



## Aviso Legal

### Artículo de divulgación

Título de la obra:

La lógica populista de la identidad y alteridad en Vargas y Perón: algunas implicaciones para los inmigrantes

Autor:

Senkman, Leonardo

Forma sugerida de citar:

Senkman, L. (1997). La lógica populista de la identidad y alteridad en Vargas y Perón: algunas implicaciones para los inmigrantes. *Cuadernos Americanos*, 6(66), 130-152.

Publicado en la revista:

*Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año XI, Núm. 66, (noviembre-diciembre de 1997).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.  
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe  
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,  
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>  
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ **Atribución:** usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ **No comercial:** usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ **Sin derivados:** si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

# LA LÓGICA POPULISTA DE LA IDENTIDAD Y ALTERIDAD EN VARGAS Y PERÓN: ALGUNAS IMPLICACIONES PARA LOS INMIGRANTES

Por *Leonardo SENKMAN*  
UNIVERSIDAD HEBREA  
DE JERUSALÉN

NUESTRO ABORDAJE DEL POPULISMO bajo Vargas y el primer Perón se centra menos en sus contenidos programáticos e ideológicos que en la capacidad de agregación social de esos movimientos nacionales y en su habilidad para la construcción de identidades colectivas en torno al pueblo como gran actor político.

La literatura sobre el populismo clásico en América Latina ha destacado que en sus orígenes fue la respuesta ideológica y política a una situación de gran fluidez social y política que imponía como desafío la agregación de actores en ascenso, crecientemente organizados. También se ha estudiado cómo esta agregación de nuevos actores en ascenso se realizó mediante un proceso de integración nacional que subestimaba los mecanismos institucionales de representación política democrático-liberal, a los cuales los populismos reemplazaron simbólicamente a través de la articulación social en torno del sujeto colectivo que denominaba la Nación. No casualmente la referencia a una comunidad orgánica del pueblo, contrapuesta a las fuerzas de la sociedad tradicional oligárquica, constituyó un elemento recurrente en los movimientos populistas de Vargas y Perón. Además, la literatura sobre el populismo ha resaltado que fue el principio de la identidad nacional, no el de la representación política y sus mecanismos institucionales, el que prevaleció durante la movilización del pueblo en torno de esa comunidad orgánica.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Torcuato Di Tella, "Populism and reform in Latin America", en Claudio Veliz, comp., *Obstacles to change in Latin America*, Nueva York, Oxford University

Sin embargo, aún no se han estudiado los efectos sobre las identidades colectivas de las nuevas agregaciones sociales, como las colectividades de inmigrantes, durante el proceso populista de nacionalización simbólica del pueblo.

La construcción populista de la nueva identidad nacional, a través de la escenificación de imágenes vigorosas y por medio de mitos movilizadores, invadió la esfera pública, que fue perdiendo autonomía, al tiempo que también se escenificaba el mundo del trabajo, la economía, la educación, la cultura, la política. La cuestión sociológica y política a estudiar no es sólo cómo logró el populismo satisfacer demandas e integrar a nuevos sectores sociales al cuerpo colectivo de la nación prescindiendo de los mecanismos de representación política, sino cómo su discurso de integración nacional construyó identidades colectivas con agregaciones sociales tan heterogéneas como las mayorías marginadas pobres, la población mestiza y los nuevos grupos inmigrantes incorporados. Un aspecto poco estudiado son los modos por los cuales los populismos homogeneizantes de Vargas y Perón expandían la ciudadanía social y nacional, confiando a su vez heterogéneas identidades políticas, culturales, de intereses económicos y también étnicas.

Precisamente este artículo pretende probar que, a pesar de que las imágenes de esa unidad social homogeneizante impulsada desde el Estado y líderes populistas forjaron diversas identidades colectivas en torno a la Nación, sin embargo, ello no impidió a determinados actores sociales y étnicos a mostrarse como representantes del interés general, con sus propias identidades colectivas en tanto parte del "pueblo".

Esta relación, entre identidad nacional populista e identidades colectivas de nuevos actores sociales en ascenso, ha sido poco estudiada. Similarmente, no se conocen demasiado las transformaciones que requirió la nacionalización de las identidades colectivas de aquellos nuevos sectores que buscaban la agregación al país en un clima de ausencia de pluralismo cultural, étnico e ideológico.<sup>2</sup>

Press, 1965; Emilio De Ipola, *Ideología y discurso populista*, México, Folios, 1983; Ernesto Laclau, "Hacia una teoría del populismo", en *Política e ideología en la teoría marxista*, Madrid, Siglo XXI, 1986.

<sup>2</sup> Los estudios recientes del populismo han enfocado especialmente la cuestión de las identidades y representaciones políticas de los sujetos colectivos; véase Ernesto Laclau y Lillian Zac, "Minding the gap: subject of politics", en *The making of political identities*, Londres, Verso, 1994; Kenneth Roberts, "Neoliberalism and the transformation of populism in Latin America. The Peruvian case", *World Politics*, núm. 48 (1995).

El grupo inmigratorio que se analizará en este artículo como *case study* son los judíos en Brasil bajo Getulio Vargas y Argentina en el primer gobierno de Juan Perón, desde una perspectiva comparada.

Durante los regímenes populistas y autoritarios de Vargas (1937-1945) y Perón (1946-1955), a pesar de sus grandes diferencias de tiempos históricos y regímenes, surge la pregunta ¿qué significaba la integración nacional sin mecanismos de representación política? Pero inversamente, también es necesario preguntar: ¿cómo lograron integrarse a la Nación y pudieron articularse en la sociedad civil los nuevos grupos sociales y étnicos que debieron medirse con el principio de identidades fuertes y con la lógica binaria de la alteridad?

*Los "Otros" en el proceso de construcción del "Nosotros" populista. Los casos de Vargas durante el Estado Novo y del primer peronismo*

LA reconstrucción de la identidad nacional populista no sólo buscaba legitimarse por la equiparación de Estado y Nación, sino a través del ensayo exitoso de cambiar las reglas del *national game* para que fuesen jugadas en las diversas arenas que interconectaban a sectores de la sociedad civil con el Estado. El componente corporativo del populismo bajo Vargas y Perón actuó como la intermediación institucional básica que reemplazó el sistema institucional representativo de la sociedad civil semiclausurada. Algunos estudios han mostrado cómo este componente institucional corporativo, junto con la lógica identitaria nacional, fundará una tradición política ajena a los valores universalistas, racionalistas y seculares de la tradición liberal republicana, necesarios para garantizar el desarrollo autónomo de la sociedad civil. Sin embargo, no se han profundizado las consecuencias de esta cultura política populista sobre las identidades colectivas a las cuales privó, en el inicio mismo del régimen populista, de los principios de civilidad y universalidad (o identidad colectiva cívica universalista) para las impostergables tareas de configurar la esfera pública democrática en Argentina y Brasil.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Sobre el populismo de Vargas véase Ludwig Lauerhass Jr., *Getulio Vargas e o triunfo do nacionalismo brasileiro*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1986; Angela de Castro Gómez, Mónica Pimienta Velloso y Lucí Lippi de Oliveira, *Estado Novo: ideologia e poder*, Rio, Zahar, 1992; sobre el populismo pe-

