero también de todos los olvidos. El segundo afirma la persistencia del otro en la definición del nosotros, es decir, la configuración de la identidad plural. Y finalmente el tercero resalta la partida como recomienzo y por tal motivo se constituye en expectativa de retorno. La confluencia de los tres señala que se es uno y el otro a la vez enfrentándolos, disputándolos y finalmente sometiendo al que resulta minorizado, es decir, etnizado. Dicha dualidad entonces intenta resolverse a través de su impugnación que, para comprenderse, requiere de un intérprete testigo atento a las seducciones de los discursos nacionalistas y al detalle revelador de las etnicidades.

De todas formas, pocos han sido los estudios que se centraron en la composición étnica de la población de estas colonias. Y los que lo han hecho sugieren la gran dificultad de poder ofrecer estimaciones precisas entre la tercera y cuarta generación de descendientes (Bartolomé, 2007, p.86), mientras que la mayoría prefiere referir a su nacionalidad argentina. A pesar de los sesgos, otros estudios históricos basados en fuentes censales (R. Stemplowski, 1976, 1985) que fueron retomados por S. Cipko (2011) y P. Trefel (2013) también atribuyen la mayoría poblacional a las familias rutenas -entre el 80 y hasta casi el 100 % dependiendo la colonia- entre las pioneras[[18]](#footnote-18). No obstante, ya desde épocas tempranas se observa una tendencia en la prensa oficial a la visibilidad de estos colonos como exclusivamente polacos (La Nación, 1903). Incluso el informe del gobernador J. J. Lanusse y del Ing. C. Gallardo sobre el desarrollo y situación de sus colonias agrícolas dirigido al ministro del Interior Dr. Joaquín V. González en 1903 refiere a la colonización *polaca* en Misiones por agricultores de la Galitzia (Austrohúngara). Lo cierto era que esta población de inmigrantes comenzaba a definir el perfil productivo para la región en base a representaciones nacionales más asimilables: eslavos occidentales.

Como es de suponer los colonos comenzaron a reclamar por sus necesidades espirituales de acuerdo con sus disparidades nacionales representadas étnicamente por el credo y el idioma. Progresivamente los colonos se diferenciaron según los ritos romano-latino y ruteno católico griego[[19]](#footnote-19). 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 y en 1904 en Tres Capones[[20]](#footnote-20). A causa de ello se solicitó al gobierno austríaco que enviara sacerdotes greco-católicos de la Orden de San Basilio -1904-[[21]](#footnote-21), lo que además era una forma de contrarrestar la influencia y el pasaje a la ortodoxia rusa[[22]](#footnote-22). Pero la respuesta a dicha demanda se dilataba[[23]](#footnote-23). Entonces en 1907 los colonos de Tres Capones contactaron una misión diplomática rusa de Buenos Aires para que bendiga su capilla por lo que arribó allí el Archieparca Izraztsov. Tras lo cual 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 Archideacono Tykhon 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 eclesiásticasargentinas entonces se pronunciaron frente al Vaticano y consiguieron que arribara el padre C. Bzhukhovsky procedente del Estado de Paraná -Brasil- en marzo de 1908. En la capilla de Las Tunas[[24]](#footnote-24). Bzhukhovsky logró atraer nuevamente al greco-catolicismo a varios colonos convertidos a la ortodoxia.

De todos modos, la ausencia temprana de sacerdotes del rito greco-católico ya había alentado la expansión de la Iglesia Ortodoxa Rusa. Pero dicho cisma no fue exento de contradicciones o situaciones de conflicto. En 1910 el Rev. Tykhon Hnatiuk, quien se convirtió en bastión de la ortodoxia, 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. Para entonces, también algunos artículos de la prensa oficial llamaban la atención sobre la influencia ejercida por Hnatiuk. 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, que muchas veces sirvieron como herramientas de divulgación política.

