

Andreazza, María Luiza. **Emigración, ¿en busca de lo nuevo? El traslado de un sistema familiar del este de Europa a Brasil.** *En publicación: Familia y Diversidad en América Latina. Estudios de casos.* Robichaux, David. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Septiembre 2007. ISBN 978-987-1183-74-6

Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/robichaux/18-MarLuiA.pdf>

Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la Red CLACSO
<http://www.clacso.org.ar/biblioteca>
biblioteca@clacso.edu.ar

MARÍA LUIZA ANDREAZZA*

EMIGRACIÓN, ¿EN BUSCA DE LO NUEVO? EL TRASLADO DE UN SISTEMA FAMILIAR DEL ESTE DE EUROPA A BRASIL**

INTRODUCCIÓN

En los estudios que abordan los procesos vinculados al fenómeno migratorio resulta una constante encontrar la indicación de que el desarraigo es frecuentemente acompañado por el firme propósito de construir una nueva realidad. Las corrientes migratorias del siglo XIX que conforman el fenómeno conocido como la *Gran Inmigración* tendrían especialmente esta esperanza basada en la búsqueda de movilidad social. De esta forma, en la consideración de que lo que expulsaba a los emigrantes de Europa eran, en gran parte, factores de orden económico estaría implícita la idea de que los participantes de aquella aventura inmigratoria albergaban una firme creencia en la fuerza de mecanismos compensatorios capaces de garantizarles condiciones y posiciones sociales de otra índole.

Ese tipo de afirmación, obvia en sí, articula la inmigración y los factores de expulsión poblacional de Europa del siglo XIX con

* Profesora-investigadora del Departamento de Historia de la Universidad Federal de Paraná, Curitiba, Brasil.

** Traducción de David Robichaux.

una genérica búsqueda de *lo nuevo*, entendiendo estos tres factores como eslabones que no pueden disociarse de un proceso que necesariamente encaminaría a los inmigrantes a romper con la estructura sociocultural nativa. No obstante, numerosos estudios que focalizan en trayectorias de inserción de inmigrantes revelan haber empleado diversas estrategias para el restablecimiento de redes sociales, y que en la consolidación de muchas de ellas existió la opción de basar la sociabilidad en marcos de referencia engendrados en sus regiones de origen (Seyferth, 1981; Nadalin, 1978; 2000; Bassanezzi, 2001; Machado, 1998; Andreatza, 1999).

Una lectura cuidadosa de esos estudios, seleccionados entre tantos otros, hace evidente entonces que la inmigración no impone necesariamente una ruptura con el lenguaje social conocido; más bien, al contrario, las más de las veces implica arreglos para adecuarlo a la dinámica propia de los contextos en donde los individuos organizan sus relaciones sociales. Así, de manera subrepticia, estas investigaciones traen una importante advertencia metodológica: asociar inmigración con la búsqueda de nuevas condiciones de vida es consistente sólo cuando se identifica el significado específico que los inmigrantes prestan a la construcción de *lo nuevo*. Esto se debe a que abandonar el espacio físico, social y simbólico conocido y establecer condiciones de relación con otras configuraciones culturales no implica necesariamente que el inmigrante abandone la estructura cultural en la cual fue socializado y que refrendó su acción social hasta la decisión de emigrar. Es esta, precisamente, mi perspectiva en el texto que se presenta a continuación.

UN ESTUDIO DE CASO

En un trabajo anterior, desarrollé una investigación dedicada a observar el proceso de recreación de un lenguaje sociocultural entre inmigrantes. Para ello analicé la experiencia de contingentes ucranianos inmigrados de la Galicia oriental y de sus descendientes a lo largo de un siglo. Tales inmigrantes se asentaron en la colonia de Antonio Olyntho, en Brasil, a fines de 1895, constituyendo un total de 380 familias. Esta colonia, situada al sur del estado de Paraná, integraba una serie de establecimientos extranjeros, especialmente polacos y ucranianos, que llegaron para ocupar los valles de los ríos Negro e Iguazú. Las directrices brasileñas para la instalación de núcleos coloniales preconizaban una pluralidad étnica, envolviendo en la misma colonia a una mezcla de extranjeros y nacionales. El objetivo era evitar aquello que más tarde llegó a ser llamado *el quiste étnico*. Así, además de polacos y rutenos, Antonio Olyntho contaba con un pequeño contingente de italianos, alemanes y nacionales, llegando a un total de 2.250 personas. Fuera cual fuese la etnia, estaban

allí en la condición de pequeños propietarios rurales, ocupando lotes de un promedio de 10 *alqueires* (un *alqueire* equivale a 24.020 m²) comprados al gobierno del estado (Andreazza, 1999). En el presente trabajo –y utilizando indicadores de aquella investigación– pretendo estimar el significado que los inmigrantes otorgaron a la búsqueda de inmigrar para ir al encuentro de una nueva existencia.

La orientación del análisis sigue las reflexiones de M. Sahlins, quien hace algún tiempo contribuyó al debate acerca de las transformaciones que experimentan los grupos cuando se encuentran en situaciones de contacto cultural. Sahlins fue pionero en romper con la creencia de considerar antagónicos el suceder de los acontecimientos en la historia y la inmutabilidad de una determinada estructura cultural. Para este autor, ambas dimensiones temporales se inter-referencian continuamente en un juego en el que la acción social es, al mismo tiempo, reproducción de una cultura y factor de su alteración. La dialéctica entre los eventos y la estructura cultural tendría el efecto de reformular la estructura, siempre que en las contingencias de las acciones sociales se presenten situaciones que no se encuadran en la conciencia cultural tradicional. Este “riesgo de la acción” (Sahlins, 1990: 185) es lo que conduciría a los grupos a repensar sus esquemas convencionales para adecuarlos a la realidad y, al mismo tiempo, mantener referencias colectivamente aceptadas para legitimar los actos sociales. En otras palabras, la imbricación de la estructura cultural en los actos sociales –y viceversa– es el ejercicio social que proporciona las oportunidades y condiciones del presente para trascender al pasado, así como para permanecer fiel a este. El autor advierte que, en situaciones de contacto cultural, a fin de poder observar cómo sucede la integración de las diferentes estructuras en el plano simbólico, debemos preocuparnos tanto del ámbito funcional como del ámbito estructural. Por ello propone que la interpretación de las relaciones sociales dadas en estas condiciones se organice a partir de la búsqueda del simbolismo impreso en las acciones sociales: “En la naturaleza de la acción simbólica, lo sincrónico y lo diacrónico coexisten en una síntesis indisoluble. La acción simbólica es un compuesto doble construido de un pasado inescapable y por un presente irreducible” (Sahlins, 1990: 189).

Teniendo en cuenta el binomio práctica social/integración simbólica, el hilo conductor del presente estudio se centra en el acompañamiento de la organización familiar de los inmigrantes y sus descendientes. Ello por el hecho de que la familia constituye la instancia socializadora básica –en especial en los medios campesinos– y las alteraciones surgidas en este campo de relaciones pueden estar indicando un deseo de cambios; o bien, al menos, porque las modificaciones en la organización familiar implican que el grupo inmigrante necesitó reevaluar su campo simbólico para crear y legitimar otras normas surgidas de las *novedades* que pasan a integrar sus

vidas cotidianas. Por el contrario, si los inmigrantes tienen posibilidades de desdoblarse la organización familiar ancestral, esto puede expresarse en una aspiración social a la reproducción del orden acostumbrado. Otro punto que orienta el presente estudio es la premisa de que la familia es una institución socialmente construida, fruto de una sucesión de elecciones entre distintas posibilidades (Lévi-Strauss, 1988). De esto se deriva, pues, reconocer que los grupos imprimen significados propios a sus organizaciones y estructuras familiares que, expresando opciones asumidas colectivamente, pueden ser interpretadas como traducción concreta de una cultura.