El proceso de integración de nuevos sectores sociales a la esfera pública, en especial los sectores populares, inmigrantes naturalizados y mujeres con derecho de voto, tuvo lugar durante los populismos de Vargas y Perón a través de la construcción de una nueva identidad colectiva, basada no en principios universalistas y cívicos, sino fundada por el principio esencialista del Ser nacional. Además, esta identidad colectiva no era imaginada, ni tampoco era reconstruida en una esfera pública institucionalizada por el libre juego democrático, sino que se forjaba en la esfera simbólica del nuevo y poderoso Estado-nación benefactor. La participación de otrora excluidos sectores sociales en los nuevos canales de interconexión entre el Estado y la sociedad civil tuvo lugar mediante un proceso de disociación entre los mecanismos de construcción simbólica de la identidad nacional respecto de los mecanismos de construcción institucional cívica que al Estado populista no le interesaba implementar.<sup>4</sup>

La representación y sus mecanismos, en tanto lógica del orden político, así como la civilidad, en tanto expresión de virtudes republicanas de la ciudadanía (o código cívico según la teoría de Eisenstadt y Giese), quedaban relegados a un plano secundario, y su lugar era ocupado por el principio movilizador de la identidad del pueblo, en tanto lógica de la nación.<sup>5</sup>

Ahora bien, en este proceso de redefinición de la personalidad nacional también cambió el concepto mismo del racismo colonial brasileño y el lugar que ocupaban los Otros en la nación. Desde la abolición de la esclavitud ya no pudo ser más la ancestralidad africana la justificadora de la desigualdad entre esclavos y blancos, sino el color de la piel como código cifrado de la raza. Durante la República Vieja las masas urbanas de color no sólo estaban marginadas sino que eran percibidas por la oligarquía cafetalera como los Otros de la nación mestiza que supuestamente disminuían por su color *no blanco* la "calidad" del pueblo brasileño. Era un Otro al interior

ronista véase Juan Carlos Torre, *La vieja guardia sindical y Perón. Sobre los orígenes del peronismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1990; Daniel James, *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina, 1946-1976*, Buenos Aires, Sudamericana, 1990.

<sup>4</sup> Seguimos las agudas reflexiones de Marcos Novaro, véase "Los populismos transfigurados", *Nueva Sociedad* (Caracas), núm. 144 (1996), pp. 92-95.

<sup>5</sup> Shmuel Eisenstadt y Bernhard Giese, *The construction of collective identity*, Jerusalén, Institute Van Leer, 1996, inédito.

mismo de la nación conforme a la jerarquización social oligárquica cuyo ideal de *branqueamento* se alimentaba por el proyecto de traer inmigrantes europeos para la modernización económica y urbana del país. A partir de Vargas, los negros dejaron de ser Otros para la nación brasileña redefinida a partir de la voluntad de integrar al pueblo sin distinciones de raza o etnias.<sup>6</sup> Así nació el mito de la democracia racial brasileña, como poderosa fábula discursiva para lograr la integración nacional de una sociedad multirracial, cultural y religiosa, pero que no disimulaba las desigualdades sociales según la distancia de color que separaba a blancos letrados de *pretos* y mulatos. La nación brasileña de la era Vargas fue imaginada como una comunidad mestiza, pero a diferencia del prejuicio de la República Vieja, minimizó el polo negro de la vieja dicotomía racial negro-blanco al separar a los mestizos de los *pretos* como prototipo humano del nuevo ciudadano.

La Argentina oligárquica, liberal y europeizada, que no conoció la dicotomía racial, sin embargo adoptó la jerarquía social del color de piel para justificar su desprecio de clase, de cultura y de lugar de nacimiento hacia los sectores populares. Los "cabecitas negras" del interior del país que emigraron a Buenos Aires y apoyaron al populismo peronista también eran los Otros, ese "aluvión zoológico" que odiaba y temía la oligarquía del Litoral cuando comprendió que tocaba a su fin la exclusión popular de la ciudadanía.

Los inmigrantes que arribaron masivamente a la Argentina y Brasil, a pesar de coyunturas de xenofobia, nunca fueron los Otros para las oligarquías criollas: no sólo étnicamente constituían la expresión de la Europa blanca y el modelo civilizatorio, sino que en ambos países la inmigración masiva fue reclutada y subvencionada expresamente por el Estado-nación para reemplazar a la fuerza nativa de trabajo, fueran los negros en las *fazendas* de café o los gauchos de las estancias. Por tanto es menester diferenciar en la era oligárquica, por un lado, el hecho de que los inmigrantes no tuvieron identidades políticas porque estaban excluidos y/o se negaban a participar de la ciudadanía, y por el otro, que fuesen vistos como los Otros de la nación. En ambos países, la expectativa de las élites oligárquicas fue siempre que los inmigrantes europeos blancos

<sup>6</sup> Thomas Skidmore, *White into black*, Durham y Londres, Duke University Press, 1993; Emilia Viotti da Costa, *The Brazilian empire: myths and histories*, Belmont, Wadsworth Publishing Co., 1988.

formasen parte de la ciudadanía y se asimilaran rápidamente a la sociedad civil.<sup>7</sup>

En contraste con la idea de nación de los Estados oligárquicos, los populismos pretendían encarnar a la comunidad orgánica del "pueblo"; de modo similar, los discursos de Vargas y de Perón interpelaron al pueblo a pesar de su heterogeneidad étnica, cultural, religiosa y social desde un enunciado de nación homogénea pero inclusiva, en virtud de apelaciones de tipo primordialista.

Estas apelaciones invocaban a la tierra, el tropicalismo, la raza y la religión católica para reconstruir la identidad nacional, y buscaban fundamentarse en un principio de legitimidad revolucionario nacional y popular luego de desplazar el orden tradicional. Pero a diferencia de los fascismos europeos, las apelaciones raciales y religiosas de tipo primordialista de Vargas y Perón no buscaban excluir, sino *integrar* a todos los agregados del pueblo para redefinir la nueva nación. No extraña, pues, que el discurso populista de Vargas o Perón rehusara hacer discriminaciones de raza, color o religión, a pesar de que sus liderazgos no fuesen ejercidos por el principio de representación, en tanto mandatarios o representantes políticos, sino como la encarnación misma de los valores y aspiraciones de la nación, según el principio de la identidad.<sup>8</sup>

Ahora bien, esta lógica populista de la identidad, a su vez, fue trabajada por ambos líderes según el principio de la alteridad que articulaba, en el campo social, los antagonismos socioeconómicos, étnicos, culturales y territoriales, a través del enfrentamiento de varios Otros ante la nación. Sin embargo, es necesario diferenciar en sus discursos quiénes eran los Otros de la identidad nacional y quiénes los enemigos equiparados a la "anti-patria". Así, la "oligarquía" fue transformada en el enemigo de la nación a quien

<sup>7</sup> Para la relación de los inmigrantes y la política en Argentina, véase Torcuato Di Tella, "El impacto inmigratorio sobre el sistema político argentino", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, vol. 4:12 (1989), pp. 211-230; Carina Frid de Silberstein, "Los inmigrantes y la adquisición de la ciudadanía en Argentina", ponencia presentada en la Conferencia "Fazer a América", Fundação Memorial, São Paulo, agosto de 1993, inédito; para el caso de Brasil véase Leslie Sheldon Maram, *Anarquistas, inmigrantes e o movimento operário brasileiro, 1890-1920*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979; Roberto Grun, "Identidade e representação: os Judeus na esfera política e a representação da comunidade", *Revista Brasileira de Ciências Sociais da Anpocs*, núm. 26 (1994), pp. 123-148.

