



TERRITORIOS, NACIONALIDADES E IDENTIDADES RELIGIOSAS: EL CASO DE LA INMIGRACIÓN RUTENA-RUSINA EN ARGENTINA

NANCY RUTYNA¹

INTRODUCCIÓN

La presente ponencia aborda la reconfiguración territorial experimentada por la inmigración eslava rutena-rusina a Argentina durante el siglo XX y, junto a ella, la transnacionalización de sus ideologías religiosas asociadas al grecocatolicismo. Desde una perspectiva que relaciona los paralelismos históricos y sociales de la Iglesia grecocatólica en su contexto de origen y respecto a los locales, y focaliza en los impactos político-culturales de dicha transnacionalización sobre sus identidades étnico-religiosas y nacionales.

El principal objetivo es iluminar las dimensiones controversiales que acontecen a partir del intercambio de identidades plurirreligiosas en contextos de conflictos geopolíticos que fortalecen tendencias nacionalistas. Interpelando la observación de los aspectos culturales y étnicos que subyacen a las ideologías religiosas y nacionalistas que, de manera variada, promueven tensiones políticas en los colectivos migrantes.

Por lo expuesto se revisan nociones acerca de la transnacionalización de Minorías consideradas Nacionales, la reconfiguración de sus etnicidades y el impacto de las ideologías

¹ Becaria doctoral CONICET ICA/FFYL/UBA. rut.yna@hotmail.com

nacionalistas en contextos que tensionan pertenencias y políticas culturales a partir de identidades religiosas.

Palabras clave: migración rutenas, grecocatólicismo, transnacionalización de ideologías religiosas, configuración de identidades étnico-nacionales.

CONTEXTO INTERPRETATIVO

En Europa el término *Rutenia* designa la región que circunda el óblast de Zakarpattia en Ucrania, aunque también existen unidades étnicas en otros territorios. Por lo tanto se asume que las poblaciones rutenas-rusinas, en términos materiales y simbólico-culturales, se distribuyen entre siete países: Polonia, Ucrania, Rumania, Eslovaquia, Hungría, Serbia y Croacia. En cada uno de dichos territorios se las considera Minorías dentro de la otra Nación. Así la cuestión en torno a sus identidades radica en su reaparición reivindicatoria desde la desintegración de la Unión Soviética y la nacionalización de Ucrania como país independiente en 1991-1992 (Kuzio, 2005), planteada desde enfoques que mayormente resalta su condición de Minorías Nacionales y opacan sus aspectos étnicos.

Una de las más notorias y actualmente cuestionadas manifestaciones de etnicidad de los grupos rutenos-rusinos es su relación con la Iglesia grecocatólica. Cuyo culto ha quedado principalmente circunscripto al territorio ucraniano, con excepción de la Eparquía de Mukáchevo (Iglesia católica bizantina rutenas) en el extremo occidental de Ucrania (Oblast de Zakarpattia) que se niega a incorporarse a la Iglesia grecocatólica ucraniana.

De las Iglesias orientales católicas, la que ha sido denominada Iglesia de Rutenia es una de las congregaciones más numerosas. Prosigue la recensión rutenas de la liturgia constantinopolitana (o de rito bizantino) en la que utiliza como lenguaje el eslavo eclesiástico.² Sitúa su origen en

² El eslavo eclesiástico es el idioma litúrgico que se implementa en las Iglesias eslavas ortodoxas. Proviene 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 considera el primer idioma eslavo con carácter literario. Fue desarrollado por dos misioneros bizantinos del Siglo IX Cirilo y Metodio a partir de un dialecto sueslavo y a los fines de traducir la Biblia y otros textos religiosos del idioma griego. Como dichas traducciones se contraponen a los deseos y normas de la Iglesia católica, en el año 862 los hermanos tesalónicos codifican el dialecto e inventan un nuevo alfabeto denominado glagolítico. Lo desarrollan a partir del diseño de las letras minúsculas del alfabeto griego pero dibujando varias vueltas sobre cada una, para que no se descifre y para evitar inconvenientes con la institución eclesiástica que implementa solo el uso de tres lenguas para las predicas (griego, hebreo y latín).

Más tarde se designa a los hermanos Cirilo y Metodio a cristianizar a los eslavos de Europa Central por dos motivos: su conocimiento de las lenguas que utiliza la Iglesia y del antiguo eslavo oriental, lo que les permite comunicarse con dichos pueblos.

En solo seis meses se trasladan al Reino de Gran Moravia y cristianizan a gran parte de la población, desde los estratos más dominantes de la sociedad granmorava hasta los de extracción campesina. Crean la Academia de la Gran Moravia donde enseñan a sus discípulos el alfabeto del antiguo eslavo eclesiástico y, paulatinamente, lo convierten en la cuarta lengua permitida por la Iglesia católica.

la cristianización de la Rus de Kiev realizada en 988 por el Príncipe Vladimiro Sviatoslávich.³ Tras el cisma de Oriente en 1054 permanece en comunión con el Patriarcado de Constantinopla y rompe relaciones con el Papado de Roma. En 1596, se produce la Unión de Brest por la cual el metropolitanato de Kiev de rito bizantino entra de nuevo en comunión con el Papa y rompe relaciones con la Iglesia Ortodoxa, constituyéndose en *Ecclesia Ruthena Unita*.⁴ El nombre *greco católica* se utiliza recién a partir de 1774, cuando la emperatriz María

Como resultado de esta trayectoria, el eslavo eclesiástico aún se implementa en la liturgia de Iglesias cristianas ortodoxas y católicas de rito oriental.

³ El cristianismo llega a la actual Ucrania a fines del siglo I cuando se establecen algunas comunidades griegas en torno al mar Negro en Escitia y la península de Crimea. Los eslavos reciben la fe cristiana por medio de misioneros bizantinos y sus iglesias se conectan originalmente al Patriarcado de Constantinopla. A principios de 867 el patriarca Focio envía una encíclica a patriarcas orientales mediante la que se informa el envío de un obispo para continuar en la Rus el proceso de cristianización iniciado con los búlgaros.

A consecuencia de los esfuerzos misioneros de los hermanos Cirilo y Metodio el Primer Imperio búlgaro adopta en 863 el antiguo eslavo eclesiástico en alfabeto glagolítico como su lengua litúrgica y expulsa a los clérigos griegos. Su uso es aprobado por el papa Nicolás I en 867 y luego desautorizado por el papa Esteban V en octubre de 885.

Los búlgaros establecen un patriarcado independiente del de Constantinopla en 918, reconocido en 927, y la liturgia búlgara deriva en el uso del eslavo eclesiástico y del alfabeto cirílico, que finalmente transmiten a sus vecinos eslavos de la Rus de Kiev. El cristianismo se vuelve dominante en Kiev en 988 cuando el príncipe de la Rus, Vladimiro I de Kiev, proclama la religión cristiana como religión oficial en todas las tierras del territorio kievano. Prácticamente todo el pueblo es bautizado a orillas del río Dniéper según el rito bizantino eslavo por orden de Vladimiro.