En este escenario los aspectos minorizados de las identidades eslavas orientales paulatinamente se convirtieron 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. La confrontación étnica que había comenzado ya en el año 1897 llegó a su punto más crítico en el año 1930 en que el nacionalismo de derecha tomó auge en Argentina. Dando comienzo a un período de persecución sobre todas aquellas manifestaciones culturales que el proyecto del Estado Nacional calificaba como “peligrosas”. Este último calificativo recaía mayormente en las orientaciones rusinófila y rusófila representadas por los inmigrantes greco-católicos y ortodoxos[[25]](#footnote-25), dado que desde el punto de vista político-ideológico los aspectos culturales occidentales de la colectividad polaca se adecuaron mejor a la oficialidad[[26]](#footnote-26). En lo sucesivo muchos inmigrantes se separaron de las asociaciones señaladas por la mirada hegemónica. 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 Romana. La colectividad ucraniana local, por su parte, delineó un perfil de resguardo frente a la campaña de sovietización internacional[[27]](#footnote-27). Ello implicó el empoderamiento de las Iglesias Greco-católicas -proscriptas por la URSS- como reducto nacional de la ucrainidad[[28]](#footnote-28). Y la ortodoxa quedó asociada, casi de manera naturalizada sin considerar la secularización, a las colectividades rusófilas e ideologías soviéticas[[29]](#footnote-29). 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. En términos genéricos, la década de 1930 fue un tiempo de grandes pérdidas culturales para las asociaciones formales de inmigrantes eslavos orientales. Que, 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 occidental argentina.

Luego de la década de 1930 las manifestaciones étnicas quedaron recluidas 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, E., 1997). Es decir, a partir de la impugnación de las identidades étnicas confrontadas por la creciente nacionalización polaca y ucraniana[[30]](#footnote-30). 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 nacionales[[31]](#footnote-31).

Las migraciones transnacionales desafiaron -y aún lo hacen- la capacidad del Estado argentino de controlar, disciplinar y territorializar a las poblaciones de inmigrantes. A lo largo de la historia nacional éstas han sido instrumentalizadas como “aliadas” o “enemigas”, incluso políticamente, a favor o en oposición de ciertos intereses. De esta manera, las políticas migratorias y estatales argentinas moldearon algunas estrategias identitarias por la preferencia de cierta inmigración más “deseable” por “occidentalizada” y “productiva”. Cuyo alcance impactó a los inmigrantes eslavos en general y rusinos-rutenos en particular. En este sentido, los procesos migratorios visibilizaron diversas formas de interrelación de clase y étnica u otros fenómenos subsidiarios como los racismos, en el marco de un Estado que se presenta como plural -en términos étnicos y nacionales- pero que fomenta diferentes niveles de preferencia por la diversidad.

En base a lo descripto las colectividades nacionales mejor asimiladas lograron gestionar políticas culturales que impugnaron aquellas formas de identificación vinculadas a los idearios políticos subalternados. Ese proceso se llevó a cabo mediante dos procedimientos: la legalización oficial de la colonización de territorios agrícolas que se fundamentó en la negación de las etnicidades y la disputa folklórica de lo pionero que legitimó las nacionalidades colonizadoras.

En el caso de la inmigración rusina-rutena en Argentina es preciso aclarar que se favoreció a ciertos sectores productivos influyentes de la política local que, gracias a ello, lograron atribuir a su colectividad nacional -la 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 (Svitlo, 1938)[[32]](#footnote-32).

No obstante, la influencia política polonesa se impuso. De hecho, el día 6 de diciembre de 1995 logró imponer en Misiones un proyecto provincial del “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 (González, 1995)[[33]](#footnote-33).

Esta instancia fue reconocida por la Cámara de Diputados de la Nación el día 28 de diciembre y finalizó con la promulgación de la Ley 24.601 que estableció 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 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 reconoció 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 las mismas familias de colonos pioneras que se asociaron por afinidad nacional y/o religiosa a otras colectividades -ucraniana, rusa, checa, rumana o húngara-. Lo cierto es que el Estado argentino brindó su reconocimiento legal a esta colectividad eslava occidental como estandarte de la colonización a partir de la negación de la pluralidad étnica y nacional con mayor adherencia a manifestaciones orientalizadas. Como en términos históricos reales la colectividad polaca no fue ni la primera ni la única que nutrió de colonos pioneros los territorios nacionales, lo “pionero” aparece disputado y dicha disputa legitima lo culturalmente negado. De esta manera ambas colectividades nacionales más representadas del “pionerismo” -la polaca y la ucraniana- se atribuyen los mismos marcadores simbólicos visibles de la etnicidad rusina-rutena[[34]](#footnote-34) como inherentes a su mismo pasado y a mismo su folklore. Que, 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 conlleva una deslegitimación cultural del pasado compartido. Porque el material de lo étnico siempre se presenta subordinado a la condición de pertenencia nacional contemporánea, que es lo que se resalta mediante la atribución del “pionerismo”[[35]](#footnote-35). Esta construcción social ha perdido adherencia a los lazos parentales con los ancestros, presentando matices de resignificación simbólica que se adecuan a los beneficios de continuidad en materia de producción de descendencias[[36]](#footnote-36). Ello se debe en parte a la condición de ambigüedad de las identidades que conectan a la vez su historia con los procesos de negociación simbólico-culturales contemporáneos. Por tal motivo, su estudio requiere contemplar un complejo de interacciones plurales, como fenómenos en equilibrio entre la permanencia y el cambio con resultados situacionales diversos.