Para reconocer la dinámica del comportamiento familiar de los inmigrantes, utilicé diversos procedimientos metodológicos, poniendo un énfasis especial en los demográficos y etnográficos. Técnicamente reconstituí las familias siguiendo el método de Fleury y Henry (1979). Esto resultó posible debido tanto a la especificidad de que los ucranianos son católicos uniáticos, como al hecho de que la colonia Antonio Olyntho –donde, como dijera, fueron asentados– se sitúa en un área rural. Ambos factores facilitaron la concentración espacial de los inmigrantes y su afluencia a una única parroquia. Los datos –asentados en los registros parroquiales– de nacimientos, casamientos y decesos fueron procesados por el *Système de Gestion et d'Analyse de Population* (SYGAP). Este software –elaborado conjuntamente por el Centro Pierre Léon, la Universidad de Lyon y el Programa de Investigación en Demografía Histórica de la Universidad de Montreal– acciona módulos de análisis demográfico y genético a partir de un banco de datos. Su operacionalización se deriva de la gestión de un modelo numérico de población cuyos datos funcionan de forma interactiva. Su procesamiento integra algunos componentes básicos, de los cuales los principales para fines demográficos consisten en el registro de individuos y en rellenar los módulos correspondientes a sus nacimientos, uniones, decesos y fines de sus ciclos matrimoniales. La interacción de esos registros permite que SYGAP elabore los cálculos y presente indicadores de nupcialidad, fecundidad y mortalidad. Para el presente estudio –sin contemplar las variables ligadas a la mortalidad– dicho software proporcionó 75 cuadros que fundamentan el análisis demográfico. Los 8.677 individuos, que constituyen el total de los registros del período entre 1895 y 1985, fueron separados en dos cohortes a fin de permitir una comparación así como la dinámica del perfil demográfico. La primera de estas cohortes incluye nacimientos, matrimonios y decesos ocurridos entre 1895-1949 (Cohorte I); la segunda comprende los mismos datos, pero relativos al período 1950-1980 (Cohorte 2). La aparente disparidad cronológica de las cohortes –una abarca 59 años y la otra 30– se debe a la precariedad de los datos provenientes de los primeros quince años de la colonia, muchas veces anotados por sacerdotes itinerantes en libros que no permanecen en la parroquia. Siendo así, lo que he deseado privilegiar es la paridad

entre las uniones MF: la primera cohorte posee 281 de estas uniones dentro de un total de 1.301 matrimonios, y la segunda cuenta con 244 de un total de 733 matrimonios¹. Otro criterio que indudablemente afectó la división de las cohortes fue el reconocimiento de que la muerte, en 1950, del párroco que los acompañaba desde 1911 fue un hito para la comunidad, ya que abrió posibilidades de nuevas negociaciones en sus identidades culturales (Andreazza, 1999: 277-334).

Si las actas del catolicismo permitieron construir las variables demográficas que proporcionaron la medida de los ritmos de la composición y el desarrollo familiar, he buscado asimismo otras fuentes para entender las significaciones subyacentes a los datos cuantitativos. Documentos de distintos orígenes fueron agregados al estudio, de los cuales conviene destacar aquí los de carácter etnográfico. Conversar con personas de edades diferentes, habitantes y ex habitantes de Antonio Olyntho, constituyó una fuente especial para identificar la naturaleza del lenguaje social de la comunidad, develando los significados que estas personas imprimían a las prácticas colectivas. Me permitió, a su vez, entrever la conciencia cultural que orientaba los actos de las diversas etapas de la composición familiar, aclarando también la interpretación del sentido que conferían a sus organizaciones familiares y sus relaciones domésticas. Las entrevistas hicieron posible conocer dimensiones de la vida privada imposibles de ser alcanzadas únicamente con los datos demográficos: la efectiva composición doméstica, las tensiones familiares y generacionales, las creencias y las ceremonias vinculadas al ciclo familiar. Fueron estos datos, principalmente, los que me dieron la posibilidad de dimensionar cuándo la estructura cultural que les habían legado los pioneros se desgastó, imprimiendo un nuevo patrón a las relaciones sociales.

LA RECREACIÓN DE UNA SOCIABILIDAD ALDEANA

Los resultados obtenidos indican que el grupo comenzó a presentar cambios sustantivos en el campo simbólico que sustentaba su comportamiento familiar después de 1960, cuando sus relaciones con la sociedad que los englobaba se intensificaron. Desde entonces, el número de pequeñas transformaciones –de reevaluación funcional de los signos– amplió su frecuencia, revelando que estaba en proceso una efectiva transformación estructural. Fue necesario más de medio ciclo en América para que los inmigrantes establecidos en Antonio Olyntho encontraran los desafíos que dinamizaron la transformación de su visión del mundo y pasaran a adoptar una convivencia familiar con significados diferentes a aquellos

¹ Me refiero al artículo 10 de fichas de familia del método de Fleury y Henry, donde familias MF son aquellas en las que se sabe con exactitud la fecha del inicio y del fin de la unión.

que informaban la vida de sus padres y abuelos. El desdoblamiento de los comportamientos tradicionales en este grupo puede atribuirse, pues, al hecho de haber logrado recrear, en tierras brasileñas, el *espacio de una aldea campesina*. Circunscriptos a ella, adoptaron sus estructuras performáticas y prescriptivas de modo de permanecer en el antiguo orden cultural, que se volvió la práctica ordinaria, justamente por el ejercicio continuo.

En un principio, puede indicarse que la *recreación de la aldea* se debió al establecimiento local de los inmigrantes. La colonia Antonio Olyntho integró el proyecto de ocupación del interior del estado, situándose en un área poblada hasta entonces sólo por indígenas y una escasa población mestiza que sobrevivía de la recolección de hierba mate. Tal proyecto de interiorización asentaba a inmigrantes en frentes pioneros de áreas rurales. Debido a un sinnúmero de motivos, hasta la década del sesenta muchos de estos núcleos coloniales –como es el caso de Antonio Olyntho– establecieron relaciones insignificantes con los diversos centros urbanos que se desarrollaron en el territorio paranaense.

La ruralidad de esa inserción se conjugó con la aspiración de los inmigrantes de convertirse en propietarios de tierras. Es posible encontrar una prueba de ello en los numerosos conflictos que marcaron las relaciones de los pioneros con las autoridades brasileñas, debido a la morosidad de estas para distribuir los lotes coloniales. Desde su llegada, en octubre de 1895, los inmigrantes vivían en barracas colectivas y eran obligados a convivir con personas que hasta entonces les resultaban totalmente extrañas. Mientras permanecían allí, recibían alimentos y se ocupaban de ayudar en la medición de los lotes y la construcción de las viviendas de aquellos que tomaban posesión de las tierras demarcadas. Sin embargo, hacia julio de 1896 habían sido medidos solamente 239 lotes, distribuidos entre inmigrantes y nacionales. Como es de imaginar, el alivio de las 239 familias ya instaladas convivía con la angustia de los que permanecían en los alojamientos colectivos. Y estos sumaban 827 personas que no tenían a quién recurrir, ya que el viceconsulado de Austria-Hungría no fue establecido en Curitiba sino hasta septiembre de 1896. Aún más, sufrían dificultades de comunicación con las autoridades porque no dominaban la lengua local. Es probable también que hayan vivido con el temor de un ataque de indios, y quizás había llegado a ellos la noticia de que en el primer semestre de 1896 los indios Kaigáng atacaron y mataron a una gran cantidad de familias de galicianos que estaban asentados en colonias cercanas a Antonio Olyntho². A esto se sumó la

2 En la colonia Lucena estaban las líneas Moema e Iracema, que en 1895 sufrieron ataques de indios. Dichos episodios constan en documentación oficial del gobierno paranaense, del año 1897. Kaye (1964: 14) da cuenta de otros ataques de indios a esas líneas –incluso con muertes de inmigrantes– desde 1895.

información de que, debido al tiempo prolongado que llevaban ya en Brasil, aquellos que permanecían en las barracas colectivas no recibirían más alimentación gratuita por parte del estado. Este hecho, registrado en julio de 1896, exaltó los ánimos de los inmigrantes, y las tensiones hasta entonces puntuales se transformaron en motín. Fue necesario el desplazamiento de policías desde ciudades vecinas para calmar la situación en el núcleo de la colonia. Respecto de este episodio, lo esencial es destacar que todas las cabecillas de dicho motín –nombradas en relatos de la policía– aún vivían en las barracas en julio de 1896 y eran jefes de familias compuestas por un número de cuatro a siete personas. Ciertamente, no se rebelaron sólo por la amenaza de no recibir más alimentación gratuita. Lo hicieron por no haber tenido, hasta entonces, la oportunidad de tomar posesión de sus tierras. Sustenta esta interpretación el hecho de que, aun habiéndose evadido del lugar en el momento en que las fuerzas policíacas los amenazaron con prisión, los insurgentes retornaron a la colonia y se establecieron allí. Así, a pesar de los percances iniciales, se logró la aspiración de los ucranianos de obtener la propiedad de la tierra. No obstante, aunque esta condición puede ser considerada como un encuentro con *lo nuevo*, no revestía, sin embargo, el poder de estabilizar las organizaciones y funciones familiares tradicionales.