⁴ Después de la Unión de Lublin (1569) que fusiona el Gran Ducado de Lituania y el Reino de Polonia, la Iglesia ortodoxa rutena se esfuerza en la Unión con la Iglesia católica romana para obtener su protección y los mismos derechos que el clero católico. Dicho contraste se manifiesta por varios motivos: la llegada de misioneros jesuitas a territorio ucraniano, la infiltración de la propaganda ruso-ortodoxa, el trabajo del latinismo polaco y el nacimiento de nuevas sectas religiosas protestantes.

El 12 de junio de 1595 se celebra una reunión en Brest en la que el metropolitano Michael Ragoza y los obispos Hipacio Pocij, Cyril Terlecki y Leoncio Pelczyski realizan una petición al papa Clemente VIII y otra al rey de Polonia Segismundo III Vasa. En ella formulan 33 artículos a ser garantizados como condición previa a su ingreso en la comunión católica. Terlecki y Pocij viajan a Cracovia, en donde negocian los términos de la Unión con los representantes del rey y con el nuncio apostólico. El 2 de agosto de 1595 el rey Segismundo promete mantener los derechos y posesiones de la Iglesia Rutena, que su clero goce de los mismos derechos que el clero católico, la deslatinización de las iglesias y monasterios y la abolición de la jurisdicción del patriarca de Constantinopla y otros preladados ortodoxos en Rutenia. El nuncio apostólico confirma la normativa y el rey dispone que Terlecki y Pocij viajen a Roma para la sanción definitiva del acto de Unión. El 27 de agosto de 1595 los obispos de Lutsk y Ostroh, Chełm, Przemysł y de Leópolis lo anuncian a los fieles de sus diócesis. Terlecki y Pocij llegan a Roma el 25 de noviembre de 1595 y tratan con el Papa y los cardenales las condiciones de la Unión, aceptándolas 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 III ordena la realización de un sínodo en Brest para que el 8 de octubre de 1596 se proclame oficialmente la Unión. El 9 de octubre de 1596 los obispos van en procesión a la iglesia de San Nicolás y, luego de la liturgia el arzobispo de Pólatsk, leen la declaración del episcopado ruteno aceptando la Unión con Roma.

Niegan su consentimiento a la Unión los obispos Gedeón Balaban de Leópolis y Michael Kopystynski de Przemysł, quienes son destituidos y excomulgados. El rey Segismundo III los priva de todos los derechos espirituales en un edicto del 5 de diciembre de 1596 por el que ordena a los rutenos a reconocer solo a los obispos unionistas. El Metropolitanato de Kiev queda dividido entre las 6 diócesis que aceptan la Unión: la Metrópolis de Kiev (en las actuales Ucrania, Bielorrusia y Lituania), la Archieparquía de Pólatsk (en la actual Bielorrusia) y las Eparquías de Pinsk y Turau (en la actual Bielorrusia), Lutsk y Ostroh (en la actual Ucrania), Volodímír y Brest (en la actual Ucrania), y Chełm (en la actual Polonia); y las 2 que se resisten: Leópolis (en la actual Ucrania), y Przemysł (en las actuales Ucrania y Polonia).

A la muerte de Terlecki en 1607 su eparquía de Lutsk y Ostroh rechaza la Unión, reestablecida en 1702 por el obispo Dionisio Zhabokrytskoho. Przemysł acepta la Unión recién en 1691 por su obispo Inocencio Vynnytska, y Leópolis lo hace en 1700 por el obispo Joseph Shymlanskaya.

El Metropolitanato se amplía tras la captura de Smolensk (en la actual Rusia) en 1616 por las tropas polacas (hasta su recuperación por los rusos en 1654) con la Archieparquía de Smolensk.

En agosto de 1620 el patriarca Teófanos III de Jerusalén viaja a Kiev y consagra 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, Przemysł, Volodymyr-Volynskyi, Lutsk y de Chełm. En 1633 es reconocida por el rey Vladislao IV de Polonia, quedando establecida como jerarquía rival de la greco católica.

En 1685 las 6 eparquías dependientes de Constantinopla (Kiev, Chernihiv, Mstislav-Mogilev, Leópolis, Lutsk y Przemysł) pasan a la jurisdicción de la Iglesia ortodoxa rusa cuando el metropolitano ortodoxo de Kiev, Galicia y Rusia Gedeon Svyatopolk-Chetvertynsky (con la ayuda del prorruso Ivan Samoylovych) rompe lazos con el patriarca de Constantinopla. Al año siguiente ambos patriarcados formalizan la transferencia. Desde 1688 este metropolitanato ortodoxo ruso es denominado de Kiev, Galicia y pequeña Rusia y, poco a poco, adopta la forma ritual rusa hasta su completa rusificación en el siglo XVIII.

Teresa de Austria lo implementa a modo de distinción respecto de los católicos latinos y armenios.⁵

Al final de la Primera Guerra Mundial los greco-católicos ucranianos se encuentran bajo el gobierno de Polonia, cuyas políticas de polonización de los territorios orientales tratan de debilitar a la Iglesia greco-católica.⁶ A comienzos de la Segunda Guerra Mundial la mayor

⁵ El 22 de abril de 1794 la emperatriz Catalina II de Rusia emite un edicto para eliminar los obstáculos que impiden el retorno de los uniatos a la ortodoxia. Las autoridades rusas suprimen el metropolitanato de Kiev (con las eparquías de Lutsk y Ostroh, Volodímir y Brest, Pinsk y Turau, Pólatsk y Smolenk) 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 queda bajo el dominio ruso incluye el Margen derecho de Ucrania y la moderna Bielorrusia, mientras que las Eparquías de Leópolis, Chelm y Przemyśl (Galitzia Oriental) quedan bajo el dominio de Austria (actuales óblasts ucranianos de L'viv, Ivano-Frankivsk y parte de Ternópil).

En 1798 se restauran las eparquías de Volodímir y Brest, y de Lutsk y Ostroh.

El alzamiento polaco de 1806 permite el restablecimiento del metropolitanato con sede en Pólatsk, pero el zar solo acepta el nombre de *Metropolitanato de la Iglesia Uniata en Rusia*.

El 26 de septiembre de 1808 el Papa transfiere el primado del metropolitano de Kiev-Halych y toda la Rus al nuevo metropolitano de Leópolis en el Imperio Austrohúngaro, cuyas eparquías sufragáneas son Ivano-Frankivsk y Przemyśl. En las zonas orientales de Podolia la población en su mayoría se convierte a la ortodoxia.