La etnicidad de los inmigrantes rusinos-rutenos en Argentina se estructuró a partir de condiciones posicionales que supusieron que lo étnico (orientalizado) adquirió connotaciones diferentes de acuerdo con la sintaxis histórica específica en la que operó y opera su adscripción nacionalista. Por lo que es necesario repensar dicha situacionalidad contemporánea sin caer en reduccionismos occidentalistas, ampliando el debate sobre el carácter de la cultura y del hecho intercultural mediante la dimensión identitaria (Dietz, 1999) y resituando su abordaje como descendencias étnicas y nacionales con identidades plurales.

**Comentarios finales**

Por lo expuesto se propone dar por terminada la época del sistema de estados naciones como único elemento del juego que concierne al gobierno político transnacional. Para abrir otras dimensiones en torno al resurgir de identidades vinculadas a la crisis de los estados nacionales y a la pérdida de legitimidad de los ciudadanos respecto de sus instituciones garantes de la convivencia en la diversidad. Más específicamente, la tensión cultural experimentada por la inmigración y descendencias rusinas-rutenas en Argentina rescata del olvido las razones históricas por las que Ucrania constituye la frontera más occidental de Europa oriental. Que, más allá de toda permeabilidad cultural, rebate cualquier cuestionamiento sobre la pertenencia oriental de las identidades de los pueblos que se identifican como la *gente de la Rus*.

La resolución de los conflictos contemporáneos requiere repensar los alcances de las fronteras estatales en términos de plurinacionalidades y plurietnicidades Por lo que cualquier otra interpretación constituye un posicionamiento ideológico arbitrario desde el punto de vista histórico y étnicamente ficticio a los fines instrumentales occidentales. Por ello para comprender la gestación histórica de dicha permeabilidad cultural fue necesario subrayar que esta frontera nunca perteneció al dominio directo de Occidente, aunque sus pueblos mantuvieron constantes y diversos vínculos. Las tensiones se revitalizan con la de sovietización porque la asimilación a la nacionalidad ucraniana sovietizada[[37]](#footnote-37) reconfiguró las identidades nacionales y étnicas de quienes habitaban las diferentes regiones orientales y occidentales. En la actualidad este hecho se traduce en una constante vigilancia por parte de Federación de Rusia que esgrime el fenómeno de la amplia etnicidad para justificar, una vez más, los intereses económicos sobre todo aquello que considera parte de su patrimonio.

**Bibliografía**

Appadurai, A. (2007). *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. Barcelona: Tusquets.

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. (2004). Encuentros con la Etnicidad. Antropología Política y Relaciones Interétnicas. Conferencia. *V Congreso Chileno de Antropología*. Santiago de C.: Colegio de Antropólogos de Chile.

Briones, C. (2008). Aboriginalidad y Nación, definición. En: Tealdi, J.C., *Diccionario Latinoamericano de Bioética*, pp. 30-31. Editorial Unesco.

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. (2010). Contested Identities: competing articulations of the national heritage of pioneer settlers in Misiones, Argentina. En: *Prairie Perspectives.* Alberta: Univ. Press.

Diario La Nación (1903). *La administración de la Colonia Apóstoles*. Suplemento ilustrado Nª 32. 9 de abril.

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.