La situación contribuyó incluso a la recreación en la aldea de la genérica diferenciación que, ya en Galicia, los ucranianos establecían con los polacos. Como se ha indicado, Antonio Olyntho concentró básicamente a eslavos –polacos y ucranianos–, entre los cuales existían diferencias histórico-culturales agudas. Ello no significa reducir los dos grupos a *unidades portadoras de cultura*, meros reproductores de su matriz cultural. Lo que se desea destacar es el hecho de que el desplazamiento de las condiciones de sus contactos no transformó los signos que sustentaban las demarcaciones de las diferencias anteriores. En Galicia, la población se fraccionaba entre ucranianos (católicos de rito griego, uniatas o aun ortodoxos) y polacos (católicos latinos). Esta división engendraba una relación muy íntima entre creencia religiosa e identificación étnico-cultural (Hobsbawm, 1990: 83). Y en Brasil, al definir sus similitudes, estos inmigrantes mantuvieron activo –e incluso priorizaron– dicho signo de diferencia.

Diversas situaciones ocurridas en la localidad evidencian que las formas rituales de la religión constituían el parámetro de la división étnica entre ucranianos y polacos. Desde su llegada, los inmigrantes recibían asistencia espiritual en la sede de la colonia, donde los oficios religiosos versaban sobre la ritualización latina. Y si no valorizaban su tradición religiosa, los ucranianos podrían dominar la administración laica de esta iglesia. En definitiva, eran un mayor número: los datos generales indican la presencia en la zona, en 1896, de cerca de 70 familias polacas y 350 ucranianas. Sin embargo, frecuentar la iglesia latina significaría abrir la

mano a las especificidades de su rito religioso. Los uniatas utilizaron el rito griego, que reviste particularidades en la conformación de la liturgia, y también en la obediencia a un calendario específico que no encuentra paridad con el gregoriano. Además, su simbología abarca la disposición física de las iglesias, cuya forma arquitectónica ideal es aquella configurada en forma de cruz y no de nave –algo común a las iglesias de tradición latina. Finalmente, el rito oriental dispone de formas específicas –para las ceremonias, la hagiología y la ornamentación de las iglesias– incompatibles con las formas occidentales. Por lo tanto, en 1904, los ucranianos aunaron esfuerzos y compraron un terreno, iniciando la edificación de su *iglesia*. Esta puede ser interpretada como un esfuerzo de connotar el espacio, retomando símbolos propios de las culturas campesinas que semantizan los espacios de sus relaciones: con los vivos y con los muertos, con lo trascendente y lo mundano, con el trabajo y el ocio, con lo familiar y lo extraño³.

Todo indica que la decisión de los ucranianos de construir *su* iglesia favoreció el proceso de reducción de las diferencias internas del grupo. Es del todo improbable que entre los pioneros hubiera armonía étnica, ya que las familias inmigraron de diversas regiones de Galicia. Aquella región era el escenario de una enorme reestructuración social, política, económica y cultural que se procesaba en distintos grados, tanto en la implementación como en la aceptación. Teniendo presente este panorama, resulta difícil admitir que personas oriundas de la aldea de Solotvyna, por ejemplo, emplearan el mismo lenguaje social que las oriundas de Zahblottta, puesto que una se localizaba en el norte y la otra en el sur de Galicia. Así, el hecho de que los pioneros reasumieran el signo religioso que los diferenciaba de los polacos también facilitó el cambio de otras identificaciones étnicas. La construcción de la nueva iglesia constituyó, pues, un hito en las negociaciones internas del grupo ucraniano, ya que puso a disposición de los inmigrantes un espacio con

3 La sacralización del territorio que ocuparon en la colonia encontró otras expresiones. Dos ejemplos son la colocación de cruces en diversos locales de la colonia así como la elección del local y de la disposición de sus casas. La elección del lugar para su construcción, lejos de ser aleatoria, seguía principios relacionados con una visión mágica del mundo. Es más, para los inmigrantes, el mismo edificio también tenía una relación directa con el propio cosmos. Así, el lado este era entendido como el lugar privilegiado: allí nace el sol. En el lado este de la casa quedaba, por lo tanto, el aposento principal donde se colocaban los íconos. Hasta hoy, los descendientes de los inmigrantes responden, sin dudar, que esa es la forma correcta en que se debe disponer una casa. Sin embargo, insertos en una cultura católica, cuando los descendientes de los inmigrantes ucranianos explican la sincronía de sus casas con los puntos cardinales, asocian evidentemente al sol con Cristo, reproduciendo el discurso clerical con la idea evangélica de “Yo soy la luz”. Para una cultura agraria, la asociación del sol con la vida no podría restringirse a un nivel tan abstracto: el sol que fecunda y hace germinar es una imagen rural que, como otras, fue apropiada por el cristianismo. En ese detalle, es interesante la observación local de que el este es el lado de la vida, mientras que el oeste es el de la muerte.

significado común y con el potencial necesario para engendrar las redes sociales que era urgente tejer⁴.

Todo indica, también, que en la elección de signos de identidad ucraniana jugó un papel importante la recuperación de los principios de la sociedad *prosvita* (iluminación), ramificación importante del movimiento nacionalista ucraniano que buscaba la unificación y la autonomía de los territorios de Galicia que consideraban suyos (Kozik, 1986: 16)⁵. En aquel contexto, la *prosvita* se preocupaba por difundir la conciencia nacional entre el campesinado, diseminando valores vinculados al nacionalismo y transmitidos por la cultura escrita. Con el objetivo de lograrlo, incentivaron la alfabetización de los adultos y los niños y editaron periódicos y panfletos para la discusión en clubes de lectura, siempre destinados a mejorar las condiciones del campesinado, precondition para su participación efectiva en la política *nacional* (Terletski, 1971: 335). Los valores de la *prosvita* estuvieron presentes entre los colonos de Antonio Olyntho, y se reflejaron en diversas iniciativas que unieron a los inmigrantes en torno a la promoción de la educación y el trabajo organizado en cooperativas. Esta preocupación por congregarse a los inmigrantes de origen ucraniano fue esencialmente un movimiento laico, que tuvo el poder de aglutinar a las diferentes culturas ucranianas que inmigraron. Valiéndose del criterio de pertenencia a la iglesia uniata, toda la acción *prosvita* se organizó en torno a la iglesia del rito griego, pero no por la acción directa del clero.

Sin embargo, dada la religiosidad de esos grupos, no puede despreciarse el papel ejercido por el clero en el momento de sus identificaciones. Inicialmente, la colonia fue atendida por sacerdotes itinerantes; luego de 1911, pasó a tener un párroco fijo. Padre secular, João Michalczuk llegó quince años después de la instalación de los colonos y permaneció como párroco durante 39 años. Encontró a los ucranianos unidos bajo un signo de fe y asociados alrededor de los ideales *prosvita* de educación y cooperación, dispuestos sobre todo a tener un dirigente espiritual, para el que construyeron residencia y capillas, facilitándole las condiciones para el ministerio del culto. Este individuo desarrolló una peculiar pastoral, encaminado a una redefinición del perfil sociocultural de sus

4 Sin embargo, es preciso considerar que, además de la religión, otros factores contribuían a la agregación de las diversas culturas ucranianas. A pesar de las variaciones dialectales, un idioma común facilitaba la comunicación entre ellos, al menos en mayor intensidad que lo que ocurría entre los polacos, alemanes, italianos o luso-brasileños de la localidad.

5 Es posible interpretar un cierto desfase entre el despertar de la moderna conciencia nacional ucraniana y la propia dispersión territorial de esta etnia. Una parte del territorio heredado de Rush' de Kiev perteneció durante más de 120 años a Rusia, y otra parte a Austria. Para Kozik, que se ocupó de estudiar detalladamente el nacionalismo en el período comprendido entre 1815 y 1849, "la división contribuyó en gran medida a retrasar la revitalización nacional y la formación de una conciencia nacional moderna entre los ucranianos" (Kozik, 1986: 16).

feligreses; desde su llegada, interfirió en la vida cotidiana de la localidad imponiendo comportamientos que él entendía como adecuados. Los liderazgos laicos de la misma –que según todo indica estaba compuesta por pioneros adeptos a los principios *prosvita*– no dudaron en enfrentarlo. Los llamados a las autoridades religiosas, los recursos conjuntos ante los tribunales civiles, no fueron suficientes para limitar los actos de Michalczuk, cuya ascendencia fue creciendo.