Inicialmente, las autoridades rusas son tolerantes con la Iglesia greco-católica y le permiten funcionar sin restricciones (llamando a los adherentes basilianos). Sin embargo, el clero pronto se divide en pro-católico y pro-ruso, con el primero convirtiéndose al catolicismo de rito latino, mientras que el último a la ortodoxia (este grupo es dirigido por el obispo Iosif Semashko, 1798-1868).

En 1828 la Iglesia en el Imperio ruso se reorganiza creando los Metropolitanatos de Pólatsk en Bielorrusia y de Lituania con sede en Zhyrovichy.

La situación cambia abruptamente después de la exitosa represión rusa del levantamiento polaco de 1831, cuyo objeto es eliminar el control ruso de los territorios polacos. Como el levantamiento es apoyado activamente por la Iglesia greco-católica, una represión contra ella ocurre de inmediato. Los miembros pro-latinos del sínodo son expulsados y la Iglesia comienza a desintegrarse, con sus parroquias en Volinia volviendo a la ortodoxia, incluyendo la transferencia en 1833 del monasterio de Pochayiv Lavra.

En 1839 el Sínodo de Pólatsk (en la actual Bielorrusia), bajo la dirección del obispo Semashko, disuelve la Iglesia greco-católica en el Imperio ruso y todas sus propiedades se transfieren a la Iglesia estatal ortodoxa por el zar Nicolás I de Rusia. Los Metropolitanatos de Bielorrusia y de Lituania son abolidos, permaneciendo solo la Eparquía de Chelm en la actual Polonia.

La presión del Gobierno ruso acaba completamente con el catolicismo griego, y unos 7 millones de fieles son obligados a pasar a la Iglesia ortodoxa rusa. La disolución de la Iglesia greco-católica en Rusia se completa en 1875 con la abolición de la eparquía de Chelm.

Solamente la parte occidental de Ucrania con Leópolis como capital, que permanece bajo el Imperio austríaco y después bajo Polonia, puede conservar la comunión eclesial con Roma. Los austríacos conceden libertad de culto a la Iglesia greco-católica y eliminan la influencia polaca. También ordenan que los seminaristas reciban una educación superior formal (ya que los sacerdotes son educados informalmente por sus padres) y organizan instituciones en Viena y Leópolis para ello.

Al finalizar el siglo muchos fieles emigran a varios Estados americanos.

De los estimados aprox. 5 millones de greco-católicos viviendo en Europa Central al iniciarse el siglo XX, solo 10.000 estaban fuera de las fronteras austrohúngaras.

Se estima que para entonces 3.134.000 greco-católicos mayormente ucranianos (y el resto polacos) se congregan en el Metropolitanato de Leópolis que incluye las Eparquías sufragáneas de Stanislav (o Ivano-Frankivsk) y Przemyśl; que el Metropolitanato de Făgăraș y Alba Iulia con sus sufragáneas de Lugoj, Oradea y Gherla posee 1.267.000 greco-católicos mayormente rumanos (y el resto húngaros); en Hungría las Eparquías de Mukáchevo y Prešov, sufragáneas de la arquidiócesis de Esztergom, tienen 562.000 fieles mayormente rutenos (y el resto eslovacos y húngaros) y la de Križevci, sufragánea de la arquidiócesis de Zagreb, 25.000 fieles croatas y rutenos.

El 22 de febrero de 1903 el zar decreta la libertad religiosa, permitiendo el funcionamiento de la Iglesia greco-católica. Esta prospera bajo el carismático liderazgo del metropolitano Andrés Sheptytsky, archieparca de Leópolis desde 1900 a 1944. En 1907 el Papa Pío X le da en forma oral y secreta plenos poderes para organizar la Iglesia de rito bizantino en el Imperio ruso. Sheptytsky se exilia internamente en Rusia entre 1914 y 1917 y a su regreso a Leópolis (29 de mayo de 1917) crea 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 designa al primer exarca apostólico para los greco-católicos de Rusia (*Exarchia apostolica pro catholicis ritus byzantini in Russia*) Leonid Feodorov, confirmado por Benedicto XV el 1 de marzo de 1921.

⁶ No obstante, el 17 de septiembre de 1939 Sheptytsky vuelve a crear 3 exarcados: *exarcado archiepiscopal de Volinia, Polasia y Podlaquia* (exarca Mykola Charnetskyi), *exarcado archiepiscopal de la Gran Ucrania* (exarca Josyf Slipyj) y el *exarcado archiepiscopal de Bielorrusia* (locum tenens Mykola Charnetskyj y desde el 17 de septiembre de 1940 exarca Antony Nemansevich). El Papa Pío XII acepta estos exarcados el 22 de noviembre de 1941.

parte de Galitzia es ocupada por la Unión Soviética y al finalizar la guerra los grecocatólicos ucranianos quedan bajo dominio de los regímenes comunistas de Polonia y de la Unión Soviética. La emigración a los Estados Americanos aumenta luego de terminados los conflictos bélicos.

La nueva administración comunista actúa decisivamente para regular a la Iglesia grecocatólica de Ucrania.⁷ Con solo unos pocos clérigos invitados, se convoca a un sínodo en Leópolis el 8 y 9 de marzo de 1946 para revocar la Unión de Brest. Oficialmente todas las propiedades de la Iglesia se transfieren a la Iglesia ortodoxa rusa bajo el Patriarcado de Moscú. Todos los obispos y un número significativo de clérigos encuentran su muerte en prisiones, campos de concentración, exilio interno, o poco después de su liberación.⁸

El clero que se une a la Iglesia ortodoxa rusa se salva de la persecución contra la religión católica. La mayor parte del clero grecocatólico de Ucrania opera en la clandestinidad durante décadas, objeto de fuertes ataques en los medios de prensa estatales. De esta manera, se los obliga a renunciar al ejercicio público de sus deberes clericales.

A finales de la década de 1950 las autoridades arrestan más sacerdotes y desatan una nueva ola de propaganda anticatólica. Las ordenaciones secretas ocurren en el exilio y los seminarios teológicos secretos (y sus organizadores) son denunciados en la prensa soviética de los años 60. Aun así, durante la etapa soviética la Iglesia grecocatólica ucraniana prospera en toda la diáspora ucraniana.