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

Fölvari, S. (2019). *The Rusyn Question in the Frameworks of Ehnic Minorities and of the International Diplomacy and Peace-Building.* [*https://www.academia.edu/39481546/*](https://www.academia.edu/39481546/)

Hall, S. (1996). New Ethnicities. Morley, D. y Kwan-Hsing, C., *Critical Dialogues in Cultural Studies*, pp. 441-449. Londres: Routledge.

Halemba, A. (2017). *Not Looking through a National Lens? Rusyn-Transcarpathian as an Anational Self-Identification in Contemporary Ukraine*. Varsovia: Acad. de Cs.

Hobsbawm, E. (1998). La historia de la identidad no es suficiente. En: *Sobre la historia*, *XXI*, pp. 266-276. Barcelona: Crítica.

----- (2014). *La era del Imperio*. Buenos Aires: Paidós-Crítica.

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: Univ. Press.

Kuzio, T. (2005). [The Rusyn question in Ukraine: sorting out fact from fiction](http://www.taraskuzio.net/journals/pdf/national-rusyns.pdf). *Canadian Studies in Nationalism* *XXXII.* Toronto: Univ. Press.

Laclau, E. (2004) Estructura, historia y lo político. En: Butler, J., Laclau, E., Žižek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos de la izquierda*. Buenos Aires: FCE.

Lozinzki, B.P. (1964). The name of Slav. En: *Essays in Russian History,* pp. 19-30. Connecticut: Archon Books.

Ministerio de Agricultura. (1925). *Resumen estadístico del movimiento migratorio en la República Argentina*, Años 1857-1924, pp. 4-5. Buenos Aires.

Moroz de Rosciszewski, M.P. (1997). *Arribo de la inmigración eslava a Misiones*. *Radicación en San José*. Posadas: B-FHYCS-UNM.

Pasčenko, E. (1997). O Rusinima Kao Ukrajinskom Subetnosu. Em: *Etnički Razvitak,* *Migracijskc, XIII* (4), pp. 296-300. Zagreb: S.Urednički.

Newton, R. (1992). *La amenaza nazi en Argentina, 1931-1947*. Stanford: Univ. Press.

Pysik, E. (1966). *Los polacos en la República Argentina y América del Sur*. Buenos Aires: Comité de Homenaje al Milenio de Polonia.

Ratier, H. (1988). Indios, gauchos y migrantes internos en la conformación de nuestro patrimonio cultural. En: *Rev. Indice I*. Madrid: Colección Cs. Sociales.

Rutyna, N. (2021) *Identidades Impugnadas: historia étnica, oralidad y memorias de inmigrantes rusinos-rutenos en Argentina*. Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Said, E. (1978). *Orientalismo*. Jaldun: Ensayo IBN.

Snihur, E. (1997). *De Ucrania a Misiones*. Posadas: Edición de la colectividad ucraniana.

Stemplowski, R. (1976). Los ucranianos en la Argentina. *Estudios Latinoamericanos, III,* pp. 289-307. Wroclaw: Prensa de la Legación polaca.

----- (1985). Los colonos eslavos del Nordeste Argentino. (1897-1938). Problemáticas, fuentes e investigaciones en Polonia. *Estudios Latinoamericanos, X.* Wroclaw: Prensa de la Legación polaca.

Svitlo (1938). *Publicación de la Colectividad Ucraniana*. 10 de abril.

Trefler, P. (2013). Rusini i Ukraincy w Argentynie w latach. 1897-1938*. Nowa Ukraina historyczno-politologiczne*, pp. 63-65. Cracovia: Nueva Ucrania Ed.

Zercalo, N. (2005). *Como los Rusyns se convierten en ucranianos*. En: *Mirror Weekly*. [*http://mw.ua/*](http://mw.ua/)

1. [*geseslavos@gmail.com*](mailto:geseslavos@gmail.com)