Sin embargo, como ya se dijo, el grupo pionero era de origen variado y reflejaba las ambigüedades sociales de la propia Galicia. Cada región experimentaba de forma diferente la acción de los agentes modernizantes, y buena parte del campesinado conservó sus costumbres hasta el inicio del siglo XX, en las cuales las creencias y prácticas mágicas jugaban un papel central. Esta religiosidad popular era tolerada por el clero tradicional y objeto de anatema de los populistas –tal el caso de los integrantes del grupo *prosvita*–, que preconizaban una cultura racionalista (Himka, 1988: 196). Tener en mente las diversas temporalidades vividas en el espacio de Galicia es importante para no caer en la indicación de que el autoritarismo de Michalczuk fue objeto de la oposición de toda la comunidad. Además de tales diferencias, la facilidad con la que impuso su autoridad sobre una buena parte de los pioneros y sus descendientes demuestra lo frágiles que eran los vínculos que sustentaban la cohesión de los pioneros. El enfrentamiento de Michalczuk expuso esta fragilidad y produjo una selección en la composición de los feligreses. El fuerte movimiento migratorio ocurrido a fines de la década del diez y principios de la del veinte sugiere la hipótesis de que los colonos que permanecieron en la localidad serían, *grosso modo*, aquellos más identificados con un comportamiento campesino tradicional. Corrobora esta hipótesis el hecho de que se retomó la aceptación del principio de la desigualdad social bajo el cual vivían en Galicia, donde se sometían al “señor”, fuera este un “noble” o un representante del clero. La naturalidad con que prestaban obediencia, respeto y servicios al padre João señala un consentimiento permanente, entre los descendientes de los inmigrantes, de un universo cultural acostumbrado a doblegarse ante la autoridad. “*Jed, Pan y Pip*” (“Judíos, Señores, Padres”) es un dicho hasta hoy repetido entre aquella población, como síntesis de las fuerzas opresoras ante las cuales no es posible resistir. Los que rehusaron retornar a la servilidad abandonaron la localidad, migrando hacia nuevos frentes colonizadores que se desarrollaban en el norte del Paraná (Andreazza, 1999: 85-135).

Otro factor importante en la *recreación de una aldea* radica en la composición del grupo pionero. A pesar de que los inmigrantes provinieran de diferentes aldeas, fue posible observar que la decisión de inmigrar se dio entre diversos núcleos domésticos –muchas veces vinculados por parentesco consanguíneo– que cruzaron el océano trayendo hacia Brasil sólidas estructuras culturales mantenidas como manantial y fuente de los

sentidos que se prestaban al establecimiento de sus redes de relaciones. Un buen ejemplo de ello fue el establecimiento inmediato de las prácticas vinculadas a las negociaciones matrimoniales. Existía consenso entre el campesinado de Galicia acerca de que el casamiento implicaba mucho más que un conocimiento anterior; no necesariamente entre las familias de los novios, sino entre estas y un individuo que detentaba la función social de presentar al novio en la casa de la novia: el casamentero (*stárosta*). Naturalmente, el papel del *stárosta* no era dado a cualquier individuo: su desempeño exigía la ancestralidad de una persona de edad. Más que mediar la constitución de las parejas, el *stárosta* favorecía la consolidación de alianzas familiares. Este personaje detentaba así un importante papel, pues con su intermediación hacía posible la reconstrucción de solidaridades antiguas y organizaba nuevos arreglos que tramaron el tejido social. Ilustra esta observación un desglose del comportamiento nupcial de los pioneros, porque muestra que aquellos que se casaron entre 1895 y 1910 presentaban un patrón endogámico casi absoluto: el 93% de los jóvenes se casaron dentro de la etnia. Además, en aquellos matrimonios en los que fue posible identificar el lugar de nacimiento de los novios, el 42% aproximadamente se dio entre cónyuges nacidos en las mismas ciudades de Galicia. En estos casos es importante resaltar que, en la colonia geográficamente extendida, las familias de los cónyuges no eran vecinas, lo que refuerza la afirmación de que los *stárostas* actuaron desde los primeros momentos de su instalación.

La conjugación de esos factores permitió que los inmigrantes *reeditaran una aldea*, lo que significó crear condiciones para desdoblarse la estructura cultural que informara la experiencia de sus ancestros. Así, los que se radicaron en la colonia establecieron la condición de configurar sus actos con los marcos de referencia del pasado. Es preciso reconocer que, para esas personas, la inmigración no significó la búsqueda de una nueva vida. Por el contrario, la pequeña plasticidad que acompañaba sus opciones indica la firme intención de retomar en América el universo simbólico y las formas de relacionamiento en que fueron socializados, pautadas en principios comunitarios jerárquicos y patriarcales.

LA DINÁMICA DEL MODELO FAMILIAR INMIGRANTE

La conformación general de los datos demográficos es prueba de que los inmigrantes ucranianos imprimieron con lentitud transformaciones a la estructura familiar que trajeron del este de Europa. Los índices de nupcialidad y fecundidad del grupo demuestran que en poco se distanciaron de los comportamientos indicados por Hajnal (1969) y Chayanov (1966), quienes estudiaron la configuración familiar del este europeo. Las jóvenes que se casaron entre 1895 y 1949 lo hicieron alrededor de los 20 años de edad, y a lo largo de sus ciclos familiares dieron a luz entre

ocho y nueve hijos; a partir de 1950, comenzaron a casarse a mayor edad –alrededor de los 24 años–, lo que disminuyó a siete el número de hijos. Para este perfil de fecundidad pre-malthusiana concurre también la distribución de los hijos a lo largo del ciclo familiar y un intervalo largo genésico típico. La media protogenésica de la primer cohorte fue de 18,4 meses; y la de la segunda, de 17,1 meses⁶. Un examen más detallado de los intervalos protogenésicos muestra que el 39,2% de las parejas de la primera cohorte ya tenía un hijo al terminar el primer año de matrimonio; y el 69,1%, antes de completar el segundo año. Aquellos de la segunda cohorte (1950-1980) presentan resultados semejantes: el 40,3% de las parejas tenía su primer hijo hasta transcurrido un año de casados; y el 72,4%, cuando habían llegado al segundo año de matrimonio. Además, la descendencia final de entre siete y nueve hijos también fue consecuencia de la distribución asumida por los intervalos intergenésicos. Hasta los 40 años, en promedio, las mujeres tenían hijos en intervalos generales situados entre 21 y 35 meses.

Todos estos indicadores realzan la despreocupación del grupo por el control del número de hijos. Estos eran bienvenidos en la medida en que permitían la reproducción de la sociedad en los moldes conocidos, donde la relación de reciprocidad entre las generaciones era algo esencial. Sin embargo, es importante destacar que el comportamiento demográfico presentado por las ucranianas de Antonio Olyntho tiene una relación bastante estrecha con el mantenimiento de una determinada visión del mundo posibilitada por el desarrollo de las especificidades que marcaron la trayectoria de este grupo en Brasil. Este planteamiento adquiere mayor relieve cuando se compara la fecundidad de esas mujeres con la de las inmigrantes ucranianas que se dirigieron a Canadá. Puede destacarse que la inmigración hacia Canadá se dio paralelamente a la de Brasil, y que muchas aldeas se repartieron entre los dos países (Boruszenko, 1972). Un estudio de J. Wolowina basado en censos decenales muestra que las mujeres ucranianas canadienses tenían una fecundidad mayor a la de las canadienses de cualquier otro origen étnico en los años 1931, 1941 y 1951. A partir de entonces, se produjo una disminución significativa en las tasas de fecundidad de las madres ucranianas canadienses, colocando la descendencia final alrededor de los dos hijos en la década del setenta (Wolowyna, 1980: 161-188).