Recién a finales de los años ochenta cambia la actitud del gobierno soviético hacia la religión. En diciembre de 1989, acercándose la caída del bloque, a los grecocatólicos ucranianos se les concede el derecho de registrarse ante el gobierno y se les permite otra vez su funcionamiento.⁹ Como casi todas sus parroquias y propiedades pertenecen a la Iglesia ortodoxa rusa, grupos nacionalistas ucranianos ligados a la Iglesia grecocatólica asumen una

⁷ En abril de 1945 las autoridades soviéticas arrestan, deportan y sentencian a campos de trabajos forzados al metropolitano Josyf Slipyj (quien asume como coadjutor de Sheptytsky el día de su muerte, 1 de noviembre de 1944) junto a otros ocho obispos grecocatólicos (Nykyta Budka, Grigoriy Chomyshyn, Ivan Lyatyshevskiy, Mykola Carnekyj, Peter Werhun, Josaphat Josyf Kocylowskyj, Hryhoriy Lakota, Teodor Yuriy Romzha), como así también a cientos de clérigos y líderes activistas laicos. Solo en Leópolis son arrestados 800 sacerdotes.

⁸ La excepción fue el metropolitano Slipyj que fue liberado en 1963 por intervención del papa Juan XXIII, para ser enviado exiliado a Roma. El 23 de diciembre de dicho año el papa Pablo VI le otorga el título de *archieparca mayor de los ucranianos de Leópolis*, con autoridad similar a un patriarca oriental. En 1965 se lo crea cardenal aunque lo había sido *in pectore* en 1949, y muere en 1984.

⁹ En 1992 los obispos grecocatólicos ucranianos de todo el mundo son convocados para un sínodo por primera vez en varias décadas, y ese mismo año los restos del cardenal Josyf Slipyj se trasladan desde Roma a Leópolis para sepultarlos cerca del metropolitano Andrés Sheptytsky. El sínodo tiene lugar entre el 16 y el 31 de mayo de 1992 y declara la creación de cuatro nuevas Eparquías en Ucrania: Sambir-Drogóbich, Ternópil, Zboriv (las tres separadas de la Archieparquía mayor de Leópolis) y Kolomyia-Chernivtsi (separada de Ivano-Frankivsk), erigidas el 20 de abril de 1993. Los territorios del resto de Ucrania se declaran dentro del exarcado archiepiscopal de Kiev el 25 de noviembre de 1995.

postura inflexible respecto a la devolución de sus bienes. Así, con el apoyo de las autoridades locales, los ucranianos católicos gradualmente toman posesión de sus antiguas parroquias. La mayoría de las parroquias de Galitzia quedan bajo el control grecocatólico durante los acontecimientos de una rivalidad interconfesional a gran escala, acompañada a menudo por choques violentos. Todo esto es el preludio de un fuerte resurgimiento del catolicismo en la región. Estas tensiones llevan a una ruptura de las relaciones entre el Patriarcado de Moscú y la Santa Sede.

Después del restablecimiento de esta Iglesia en Ucrania, el sínodo de obispos se reúne regularmente. El primer concilio general de los ucranianos grecocatólicos se celebra en Leópolis en octubre de 1996. En agosto de 2000 un nuevo sínodo celebrado en Buchach decide la creación de dos nuevas eparquías en Ucrania: Stryi y Sokal, mientras que reorganiza las eparquías de Ternópil y de Zboriv en las nuevas eparquías de Ternópil-Zboriv y Buchach. Desde 2000 el territorio propio de la Iglesia se extiende a toda Ucrania, salvando la situación de la eparquía de Mukáchevo.

En 2004 la sede del archieparca mayor se traslada nuevamente a Kiev. A partir de entonces la Iglesia grecocatólica ucraniana se embarca en una campaña de reformas litúrgicas de progresiva deslatinización que trae aparejadas algunas tensiones. Por ejemplo, la diócesis de Mukachevo intenta seguir dependiendo directamente de Roma. Los obispos rutenos declaran su abierta postura de oposición a la integración dentro de la Iglesia grecocatólica ucraniana, mostrándose favorables a la promoción de las distintas identidades étnico-religiosas de su congregación de fieles.

Pero a pesar de las divergencias, no posee por fuera de su territorio otra jurisdicción que la ritual, y se halla al mismo nivel que las latinas en cuando a su relación de autoridad con la Santa Sede.

Las ideologías religiosas, desde esta perspectiva, transitan procesos transicionales de intercambio simbólico y sincretismo que se corresponden con el trazado de las fronteras nacionales, la configuración de sentidos nacionalistas y étnicos y los devenires de la historia política y social de los grupos rutenos-rusinos.

Ello es fácil de observar en aspectos tales como la identificación de los fieles con el concepto Iglesia de Rutenia, que desde sus inicios refiere genéricamente a los ucranianos, belarusos y eslovacos ortodoxos pero en las últimas décadas define específicamente a los rutenos católicos. O en procesos más complejos como ser la progresiva imposición de la lengua

ucraniana en la liturgia, para distinguirla de la belorusa, la rutena y el eslavo eclesiástico. Y hasta la prosecución de prácticas asociadas a rituales eclesiásticos como ser la primera aparición de la Virgen María en Dzhulyk (Irshava, Transcarpatia) en el año 2002 (apariciones que se continúan hasta la actualidad) cuyos visionarios refieren como deseo manifiesto de esta la restitución de las autoridades eclesiásticas, la unidad de la Iglesia grecoatólica y también la de sus fieles. Como señala la antropóloga polaca A. Halemba (2017) en cierto modo todas estas circunstancias pueden interpretarse como un intento político-cultural de acercar los objetivos religiosos transcarpatianos a los del resto de la nación ucraniana.

LA TRANSNACIONALIZACIÓN DE LAS IDEOLOGÍAS GRECOATÓLICAS A AMÉRICA

A partir de los años 1890 se desarrolla una progresiva afluencia migratoria rutena-rusina (en su mayoría procedente de poblados de la región de la Galicia Austrohúngara) hacia Estados Unidos, Canadá, Brasil y Argentina (y en menor medida Uruguay y Paraguay). Como consecuencia directa de ello, el grecoatolicismo transnacionaliza sus ideologías religiosas asumiendo diferentes apariencias de acuerdo a las condiciones políticas de los contextos de recepción.

De esta manera, y a partir del estudio de la conversión de los migrantes grecoatólicos a la Ortodoxia rusa en EE. UU., J. Brady (2012) concluye que:

... descubrí muy rápidamente que, debido a los movimientos de conversión y contraconversión, las múltiples regiones se influenciaban mutuamente, cualquier historia que intentara contar no solo sería incompleta, sino que también estaría sesgada sin la incorporación de los canadienses, los argentinos y brasileños, los contextos subcarpáticos, bukovinos, rusos e incluso serbios. Este trabajo pretende contribuir así 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 etnorreligiosas de los migrantes y no migrantes, sino que esas prácticas molden los contornos del transnacionalismo. Según este estudio, algunos migrantes establecieron y mantuvieron lazos entre regiones de origen y destino migratorio solamente con fines etnorreligiosos. Pero en gran medida, las ganancias económicas y remesas sociales fueron las formas más significativas dedicadas a promover o contrarrestar los movimientos de conversión hacia la ortodoxia rusa.