<sup>8</sup> Véanse las diferencias conceptuales entre el fascismo europeo y el uso de las ideas de raza y de xenofobia por los populismos de Perón y de Vargas en Roger Griffin, ed., *Fascism*, Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 6-8 y 231.

se debía combatir y también expropiar, mientras que en el campo internacional ambos populismos buscaron promover la defensa de la soberanía frente a los enemigos imperiales.

Pero este proceso de redefinición del *Nosotros*, en tanto sujeto colectivo nacional, que colaboró para trazar las nuevas fronteras respecto de los Otros, dentro y fuera de la nación, simultáneamente ayudó a integrar al pueblo al margen de los mecanismos de la representación política, al colocar a la nación en el centro de la esfera pública y desplazar a la política.

Una de las consecuencias para la sociedad civil de este desplazamiento institucional y de la invasión de la identidad nacional-popular en la esfera pública fue la tensión que instauraron los populismos en Brasil y Argentina con los principios democrático-liberales, especialmente el pluralismo cultural e ideológico.

*Identidad nacional y alteridad  
en el Estado Novo autoritario:  
su repercusión en los inmigrantes*

EL desplazamiento de los mecanismos institucional-democráticos y la invasión del principio de la identidad nacional en la esfera pública transformaron la identidad de los sectores populares como nuevo actor social bajo Vargas. Durante la República Vieja, históricamente la participación popular en Río fue fragmentaria y de naturaleza más bien religiosa y social, sin llegar a ser participación ciudadana. Tal como lo demostró José Murilo de Carvalho, durante la República Río no conformaba una comunidad política urbana, porque no existía el sentimiento popular de pertenecer a una entidad colectiva nacional; paradójicamente, la caída de la república democrática marcará el comienzo de su participación nacional, la cual se reforzará bajo Vargas. El líder populista brasileño no sólo provocó una modificación del concepto de Estado y estatismo, sino también logró subvertir la relación entre nación, Estado y pueblo. Como afirma Carvalho, Vargas redefinió a la nación por delegación, y a pesar de que el pueblo brasileño no participó en la construcción de su imagen nacional "otorgada desde arriba", sentía que el discurso paternalista y autoritario del getulismo no sólo hablaba de él, sino que lo interpelaba como único sujeto colectivo nacional. El discurso populista de Vargas constituirá a los sectores populares como nuevo

actor social porque logró articular dos procesos de nacionalización: fusionar la ciudadanía social y la ciudadanía política.<sup>9</sup>

La equiparación populista de Estado, nación y líder carismático del nuevo país permitió a Vargas forjar en torno a su Estado Novo un sistema de nuevas lealtades patrióticas y clientelísticas. El populismo *trabalhista* de Vargas ayudó a expandir los derechos sociales de ciudadanía del pueblo creando un simultáneo sentimiento de identidad social y brasilianidad. El imperio nunca había logrado antes imponer una identidad brasileña más allá de movilizar sentimientos de lealtad hacia la antigua tradición católica-monárquica. Junto a la visión imperial de continuidad de la unión nacional en la historia de Brasil, Vargas revaloró las raíces portuguesas, especialmente sus componentes católicos y de tolerancia racial y étnica. Pero también el negro y el mestizaje racial dejaron de ser considerados obstáculos hacia el progreso y la modernización, como ocurrió durante la República. La lógica de la inclusión étnica —no la exclusión— alimentaba el principio de la identidad nacional durante el Estado Novo que lanzó una campaña abarcadora para la integración nacional de la población, sin hacer diferencias de color, raza, religión y cultura.

Vargas incorporó a las *escolas de samba* a la arena pública y a la música de la población afrobrasileña como expresión auténtica de cultura nacional popular. Recién bajo el getulismo los negros fueron redefinidos como miembros legítimos de la sociedad nacional brasileña. La ideología oficial que fundamentaba la nueva identidad nacional era el mito de la miscigenación y mezcla étnica de la población, al mismo tiempo que en la negación del prejuicio racial. La obra socioantropológica de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala* (1933) constituye el intento más pretencioso de legitimar ese mito, basado en un estudio apologético de las relaciones patriarcales y de miscigenación entre plantadores blancos y esclavos negros, sus jerarquías sociales y el autoritarismo político de un orden que no admitía conflictos sociales ni raciales. Paradójicamente, el régimen populista de Vargas se sirvió de un libro profundamente reaccionario que ata-

<sup>9</sup> José Murilo de Carvalho, *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990, cap. 3; Silvano Santiago, "Os bestializados", en Josefina Ludmer, comp., *Las culturas de fin de siglo en América Latina*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1994, pp. 154-157; José Murilo de Carvalho, "Brasil, naciones marginadas", en Antonio Annino, Luis Castro Leiva y Francisco Guerra, eds., *De los imperios a las naciones*, Zaragoza, 1994, p. 408.

caba la modernidad y al judío para legitimar la democracia racial brasileña, además de la aculturación e integración balanceada de componentes tan heterogéneos de la población.<sup>10</sup>

La lógica de inclusión nacional en Vargas, al igual que en Perón, presidió sus respectivos proyectos de modernización del país para lo que requería inmigración europea; de ahí que la idea de nación en Vargas fuese distinta y antagónica del concepto nacionalista exclusionista de los integralistas brasileños, como Gustavo Barroso, penetrado de un racismo ariano y antisemita.<sup>11</sup> A pesar de su política antirrefugiados judíos y de la campaña nacionalista xenófoba a partir de 1938 que afectó a comunidades étnicas europeas importantes, el populismo de Vargas convocó a los inmigrantes, incluidos también los judíos brasileños, para sus proyectos económicos de integración nacional.<sup>12</sup>

Durante el populismo de Vargas, el mito de la democracia racial operó como poderoso mecanismo de integración social de los inmigrantes, quienes percibieron la persistencia del sistema de jerarquización tradicional brasileño según la oposición blanco-negro;

<sup>10</sup> Véase Elide Rugai Bastos, "Gilberto Freyre e a questão nacional", en Reginaldo Moraes, Ricardo Antunes y Vera B. Ferrante, orgs., *Inteligência brasileira*, São Paulo, pp. 48, 57 y 73; Jeffrey D. Needell, "Identity, race, gender, and modernity in the origin of Gilberto Freyre's oeuvre", *American History Review*, núm. 100 (febrero de 1995), pp. 95-77.

<sup>11</sup> Véase la diferenciación entre las ideas antisemitas de Gustavo Barroso y las de otros líderes de la Associação Integralista Brasileira, en Roney Cytrynowicz, "Integralismo e anti-semitismo nos textos de Gustavo Barroso na década de 30", *Disertação de Maestria, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo*, 1992.

<sup>12</sup> Para una evaluación de la campaña nacionalista xenófoba que afectó expresiones de la etnicidad de la comunidad alemana en los estados sureños de Brasil, no obstante lo cual fueron tomados en cuenta por Vargas para proyectos de desarrollo nacional, véase René Gertz, *O perigo alemão*, Porto Alegre, Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Maria Luiza Tucci Carneiro, *O anti-semitismo na Era Vargas*; Jeffrey Lesser, *Welcoming the undesirables. Brazil and the Jewish question*, University of California Press, 1995.

