

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais

Fabício Portugal

**DA JOVEM GUARDA AOS CONSTRUTORES DA LIBERDADE:
Os movimentos juvenis judaicos em Belo Horizonte**

Belo Horizonte

2024

Fabício Portugal

DA JOVEM GUARDA AOS CONSTRUTORES DA LIBERDADE:

Os movimentos juvenis judaicos em Belo Horizonte

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito para obtenção de título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador(a): Profa. Dra. Luciana Teixeira de Andrade

Belo Horizonte

2024

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

P839d	Portugal, Fabrício Da jovem guarda aos construtores da liberdade: os movimentos juvenis judaicos em Belo Horizonte / Fabrício Portugal. Belo Horizonte, 2024. 103 f. : il. Orientadora: Luciana Teixeira de Andrade Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais 1. Judeus - Belo Horizonte (MG) - História. 2. Judaísmo. 3. Juventude. 4. Movimentos da juventude. 5. Movimentos sociais. 6. Identidade. 7. Comunidade. I. Andrade, Luciana Teixeira de. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. III. Título. SIB PUC MINAS CDU: 325.1(815.1)
-------	--

Ficha catalográfica elaborada por Fabiana Marques de Souza e Silva - CRB 6/2086

Fabício Portugal

**DA JOVEM GUARDA AOS CONSTRUTORES DA LIBERDADE:
Os movimentos juvenis judaicos em Belo Horizonte**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito para obtenção de título de Mestre em Ciências Sociais.

Prof. Dra. Luciana Teixeira de Andrade – PUC Minas (Orientadora)

Prof. Dra. Juliana Gonzaga Jayme – PUC Minas (Banca Examinadora)

Prof. Dra. Júlia Calvo – PUC Minas (Banca Examinadora)

Prof. Dr. Michel Gherman – UFF (Banca Examinadora)

Belo Horizonte, 08 de março de 2024.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, pelo apoio durante as minhas indecisões e inseguranças. Aos meus amigos, Suzana Rosa, Gustavo Santana, Guilherme Paulino e tantos outros que tornaram a jornada durante esses anos mais leve, divertida e construtiva. Eu não teria chegado até aqui sem o suporte que me deram, tanto emocional quanto intelectual. A todos aqueles que de algum modo estiveram ao meu lado, dando apoio nos momentos mais difíceis, também quero deixar um muito obrigado.

Um agradecimento muito especial à minha orientadora, Profa. Dra. Luciana Teixeira de Andrade, por todos os ensinamentos, profissionalismo e pelas correções precisas e a disponibilidade constante. Também agradeço à profa. Dra. Júlia Calvo pela prontidão ao me ensinar tanto sobre a comunidade judaica de Belo Horizonte e à profa. Dra. Juliana Gonzaga Jayme pelas lições e todo auxílio dado ao longo desse trabalho. Ao prof. Dr. Michel Gherman por aceitar o convite para compor a banca avaliadora do presente trabalho.

À equipe do Instituto Histórico Israelita Mineiro, Laura Costa, Júlia Amorim e Maria Luísa Oliveira que tanto me ajudaram na pesquisa bibliográfica e documental. Sem a ajuda de vocês, seria impossível realizar tantas descobertas nos arquivos em tão pouco tempo. Agradeço também ao Sr. Natan Rosembaum pelo auxílio na busca pelas informações sobre o passado da juventude judaica de Belo Horizonte.

Por último, gostaria de agradecer a Amir Aronis e David Freres pelo tempo e disposição para me ensinar e me passar preciosas informações que foram essenciais para esse trabalho. A todos o meu muito obrigado.

*“Suba e se realize –
Suba você, subamos nós”
(Lema Habonim Dror).*

RESUMO

A comunidade judaica de Belo Horizonte se desenvolveu ao longo do século 20, recebendo diferentes levas de imigrantes de diversas partes do mundo. Ao longo dos anos, instituições foram criadas dentro da comunidade com o intuito de auxiliar os recém-chegados, bem como criar espaços de sociabilidade para os judeus da capital mineira. Podemos destacar, dentre elas, a União Israelita de Belo Horizonte (UNIBH) e a Associação Israelita Brasileira (AIB). Foi na sede da União Israelita que os jovens começaram a se organizar e, a partir da criação do Estado de Israel, movimentos juvenis como o *Hashomer Hatzair*, o *Gachelet* e o *Habonim Dror* surgiram e se tornaram importantes espaços para os jovens da cidade. A presente dissertação tem como objetivo compreender como esses movimentos foram criados e qual é o seu papel na construção da identidade judaica dos jovens que participavam das suas atividades. Com base em pesquisa documental no arquivo do Instituto Histórico Israelita Mineiro, foi possível analisar a trajetória desses movimentos. O trabalho também destacou a relação desses movimentos com as ideias de socialismo e de sionismo, elementos fundamentais na gênese dessas organizações juvenis. Atualmente, o *Habonim Dror* é o único que permanece atuante na cidade. Ao refletir sobre as fontes levantadas, verificou-se a importância desses movimentos na formação desses jovens como sujeitos sociais.

Palavras-chave: Judaísmo; juventude; movimentos sociais; identidade; comunidade.

ABSTRACT

Belo Horizonte's Jewish community developed throughout the 20th century, receiving different waves of immigrants from different parts of the world. Over the years, institutions were created within the community with the aim of helping newcomers, as well as creating spaces of sociability for Jews in the capital of Minas Gerais. We can highlight, among them, the União Israelita de Belo Horizonte (UNIBH) and the Associação Israelita Brasileira (AIB). It was at the headquarters of the União Israelita that young people began to organize themselves and, after the creation of the State of Israel, youth movements such as *Hashomer Hatzair*, *Gachelet* and *Habonim Dror* emerged and became important spaces for the city's young people. This dissertation aims to understand how these movements were created and what their role was in the construction of the Jewish identity of the young people who participated in their activities. Based on documentary research in the archive of the Instituto Histórico Israelita Mineiro, it was possible to analyse the trajectory of these movements. The work also highlighted the relationship of these movements with the ideas of socialism and Zionism, fundamental elements in the genesis of these youth organizations. Currently, Habonim Dror is the only one that remains active in the city. When reflecting on the sources researched, it can be seen the importance of these movements in the formation of these young people as social subjects.

Keywords: Judaism; youth; social movements; identity; community.

RÉSUMÉ

La communauté juive de Belo Horizonte s'est développée tout au long du XXe siècle, accueillant différentes vagues d'immigrants venant de différentes parties du monde. Au fil des années, des institutions ont été créées au sein de la communauté dans le but d'aider les nouveaux arrivants, ainsi que de créer des espaces de sociabilité pour les juifs de la capitale du Minas Gerais. Nous pouvons souligner, parmi elles, l'União Israelita de Belo Horizonte (UNIBH) et l'Associação Israelita Brasileira (AIB). C'est au siège de l'Union israélienne que les jeunes ont commencé à s'organiser et, après la création de l'État d'Israël, des mouvements de jeunesse tels que *Hashomer Hatzair*, *Gachelet* et *Habonim Dror* ont émergé et sont devenus des espaces importants pour la jeunesse de la ville. Cette dissertation vise à comprendre comment ces mouvements se sont créés et quel a été leur rôle dans la construction de l'identité juive des jeunes qui ont participé à leurs activités. Sur la base d'une recherche documentaire dans les archives de l'Instituto Histórico Israelita Mineiro, il a été possible d'analyser la trajectoire de ces mouvements. La recherche a également mis en évidence la relation entre ces mouvements et les idées du socialisme et du sionisme, éléments fondamentaux dans la genèse de ces organisations de jeunesse. Actuellement, *Habonim Dror* est le seul qui reste actif dans la ville. En réfléchissant aux sources évoquées, il se vérifie l'importance de ces mouvements dans la formation de ces jeunes en tant que sujets sociaux.

Mots-clés : judaïsme ; jeunesse; mouvements sociaux ; identité; communauté.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Casa Importadora Arthur Haas, em Belo Horizonte (início do séc. XX).....	18
Figura 2: Distribuição dos domicílios judeus em Belo Horizonte 1926-1941.....	20
Figura 3: Antigo prédio da UIBH, na Avenida Afonso Pena, ao lado do Conservatório de Música (ca. 1960)	26
Figura 4: Fachada original da União Israelita de Belo Horizonte (s/d)	27
Figura 5: Mapa da Eretz Israel, defendido pelo movimento sionista revisionista	34
Figura 6: O Guia da Juventude Israelita (1937).....	47
Figura 7: Quadro para identificação da situação dos jovens em uma comunidade judaica, proposto por Kliksberg (1990)	50
Figura 8: Broche com o símbolo do Blaus-Weiss (1924-1925).....	59
Figura 9: Logo do Dror (1938)	60
Figura 10: Antiga logo do movimento Habonim (s/d).....	61
Figura 11: Movimentos Juvenis atuantes no Brasil (2019).....	63
Figura 12: Logo do Habonim Dror (ca. 1980).....	66
Figura 13: Teatro Ídiche, União Israelita de Belo Horizonte, ca. 1940	70
Figura 14: capa e apresentação do Baile da Cinderela, UIBH, 1974.....	71
Figura 15: Diplomandos da Juventude Israelita, 1941	72
Figura 16: Edição comemorativa dos 50 anos da União Israelita, publicado pelo Departamento Juvenil da UIBH.....	74
Figura 17: informativo da UIBH (ca. 2010)	75
Figura 18: Brasão do Hashomer Hatzair	76
Figura 19: Jovens do grupo musical Oranim (ca. 1960)	77
Figura 20: Informativo da Machané do Gachelet, julho de 1981	78
Figura 21: Carta-resposta do Dror ao IKUF de Belo Horizonte	79
Figura 22: Machané do Habonim Dror, julho 2023	81

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AIB	Associação Israelita Brasileira
APM	Arquivo Público Mineiro
CCNC	Comissão Construtora da Nova Capital
FISEMG	Federação Israelita do Estado de Minas Gerais
FISESP	Federação Israelita do Estado de São Paulo
IHIM	Instituto Histórico Israelita Mineiro
UIBH	União Israelita de Belo Horizonte

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
2. OS JUDEUS EM BELO HORIZONTE: IMIGRAÇÃO, SIONISMO E OS ANTIGOS MOVIMENTOS JUVENIS	16
2.1 Os primeiros judeus de Belo Horizonte.....	16
2.2 As instituições judaicas de Belo Horizonte.....	21
2.3 A cisão entre progressistas e sionistas.....	28
2.4 Algumas considerações sobre o(s) sionismo(s).....	30
<i>2.4.1 As críticas ao Sionismo e o Pós-sionismo</i>	<i>35</i>
<i>2.4.2 O Sionismo no Brasil.....</i>	<i>38</i>
3. JUVENTUDE JUDAICA: DA RELIGIÃO AOS MOVIMENTOS JUVENIS	41
3.1 Juventude: entre o “vir a ser” e o “sujeito social”	41
3.2 Juventude e movimentos sociais.....	44
3.3 Ser um jovem judeu no contexto da religião judaica	46
3.4 Construindo redes de sociabilidade: os movimentos juvenis judaicos e seus caminhos até Belo Horizonte.....	51
<i>3.4.1 Os clubes juvenis e a origem dos movimentos juvenis judaicos na Europa.....</i>	<i>54</i>
<i>3.4.2 Os movimentos juvenis judaicos no Brasil</i>	<i>61</i>
4. IDENTIDADES E MOVIMENTOS JUVENIS NA COMUNIDADE JUDAICA DE BELO HORIZONTE	68
4.1 Sociabilidades e efervescência juvenil nas primeiras décadas da comunidade judaica de Belo Horizonte.....	68
4.2 O Departamento Juvenil da União Israelita	74
4.3 O Hashomer Hatzair	75
4.4 O Movimento Juvenil Judaico Gachelet.....	77
4.5 O Habonim Dror	79
4.6 Construindo identidades judaicas: a importância dos movimentos juvenis	82
<i>4.6.1 A construção social do conceito de identidade</i>	<i>84</i>
<i>4.6.2 Uma abordagem fenomenológica: formas de compreensão do outro</i>	<i>87</i>
<i>4.6.3 Crítica ao conceito de identidade: os processos de identificação</i>	<i>90</i>
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	96
REFERÊNCIAS	99

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo compreender a formação e atuação dos movimentos juvenis judaicos em Belo Horizonte ao longo do tempo. Por qual motivo grupos de jovens judeus se associaram, organizaram suas estruturas internas e mantinham suas atividades? Desde a década de 1950, foram pelo menos quatro movimentos, ligados ou não às instituições judaicas criadas na cidade, que surgiram e deixaram de existir de acordo com o passar das gerações. Atualmente, apenas um permanece e já comemora seus 43 anos, o *Habonim Dror*, os “construtores da liberdade”, em hebraico.

No entanto, é necessário apontar que as primeiras organizações juvenis judaicas da capital mineira começaram antes dos movimentos juvenis. Fundada em 1922, a União Israelita de Belo Horizonte (UIBH) foi um local que possibilitou o encontro desses jovens, imigrantes ou filhos dos primeiros imigrantes judeus da cidade. Com o crescimento das ideias sionistas, os movimentos juvenis se tornaram mais plurais e diversos. Ao longo da segunda metade do século 20, foram criados o *Hashomer Hatzair*, Guardião da Juventude, em hebraico, e o *Gachelet* (brasas ardentes), sendo substituído pelo já mencionado *Habonim Dror*.

O plano metodológico da pesquisa se concentrou em duas frentes. A primeira focou na pesquisa documental, no arquivo do Instituto Histórico Israelita Mineiro (IHIM) e nas atas das reuniões do movimento *Habonim Dror*, o único movimento ainda existente em Belo Horizonte. Como pesquisador do Instituto Histórico Israelita Mineiro, e colaborador na organização e catalogação dos documentos do seu arquivo, tive acesso a uma gama de cartas, convites, fotos etc. que ajudaram a construir uma perspectiva sobre a vida juvenil da comunidade judaica desde a década de 1920. É importante salientar que, durante a década de 1990, ocorreu um esforço conjunto dentro da comunidade para entrevistar os seus membros mais antigos, muitos deles sobreviventes da Shoah (Holocausto) que chegaram à capital no pós-guerra, bem como aqueles que fugiram da Europa antes da Segunda Grande Guerra (1939-1945). Dentro do arquivo, muitas entrevistas digitalizadas serviram de grande auxílio para ajudar a preencher as lacunas que as cartas, comunicados e jornais produzidos pelos movimentos deixavam. Aliado a isso, havia, ainda, entrevistas mais antigas, de judeus que chegaram à nova capital ainda nas primeiras décadas do século 20. Esse rico acervo está disponível para consulta pública e revela muito, não apenas da comunidade judaica, mas da Belo Horizonte que crescia juntamente com a própria comunidade. Dois trabalhos muito significativos sobre esse período são o de Pfeffer (1993) e Calvo (2022), tese recentemente publicada em livro.

As cartas deixadas pelos movimentos juvenis, principalmente do *Hashomer Hatzair* e *Gachelet* são, em sua grande maioria, amostras do dia a dia contábil dessas instituições, principalmente as do *Gachelet*. São cartas que falam sobre eventos que precisavam ser organizados, cobranças, materiais de escritório e para as atividades lúdicas dos encontros (bolas, papéis coloridos, tintas etc.). Tais documentos, analisados juntamente com as pesquisas citadas e auxiliadas pelas entrevistas transcritas e as realizadas com dois antigos membros do *Hashomer Hatzair* possibilitaram costurar o tecido histórico-social das formas de organização dos jovens, entre as décadas de 1930 até o fim das atividades do *Gachelet*, em 1981.

Em relação ao *Habonim Dror*, a pesquisa se apoiou principalmente nos livros de atas, escritas entre 1982 e 2006. No entanto, os livros não estão completos. A segunda frente, então, também se apoiou em visitas durante as atividades do movimento aos sábados, bem como as preciosas informações passadas por alguns de seus líderes. Participei de oito encontros semanais e tive a oportunidade de comparecer um dia na *machané* (acampamento), que ocorreu em julho de 2023. Nesses encontros, que ocorreram durante as tardes de sábado, pude transcrever e digitalizar os livros das atas e observar as atividades dos membros do grupo. O número de participantes variava de um sábado para o outro sendo que, em sua maioria, composta por crianças e adolescentes entre os 9 e 15 anos de idade. Os mais velhos, e os acima de 18 anos, formava um total de dez pessoas. Alguns foram para Israel quando cheguei e outros foram para outras cidades do Brasil. Peguei um período de transição da liderança do movimento. Via de regra, a idade limite para permanência é de 21 anos, o que nem sempre é observado em Belo Horizonte, devido ao número reduzido de participantes. Meu principal interlocutor era o antigo líder que já completara 23 anos e precisava se dedicar aos estudos na faculdade.

De acordo com DaMatta (1978), o trabalho do etnólogo é como a fase existencial que deve ser a síntese da bagagem do pesquisador e do seu aprendizado acadêmico. O pesquisador deve, assim, lançar mão de vários papéis para poder realizar as rotinas que aprendeu na escola acadêmica. As estratégias devem ser múltiplas. No caso em questão, como as atividades de liderança estavam todas sobre os jovens adultos (organização, acompanhamento e cuidado das crianças, controle dos espaços etc.), pude observar seus trabalhos e conversar com alguns deles. Foram nessas conversas informais, na trivialidade dos encontros, que recebi informações que ajudaram a compreender melhor as atas e demais documentos, bem como a importância do movimento para o fortalecimento de amizades, as diferenças do *Habonim Dror* mineiro para com os demais do país etc. Tal como Pinsky (2000) salienta, na pesquisa científica, as

entrevistas são de grande valor, mas elas sempre estão em diálogo com o rigor que damos para a análise das demais fontes disponíveis.

Na manhã de 7 de outubro de 2023, o Movimento de Resistência Islâmica, o Hamas, promoveu o maior ataque no território de Israel desde a Guerra do *Yom Kippur*, 1973. Nesse dia, o Hamas rompeu a barreira entre Gaza e o Sul de Israel, fazendo milhares de vidas entre israelenses (judeus ou não) e estrangeiros que frequentavam uma festa Rave ou que trabalhavam nos kibutzim da região.

Trabalhando com a comunidade judaica desde 2020, dentro do IHIM, pude perceber que a ameaça do antissemitismo é sempre levada muito a sério. Portanto, foi com bastante calma e compreensão que eu e os demais colaboradores não-judeus do IHIM que vivenciamos juntos com a comunidade as medidas de proteção em caso de alguma ameaça. Tal como Schutz (1979) aponta, nessas situações, os grupos tendem a se fechar e se proteger dos possíveis ataques externos. A preocupação da comunidade também estava com os familiares e amigos que moravam em Israel e agora estavam envolvidos na guerra contra o Hamas.

Após um período de incertezas, pude retomar a pesquisa documental, incluindo no trabalho maior espaço para os extintos movimentos juvenis e formas de congregação que a juventude judaica belo-horizontina vivenciou no passado. Portanto, nesse momento, as fontes históricas citadas acima ganharam maior importância. Tendo consciência das lacunas deixadas pela mudança de perspectiva, a pesquisa ainda lança luz para um importante aspecto de uma comunidade que esteve presente desde a formação de Belo Horizonte e ajudou a formá-la.

Assim, o presente trabalho está dividido em três partes. Na primeira parte, trato da comunidade judaica de Belo Horizonte, sua formação e suas instituições, dando atenção à cisão ocorrida na comunidade a partir da criação do Estado de Israel. Em seguida, discuto sobre a importância do conceito de comunidade e como ele é tratado nas Ciências Sociais. Por último, é importante analisarmos os diferentes tipos de Sionismo, como eles surgiram e quais são suas bases teóricas fundamentais. Necessário é, também, compreender como as ideias sionistas chegaram nas comunidades brasileiras. É impossível compreender a atuação dos movimentos juvenis sem dar especial atenção à relação destes com o Sionismo e, em particular, o sionismo socialista.

Na segunda parte, o foco é na juventude judaica. Aqui, o conceito de juventude é tratado para, em seguida, entender como ele pode ser aplicado à realidade judaica. Depois, analiso os movimentos juvenis num sentido *lato*, como surgiram na Europa e qual é sua relação com o Sionismo. Nessa parte, o foco está nos movimentos que chegaram à Belo Horizonte, ou aqueles

que influenciaram os movimentos daqui, tendo ciência de que existiram muitos outros pelo Brasil e pelo mundo que não serão tratados ao longo do texto ou serão apenas citados.

Na terceira parte, os movimentos juvenis de Belo Horizonte terão destaque, em principal os já citados *Hashomer Hatzair*, *Gachelet*, a Associação Juvenil da União Israelita e o *Habonim Dror*. Após, proponho analisar a questão da identidade para entendermos qual papel esses movimentos exercem na construção identitária dos jovens. Como o próprio título quer mencionar, dos Guardiões da Juventude (*Hashomer Hatzair*) até os Construtores da Liberdade (*Habonim Dror*), esses movimentos juvenis não podem ser ignorados se quisermos compreender como se deu a construção identitária dos judeus de Belo Horizonte.

2. OS JUDEUS EM BELO HORIZONTE: IMIGRAÇÃO, SIONISMO E OS ANTIGOS MOVIMENTOS JUVENIS

Nesse capítulo proponho uma breve explanação sobre a comunidade judaica de Belo Horizonte, no que concerne à sua formação e suas principais características. Os primeiros judeus chegaram à cidade ainda no período de sua construção e, ao longo da primeira metade do século 20, criaram instituições que ainda perduram. Em seguida, analiso algumas das principais correntes do Sionismo e como a fundação do estado de Israel foi recebida pela comunidade e a modificou.

2.1 Os primeiros judeus de Belo Horizonte

A capital mineira é fruto do projeto positivista que ecoou entre as elites republicanas que buscavam se desvencilhar da herança colonial e imperial do estado. Inspirada em projetos como a Paris do Barão Haussmann, levado a cabo entre 1853 e 1870 e nas plantas da cidade de Washington, nos Estados Unidos e La Plata, na Argentina, Belo Horizonte foi planejada para refletir os padrões de higiene, sociabilidade, beleza e civilização que vinham das potências centrais de finais do século 19. Nesse sentido, tal como afirma Cedro (2016), a noção de modernidade se mesclava com os aspectos socioculturais de uma região periférica do capitalismo como era o Brasil. A nova capital foi concebida para centralizar os serviços públicos, impulsionar a economia do Estado, servir como elo entre as regiões de Minas e, ainda, ser um modelo urbanístico e arquitetônico que simbolizasse as novas ideias republicanas e o desenvolvimento econômico e científico.

Símbolo da nova era republicana, com forte influência das ideias científicas, a capital mineira deveria refletir o ideal de modernidade predominante. Não havia espaço para as ruas estreitas e os casarões coloniais típicos das cidades do interior e da antiga capital, Ouro Preto. O ideal republicano, laico e positivista, era a força motriz que levou à sua construção. Belo Horizonte deveria ser uma cidade das oportunidades, do capitalismo industrial e da civilidade moldada pelos padrões europeus mais modernos.

A capital do Estado refletiu o discurso republicano construído sob as bases da busca do equilíbrio e apoiada no pensamento progressista que invadiu as principais capitais do país na segunda metade do século XIX. Tal corrente no Brasil tomava como base ideológica o positivismo, defendendo o progresso em uma situação de harmonia, ausência de conflitos na manutenção de um *status quo* garantidor da ordem e, conseqüentemente, do desenvolvimento. A transformação da nova capital associava à República mineira e brasileira uma relação com a história simbólica das lutas e da

tradição, simbolizada e reinterpretada nas avenidas e ruas (que traziam os nomes dos estados e das bacias fluviais). (Calvo, 2013, p. 77).

Importante mencionar que, durante essas primeiras décadas, a cidade sofreu períodos de crise e estagnação como, por exemplo, durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), que dificultaram as obras planejadas pela Comissão Construtora da Nova Capital (CCNC). Além disso, à medida que a cidade envelhecia, novos estilos arquitetônicos suplantavam o Ecletismo típico das construções do início do século 20, fortemente influenciado pela estética francesa do *Beaux-arts* da Paris Haussmanniana. Na década de 1930, o *art-déco* seria o estilo predominante na cidade, sendo substituído pelo modernismo que, também foi suplantado.