A partir de esta afirmación el autor asume que en contextos de reemigración permanente como han sido los americanos, la promoción del grecocatolicismo o la conversión a otra ideología religiosa se produce como estrategia condicionada por los intereses y recursos que los inmigrantes han usado para delinear sus existencias de vida, de acuerdo a sus necesidades y prioridades cotidianas.

La situación sudamericana, no obstante, ilumina también otras dimensiones.

El caso de Argentina resulta bastante emblemático. En 1910 el Rev. Tykhon Hnatiuk, bastión del misionerismo ortodoxo en la región del sudeste misionero, es denunciado por la colectividad ucraniana por disputarle al grecocatolicismo la población de inmigrantes rutenos-rusinos. Acusado a las autoridades de Posadas de proclamar el anarquismo desde el púlpito y arengar su congregación contra el Estado Argentino, es encarcelado y luego liberado sin ser deportado, como era la usanza de la época. Para entonces, algunos artículos del diario *La Nación* y *La Prensa* llaman la atención sobre la influencia ejercida por Hnatiuk en la región. El 2 de diciembre de dicho año *La Nación* denomina 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».

Lo cierto es que detrás de esta denuncia existe un conflicto entre los colonos de Tres Capones y la administración de las colonias agrícolas por un caso de fraude (la venta de la chacra de Joseph Forsa sin permiso, considerada ilegal para el Estado). En la misma jornada el diario *La prensa* se refiere a este hecho señalando a Hnatiuk como el *sacerdote-caudillo* que manipula a los colonos para desobedecer las leyes, que por sí mismos no podían entender porque desconocían el uso del español.

El 4 de octubre de 1912 el diario *La Nación* titula «Colonos rebeldes» para anunciar el regreso de un «movimiento subversivo» en Tres Capones, donde los colonos rutenos se hallan influenciados nuevamente por el mismo sacerdote. Según el periódico, desde 1910 los colonos se resisten al pago de impuestos y a enviar a sus hijos a las escuelas públicas por lo cual las supervisa la policía local. Todo apunta a responsabilizar a la introducción de la fe ortodoxa en la región.¹⁰ Alega *La Nación* que antes de su propagación entre los católicos (bizantinos) rutenos, los colonos eran «pacíficos, trabajadores y obedientes». Luego de ella,

¹⁰ La perspectiva regional incluye a las colonias agrícolas del otro lado de la frontera brasilera, cuyos flujos reemigratorios hacia Argentina han sido constantes. En su libro sobre la inmigración rusa a Brasil, Jacinto Zabolotsky (1998) se refiere a las Iglesias ortodoxas de la colectividad llamándolas «Católicas Apostólicas Ortodoxas» (grecocatólicas) y menciona como miembros apellidos tales como Kovaltchuk, Podgaietsky, Basila, Naunczyk, Nasiniak, Kapusta, Javimczyk, entre otros, que podrían asociarse más a la región de Galicia que a territorio propiamente ruso.

son «odiosos y resistentes a todo que no es ortodoxo», y no dejan de alcoholizarse en el «boliche» que el propio Hnatiuk atiende.

Bien es cierto que para entonces el trabajo de los sacerdotes en las Iglesias de las colectividades de inmigrantes no se limita al catecismo y el cuidado espiritual, también se encarga de promulgar actividades político-culturales como los clubes de lectura y las escuelas de idioma. No obstante, la persistencia del idioma como objetivo de unificación de las diversas unidades de pertenencia étnica¹¹ no conlleva como única condición intereses económicos y políticos específicos. Acontece como estrategia para dar continuidad a los vínculos entre las colectividades locales y las nacionalidades de origen, pero dicha persistencia es pluridimensional. Una lectura similar puede hacerse con el desarrollo de la vida religiosa.



La escuela de idioma:
El Rev. Hnatiuk, sacerdote ortodoxo en la Colonia de Tres Capones, Misiones.
Anuarios de la Asociación Ucraniana de Cultura Prosvita.

¹¹ Para evitar una definición simplista acerca de los grupos étnicos (de acuerdo a su grado de aislamiento geográfico y social) se recurre al concepto unidad étnica que refiere tanto a su constitución/distinción cultural como a los límites de su etnicidad (Barth, 1976). El autor sostiene que los grupos étnicos son categorías de adscripción utilizadas por los mismos actores y tienen, por lo tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos que componen sus unidades (conjuntos discretos de individuos). Para observar estos procesos, entonces, propone desviar la investigación desde la constitución interna y la historia de los grupos étnicos hacia los límites étnicos y sus persistencias (1976: 11).



Imagen del primer templo de la Iglesia Ortodoxa de Tres Capones, Misiones.
Anuarios de la Asociación Ucraniana de Cultura Prosvita.

Un ejemplo son las elecciones municipales de Apóstoles de 1915 donde se observan múltiples tensiones entre los fieles de la fe grecocatólica y la ortodoxa, incluso a través de sus representantes. Una pintura de época realizada por un colono de orientación grecocatólica de Azara muestra los sentidos de frustración por la falta de unidad de los habitantes de la región. En ella el autor identifica cuatro divisiones en la comunidad: «... aquellos individuos más interesados en la luz de la luna que en Dios (saberes precristianos), los que abandonaron su fe a cambio del despotismo ortodoxo (ruso), los polonófilos (católicos-apostólicos-romanos) y los que permanecieron fieles a la fe nativa (la grecocatólica)» (Cipko, 1961: 37). Dicha ilustración propone observar las relaciones entre aspectos de orden religioso y de tendencia política, aunque también ilumina la persistencia de otras dimensiones: la de los saberes étnicos que se yuxtaponen a las ideologías nacionalistas. Retomando a A. Halemba, aparece un tipo particular de identidad *a-nacional* que aunque se desarrolla e identifica mediante el apego a estructuras políticas construidas sobre la base de los Estados-nación, no se pueden acomodar solamente dentro de ese marco (2017: 143).