Fueron varios los factores que intervinieron en la alteración del comportamiento de las ucranianas que se dirigían a estos países; obviamente, están articulados a la dinámica bajo la cual se procesaron ambas historias. Para que se pusiera en práctica el control de natalidad

6 Genéricamente, en las poblaciones en las que se identificó fecundidad “natural”, el intervalo protogenésico varió entre tres y dieciocho meses (Guillaume y Poussou, 1970).

en las mujeres ucranianas de Antonio Olyntho, serían necesarios cambios estructurales en ese grupo social. No obstante, el entendimiento social de que los hijos son necesarios mantuvo a las inmigrantes de Antonio Olyntho impermeables a procedimientos que restringieran su prole. Contrariamente a lo que ya se afirmó con respecto a otros inmigrantes, todo indica que esas mujeres “no amaban con la protección de ciertas precauciones” (Nadalin, 1988). Aun aquellas que tuvieron pocos hijos no se atribuían responsabilidad por una interferencia directa en su descendencia final. Anna, casada en 1948, quien a los 31 años tenía tres hijos, sintetiza bien esta resignación al decir que no tuvo más hijos “porque Dios no quiso”. De hecho, los intentos por conversar con las mujeres para investigar la anticoncepción se toparon con resistencias personales, culturales y religiosas. Algunos fragmentos de las charlas permitieron entrever, sin embargo, que ellas podían no practicar el control natal pero sí tenían conocimiento de algunas de sus formas. Una entrevistada, que se casó en 1957 y tuvo nueve hijos, aclara: “había cómo evitar los hijos [...] Había unas ahí que hacían pócimas y tés, pero quién sabe si eso era cierto. Pero yo pienso que no”. Con nueve hijos, lo más probable es que esta madre no haya probado las pócimas o tés abortivos que algunas mujeres posiblemente tomaron.

Esos ejemplos sustentan el argumento de que la disminución de la prole no se deriva simplemente del conocimiento de prácticas anti-conceptivas; ello implica –fundamentalmente– romper con una determinada forma de vivir en la familia. Así pues, el grupo doméstico más característico de Antonio Olyntho fue aquel con domicilios relativamente complejos, delineando con más frecuencia familias troncales vinculadas a la actividad agrícola orientada básicamente hacia el autoconsumo. Esta estructura del grupo doméstico resulta central para entender el mantenimiento de las altas tasas de fecundidad en la comunidad, pues factores como la edad precoz del casamiento, intervalos intergenéticos cortos y secuenciados o la ocupación de todo el período fértil de la mujer no constituyen causas sino consecuencias de una determinada práctica familiar; son índices de un comportamiento socialmente aceptado y, por eso mismo, tienen garantizada su permanencia. Es posible afirmar que la fecundidad se mantuvo alta hasta el final del período estudiado, justamente, porque para los descendientes de los ucranianos en Antonio Olyntho la representación de familia que abraza la noción de una prole extensa no encontró su límite.

Teniendo en cuenta los indicadores expuestos hasta el momento, resulta evidente que el grupo compartía el consenso de que dar a luz configuraba una parte natural y necesaria de la condición femenina. Así, la mujer embarazada no ocupaba un espacio privilegiado y desempeñaba la función de procreación sin regalías. “Trabajaba hasta la última hora”,

fue la frase recurrente por parte de las madres; y al destino *-dolha⁷-* se le atribuía la llegada a buen término de los embarazos. En el momento del parto se recurría *-casi en este orden-* a la suegra, el marido, los vecinos y la partera. Esta última empleaba técnicas para facilitar los trabajos del parto y bautizaba a los niños en caso de necesidad. La preocupación por disponer de bautismo puede ser interpretada como la permanencia de la mentalidad de épocas en que las poblaciones convivieron con altas tasas de mortalidad y con la creencia en el limbo. Constituía el terror de los terrores permitir que, por la falta de cuidado, un alma infantil tuviese tal destino: el de pasar a la eternidad de forma errática y sin consuelo. Frente a ese temor, para aquellas situaciones en las que la vida del niño corría peligro, la propia iglesia católica instituyó la posibilidad de un bautismo domiciliario.

La práctica del bautismo en casa y la rapidez con la que celebraban el *kreschne* *-bautismo en la iglesia-* evidencian que la comunidad ucraniana de Antonio Olyntho compartía la preocupación católica de salvar almas. Sin embargo, no puede olvidarse que la tradición cultural de este grupo unía creencias de las representaciones cristianas con numerosas otras referidas al maravilloso universo cultural agrícola. En él fue recurrente, por ejemplo, el temor a las entidades sobrenaturales, como las brujas. En el imaginario ucraniano tradicional, estas *-denominadas vidhmas-* configuran personajes demonológicos muy populares: poderosas, son figuras femeninas a las cuales les cabe el rapto de los niños aún no bautizados para cambiarlos por sus propios hijos (Holowko, 1994: 84-85)⁸. Dada esta característica, las *vidhmas* continúan inspirando miedo entre los ucranianos de Antonio Olyntho. La acción preventiva se expresaba, no sólo en el bautismo casero, sino también en una serie de precauciones tomadas el día del parto. Se cerraba toda la casa, se colocaban agua y ramos benditos en el cuarto, y no se permitía que los

7 Una de las creencias populares ucranianas es la del *dolha* o destino. De acuerdo con la imaginación popular, todos poseen su *dolha*, que fatalmente determina el tiempo de vida, felicidad, infelicidad y mala fortuna de cada individuo. Era entendido como una segunda personalidad de la propia persona. Estas creencias afirman que los ricos son felices porque el *dolha* cuida de sus problemas. Y que el *dolha* de los pobres, la mayoría de las veces, no se ocupa de ellos y se queda balanceándose en un árbol o durmiendo. Más recientemente, se pasó a creer que el destino era determinado por Dios, y así era imposible no aceptarlo (Holowko, 1994: 71). A partir de esta última observación es oportuno referir que, entre los descendientes ucranianos en Antonio Olyntho, la mayor parte designa con la palabra *dolha* tanto a la gracia divina como al destino personal. La expresión erudita para gracia divina sería *laska boja*.

8 Varios autores registran creencias populares en el sentido de que las brujas constituyen un peligro para los niños pequeños. Para J. Delumeau, por ejemplo, en occidente hasta el siglo XVIII no era sólo Satanás quien se regocijaba cuando los niños morían sin bautismo *-ya que no irían al Paraíso-*, sino también las hechiceras, pues "en sus inmundas misturas, se creía, las hechiceras tenían la costumbre de insertar pedazos de niños no bautizados" (Delumeau, 1993: 63).

recién nacidos permanecieran en el cuarto a oscuras antes del bautismo en la iglesia. Esos cuidados se mantenían a lo largo de la primera infancia, manifiestos, por ejemplo, en la negativa a echar fuera el agua del baño de los niños después de la puesta del sol, bajo la creencia de que las fuerzas del mal prefieren actuar en la oscuridad. Existe acuerdo en la localidad acerca de que la última vez que una *vidhma* se posesionó de una criatura fue en 1958. Este imaginario compuesto presente en los rituales del ciclo familiar encontraba respaldo en la liturgia uniata, rica en situaciones de la magia cristiana. En el caso específico del bautismo, las fórmulas rituales recuerdan al fiel que las fuerzas del mal rondan a las personas y que tienen predilección por las criaturas, porque todavía cargan con el pecado original. Por la disposición geográfica de las iglesias, con la entrada orientada hacia el oeste, hasta hace muy poco tiempo los padrinos, al repudiar a Satanás, volteaban en dirección a la puerta principal y escupían en el suelo, simulando el repudio al lugar del mal. Sin embargo, los rituales más densos en simbolismo eran aquellos que acompañaban la constitución de una nueva pareja. Las diversas etapas de las uniones con que congregaban a toda la comunidad exponían con mucha claridad que esta era la ocasión para reafirmar los fundamentos de una sociabilidad jerarquizada, comunitaria y sacralizada. El carácter público de los diversos actos que acompañaban la elección de los cónyuges, las especificidades de las funciones propias de los hombres y de las mujeres, de los casados y los solteros, la asociación constante de la unión en matrimonio a los poderes y ciclos del mundo natural involucraron a toda la comunidad por un buen espacio de tiempo. Estos actos reafirmaban al grupo en la idea de que el casamiento era no sólo el lugar privilegiado para la reproducción natural, sino también la garantía de la perpetuación de la familia, al permitir el establecimiento de la reciprocidad que las generaciones anteriores esperaban de las que les sucedían. De ahí que casar y festejar eran indisociables. La unión de una nueva pareja indicaba al grupo que los significados que imprimía a sus acciones estaban siendo reiterados, y con ello se garantizaba que su modo de vivir estaba siendo proyectado hacia el futuro.