Mesmo oscilando nos seus projetos de implantação e de desenvolvimento, a nova capital se tornou local de atração para brasileiros vindos do interior e também para imigrantes de diferentes origens. Italianos, franceses, sírios, judeus, alemães, japoneses dentre outros chegavam à cidade para desenvolver diferentes funções de acordo com as necessidades urbanas. Em entrevista realizada para a Federação do Comércio de Belo Horizonte, Emmanuel Haas (1996) afirma que o primeiro judeu, seu avô, chegou em 1894, vindo da região da Alsácia-Lorena, pertencente ao império alemão no período e que, atualmente, faz parte do território francês. Arthur Haas instalou seu comércio na Rua do Rosário, próximo à antiga matriz do Curral Del Rei que, à época já mudara seu nome para Arraial do Belo Horizonte. “A Constructora” vendia artigos de primeira necessidade para a CCNC e para os que chegavam ao campo de obras que se formou aos pés da Serra do Curral. Arthur Haas se tornou importante personagem para a economia local, sendo o fundador da Casa Importadora Haas, localizada Avenida Afonso Pena, na região central da cidade. Haas também foi destaque na comunidade judaica, ajudando na organização da primeira instituição judaica da cidade, a União Israelita de Belo Horizonte (UIBH), em 1922, que por muitos anos esteve localizada também na Avenida Afonso Pena, ao lado do Conservatório Mineiro de Música.

À medida que a cidade crescia e adquiria o formato proposto pela CCNC, Haas adquiriu terrenos e mudou seu estabelecimento para Avenida Afonso Pena próximo à Rua da Bahia, local de efervescência comercial, com muitas lojas, o Teatro Municipal, cinemas e cafés. Centro do estilo de vida que buscava copiar os padrões do *joie de vivre* francês. Dessa forma, a “Casa Importadora Haas” (Figura 1) compunha o cenário urbano, tornando-se um exemplo da participação judaica na cidade, bem como da adaptação e integração desta família à sociedade. A cidade que se formava era, também, uma promessa de vida nova, longe da perseguição que muitos judeus viviam na Europa. Conforme aponta Lange (2007), a vida dos judeus no

continente europeu, durante o século 19, variava conforme cada país e região. Principalmente em regiões mais ao leste, entre Polônia, Rússia etc., os pogroms eram constantes. Essas perseguições estão presentes nos relatos dos primeiros judeus que chegaram à Belo Horizonte, e que estão registrados no acervo do Instituto Histórico Israelita Mineiro.

Figura 1: Casa Importadora Arthur Haas, em Belo Horizonte (início do séc. XX)



Fonte: APM TG-206-006

Logo após esse “pioneirismo”, novos imigrantes judeus vieram para a cidade. Na pesquisa documental realizada no arquivo do Instituto Histórico Israelita Mineiro (IHIM), os testemunhos registrados¹ daqueles que vieram entre 1910 e 1930 revelam como Belo Horizonte se tornou uma possibilidade de moradia. Localizada no interior do país, a nova capital não foi um polo de atração inicial desses judeus. Foi o contato com os que aqui se estabeleciam e as oportunidades que relatavam em cartas que alavancou a decisão de se mudar das cidades litorâneas, e também de São Paulo, para Belo Horizonte. Outro fator que também aparece nos relatos é o clima. Conhecida como “cidade-jardim”, as temperaturas mais amenas fizeram da capital um local atraente, o que era corroborado com as prescrições médicas que indicavam a cidade como ideal para o tratamento de doenças respiratórias, principalmente a tuberculose.

A partir da década de 1920, inicia-se a consolidação da comunidade na cidade. Entre 1920 e 1940, diversas instituições foram criadas para auxiliar os recém-chegados, assim como permitir locais de sociabilidade para os já instalados. Essas instituições eram fruto da vontade e organização dos próprios membros, que levantavam fundos para a manutenção desses

¹ Depoimentos registrados para o documentário Vidas (1991), disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=jPW2LtJ1-XI>>. A íntegra dos depoimentos se encontra no acervo do IHIM.

espaços. Importante pontuar que, nesse período, as sinagogas, importante espaço de conservação dos ritos religiosos, localizavam-se nos fundos das casas de algumas famílias judaicas. Foi com a criação da União Israelita de Belo Horizonte, em 1922, que algumas das cerimônias, como Bar Mitzvah, *Rosh Hashaná* (ano novo judaico) e *Yom Kippur* (dia da expiação) puderam ocorrer no mesmo espaço dividido por todos os associados da UIBH.

Os judeus já haviam crescido em número e em participação. Inseriram-se na vida comercial da cidade e introduziram nela hábitos e produtos. Essa força participativa reflete a formação de redes sociais, constituindo uma comunidade organizada em torno dos laços de solidariedade e do compartilhamento de uma origem e de uma tradição (Calvo et al, 2011, p. 17).

A Figura 2 mostra a distribuição dos domicílios da comunidade judaica entre as décadas de 1920 e 1940. As grandes manchas verdes da figura marcam os locais com a maior concentração de famílias e estabelecimentos judaicos na cidade. É possível perceber que as famílias se distribuíram ao longo de diversas regiões, principalmente próximas à estação da estrada de ferro que ligava a capital à outras cidades importantes do país. O comércio, principal fonte de renda das famílias judaicas, concentrava-se na região central, principalmente entre a antiga Avenida do Comércio (atual Santos Drummond), Rua dos Caetés e Espírito Santo. Outro ponto importante, e que marca uma das especificidades da formação da comunidade, é a ausência de um local específico, algo como um “bairro étnico”, comum em outras cidades, como São Paulo. Em Belo Horizonte, a população judaica se pulverizou, à medida que a cidade se expandia a partir de seu centro, a zona urbana definida pela Comissão Construtora, ainda no século 19.

Em Belo Horizonte, os estrangeiros vão gradualmente ocupando os espaços criados com as necessidades do desenvolvimento da própria cidade (suporte na infraestrutura por meio do comércio, como Arthur Haas que fundou uma loja de material de construção, logo nos primórdios da cidade) e vão se tornar visíveis mesmo sem marcarem um território segregado como um bairro ou um gueto. Vão transformar a cidade e transformar-se a ela, claro, mas guardando as marcas próprias que os identificam [...] (Calvo, 2014, p. 78).

A partir dos relatos pesquisados no arquivo do IHIM, as principais dificuldades vividas nesse período eram o idioma, a questão financeira e de oportunidades de trabalho. Desse modo, o suporte dos que já viviam na cidade era essencial, podendo servir como uma rede de apoio que auxiliava a instalação do recém-chegado. Muitos eram recebidos e trabalhavam no comércio que pertencia a algum membro da comunidade. Aos poucos, era possível juntar alguma renda e ressarcir as ajudas que receberam para poder se instalar na cidade. Conforme pontua Cuperschmid (2007, p. 32), a maioria dos judeus que vinham para a capital de Minas “exerceu a atividade de vendedor ambulante”.

Figura 2: Distribuição dos domicílios judeus em Belo Horizonte 1926-1941



Fonte: Boletim IHIM – número 7, janeiro 2014

Esses primeiros judeus eram, majoritariamente, de regiões como o Mediterrâneo, em especial da Península Ibérica, norte da África, leste europeu e províncias do antigo Império Otomano. Analisando a lista de sócios-contribuintes da União Israelita de Belo Horizonte, Calvo (2014, p. 49) pôde estabelecer as principais nacionalidades que compunham a União Israelita de Belo Horizonte, num período que abarca o final da década de 1920 e o início da de 1940. Nesse recorte temporal, as principais regiões de origem eram a Palestina², Romênia, Rússia e Polônia. Nas primeiras décadas do século 20, a grande maioria dos judeus da capital eram os de origem sefardita, assim chamados por serem descendentes dos judeus expulsos da Península Ibérica, a partir do século 15. Em hebraico, tal região é chamada de *Sefarad*, e aqueles que eram originários desse local são chamados de sefaradim, ou sefarditas. A onda migratória causada pela Inquisição levou judeus para o norte da África e para o Mediterrâneo oriental, ocupado pelo Império Otomano.

Outro importante braço da diáspora judaica se instalou na Europa Central e do Leste. Os judeus dessa região são chamados de *ashkenazim* ou asquenazes. Conforme aponta Schwartzman (2021), em Belo Horizonte, essa se tornaria a principal origem dos membros da comunidade, principalmente com a chegada daqueles que fugiam das perseguições dos regimes fascistas e dos sobreviventes da Shoah, o Holocausto promovido pelos nazistas na Alemanha e nas regiões ocupadas por suas tropas. Além das diferentes origens, sefaradim e *ashkenazim* se

² Importante frisar que, nesse período, o nome Palestina se referia à uma das regiões administrativas do Império Otomano, que se tornaria mandato britânico com o fim da Primeira Guerra Mundial.

diferenciam por diferentes ritos e orações, bem como nas tradições culinárias, adquiridas com o contato com as diferentes culturas das regiões das quais eram oriundos. Dos relatos desses primeiros judeus, nas primeiras décadas do século 20, cada grupo se reunia em casas diferentes para realizar seus ritos.

2.2 As instituições judaicas de Belo Horizonte

Com o crescimento no número de judeus na cidade, a necessidade de congregar esses imigrantes de diferentes origens fez surgir o anseio pela criação de instituições que pudessem permitir espaços de acesso, auxílio, ensino e orações. Em 1922, a União Israelita de Belo Horizonte foi fundada, sendo o primeiro espaço de sociabilidade que substituiria os encontros que ocorriam predominantemente nas casas de algumas famílias da comunidade. Quando a UIBH completou 50 anos, em 1972, em boletim comemorativo, ela assim descreve os seus primeiros anos na capital:

A União Israelita praticamente nasceu e cresceu junto com a cidade menina, pois Belo Horizonte tinha apenas 24 anos de existência quando a União nasceu.

Com apenas 20 famílias, a maioria imigrados da Polônia, Bessarabia, Rússia e Palestina e também da Colônia 4 Irmãos do Rio Grande do Sul. Inicialmente fundou-se uma Sinagoga na Av. João Pinheiro, e mais tarde um clube recreativo, uma pequena biblioteca de livros Ídish.

Os principais fundadores e ativistas foram Arthur Haas, o primeiro presidente; Naftali Perlov, Kiva Lerman, David Rachman, Alberto Levy, Lion Cohen, José Persiano. Entre os ativistas mais antigos foram Jaime Galinkin, Jacob Ferman, José Margalith, Alberto Avrizer, Isaac Cohen, Mellech Lerman. (SALVE. 50º Aniversário da União Israelita de Belo Horizonte, 1972, p. 1).

A União se tornou um polo aglutinador da vida judaica. Enquanto a comunidade recebia cada vez mais novos integrantes, a instituição centralizava grande parte da organização, vida cultural, educação e lazer, tornando-se o espaço para debates e discussões; um local onde se mantinham vivas as tradições, a religião e se consolidava como um centro e atraindo mais membros e sócios. Pode-se dizer, também, que a UIBH é o resultado da resistência do grupo contra a perda de suas raízes e a total assimilação. As instituições serviam como um elo fomentado e mantido pela confiança mútua. Nesse sentido, tal como aponta Putman (2009, p. 103), a comunidade cívica não está livre de conflitos, mas se sustenta nessa relação de confiança entre os seus membros:

Até mesmo as transações que aparentemente visam ao interesse próprio assumem um caráter diferente quando inseridas num contexto social que promove a confiança mútua [...]. As relações de confiança permitem à comunidade cívica superar mais facilmente o que os economistas chamam de “oportunismo”, no qual os interesses comuns não prevalecem porque o indivíduo, por desconfiança, prefere agir isoladamente e não coletivamente. Análise recente sobre as iniciativas comunitárias na América Latina ressalta a importância social da cooperação local e da mobilização

política – mesmo quando não se logram resultados práticos imediatos – justamente por contribuírem indiretamente para “combater o isolamento e a desconfiança mútua” (Putman, 2009, p. 103).

Aqui, cabem algumas palavras sobre o conceito de comunidade e pertencimento no grupo, de acordo com o mundo social é um pressuposto organizado a partir dos processos históricos de cada sociedade. Alguns elementos, no entanto, são observáveis em diferentes lugares: organização do trabalho, hierarquias, separação entre grupos, estilos de vida socialmente aceitos, cerimônias que marcam certos ciclos da vida dentre outros. Dessa maneira, esse mundo social no qual o homem nasce é marcado por finas redes de relacionamentos sociais e sistemas de signos e símbolos.

Esses costumes, afirma Schutz (1979), constituem na herança social que é transmitida aos mais jovens que crescem dentro do grupo. Essa transmissão faz com que padrões culturais sejam naturalizados, dando ao grupo um aspecto de coerência. São padrões criados para fornecer respostas confiáveis, eliminar os questionamentos e evitar consequências indesejáveis. São preceitos para as ações, receitas certas para interpretar o mundo social.

A condição do estranho na comunidade torna mais nítidos tais apontamentos. Para Schutz (1979), o estranho sempre precisa colocar em questão praticamente tudo que parece inquestionável para os membros do grupo, uma vez que este não participa da tradição histórica através da qual o grupo se formou. Ele pode até ter acesso a essa história, mas ela não é parte integrante da sua biografia. O estranho pode até participar do presente e do futuro do novo grupo em que está inserido, mas jamais do seu passado. É um sujeito, do ponto de vista do grupo, sem história.

Schutz (1979) aponta dois significados de pertencimento ao grupo: o subjetivo e o objetivo. O significado subjetivo é o sentimento que os membros têm para com o grupo, que os fazem pertencentes a ele e que compartilham interesses comuns. É o momento em que eles se sentem à vontade, são guiados pelo conjunto dos hábitos, costumes e normas compartilhados internamente. Já o objetivo está relacionado ao valor que se tem em pertencer a um grupo diante de estranhos. As pessoas que estão de fora classificam indivíduos pertencentes com certas características a partir de critérios que só são homogêneos no seu ponto de vista, que pertencem a ele e não dos que integram o grupo. “A interpretação do grupo pelo estranho nunca coincidirá plenamente com a auto-interpretação do grupo interno” (SCHUTZ, 1979, p. 94). Nessa concepção objetiva, a noção de grupo é uma construção de quem está de fora.

Para Schutz (1979), existem dois tipos de grupos. Os existenciais que são aqueles em que os indivíduos pertencentes compartilham uma herança social, estando o membro dentro de

um sistema de tipificações, papéis e posições de status pré-constituídos que não são dados por ele, mas que lhe são atribuídos pela herança social. Os do segundo tipo são os voluntários, em que os sistemas precisam ser construídos pelos membros; apenas alguns elementos são comuns no início, o que implica processos mais dinâmicos na produção de um sistema comum.

Mas o que quer dizer comunidade? Para Mocellim (2011), trata-se de um dos conceitos que ainda permanece controversos nas Ciências Sociais. Não existe uma definição hegemônica para o termo, mas que, no uso cotidiano, tende a se remeter a aspectos positivos.

Comunidade é sempre o lugar onde podemos encontrar os semelhantes e com eles compartilhar valores e visões de mundo. Também significa segurança, e é nela que encontramos proteção contra os perigos externos, bem como apoio para os problemas pelos quais passamos. A sociedade pode ser “má”, mas a comunidade nunca sofre essa acusação (Mocellim, 2011, p. 106).

Comunidade, então, refere-se a tipos de relacionamento que possuem alto grau de intimidade, vínculos emocionais e alta coesão social. Para Mocellim, “o espaço também é importante na caracterização da comunidade, pois esta é localizada e envolve vínculos de proximidade espacial, tanto quanto de proximidade emocional” (2011, p. 106). A visão positiva da comunidade também seria uma forma crítica para a sociedade utilitarista, centrada no indivíduo e na racionalidade.

Ainda de acordo com Mocellim (2011), é comum conceituar comunidade em oposição à sociedade. Citando Durkheim, o autor afirma que a comunidade é comumente vista como uma unidade absoluta, geograficamente marcada para que os valores possam ser compartilhados, “é um agregado de mentes tão fortemente coeso que ninguém é capaz de se mover independentemente dos outros” (2011, p. 110). Já a sociedade é marcada pela heterogeneidade, com relações sociais mais impessoais, de baixo grau de integração afetiva e de coesão. A sociedade se refere às metrópoles, à vida nas cidades, enquanto que a comunidade é vista como sendo o oposto disso.

Já para Oliveira (1988), comunidade e sociedade devem ser vistas como tipos-ideais como no método weberiano. “Enquanto conceitos idealmente construídos, a comunidade e a sociedade se satisfazem em revelar determinados aspectos significativos da realidade” (1988, p. 106). Remetendo à obra do sociólogo alemão Ferdinand Tönnies (1855-1936), Oliveira afirma que comunidade se caracteriza por uma forma de relação humana marcada por um conjunto de laços afetivos, hábitos e tradições que prevaleceu durante a Idade Média europeia. Já na modernidade, a sociedade seria a principal forma de organização presente.

Tönnies estabelece três tipos de comunidade, às quais correspondem três tipos dominantes de atividades econômicas: à casa familiar, a economia doméstica; à aldeia, a agricultura de base comunista; à cidade - no sentido medieval do termo -, as

corporações de artes e ofícios artesanais. Nenhuma dessas atividades constitui um mundo à parte, desligado dos outros aspectos da vida social e regido pelas leis do cálculo econômico. Ao contrário, todas elas estão envolvidas por uma atmosfera onde os valores religiosos, morais e estéticos têm uma presença determinante. Mesmo quando – como acontece na economia comunitária das cidades — pratica-se a troca, esta não é feita com a finalidade do lucro, pois o ofício artesanal é uma arte praticada pela dignidade que lhe é própria, e não com o objetivo de enriquecimento. Por fim, acrescentemos que o direito que prevalece na comunidade são os hábitos e costumes imemoriais, e que a religião detém um lugar muito importante. É bem o mundo da idade média que é aí descrito (ou talvez imaginado,...), mundo que a moderna sociedade vai quebrar e destruir (Oliveira, 1988, p. 108).

De acordo com Mocellin (2011), as teorias sociológicas clássicas sempre posicionaram a comunidade como algo situado no passado. No entanto, partindo de Bauman, Mocellin (2011) pontua que a transição entre comunidade e sociedade é o processo de mudança do entendimento para o consenso. O entendimento não precisa ser procurado, está sempre disponível para os membros do grupo. O consenso, por sua vez, precisa ser construído e negociado constantemente. A comunidade precisa manter a “mesmidade” e, para isso, precisa criar distinções que a difere dos demais grupos. Por isso, as comunidades são alheias à reflexão, às críticas e à experimentação. No entanto, com a relativização das distâncias pelos meios de comunicação e transporte, a vida comunitária se torna cada vez menos isolada.

Segundo Bauman (2003), diante da impossibilidade de encontrar uma comunidade, uma nova forma de haver entendimento e segurança, o conceito de identidade ganha importância. A identidade é a substituta contemporânea da comunidade. Ela incorpora a individualidade ao pertencimento a grupos ou filiações a estilos de vida, mas, de forma nenhuma, esse pertencimento pode ser similar ao pertencimento comunitário – é sempre um pertencimento temporário, revogável e precário e também incapaz de trazer a segurança trazida pela comunidade (Mocellin, 2011, p. 119).

Para Goldwasser (1978), a comunidade como totalidade homogênea e isolada só existe como conceito-limite e de natureza puramente lógica. Refletindo sobre os estudos de comunidade no Brasil, a autora critica as pesquisas que tendem a analisar as comunidades como tipos totais, isoladas em seus mundos e apenas com processos históricos internos. Contudo, Goldwasser defende a importância de se entender a comunidade “como um *locus* privilegiado para observação do comportamento humano, com seus sistemas de representação e categorias de ação” (1978, p. 77). No mesmo sentido, Wortmann (1972), afirma que as comunidades tendem a ser vistas apenas no seu sentido real-fenomenológico, esquecendo-se da existência de outras relações dialéticas que ajudam a determinar e constituir representações sociais.

Observa-se, então, que nas sociedades contemporâneas, o conceito de comunidade adquire novos contornos. Tal como aponta Mocellin (2011), os grupos constroem novas formas de coesão e consenso. A busca por uma identidade vai formar comunidades estéticas ou novas tribos urbanas. No entanto, é importante salientar, que as comunidades, mesmo na

contemporaneidade, não permanecem isoladas, elas interagem com outros grupos, constroem representações sobre si e discursos de legitimação e nem sempre vão se contrapor à sociedade. Mesmo não possuindo um contorno que pode ser delimitado com tanta clareza, ainda permanece um conceito em disputa, utilizado por grupos sociais para reivindicar pautas e negociar convivências no espaço público.

Alia-se a isso o argumento de Heil (2009) em que o conceito de comunidade visa a segregar e separar grupos, dificultando nas formas de coexistência. O uso do termo, então, acaba por aumentar as diferenças, dificultando a compreensão das relações entre sujeitos de distintos grupos que precisam ter alguma forma de convivência no dia a dia. Dessa maneira, Heil (2009) utiliza o termo convivialidade para analisar essas formas de coexistência que são frágeis, que precisam ser negociadas, mas que acontecem em decorrência da presença de diferentes grupos num mesmo espaço.

Nesse sentido, Castro (2002) analisa as questões de coexistência socioespacial de diferentes grupos. A complexidade das relações sociais contemporâneas, em especial nas cidades, gera relações de proximidade física que não necessariamente permitem proximidades sociais. O espaço público é local privilegiado de aprendizagem de modos de sociabilidade e convivência. No entanto, afirma a autora, a mistura de diferentes grupos não é indicativa de que laços sociais sejam fortalecidos. A incompreensão de comportamentos de diferentes grupos nos espaços públicos são a origem de diversos conflitos. “É necessário perceber o que dá sentido à mistura, a maneira como é vivida, percebida e julgada” (Castro, 2002, p. 59).

Comunidade é uma palavra muito recorrente quando nos referimos aos judeus. Ao se instalarem nas cidades, eles criaram instituições, clubes, espaços religiosos com o intuito de manter seus costumes e de ajuda mútua. Mas a história da formação daquilo que chamamos de comunidade judaica também foi fruto de convivialidades negociadas. Nesse quadro, o antissemitismo é um fator crucial para momentos de fragilidade na convivência do grupo para com os demais. Também é preciso pontuar os conflitos internos à comunidade. Tal como veremos mais adiante, no caso belo-horizontino, tais conflitos fizeram surgir polos ideológicos divergentes e separados por muitos anos. Apesar disso, os territórios de sociabilidades judaicas da cidade sempre se concentraram em algumas regiões geográficas específicas. Portanto, agora é necessário compreender quais são suas principais características.

Retornando às instituições formadas no seio da comunidade judaica de Belo Horizonte, podemos destacar, ainda, a fundação da primeira escola judaica, em 1929. A Escola Israelita, criada pela União Israelita, teve como primeiros professores o casal Vizemberg. Com base no

acervo documental do IHIM, a Escola Israelita permaneceu com esse nome até a década de 1960, quando se tornaria Escola Albert Einstein. Menina dos olhos da UIBH, a escola permaneceu na sede da União até o seu fechamento no início do século 21.

No entanto, a Escola Israelita/Albert Einstein não foi a única criada dentro da comunidade. Em 1962, surgiu a Escola Theodor Herzl, que hoje é a única instituição de ensino judaica de Minas Gerais. Sua criação está intimamente ligada com o conflito entre sionistas e progressistas, que cindiu a comunidade a partir da fundação do estado de Israel, em 1948.

De acordo com Schwartzman (2021), a União Israelita de Belo Horizonte foi fundada em 1922 e foi instalada, primeiramente, na Avenida Afonso Pena, ao lado do Conservatório de Música (Figura 3) e, na década de 1960, a UIBH se instalou na Rua Pernambuco, onde permanece até os dias de hoje (Figura 4). De acordo com o autor, nos primeiros anos, a vida social da comunidade se centrava no prédio da Afonso Pena, onde havia um salão no segundo andar onde ocorriam as comemorações, os casamentos e apresentações de música e de teatro amador. Já no andar de baixo, os jovens da Associação da Juventude Israelita se reuniam.