Sobre la participación de algunos inmigrantes en la industria y en la política brasileña luego de la Segunda Guerra mundial, José Carlos Durand, "Formação do pequeno empresariado textil em São Paulo (1880-1950)", en Henrique Rattner, org., *Pequena empresa; o comportamento empresarial na acumulação e na luta pela sobrevivência*, São Paulo, Brasilia, Brasiliense, CNP, 1985; Clark Knowlton, *Sírios e libaneses: mobilidade social e espacial*, São Paulo, Anhambi, 1961; Roberto Grun, *Negócios e famílias: Armênios em São Paulo*, São Paulo, Sumare, 1992; Boris Fausto et al., *Inmigração e política: judeus, sírios e libaneses e japoneses em São Paulo*, São Paulo, Sumare, 1995.

pero, al mismo tiempo, los inmigrantes percibieron cómo actuaba sobre ellos ese mecanismo de integración nacional en nombre de una homogeneidad cultural en términos de religión, raza, etnicidad y lengua. Durante la particular coyuntura de los años previos y durante la Segunda Guerra mundial, el mito de la democracia racial hizo sentir con toda fuerza su nacionalismo heterofóbico, es decir, la hostilidad a toda *diferencia* étnico-cultural de los grupos inmigratorios. Sin embargo, la heterofobia del populismo nacionalista bajo el Estado Novo, si bien pudo afectar las expresiones públicas de la etnicidad de las colectividades de inmigrantes (red escolar, prensa étnica, cultura escrita en idiomas europeos, lealtades nacionales hacia las madres patrias, etc.), no afectó la integración de los inmigrantes y sus hijos al desarrollo comercial, industrial, financiero y urbano del país. Las tradicionales áreas geoculturales de Bahía, Pernambuco o Minas Gerais permanecían casi intocadas en su composición racial por el flujo inmigratorio, en tanto las áreas más dinámicas del proceso de modernización, como Río de Janeiro, São Paulo y Rio Grande do Sul habían cambiado completamente su composición étnica. El desarrollismo populista de Vargas, por tanto, fue consciente de que sin el aporte socioeconómico inmigratorio resultaba imposible llevar a cabo el cambio de eje económico y cultural en dirección hacia los estados del centro-sur del país. De ahí que la heterofobia hacia los inmigrantes surgida del mito fundador de la nueva nacionalidad —“la democracia racial brasileña” — fue siempre neutralizada por los imperativos populistas de desarrollo económico, agregación social e inclusión nacional. Las sobrevivencias étnicas de las colectividades de inmigrantes, al igual que la persistencia de la cultura tradicional, configuraba desajustes extravagantes, pero que simbolizaban en cierta medida el carácter poco ortodoxo del esfuerzo modernista.<sup>13</sup>

El prejuicio racial durante el populismo de Vargas, dirigido también hacia algunos inmigrantes y no sólo contra los ciudadanos de color, no adoptó la forma de la exclusión y segregación sino una difusa y no confesada forma de integración y dominación social. El nuevo prejuicio racial partía del supuesto de que las identidades raciales y étnicas eran construcciones residuales que necesariamente iban a desaparecer no sólo en virtud de la integración nacional sino a medida que la modernización y el progreso atenuaran las diferencias socioeconómicas. El mito de la democracia racial brasileña

<sup>13</sup> Véanse las reflexiones de Roberto Schwartz, “La referencia nacional, ¿olvidarla o criticarla?”, en Josefina Ludmer, comp., *op. cit.*, p. 28.

fue forjado por la antropología social de los años cuarenta, escrita en su mayor parte en Bahía y Pernambuco como reacción cultural del antiguo modo de imaginar la nación brasileña, fue reformulado durante la era Vargas. Especialmente fueron reformuladas las construcciones previas de la identidad colectiva condensada durante la era de la República Vieja en el mito de las tres razas tristes (indios, negros y lusitanos). Los brasileños de viejo cuño miscigenado y mestizo comprendieron bien pronto que si en los lugares más industrializados, como São Paulo, debían solicitar trabajo a inmigrantes y a sus hijos, resultaba inevitable que la nueva sociedad urbana de masas les exigiera superar la heterofobia ante las diferencias religiosas y culturales de italianos, españoles, sirios, libaneses, armenios, alemanes, japoneses o judíos.<sup>14</sup>

Esta reformulación hizo que el mito de la democracia racial brasileña, a diferencia del mito público del crisol de razas en Argentina, no fungiera como discurso de nacionalización en el espacio público sino como eficaz discurso cultural que galvanizaba el espacio privado de la sociedad civil. No casualmente una de sus formulaciones, la teoría de la miscigenización, fue tomada de la obra de antropología social *Casa Grande e Senzala* de Gilberto Freyre, donde se privilegia el espacio doméstico de la intimidad de la casa patriarcal de los dueños blancos de esclavos que anulaban distancias en sus relaciones interraciales. La otra formulación que también acentuaba ese espacio privado, la cordialidad del brasileño y de sus relaciones interpersonales, fue tomada del libro *Razes do Brazil* de Sérgio Buarque de Holanda publicado en 1936.

Sin embargo, fue en la esfera pública donde Vargas ejecutó las dos grandes interdicciones contra los "extranjeros": la política restrictiva inmigratoria en vísperas de la Segunda Guerra mundial y su campaña xenófoba pública de nacionalización cultural después de su ruptura con los integralistas. 1938 fue el año en el cual el Estado Novo implantó una legislación inmigratoria centralizada desde el Ministerio de Relaciones Exteriores, a la par que fueron sancionadas leyes, decretos y medidas nacionalistas por el Ministerio de Educación para encarar la "erradicación de minorías étnicas, lingüísticas y culturales". Ello afectó especialmente a la autonomía

<sup>14</sup> Seguimos los análisis de Michjel Ager y Marí Rosário de Carvalho, "Nation, race, culture des mouvements noirs et indiens au Brésil", *Cahiers de l'Amérique Latine* (París, IHEAL), 1994, pp. 107-124 y Antonio Sérgio Alfredo Guimaraes, "El mito del anti-racismo en Brasil", *Nueva Sociedad* (Caracas), núm. 144 (1996), pp. 39-42.

educacional de comunidades de inmigrantes en áreas de colonización rural. Las comunidades étnicas de alemanes, italianos, polacos, japoneses, se convirtieron en blanco de ataques desde la prensa y sufrieron interrogatorios conducidos por las autoridades policiales. Básicamente, las asociaciones educacionales y sociales de estos asentamientos de inmigrantes fueron evaluados en términos de peligro para la seguridad nacional por el jefe del Estado Mayor del Ejército a principios de 1938. Numerosas de ellas fueron clausuradas y prohibido el uso público de los idiomas extranjeros. Las especiales relaciones comerciales de Brasil con Alemania no fueron óbice para que Vargas atacase a la comunidad alemana de los estados sureños. El embajador alemán informaba a Berlín en marzo de 1938 de su sorpresa por la hostilidad del presidente y sus ministros contra las escuelas y lengua alemanas en las iglesias de súbditos alemanes, así como también de los brasileños de origen alemán. Por su parte las medidas que afectaban la autonomía de la educación y cultura italianas en las colectividades residentes en Brasil fueron tema de explicaciones diplomáticas a fines de 1938 y en mayo de 1939. Las colectividades de origen inmigratorio eran sospechosas de deslealtad nacional y, tal como Marcin Kula lo demostró ejemplificando el caso de los polacos en Brasil, el nacionalismo del Estado Novo se resumía en el lema "Los huéspedes del Brasil son enemigos", levantando cargos de conspiración política, peligrosa endogamia y autosegregación étnica. El tema de las colectividades extranjeras será transformado en una cuestión de seguridad nacional, la cual se agravará con la declaración de guerra del Brasil a las potencias del Eje.<sup>15</sup>

*Crisol de razas y las identidades colectivas  
de los inmigrantes bajo el peronismo*