Los noviazgos (*zaruchne*) generalmente duraban poco tiempo, y después de uno a tres meses el *svatánha* celebraba la *vesilha* (ritual del casamiento). Esta conmemoración ocupaba a la comunidad por más de una semana en la preparación de los alimentos y demás actos acostumbrados. Mientras los casados preparaban la fiesta, la novia formalizaba las invitaciones. Era acompañada por amigas solteras llamadas *drújke*, dentro de las cuales una sobresalía como la principal. De manera general, hasta la década del cuarenta, las novias hacían las invitaciones usando una guirnalda de flores preparada junto con las *drújke*. No fue posible identificar en qué década el acompañamiento se redujo sólo a una *drújka*; sin embargo, el hábito de que la novia tenga esa acompañante perdura

hasta la actualidad. El acompañamiento no era privilegio de la novia: el novio también escogía un amigo, que era su *drújba*. Este personaje se mantenía al lado del novio, principalmente en el cortejo para la realización de la ceremonia religiosa y los rituales que transcurrían durante la fiesta. Los habitantes no encontraban motivos que explicaran la existencia de tales acompañantes; sólo afirmaban: “Así es como se hace”.

Transcurrida la ceremonia religiosa, la *vesilha* continuaba con numerosos actos como la acogida de los novios por los padres del novio, que los recibían con vino y pan y los bendecían con los íconos. A continuación se desarrollaba la *daróvanha*, en la que se simulaba una presentación de la corte de un príncipe y una princesa. Para cumplir con este acto, el *stá-rosta* nombraba a los invitados, especificando la relación que tenían con la familia de los novios y el presente que habían traído para la ocasión. Finalmente, los novios debían sostenerse alrededor del árbol del *korovai*, cumpliendo un rito que denota el paralelo que esta cultura establecía entre los ciclos familiares y los de la naturaleza. El *korovai* consiste en un pan redondo y decorado, cuya parte superior tiene un adorno en forma de luna. En la cultura ucraniana, una de las representaciones de la pareja son *el* luna (ente masculino en el idioma ucraniano) y la estrella vespertina. Es significativo mencionar que cuando el *korovai* se corta en pedazos, la parte del adorno es la que les corresponde a los novios. Aún más, en el centro del *korovai* está presente otro símbolo vinculado a la vida agrícola. Allí se coloca un pequeño árbol, en el sentido de asociar a la nueva pareja a las fuerzas fertilizadoras de la madre tierra. En uno de los ritos del casamiento, los novios debían dar la vuelta al árbol del *korovai*. Este acto simbólico los autorizaba a “dar frutos” y, por lo tanto, la pareja comenzaba a festejar. El cúmulo de factores –como las dificultades naturales de crear los hijos, la forma de organización del trabajo rural y, en especial, la precocidad de la edad de casamiento del modelo oriental– constituyen, al parecer, la base de la concepción de que el ejercicio de la sexualidad es consecuencia de la familia constituida. Y una prueba del asentimiento general a esta norma fue el bajo índice de concepciones prenupciales. En todo el período estudiado, en sólo 3,3% de las uniones la novia ya estaba embarazada. Esta situación se mantiene cuando se analizan los nacimientos ilegítimos: solamente ocho uniones en cada una de las cohortes tenían ya uno o más hijos cuando el matrimonio fue celebrado en la iglesia. De cualquier manera, los jóvenes ucranianos encontraban caminos para romper el comportamiento deseable, y ello se destaca al observar que 50 niños fueron bautizados sin mención del padre, por lo que la comunidad cuenta con una lista de madres solteras. De entre el conjunto de nacimientos, los hijos de madres solteras representan el 5,9% de los nacidos entre 1895 y 1949; en el período siguiente, este número desciende al 2,9%. Para estas jóvenes que no respetaron la abstinencia sexual y no se casaron para reparar

su error, la comunidad de los inmigrantes imponía severas sanciones. Inicialmente, perdían el derecho de exhibir los distintivos de una joven casadera. En una cultura en la que se definían las posiciones sociales con símbolos externos, les era negado el uso de trenzas y de cabello largo propio de las doncellas. Su situación ante la comunidad les imponía el deber de llevar la *hústka*, un tocado en la cabeza que era indicador del estatuto de la mujer casada. Pero no era el espacio de la mujer casada el que ellas ocupaban. Por pertenecer a un segmento oblicuo⁹, les prohibían cualquier participación en las ritualizaciones comunitarias, especialmente en aquellas que acompañaban los casamientos. En la propia iglesia, la madre soltera no se ubicaba ni con las casadas ni con las solteras; para ella era reservado el *babenétz*, el lugar más distante del altar, debajo del coro, donde no había bancos ni genuflexorios.

Habiendo señalado la reprobación comunitaria a aquellas que transgredían las reglas específicas del comportamiento sexual, podemos retomar la vivencia más recurrente de los jóvenes en la colonia, dado que fue la de quienes conformaron sus conductas a las reglas deseadas. Como dijéramos, estos cumplían los numerosos rituales de la costumbre y, después del matrimonio, cohabitaban durante los primeros tiempos en la residencia de los padres de uno de los novios, normalmente los del varón. Si la pareja no estaba formada por los herederos, dicha residencia era temporal; en caso contrario era definitiva. La práctica de la cohabitación entre inmigrantes ucranianos en Antonio Olyntho –generalmente con dos familias conyugales y tres generaciones– puede ser interpretada como indicativa de la manutención de una estructura compleja del grupo doméstico, propia de numerosas regiones rurales tradicionales. El modelo local del grupo doméstico se basaba más frecuentemente en la residencia patrilocal, con la mujer asumiendo a la familia del marido como la suya. En las entrevistas, las mujeres de diferentes generaciones siempre refirieron su pertenencia al grupo residencial del marido, de manera que trascendía la simple adopción del patronímico. Por un buen tiempo del ciclo matrimonial, la joven esposa desempeñaba un papel subalterno en el grupo doméstico: en la esfera familiar se doblegaba, como todos, a la autoridad del suegro; en la esfera femenina, debía a la suegra dedicación y obediencia; en las relaciones conyugales, debía al marido el trabajo hombro a hombro, además de los servicios domésticos y reproductivos.

Considerando que los grupos domésticos complejos tienen raíces profundas en la experiencia de diferentes sociedades agrarias y que fueron particularmente difundidos entre el campesinado de Europa oriental (Burguière et al., 1988), se desprende que la opción por esta formación

⁹ En la comunidad, cuando las personas se referían a la madre soltera utilizaban la palabra *kurva*. En ucraniano, *kurva* significa prostituta.

entre los inmigrantes que se dirigieron a Antonio Olyntho se traduce en la perpetuación de una morfología doméstica que ya transitaban. Posiblemente, la propiedad individualizada y las dimensiones de los lotes que adquirieron en Brasil impusieron alteraciones en la complejidad de la formación doméstica. Los lotes de Antonio Olyntho, que –como dijéramos– generalmente medían 10 *alqueires*, sólo eran suficientes para proveer trabajo y sustento a un grupo doméstico de proporciones reducidas. La constitución de un grupo doméstico amplio y complejo sería inadecuada a la realidad de la tenencia de los inmigrantes, que en Brasil se tornaron pequeños propietarios rurales. Se vuelve entonces lícito situar una relación entre la inmigración y el acentuado trazo en la opción por las familias troncales.

La probable reducción –derivada de la inmigración– del número de cohabitantes en los grupos domésticos no extinguió, sin embargo, la permanencia del código de reciprocidad tradicional. Esta fue garantizada por la transmisión del patrimonio, frecuentemente al ultimogénito, articulando su sucesión en el dominio de la propiedad y su permanencia en el domicilio paterno. Tal estrategia estaría reflejada en la concepción del derecho consuetudinario que trajeron consigo los inmigrantes. A pesar de que entre los campesinos de Europa oriental del siglo XIX y principios del siglo XX existía la concepción de propiedad como algo perteneciente a la familia en el transcurso del tiempo¹⁰, ello no significaba en modo alguno ningún derecho comunal, y mucho menos que un conjunto de personas poseyera parcelas individuales de dicho bien. La práctica de que los hijos no tuvieran el derecho a la posesión de modo aislado fue ejemplificada por T. Shanin, cuando presentó las decisiones de las Cortes de Apelación de Rusia a fines del siglo XVIII. En ellas, las tierras no eran consideradas propiedad de la persona legalmente registrada como propietaria, sino de todos los miembros de la familia, cuyo único jefe era el representante de esta. Y en la transformación de dicho entendimiento social de la propiedad se situarían “las raíces de la destrucción del sistema campesino [por la] evolución del concepto de que el individuo tiene el derecho a la propiedad frente a otros individuos” (Macfarlane, 1980: 35).