Finalmente, la supuesta influencia anarquista pierde vigor en la colectividad rutenar-rusina con el encarcelamiento de algunos de sus miembros y la deportación de otros.¹² En 1922, cuando se celebra el 25 aniversario de la fundación de Apóstoles, la prensa local (diarios La Nación, La Prensa y la Razón) señala que solo la comunidad polonesa celebra el evento sin referirse (como en ocasiones precedentes) a los colonos rutenos-rusinos. Un estudio de los inmigrantes

¹² De acuerdo a lo pautado por la Ley de Residencia respecto de la cual el Diputado socialista Alfredo Palacios sostenía: «... ¡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 hartos 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.

polacos y ucranianos en Misiones (Stemplowski, 1985) lo asume como consecuencia de que la conciencia nacionalista de los ucranianos ya para entonces era menor que la de los polacos. Pero en los registros conmemorativos del Rev. Vogt (1922) los inmigrantes rutenos-rusinos y poloneses son mencionados bajo el mismo signo de comunitarismo.¹³

A partir del año 1930 la construcción del proyecto nacionalista argentino profundiza su orientación de derecha conservadora e implementa medidas más restrictivas que repliegan algunas manifestaciones étnicas en los inmigrantes, especialmente la continuidad del idioma rusyn por la imposición pública y administrativa del uso del español. Los templos como lugar de encuentro e intercambio de la diversidad de ideologías religiosas y lingüísticas, por su parte, son subsidiarios de los acontecimientos transnacionales. Pero, a diferencia de los movimientos de conversión del grecocatolicismo hacia la Ortodoxia rusa que acontecen en América del Norte, las autoridades argentinas siguen poniendo en jaque a algunas colectividades de inmigrantes eslavos orientales bajo presunción de difundir los imaginarios de la revolución soviética.

Cuando un sector de pequeños productores algodoneros de la Prov. de Chaco (muchos parientes de familias de colonos yerbateros y arroceros misioneros) intenta obtener precios más altos oponiéndose al control del mercado monopolista de las empresas acopiadoras, se da inicio a un proceso de creciente persecución política (Iñigo Carrera, 1983). Ante la presión y el riesgo de caída de las ventas, las cooperativas agrarias de los colonos progresivamente se distancian del movimiento de protesta e indican sobre sus promotores:

... 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 conceder autoridad para favorecer sus reuniones¹⁴ (Iñigo Carrera, 1983: 93).

¹³ Hasta entonces los documentos administrativos oficiales y algunas publicaciones locales registran a estos primeros inmigrantes como rutenos, o como procedentes de la Galicia Austrohúngara. Después de 1930 se los comienza a identificar distintivamente como polacos o ucranios. Así, progresivamente, se delinearán fronteras étnico-nacionalistas que favorecen la atomización de los descendientes según su pertenencia a una u otra nacionalidad.

¹⁴ Nota de la Cooperativa Agraria de Villa Angela dirigida al Gobernador de la Provincia en el mes de marzo de 1936.

Otros acontecimientos similares se desarrollan en el resto del país.¹⁵ Leopoldo Lugones señala que las cárceles argentinas se llenan de extranjeros «... miles de checos, polacos, armenios, búlgaros y rusos que han invadido nuestras costas» (Rock, 1993). La Liga Patriótica Argentina, por su parte, brinda 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).

A causa de estos incidentes muchos inmigrantes comienzan a separarse de las asociaciones de las colectividades señaladas por la mirada oficial, incluidas las eclesiásticas. Otros, más radicalizados, conforman sus propias agrupaciones. En Junio de 1926, miembros de la Asociación de Cultura Ucraniana Prosvita de Buenos Aires se escinden formando la Asociación Autoeducativa de Obreros Ucranianos. Sus sedes mantienen por algún tiempo intercambios con asociaciones procomunistas locales e internacionales y editan publicaciones donde resaltan las ideologías polarizadas de la colectividad. Los que permanecen, a través de su periódico *Ukrains'ke Slovo* (Українське Слово), enfatizan la necesidad de unificar a los ucranianos en Argentina en pos de mantener un sentimiento proindependentista, por ende antisoviético. Alegando que en Ucrania solo se permite en las escuelas y en las Iglesias de rito oriental el uso del idioma ruso (o en su efecto el eslavo eclesiástico) y el polaco, proponen la creación local de la *Ridna Shkola* (Рідної Школи) para que los niños de la colectividad aprendan la genealogía, el idioma y la cultura ucraniana. En el entonces barrio de Avellaneda (que en 1944 se convierte en Valentín Alsina de Lanús) Tetiana Tsybmal organiza las actividades escolares.



Tetiana Tsybmal con alumnos en Ridna Shkola, en el actual barrio de Valentín Alsina. (Cipko, 1961: 109).

¹⁵ El 15 de Marzo de 1936 una procesión de cultivadores de yerba y tabaco se enfrenta con las fuerzas policiales en Oberá dejando como saldo la pérdida de tres vidas, entre ellas una niña de la colectividad ucraniana.

De esta manera la colectividad ucraniana delinea un perfil de resguardo frente a la campaña de soviétización internacional, que implica el empoderamiento material y simbólico de las Iglesias Grecoatólicas (para entonces proscriptas por la URSS) como reducto de la «ucranianidad» amenazada (lo que se consolida con la caída del bloque). Por su parte los miembros de las colectividades polonas opositores al régimen soviético se refugian en los ritos de la Iglesia Católica Apostólica Romana. Quedando asociadas, casi de manera naturalizada y sin consideración de sus diferencias de grado, las ideologías políticas socialista, comunista y anarquista a la ortodoxia política más que religiosa¹⁶ prorrusófila. Esta diversificación promueve pero a la vez es promovida por real interés del Estado Argentino de asimilar a los inmigrantes a los ideales conservativos del nacionalismo local, para recuperar las ganancias producidas en las colonias esclavas que surgen a partir del otorgamiento de tierras y recursos públicos.

Ya finalizados los conflictos bélicos y anexados los Cárpatos Rutenos a la nueva Ucrania soviétizada (dado que la mayoría de las familias de inmigrantes rutenos-rusinos procede de los poblados de la región de Galicia), el idioma rusyn y el grecocatolicismo local recrean una trayectoria de impugnación¹⁷ hacia el interior de las colectividades polaca y ucraniana. Algunas familias que no se autoidentifican por alguna de estas nacionalidades reemigran a Europa o América del Norte, otras se incorporan a la colectividad ruso-soviética local¹⁸ (no necesariamente a la fe ortodoxa), y otras se repliegan en el seno de las propias familias desvinculándose de las instituciones eclesiásticas y de las asociaciones culturales en las que se alimentan estas tensiones incluso hasta la actualidad.

¹⁶ La salvedad es una ironía porque la mayoría de los colonos provenientes de la antigua Rusia zarista eran fieles ortodoxos pero anticomunistas. Por lo cual no existe una correlación unívoca entre la ideología religiosa y la política.

¹⁷ Por impugnación se considera a la ilegitimación de las identidades étnicas rutenas-rusinas, fruto de la disputa entre las colectividades polaca y ucraniana por la apropiación de sus sentidos.