Figura 3: Antigo prédio da UIBH, na Avenida Afonso Pena, ao lado do Conservatório de Música (ca. 1960)



Fonte: Arquivo UFMG

Na edição de 1 de janeiro de 1937 do Jornal Israelita de São Paulo³, um folhetim escrito em caracteres hebraicos, o periódico traçava um breve histórico da União Israelita de Belo Horizonte. O texto alega que a União entrou em declínio já no final da década de 1930, com seus livros não lidos, assinaturas de revistas não renovadas e ausência de saraus e eventos. Tal

³ IHIM.UIB.CX.03

decadência também é enunciada na “Crônica: a origem e evolução da comunidade judaica de Belo Horizonte”, publicada no Rio de Janeiro, em 1957⁴. No entanto, o boletim apontava para uma crise maior dentro da comunidade judaica da capital mineira, que se dividiu logo após a Segunda Guerra Mundial e da fundação do Estado de Israel em 1948:

Lamentavelmente, ocorreu, logo depois, uma cisão no seio da coletividade, por motivos de divergências ideológicas. Grande parte de homens públicos de orientação nacional judaica para fundar o “Círculo Israelita Brasileiro” instituição de caráter culturo-social, junto a qual se acha uma sinagoga que reúne em torno de si os israelitas religiosos de Belo Horizonte (CRÔNICA, 1957, p. 2).

Dessa cisão, ainda conforme a ‘Crônica’, os sionistas criaram a Associação Israelita Brasileira (AIB), existente até os dias de hoje. Além dessas instituições, existiam outras de caráter beneficente, criadas entre 1920 e 1940. Dentre elas podemos citar a União Beneficente das Damas Israelitas (*Froin Farain*), a Caixa de Empréstimos e Pecúlio (*Lai Spur Casse*), a Federação de Judeus Poloneses (*Ferband Fun Poliche Idn*) e a Sociedade Cemitério Israelita de Belo Horizonte (*Chevra Kadisha*), fundado em 1936 e que, no ano seguinte, inaugurou o Cemitério Israelita, no bairro Jaraguá. Também foram criadas associações de jovens, como o *Hashomer Hatzair*, o *Gahélet* e o *Dror*, que trataremos em pouco mais de detalhes no próximo capítulo.

Figura 4: Fachada original da União Israelita de Belo Horizonte (s/d)



Fonte: Arquivo IHIM

Retorno ao Jornal Israelita de São Paulo, de 1937, que descreveu sucintamente as funções das instituições supracitadas. A Caixa de Empréstimos e Pecúlio (*Lai Spur Casse*) foi fundada em 1932 e tinha como principal atividade emprestar e vender ações aos membros da comunidade. Já a Federação de Judeus Poloneses (*Ferband Fun Poliche Idn*), por sua vez, tinha

⁴ IHIM.UIB.CX.01

como objetivo fundar uma nova biblioteca, um coral, realizar saraus literários, oferecer curso de história judaica etc. Tais objetivos são criticados pelo jornal, que alegava que tais funções já eram garantidas pela União Israelita. Com relação à União Beneficente das Damas Israelitas (*Froin Farain*), o jornal diz que suas atividades centravam na ajuda às pessoas menos favorecidas e aos doentes de tuberculose que vinham à Belo Horizonte para se tratar. As ações da União Beneficente de Damas Israelitas mostram, grosso modo, a atuação das mulheres não apenas dentro da comunidade judaica, mas também na sociedade belo-horizontina. Longe de ser um grupo fechado apenas em si mesmo, as instituições criadas também visavam criar pontes entre a coletividade judaica e os demais grupos sociais da capital.

2.3 A cisão entre progressistas e sionistas

De acordo com Schwartzman (2021, p. 50), “as famílias judias em Belo Horizonte, como em outras comunidades judaicas no mundo à época [década de 1940], se dividiam em dois grupos: os progressistas, mais à esquerda; e os sionistas, mais à direita”. Conforme aponta o autor, que nasceu e foi criado na capital mineira, essa divisão era tanto política quanto social. Os progressistas eram, em sua grande parte, mais pobres, atuando como operários e artesãos. Alguns deles tinham ligação com partidos comunistas e socialistas, bem como com o *Bund*, “uma associação judaica socialista de trabalhadores que existiu na Rússia, na Polônia e em outras partes da Europa até a Segunda Guerra” (Schwartzman, 2021, p. 50). Para esses judeus progressistas, continua o autor, a cultura judaica era representada pela língua e a literatura ídiche e, portanto, deveriam, sem renunciar à sua identidade, considerar o país em que viviam como sua pátria, devendo participar ativamente da vida local.

Já os sionistas, ainda conforme o autor, “tinham uma condição social um pouco melhor, cultivavam mais as tradições religiosas, valorizavam o hebraico e defendiam que a verdadeira pátria dos judeus seria Israel, para onde todos deveriam migrar” (Schwartzman, 2021, p. 51). Progressistas e sionistas viviam em seus círculos fechados e, com o tempo, os dois grupos ficaram cada vez mais parecidos no seu modo de vida. Cada grupo mantinha sua escola e estava ligado à organização judaicas de nível internacional. Os progressistas ao IKUF (Associação Cultural Judaica) e os sionistas à Organização Sionista Mundial.

Schwartzman (2021) afirma que, com o aumento do antissemitismo na União Soviética, principalmente no período em que Stálin esteve no poder, e o alinhamento do bloco socialista com os árabes, os progressistas começaram a perder espaço. No entanto, o autor cita nomes de

membros da comunidade que tiveram destaque, a partir dos anos 1930, como o casal Nute e Liuba Goifman, que chegaram ao Brasil no fim da década de 1920, foram membros do partido comunista e participaram de levantes contra a ditadura varguista.

A dissertação do sociólogo Renato Pfeffer (1993) também aborda essa cisão dentro da comunidade judaica. Conforme aponta o autor a partir de entrevistas realizadas com membros mais velhos, é a partir dos anos 1930 que as disputas se tornam mais intensas. Com a chegada de mais judeus do leste europeu, ideias socialistas e comunistas ganharam força. Nesse período, Pfeffer (1993) aponta a ocorrência de um “estado de equilíbrio instável” na comunidade israelita de Belo Horizonte. No entanto, com a eclosão da Segunda Guerra Mundial, a existência de um inimigo comum evitou a cisão que até então parecia inevitável. Apenas depois do conflito que a separação se torna forte, formando duas comunidades judaicas na cidade. A criação do estado de Israel foi o motivo central da separação, ficando os progressistas na União Israelita e os sionistas resolvendo criar um local próprio, a Associação Israelita Brasileira (AIB).

De acordo com Pfeffer (1993), logo após o término da Guerra, os sionistas ainda eram minoria dentro da comunidade. A chegada dos progressistas enriqueceu culturalmente a colônia judaica, trazendo ideias e valores, atividades teatrais e um reavivamento da biblioteca e da valorização do ídiche. Contudo, à medida que esses ideais socialistas foram enfraquecendo, os sionistas aumentaram em número e influência. Atualmente, essa cisão é mais contada pelos mais velhos do que vivida no cotidiano. Pode-se dizer que, hoje, a maioria dos membros da comunidade são sionistas e apoiam o estado de Israel. O Sionismo prevaleceu e se tornou predominante em todas as instituições judaicas da cidade. No entanto, cumpre salientar que o Sionismo não é visto do mesmo modo e compartilhado da mesma visão entre todos os judeus de Belo Horizonte, existindo sionistas mais progressistas, que reconhecem os direitos e a luta dos palestinos por um estado independente, e outros mais conservadores e reacionários. Interessante apontar, também, que os movimentos juvenis, em especial o *Hashotmer Hatzair* e o *Habonim Dror*, são movimentos sionistas e socialistas e que se organizaram durante o período de cisão, formando uma espécie de espaço intermediário entre um polo e outro.

Através da pesquisa que realizei no arquivo do Instituto Histórico Mineiro, juntamente com as transcrições das entrevistas realizadas com os membros da comunidade, nos anos 1990, a União entrou em profundo declínio e precisou se reformular, no final da década de 1980. A documentação, formada por cartas e pesquisas realizadas entre os associados na época, mostra a dificuldade pela qual se passava a UIBH desde a década de 1980. Um dos fatores da crise foi a Escola Albert Einstein, alvo de reclamação de muitos associados. A preocupação prioritária

de diferentes diretorias, bem como a ocupação do espaço da União pela escola era destacada como fatores que desestimulavam a frequência de uso social do espaço da UIBH pelos seus membros. Em 1990, muitos membros associados defendiam que a União deveria encerrar suas atividades e seus bens vendidos.

Entrementes, ao longo da década de 1990, a União passou por fortes transformações que visaram reestruturar suas combalidas estruturas. A escola Albert Einstein deixou o local e fechou as suas portas poucos anos mais tarde. O prédio da União foi adaptado para receber um salão de festas, aberto para locação para casamentos, bailes de debutantes e outros eventos, ofertando serviços ligados à saúde e bem estar também para não judeus. O Instituto Histórico Israelita se instalou no local em 1997. A sinagoga *Beit Yaacov*, fundada em 1922, esteve funcionando como espaço de observações religiosas até a primeira década dos anos 2000. Atualmente é um espaço de exposições sob responsabilidade do IHIM.

Por fim, a partir da pesquisa no arquivo, podemos afirmar que comunidade judaica de Belo Horizonte foi construindo uma conexão própria com Israel, tornando-se fator de extrema importância na elaboração da sua identidade judaica. Assim, a partir das conversas realizadas, pude perceber que o Sionismo se tornou parte importante do “ser judeu” nas terras mineiras. Dessa forma, julgo necessário fazer alguns apontamentos sobre o que é o Sionismo e seus múltiplos aspectos antes de analisarmos sua relação com os movimentos juvenis existentes em Belo Horizonte.

2.4 Algumas considerações sobre o(s) sionismo(s)

De acordo com o Manual do Sionismo, pequeno livro publicado pelo Departamento de Publicações da Federação Israelita de São Paulo – FISESP (1977), o sionismo é o “movimento nacional judaico que sustenta a necessidade do retorno do povo judeu à sua pátria histórica *Eretz Israel*, e a renovação de sua vida espiritual, política e econômica em um Estado judaico independente” (1977, p. 87). Já nas palavras do historiador e rabino britânico, Nicholas de Lange (2007, p. 131), “‘Sionismo’ é um termo nebuloso e emotivo que teve diferentes significados para diferentes pessoas, mas no fundo representa uma abordagem radical das eternas perguntas sobre a identidade judaica e o lugar dos judeus entre as nações”.

De acordo com Lange (2007), para os sionistas, os judeus são um só povo, não sendo apenas um grupo religioso ou associação de minorias étnicas em diferentes países. Os judeus, então, formariam um grupo étnico com seu próprio lar, um povo normal e em pé de igualdade

com os demais povos. Assim, afirma o autor, o sionismo surge como uma alternativa extrema de se resolver o “problema judeu”, mas que, no entanto, “após cem anos de sionismo, ainda não há uma definição clara e amplamente aceita dos objetivos sionistas, e o antigo lema da retórica sionista ‘normalização’, começou a ceder (...) diante do conceito de ‘unicidade’” (Lange, 2007, p. 131).

Conforme o já mencionado Manual da FISESP (1977), o termo foi utilizado pela primeira vez em 1893. Contudo, o desejo de regressar à terra de Israel sempre foi alimentado no seio das comunidades, através de orações, pelo desejo de imigração ou de ser sepultado na “Terra Santa”. Mas foi no último quartel do século 19 que uma mudança radical ocorreu, criando o movimento político que visava povoar a região com judeus que fossem para trabalhar e criar aldeias judaicas. A raiz da palavra Sionismo vem de Sião, o monte localizado em Jerusalém que também era utilizado para se referir à cidade.

Nesse sentido, conforme o trabalho de Lange (2007), a ideia de regresso dos judeus à terra de Israel não era nova. Desde Napoleão Bonaparte, em 1799, passando pelos escritores românticos da primeira metade do oitocentos, bem como alguns autores judeus influenciados pelas ideias do nacionalismo europeu, existiam propostas de retorno dos judeus para restabelecer a antiga Jerusalém. No entanto, esse nacionalismo romântico é apenas um aspecto nesse complexo, tendo o Sionismo “primitivo” sido influenciado, também, pelos diversos movimentos radicais que floresceram entre os séculos 19 e 20. “Os dirigentes e simpatizantes do sionismo tinham vínculos com muitas correntes do movimento radical, e encontraram diversos meios de expressar a impetuosa mistura de fervor revolucionário e renovação judaica” (Lange, 2007, p. 132). Como veremos mais adiante, a influência das ideias socialistas esteve no cerne de diversos movimentos sionistas que deram origem a partidos presentes ou não na atual política israelense. Muitos grupos de judeus deixaram a Europa Oriental com o intuito de criar, na Palestina, pequenas sociedades agrícolas que se autogerenciavam, era a origem dos kibutzim.

Foi Theodor Herzl (1860-1904), jornalista austro-húngaro que, em 1896, lançou as bases do movimento político que adquiriu diferentes contornos e significados ao longo do século. De acordo com Herzl, o Sionismo é uma resposta à chamada “questão judaica” que relegava os judeus a cidadãos de segunda classe. Assim pontuava Herzl (1947, p. 43):

Temos tentado por toda parte e lealmente entrar nas coletividades nacionais que nos cercam, apenas conservando a fé dos nossos pais. Não o admitem. Em vão somos sinceros patriotas, até mesmo, em certos lugares, exuberantemente patriotas; em vão

fazemos os mesmos sacrifícios de dinheiro e sangue como os nossos concidadãos (...). Nessas pátrias em que habitamos já há séculos, somos interditados como estrangeiros, e, muitas vezes, por aqueles cuja raça não estava ainda no país quando nossos pais já haviam aí decidido (...). É, pois, em vão que somos por toda parte brava gente como o eram os Huguenotes, a quem forçaram a emigrar. Ah! Se nos deixassem tranquilos! Mas creio que não nos deixarão em paz (Herzl, 1947, p. 43).

De acordo com Lange (2007), o panfleto de Theodor Herzl foi descartado por figuras judaicas importantes, como o barão de Hirsch e os Rothschilds. No entanto, é na Europa Oriental que suas ideias encontraram maior eco. Os grupos judeus da região receberam com entusiasmo, uma vez que, por volta de 1890, muitos sofriam com perseguições, *pogroms*⁵ e pobreza, desesperada para encontrar uma saída para suas difíceis circunstâncias. Segundo Lange (2007, p. 131) é na Europa Oriental que “o nacionalismo, o antissemitismo, a intolerância religiosa e a autocracia política floresciam em formas mais cruas, mais fortes e mais descaradas que no Ocidente, e proliferaram os movimentos radicais clandestinos para conseguir reformas políticas e sociais”.

O movimento sionista lançou suas bases em 1897, em seu congresso inaugural, realizado na Basileia, na Suíça. Conforme aponta o Manual do Sionismo da FISESP (1977, p. 26), trata-se do “órgão supremo da Organização Sionista Mundial” que se reuniu em diversas cidades europeias até 1951, quando passou a ocorrer em Jerusalém. Entre 1897 e 1948, foram 22 congressos de onde decidiram diversas questões cruciais para o movimento; dentre eles, convém destacar o 6º congresso (1903), em que resolveram a “Questão de Uganda”, ocasião em que ficou decidido que os judeus deveriam retornar à Palestina, recusando a oferta do Secretário Colonial Britânico, Joseph Chamberlain, feita ao grupo de Theodor Herzl, de colonizar Uganda.

É preciso frisar que, desde seu início, o Sionismo precisou se afirmar, recebendo críticas tanto dos movimentos religiosos, de grupos de direita e de esquerda, passando pelo já citado *Bund* polonês e de outras correntes comunistas. “O Sionismo combateu, e ainda combate, as diversas formas de assimilação; a ilusão de que é possível solucionar o problema judaico na diáspora; a indiferença pelo destino do povo e a disposição de lutar pela causa universal, excluindo o próprio povo” (FISESP, 1977, p. 87).

⁵ De acordo com Barnavi (1992, p. 191), a palavra *pogrom* vem do russo e significa “trovoada”. No contexto da perseguição judaica no Leste Europeu, ela foi utilizada pela primeira vez em 1871, quando minorias judaicas e gregas foram atacadas em Odessa.

Por ser um movimento nacional de caráter amplo, o sionismo abrange diferentes correntes ideológicas. Assim, é possível destacar a existência de diferentes sionismos, como por exemplo: o religioso, o geral, o socialista, o revisionista, o político, o prático, o sintético e o espiritual. A partir das informações extraídas, em sua maior parte, do Manual do Sionismo da FISESP, passemos, de modo sucinto, a considerar as principais características de cada um desses diferentes sionismos.

O Sionismo Religioso. Movimentos que buscam ligar o movimento sionista oitocentista com os escritos da Torá, do Talmud e do *Tanach*⁶, os principais escritos da religião judaica. De acordo com Lange (2007), os sionistas religiosos foram, por muito tempo, uma pequena minoria tanto entre sionistas quanto entre judeus religiosos. Todos os partidos e grupos ligados ao movimento buscam acentuar a identificação do Estado de Israel com os valores religiosos mais tradicionais.

O Sionismo Geral. Corrente que declara dar prioridade aos interesses nacionais, acima dos interesses de classe. Tem sua origem na burguesia judaica sionista. De acordo com o Manual do Sionismo da FISESP (1977), trata-se da corrente majoritária, conservadora e nacionalista, que existia dentro do Sionismo Geral Liberal, desde a década de 1920. Ao lado dele, coexistia uma corrente progressista, preocupada com a relação com o movimento operário e causas sociais.

O Sionismo Socialista. Corrente que defendia que a criação do estado de Israel não poderia vir apenas da vontade das potências europeias, mas através da luta de classes. “A ideologia sionista-socialista viu nessa combinação o melhor caminho para a total realização do socialismo no seio do povo judeu, a ressurreição e a independência nacional dele” (FISESP, 1977, p. 89). Tem como um de seus expoentes o judeu ucraniano Dov Ber Borochoy que escreveu, dentre várias obras, o “Luta de classes e a nação judaica”, lido por movimentos juvenis como o *Hashomer Hatzair*, fortemente atuante em Belo Horizonte, entre as décadas de 1950 e 1960. Borochoy também foi o teórico do partido Poalei Sion (operários de Sião), partido marxista-sionista que está no cerne da história da esquerda israelense e terá, entre seus membros David Ben Gurion. O sionismo socialista também ficará conhecido como sionismo trabalhista.

⁶ Junto à Torá, os cinco livros que compõem o Pentateuco da Bíblia cristã, o *Tanach* é o conjunto dos demais livros do Antigo Testamento e o Talmud são os comentários realizados por diversos rabinos nos primeiros séculos da Era Comum.

O Sionismo Revisionista. De acordo com o Manual do Sionismo (1977), seu ideólogo foi o judeu ucraniano Zeev Jabotinsk que criou um partido com essa tendência em 1925. É um ramo mais à direita do movimento sionista e defende a criação do estado judeu em ambas as margens do Jordão (Figura 5), visto como sendo o território de direito do povo judeu, conforme os relatos bíblicos. Eram contrários às organizações operárias judaicas e defendiam a luta armada contra o mandato britânico, dando ênfase às operações militares. Jabotinsk também foi o fundador da Organização de Autodefesa Judaica, um dos precursores do atual exército israelense. Após a criação do estado de Israel, os defensores dessa corrente, ao lado dos ex-combatentes da “Organização Militar Nacional” (o *Irgun*), criaram o movimento *Herut* que se tornou a base do partido Likud, atualmente no poder e liderado por Benjamin Netanyahu.

Figura 5: Mapa da Eretz Israel, defendido pelo movimento sionista revisionista



Fonte: palestineposterproject.org

O Sionismo Político. Corrente que priorizava o trabalho político, tais como: relações com outros países, governos, tratados etc. De acordo com o Manual do Sionismo (1977), era formado por críticos do “sionismo prático”, que dava maior ênfase à colonização do território em detrimento de acordos com as autoridades que tinham o poder sobre a Palestina.

O Sionismo Prático. Tal como pontuado no item anterior, era uma corrente que dava especial atenção às ações práticas do Sionismo, através das imigrações (aliá), colonização da terra, criação de vilas e cidades judaicas e desenvolvimento de instituições educacionais e de cultura. Começou a tomar forma a partir de 1904, com a chegada de mais judeus à Palestina. As localidades criadas por esse movimento ajudaram a formar as fronteiras do estado de Israel (FISESP, 1977), no momento da partilha da ONU, no final da década de 1940.

O Sionismo Sintético. Corrente desenvolvida por Chaim Weizmann, antes da Primeira Guerra Mundial. Trata-se de um ramo do movimento sionista que defendia as ações práticas de

colonização do território, sem se esquecer do trabalho político. Foi a linha dominante da Organização Sionista Mundial desde a Declaração Balfour⁷.

O Sionismo Espiritual. Fundado por Asher Guinzberg, também conhecido como Achad Haam. A corrente defendia a criação de um centro espiritual judaico na terra de Israel. Nesse sentido, o Estado de Israel viria não para solucionar os problemas geográficos e econômicos do povo judeu, mas sim o problema espiritual. “Para atingir esse objetivo, deve-se capacitar o espírito dos judeus por meio de uma atividade constante de educação e estímulo à literatura hebraica moderna” (FISESP, 1977, p. 91).

O Sionismo Evangélico. Apesar de não ser um movimento de origem judaica, considero importante pontuar, aqui, a existência dessa corrente que orbita ao redor dos desdobramentos do Sionismo histórico. Conforme pontua Machado et al (2022, p. 226), o sionismo evangélico pode ser definido “como um movimento impulsionado pela crença de que os judeus teriam, por graça divina, o direito de posse e de habitar a terra prometida a eles no Antigo Testamento”. Assim, o sionismo cristão expressaria a afinidade ideológica dos evangélicos com os judeus, principalmente através de ações políticas transnacionais em favor do estado de Israel. Ainda de acordo com Machado et al (2022), esse movimento passou por diferentes nuances e variações de acordo com o contexto histórico, criando diferentes teologias e facetas. Dentre essas facetas, Machado et al (2022) apontam cinco: o profético, que dá ênfase às profecias do Antigo Testamento; o humanista, baseado na empatia pelo sofrimento do povo judeu ao longo de sua história; o civilizacional, expressando uma identificação cultural preferencial com Israel, visto como parte da civilização ocidental no Oriente Médio; o analógico, relacionado a setores evangélicos dos EUA e que compara a formação do moderno estado de Israel com a trajetória do povo hebreu do Antigo Testamento; e o islamofóbico, o mais recente e que considera o Islã como o inimigo da civilização e, assim, incentiva o apoio a Israel.

2.4.1 As críticas ao Sionismo e o Pós-sionismo

Como já foi apontado a partir das vivências da comunidade judaica de Belo Horizonte ao longo de sua história, o Sionismo não foi recebido como ideologia dominante no seio dos coletivos judaicos desde o seu início. Como foi visto, grupos progressistas e comunistas não acolheram a ideia sionista com bons olhos e lutaram contra ela. Mesmo que essas pressões e

⁷ De acordo com o Manual do Sionismo (1977), é o comunicado assinado em 2 de novembro de 1917, pelo chanceler britânico Arthur James Balfour. O documento expressava a simpatia do governo britânico em atender as aspirações sionistas.

críticas tenham perdido força com o enfraquecimento das bandeiras socialistas, teóricos ainda apontam as contradições do Sionismo até os dias de hoje. Vejamos, agora, alguns desses críticos.

Do pequeno livro de Herzl, que buscava teorizar os meios de construção de um estado judeu, outros autores passaram a teorizar e dar novos contornos ao conceito. Entre eles, Ahad Há'am (1856-1927) tem destaque por desenvolver a ideia de “sionismo cultural”, que criava uma conexão do judeu à terra dos seus ancestrais, a saber, a Israel bíblica ou Palestina (Silberstein, 1999). Com a criação do estado de Israel, o conceito foi ampliado, tentando cobrir não apenas a necessidade de um território seguro, mas que também se tornasse o centro irradiador do povo judeu. Dessa forma, como aponta Sharansky (2006), com o tempo, a abordagem de Herzl foi ofuscada por outras abordagens, que exigiam mudanças drásticas no judaísmo e no caráter judaico. Assim, com a criação do estado, novas formas “hebraicas” de expressão cultural precisavam ser criadas, nomes que soavam europeus tinham que ser substituídos por nomes hebraicos, o estudo da Bíblia era incentivado no sentido de conectar os judeus com antigos períodos de independência judaica. Era preciso criar representações e símbolos culturais que conectavam os judeus israelenses recém-instalados no país e que, também, teria relação com os judeus da Diáspora.