El consenso en cuanto a la indivisibilidad del lote fue recurrente en Antonio Olyntho, a pesar de que el Código Civil brasileño prevé la paridad de derechos entre los herederos desde 1916. Entre una buena parte de los inmigrantes de esta colonia se buscó una adecuación de las prescripciones legales, con la tentativa de conservar sus costumbres en la mayor medida posible. Así, lo que se observó con más frecuencia fueron herencias divididas de manera igualitaria; terminado el proceso legal, los

10 Ver, entre otros, Chayanov (1966) Macfarlane (1980). Por otra parte, desde el siglo X el derecho del minorat o ultimogénito estaba consagrado en el derecho de Kiev (ver Prokhorov, 1973).

herederos donaban sus parcelas de lote al hermano que permanecía en la localidad y cuidaba a los padres. Habitualmente, al hijo más joven le tocaba la manutención de la tierra y el deber de cuidar a sus padres en la vejez. En otras palabras, el más joven era el principal responsable de la perpetuación del patrimonio y de la reproducción de la lógica familiar.

Dado este conjunto de comportamientos familiares, se nos presenta una experiencia histórica en la cual inmigrantes y sus descendientes dieron cuenta de organizar, en la tierra de adopción, un lugar territorial social y simbólico que ofreció pequeños riesgos a su estructura cultural. En dicho territorio pudieron reproducir modos de vida campesinos que les fueron legados por las tradiciones de los grupos que inmigraron. La orientación espacial de las edificaciones, la red social que establecieron, la composición doméstica y la sucesión de generaciones transcurrieron durante casi un siglo repitiendo formas ancestrales. Su historia en Brasil, al permitir la *recreación de una aldea*, los protegió de la necesidad de arreglos fundamentales. Es así que la conciencia cultural que trajeron al inmigrar sufrió pequeñas revaluaciones, que no tuvieron fuerza suficiente para imprimir una dinámica transformadora a su estructura cultural. Y esta trayectoria los convierte en un ejemplo de que la inmigración no es acompañada obligatoriamente por la búsqueda de una nueva vida. Parece ser que ellos apreciaron el hecho de desarrollar sus vidas bajo formas ya conocidas, y esta insistencia por mantenerse distantes de *lo nuevo* nos lleva a recordar que “nuestros hábitos sucesivos jamás desaparecen totalmente, pues los dejamos sin dejarlos, una vez que ellos habitan invisibles y presentes en nuestras memorias y en nuestros sueños” (Certeau, 1994).

El acompañamiento de la experiencia de los inmigrantes de Antonio Olyntho permitió observar que, transcurrido mucho tiempo luego de su instalación en Brasil, la temporalidad de los inmigrantes pasó a asumir el ritmo más comúnmente vivido por la sociedad de la tierra de adopción. Esta observación, sin embargo, es válida sólo cuando se refiere a la vivencia de aquellos que se mantuvieron en la localidad. Para estos, efectivamente, la realidad impuesta por la inmigración no tuvo el poder de cambiar el comportamiento familiar. Sin embargo, es importante destacar que, para desdoblar su *cultura ancestral*, el grupo adoptó un comportamiento selectivo y excluyente. Ejercitarlo significó seleccionar, de entre un repertorio cultural diversificado, las referencias que se tornaron normas para el grupo. En este caso, conviene recordar que los inmigrantes no deseaban una *cultura ancestral común*, pues ya hemos visto la heterogeneidad de las familias que componían el grupo pionero. Sujetos oriundos de diversas partes de Galicia participaron de un proceso de desplazamiento espacial que, ya por sí sólo, disgrega socialmente a los sujetos. A este primer desafío impusieron una rápida respuesta, negociando estratégicamente elementos que compusieron la morfología sociocultural que se volvió común. La dilución de las dife-

rentes aldeas, en mayor o menor grado, ciertamente fue acompañada por conflictos de todo orden, pues implicó revaluaciones, desgastes y hasta abandonos de numerosas especificidades de los varios campos simbólicos que inmigraron. Lo que sí es cierto es que, frente a las contingencias de la nueva situación dada por la inmigración, mostraron un aprecio por sus estructuras culturales específicas, imprimiéndoles la plasticidad necesaria para flexionar formas que convergiesen en la elaboración de significaciones comunes. En este proceso, jugó un papel central la elección de un signo aglutinador –la práctica religiosa uniata–, que sirvió como parámetro de pertenencia étnica. Dados estos factores, es preciso reconocer que la inmigración implicó numerosas revaluaciones y que la creación de aquello que pasó a ser la identidad común conllevó amplias negociaciones en los diversos campos simbólicos. En este caso, la afirmación de que recrearon una aldea campesina de intereses brasileños necesita ser entendida, no como la reproducción fiel de determinada aldea, sino como un *bricolage* del que emergió la *aldea inmigrante*.

Luego de la elección de los nuevos eslabones de identificación, debe tenerse en cuenta que los pioneros pasaron por una resocialización para compartir la “cultura ucraniana local”. Al parecer, los conflictos ocurridos en este proceso fueron olvidados, tal vez por un mecanismo selectivo de memoria colectiva que optó por la creencia de que el grupo pertenecía desde siempre a una cohesiva unidad sociocultural. Tendidos los eslabones entre los pioneros, es importante considerar que ellos podrían haber sufrido una rápida corrosión si el establecimiento de la colonia se hubiera producido en otras condiciones. Por ejemplo, en un sitio menos aislado de centros urbanos, donde el grupo pionero no habría tenido la homogeneidad poblacional que favoreció la creación de redes familiares que priorizaron elecciones pautadas por criterios endogámicos. Pero el hecho de haber insistido en acatar solamente alteraciones inevitables de los ritos y comportamientos familiares expone a los mayores desafíos a las estructuras culturales impuestas al grupo como consecuencia de la inmigración.

Todo indica que el haber subrayado la condición de propietarios de pequeños lotes no provocó cuestionamientos en su concepción de familia como unidad de trabajo. Consecuentemente, si la propiedad de la tierra puede ser interpretada como una experiencia nueva en la vida del grupo de los pioneros, esta contingencia no tuvo el poder de desestabilizar la legitimidad del desempeño de los papeles domésticos ancestrales. De esto se desprende, por ejemplo, el perfil de la nupcialidad y la fecundidad que se presentó. Los indicadores destacan que el comportamiento nupcial y de fecundidad se mantuvo respondiendo positivamente a las presiones que las poblaciones rurales ejercen en sus componentes para reproducirse.

No obstante, la dimensión de la prole no era compatible con el tamaño del lote que los inmigrantes poseían, y esto implicó repensar y seleccionar arreglos en la organización doméstica y las actitudes hacia

los hijos. Como se ha señalado, diversos trabajos que se ocupan de la geometría doméstica indican que, para la genérica situación de arrendatarios o medieros, los campesinos del este de Europa eran motivados a componer grupos domésticos complejos (Kula, 1972: 957; Burguière et al., 1988: 38). El desarrollo de las unidades residenciales con estructura ampliada entre los campesinos de Europa oriental es atribuido, en particular, al hecho de que la propiedad no puede ser individualizada. Sobre esta base, Macfarlane (1980: 33-38) reitera que, en los casos en que la propiedad es del grupo y no del individuo –y donde el trabajo familiar resulta importante para la producción–, con frecuencia las familias son más numerosas, ya que los hijos, copropietarios de los padres, permanecen en casa por más tiempo que en aquellas sociedades en que son lanzados desde temprano al mercado de trabajo.