TAMBIÉN en la Argentina de la posguerra, en un escenario histórico muy diferente, el populismo peronista posibilitará la constitución de un nuevo actor social a través de la fusión de dos procesos

<sup>15</sup> Simon Schwartzman *et al.*, *Tempos de Capanema*, São Paulo, Paz e Terra, 1984, pp. 140-142; Marcin Kula, *Polonia Brazylijska, Ludowa Spoldzientnia Wydawnicza*, Varsovia, 1981, pp. 170ss. Agradezco al profesor Jan Szelminsky por facilitarme una versión en español de fragmentos importantes del libro; René Gertz, *O perigo alemão*, pp. 63-77; María Lúcia Eiko Hatanaka, *O processo judicial da 'Shindo Remnei'. Um fragmento da história dos imigrantes japoneses no Brasil*, Dissertação de Mestrado, São Paulo, PUC-SP, 1993.

simultáneos: la expansión de la ciudadanía social y política. Pero a diferencia del autoritarismo bajo el Estado Novo, los sectores populares tuvieron una capacidad de movilización popular que sólo fue posible por la democracia de masas populista instaurada por el régimen de Perón.<sup>16</sup>

El cambio retórico en torno a la nación que introdujo Perón fue trabajado por el principio de alteridad mucho más intensamente que en Vargas, debido a los enemigos internos y especialmente a los externos con que históricamente nació acechado el peronismo. El cambio retórico de la nación que introdujo Perón nació discursivamente no sólo del enfrentamiento entre las fuerzas de la "patria" y la "antipatria", de la disputa entre Braden y Perón, del altercado entre el imperialismo y el pueblo: también nació del cambio retórico ante el simultáneo rechazo al capitalismo liberal y al comunismo. Pero al mismo tiempo que producía una nueva modalidad en la enunciación del nacionalismo estableciendo distancias y antagonismos según el principio de alteridad, el peronismo adoptaba una modalidad discursiva que anulaba distancias guiado por el principio de la inclusión y no de exclusión. Mucho más inclusivo que el discurso xenófobo del Vargas de los años de la guerra mundial, Perón perfeccionó un discurso que borraba los límites de las definiciones y permitía disimular las contrariedades provocadas por tesis en pugna. Tal como lo demuestra Raúl Hernández, Perón acuñó un *pequeño discurso* alimentado de creencias populares y de mitos movilizados que lograron incluir en el *Nosotros* nacional una definición amplia que permitió la incorporación en ella de sectores sociales muy distintos entre sí.<sup>17</sup>

A diferencia del varguismo, el populismo peronista logró conferir significado nacional del *Nosotros* como la expresión política abarcadora del movimiento peronista policlasista en cuyo seno todo podría entrar y ser parte. En esa dirección, el crisol de razas que utilizó el peronismo fue mucho más inclusivo como paradigma del

<sup>16</sup> Véase Luis Alberto Romero, "La constitución de la ciudadanía, 1912-1955", en Luis Alberto Romero y Leandro H. Gutiérrez, *Sectores populares, cultura y política*, Buenos Aires, Sudamericana, 1995, pp. 166-168.

<sup>17</sup> Roger Grivil, "British reactions to the *Blue Book*, Perón and the Jews", *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, vol. 20:39-40 (1995), pp. 91-104; Raúl Hernández, "Conceptos: retóricas y tiempos", *Reflejos* (Universidad Hebrea de Jerusalén), núm. 4, pp. 75-76; agradezco a Hernández permitirme leer su investigación inédita, "The logic of Peronism", Harry Truman Institute, The Hebrew University, 1991.

nacional *self* que el severo control social, étnico y cultural en el que lo habían transformado los nacionalistas liberales del Centenario. Ese mito en torno al crisol de razas durante la era liberal oligárquica fue un discurso que tomaba examen del grado de asimilación a los valores de la nacionalidad conforme a principios más fiscalizadores y represivos que inclusivos y paternalistas. El peronismo, en cambio, resemantizó ese mito de control social conforme a la doctrina justicialista para poder incorporar a reservas de vastos agregados sociales y étnicos a la arena pública del país.<sup>18</sup>

La nueva modalidad discursiva del mito de crisol de razas no fue la del preceptor que tomaba examen sobre quién era más elegible para merecer recibir la ciudadanía (como hacía el Consejo Nacional de Educación durante el Estado liberal) sino que le interesaba cómo expandir las fronteras de la identidad colectiva nacional para incorporarla a una democracia de masas. De ahí que su modalidad discursiva oscilase pendularmente entre dos paradigmas: uno que postulaba un homogéneo, nativista, autosuficiente principio primordialista de nación, y otro que exhibía el principio de la mezcla de la identidad criolla con la tradición de la hispanidad y latinidad como estrategia adaptativa para medirse con la cuestión del Otro inmigrante, a ser incluido en el Nosotros. En ese sentido, la redefinición de la identidad colectiva por el peronismo, de modo semejante a Vargas respecto del integralismo, tomó distancia de los recursos raciales y exclusionistas del nacionalismo profascista que lo había apoyado, como ocurrió con la Alianza Libertadora Nacionalista, así como también se alejaba de los grupos nacionalistas de la derecha católica. Sin embargo, al igual que el modo en que se constituyó la ciudadanía social, la nueva identidad forjada desde el Estado fuerte fue percibida menos como una conquista de la partici-

<sup>18</sup> Un ejemplo paradigmático lo ofrece la concepción del crisol de razas liberal en el área de la educación pública de la Generación del Centenario, véase Ricardo Rojas, *La restauración nacionalista*, Buenos Aires, 1909; la peronización de la educación pública, aún antes del conflicto de Perón con la Iglesia, intentará, a través del Consejo Nacional de Educación y el Ministerio de Educación, una inclusión pluriconfesional y más ecuménica de la escuela como agente difusora de la ciudadanía social y nacional, véase Lila Caimari, *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Ariel, 1995; "Peronist Christianity and non Catholic religions: politics and ecumenism (1943-1955)", *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, vol. 20, núm. 39-40 (1995), pp. 105-124.

pación política popular que como un mito movilizador de la política populista de masas de Perón.<sup>19</sup>

Al igual que Vargas, también el peronismo intentó hacer la identificación entre nación y Estado, pero a diferencia del proyecto dictatorial del Estado Novo, el populismo argentino abrió los canales de la participación popular a través de movilizaciones de masas y permitió el juego democrático electoral para la construcción de su modelo político. Ésta es una de las grandes diferencias entre ambos populismos. Utilizando la metáfora acuñada por Murilo de Carvalho, el pueblo fue descubierto por Vargas sólo en términos discursivos sin permitir otro tipo de encuentro entre el pueblo y el Estado populista que no fuese el paternalismo corporativista. De modo diferente a la nueva identidad construida por la movilización del pueblo argentino en los orígenes del peronismo, la identidad nacional brasileña constituyó una *imagem outorgada* al *povo* por el mismo régimen autoritario que clausuró el parlamento y el sistema de representación política e inventó un discurso *trabalhista* estructurado con un sindicalismo corporativo y, finalmente, de poco éxito para atraer grandes masas obreras. El *trabalhismo* brasileño, a diferencia del justicialismo peronista, fue más la expresión del pacto de tipo clientelístico entre sumisos trabajadores con su patrón estatal protector y generoso que les brindaba derechos sociales, que un exitoso intento de construir la ciudadanía política.<sup>20</sup>

En un escenario internacional completamente diferente durante la inmediata posguerra, Perón reanudó la inmigración masiva a la Argentina para incorporar mano de obra a sus planes de desarrollo económico y poblacional, pero con un riguroso criterio selectivo similar al empleado por Vargas. El estallido de la guerra mundial impidió a Vargas la concreción de algunos convenios con países latinos y escandinavos para la selección inmigratoria del Estado Novo. Ante la clausura de las corrientes inmigratorias europeas deseables

<sup>19</sup> Sobre la hispanidad del peronismo véase Raanan Rein, "Hispanidad y oportunismo político: el caso peronista", *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* (Universidad de Tel Aviv), 2:2 (1991), pp. 51-68; sobre el nacionalismo integrista que apoyó al peronismo y también sobre el nacionalismo restaurador católico que lo combatió véase Christian Buckrucker, *Nacionalismo y peronismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, cap. 3; Mariano Plotkin, "La ideología de Perón: continuidades y rupturas", en Samuel Amaral y Mariano Plotkin, comps., *Perón del exilio al poder*, Buenos Aires, Cántaro, 1993; Luis Alberto Romero, *op. cit.*, p. 170.