Dessa maneira, pode-se dizer que o Sionismo se tornou sinônimo de “nacionalismo”. Conforme aponta o filósofo israelense Chaim Gans (2008, p. 13), “em Israel, o movimento sionista primeiro buscou construir uma nova nação, e assim, em um sentido muito importante, o estado precedeu a nação”. Assim, ao longo das primeiras décadas do recém-criado estado, o sionismo “nacionalista” se enxergava como um todo coeso, bem aos moldes dos nacionalismos europeus do século 19: uma nação, um território, uma língua etc. (Gans, 2008, p. 14).

Partindo dessa reflexão, Gans (2008) afirma ser o sionismo uma forma de um nacionalismo etnocultural. Partindo da ideia de que tal nacionalismo se define a partir do surgimento da “nação” que precede cronologicamente o estado. Nesse sentido, tal nacionalismo se diferencia do nacionalismo cívico, quando o contrário ocorre e o estado surge antes da nação. Contudo, afirma o autor que o Sionismo como um todo não deveria ser rejeitado apenas por ser uma ideologia etnocultural, mas que nem todas as versões do Sionismo devem ser aceitas. Algumas das versões que deveriam ser rechaçadas são aquelas baseadas na supremacia do coletivo judaico sobre os indivíduos que o compõem, bem como as ideologias etnocêntricas e

chauvinistas, que postulam a existência de uma nação judaica como valor que prevalece sobre todos os outros valores.

Logo, é preciso apontar que o Sionismo possui críticos vindos tanto de fora, feitas tanto por autores não judeus ou de judeus da diáspora, quanto de dentro do movimento, em Israel. Nesse sentido, Silberstein (1999) aponta para correntes de pensamento “pós-sionistas”. Assumindo que:

Como outros discursos, o sionismo produz o que Foucault chama de ‘regime de verdade’, um conjunto de códigos, práticas, aparatos e processos discursivos que têm o efeito de tornar verdadeiro o conhecimento que produz. Por meio de seu regime de verdade, o sionismo procura governar as maneiras pelas quais a realidade é falada e raciocinada. (Silberstein, 1999, p. 19)⁸

Num sentido também crítico, Butler (2017) defende que, além da compreensão de Sionismo como elemento presente na e da judaicidade, deve-se levar em consideração as consequências políticas que o Sionismo gera para a população palestina. Assim, defende a autora que o sionismo político abra mão do controle que exerce sobre os territórios ocupados por Israel e repense modos de convivência em conjunto com as populações árabes adjacentes, indo além da ideia de binacionalismo. Assim:

(...) embora seja preciso contestar o controle hegemônico que o sionismo exerce sobre a judaicidade, é igualmente necessário contestar a subjugação colonial que o sionismo tem exercido sobre o povo palestino. Na verdade, não nos preocuparíamos com o primeiro movimento hegemônico (judeu = sionista) se não nos preocupássemos primeiramente com o fim da história de subjugação. Como se movimentar nas duas frentes ao mesmo tempo? (BUTLER, 2017, p. 14)

Refletindo a partir da obra de Edward Said (1990), o historiador israelense Ilan Pappé (2015) analisa o Sionismo como um discurso. O autor constrói seu posicionamento a partir do conceito de Orientalismo, desenvolvido por Said. Dessa forma, o Sionismo se insere numa construção do outro, no caso árabes e palestinos, influenciado pela visão do Ocidente que tende a simplificar aquilo que é nomeado de Oriente. Esse Oriente seria um espaço atrasado, que precisa ser tutelado e que suas contradições e complexidades são simplificadas e ignoradas. Para Pappé (2015), desde o seu início e principalmente com a fundação do estado de Israel, o Sionismo deu ênfase na educação e na historiografia como forma essencial para sua existência. O “Sionismo foi conduzido por um desejo de reescrever a história da Palestina, e a do povo

⁸ Do original, em inglês: “Like other discourses, zionism produces what Foucault calls a 'regime of truth', a set of codes, practices, apparatuses, and discursive processes that have the effect of rendering the knowledge that produces true. Through its regime of truth, zionism seeks to govern the ways about which reality is talked and reasoned.”. Tradução do autor.

judeu, num sentido de provar cientificamente a reivindicação judaica da Terra de Israel” (Pappé, 2015, p. 18). Dessa forma, o Sionismo poderia ser visto como um discurso ideológico que legitimaria a colonização judaica das terras Palestinas.

Sobre a relação entre o conceito de Colonialismo, entendido a partir dos projetos imperiais das potências europeias, e o Sionismo, Said (2012) defende que “os judeus israelenses não são colonos brancos do tipo que colonizou a Argélia ou a África do Sul, apesar de terem se utilizado de métodos similares” (Said, 2012, p. 63). Para o autor, as políticas que visam conter e controlar o povo palestino, desenvolvidas pelos governos israelenses e que ignoram os anseios dos palestinos por um estado nacional que reconheça seu direito à terra e o retorno dos refugiados e exilados desde a guerra de 1948, podem ser vistas como uma política de *apartheid*.

Said (2012) também faz uma diferenciação entre o Sionismo israelense e o estadunidense. Se no primeiro a presença dos palestinos não pode ser negada, no caso do Sionismo vindo dos Estados Unidos, a situação dos palestinos é simplesmente ignorada. Nesse caso, qualquer pretensão palestina por um estado, ou até mesmo a sua presença na região, são negados. Em Israel, afirma o autor, muitos judeus vindos dos Estados Unidos estão nos assentamentos em regiões ocupadas por Israel na Cisjordânia. Influenciados por essa visão sionista, muitos colonos legitimam a conquista e expulsão dos palestinos até mesmo das regiões da Cisjordânia, vista como pertencente aos judeus por direito histórico e religioso.

Nas conversas que tive na comunidade judaica com pessoas de diferentes idades, pude perceber diferentes visões do Sionismo. Entre os mais jovens, prevalece uma visão mais próxima do Sionismo Socialista, não ignorando o direito dos palestinos ao seu estado, mesmo que não haja um contato direto entre eles e os movimentos palestinos. Trataremos sobre o assunto de modo mais aprofundado no próximo capítulo. Por ora, convém pontuar que mesmo em Belo Horizonte convivem diferentes visões de Sionismo, indo de versões mais conservadoras, religiosas e revisionistas, até posicionamentos que não negam o direito dos palestinos à sua terra.

2.4.2 O Sionismo no Brasil

Do ponto de vista histórico, conforme aponta o historiador Michel Gherman (2018), não são muito numerosos os trabalhos que buscam compreender a gênese do movimento sionista no Brasil. No seu livro “O início do Sionismo no Brasil: ambiguidade da História”, por sua vez, o autor afirma que o movimento sionista, aqui, não se desenvolveu sem contradições e conflitos.

No contexto brasileiro, é preciso estar atento à realidade periférica que vai caracterizar a disseminação das ideias sionistas nas diferentes comunidades judaicas brasileiras.

De acordo com Gherman (2018), as décadas de 1920 e 30 foram marcadas pelo crescimento das comunidades judaicas no Brasil. Dessa maneira, nesses primeiros anos, o nacionalismo judaico era uma entre várias possibilidades de sociabilidade e integração. Ao contrário de outros países, como a Argentina, o Sionismo brasileiro se caracteriza pelo protagonismo de diferentes grupos. Os primeiros sionistas eram judeus oriundos do norte da África e a condição periférica brasileira possibilitou que as ideias sionistas circulassem até em círculos não sionistas. Nesse sentido, o crescimento do Sionismo no Brasil esteve no centro de uma perene e forte batalha ideológica e política.

Por outro lado, as relações entre o sionismo brasileiro e a Organização Sionista Mundial sempre foram bastante complexas e difusas. Se nos primeiros anos do século XX o movimento sionista internacional percebia os judeus brasileiros a partir de uma lógica quase estritamente funcional e de arrecadação, essa realidade altera-se nos anos posteriores. No pós-guerra, os sionistas brasileiros passam a realizar, sob orientação da Executiva Sionista, contatos com membros do governo brasileiro, com representantes de diversos corpos diplomáticos, que estabelecem entre sionistas brasileiros e o movimento sionista uma relação política mais ampla e aprofundada (Gherman, 2018, p. 362).

A partir do acima exposto, a comunidade judaica de Belo Horizonte se torna um exemplo dessa diversidade e multiplicidade de alternativas políticas disponíveis para os judeus na diáspora. Desde os primeiros anos do século 20, os judeus mineiros construíram diferentes formas de integração e de se enxergar como judeus no seu novo lar. O Sionismo foi, aos poucos, se colocando como a principal alternativa, mas não sem conflitos e disputas.

Nesse sentido, é possível estabelecer um diálogo entre o Sionismo como ideologia e a estrutura dos mitos, proposta pelo antropólogo Lévi-Strauss. Ao analisar essa estrutura, Lévi-Strauss (2021, p. 206) aponta que “nada se parece mais com o pensamento mítico do que a ideologia política”. À vista disso, e conforme aponta Santos (1981), seria possível afirmar que o Sionismo funcionaria como um mito contemporâneo que realiza um tipo de mensagem capaz de oferecer uma “solução” aos conflitos, produzindo heróis e discursos e outros elementos culturais.

Ao tratar da relação entre mito e ideologia, Santos (1981) vai até Malinowski, Leach e Lévi-Strauss para compreender como operam e se estruturam as narrativas míticas e como elas ainda estão presentes na contemporaneidade. Desse modo, iniciando com a abordagem funcionalista malinowskiana, a autora afirma que o mito, a partir dessa perspectiva, funcionaria como uma narrativa capaz de codificar crenças e regras. Dessa forma:

O estudo de Malinowski não abrange as sociedades contemporâneas, mas já fala das implicações do discurso mítico na vida social, religiosa e política de uma comunidade como se falasse de discurso ideológico. Se "ideologia é um discurso que se oferece como representação e norma da sociedade e da política, como saber e como condição de ação" (Santos, 1981, p. 106).

Já na abordagem de Leach, ainda conforme Santos, os mitos continuam sendo uma forma de fazer afirmações sobre relações sociais através de relatos passados. Contudo, Leach amplia o conceito ao incluir uma visão de passado que não estaria preso ao longínquo passado do início de todas as coisas. O mito pode se referir a um tempo mais próximo ao presente. Assim sendo, afirma a autora que, para Leach:

Com relação à linguagem mítica, se nota uma diferença fundamental: não mais considera que o tema ao qual se refere a narrativa possa ser captada ao nível manifesto, mas sim no plano profundo do arranjo estrutural dos elementos do discurso. A linguagem mítica é essencialmente simbólica e, para captar-se a mensagem veiculada, o que importa não é o conteúdo aparente da história, mas as relações estabelecidas. O mito lida com uma contradição real, não admitida explicitamente, a qual opera como mediador. Através de uma construção que é quase um sofisma, o mito provê um instrumento lógico de minimização, em termos ideais, do conflito real (Santos, 1981, p. 108).

Por fim, Santos aponta o posicionamento de Lévi-Strauss com relação aos mitos. De acordo com o antropólogo francês, os mitos possuem características comuns em todos os tempos e espaços, referindo-se a certos procedimentos humanos. “Assim, o discurso mítico seguiria um padrão estrutural segundo o qual as categorias são discriminadas em pares de oposição” (Santos, 1981, p. 109). Ao estabelecer ferramentas de análise, o pensamento de Lévi-Strauss permite alcançar os padrões e o tema dos mitos que não podem ser captados de forma superficial. Dessa forma:

O discurso mítico, continua Lévi-Strauss, assume uma forma narrativa que desenrola no tempo, mas o mito é justamente um instrumento de liquidação do tempo, pois sua função é tornar o passado um modelo de ações e relações atuais. O *mito*, conclui, se refere a uma contradição real não manifesta e é uma tentativa lógico-discursiva de superar essa contradição. A função do mito seria *explicar* a contradição para a sociedade (Santos, 1981, p. 110).

A partir dessa breve reflexão sobre a formação da comunidade judaica de Belo Horizonte e o desenvolvimento das ideias sionistas, podemos compreender melhor o papel dos movimentos juvenis dentro das coletividades judaicas e seu papel na construção do Sionismo como alternativa política e ideológica. Dessa feita, no próximo capítulo, analisaremos com mais profundidade esses movimentos em Belo Horizonte, destacando o movimento *Habonim Dror* que, atualmente, é o único que permanece ativo na cidade.

3. JUVENTUDE JUDAICA: DA RELIGIÃO AOS MOVIMENTOS JUVENIS

Passamos, agora, a olhar para a juventude. Como categoria social, a juventude, em muitos estudos, é analisada como uma fase da vida, com seus ritos de passagem para vida adulta. No entanto, como aponta Dayrell (2003), a juventude deve ser examinada no plural, sendo preciso encarar o jovem como um sujeito social que não está incompleto, aguardando a hora de se tornar um adulto. Para além das identidades, os jovens são sujeitos concretos e expressam momentos e experiências de vida diversos e que revelam distintas realidades.

3.1 Juventude: entre o “vir a ser” e o “sujeito social”

De acordo com Dayrell (2003), na vida social cotidiana existem diferentes imagens em relação à juventude. Uma das mais comuns, é a visão de que a juventude é uma fase transitória, um estágio de “vir a ser”, em que o sentido das ações está no futuro, em se tornar adulto. Conforme o autor, essa perspectiva tende a encarar a juventude de uma forma negativa, algo que ainda não chegou a ser. Essa é uma visão muito comum nas escolas, em que os diplomas e os projetos para o futuro recebem primazia, em detrimento do presente vivido pelo jovem como momento válido de formação, ignorando seus questionamentos existenciais e priorizando o futuro.

Outra tendência apontada por Dayrell (2003) é a de romantizar a juventude, que ganhou força a partir da década de 1960, em virtude do crescimento da indústria cultural e dos bens de consumo direcionados aos jovens. “Nessa visão, a juventude seria um tempo de liberdade, de prazer, de expressão de comportamentos exóticos” (Dayrell, 2003, p. 41). A juventude seria um período marcado pela irresponsabilidade e pelo hedonismo, com certa condescendência em relação às ações dos jovens. À essa perspectiva, alia-se a concepção do jovem reduzido ao campo da cultura, limitando suas expressões apenas nos finais de semana e nas atividades culturais.

Uma outra visão indicada por Dayrell (2003) é a da juventude como um momento de crise. Nesta, o jovem estaria imerso num conflito com sua autoestima e personalidade. De acordo com essa visão, esse período de crise é marcado pelo afastamento da família, que perde seu papel central como instituição socializadora.

Bourdieu (2003) afirma que as divisões etárias são arbitrárias e socialmente construídas. “A ‘juventude’ é só uma palavra” (Bourdieu, 2003, p. 151). Primeiramente, Bourdieu (2003)

reflete sobre a construção histórica da juventude na Europa, jogando luz sobre os papéis e funções delegadas aos jovens desde a Idade Média. No medievo ocidental, viver a juventude estava reservado aos detentores do patrimônio, como uma forma de manter o controle dos jovens nobres que poderiam aspirar à sucessão. Assim, o “estado de juventude” marcava um período de irresponsabilidade, estando o sujeito incapaz de exercer todas as atribuições necessárias para ser o novo senhor das propriedades e títulos.

Para Bourdieu (2003), a juventude é uma construção ideológica. Existe uma relação de divisão dos poderes, que Bourdieu compara à assimetria de gênero. “As classificações por idade (mas também por sexo ou, evidentemente, por classe) equivalem sempre a impor limites e produzir uma ordem a qual cada um deve se ater, na qual cada uma deve manter-se no seu lugar” (Bourdieu, 2003, p. 152). A separação entre quem é jovem e quem é velho está ligada à hierarquização social, onde o mais velho está numa posição superior, sendo visto como o mais sábio, enquanto o mais jovem precisa ocupar posições mais subalternas, uma vez que lhe falta a experiência que só seria alcançada com a idade.

Essa divisão, no entanto, é alterada pela situação de classe e pelas mudanças na educação e nas atribuições oriundas pela distribuição de títulos e funções laborais. Bourdieu (2003) enfatiza a questão da educação para demonstrar como os comportamentos dos jovens se alteram conforme a exigência por diplomas modificam as relações de trabalho entre as classes. Se no passado, um diploma de secundário era garantia de entrada no mercado de trabalho, atualmente, muitos jovens com diplomas superiores, principalmente entre os da burguesia, já ingressam em empresas e instituições com certificados que os alçam a posições que, outrora, os mais velhos só adquiriram com anos de experiência. E essa exigência por títulos altera o comportamento dos jovens que, ambicionando melhores condições de trabalho, agem de modo diferenciado da representação criada da juventude irresponsável. Um exemplo dessa juventude pode ser visto a partir dos *Yuppies*, os Jovens Profissionais Urbanos (*Young Urban Professional*). O termo, criado por Dan Rottenberg (1980) para descrever os jovens que viveram as transformações dos anos 1980, que possuíam diploma universitário, construíam carreias nas suas áreas de formação e seguiam as tendências da moda.

Já entre os jovens das classes operárias, afirma Bourdieu (2003), a importância do trabalho se relaciona com a questão educacional. O acesso à educação possibilitou que muitas famílias de classes médias pudessem legar ao jovem o papel de estudante, o indivíduo que se prepara para adquirir títulos e galgar posições superiores no mercado de trabalho sem precisar se preocupar com as tarefas do dia a dia. Isso, contudo, fez com que o jovem permanecesse

numa posição social “intermediária” entre o ser preparar para vida e o ter ganhos materiais que o possibilitam a ascender socialmente. Para os jovens não burgueses, o trabalho representa uma forma de adquirir acesso à “vida adulta”, dando-lhe meios de consumir bens e reconhecimento social.

As colocações de Bourdieu (2003) demonstram a complexidade da juventude para além das visões ideológicas que colocam o jovem numa fase de “vir a ser”, num constante preparar-se para se tornar um “adulto completo”. E podemos chamar, aqui, as reflexões de Schutz (1979) quanto à fenomenologia das relações sociais: diante do mundo da vida, os jovens criam interpretações e significados a partir daquilo que lhes é dado e transmitido, sendo sujeitos sociais completos, no sentido que atesta Dayrell (2003):

Meu contato com os jovens que pesquisei deixa muito claro o aparente óbvio: eles são seres humanos, amam, sofrem, divertem-se, pensam a respeito de suas condições e de suas experiências de vida, posicionam-se, possuem desejos e propostas de melhoria de vida. Acreditamos que é nesse processo que cada um deles vai se construindo e sendo construído como sujeito: um ser singular que se apropria do social, transformado em representações, aspirações e práticas, que interpreta e dá sentido ao seu mundo e às relações que mantém (Dayrell, 2003, pp 43-44).

Analisando a juventude a partir da Antropologia, Bittencourt e Pereira (2021) afirmam que as pesquisas antropológicas sobre o assunto ainda focam nos rituais de passagem que marcariam o momento da vida que chamamos de juventude, no ocidente. No Brasil, conforme aponta os autores, os estudos antropológicos sobre a juventude são recentes, remetendo à segunda metade do século 20. No entanto, as pesquisas realizadas demonstram a necessidade de se pensar a juventude para além das visões estereotipadas legadas aos jovens.

Para estudar as juventudes no contexto contemporâneo é imprescindível estarmos atentos aos múltiplos agenciamentos que atravessam as cartografias dos agentes e como estas modificam a relação destes com espaços, contextos e situações. As teses geracional e classista que outrora deram o tom dos debates acadêmicos sobre o tema não conseguem mais captar a complexidade das experiências juvenis; a estas somam-se discussões sobre marcadores sociais da diferença e interseccionalidade (Bittencourt; Pereira, 2021, p. 15).

Sobre o conflito geracional, Bourdieu (2003) retorna ao sistema escolar para afirmar que os conflitos ditos como geracionais são, na verdade, uma relação de convivência entre aqueles que detêm títulos e os mais velhos que ingressaram no mercado de trabalho quando a exigência era outra. Outra diferença geracional apontada por Bourdieu (2003) está nos anseios e perspectivas de cada época. As conquistas de uma geração não são encaradas da mesma maneira para a geração subsequente. Nesse sentido, “é certo que, para além de todas as diferenças de classe, os jovens têm interesses coletivos de geração” (Bourdieu, 2003, p. 161). Há momentos em que a busca pelo “novo” coincide com a chegada de pessoas biologicamente

mais novas, o que joga os mais velhos no passado. São nesses momentos que o conflito geracional se torna mais latente. Tal embate revela, para Bourdieu (2003), uma questão de poder. Os conflitos entre as idades são disputas de poder e privilégios entre as gerações.

3.2 Juventude e movimentos sociais

Tal como aponta Sposito et al (2020), os estudos de juventude no Brasil coincidem com o crescimento dos movimentos universitários estudantis, a partir da década de 1960. No estudo do envolvimento dos jovens com os movimentos sociais, a esfera estudantil tem muito destaque. No entanto, como afirma Melucci (1997), a ação juvenil deve ser entendida a partir de uma perspectiva macrosociológica, levando em consideração as experiências individuais dos jovens em suas vidas diárias.

Conforme indicam Lucena et al (2019), os movimentos sociais são espaços que ensinam práticas e processos educativos que auxiliam na construção dos sujeitos como atores sociopolíticos que se reconhecem como pertencentes a uma classe, etnia, gênero etc. O papel da educação no interior desses movimentos é crucial, uma vez que permitem trocas de saberes e de práticas que ocasionam mudanças de comportamento sobre questões sociais e políticas. Assim, cumpre compreender como esses processos educativos resultam na formação desses sujeitos sociopolíticos.

A educação é um processo amplo que ocorre nos mais variados espaços sociais. Quando criança aprendemos em meio à família, na escola e com a comunidade onde residimos saberes necessários à vida em sociedade. Quando adultos, os saberes e aprendizagens são adquiridos em outras instituições formais de educação, mas também no trabalho, na festa, no supermercado, entre outros lugares (Lucena *et al*, 2019, p. 293).

Concluem os autores que os movimentos sociais são espaços importantes de educação não formal e informal, favorecendo na construção de saberes práticos e teóricos, na divulgação de valores éticos, numa maior compreensão das estruturas e nas formas de como se organiza nossa sociedade. A busca por transformação da realidade possibilita um ambiente rico em construção de saberes.

De acordo com Sposito et al (2020), é a partir dos anos 1980, que os estudos das culturas e movimentos juvenis ganham mais visibilidade. Focados nos estilos e nos produtores de cultura, esses estudos passaram a investigar como os jovens “se apropriavam de objetos, bens materiais e simbólicos, postos globalmente em circulação pelos meios de comunicação, para

criarem estilos estéticos distintos, manifestarem-se culturalmente e firmarem pertenças em territórios da vida cotidiana e áreas públicas do espaço citadino” (Sposito et al, 2020, p. 7).

Entre os anos 1990 e 2000, as diferentes manifestações de estilo e práticas culturais entre os jovens eram destaque nos estudos da juventude. De acordo com Sposito et al (2020, p. 7) é a partir dos anos 2010 que as pesquisas ampliaram seu repertório empírico-analítico com o intuito de “compreender as práticas culturais e as formas de os jovens se insurgirem coletivamente no cenário socioespacial e político da cidade”. Fenômenos recentes como os “rolezinhos” e as formas de manifestação pós Jornadas de Junho de 2013 trouxeram novas maneiras de entender como os jovens se organizavam, compartilhavam valores e modos de vida.