   Doctora en Antropología (UBA). Magíster en Antropología Social (UBA). Licenciada y Profesora en Ciencias Antropológicas, orientación sociocultural (UBA). [↑](#footnote-ref-1)
2. En idioma eslavo antiguo Кꙑ́ѥвьска Ру́сь, en su versión romanizada Kýievska Rus. Vladimiro el Grande introdujo la cristianización por decreto a partir del año 988. [↑](#footnote-ref-2)
3. Se pasó de un sistema de Estados tribales pluriétnicos y politeístas a la consolidación de Estados monárquicos centralizados y monoteístas en cuyas ideologías se fundamentaron las futuras experiencias de expansión imperialista. [↑](#footnote-ref-3)
4. Se entiende por sovietización la unión económica y política de repúblicas socialistas acompañado por una expansión cultural que reconfiguró las estructuras identitarias de todos los sectores sociales. Las clases trabajadoras y el campesinado de los países eslavos unificados estaba conformada mayoritariamente por poblaciones pluriétnicas. Por lo que la consolidación de la sovietización requirió fortalecer el proceso de asimilación cultural con un perfil internacionalista, fundamentado en el “paneslavismo” como factor ideológico unificador que impactó fuertemente en las identidades culturales de todos los pueblos de la región. Este proceso, a su vez, implicó la difusión administrativa del idioma ruso como lengua oficial en las distintas regiones, relegando las otras lenguas eslavas al plano doméstico o, en el mejor de los casos, al bilingüismo. Además de la difusión del del ateísmo revolucionario que no pudo desarraigar del todo la fe ortodoxa o greco-católica de la región. Por ende, durante la sovietización prevaleció la comunidad económica y política, porque el intento de homogenización cultural encontró resistencias que se manifestaron enérgicamente tras la disolución de la Unión (Rutyna, 2021). [↑](#footnote-ref-4)
5. Una medida de la administración comunista en el oeste de Ucrania fue la intervención de la Iglesia greco-católica. Oficialmente todas sus propiedades se transfirieron a la Iglesia ortodoxa rusa bajo del 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, siendo los seminarios teológicos secretos denunciados en la prensa soviética. Finalmente, la actitud del gobierno soviético dio un giro y en 1968 la volvió a legitimar. En diciembre de 1989 a los greco-católicos ucranianos se les concedió el derecho de registrarse ante el gobierno y se les permitió otra vez su funcionamiento. 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. Con el apoyo de las autoridades locales tomaron posesión de sus antiguas parroquias en medio de la rivalidad interconfesional, acompañada a menudo por episodios violentos. Fue el preludio de un fuerte resurgimiento del catolicismo y del deterioro de las relaciones entre el Patriarcado de Moscú y la Santa Sede Católica de Roma. [↑](#footnote-ref-5)
6. La postura nacionalista polaca refiere que son minorías nacionales ucranianas. [↑](#footnote-ref-6)
7. La propuesta de orientación nacional pro rusa suele emplear los conceptos étnicos para referir a los eslavos orientales de las laderas norte y sur de las montañas Cárpatos, aduciendo que se trata de extensiones de su propia nacionalidad. [↑](#footnote-ref-7)
8. En Ucrania habita su mayor población y se auto perciben de diversas formas: *rusyny, ruthene, rusnaks, lemkos, boykos, hutsules, ucranianos, eslovacos, checoslovacos, polacos, rusos, rumanos, serbios, húngaros*. [↑](#footnote-ref-8)
9. En Eslovaquia, Polonia, Hungría, Rumania, Serbia y Croacia gozan de los derechos de protección de minorías nacionales y en algunos casos también de representación parlamentaria. [↑](#footnote-ref-9)
10. Étnicamente húngaros que pertenecen a la fe católica romana. [↑](#footnote-ref-10)
11. Estas poblaciones minoritarias presentan inferioridad numérica decisiva en las representaciones sociales de la democracia, lo que implica en varios sentidos subordinación política. [↑](#footnote-ref-11)
12. Por impugnación se entiende a la manera en que las colectividades nacionales deslegitiman -o niegan- sus identidades étnicas como resultado de la tensión por la apropiación de los sentidos de pertenencia. En dicha tensión se exacerban representaciones o marcadores culturales como símbolos de autoidentificación nacional de las “raíces”, “los ancestros”, la “sangre” polaca y ucraniana- y se disputa el dominio del “pionerismo” de la colonización de tierras agrícolas. [↑](#footnote-ref-12)
13. Según Appadurai el idioma y la religión son factores subjetivos y articulados al rechazo de las minorías en nombre de la nacionalidad “[…] *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 la subordinación de una miríada de tradiciones locales y regionales …por lo que 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). [↑](#footnote-ref-13)