<sup>20</sup> Sobre los orígenes del Partido Trabalhista Brasileiro véase Ángela de Castro Góñez, *A invenção do Trabalhismo*, São Paulo, Vértice, 1988, cap. 8.

para sus proyectos de poblamiento, Vargas proclamó la necesidad de reemplazar al inmigrante con mano de obra autóctona. La Marcha ao Oeste fue su modelo. Y a diferencia de la nueva ley de inmigración de 1946 en la Argentina peronista, Vargas no legisló para promover la inmigración sino para restringirla en vísperas de su derrocamiento cuando hubo planes de reapertura inmigratoria.<sup>21</sup>

*Los judíos en los populismos de Vargas y Perón:  
¿exclusión o inclusión?*

SIN embargo, a pesar de contextos internacionales diferentes, la política inmigratoria de ambos líderes populistas descalificó en forma semejante a la oferta potencial de refugiados judíos, básicamente por prejuicios étnicos. Para ambos líderes populistas, los judíos formaban parte de los inmigrantes "indeseables". Así lo han demostrado los estudios históricos sobre las políticas inmigratorias de Vargas y de Perón, a pesar de importantes diferencias entre ellos. Una diferencia tiene que ver con los atenuantes para que miles de inmigrantes judíos ingresaran legalmente al Estado Novo a pesar de las circulares antisemitas secretas del Ministerio de Relaciones Exteriores, atenuante debido al interés explícito de cooptar refugiados judíos alemanes antes del Holocausto para el desarrollo industrial brasileño que podía huir del nazismo con capitales y *know how*. En cambio, los sobrevivientes del Holocausto no tuvieron esa oferta y fueron descartados del generoso primer Plan Quinquenal de Perón, ingresando sólo de modo clandestino a la Nueva Argentina.<sup>22</sup>

Ahora bien, la interdicción que pesaba sobre los refugiados judíos durante la era Vargas, o sobre los sobrevivientes del Holocausto bajo Perón, no debe hacer olvidar la política de incorpora-

<sup>21</sup> Maria Luiza Tucci Carneiro, *O anti-semitismo na Era Vargas*, cap. 3; Mara I. Barbero y María C. Cacopardo, "La inmigración europea a la Argentina en la segunda posguerra: viejos mitos y nuevas condiciones", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, núm. 19 (1991), pp. 291-322; Leonardo Senkman, "La política inmigratoria del primer peronismo respecto de los refugiados de la postguerra: una perspectiva comparada con Brasil, 1945-1954", en Beatriz Gurevich y Carlos Escudé, comps., *El genocidio ante la historia y la naturaleza humana*, Buenos Aires, Universidad Di Tella, 1994, pp. 264-274.

<sup>22</sup> Jeff Lesser, *Wellcoming the undesirables*, cap. 4; Leonardo Senkman, "Vargas, Perón y la cuestión de los refugiados judíos: una comparación preliminar", *Reflejos* (Universidad Hebrea de Jerusalén), núm. 5 (1996), pp. 86-100.

ción a los planes desarrollistas de ambos líderes populistas respecto de los judíos residentes en ambos países.

Empresarios judíos, junto con italianos y de otros orígenes, se unieron a corporaciones industriales que tuvieron relaciones de cooperación con los gobiernos de Vargas. Así los paulistas Horacio Lafer, junto con Euvaldo Lodi y Roberto Simonsen, estuvieron involucrados en la Federação das Industrias do Estado de São Paulo (FIESP) y en la Confederação Nacional da Industria (CNI) y, luego de oponerse políticamente a Vargas, hubieron de apoyar programas sociales y de promoción industrial del Estado Novo, como el Servicio Nacional de Aprendizagem (SENAI). Horacio Lafer estuvo al frente del complejo industrial de celulosa y papel, uno de los establecimientos industriales más grandes de Brasil, del cual era propietario conjuntamente con la familia Klabin. Lafer fue activo en asuntos de la comunidad judía y del movimiento sionista, así como participó en la vida política desde 1934 como diputado por el Partido Constitucional. Durante el gobierno del general Dutra, Lafer fue reelegido diputado por el Partido Social Democrático y designado vicepresidente de la Comisión de Finanzas de la Cámara de Diputados Federal. Durante el último gobierno de Vargas, Lafer fue designado ministro de Finanzas en 1951, y fue la primera vez que un judío accedía en América Latina a tan importante cargo gubernamental. Simultáneamente, Ricardo Jaffet, empresario de origen libanés, estuvo al frente del Banco do Brasil. Similarmente, en Argentina varios judíos ayudaron a Perón a fundar la corporación del empresariado nacional industrial, la CGE, como José Gelbard, Julio Broner, Israel Dujovne, etc. El primero, un judío polaco naturalizado, será ministro de Economía del tercer gobierno de Perón en 1973. En 1952, Benedicto Caplan, hijo de colonos judíos de Entre Ríos, fue nombrado ministro de Hacienda en la gobernación peronista de la provincia de Mendoza. También participaron judíos en el sindicalismo justicialista, como David Diskin, secretario general de la Confederación General de Empleados de Comercio.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Barbara Weinstein, "The industrialists, the State, and the issues of worker training and social services in Brazil, 1930-50", *Hispanic American Historical Review*, 70:3 (1990), pp. 381-386; Eli Diniz, "Empresario, Estado e nacionalismo: Ideologia e atuação política nos anos trinta", en Eli Diniz y Renato R. Boschi, eds., *Empresariado nacional e estado no Brasil*, Rio de Janeiro, 1978, pp. 45-107; *American Jewish Year Book*, vol. 56 (1955), p. 504; Roberto Grun, *Identidade e representação*, pp. 135-136; Roberto Grun, "Capital e estado: uma proposta de análise do setor de papel e celulosa brasileiro a través da abordagem

Pero bajo el Estado Novo, donde fueron proscritas las lealtades étnicas de colectividades de inmigrantes y su autonomía cultural, no extraña que el asociacionismo judío no haya logrado organizarse como en la comunidad judía argentina según clivajes étnicos nacionales, y que solamente hayan tenido personería jurídica como instituciones religiosas. Hemos demostrado en otro trabajo cómo la comunidad judía de Río y São Paulo vivía atemorizada durante los dramáticos años del Holocausto y bajo el autoritario Estado Novo, a tal punto que su respuesta colectiva ante el discurso oficial que atacaba las expresiones públicas de la etnicidad de los inmigrantes en general y percibiera como semitas a los judíos en particular, fue la de mantener una casi invisible etnicidad comunitaria hasta la caída del Estado Novo.<sup>24</sup>