Há décadas, as culturas juvenis vêm ancorando, teórica e metodologicamente, estudos sobre as formas plurais de os jovens se agregarem. Inegavelmente, essa noção tem servido de recurso heurístico para a produção do conhecimento das ações coletivas juvenis não vinculadas aos movimentos estudantis. Contudo, (...), os jovens não constroem e vivenciam as culturas juvenis em tempo integral, pois as mutações contemporâneas, materiais e imateriais, que transversalizam a sua experiência, promovem inflexões e impulsionam esses atores a forjarem novas formas de agregação e modos de agir coletivamente no espaço público, a partir de expressões culturais ou artísticas (Sposito *et al*, 2020, p. 8)

Melucci (1997) traz importantes apontamentos sobre a questão do tempo ao analisar as pessoas jovens e adolescentes nos movimentos sociais. O que era transmitido no passado é visto, agora, como possibilidade de redefinição e reinvenção. Os novos meios tecnológicos surgem como novas formas de ação social. Para o autor, a questão do tempo se torna chave, uma vez que a juventude se situa, biológica e culturalmente, em relação íntima com o tempo. Na sociedade capitalista moderna, o tempo é crucial, desde o tempo da máquina até à orientação finalista que condiciona nosso tempo à uma orientação para um determinado fim. Estamos orientados a pensar no tempo como uma sequência de ações de teriam objetivo de atingir o progresso ou o fim da história.

No entanto, Melucci (1997) afirma que essa importância do tempo na sociedade capitalista ganhou novas formas. Experimentamos o tempo de formas diferentes e múltiplas e nossas formas de tempo íntimas (experiências, emoções etc.) são distintas das formas de tempo externas, regulado pelas esferas de pertencimento de cada indivíduo. Para Melucci (1997, p. 8) é na adolescência que se começa a enfrentar o tempo como “uma dimensão significativa e contraditória da identidade”. A experiência do envelhecimento, que é logicamente associada ao tempo, começa a ser encarada de forma consciente a partir da adolescência.

Na nossa sociedade contemporânea, afirma Melucci (1997), a juventude não é vista apenas como condição biológica, mas também cultural. “A vida social é hoje dividida em

múltiplas zonas de experiência, cada qual caracterizada por formas específicas de relacionamento, linguagem e regras” (Melucci, 1997, p. 9). Os jovens pertencem a uma pluralidade de redes e grupos, impactados pelos diferentes meios de comunicação, ambiente educacional e de trabalho, relações interpessoais, lazer, consumo etc. Atualmente, a possibilidade de transitar por essas áreas se dá de forma mais rápida, podendo o jovem entrar e sair de diferentes formas de participação de maneira mais frequente do que na época de seus pais. Dessa maneira, a quantidade de tempo que os jovens dedicam para tais atividades pode variar e se reduzir muito. Essa pluralidade de possibilidades “contribuem para debilitar os pontos de referência sobre os quais a identidade era tradicionalmente construída. A possibilidade de definir uma biografia contínua torna-se cada vez mais incerta” (Melucci, 1997, p. 10).

Conclui Melucci (1997) que os movimentos juvenis tomam forma de rede a partir de diferentes grupos, são mais fragmentários e dispersos, imersos na vida diária. “Eles são um laboratório no qual novos modelos culturais, formas de relacionamento, pontos de vista alternativos são testados e colocados em prática” (Melucci, 1997, p. 12). Podendo adquirir diferentes formas, transitando entre a marginalidade, o radicalismo político ou a contracultura. O ambiente econômico também afeta a formação desses movimentos, uma vez que a condição da sobrevivência material também ensejará diferentes condições culturais de ação simbólica.

Impossível não buscar posicionar os movimentos juvenis judaicos dentro do debate sobre juventude e movimentos sociais. No entanto, é preciso compreendê-los dentro do seu contexto social e histórico. Nesse sentido, o movimento está inserido dentro de uma noção de comunidade que vai impactar em suas ações no meio social. Por ora, é preciso aprofundar um pouco mais sobre ser jovem dentro da cultura judaica e como surgiram esses movimentos e quando chegaram à Belo Horizonte.

3.3 Ser um jovem judeu no contexto da religião judaica

Em 1937, foi publicada em São Paulo a obra “O guia da juventude israelita”, escrita pelo rabino Jacob Mazaltov (figura 6). No seu prefácio, assinado por Silveira Bueno, a ausência de instrução religiosa é apontada como a grande falha dos tempos modernos. Para Bueno, falta no jovem “o senso espiritual que forma o fundo ponderável das graves reflexões” (1937, p. 7). Aponta, ainda, que o indiferentismo religioso é o problema mais nocivo, uma vez que leva o jovem à apatia, à falta de interesse na fé que forma a base indispensável do coração humano.

Dessa forma, o pequeno guia do rabino Mazaltov seria, de acordo com o autor do prefácio, essencial para o jovem judeu de finais dos anos 1930. Vemos nesse documento, a importância dada à formação religiosa, que o jovem judeu deveria se inclinar para se tornar um judeu “completo”. Dessa maneira, o autor do guia frisa a religião como aspecto fundamental na formação da identidade da juventude israelita.

Figura 6: O Guia da Juventude Israelita (1937)



Fonte: Acervo IHIM

Para construirmos uma compreensão sobre a juventude judaica, precisamos ter em mente que esta categoria perpassa pelos aspectos religioso, cultural e social. Sendo uma das mais antigas religiões monoteístas, o Judaísmo possui específicos ensinamentos e tradições sobre todos os estágios da vida, incluindo a juventude. Mesmo que não seja um indivíduo praticante de todas as regras religiosas, do nascer ao morrer, o judeu que vive ou mantém algum tipo de contato com a comunidade vai passar por algum desses estágios durante a sua vida.

O primeiro estágio é o *Brit-Milá*, a circuncisão que marca o ingresso do menino à comunidade judaica, realizado no oitavo dia de vida do judeu recém-nascido. De acordo com o rabino Jacques Cukierkorn (2015, p. 155), “a circuncisão é uma marca da lealdade judaica e um sinal que mostra que o menino é filho de Israel”. Pontua o rabino que, para o Judaísmo, ao contrário do Cristianismo, a vida não se inicia com a concepção, mas sim quando, durante o parto, o bebê coloca a cabeça para fora. Além disso, conforme ensina o Rabino Benjamin Blech (2004), os filhos de casais judeus recebem mais um nome além do secular. Para o Judaísmo, “além de descritivo, o nome é profético” (Blech, 2004, p. 209).

O segundo estágio é o *Bar Mitzvah*, para os meninos, e o *Bat Mitzvah*, para as meninas. Trata-se da maioridade religiosa. Esse reconhecimento dos plenos direitos no âmbito religioso, no caso dos meninos, ocorre no primeiro *Shabbat* após ele completar 13 anos. “Desde esse

momento passa a ser responsável por seus atos e tem a obrigação de cumprir as leis religiosas, os costumes e os rituais da fé” (Cukierkorn, 2015, p. 156). Nesse dia, o menino é chamado para realizar a leitura da Torá na sinagoga para recitar a *haftará*, a seção dos livros dos profetas que segue à leitura da Torá. Já no caso das meninas, o costume do *Bat Mitzvah* ocorre quando ela completa os 12 anos, podendo ou não ser chamada para a leitura da Torá no *Shabbat* ou participar do serviço religioso das quintas-feiras. Para ambos, é preciso passar por um período de estudos que pode durar até quatro anos.

Conforme aponta Cukierkorn (2015), ao completarem 16 anos, tanto meninos como meninas passam pela Confirmação. “O seu significado é que os meninos e meninas, após terem frequentado anteriormente uma escola religiosa, ao se aproximarem dos 16 anos, estão capacitados a entrar no Pacto – acordo eterno e solene com Deus e Israel” (Cukierkorn, 2015, p. 157). Trata-se do momento religioso em que se comprometem a manter e seguir as leis sagradas e as tradições do Judaísmo.

O próximo estágio é o matrimônio. “De acordo com a tradição, o casamento religioso judaico é uma prática importante para a constituição de uma família judaica. Para que possa ser realizado, requer-se que os cônjuges sejam judeus, por origem ou conversão” (Brumer, 1994, p. 103). Por muitos anos, o casamento com não judeus não era incentivado. Nas entrevistas realizadas com os antigos membros dos movimentos juvenis de Belo Horizonte, criados entre 1950 e 1960, a questão do casamento é mencionada, sendo as reuniões desses movimentos um ambiente propício para a formação de casais.

Mesmo que possam existir outras situações que perpassam a vida mesmo depois do matrimônio (divórcio, doenças etc.) e que também podem ser consideradas como etapas importantes da vida, o último estágio que gostaria de apontar aqui é a morte. Tal como se observa nas demais religiões, o Judaísmo também possui seus ritos de passagem pela morte e os passos para o luto. Dentre eles, destaco aqui o *Kadish dos enlutados* que, para os praticantes da religião, é recitado pelo período de onze meses após a morte do ente querido. É uma prece recitada todos os dias, em memória do pai ou da mãe que se foi. De acordo com Blech (2004, p. 238), “ao recitar o Kadish, demonstro minha determinação em viver judaicamente e em santificar o nome de Deus assim como fez o meu pai. Deste modo, mantenho viva a sua querida memória, pois por ele (ela) eu seria incapaz de vir ao mundo para fazer esta declaração”.

Nesse sentido, torna-se evidente a importância do jovem dentro da religião judaica. Blech (2004) aponta que, no Judaísmo, os pais devem cuidar e educar seus filhos com equidade, alertando-os sobre os perigos do mundo e transmitindo os valores judaicos. “Filhos são como

o barro, esperando para ser trabalhado e formado” (Blech, 2004, p. 288). Aos filhos, por sua vez, devem honrar a mãe e o pai, numa relação em que ambos – pais e filhos – possuem direitos e deveres.

Os rabinos já sabem há muito tempo que a Torá não ordena os filhos a amarem seus pais; é muito difícil ordenar que alguém sinta algo por outrem. O que se ordena é uma maneira digna de agir com quem lhe deu a vida e cuidou de você antes que você fosse capaz de cuidar de si mesmo (Blech, 2004, p. 293).

Logo, a partir do acima exposto, é possível perceber que, dentro do ciclo religioso, a vida do jovem é observada e acompanhada de perto, passando pelos estágios da vida que o integram à comunidade em que vive e fortalece os laços culturais de sua tradição. Percebe-se, assim, o aspecto de “vir a ser” do jovem judeu pelo qual ele deve passar por esses ritos para se tornar um membro com plenos direitos dentro do grupo religioso.

Em sua obra “Eu e meu Judaísmo: Um programa de educação judaica ativa para as novas gerações”, Bernardo Kliksberg (1990) dedica uma unidade a ensinar como os líderes das comunidades judaicas poderiam realizar trabalho diagnóstico “com a finalidade de analisar a fundo [...] os principais problemas observáveis no campo da observação e fortalecimento da identidade judaica nas novas gerações” (Kliksberg, 1990, p. 293). Com o intuito de criar soluções concretas para os problemas dos mais jovens em relação à sua identidade judaica e manter os jovens frequentando e atuando dentro das instituições judaicas de quaisquer comunidades. Kliksberg (1990) propõe um quadro (figura 7) com os principais parâmetros pelos quais os jovens deveriam ser analisados e avaliados. A partir desse diagnóstico, seria possível, então, criar atividades voltadas especificamente para a juventude.

Figura 7: Quadro para identificação da situação dos jovens em uma comunidade judaica, proposto por Kliksberg (1990)

PERFIL DE SITUAÇÃO
(Complete-se como exemplo)

ESCALA

	Muito Pobre	Pobre	Regular	Bom	Ótimo
1. Nível de formação judaica		X			
2. Grau de identificação afetiva com o judaísmo			X		
3. Grau de interesse pela cultura judaica	X				
4. Grau de interesse pela religião judaica			X		
5. Grau de interesse no sionismo e Israel			X		
6. Participação em entidades comunitárias	X				
7. Interesses culturais, intelectuais e de participação social em geral			X		

Fonte: Kliksberg, 1990, p. 296

No prefácio de seu Programa, Kliksberg (1990) propõe apresentar aos jovens as profundas contribuições ética, religiosa, filosófica e cultural que o Judaísmo construiu ao longo de milênios e que pode oferecer saídas para os questionamentos da juventude judaica que se transformou ao longo do século 20. Assim, podemos perceber que, falar sobre juventude judaica significa ter em mente esses fios condutores que se entrelaçam. Religião, filosofia, cultura, tradição, valores, todos estão, num maior ou menor grau, presentes nas vidas desses jovens.

Como pude perceber das conversas que tive durante minhas participações com os jovens judeus da comunidade de Belo Horizonte, existe, para eles, uma herança cultural judaica vasta em que a religião é um aspecto entre outros, muitas vezes mais importantes que a observância estrita dos preceitos da Torá. Em uma das primeiras visitas que realizei à AIB para acompanhar os jovens do *Habonim Dror*, um dos meus interlocutores afirmou categoricamente que “é judeu aquele que se identifica com a cultura judaica”. Retornaremos à essa frase no próximo capítulo, quando analisaremos a relação dos movimentos juvenis com a construção da identidade judaica dos jovens de Belo Horizonte.

Como já foi abordado acima, dentro das comunidades judaicas outros espaços foram formados para além daqueles reservados à liturgia. Em muitas comunidades, grupos de teatro e dança, salões para festas etc. foram criados a fim de promover formas de contato entre seus membros. Para os jovens, além desses locais, outro que é marcante são os movimentos juvenis. Dessa maneira, é necessário aprofundar nas formas de sociabilidade da juventude judaica de

Belo Horizonte, desde sua gênese, passando pelos movimentos que aqui foram constituídas, quais são os principais movimentos e quais deles tiveram sucesso ou não na sua manutenção.

3.4 Construindo redes de sociabilidade: os movimentos juvenis judaicos e seus caminhos até Belo Horizonte

A presença juvenil nas comunidades judaicas sempre foi ativa e diversa. A pesquisa documental no arquivo do IHIM, bem como na literatura analisada, mostra as diferentes formas de organização que os jovens judeus construía com os mais diferentes propósitos. Seja para jogar futebol, discutir ideias revolucionárias, formar grupos teatrais ou apenas para sair para bares e boates, redes eram construídas. A juventude tem papel proeminente em diversos momentos da diáspora e também na formação do estado de Israel. A aventura dos primeiros *kibutzim* na Palestina não teria tomado forma sem o ímpeto dos jovens de imigrar e construir uma nova vida, a partir dos valores socialistas que corriam pelo mundo. Cumpre explicar, aqui, que esses valores variaram de acordo com cada movimento juvenil e sua aproximação e engajamento com os escritos marxistas ou de outros autores ligados à luta operária a partir da segunda metade do século 19. Em termos gerais, esses valores estavam ligados à construção de uma vida operária comunitária, na divisão igualitária do trabalho e na socialização da produção. Um modelo que tentava aplicar a vida comunista dentro do *kibutz*.

Para entendermos melhor esse papel da juventude judaica, é preciso fazer uma digressão histórica com foco nas transformações que as comunidades da Diáspora, principalmente na Europa, passaram a partir do final do século 18 e início dos oitocentos. De acordo com Gartner (2001), entre 1815 e 1870, os judeus viveram uma emancipação na Europa Ocidental. “Durante mais de meio século após a Revolução Francesa e Napoleão, obter a emancipação e a aceitação na sociedade em geral tornou-se a preocupação central da vida judaica na Europa Ocidental e, em menor medida, na Europa Oriental” (Gartner, 2001, p. 128). Dessa maneira, nesse período, as hostilidades religiosas e do Antigo Regime cederam espaço, muito em decorrência da ascensão dos ideais nacionalistas e das ideias revolucionárias expandidas por Napoleão.

Ainda de acordo com Gartner (2001), essa “assimilação” não significou o fim da identidade judaica, mas sim que, a partir desse momento, os judeus, principalmente da Europa Ocidental, passaram a compartilhar a mesma educação, vestimentas e linguagens com a maioria

das populações⁹. É preciso apontar, contudo, que a emancipação dos judeus na Europa apresentou especificidades nas diferentes regiões do continente. Conforme aponta Gartner (2001), no Reino Unido, os judeus já gozavam de certos direitos antes mesmo das Guerras Napoleônicas. Na França, Napoleão I criou, em 1808, o *Consistoire Central Israélite de France*, incumbido de administrar o culto judaico no país, nos moldes da administração religiosa católica e protestante. A partir de 1831, os rabinos se tornaram funcionários do Estado, permanecendo assim até a lei que separou as igrejas do Estado, em 1905. Desde então, as associações culturais judaicas se reorganizaram na União das Comunidades judaicas da França, mantendo a nomenclatura – *Consistoire Central* – que hoje permanece como instituição que coordena as demais instituições judaicas no país. Nas primeiras décadas do século 19, nos estados alemães, a receptividade aos judeus à sociedade variou, com elites locais buscando conter a chegada desses atores sociais em esferas de poder ou limitar os direitos adquiridos. Assim, afirma Gartner (2001), ao contrário do Reino Unido ou da França, na Alemanha, os judeus ainda viveram à parte da sociedade, sendo vistos como incapazes de pertencerem à pátria alemã ou serem genuinamente alemães. Muitos foram forçados à imigração ou a conversão, mesmo que meramente formal, ao Cristianismo, para poderem exercer certas profissões liberais, tais como advogado, médico, professor etc.

Mas é também na Alemanha que jovens judeus vão repensar o futuro do Judaísmo e a herança judaica. “Eles estudaram filosofia e literatura alemãs na universidade e acreditavam que o novo princípio central da mudança histórica e do desenvolvimento deveriam ser aplicados ao Judaísmo, que precisava ser estudado de perto” (Gartner, 2001, p. 137). Esses jovens intelectuais passaram a estudar literatura judaica. Esses “estudiosos puderam recuperar e compreender esse passado enterrado aplicando os métodos da filologia moderna que aprenderam na universidade. Assumiam que conhecer uma literatura significava conhecer as pessoas que a criaram e sua época” (Gartner, 2001, p. 137). Esses jovens intelectuais criaram círculos de estudos que formaram o fundamento de uma nova forma de pensar o Judaísmo, focando em suas transformações históricas que poderiam ser conhecidas através da vasta literatura judaica produzida ao longo dos séculos.

Da Alemanha também vieram novos movimentos religiosos que reformularam a vida religiosa judaica do século XIX. Uma tendência para serviços ordeiros e decorosos nas sinagogas se espalhou por toda a Europa Ocidental, à medida que muitas comunidades até promulgaram códigos de conduta que prescreviam como e quando entrar, sentar e sair da sinagoga, cantar em uníssono e orar decorosamente, em vez de

⁹ É importante salientar que, conforme aponta Gartner (2001), essa abertura e integração não ocorreu de forma igual em todos os estados europeus. Uma grande maioria dos judeus permaneceu, distante [dos grandes centros urbanos] e pobre. Em muitas regiões, “eles adquiriram direitos iguais antes de passarem por um grau significativo de assimilação” (Gartner, 2001, p. 130).

com grande fervor, e assim por diante. Os livros de orações recém-impressos incluíam traduções vernáculas voltadas para o texto hebraico. Foram construídas sinagogas maiores e mais impressionantes, especialmente em cidades em crescimento, refletindo o tamanho maior das comunidades e os recursos financeiros mais amplos dos seus membros (Gartner, 2001, p. 139).

A participação desses jovens intelectuais foi crucial para o desenvolvimento do Judaísmo Reformista que, atualmente, é uma das principais correntes do Judaísmo no mundo, ao lado do Ortodoxo e do Conservador. A partir de 1860, aponta Gartner (2001), essa corrente se espalhou pela Europa, ganhando maior força no Reino Unido do que na França, por exemplo. Assim, Gartner (2001) afirma que a Alemanha teve um papel de vanguarda nas transformações e na influência de suas ideias nas comunidades judaicas europeias. Sua organização interna, contudo, ainda era muito comunal e descentralizada, ao contrário das comunidades da França e Inglaterra, que já eram mais centralizadas e hierarquizadas. No entanto, essas transformações fizeram com que muitas comunidades repensassem suas práticas e, “em meados do século 19, os judeus europeus emancipados deram os primeiros passos para converter a concepção religiosa intangível da ‘comunidade de Israel’ (*Knesset Yisrael*) na realidade tangível da organização judaica internacional” (Gartner, 2001, p. 147). Ao lado dessas transformações no âmbito da religião, ao longo dos oitocentos, judeus passaram a integrar a economia europeia, no comércio, na indústria, no campo e nas atividades financeiras.

Na Europa do Leste, a situação era outra. Na Rússia czarista, a situação política dos judeus ainda era precária. Lange (2007) menciona os diversos pogroms ocorridos ao longo do século 19 e início do 20. No império russo, ondas de perseguições e de períodos de relativa tolerância se entrecruzavam. Os judeus viviam em vilarejos isolados, com mais ou menos contato com o restante da sociedade. Na Polônia, os judeus estiveram divididos entre as áreas dominadas pelo czar, onde sofriam das mesmas privações do restante do império, e a região do Reino da Polônia, influenciado pelas ideias da Revolução Francesa. Conforme aponta Gartner (2001), ao longo do século, jovens judeus poloneses, estudantes universitários, estiveram envolvidos em conflitos contra o tratamento recebido pelos judeus na Rússia.

A situação no leste europeu tem ligação direta com a comunidade judaica de Belo Horizonte. No acervo do arquivo do IHIM, foram gravados e transcritos os testemunhos dos imigrantes judeus que chegaram à cidade a partir da primeira década do século 20. Como já mencionado anteriormente, se na primeira leva de imigrantes, os judeus de origem sefardita eram predominantes; com o aumento da perseguição, que ganhou força com a ascensão nazifascista, os *ashkenazim* se tornaram em maior número, em grande medida vindos da Polônia, Rússia e Romênia. Seus testemunhos também dão ideia da vida juvenil em seus países

e na comunidade de Belo Horizonte. Tais relatos serão analisados posteriormente. Agora, cumpre focar nos clubes e movimentos juvenis que começaram a surgir a partir da segunda metade do século 19 e, também, com o fortalecimento e crescimento das ideias sionistas que se tornaram hegemônicas nos movimentos juvenis que surgiram no final dos oitocentos e início dos novecentos.

3.4.1 Os clubes juvenis e a origem dos movimentos juvenis judaicos na Europa

De acordo com Gartner (2001, p. 213), “a partir do final da década de 1870, podemos ver [...] os contornos de uma era no mundo judaico que terminou por volta de 1950. É marcada pela mudança, conquista e horror mais concentrados em toda a história do povo judeu”. Apesar das novas possibilidades e da abertura social vivenciada ao longo do século 19, o antissemitismo foi permanente e, conforme aponta Gartner (2001), aflorou das crises econômicas vividas a partir de 1870. Aliado a isso, e em resposta ao crescimento do ódio contra judeus, em 1897, Theodor Herzl escreveu “O Estado Judeu” e o movimento sionista ganhou força.

Mas além desse panorama externo, entre as comunidades judaicas europeias e o restante das sociedades, essas mudanças também modificaram as comunidades internamente, secularizando muitos aspectos da vida judaica. Analisando o surgimento e o crescimento dos clubes juvenis judaicos entre 1880 e 1939 no Reino Unido, a historiadora Anne Holdorph (2017) aponta que as décadas finais dos 1800 foram profícuas no surgimento de clubes sociais, tanto entre judeus como fora dos círculos sociais judaicos. A autora elenca, como exemplos, o *Boys’ Brigade* e o *Scout e Guide Associations*, dentre outros clubes criados para meninas e meninos por volta dos 14 anos de idade. Entre os judeus, argumenta Holdorph (2017), diferentes grupos buscavam ter destaque dentro das comunidades, com interesses diversos e que dedicaram especial atenção aos jovens de várias realidades sociais.

Dentro da comunidade judaica, o processo de criação das identidades tinha um foco particular nos judeus imigrantes, e não apenas nas classes trabalhadoras. Como resultado do foco nos imigrantes, o processo foi denominado na época e nos estudos subsequentes de “Anglicização”. Este não foi um processo simplista. [...] havia uma variedade de maneiras pelas quais organismos concorrentes, incluindo filantropos, sionistas e revolucionários, procuravam exercer controle sobre a população imigrante (Holdorph, 2017, p. 2).