¹⁸ Tensiones relativamente similares se replican en otros países sudamericanos como Paraguay. Los primeros días de marzo de 1955, la policía interviene a colonos ucranianos de Colonia Fram por cantar conjuntamente los himnos soviético y paraguayo. Como Ucrania forma 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, publica en su edición del 26 de marzo de 1955: «Sorprendente insurrección de Colonos Comunistas en la zona de Itapúa». El número de «insurrectos» detenidos, según el periódico, llega a 400 incluyendo prácticamente toda la población masculina de Fram. El interrogatorio, la intimidación y las torturas ulteriores permiten individualizar a los líderes y reduce la lista original a 100, que fueron trasladados a Encarnación. Los 15 considerados más «peligrosos» son trasladados a Asunción. Finalmente, el gobierno expulsa del país a algunos de los implicados, y otros decidieron irse por cuenta propia.



Iglesia greco-católica ucraniana Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, Avellaneda, Bs. As. (Fotografía de autor)



Iglesia greco-católica ucraniana San Andrés, Lanús Oeste, Bs. As. (Fotografía de autor)

LA SITUACIÓN DE LOS INMIGRANTES RUTENOS-RUSINOS EN MONTEVIDEO, URUGUAY

La inmigración rutena-rusina a Uruguay es de por sí menos numerosa y más concurrente con la colectividad rusa, si tomamos en cuenta que tanto las asociaciones eclesíásticas como las culturales contemporáneas pertenecen a esta última.

Los escasos documentos que he encontrado hasta el momento, en Montevideo en particular, indican que hasta la década de 1940 se agrupan en la denominada Asociación Lemko¹⁹ de Cultura Prosvita.



Asociación Lemko de Cultura Prosvita, Montevideo, Uruguay, 1940

Una publicación de світло (del 8 de noviembre de 1936) relata las condiciones de la emigración Lemko a Uruguay y la ubica en la denominada Casa de Cultura Ucraniana (Український дім культури) de Montevideo. Otra publicación más reciente del periódico Українське Слово de la colectividad ucraniana de Buenos Aires (18/10/1981) señala la congregación de los inmigrantes Lemkos de Uruguay en la Santa Iglesia greco católica ucraniana Madre Hipería (Майка Іпатія), perteneciente a la Orden de San Basilio el Grande. Sin embargo, no existen registros actuales que den continuidad a estas asociaciones. La Iglesia de rito oriental montevideana²⁰ (sita en Ramón del Valle Inclán y Colorado) forma parte de la Diócesis de América del Sur y Buenos Aires de la Iglesia Ortodoxa Rusa en el Extranjero. Pero llama la atención que presente en uno de sus laterales la inscripción de una cruz católica y, según algunos interlocutores indican, en sus cercanías solían realizarse los encuentros de la Asociación Prosvita. Probable indicio de una conversión similar a la acontecida en Estados Unidos de América.

¹⁹ Los grupos Lemkos se identifican étnicamente como rutenos-rusinos, y habitan mayormente en la ladera norte de los Montes Cárpatos, al suroeste de Polonia. En actual territorio ucraniano se los reconoce como Minoría Nacional aduciendo su diferenciación del resto de la sociedad como grupos de polacos que quedaron dentro de sus fronteras. No obstante, en ambos territorios son hablantes de lemko rusyn¹⁹. Aunque la variante Lemko y el idioma ucraniano son parecidos no siempre resultan inteligibles entre sí. Al punto que lingüistas ucranianos lo consideran el más occidental de los dialectos ucranianos y no un idioma independiente. El Lemko también incluye muchos patrones lingüísticos de los idiomas polaco y eslovaco, resultando entonces transicional entre todos.

²⁰ Iglesia de la Resurrección de Cristo.



Lateral Iglesia ortodoxa de la Resurrección de Cristo, Montevideo. Con inscripción cruz católica (Fotografía de autor)



Iglesia Ortodoxa de la Resurrección de Cristo, Montevideo (Fotografías de autor)

Otro registro de la trayectoria de los Lemko-ruteno-rusinos por Montevideo es la Agrupación Teatral Amateur Lemko. Mediante la performance шолтис se reproduce una práctica muy difundida en las comunidades rutenas-rusinas: la actuación teatral. Es probable que las obras fueran interpretadas en idioma rusyn, de acuerdo a lo que afirma una publicación de la Organización Carpatho-Rusyn norteamericana sobre que la emigración Lemko a Sudamérica mantenía las prácticas de enseñanza, lectura y escritura del idioma, al menos hasta 1941. Estas prácticas teatrales iluminan, por su parte, otro tipo de manifestaciones culturales y étnicas que, como las ideologías religiosas o lingüísticas, visibilizan la configuración de las identidades de estos colectivos de inmigrantes pero desde un hacer-sentir diferente al de las disputas político-nacionales.



Grupo de Teatro Amateur Lemko, Montevideo, Uruguay, 1938

Respecto de los descendientes rutenos-rusinos montevidianos, y de forma muy parecida a lo que el antropólogo uruguayo N. Guigou refiere de la colonia rusa en San Javier, se torna relevante indagar sobre una profundidad temporal de discontinuidad para hallar —no una reiteración idéntica a través del tiempo— sino procesos de reconfiguración de identidades atravesadas por acontecimientos (conflictivos) nacionales e internacionales.

CONCLUSIONES

Según Paul Magocsi, historiador especializado en el estudio de los rutenos-rusinos, para poder dilucidar cuestiones acerca de su etnicidad o su nacionalidad contemporáneas es necesario conocer primero quiénes constituyen estos grupos en Europa Central y del Este. El autor considera que el término Rusyn refiere a las minorías étnicas eslavas que habitan principalmente en los Montes Cárpatos y que probablemente se identifiquen de diversas maneras: como rusyns, rusnaks, lemkos, ucranianos, eslovacos, checoslovacos o polacos. Por lo que afirma que existen similitudes entre ellos sin importar dónde residen, pero también alude que existen diferencias precisamente porque han vivido la mayor parte del siglo XX en países distintos (Magocsi, 1997: 119).

Por lo expuesto, y tras observar quiénes se autodefinen como descendientes de inmigrantes eslavos y bajo qué signos de nacionalidad lo hacen, conviene en lo sucesivo profundizar sobre sus trayectorias en los diversos espacios y temporalidades locales así como en el modo en que

estas son influenciadas por los escenarios internacionales. Desde esta perspectiva, más que descubrir quiénes se adscriben a alguna categoría que confronte lo ruteno-rusino a las otras nacionalidades, se intenta desvanecer dichas alteridades dando continuidad a las variadas dimensiones, o en términos de S. Petschen (2001), a la consociación que se establece entre los aspectos nacionales y los étnicos.

Está claro que para ello es preciso revisar con antelación las nociones que delimitan lo nacional o lo étnico, así como algunos factores que se consideran significativos en el alcance de dichas definiciones. En la presente ponencia se resalta particularmente las relaciones entre territorialidad y religión grecoatólica, focalizando las formas en que ambas cuestiones se implican en lo político a la hora de reconfigurar los sentidos de pertenencia étnica a ideologías nacionalistas.