Recién en 1947, luego de la vuelta a la democracia constitucional en Brasil, las comunidades de Río y São Paulo acordaron expresarse públicamente como entidades colectivas ante los poderes públicos locales y nacionales. En ese año se crearon la Federação das Sociedades Israelitas de Río de Janeiro y de São Paulo, superinstituciones de base local que representaba por delegación a todas las instituciones culturales, educativas, sociales, de beneficencia, religiosas, etc., de la colectividad judía. Estas federaciones se organizaban, no en base de la representación personal-familiar de los judíos de Río y São Paulo, sino en base a las numerosas instituciones locales. En una primera etapa se afiliaron 42 instituciones comunitarias para delegar en la nueva organización central la representación externa ante los poderes públicos. La nueva institución comunitaria de segundo grado de Río, según el primer objetivo de sus estatutos, adoptó el principio de la integración nacional al país como su finalidad principal: "Integrar no ambiente nacional os israelitas domiciliados no Brasil". Pero si el segundo artículo estatutario hablaba de "representar os interesses da coletividade israelita local perante as autoridades constituídas do país", este principio

neo-institucional", Curitiba, Anais do XVII Emampad, 1994; Boris Fausto *et al.*, *Imigração e política*, pp. 45-47. Sobre la participación de judíos en el empresariado nacional en la época del primer peronismo, y, en especial, la actividad de José B. Gelbard, véase Leonardo Senkman, "Antisemitism and ethnicity under two Latin American populist experiences: Vargas era and peronismo, 1930-1955", The Hebrew University, Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, 1997 (investigación completada); Dardo Cúneo, *Comportamiento y crisis de la clase empresarial argentina*, Buenos Aires, Pleamar, 1967.

<sup>24</sup> Véase Leonardo Senkman, "Antisemitism and ethnicity", cap. 3.

particularista se compatibilizaba con los derechos de los brasileños a defender causas universales y humanas como la lucha “contra as discriminações de natureza racial e religiosa”. Muy diferente que el sistema comunitario de *kheila* en Argentina, la representación institucional de la Federación ante los poderes públicos “sempre que a representação coletiva dos israelitas se tornar necessária” revelaba que la comunidad judía brasileña no buscaba legitimar una identidad colectiva de carácter particularista étnico-nacional y religioso, sino afirmar una identidad colectiva liberal judeo-brasileña fundamentada en el derecho de ciudadanía al pluralismo cultural.<sup>28</sup>

Pero a diferencia de la Delegación de Instituciones Israelitas de Argentina (DAIA) que surgió en 1935 —también una institución de segundo grado representativa de la comunidad judía de todo el país—, resulta significativo que la nueva Federación representativa en Brasil haya surgido sólo después de los años de serios problemas de xenofobia y heterofobia que vivió la comunidad judía durante la era Vargas. La historia del sistema institucional representativo de los judíos de Brasil muestra que, paradójicamente, el principio de sobrevivencia étnica (*survival*) no fue el motor que condujo a la reelaboración de su alteridad colectiva y sus asociaciones, sino la necesidad de integración nacional conforme al principio de una visible identidad judeo-brasileña. Durante la era Vargas los judíos no pudieron elaborar esa identidad colectiva, prefiriendo mantener la “invisibilidad” de su etnicidad colectiva detrás de una atomizada red de instituciones según lugares de origen, étnicas (sefardíes/asquenazi), cultos religiosos, diferencias lingüísticas, ideológicas, culturales, sociales, comerciales, etc. Esta voluntad de invisibilidad constituye la gran diferencia con otros grupos inmigratorios, como los teuto-brasileños o nipo-brasileños que mantuvieron visible su etnicidad atacada durante Vargas. Un estudio sobre los armenios y sirio-libaneses brasileños —también percibidos como inmigrantes exóticos y no deseados— muestra que su éxito económico en el comercio e industria liviana habría constituido su “capital étnico” con el fin de ser valorados ante la sociedad general y también para forjar una respetable identidad colectiva. En cambio, a pesar del similar éxito comercial e industrial de los judíos, muy probablemente a causa de que ellos continuaron siendo percibidos

<sup>28</sup> Véase el análisis de los estatutos y la interpretación de Mónica Grin, *Etnicidade judaica e as armadilhas da contingência*, Tese de grau de Mestre em Ciência Política, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 1992, pp. 135-140.

durante la era Vargas como Otros, con el agravante, además, de ser semitas, su capital étnico no haya sido todavía una estrategia alternativa a la invisibilidad étnica. Roberto Grun ha demostrado, por el contrario, que las dinastías empresariales de inmigrantes e hijos de sirios y libaneses históricamente habían preparado a algunos de sus miembros para ingresar a la política y a la esfera pública brasileña a través de redes sociales amplias vinculadas con el mundo de sus negocios. Pero a diferencia de los siriolibaneses, esta estrategia de aportar capital étnico forjado en el mercado no fue utilizada por los judíos brasileños para reelaborar sus identidades colectivas en el país. Prefirieron la estrategia de construir su identidad comunitaria junto con la reformulación de sus instituciones representativas.<sup>26</sup>

El caso de la *kheila* —comunidad judía asquenazi de Buenos Aires— fue diferente. La antigua Hevrah Kadisha Ashkenazit —Pía Sociedad de Entierros de judíos del Este Europeo, fundada en 1894—, recién en 1941 será oficialmente transformada en mutual, la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA). A diferencia de la Federación en Brasil, los asociados de AMIA eran jefes de familia y no instituciones, y, por tanto, el criterio de representación era personal, ya que procuraba representar a toda la comunidad.

Durante los años del peronismo, en marzo de 1949, AMIA será reconocida como Comunidad Judía cuando sus asociados decidirán cambiar la naturaleza de la entidad y transformarla en *kheila*. Este sistema de organización comunitaria, de matriz étnico-nacional, adoptado del modelo asociacional de los judíos de Polonia entre ambas guerras mundiales, ofrecerá servicios múltiples a sus 40 000 asociados cabeza de familia, y obtendrá la personería jurídica del gobierno peronista. Los servicios comunitarios comprendían desde cementerio, recaudación de fondos para el hospital y asistencia médica a través de la organización Ezrah, hasta sostener financieramente a la educación judía a través del Consejo Central de Educación Judía, además de los servicios del Rabinato. La organización democrática de la AMIA se expresaba a través de elecciones periódicas donde participaban partidos políticos y agrupaciones judías de todas las tendencias ideológicas de la comunidad asquenazi. Además, AMIA impulsó la fundación en 1952 de la Federación de

<sup>26</sup> Roberto Grun, "La imagen y la vida de los judíos en Brasil: cuestiones e inferencias", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, núm. 29 (1995), pp. 16-25; Roberto Grun, "The Armenian Renaissance in Brazil", *The Americas*, 53:1 (1995), pp. 113-152.