Holdorph (2017) destaca o caráter urbano desses novos clubes que surgiam pelo Reino Unido. No caso dos clubes voltados para as meninas, existiam muitos de base religiosa, com foco em melhorar a vida de seus membros. No caso britânico, quanto maiores eram as

comunidades, crescia proporcionalmente o número de clubes à disposição das pessoas. Para as judias de finais do século 19, os clubes eram criados dentro do contexto da filantropia vitoriana em voga na época. Dessa maneira, muitos desses clubes estavam diretamente ligados às esposas de importantes famílias judaicas, tais como os Rothschilds, que se viam tendo uma obrigação para com meninas judias imigrantes empobrecidas. Além disso, “a criação desses clubes funcionou para abordar preocupações particularmente judaicas que foram provocadas pelas mudanças sociais da industrialização e pelo aumento do tempo de lazer e das possibilidades de lazer” (Holdorph, 2017, p. 41).

A principal preocupação se repousava na visão de que a mulher representa o futuro do Judaísmo. As diferenças de gênero, fundamentadas no Judaísmo tradicional, afetavam diretamente a vida das judias vitorianas. A mulher deveria ser um modelo de respeitabilidade e valores morais passados principalmente para as judias imigrantes que chegavam ao Reino Unido.

Em termos de participação religiosa na sinagoga e no lar, as mulheres também eram vistas como a influência mais importante sobre a família. Não só se esperava que as mulheres fossem religiosas a nível pessoal, tanto na crença como na prática, mas também que liderassem a sua família no seguimento de uma vida devota. Esta era uma característica da cultura ocidental emancipada e esclarecida como um todo, e a população judaica certamente não estava isenta destas expectativas (Holdorph, 2017, p. 42).

De acordo com Holdorph (2017), o elemento religioso estava sempre presente dentro desses clubes femininos, encorajando as meninas a participarem dos serviços religiosos, bem como nos cuidados com a comunidade como um todo. Mesmo que nem todos os clubes tivessem como foco as questões religiosas, os valores judaicos tradicionais pautavam o dia a dia das reuniões, na observância das festividades do calendário judaico e na assistência aos demais membros necessitados da comunidade. A maior ênfase estava na vida doméstica e no cumprimento integral da tradição judaica. “Além da promoção da domesticidade e das características consideradas importantes para a feminilidade, a religião frequentemente sublinhava a importância das mulheres na manutenção da fé judaica” (Holdorph, 2017, p. 64).

De modo diferente, os clubes voltados aos meninos estavam preocupados em conter o mau comportamento dos rapazes. Contudo, afirma Holdorph (2017), os clubes masculinos também eram influenciados pelos valores religiosos. “Muitos dos grupos incluíam figuras religiosas em sua organização, realizavam cultos nos Dias Santos e no *Shabbat* e promoviam os valores judaicos por meio de aulas” (Holdorph, 2017, p. 68). Os clubes para meninos eram divididos em duas categorias: os que se consideravam sem denominação, mas vistos como judaicos por razão da maioria dos participantes ser judeus e financiados por membros da

comunidade judaica; e aqueles que se identificavam como oficialmente judaico, preocupados em manter a herança e a tradição. Via de regra, os clubes priorizavam as atividades de recreação e na ajuda na integração dos jovens meninos à sociedade. Nesses grupos, também eram observadas atividades religiosas conforme o calendário judaico; mas os acampamentos de verão, de caráter menos religioso, também faziam parte da lista de atividades realizadas anualmente. “A estrutura religiosa nos clubes é impressionante quando comparada com a observada nos clubes de meninas. O Dia Santo, os cultos de sábado e até as orações seguiam estruturas formais e enfatizavam as normas masculinas dentro do Judaísmo” (Holdorph, 2017, p. 100).

Um dos argumentos de Holdorph (2017) repousa na ideia de que os clubes judaicos foram se desenvolvendo a partir de seus semelhantes, cristãos ou não, criados a partir da importância dada à filantropia, no século 19. Voltados para atender os mais jovens e necessitados, esses clubes não foram tendência apenas na Inglaterra, mas se espalharam pela Europa e pelo mundo. Além desses clubes de ajuda, também existiram clubes que reuniam militares, viajantes “exploradores”, cientistas dentre outros.

A análise comparativa entre os clubes juvenis britânicos e as instituições judaicas criadas em Belo Horizonte apresenta algumas similitudes em princípios e valores, principalmente nos grupos sociais da primeira metade do século 20. Muitos desses grupos, que também funcionavam como clubes sociais, tinham como objetivo prestar assistência aos judeus recém-chegados e preservar os valores tradicionais da religião judaica na comunidade. No entanto, com o impulsionamento das ideias sionistas, novos movimentos surgiram e muitos deles tinham como foco a presença juvenil. E a partir do início do século 20, esses movimentos vão ganhar destaque por toda a diáspora judaica, chegando também ao Brasil.

Os movimentos juvenis judaicos desempenharam um papel significativo no desenvolvimento social, cultural e político das comunidades judaicas em todo o mundo. Esses movimentos surgiram em resposta a vários desafios enfrentados pela juventude judaica, incluindo assimilação, lutas de identidade e o desejo de criar um senso de comunidade e propósito. Eles evoluíram ao longo do tempo, adaptando-se às novas circunstâncias e às necessidades de cada geração. Eles cumpriram, e ainda exercem, um papel crucial na formação da identidade da juventude judaica e na contribuição para a comunidade judaica num sentido mais amplo, tanto local como globalmente.

Em parceria com o *Consejo Juvenil Sionista Argentino*, o Conselho Juvenil Judaico Sionista do Estado de São Paulo publicou o livro *Até o último suspiro! Movimentos Juvenis*

Sionistas na Shoá, produção que faz parte da mostra itinerante de mesmo nome¹⁰. A obra conta a trajetória das *Tnuot Noar* (movimentos juvenis) desde suas origens até o importante papel durante o Holocausto, momento em que esses grupos ajudaram a construir redes pelos guetos da Europa, fornecendo ajuda assistencial aos judeus, criando ambientes sociais de discussão e organização da resistência e dos levantes contra os nazistas.

Os movimentos juvenis surgiram nas primeiras décadas do século 20, a partir das transformações e das mudanças sociais ocorridas com a modernização e com o impacto da Primeira Guerra Mundial, em especial no leste europeu e na Alemanha.

Os movimentos juvenis judaicos surgiram no início do século 20, principalmente na Alemanha e Polônia, impulsionados pela proibição à participação de judeus nos movimentos juvenis locais. Estas *tnuot* desenvolveram características próprias com um conteúdo ideológico e cultural judaico baseado em suas tradições. O primeiro movimento juvenil judaico originou-se em 1912, não por acaso, na Alemanha. Chamava-se *Blau-Weiss* (Azul e branco) e adotou a plataforma sionista anos depois. Apesar de seu escasso número de membros, essa *tnuá* resultou muito influente (Até o último suspiro, 2019, p. 14).

Esses movimentos tinham forte repulsa à vida burguesa, preocupados com a transmissão de certos valores, tais como franqueza, igualdade, simplicidade e bons modos, bem como com o fortalecimento dos laços culturais dos seus membros. No entanto, o maior compromisso desses movimentos era com a criação de um estado judeu, sendo responsáveis por fomentar a imigração de judeus para a Palestina, criar *kibutzim* na região e trabalhar a terra. “No início do século 20, as *Tnuot Noar* eram o motor principal do movimento sionista e foram os protagonistas da forte emigração para a Palestina nesses anos e na construção do *yishuv*¹¹ judeu (as bases do futuro Estado)” (Até o último suspiro, 2019, p. 15).

As atividades das *tnuot noar* tinham como intuito pôr em prática seus valores sociais e morais. Seus membros usavam uniformes com as cores dos movimentos, escolhidas a partir de seus vieses ideológicos. Diferente dos clubes do século 19, esses movimentos não possuíam distinção de gênero declarada, sendo possível o protagonismo das mulheres em diversas atividades.

Inspirados na organização dos escoteiros, ofereceram aos *chaverim* (membros) de sua organização espaços culturais, educativos e recreativos. Realizavam encontros especiais, respeitando o calendário judaico. Era normal ver as *Tnuot Noar* festejando em conjunto a liberdade durante Pessach, ou passando um dia nos bosques para

¹⁰ Disponível em: <<https://tnuotnashoa.com.br/#jovensnashoa>>

¹¹ De acordo com André (2015), O termo *Yishuv* era utilizado desde a década de 1880 para designar o assentamento de jovens judeus, em sua maioria provenientes do Império Russo, na Palestina controlada pelo Império Otomano. Nos documentos do arquivo do IHIM, o termo aparece frequentemente, em referência aos membros associados da União Israelita de Belo Horizonte.

recordar *Lag Baomer*¹². Eram realizados encontros semanais, nos quais diferentes oradores, muitas vezes profissionais, faziam palestras em que se debatia política, filosofia e causas sociais. Também realizavam atividades esporádicas, como as *machanot* (acampamentos) de inverno e de verão, onde intensificavam sua atividade ideológica (Até o último suspiro, 2019, p. 18).

A diretriz principal desses movimentos era o Sionismo e a criação do estado judeu. “Em seus primeiros anos, as *tnuot* foram uma alternativa que exerceram um papel muito importante para a juventude judaica da Europa, tendo sido as principais realizadoras do plano sionista” (Até o último suspiro, 2019, p. 18). Nesse sentido, aponta Gruman (2002) que:

Todos os movimentos juvenis, até hoje, se definem como sionistas (consideram Israel o lar dos judeus) e a maioria se identifica com as ideias socialistas. No período anterior à criação do Estado de Israel e no imediatamente posterior, os movimentos juvenis arregimentaram centenas de jovens, doutrinando-os no sentido de “fazer aliá” e colonizar o recém-criado Estado Judeu. Era preciso fortalecer o território trabalhando a terra e estabelecendo definitivamente as fronteiras do tão sonhado lar nacional judaico. A única chance de o povo judeu sobreviver sem qualquer perigo exterior, pensava-se, era via imigração. Os movimentos ligados ao socialismo vislumbravam o “novo homem judeu” regenerado pelo trabalho agrícola e industrial, dentro dos “*kibutzim*”, as fazendas coletivas cujos meios de produção são propriedade de todos. Exortava-se os *chanichim*” (educandos) a abandonar as faculdades e ingressar em cursos profissionalizantes (Gruman, 2002, p. 16).

Além do Sionismo como característica comum entre esses movimentos, outro aspecto que os une é a forma como se espalharam internacionalmente pelas comunidades judaicas tanto na Europa quanto nas Américas. Sua atuação e presença até o presente também deve ser destacada. Com a criação de Israel, alguns desses movimentos ajudaram a criar ou se filiaram a partidos políticos no recém-criado estado, outro se uniram formando novos movimentos, como o caso do *Habonim Dror*. Vejamos alguns dos principais *tnuot noar* que surgiram no pós-Primeira Guerra Mundial.

Blau-Weiss. De acordo com Bethke (2023), foi um movimento juvenil germano-judaico, que se manteve atuante entre 1912 e 1927. No seu auge, possuiu 7.000 membros e núcleos na Áustria e na Tchecoslováquia. Conforme aponta Bethke (2023), o movimento realizava atividades culturais e educacionais com ênfase na construção de uma identidade germano-judaico-sionista. O *Blau-Weiss* (azul e branco) enfatizava o contato com a natureza nas atividades que buscavam desenvolver com o intuito de construir a identidade judaica dos seus membros; “no nível individual, isso significava a experiência corporal da natureza – em contraste com a imagem do “pensador judeu” – e no nível coletivo, a experiência de um novo

¹² Trata-se de data festiva, celebrada em memória do rabino Shimon bar Yochai e a cura dos discípulos do rabino Akiva. Nesse dia, ocorrem passeios com as crianças, brincadeiras e desfiles. É comemorado no dia 18 do mês de Iyar, do calendário judaico, entre abril e maio do calendário gregoriano.

tipo de comunidade judaica” (Bethke, 2023, p. 358). Dessa maneira, o *Blau-Weiss* frisava a importância da constituição física e da imagem do judeu forte, principalmente masculino, pronto para combater os estereótipos antisemitas. Além das atividades recreativas e culturais visando a formação identitária dos jovens, o *Blau-Weiss* também se preocupava com as vestimentas, usando-as como uma maneira de integração e do sentimento de pertencimento ao grupo. Como aponta Bethke (2023), esse movimento expressa o caráter híbrido dos jovens judeus de seu tempo, aliando judaidade, nacionalismo germânico e sionismo.

Figura 8: Broche com o símbolo do Blaus-Weiss (1924-1925)



Fonte: Bethke, 2023, p. 370

Hashomer Hatzair (A Jovem Guarda). Movimento formalmente fundado em 1913, fruto da união de dois movimentos na Polônia, o *Tzerei Sion* e o *HaShomer*, grupo escoteiro criado para os jovens judeus proibidos de participar dos demais grupos de escoteiros não-judeus. De acordo com Freixo (2006),

O Hashomer Hatzair possuía um posicionamento político muito intrigante: aliava duas ideologias aparentemente díspares – o sionismo político e o socialismo marxista – através da proposta do pensador russo Dov Ber Borochoy. Um outro traço em sua constituição era o direcionamento de suas vidas para a aliá (imigração para Israel), que constituiria o primeiro passo em direção à “realização pessoal” (*Hagshamá Hagshmit*) e daria um sentido para a história destes militantes (Freixo, 2006, p. 3).

Trata-se do primeiro movimento juvenil que se formou em Belo Horizonte. Durante a pesquisa, entrevistei dois membros do grupo, que foram membros do *Hashomer* nas décadas de 1950 e 1960. As atividades do grupo centravam em encontros e acampamentos que visavam preparar os jovens para uma possível imigração para Israel, com atividades de sobrevivência em ambientes isolados, passeios na natureza e discussões sobre sionismo e identidade judaica. Retomaremos ao movimento de forma mais detalhada no próximo capítulo.

Dror. Conforme aponta Friesel (1996), o *Dror* (liberdade, em hebraico) surgiu na Polônia, nos anos 1920. Os objetivos do *Dror* se centravam na educação dos jovens judeus e no fomento à imigração para a Palestina, com foco na construção de *kibutzim* na região. Na década de 1930, o *Dror* se espalhou pela Europa Oriental e nas Américas. No Brasil, o

movimento surgiu em 1945, em Porto Alegre. De acordo com Pinsky (2000), o *Dror* era um movimento político-educativo, criado, organizado e gerenciado por jovens moças e rapazes, predominantemente de classe média, que acreditava na força revolucionária juvenil, “sem discriminação sexual, era socialista (numa sociedade capitalista), judeu (num meio predominantemente cristão), sionista e kibutziano” (Pinsky, 2000, p. 10).

Figura 9: Logo do Dror (1938)



Fonte: < <https://picryl.com/media/dror-freiheit-b6ef3f> >

Habonim. De acordo com Lerman (1977), o movimento surgiu no Reino Unido, em 1929. Tendo como modelo o movimento juvenil alemão *Wandervogel*¹³, o *Habonim* (construtores, em hebraico) foi um grupo feito por e para os jovens judeus que, no seu início, “era para ser um movimento cultural, quase pluralista em forma e leal ao rei e ao país” (Lerman, 1977, p. 31). No entanto, com a polarização crescente nos anos 1930, o foco no trabalho social do grupo cedeu lugar às ideias sionistas. Logo, seus principais objetivos seriam a aliá e *chalutz*, ou pioneirismo sionista-socialista. A partir desse caráter pioneiro socialista e sionista, o *Habonim* criou dois kibutzim na Palestina, o *Kfar Blum*, em 1943, e *Kfar Hanassi*, em 1948. É da união entre *Habonim* e o *Dror* que surgirá o *Habonim Dror*, na década de 1980.

¹³ De acordo com Cook (1982), o movimento *Wandervogel* (ave migratória, em alemão) surgiu no final do século 19, fruto de uma busca por construir uma identidade germânica nos jovens. Através de atividades que buscavam recuperar um ethos tido como perdido ao longo do século, o movimento *Wandervogel* criou um código de ética que deveria ser passado de jovem para jovem. Esse movimento influenciou diversos outros, incluindo aí os movimentos judaicos citados nesse trabalho.

Figura 10: Antiga logo do movimento *Habonim* (s/d)



Fonte: < <https://www.habonimdror.org/about-us/> >

Podemos mencionar, ainda, outros movimentos juvenis judaicos, tais como o *Ezra*, fundando na Alemanha, em 1919 de caráter mais religioso; o *Betar*, movimento sionista revisionista, criado em 1923 na Letônia, por Vladimir Jabotinsky; o *Akiva*, surgido na Polônia, em 1924; o socialista-sionista *Gordônia*, nascido em 1925, na Polônia; o *Hanoar Hatzioni*, movimento polonês de 1927; o *Bnei Akiva*, criado no Palestina, em 1929, de caráter mais religioso; o *Hechalutz Mizrachi* e o *Hashomer Hadati*, ambos de 1930.

Todos os movimentos juvenis apontados acima demonstram a riqueza e a diversidade da juventude judaica principalmente no leste europeu, mas não se limitado a essa região. As ideias socialistas e sionistas desses grupos foram fundamentais para o fomento da imigração judaica para a Palestina, mas não se restringiu a isso. Nas Américas, principalmente no Brasil, alguns desses grupos fincaram raízes que permanecem até os dias de hoje. Em terras brasileiras, os movimentos que aqui chegaram passaram a fazer parte das comunidades e das instituições judaicas, ganhando características particulares conforme a realidade das comunidades brasileiras.

3.4.2 Os movimentos juvenis judaicos no Brasil

De acordo com Milgram (2021), os movimentos juvenis sionistas socialistas, no Brasil e na Argentina, que surgiram no pós-Segunda Guerra não possuíam grandes novidades em termos de ideias e métodos. Esses movimentos herdaram ideologias e modelos e métodos educacionais trazidos pelos imigrantes, principalmente da Polônia. “A novidade nos países latino-americanos foi o *timing*, que coincidiu com o final da Segunda Guerra e o Holocausto, seguindo pela tremenda agitação e militância judaica no hemisfério ocidental” (Milgram, 2021, p. 9).

Ao estudar a origem e atuação do movimento Dror no Brasil, Pinsky (2000) analisa esse *timing* dentro do contexto da sociedade brasileira, que vivia intensas mudanças com a queda do Estado Novo, em 1945. O otimismo com o fim da Segunda Guerra, o desenvolvimento industrial e urbano e a ascensão das classes médias são marcas desse período, aliado à maior liberdade política se comparado aos períodos anteriores. O crescimento da escolaridade gerava novas possibilidades e oportunidades de trabalho tanto para homens quanto para mulheres, mesmo que, para elas, pairasse a ideia de incompatibilidade entre o casamento, a maternidade e a vida profissional.

A juventude dessa época estava sob a influência ideológica da família-modelo: nuclear, com uma nítida divisão de papéis – reservada aos homens, ao lado da responsabilidade de principal provedor do lar, poder e autoridade sobre as mulheres. Estas deveriam ocupar-se prioritariamente com suas funções de dona de casa, mãe e esposa. Os mundos da política e do trabalho fora do lar eram tidos como fundamentalmente masculinos. [...] Os valores burgueses chegavam aos jovens como naturais e universais, desqualificando quem não pudesse ou quisesse segui-los. A moral sexual era diferenciada para homens e mulheres; aos primeiros permitia-se a variedade de experiências sexuais, mesmo após o casamento. As mulheres deveriam, quando solteiras, manter-se recatadas e virgens; quando casadas, fiéis e submissas (Pinsky, 2000, p. 11).

Esses modelos sociais aos quais deveriam seguir, existiam, de acordo com Pinsky (2000), não eram absorvidos automaticamente pelos jovens. A dinâmica da sociedade, bem como a constante presença dos “rebeldes”, incitava questionamentos. As garotas, que deveriam se dedicar ao lar, tinham acesso à educação secundária, permitindo o acesso ao mercado de trabalho, “e a expectativa de futuros diferentes para homens e mulheres – provocaram em certos jovens sentimentos de frustração e revolta” (Pinsky, 2000, p. 12). É nesse contexto que os primeiros membros dos movimentos sociais vivenciavam sua juventude, tentavam lidar com as representações dominantes e expectativas sociais relacionadas à sua idade, relacionavam-se com os “de fora” e construíam visões revolucionárias e sonhos de uma nova sociedade.

Assim, como afirma Milgram (2021), os movimentos juvenis sionistas-socialistas se apresentavam como uma alternativa radical, com o objetivo de mudar o rumo da história judaica, eliminando as contradições coletivas e individuais presentes nas comunidades da Diáspora e construindo uma utopia que consistia em abandonar o país de origem e viver no kibutz. Essa perspectiva, no entanto, foi se alterando à medida que, no Brasil, novas oportunidades surgiam. Muitos membros dos movimentos iam a Israel, mas nem todos decidiam se manter no sonho utópico sionista-socialista (Pinsky, 2000).

Dos movimentos juvenis já mencionados, a se organizar no Brasil foi o *Hashomer Hatzair*. Segundo Freixo (2006), o grupo foi organizado por jovens na casa dos dezessete anos,

em São Paulo, a partir de abril de 1945, e no Rio de Janeiro, em meados do ano seguinte. Todos os seus membros eram de esquerda e sionistas, com grandes afinidades com o socialismo marxista. No caso carioca, objetivo central de sua pesquisa, Freixo (2006) afirma que o movimento se estruturou e ganhou maior destaque a partir de 1948. É um movimento ainda atuante nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Santa Catarina (Figura 11).

Figura 11: Movimentos Juvenis atuantes no Brasil (2019)



Fonte: Até o Último Suspiro: movimentos juvenis sionistas na Shoá, 2019, p. 110

O segundo movimento em questão é o *Dror*, criado em Porto Alegre, em 1947. De acordo com Pinsky (2000), foi quando ocorreu o I Congresso Territorial do Movimento Dror, na capital gaúcha. Nesse mesmo ano, aconteceu o I Congresso latino-americano do Dror, possibilitando a formação de redes de contato entre os judeus brasileiros e os judeus dos países vizinhos, principalmente a Argentina. No entanto, o movimento brasileiro buscou, desde o início estabelecer seus próprios caminhos desviando-se de debates, desavenças políticas e de estruturas organizacionais que não lhes parecia aplicáveis à realidade brasileira.

Procurando deixar de lado o sionismo e o socialismo *inconsequentes* e tendo uma relativa consciência dos desafios propostos pelas especificidades da comunidade judaica brasileira, os *chaverim* do Dror tentavam buscar também nos livros, materiais de propaganda produzidos pelas organizações sionistas, orientações de enviados de Israel (sempre discutidas, nem sempre aceitas) e especialmente em sua experiência em sua experiência na comunidade local os parâmetros para nortear suas ações (Pinsky, 2000, p. 29). Grifos da autora.

A partir de 1948, o Dror Brasil iniciou um período de grande expansão. Nesse período, os *chaverim* se reuniam para jogar pingue-pongue, dançar samba e produzir seu pequeno jornal, o *Itonenu*. Com a criação do Estado de Israel, cresceu a preocupação com a questão da imigração. Pinsky (2000) afirma que, a partir de então, surgiu uma nova maneira de pensar, substituindo as danças por reuniões de estudos sobre o sionismo. Em São Paulo, foram criadas as chamadas *kvutzot* em diversos bairros da cidade, tornando-se o centro de influência do Dror no país, superando o Rio e Porto Alegre.

Pinsky (2000) divide a história do Dror no Brasil em três fases até meados dos anos 1960. A *primeira fase* é caracterizada pela expansão, estimulada pelo clima emotivo e mobilizador das comunidades judaicas após a Segunda Guerra e com a independência de Israel. Essa fase seria marcada pelas tentativas de criar uma maior identificação dos *chaverim* com Israel e com o pioneirismo sionista-socialista (*chalutz*). Segundo a autora, é nesse período que a rivalidade entre o *Dror* e o *Hashomer Hatzair* se torna mais clara. É nessa fase, também, que se inicia a implantação da experiência coletiva no Brasil (*hachshará*), com a criação de fazendas de preparação para a vida no kibutz. É o momento de busca por maior orientação ideológica, buscando além de sanar possíveis dúvidas entre os membros, uma revolução pessoal, visando uma ruptura com padrões de comportamento e expectativas familiares em favor da incorporação dos ideais socialistas e sionistas.