En Brasil, sin embargo, los inmigrantes fueron insertados en una política de instalación en pequeñas propiedades e iniciados en la práctica de la propiedad privada e individualizada. De ello se desprenden dos observaciones: la primera de ellas es que, si los inmigrantes trajeron consigo una tradición en la formación de unidades domésticas extensas, la inmigración transformó el principio que regulaba tal complejidad. Como dijéramos, el grupo doméstico entre el campesinado de Europa oriental se relacionaba íntimamente con una forma de trabajo pautada en la explotación familiar, y por eso los grupos residenciales complejos eran favorecidos. A pesar de ello, la dimensión de los lotes en tierras brasileñas tal vez haya sido uno de los factores que difundió la opción de la familia troncal. El seguimiento de la evolución de la tenencia de la tierra muestra que parte de los terrenos originales fueron objeto de división, y algunos de los habitantes de mayor edad afirman que en los comienzos de la colonia se dio una fuerte propensión a hacer reparticiones igualitarias. Pero las familias que pulverizaron sus lotes en reparticiones igualitarias sufrieron un proceso de pauperización, porque la porción de tierra que les tocó no fue suficiente para sustentar ni siquiera una familia nuclear.

De la primera observación se deriva la segunda: la falta de éxito en la tendencia inicial a la herencia divisible tal vez haya favorecido la opción de la familia troncal y la institución del ultimogénito como heredero ideal. Aquellas familias que pudieron mantener el lote inicial indiviso retomaron la cohabitación, en el sentido de evitar la pobreza general que veían entre los domicilios fragmentados y garantizar el ejercicio de la relación de reciprocidad tradicional. En estos términos, puede plantearse la hipótesis de que la experiencia de los inmigrantes como pequeños propietarios forjó al ultimogénito como sucesor. Los lotes pequeños no satisfacían las necesidades de una familia extensa, y parece haber sido necesario restringir el grupo de cohabitación. Así, en el momento en que la capacidad productiva de los padres comenzaba a menguar, el ultimogénito, en condiciones de pleno trabajo, traía al ho-

gar una esposa trabajadora. Y, como consecuencia del comportamiento selectivo y excluyente de quienes *recrearon aldeas*, a los demás hijos e hijas sólo les quedaba la alternativa de la inmigración.

Ya trazados los numerosos elementos que compusieron la lógica de la organización y la estructura familiar de los inmigrantes y sus descendientes, retomamos ahora la cuestión que orientó las reflexiones de este artículo: la pertinencia de imbricar la inmigración con la búsqueda de *lo nuevo*. Las condiciones de inserción del grupo estudiado y la naturaleza de las opciones que tomaron en tierras brasileñas condujeron a deducir que su desplazamiento hacia América no puede ser asociado a la búsqueda de un abandono de su estructura cultural. Muy al contrario, el comportamiento observado revela que, en términos globales, echaron mano de muchas estrategias para conservar y transmitir con la máxima fidelidad posible la cosmovisión y la sociabilidad que ya conocían. Es preciso destacar, sin embargo, que el traslado y el desdoblamiento de su lógica familiar fueron permitidos sólo a los que –en particular, por las reglas de sucesión adoptadas colectivamente– se instalaron en la localidad. Como se observó anteriormente, la opción por un *compromiso con el pasado* orientó a los grupos familiares al empleo de actitudes excluyentes.

De esta manera, todos aquellos que fueron descartados del círculo de origen se desparramaron inevitablemente, con *lo nuevo*. Puestos en contacto con otros lenguajes sociales, fueron obligados forzosamente a reevaluar en profundidad su estructura cultural. Este proceso de adecuación a las necesidades de sobrevivir y convivir en espacios donde sus campos simbólicos no eran predominantes alteró sustancialmente los principios que guiaron sus comportamientos familiares. Para estos individuos, sin embargo, la inmigración fue importante en el momento de crear una nueva existencia. No obstante, se trataba de una nueva vida asumida, no por opción, sino impuesta por la obediencia a la fuerza de la *tradicción*.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Michael 1984 *Elementos para a história da família ocidental. 1500-1914* (Lisboa: Querco).
- Andreazza, M. L. 1999 *Paraíso das delícias: um estudo da imigração ucraniana para o Brasil (1895-1995)* (Curitiba: Aos Quatro Ventos).
- Bassanezzi, M. S. B. 2001 "Family and immigration in the brazilian past" en Hogan, D. J. (org.) *Population change in Brazil: contemporary perspectives* (Campinas: Population Studies Centres/NEPO/ UNICAMP).
- Boruszenko, O. 1972 "Integratzia ukkraintziv u Brazyl'ii". Tesis de Doctorado, Ukrainishe Freie Universität, mimeo.

- Burguière, André et al. 1988 *Historia de la familia. El impacto de la modernidad* (Madrid: Alianza).
- Certeau, M. 1994 *A invenção do cotidiano* (Petrópolis: Vozes).
- Chayanov, A. V. 1966 *The theory of peasant economy* (Illinois: Richard D. Irwin).
- Delumeau, J. 1993 *História do medo no Ocidente: 1300-1800* (San Pablo: Companhia das Letras).
- Guillaume, P. y Poussou, J. P. 1970 *Démographie historique* (París: Armand Colin).
- Flandrin, J. L. 1981 *Sexo e o Ocidente* (San Pablo: Brasiliense).
- Fleury, M. y Henry, L. 1979 *Nouveau manuel de dépouillement et d'exploitation de l'état civil ancien* (París: INED).
- Hajnal, J. 1969 "European marriage patterns in perspective" en Glass, D. V. y Eversley, D. E. (orgs.) *Population in history: essays in historical demography* (Londres: Edward Arnold).
- Henry, L. 1970 *Manuel de démographie historique* (Génova/París: Librairie Droz).
- Henry, L. 1976 *Demografia* (Barcelona: Labor).
- Himka, J. P. 1988 *Galician villagers and the Ukrainian national movement in the nineteenth century* (Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies).
- Hobsbawm, E. J. 1990 *Nações e nacionalismos desde 1870. Programa, mito e realidade* (Río de Janeiro: Paz e Terra).
- Holowko, S. 1994 *Ukrainska menuvchena: ilustrovane etnografitchnei dovidnek* (Kiev: Lebidh).
- Kaye, V. J. 1964 *Early Ukrainians settlements in Canada: 1895-1900* (Toronto: University of Toronto Press).
- Kozik, J. 1986 *The Ukrainian national movement in Galicia: 1815-1849* (Edmonton: Printing Services/University of Alberta).
- Kula, W. 1972 *La seigneurie et la famille paysanne dans la Pologne du XVIIIe siècle* (París: ESC) Vol. 27.
- Lévi-Strauss, Claude 1988 "Prólogo" en Burguière, André et al. *Historia de la familia* (Lisboa: Alianza) Vol. I.
- Macfarlane, A. 1980 *Família, propriedade e transição social: as origens do individualismo inglês* (Río de Janeiro: Jorge Zahar).
- Macfarlane, A. 1990 *História do amor e do casamento: Inglaterra, 1300-1840* (San Pablo: Companhia das Letras).
- Machado, C. 1998 *De uma família imigrante: sociabilidade e laços de parentesco* (Curitiba: Aos Quatro Ventos).
- Nadalin, S. O. 1978 *Une paroisse d'origine germanique au Brésil: la communauté évangélique luthérienne à Curitiba entre 1866 et 1969* (París: EHESS).

- Nadalin, S. O. 1988 "Sexualidade, casamento e reprodução" en *Revista Brasileira de Estudos de População* (San Pablo) Vol. 5, Nº 2.
- Nadalin, S. O. 2000 *Imigrantes de origem germânica no Brasil: ciclos matrimoniais e etnicidade* (Curitiba: Aos Quatro Ventos).
- Pressat, P. 1967 *El análisis demográfico: métodos, resultados, aplicaciones* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Prokhorov, M. (ed.) 1973 *Great Soviet Encyclopedia* (Nueva York: Macmillan).
- Sahlins, M. 1990 *Ilhas da história* (Río de Janeiro: Jorge Zahar).
- Seyferth, G. 1981 *Nacionalismo e identidade étnica* (Florianópolis: FCC).
- Terletski, J. S. 1971 "The Church" en Kubijovyc, V. (ed.) *Ukraine: a concise encyclopaedia* (Toronto: University of Toronto Press).
- Thomas, K. 1993 *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra. Séculos XVI ao XVIII* (San Pablo: Companhia das Letras).
- Wolowyna, J. E. 1980 "Trends in marital status and fertility of ukrainians in Canada" en Petryshyn, W. R. (ed.) *Changing realities: social trends among ukrainian Canadians* (Alberta: Canadian Institute of Ukrainian Studies).