14. 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. [↑](#footnote-ref-14)
15. 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). [↑](#footnote-ref-15)
16. 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 Carlos D´Amico- y luego los contactó con el Gob. De Misiones Don Juan José Lanusse. Este los empleó primero como asalariados ganaderos en Posadas y luego decidió enviarlos a las colonias sitas en Apóstoles. [↑](#footnote-ref-16)
17. Pero tampoco se clasificaron de acuerdo con la nacionalidad sino con la orientación étnico-religiosa-. Por si citar un ejemplo, el reporte anual del Departamento de Inmigración de 1909 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. [↑](#footnote-ref-17)
18. 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). [↑](#footnote-ref-18)
19. Muchos de los primeros pobladores eran de orientación greco-católica, procedentes de la región de Tovmach en Stanislawow actualmente Ivano-Frankivsk -Ucrania-. [↑](#footnote-ref-19)
20. Se completó en 1906. [↑](#footnote-ref-20)
21. El 20 de marzo de ese año los colonos escribieron una carta al Metropolita de L´viv firmada por aproximadamente 300 personas. [↑](#footnote-ref-21)
22. 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. [↑](#footnote-ref-22)
23. 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 sacerdotes polacos…por lo que nuestra única esperanza es unirnos a la ortodoxia*” (Cipko, 2011, pp. 27-28). [↑](#footnote-ref-23)
24. 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. [↑](#footnote-ref-24)
25. 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. [↑](#footnote-ref-25)
26. Ya en 1922 -cuando se celebró el 25 aniversario de la fundación de Apóstoles- los diarios La Nación, La Prensa y la Razón 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, 1976, 1985) concluía que para esa época la “conciencia nacionalista” de los ucranianos era “mucho menor” que la de los polacos. [↑](#footnote-ref-26)
27. 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* convocó adiferenciarse de los objetivos nazis. Dichas dudas provocaron rupturas entre los más y menos radicalizados. [↑](#footnote-ref-27)
28. 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. [↑](#footnote-ref-28)
29. Paradójicamente porque muchos colonos procedentes de la antigua [Rusia](https://es.wikipedia.org/wiki/Rusia) zarista eran fieles ortodoxos pero anticomunistas. Por lo cual tampoco existe una correlación unívoca entre la ideología religiosa y la política. [↑](#footnote-ref-29)
30. Los conceptos rutenos, galitzianos, austrohúngaros progresivamente entraron en desuso y se polarizó 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. [↑](#footnote-ref-30)
31. 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*” (registros de campo personales). [↑](#footnote-ref-31)
32. Cipko (2011) 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 productivos más favorecidos de la mencionada colectividad. [↑](#footnote-ref-32)
33. Doctor Antonio Erman González, Diputado de la Nación, discurso de cierre de los fundamentos del Proyecto de Ley. [↑](#footnote-ref-33)
34. 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. [↑](#footnote-ref-34)
35. El 7 de mayo de 2021, el presidente Dr. Alfredo 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, Grupo Amanda. Fuente: Sitio Oficial de la Secretaría de Estado de Cultura de la Provincia de Misiones. [↑](#footnote-ref-35)
36. Materializada fundamentalmente a partir de la obtención de las ciudadanías y otros beneficios consulares contemporáneos. [↑](#footnote-ref-36)
37. En 1924 la comunidad comunista internacional declaró desde Moscú que los habitantes eslavos orientales de Checoslovaquia constituían parte integral de la nacionalidad ucraniana. La administración soviética en Transcarpatia también aducía que los habitantes eslavos orientales de la región eran todos ucranianos. Los ideólogos ucranianos argumentaban que el nombre *rusyny-rutheny* -Русины-Rутины- era el equivalente más antiguo del etnónimo ucraniano moderno. Durante el primer censo que se realizó en Transcarpatia en 1946, cuando se preguntaba a las personas sobre su nacionalidad se registraba la respuesta “rusino-ruteno” de forma genérica “ucraniano”. También en el censo checoslovaco de 1970, aunque se permitió la identificación declarada como rusinos-rutenos por su participación en el Consejo Nacional de rusinos-checoslovacos/*Rada chekhoslovats´kykh rusyniv*, se los registró formalmente ucranianos. [↑](#footnote-ref-37)