A *segunda fase* descrita por Pinsky (2000) se inicia nos primeiros anos da década de 1950. É o período de cristalização do movimento, mas que também já mostra os sinais de sua decadência. Muitos dos líderes mais velhos, principalmente de Porto Alegre, ansiavam pela primeira *garin*, a tão esperada imigração para Israel. O Dror parecia ameaçado com a ida dos mais velhos para os *kibutzim* israelenses. No entanto, a vontade de realizar a aliá foi enfraquecendo ao longo dos anos 1950. Aliado a isso, muitos *chaverim* ingressaram nas universidades e a possibilidade de fazer a vida no Brasil fez diminuir o ímpeto revolucionário de muitos. Conforme aponta Pinsky (2000), essa questão fez com que os membros do movimento tivessem que decidir entre o projeto da aliá e do kibutz e os estudos. Muitos abandonaram as faculdades para se dedicar exclusivamente ao Dror. Tal postura foi chamada por Pinsky (2000) como “decisão da Lapa”, bairro da região central de São Paulo e local de encontro do movimento.

Essa mudança de rumos produziu tamanho choque na vida dos jovens *chaverim* e nas expectativas de suas famílias, que a “decisão da Lapa” foi tratada como uma *revolução* em quase tudo o que se escreveu ou se disse a partir de então sobre aquele momento. Afinal, na maioria dos casos, o futuro doutor ou engenheiro seria a primeira pessoa na história da família a ter um diploma universitário tido como porta de entrada para

a estabilidade e a segurança tão desejadas. A reação dos familiares e demais adultos da coletividade judaica foi forte e imediata (Pinsky, 2000, p. 72). Grifos da autora.

Pinsky (2000) narra que muitos pais foram tirar satisfação com os líderes do movimento. Vários membros fugiram de casa. Alguns desistiram de abandonar os estudos, outros se uniam para criar fundos para auxiliar os *chaverim*. A partir desse episódio, o Dror cria novas formas de atuar, dando ênfase ao programa educativo. Em julho de 1950, o movimento realiza seu I Congresso Educacional, de onde saiu o texto da Plataforma do Movimento. “Nesse momento, o Dror não só já tem suas diretrizes delineadas em termos formais, como passa oficialmente a fazer recomendações [...] com relação à aparência, roupas, diversões, comportamento sexual e vícios de seus *chaverim*” (Pinsky, 2000, p. 79). No entanto, desavenças internas e entre brasileiros e argentinos nas experiências nos kibutzim, levaram ao questionamento dos pressupostos ideológicos do movimento. Entre 1952 e 1953, muitos líderes deixam o grupo, a revista deixa de ser publicada e os que podem, partem para Israel.

A *terceira fase* se inicia em meados dos anos 1950. Pinsky (2000) afirma ser o momento de criação de novos núcleos (*snif*), como em Salvador e Recife. No entanto, os tempos áureos ficaram para trás, e a quantidade de interessados em ingressar no Dror diminuía a cada ano. “Se antes o Dror viveu o período de maior ênfase na ‘gestação’ da ideologia e no estabelecimento de padrões de comportamento [...], agora vive a fase de ‘consumo’ e ‘aplicação’ dessa ideologia e padrões” (Pinsky, 2000, p. 81). O que antes era recomendação passa a ser norma, livros que eram sugeridos para a formação do *chaver*, tornam-se obrigatórios. Os objetivos do movimento variavam conforme as circunstâncias. Entretanto, com o desenvolvimento de Israel, o fortalecimento da sua economia e a constante profissionalização do exército fez diminuir a importância dos kibutzim na formação e manutenção do estado. Com isso, os movimentos kibutzianos perderam força. “Na década de 1960, o Dror perde expressão numérica e sua importância diminui no Brasil, o que, ao menos em parte, pode ser entendido pela melhoria das condições de existência da coletividade judaica no período” (Pinsky, 2000, p. 85).

Em 1981, em Israel, os kibutzim sob comando do *Habonim* e os do *Dror* se fundiram. Dessa maneira, em todo mundo, o movimento passa a se chamar *Habomin Dror*. Tal fusão ocorreu no mesmo ano de fundação do Dror em Belo Horizonte. Inicia-se, assim, uma nova fase na história desse movimento juvenil.

Figura 12: Logo do *Habonim Dror* (ca. 1980)



Fonte: <<https://dror-br-il.org/hdbr/>>

Entrementes, a experiência dos movimentos juvenis judaicos não foi a única vivenciada pelos jovens judeus brasileiros. Tal como na experiência britânica mencionada por Holdorph (2017), quanto maior a comunidade judaica, mais oportunidades de espaços de socialização estão disponíveis para os jovens. No caso brasileiro não é diferente. Pesquisando sobre as sociabilidades e alianças entre os jovens do Rio de Janeiro, Marcelo Gruman (2002) aponta para diferentes círculos, tanto internos quanto externos, onde esses jovens participam, fazem amizades, encontram e desencontram amores e constroem laços e redes para a vida. A vida social dos jovens entrevistados pelo autor, de classe média e alta da capital fluminense, se inicia nas escolas judaicas, participavam aos sábados dos movimentos juvenis sionistas, frequentam sinagogas, saem com os amigos para bares e restaurantes, ingressam nas universidades etc. Diferente do impulso ideológico dos anos 1940 e 1950, o estilo de vida dos jovens judeus cariocas é pautado pela ideologia moderna ocidental, aliado a padrões de comportamento construídos a partir da tradição religiosa e pela vida em comunidade.

De acordo com Gruman (2002), a primeira das redes de sociabilidades desses jovens é o círculo de amigos, visto pelo autor como um tipo ideal que segue determinada ordem. “O jovem judeu, ainda criança, entra numa escola judaica; participa de movimentos juvenis sionistas; vai a clubes judaicos; vai a Israel [...]. No momento de entrar na faculdade, já tem um grupo de amigos dentro da comunidade judaica” (Gruman, 2002, p. 14).

Gruman (2002) também afirma que é no “aparecer” que o jovem judeu se constrói como tal. Não basta apenas dizer que é judeu, é preciso comparecer aos eventos, manter-se ativo no interior da comunidade, principalmente no momento em que o jovem vai para a faculdade e começa a fazer amizade com não-judeus, os *goy*. Nesse momento, o jovem passa a elaborar estratégias que possibilitem dar continuidade à sua identidade judaica. “Integrar-se socialmente na faculdade não significa, necessariamente, o abandono da judeidade, mas uma negociação de identidade de acordo com a situação social apresentada” (Gruman, 2002, p. 14).

Gruman (2002) afirma que os primeiros quinze anos de grande parte dos jovens judeus cariocas se passam em ambientes considerados judaicos. Trata-se do circuito interno, da formação escolar, dos primeiros contatos que serão os futuros amigos. As amizades formadas nesse período serão como uma espécie de família estendida. O momento da passagem da escola judaica para a universidade “é marcado pela tomada de consciência, geralmente pela primeira vez de modo concreto, de que se é judeu” (Gruman, 2002, p. 24). É o circuito externo. As amizades construídas nas escolas judaicas não se desfazem nesse período, mas é nesse momento que fortalece a perspectiva do “dentro” *versus* o “fora”.

Nesse momento da vida, continua Gruman (2002), a maior preocupação de jovens e instituições ligadas à juventude é fornecer espaços de sociabilidade que possam evitar a assimilação dos jovens e seu total desligamento da comunidade. Em muitas localidades, os departamentos juvenis das instituições judaicas visam promover eventos para jovens entre 18 e 30 anos, tais como festas, churrascos, baladas etc. No caso do Rio estudado por Gruman, um dos maiores medos era da assimilação via casamento misto que distanciasse o jovem dos círculos construídos principalmente no período escolar.

A participação nos movimentos juvenis costuma acontecer entre os oito e vinte anos de idade. Contudo, o ingresso e permanência nesses movimentos se difere muito dos motivos que uniram os jovens em bandeiras como o sionismo e o socialismo. Sobre esse ponto, Gruman (2002) afirma que:

A ideologia sionista e socialista deixa de ser um motivo, ao menos o principal deles, que induz o jovem a entrar no movimento. Nem antes nem depois de já incorporado ele se mira nas suas ideias e propostas para definir aquele com que mais se identifica. O movimento juvenil, cujas reuniões fixas ocorrem aos sábados de tarde, é uma opção para aqueles que desejam manter o vínculo com a comunidade judaica, via amizade, fora das atividades formais do colégio. Para uns ele se torna um vínculo quando se abandona a escola judaica, para outros é uma continuidade dela. Há os que veem a oportunidade de estar mais próximo da garota por quem se está apaixonado ou um incentivo para se mudar de país (Gruman, 2002, p. 18).

Existem semelhanças entre o exposto por Gruman e o movimento juvenil atuante em Belo Horizonte. Na capital mineira, suas características também deixaram marca nos movimentos aqui presentes ao longo do tempo. O *Habonim Dror* de Belo Horizonte, único do seu tipo na cidade, é fruto desse processo histórico. Agora, portanto, passamos a nos debruçar sobre a experiência dos jovens belo-horizontinos e o seu papel na construção da identidade judaica juvenil.

4. IDENTIDADES E MOVIMENTOS JUVENIS NA COMUNIDADE JUDAICA DE BELO HORIZONTE

Apesar de o primeiro movimento juvenil ter se estruturado a partir de finais da década de 1940 e início de 1950, a vida de grande parte dos jovens judeus pesquisados era permeada por grupos, festividades e eventos já nas primeiras décadas do século 20. O presente capítulo propõe, então, analisar como se desenvolveram e organizaram esses grupos ao longo do tempo. Em seguida, vamos refletir sobre a construção da identidade judaica e a importância desses movimentos nesse processo. Dessa maneira, na primeira parte, vamos tratar das primeiras formas de organização juvenil da comunidade judaica e os movimentos que já existiram. Depois, o *Habonim Dror*, único movimento ainda em funcionamento, será analisado em detalhes (organização, atividades etc). Por último, a questão da identidade terá centralidade, abordando as formas de construção social do conceito e como se aplica no contexto da juventude judaica de Belo Horizonte.

4.1 Sociabilidades e efervescência juvenil nas primeiras décadas da comunidade judaica de Belo Horizonte

De acordo com Calvo (2022), os judeus de Belo Horizonte se identificavam de modo diferente dos judeus de outras partes do Brasil. O próprio contexto da cidade – planejada a partir do ideal republicano inerente ao modelo de urbanização – deixou marcas que distinguia a comunidade aqui desenvolvida com as demais. Como cidade planejada, aqui, não se observou a formação de bairros chamados de “étnicos”. Tal como aponta Calvo (2022), os judeus, em Belo Horizonte, também foram essenciais para disponibilizar, através das atividades comerciais, produtos que as elites da capital ansiavam para se modernizarem.

É importante frisar que, “sobre as comunidades judaicas no mundo, é preciso dizer que elas se organizaram pela motivação da própria sobrevivência grupal num contexto geralmente hostil e discriminatório” (Calvo, 2022, p. 154). Com a inserção dos judeus como cidadãos nos países que imigravam, ainda afirma Calvo (2022), muitas dessas comunidades acabaram perdendo força, uma vez que já não eram necessárias para a manutenção dessa sobrevivência.

As novas gerações desaprenderam os costumes e conquistaram seu espaço nas sociedades maiores, muitas vezes, ao afastarem-se do judaísmo. Entre as novas gerações existe ainda a associação às ideologias socialistas, trazendo um caráter de universalidade diferente das noções internacionais do próprio judaísmo, e que se chocaram com ele ao defender as lutas de classe e partilharem de novos grupos (Calvo, 2022, p. 154).

No Brasil, no entanto, conforme a pesquisa de Calvo (2022), e como a experiência dos movimentos juvenis citados anteriormente demonstraram, as comunidades não perderam totalmente a sua força. Ao contrário, aqui, elas puderam prosperar num ambiente com menor incidência de antissemitismo. Mesmo que vistos como “estrangeiros”, e que precisavam se agrupar entre seus iguais, “a consolidação de associações e instituições judaicas (escola, cemitério, clubes) vai configurar o espaço que o grupo de judeus (até então estrangeiros e deslocados) ocupou nas cidades” (Calvo, 2022, p. 155).

Como já mencionado anteriormente, a primeira agremiação judaica de Belo Horizonte foi a União Israelita, fundada em 1922. Seguindo uma tendência de outras comunidades judaicas, a daqui também se organizou de forma hierarquizada ao redor de clubes recreativos (Calvo, 2022). De acordo com a autora, esses clubes eram tendência na época, espaços privados organizados para o convívio público, locais para se discutir sobre arte, esportes, cinema, literatura, política etc. Possuíam efeito educativo, introduzindo novos hábitos, formando opiniões e críticas, espaços onde circulavam as informações e se debatiam o mundo cultural. A principal função dos clubes recreacionais “era a aproximação das pessoas, com reforço para a manutenção da cultura dos grupos e a criação de laços entre seus frequentadores” (Calvo, 2022, p. 160).

A União Israelita era o principal local das festividades judaicas e dos encontros dos judeus desde sua fundação até a década de 1940. Cumpre destacar, nesse período, a existência do teatro ídiche (Figura 13), um grupo de atores amadores que criavam peças, convidavam atores de outras partes do país e organizavam festivais e apresentações. Nessas primeiras décadas, o ídiche será central para a formação identitária dos judeus de Belo Horizonte. De acordo com Pfeffer (1993), o ídiche era visto como uma característica identitária dos imigrantes judeus. A União Israelita, por exemplo, deu muita ênfase na sua manutenção, principalmente na formação da biblioteca em ídiche da comunidade. Entre as disputas ocorridas com a cisão da coletividade judaica, na década de 1940, esteve a questão do ensino do hebraico em detrimento do ídiche. Os progressistas insistiam na manutenção do ídiche como um importante aspecto do ser judeu.

Figura 13: Teatro Ídiche, União Israelita de Belo Horizonte, ca. 1940

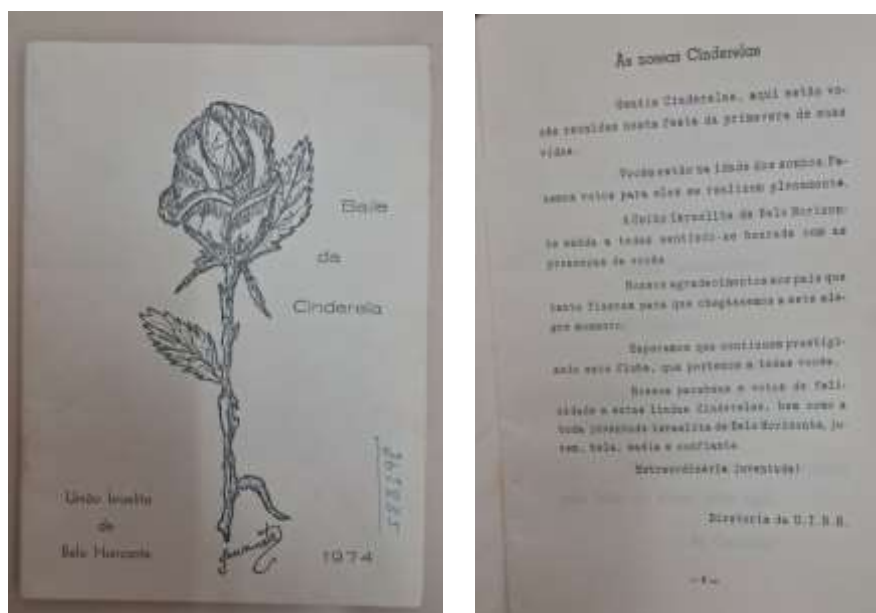


Fonte: Acervo Iconográfico do IHIM

Além do teatro, a União foi espaço para o encontro dos jovens, que usavam de suas dependências para organizar reuniões e saraus. “No andar de baixo funcionava a sede da Associação da Juventude Israelita, cujos principais dirigentes eram Tobias Chaimovitz, o Tobi, e eu”, afirma Schwartzman (2021, p. 52). Ainda no relato de Schwartzman (2021), a associação dos jovens nem sempre possuía quórum para seus eventos e, aos poucos, seus encontros foram mingando. No entanto, a União Israelita manteve seu departamento juvenil por muitas décadas, coexistindo com os movimentos juvenis que veremos mais abaixo.

Uma função importante para os encontros realizados por e para os jovens desse período era facilitar o matrimônio. Conforme aponta Schwartzman, havia uma preocupação com o casamento das filhas, mais pressionadas socialmente para o casamento do que os homens. Ocorriam eventos para apresentação das meninas, organizados pela UIBH (Figuras 14 e 15). Quando o casamento não acontecia, e as garotas passavam dos 20 anos de idade, os pais contratavam os serviços de um casamenteiro profissional (*shadchan*), com o intuito de encontrar alguém “que pudesse se interessar em arrumar a vida casando-se com a solteirona e indo trabalhar na loja do sogro” (Schwartzman, 2021, p. 53). Interessante perceber que o autor não menciona com a mesma ênfase, a preocupação com o casamento dos filhos, que deveriam, conforme aponta o autor, procurar no trabalho formas de construir suas vidas e se prepararem para sustentar uma família. No entanto, a existência de Bailes para apresentar moças à sociedade também indica o interesse nos homens no matrimônio.

Figura 14: capa e apresentação do Baile da Cinderela, UIBH, 1974



Fonte: Acervo IHIM

A questão do trabalho era outra preocupação desses jovens. Schwartzman (2021) afirma que, ao contrário da primeira geração de judeus, que se concentrara majoritariamente no comércio, a segunda geração tentava ascensão social através dos estudos. “As carreiras universitárias preferidas eram a de medicina e engenharia, profissões em que o sucesso dependia mais do esforço individual e menos de redes de relacionamento social, caso da advocacia” (Schwartzman, 2021, p. 56). Essa motivação para a escolha de certas profissões evidenciava o grau de inserção social dos judeus na capital mineira, ainda vistos como imigrantes e com pouco acesso aos círculos das elites mineiras. Pode-se ver aqui, que a integração dos judeus à sociedade belo-horizontina não veio sem percalços. A pesquisa no arquivo do IHIM também corrobora com o relato de Schwartzman. O *Correio Mineiro*, de 14 de outubro de 1933, publicou uma reportagem investigativa na Rua dos Caetés, “a rua dos turcos”¹⁴, procurando por abusos dos comerciantes judeus. Assim diz o artigo do jornal:

COMO ELES AGEM

O judeu não perde nos seus negócios.

Maneiroso como ele só, sabe aceitar os seus negócios de modo a não sofrer prejuízos.

¹⁴ De acordo com Calvo e Carvalho (2019, p. 199) “Os “turcos”. Assim eram chamados os principais grupos migratórios originários do Oriente Médio, foram conhecidos e reconhecidos como um grupo dentro da cidade e, assim como em outras cidades do país, estabeleceram uma participação importante no comércio que lhes garantiam destaque na memória coletiva, ao nominar a rua comercial principal das grandes metrópoles. Em Belo Horizonte, a rua dos “turcos” era a Rua dos Caetés, parte do triângulo comercial da capital mineira que concentrou nichos específicos de comércio de roupas prontas, tecidos, aviamentos e enxovais”.

O primeiro “esfola” está no sinal da compra. Um objeto que se adquire a dinheiro por 100\$000, ele vende por duzentos, recebe 60\$000 de entrada. No mês seguinte volta para receber a prestação.

O freguês não tem dinheiro e o homem, pacientemente volta à sua casa fazendo negócios pelo caminho. Em mais dois objetos que vende, está salvo o capital: o resto é lucro, perca ou não perca. (CORREIO MINEIRO, 1933, p. 1).

O pequeno texto acima revela a condição de ambiguidade do judeu na capital mineira. Se ora considerado como o estrangeiro ou separado, também era visto como bem-vindo e celebrado como imigrante que traz o progresso. Por ser um novo na terra, gerava sentimentos conflitantes. Se, por um lado, o judeu estrangeiro poderia ser visto como o agente ideal para a modernização, em outras situações, era tido com certa suspeita.

Contudo, o relato de Schwartzman (2021) também aponta para as mudanças e as transformações geracionais sofridas dentro da comunidade. A celebração da diplomação dos jovens nos estudos era comemorada na União Israelita como um evento que envolvia todos os associados. Em evento organizado no ano de 1941 (Figura 16), podemos ver as principais profissões dos jovens diplomados de finais da década de 1930 e início da de 1940. Visto como um importante momento de passagem para diferentes etapas da vida, a celebração comemorava não apenas os jovens mais velhos, ingressando na vida profissional, mas também as crianças.

Figura 15: Diplomandos da Juventude Israelita, 1941



Fonte: Arquivo IHIM

Esses eventos de apresentação das meninas ou dos diplomados podem ser vistos como ritos de passagem que marcavam a juventude judaica belo-horizontina, seja no teatro, passando por eventos de apresentação à sociedade ou celebrando o momento de formação escolar/profissional dentre outros. Citando o antropólogo franco-alemão Arnold van Gennep, Victor Turner (1974) afirma que os *rites de passage* são “ritos que acompanham toda mudança de lugar, estado, [e] posição social de idade” (Turner, 1974, p. 116). A partir de van Gennep, Turner (1974) aponta para três fases presentes em todos os ritos de passagem. A primeira, da

separação, refere-se ao comportamento simbólico que implica o afastamento de um indivíduo ou de um grupo de um ponto fixo anterior na estrutura social e/ou de um conjunto de condições culturais ou de um “estado”. A segunda fase é a liminar ou intermédio, caracterizada por uma condição ambígua do sujeito ritual (o “transitante”), passando por um momento em que há poucos atributos do estágio anterior e, também, do estágio futuro. Já na terceira fase, a de reagregação ou reincorporação, a passagem é consumada, “o sujeito ritual, seja ele individual ou coletivo, permanece num estado relativamente estável mais uma vez, e em virtude disto tem direitos e obrigações perante os outros de tipo claramente definido e ‘estrutural’” (Turner, 1974, p. 117).

A questão discutida por Turner nos ajuda a compreender a situação dos imigrantes, no caso, dos jovens judeus e seus rituais de passagem. Turner (1974) se concentra nas noções de *liminaridade* e *communitas* presentes nos ritos. Os atributos das pessoas liminares (*liminaridade*) são sempre ambíguos. “As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial” (Turner, p. 1974, p. 117). Essas entidades, afirma Turner (1974), são como neófitos nos ritos de iniciação e podem ser representadas como se não possuíssem nada. A noção de *communitas* surge na fase liminar e se refere ao período de uma comunidade não ou relativamente estruturada, tal como um *comitatus* feudal, baseado em laços de honra e lealdade, uma comunhão de indivíduos iguais. Turner prefere o uso do termo *communitas* ao de comunidade, uma vez que este também se refere a uma área de vida comum, a estrutura que organiza a cultura e a sociedade.

De tudo isso, concluo que, para os indivíduos ou para os grupos, a vida social é um tipo de processo dialético que abrange a experiência sucessiva do alto e do baixo, de *communitas* e estrutura, homogeneidade e diferenciação, igualdade e desigualdade. A passagem de uma situação mais baixa para outra mais alta é feita através de um limbo de ausência de “status”. Em tal processo, os opostos por assim dizer constituem-se uns aos outros e são mutuamente indispensáveis (Turner, 1974, p. 120).

Ao analisar os movimentos juvenis judaicos, bem como as atividades criadas para os jovens na União Israelita de Belo Horizonte, é possível fazermos algumas analogias com as ideias de Turner. Se nos eventos da União percebemos com maior precisão a passagem da juventude, a apresentação dos jovens à comunidade e à vida adulta; no caso dos movimentos juvenis podemos observar uma forma de *communitas*, desenvolvendo laços e relações que vão preparar esse jovem para um momento muito importante no seu processo de tornar-se judeu: a aliá (imigração para Israel) ou, pelo menos, o ano dedicado ao *kibutz* em Israel, um ritual de passagem que indica que o jovem já cumpriu as etapas dentro do movimento, mas também na comunidade na qual faz parte.