De acuerdo a Magocsi (1997) la nacionalidad se compone a partir de un grupo de personas que comparten ciertas características como ser territorio (no necesariamente estatalidad), idioma, memoria histórica, religión y características sociales y etnográficas comunes. Los grupos étnicos, por su parte, también pueden presentar muchas de estas mismas características. ¿Qué distingue entonces a una nacionalidad de un grupo étnico? Para el autor, la distinción principal no radica en la presencia o ausencia de dichas características comunes, sino en el reconocimiento que los miembros de un grupo tienen de esas características comunes y el saber que son esas las características que los distinguen de las otras nacionalidades. Por lo tanto, «... 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» (1997: 120).

Si la conciencia de nacionalidad reside, de acuerdo a la definición precedente, en lo que se consideran formas institucionalizadas de transmisión cultural (fundamentadas o no en la continuidad del uso del idioma), cabe preguntar ¿en qué lugar se sitúa el factor religioso?, si ¿su alcance debe restringirse a la condición de manifiesto de etnicidad? o si ¿puede ser considerado otra forma de ideología cultural con impactos políticos específicos a la hora de delinear fronteras nacionales? En caso de afirmar lo último, ¿qué pasa entonces cuando estas ideologías se transnacionalizan?, ¿se diferencian las religiones institucionalizadas de las creencias singulares en tanto dimensiones nacionales y étnicas contrapuestas?

Se ha descrito brevemente cómo la transnacionalización del grecoatolicismo a Argentina supuso controversias políticas en el seno de sus instituciones eclesíásticas que impactan en la continuidad de una conciencia de comunidad (Cipko, 2011) entre sus miembros. Los cuales

asumen estrategias diversas de conversión al catolicismo polonófilo (colectividad polonesa) o a la ortodoxia rusófila (colectividad rusa), otros permanecen fieles al grecocaticismo asumiéndolo como defensa de la nacionalidad proscrita (colectividad ucraniana), y finalmente muchos adquieren sentidos de a-nacionalidad (Halemba, 2017) y manifiestan sus creencias de forma religiosa o secular. Estas dimensiones plurales describen trayectorias de continuidad/discontinuidad (impugnación) de identidades culturales que trasvasan las fronteras tanto étnicas como nacionales.

Por lo cual se propone por un lado empoderar la continuidad de los aspectos étnicos que subsisten a las transformaciones de los territorios geopolíticos y, por otro, asumir que las ideologías religiosas pueden jugar un importante papel en la definición de políticas culturales pronacionalistas o proétnicas.

En el caso desarrollado no se describe una correlación unívoca entre la territorialidad, la construcción de la nacionalidad y la identidad étnica. Empero, se observa una dinámica negociación de las alteridades en la definición de pertenencias étnica adscriptas a una nacionalidad particular, en el marco de coyunturas internacionales condicionadas por disputas sobre los territorios y sus recursos.

Para concluir, la cuestión no radica solo en el conocimiento de la vitalización de ideologías rutenas-rusinas que resalten su autonomía transnacional, o tampoco de si estas representan un viejo problema bajo nuevas apariencias nacionalistas controversiales. Si en verdad los grupos que actualmente se autoidentifican rusyns representan un progresivo empoderamiento de conciencia nacional (Magocsi, 1997: 138) en el seno de la regionalización europea y la postsovietización, se requiere entonces repensar las circunstancias transnacionales en que se reconfiguran sus identidades (culturales y migratorias) a partir de la yuxtaposición de alteridades y continuos que incluyan tanto lo nacional como lo étnico. Dado que las ideologías en que se manifiestan ambas dimensiones impactan pero a la vez promueven estrategias plurales en los colectivos migratorios locales, que se renacionalizan a los contextos de origen y aportan otros-nuevos sentidos para fortalecimiento de una identidad común.

Muchas preguntas quedan abiertas para delinear miradas más complejas sobre las definiciones de territorio, etnicidad y nacionalidad.

BIBLIOGRAFÍA

- 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.
- Cipko, S. y Lehr, J. (2010). *Contested Identities: competing articulations of the national heritage of pioneer settlers in Misiones, Argentina*. *Prairie Perspectives*. Alberta: Univ. Press.
- Cipko, S. (2011). *Ukrainians In Argentina, 1897-1950. The making of a community*. Alberta: Instituto canadiense de Estudios sobre Ucrania , Univ. Press.
- 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. Wellington: Scholarly Resources.
- 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.
- Iñigo Carrera, N. (1983). *La colonización del Chaco*. Colección Historia Testimonial Argentina. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Halemba, A. (2017). *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.
- Kuzio, T. (2005). *The Rusyn question in Ukraine: sorting out fact from fiction*. *Canadian Review of Studies in Nationalism XXXII*. Toronto: Univ. Press.
- Magocsi, P. (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.
- Petschen Verdager, S. (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.
- 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. Wellington: Scholarly Resources.
- Stemplowski, R. (1985). *Los colonos eslavos del Nordeste Argentino. (1897-1938). Problemáticas, fuentes e investigaciones en Polonia*. *Estudios Latinoamericanos, X*. Wroclaw: Prensa de la Legación polaca.
- Vogt, F. (1922). *La colonización polaca en Misiones 1897-1922*. Buenos Aires: Tipografía de El Semanario.
- Zabolotsky, J. A. (1998). *La inmigración rusa a Río Grande do Sul. Los largos caminos de la esperanza*. Brasil: Coli Gráfica y Editora Lda.

FUENTES DOCUMENTALES

- Anuarios de la Asociación Ucraniana de Cultura Prosvita.
- Archivo Judicial del Chaco, Marzo de 1936.
- світло, publicación del 8 de noviembre de 1936.
- Diario *La Nación* del 2 de diciembre de 1910. Hemeroteca Biblioteca Nacional. República Argentina.
- Diario *La Prensa* del 2 de diciembre de 1910. Hemeroteca Biblioteca Nacional. República Argentina.

Diario *La Nación* del 4 de octubre de 1912. Hemeroteca Biblioteca Nacional. República Argentina.

Diario *La Nación* del 31 de agosto de 1922. Hemeroteca Biblioteca Nacional. República Argentina.

Diario *La Prensa* del 29 de agosto de 1922. Hemeroteca Biblioteca Nacional. República Argentina.

Diario *La Razón* del 30 de agosto de 1922. Hemeroteca Biblioteca Nacional. República Argentina.

Diario *La Prensa* del 27 de Septiembre de 1934.

Українське Слово, publicación del 18 de octubre de 1981.

<http://carphato-russian-almanacs.org/LEMKO/LEMKO1938/UruguayLemkos.php>

<http://carphato-russian-almanacs.org/LEMKO/LEMKO1941/MonteLemkos.php>