Comunidades Israelitas de la República Argentina (Vaad Hakheiloth).<sup>27</sup>

Más allá del reconocimiento gubernamental de la personería jurídica en tanto mutual, la importancia de la transformación de AMIA en comunidad fue su explícita reformulación de su identidad colectiva como comunidad judía argentina sobre bases orgánicas democráticas, según el modelo institucional particularista de carácter nacional-religioso de las *kheiloth* de Europa Oriental. En cambio, la Federación brasileña en Río postergaba su redefinición colectiva en términos étnico-nacionales, e incluso rechazó un proyecto de reforma de estatutos para transformarla en *kheila* en 1957. Este reconocimiento de la *kheila* de Buenos Aires, se consolidaba al mismo tiempo que el gobierno creaba la Organización Israelita Argentina (OIA), como una sección judía del partido peronista. A pesar de que los objetivos del OIA eran servir aquellos intereses colectivos de la comunidad de los cuales podría usufructuar políticamente el gobierno, tal como lo demostramos en otro trabajo, Perón no buscó desplazar a través de la OIA a las instituciones comunitarias ni cuestionar el carácter étnico-religioso de las mismas. Es necesario puntualizar, además, que el reconocimiento del carácter de comunidad (*kheila*) de la AMIA, así como las buenas relaciones de Perón con la DAIA, se producían en los años en que el gobierno populista afianzaba su simpatía por el Estado de Israel y legitimaba el vínculo étnico de los judíos con su madre patria. De ahí que el caso OIA no haya sido un ensayo del populismo peronista para imponer una identidad colectiva a la comunidad judía diferente a la que deseaban sus miembros, sino fue un modo no exitoso de reclutar apoyo político de la misma.<sup>28</sup>

El reconocimiento del carácter étnico de la comunidad judía argentina se expresó mucho más claramente en la modificada actitud del peronismo ante la red organizada de la educación judía. Luego

<sup>27</sup> Tzvi Schechner, "*Kheile*: un concepto común heredado. La creación de organizaciones comunitarias sobre la base de asociaciones de entierro en el Judaísmo Ashkenazi de Buenos Aires y México, D.F.", en *Judaica Latinoamericana*, Jerusalén, Amilat, 1988, pp. 116-119 y 120-122; Haim Avni, "Argentine Jewry: its socio-political status and organizational patterns", *Dispersion and Unity* (Jerusalén), núm. 12 (1971), p. 137.

<sup>28</sup> Leonardo Senkman, "El peronismo visto desde la Legación Israelí en Buenos Aires: sus relaciones con la OIA, 1949-1954", en Amilat, ed., *Judaica Latinoamericana II*, Jerusalén, Magnes Press, 1993, pp. 115-136; Jeffrey Marder, "The Organización Israelita Argentina: between Perón and the Jews", *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, vol. 20:39-40 (1995), pp. 125-152.

que la revolución nacionalista de junio de 1943 instauró la educación católica obligatoria en la enseñanza primaria, cambió la actitud del Consejo Nacional de Educación hacia el Consejo Central de Educación Judía, dirigido por José Ignacio Omedo, un católico ultramontano que lanzó una caza de brujas contra maestros judíos en Entre Ríos y en Santa Fe.<sup>29</sup> En virtud de la nueva legislación educativa, las escuelas judías particulares estuvieron comprendidas en las disposiciones de las Escuelas de Idiomas que afectaron su funcionamiento por el carácter nacionalista de los contenidos y la exigencia de que los directores fuesen argentinos o naturalizados. Esta legislación continuó durante el primer gobierno de Perón, el cual ratificó la obligatoriedad de la enseñanza católica en las escuelas que perdurará hasta su conflicto con la Iglesia. Luego de más de setenta años la educación pública laica dejó de ser el espacio de relativa autonomía para la relación entre la sociedad civil y el Estado. Sin embargo, el Consejo General de Educación mantuvo una actitud positiva hacia las escuelas judías. Salvo un periodo entre 1949-1952 en que se negaba a reconocer los certificados expedidos a los maestros judíos por el Consejo de Educación Judía, las inspecciones oficiales demostraron simpatía hacia las escuelas, y surgieron soluciones sanitarias y edilicias para evitar clausuras por razones técnicas y/o pedagógicas. La ley de educación particular de 1947 favoreció las condiciones laborales y derechos sociales de los maestros de las escuelas no oficiales, pero se abstuvo de ordenar a los inspectores supervisar los contenidos étnicos o religiosos de las mismas.

Coincidiendo con la crisis en las relaciones del gobierno peronista con la Iglesia, y con su nueva interpretación ecuménica de la libertad religiosa que introdujo el populismo en los libros de texto escolares, a partir de 1953 se mejoraron las relaciones del Consejo General de Educación y la red escolar judía en todos los aspectos operativos y técnicos, reconociéndose, además, los certificados expedidos a los maestros judíos.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Véase Leonardo Senkman, "Responses of the first peronist government to anti-Semitic discourse. A necessary reassessment, 1943-1954", en Amilat, ed., *Judaca Latinoamericana III*, Jerusalén, Magnes Press, 1997.

<sup>30</sup> Jorge Luis Bernetti y Adriana Puiggrós, *Peronismo: cultura política y educación (1945-1955)*, Buenos Aires, 1993, pp. 315-320; Efraim Zadoff, *Historia de la educación judía en Buenos Aires (1935-1957)*, Buenos Aires, 1995, pp. 359-378; Lila Caimari, "Peronist Christianity and non Catholic religions", pp. 110-113.

Esta legitimidad creciente del primer peronismo hacia la etnicidad del asociacionismo y la educación judía se corrobora también respecto del asociacionismo étnico italiano. Las asociaciones mutuales italianas del primer gran ciclo inmigratorio masivo de fin de siglo XIX y principios del XX recibieron apoyo de parte de la Secretaría del Trabajo y Previsión en 1944 que dirigía el coronel Juan Perón, y participaron en la Liga Argentina de Entidades Mutualistas y en sus congresos nacionales. Si las asociaciones mutuales italianas de la primera época absorbían inmigrantes a la comunidad pero retrasaban la inserción cultural de sus asociados a la sociedad argentina, en cambio las nuevas asociaciones italianas durante el peronismo buscaban integrarse en la sociedad nacional sin perder por ello el carácter étnico de sus actividades específicas de ayuda mutua, cultural y recreativa. Eran las nuevas asociaciones culturales y regionales, creadas por los italianos que llegaban a Argentina en la nueva ola masiva de los años de posguerra, luego de la derrota del fascismo y la proclamación de la República Italiana, y conferían un inocultable carácter nacional a la *Associazione Italiana di Mutualità e Istruzione* y a la *Nazionale Italiana*.<sup>31</sup>

#### *A modo de conclusión*

Las transformaciones de las identidades colectivas de los judíos bajo Vargas y Perón muestran que la lógica de identidad nacional de ambos populismos operaba sin restricciones para incluir a aquellos inmigrantes judíos y sus descendientes que ya residían en ambos países; sin embargo aquellos inmigrantes judíos que pugnaban por arribar durante e inmediatamente después de la Segunda Guerra mundial eran percibidos por la lógica de la alteridad y considerados indeseables. Pero es menester señalar que esa descalificación no fue exclusiva de los regímenes populistas, sino de todos los países de las Américas. Además, el populismo peronista, debido al periodo de posguerra, tuvo menos resistencias en aceptar la etnicidad colectiva de la comunidad judía argentina que el Estado Novo respecto de los judíos brasileños. No obstante, ambos regímenes populistas incorporaron sin restricciones a los judíos a la ciudadanía social y nacional, así como a sus proyectos desarrollistas.

<sup>31</sup> Véase Alicia Bernasconi, "Le associazioni italiane nel secondo dopoguerra: nuove funzioni per nuovi immigranti?", en *Identità degli italiani in Argentina*, a cura di Gianfausto Rozoli, Roma, Centro Studi Emigrazioni, 1993, pp. 320-338; Blas José Castelli, *Mutualismo y mutualidades*, Buenos Aires, Intercoop, 1985, pp. 54-55.