Como vamos analisar brevemente, dentro dos movimentos juvenis, uma hierarquia é criada, embora sem a rigidez de outros momentos da vida social. A idade é um fator importante e ocorrem celebrações cada vez que o jovem sobe de nível e passa a fazer parte do grupo dos que possuem mais idade. Se no passado a mudança social a partir da carreira profissional diferente da dos pais era fator importante na vida dos jovens judeus de Belo Horizonte, atualmente, a situação é um pouco diferente. Ir à Israel e viver a experiência do intercâmbio em um kibutz é uma questão que permeia a formação dos *chaverim* e seu retorno ao Brasil consagra sua trajetória. Atingido o objetivo “final”, o jovem já está pronto depois de se preparar para a idade adulta a partir do aprendizado adquirido na autogestão dos movimentos e na experiência no exterior.

4.2 O Departamento Juvenil da União Israelita

O Departamento Juvenil nasceu da Associação Juvenil, citada por Schwartzman (2021). O Departamento realizava encontros para discutir livros de autores progressistas, debater filmes e encontros de poesia (Figura 17). O Departamento também publicava jornais, em especial o DJUI, desde a década de 1960.

Figura 16: Edição comemorativa dos 50 anos da União Israelita, publicado pelo Departamento Juvenil da UIBH



Fonte: Arquivo do IHIM

Atualmente, a União Israelita não possui departamento juvenil. No entanto, como espaço dedicado aos esportes, ofertando serviços como aulas de natação, *Krav Magá* e academia, a UIBH realiza eventos dedicados aos mais jovens. Alguns desses eventos são

abertos a todos e não apenas aos membros da comunidade judaica. Nos anos 2000, ocorreu uma tentativa de reunir jovens acima dos 22 anos de idade (Figuras 18 e 19), sob alegação de que era preciso reunir os jovens que saíam do *Habonim Dror* e não tinham formas de reunião para se discutir a relação do jovem com o judaísmo e outros temas de interesse.

Figura 17: informativo da UIBH (ca. 2010)



Fonte: Arquivo do IHIM

Importante apontar que essa tentativa de reunir os jovens foi apoiada pela União. Contudo, esse grupo surgiu fora da organização institucional, nascendo da vontade dos próprios jovens. As entrevistas realizadas apontam que as tentativas não vingaram. Alguns entrevistados apontam o que Schwartzman (2021) já havia citado, os jovens que ingressam nas universidades acabam por sair dos eventos comunitários, além disso, parte deles procura outras cidades ou países. Outra questão interessante, que carece de mais pesquisas, é sobre os jovens homossexuais da comunidade, tanto no passado quanto no presente. A necessidade do casamento era uma pressão social que atingia homens e mulheres de diferentes maneiras. Em conversa com um dos interlocutores, essa questão dos jovens homossexuais surgiu, apontando que, pelo menos mais recentemente cronologicamente, muitos se desligam da comunidade em decorrência da homofobia e do conservadorismo.

4.3 O *Hashomer Hatzair*

De acordo com os interlocutores entrevistados, o movimento *Hashomer Hatzair* (Figura 20) surgiu em 1954, com jovens a partir dos 10 anos de idade. Na época, o movimento possuía cerca de 30 membros. Inicialmente, o grupo mantinha uma casa alugada na rua Araguari, no

Barro Preto. Em seguida, as reuniões passaram a ocorrer na sede da União Israelita, na Avenida Afonso Pena.

Figura 18: Brasão do Hashomer Hatzair



Fonte: machteret1944.org

O *Hashomer Hatzair* organizava reuniões todas as sextas e sábados e festas em algumas datas comemorativas. Nos acampamentos (*machanot*) os jovens passavam por atividades que os preparavam para viver no kibutz e lutar no exército de Israel. Esses acampamentos aconteciam em fazendas afastadas da cidade. Também existiam passeios de uma noite (*tiul*), quando eram praticadas trilhas pelas serras dos arredores de Belo Horizonte.

O movimento era organizado como o dos escoteiros e possuía regras rígidas que deveriam ser cumpridas por todos. Conforme apontam os interlocutores, era proibido fumar, beber, dançar e ouvir músicas que não fossem em hebraico, ídiche ou russo. O grupo também era anti-imperialista e não usavam nada que viesse dos Estados Unidos. O *Hashomer* era um grupo sionista socialista e um dos seus objetivos era ajudar a criar o Estado de Israel, ajudando-o no seu povoamento e proteção. Todas as atividades realizadas, inclusive as brincadeiras, buscavam doutrinar os jovens nos valores compartilhados pelo movimento.

Muitos jovens membros do *Hashomer Hatzair* faziam parte do *Oranim* (Figura 21), grupo de música que realizava apresentações nos eventos da comunidade judaica. O movimento também criou códigos gestuais que os diferenciava dos demais membros de outros grupos, como o *Gachelet*. Os interlocutores participaram durante a década de 1960 e narram que através desses gestos era possível identificar quem fazia parte até mesmo nas ruas da cidade. As atividades que sustentavam o grupo criavam níveis de proximidade entre os membros, que dividiam os recursos igualmente entre todos. Todos deveriam comer da mesma comida e beber as mesmas bebidas. A organização de todos os eventos, bem como a administração

orçamentária, era realizada pelos jovens. Essa característica de autogestão está presente em diversos movimentos juvenis, incluindo aí o *Habonim Dror* dos dias atuais.

Figura 19: Jovens do grupo musical Oranim (ca. 1960)



Fonte: Arquivo do IHIM

O movimento foi perdendo força e muitos membros deixaram o grupo aos poucos, ao longo da década de 1960, revelando uma característica e um problema dos movimentos juvenis: a continuidade quando os mais velhos saem e precisam ser substituídos por outros. Um dos entrevistados afirmou ter deixado o *Hashomer Hatzair* quando viu os líderes bebendo álcool numa *machané*. Nas entrevistas, também foi frisado as críticas em relação ao discurso socialista que, de acordo com eles, aumentaram ao longo do tempo. Outro entrevistado alegou que o movimento foi perdendo seu caráter de esquerda o que desanimou muitos dos jovens que abandonavam o *Hashomer* à medida que envelheciam.

4.4 O Movimento Juvenil Judaico *Gachelet*

Criado no início da década de 1960, o *Gachelet* era um movimento ligado ao *B'nai Brith*¹⁵. A documentação sobre o movimento no arquivo do IHIM demonstra intensa atividade do movimento entre os anos 1960 e 1980. Trata-se de um movimento de orientação sionista, mas sem vinculação a partidos políticos em Israel. Seus membros também tinham a aliá como objetivo final.

O *Gachelet* realizava *machanot* frequentemente (Figura 22), além de possuir uma biblioteca com diversos livros centrados nas questões judaicas. O *Gachelet* era formado por

¹⁵ Organização judaica criada no século 19, nos Estados Unidos. No Brasil, as lojas da *B'nai Brith* chegaram na década de 1930. Em Belo Horizonte, a primeira loja, a *Nachman Bialik*, foi fundada em 1957. Atualmente, não há mais atividades da *B'nai Brith* na capital mineira.

adolescentes e jovens entre os 9 e 21 anos. A questão da identidade judaica e o sionismo eram centrais nos eventos organizados pelo movimento. Através das cartas disponíveis no acervo do IHIM, é possível perceber as conexões do movimento com outros no país, principalmente com as instituições da comunidade judaica de São Paulo. O movimento possuía sete grupos divididos pela idade, sendo: principiantes (9 anos), *Sikim* (10 anos), *Aralot* (11/13 anos), *Iam Namelach* (14/15 anos), *Pealim* (16 anos), *Kineret* (17 anos), *Bogrim* (18/21 anos). Os *madrichim* (guias) se reuniam às quartas-feiras para preparar as atividades que eram realizadas aos sábados, das 14h às 19h, onde aconteciam atividades de dança, esportes, trabalhos manuais, cantos e palestras.

De acordo com a documentação do Arquivo do IHIM, o *Gachelet* estava em contínuo entrosamento com o Movimento *Chazit Hanoar* sul-americano. A *Chazit* é uma entidade do movimento sionista que tinha como base cidades como Montevidéu, Porto Alegre, São Paulo entre outras. Trata-se de um movimento que se diz apartidário, que enxerga o sionismo como libertação do povo judeu e sua concentração territorial e cultural no Estado de Israel¹⁶.

Figura 20: Informativo da *Machané do Gachelet*, julho de 1981



Fonte: Arquivo do IHIM

O *Gachelet* manteve atividades até a década de 1980. A partir desse período, os membros do *Gachelet* criaram o *Habonim Dror*, em Belo Horizonte, dando termo ao antigo movimento.

¹⁶ Fonte: <https://chazit.com/porto_alegre/>

4.5 O *Habonim Dror*

Único movimento ainda atuante em Belo Horizonte, o *Habonim Dror* também é o mais longo entre os que já existiram na capital. Criado em 1981 pelos membros do antigo *Gachelet*, seu antecessor. O Dror, como é chamado por todos, reúne adolescentes e jovens entre 9 e 21 anos, que mantém seus encontros aos sábados, na Associação Israelita Brasileira.

A primeira tentativa de criar o Dror em Belo Horizonte ocorreu na década de 1940. Em documento de 6 de março de 1949 (Figura 23), podemos observar que a iniciativa foi recusada, uma vez que a orientação sionista e socialista do Dror era de apenas tomar parte em trabalhos que estavam diretamente relacionados ao sionismo. Não há mais documentação a respeito dessa negativa, mas pode-se supor que o conflito interno na comunidade judaica possa ter influenciado essa decisão.

Mais de 30 anos passados da primeira tentativa, o cenário era bastante diferente. Ao longo das décadas, o posicionamento sionista da comunidade judaica belo-horizontina tomou forma, em muito pela contribuição dos movimentos juvenis que foram abordados acima. A questão sionista é um dos pilares do movimento, que também dá especial atenção à questão da identidade judaica e da assimilação. A partir das Atas das reuniões mantidas na sede do Dror, na AIB, e das entrevistas realizadas, é visível as mudanças geracionais que marcaram o Dror nesses 43 anos de existência em Belo Horizonte.

Figura 21: Carta-resposta do Dror ao IKUF¹⁷ de Belo Horizonte



Fonte: Arquivo do IHIM

¹⁷ Sigla que significa Idishe Kultur Farband, ou Associação de Cultura Judaica, termo muito comum nos documentos pesquisados, referindo-se, em muitos casos, à própria coletividade judaica.

Nas visitas realizadas para a produção deste trabalho, tomei conhecimento da estrutura horizontal e vertical da organização do movimento, bem como das atividades realizadas para os *chaverim* e a *machané* que aconteceu em julho de 2023, num sítio na Região Metropolitana de Belo Horizonte. Nesses eventos, as questões importantes para os “droristas” se entrelaçavam em momentos lúdicos e debates que envolviam os jovens de todas as idades. A divisão por faixas etárias ocorre de forma um pouco semelhante ao do antigo *Gachelet*, sendo: os *Tzofim* agrupando as idades de 9, 10 e 11 anos, os *Solelim* com grupos separados entre as idades de 12, 13 e 14 anos, os *Bonim* de 15 anos, *Maapilim*, 16 anos, *Magshimim*, 17 anos, *Kuvtzá Shnat*, 19 anos e *Bogrim*, 20 anos. Todos esses grupos são integrados em dois grandes grupos, a saber: *Shichvá Tzeirá*, os adolescentes entre os 9 e 14 anos e *Shichvá Bogueret*, os adultos, responsáveis pelo funcionamento do *Snif* (sede), englobando as idades entre os 15 e 20 anos. Os mais velhos se tornam *madrichim*, os guias que organizam os eventos, controlam as finanças e direcionam as atividades ao longo dos sábados. É preciso frisar uma das especificidades do Dror mineiro que permite a permanência de jovens acima dos 21 anos ainda atuantes no movimento. Por ser um grupo menor se comparado aos de outros estados, alguns deixam o grupo quando atingem os 22 ou 23 anos, ajudando na gestão até que outros possam ocupar seus lugares.

Os chamados à participação ocorrem, geralmente, na Escola Theodor Herzl. Apesar de ser um agrupamento centralizado na coletividade judaica, é possível que um não-judeu participe. Apesar de não ser comum, pude conhecer um jovem que participa do movimento e deseja se converter ao judaísmo assim que possível. Um interessante exemplo de como os jovens entendem o ser judeu, que reconhece a judaicidade daqueles que se identificam com o judaísmo e desejam fazer parte do grupo.

Outra especificidade do Dror mineiro é a localização da sua sede que ocupa um espaço formado por uma sala comunal, onde ocorrem as reuniões e local que são mantidos os livros de atas, uma pequena estante de livros, sofás, mesas etc. Diferente dos movimentos de outros estados, o Dror de Belo Horizonte não possui custos com locação e manutenção do espaço da sua sede. As paredes são pintadas de vermelho, a cor do movimento. Conjugada a sala, há outros ambientes onde são guardados os brinquedos e materiais utilizados nas atividades, bem como um local onde ocorrem as sessões de cinema. Os encontros semanais começam com um almoço, realizados pelos próprios jovens na cozinha da AIB e financiados através da contribuição de todos os membros. Dentro das dependências da AIB há uma piscina e quadra, bem como a sinagoga *Tiferet Israel*, a sede da FISEMG e as salas utilizadas por outras instituições da

comunidade. Terminado o almoço, os jovens são convidados a participar das atividades do dia, que variam de semana para semana. Tanto no início quanto no final do sábado, todos se reúnem na quadra para cantar o hino de Israel e receber as informações dos *madrichim*. Findando as atividades, os *chaverim* se dividem em grupos para avaliar as atividades do dia.

Já as *machanot*, os acampamentos, ocorrem nas férias escolares. Durante aproximadamente uma semana, os *chaverim* participam de atividades ao longo do dia e da noite, com fogueiras, filmes, esportes etc. Participei da *machané* no mês de julho de 2023. Na ocasião, os jovens debateram a situação dos judeus na diáspora e a criação do Estado de Israel a partir do filme Madagascar (DreamWorks, 2005). Os participantes eram convidados a pensar sobre o ser judeu a partir da analogia com os personagens principais da animação.

Figura 22: Machané do Habonim Dror, julho 2023



Fonte: acervo do autor

As atas pesquisadas cobrem um longo recorte cronológico, de 1982 a 2008. Os livros das atas, no entanto, possuem diversos “buracos” no tempo. A leitura das atas possibilitou analisar as questões das diferenças geracionais vividas pelo Dror durante a sua existência. É preciso frisar que muitos dos *chaverim* de hoje são filhos ou sobrinhos da primeira geração que fundou o movimento. “No passado, nós éramos mais questionadores”, revelou um entrevistado que participou do Dror na década de 1980. Outra mudança está na visão de socialismo no movimento. Se outrora, além da organização dos kibutzim os jovens também se preocupavam em possuir uma visão anticapitalista e antiburguesa da vida e da sociedade, hoje o que permanece como socialista no movimento é a permanência da divisão do trabalho no kibutz. Atualmente, o grupo reúne membros que não se consideram socialistas.

Tais mudanças são reflexo das transformações passadas pelos jovens judeus ao longo do século 20. Se no início dos movimentos a ideia de construir e defender o estado de Israel era a força motriz, hoje já não é mais o mesmo. Os jovens entrevistados relatam o desejo de todos

para morar em Israel e ter sua experiência em um kibutz. Contudo, a aliá nem sempre está no objetivo quando se decide ir para fora. Muitos não querem imigrar e serem obrigados a servir no exército israelense. A viagem a Israel torna-se, assim, como parte de um rito de passagem mencionado acima. A ida ao kibutz é um dos estágios vividos pela juventude. Ao regressarem, já nos últimos anos de participação no Dror, esses jovens se tornam líderes no grupo, preparando novos membros para passarem pela mesma experiência vivida pelos mais velhos.

Agora, faz-se necessário se deter sobre a questão da identidade judaica e os movimentos juvenis. O ser judeu está sempre nas falas não apenas dos jovens, mas também dos mais velhos entrevistados. Assim, passamos, então, a refletir sobre o assunto sob a vista das ciências sociais, buscando entender como os jovens judeus constroem suas identidades e como os movimentos contribuem para essa construção.

4.6 Construindo identidades judaicas: a importância dos movimentos juvenis

A questão da identidade é um aspecto muito importante na trajetória dos movimentos juvenis de Belo Horizonte. Nesse sentido, a pesquisa buscou compreender como o tema era entendido pelos entrevistados e como a identidade judaica era formada durante as atividades dos movimentos. Assim, nessa parte, será analisado o conceito socioantropológico de identidade e como ele se aplica no contexto dos jovens judeus da capital mineira.

“O que é a identidade? De que modo a maneira como nos definimos, a identidade que reclamamos, interfere na nossa conduta diária, nos nossos planos de vida? Qual é a importância do Outro na nossa definição identitária?” Com esses questionamentos, Brandão (2014, p. 15), apoiando em trabalhos como o do sociólogo Erving Goffman, a autora inicia sua busca por uma definição sociológica para o conceito. Para a autora, do ponto de vista etimológico, identidade possui uma raiz latina com dois significados: um que indica similaridade e outro de distinção que presume continuidade ao longo do tempo. Dessa maneira, identidade pressupõe uma relação de similaridade e, ao mesmo tempo, uma relação de diferença para com o outro.

A noção de identidade refere-se à experiência de nos sentirmos, por um lado, unos, inteiros, e, por outro, diferentes e diferenciáveis dos outros. Esta dimensão remete para aquilo que, em cada um de nós, é único e distinto e que nos permite não só distinguirmo-nos dos outros, como também sermos distinguidos por eles. Porém, esta unicidade que nos faz sentir diferentes implica, necessariamente, um ponto de comparação: só podemos diferenciar-nos face a alguma coisa ou a alguém, comparação de onde ressaltarão diferenças, mas também semelhanças (Brandão, 2014, p. 15).

Conforme menciona a autora, identidade possui um duplo estatuto: é individual, por ser um fenômeno da consciência; e social por ser uma relação que necessita do outro. Se é

necessária a distinção para que possamos construir uma visão de nós próprios, identidade, portanto, só pode surgir na relação com o outro. Assim, saber como se constituem a identidade individual e a social e como ambas se diferenciam e se relacionam são grandes desafios, uma vez que perpassam por diferentes campos de atuação de diversas disciplinas científicas. Para Brandão (2014), trata-se de uma temática complexa que sempre deixará em aberto a questão da relação entre sociedade e indivíduo. No entanto, essa separação, aponta, não deve ser vista de maneira estanque. Ao contrário, identidade social e individual são dimensões que se constituem reciprocamente, não existindo uma identidade que não seja pessoal e social. Exatamente por estar localizada nessa zona de fronteira, os fenômenos identitários atraem atenção de diferentes ramos da ciência.

Contudo, ainda de acordo com Brandão (2014), a complexidade do tema não está apenas no seu caráter duplo entre o pessoal e o social. Exatamente por se localizar em uma zona de fronteira, e atrair interesse de diferentes áreas, o estudo das identidades também está entrelaçado aos campos políticos e ideológicos, dentro e fora do mundo acadêmico. Por assumir papel central em nossa sociedade, as questões identitárias atraem diferentes grupos sociais, e disciplinas científicas, “dando origem a debates que têm, frequentemente, mais a ver com os interesses em presença do que propriamente com as suas características enquanto objeto de estudo” (Brandão, 2014, p. 16).

Essa diversidade de abordagens e os múltiplos significados que o termo traz à tona também evidenciam suas diferentes dimensões. Podemos, num primeiro momento, enfatizar os aspectos “externos” da identidade que seriam aquelas características pelas quais mesmo aqueles que não nos conhecem seriam capazes de nos identificar (idade, profissão etc.). Aliado a essa “identidade que nos é atribuída”, surge a que nos reivindicamos, que não necessariamente coincide com aquela que os outros têm de nós. “Na verdade, o que somos não corresponde, muitas vezes, sequer, ao que pensamos ser. A nossa identidade joga-se, então, entre o pensado e o sentido, o consciente e o inconsciente, o visível e o oculto” (Brandão, 2014, p. 16). Assim, identidade é algo que, de algum modo, não possui linearidade, podendo ser instável e jamais estanque.

Uma diferenciação importante trazida por Brandão (2014) é entre identidade e o *self*. Este “pode ser entendido como a relação do indivíduo com as suas ações e experiências” (Brandão, 2014, p. 17), já identidade “tem a ver com um ‘sentimento de ser’ pelo qual o indivíduo experimenta que é um ‘eu’, diferente dos outros” (Brandão, 2014, p. 17). O *self* não

pode ser percebido a partir da reflexão, mas sim de forma indireta, através da ação intencional que tem como objeto um acontecimento externo ou interno. Assim:

O *self* é, pois, uma experiência subjetiva de nós próprios, adquirida no contexto de uma relação com um Outro. Não existe, portanto, identidade sem *self*. O *self*, a que apenas o indivíduo que é a sua fonte pode aceder, é, necessariamente, o ponto de partida para a construção de uma identidade, de “uma resposta à questão ‘Quem sou eu?’” (Brandão, 2014, p. 17).

Não é preciso adentrar aqui no debate apresentado por Brandão (2014) sobre as origens do *self*, a partir das teorias interacionistas de Goffman. Importante frisar, no entanto, que *self* e identidade estão intimamente ligados, mas que se referem à diferentes fenômenos. É preciso mencionar que a identidade é uma parte que constitui esse *self* e que está ligada à nossa faculdade de criar sentido às nossas ações individuais, bem como sentimentos de pertença, a partir de nossa memória autobiográfica, que vai se modificando permanentemente com nossas experiências de vida e com a revisão das memórias passadas que nos permite ser, de acordo com as ocasiões, personagens diferentes, unidos num si singular e unificado.

4.6.1 A construção social do conceito de identidade

De acordo com Brubaker e Cooper (2021) o conceito de “identidade” se popularizou a partir dos trabalhos de Erving Goffman. Goffman (1975) tentou fazer uma separação entre identidade social e identidade pessoal. Para esse autor, ambas são parte “dos interesses e definições de outras pessoas em relação ao indivíduo cuja identidade está em questão” (Goffman, 1975, p. 116). Para Goffman, o conceito de identidade social permite levar em conta a ideia de estigmatização, enquanto que o de identidade pessoal fornece a possibilidade de pensar as formas de controle de informação na manipulação do estigma.

Preocupado em entender como o estigma impacta a identidade das pessoas, Goffman (1975) buscou compreender como o estigma é usado e manipulado na formação da identidade pessoal. Dentro da noção de identidade, Goffman aponta que, em círculos sociais pequenos, tende-se a enxergar o indivíduo pertencente ao grupo como “único”. Essa ideia de unicidade carrega consigo uma marca positiva, tal como uma foto ou imagem da pessoa. Dessa forma, tende-se a ver o conjunto de fatos conhecidos sobre uma pessoa como fator que a torna única, diferente dos demais. Por último, a noção de unicidade também é vista como fator diferenciador do sujeito na essência do seu ser, um aspecto central do indivíduo.

A identidade pessoal, então, está relacionada com a pressuposição de que ele [o indivíduo] pode ser diferenciado de todos os outros e que, torno desses meios de diferenciação, podem-se apegar e entrelaçar, como açúcar cristalizado, criando uma

história contínua e única de fatos sociais que se torna, então, a substância pegajosa à qual vêm-se agregar outros fatos biográficos. O que é difícil de perceber é que a identidade pessoal pode desempenhar, e desempenha, um papel estruturado, rotineiro e padronizado na organização social justamente devido à sua unicidade (Goffman, 1975, p. 67).

Para Goffman, o processo de identificação pessoal pode ser melhor observado quando analisada a relação do indivíduo diante de uma organização impessoal, tal como o governo de um Estado. A atividade burocrática do estado tende a registrar, de forma padronizada, todos os elementos que servem para identificar a pessoa. Através de documentos de identificação, que registram marcas biológicas e imagens das pessoas, o Estado mantém informações do indivíduo que acabam por ser consideradas como “verdadeiras”. Mesmo que um sujeito mude de nome, seja por questões profissionais ou por algum motivo pessoal, as informações retidas pelo Estado tendem a ser consideradas como as informações “reais” da pessoa. Esse conjunto de informação social é utilizado para evitar falsificações sobre a identidade pessoal. Essa biografia ligada à documentação que identifica as pessoas coloca limitações à maneira que o indivíduo possa escolher se apresentar.

Goffman alerta que a questão da biografia, embora utilizada pelos cientistas sociais principalmente para estabelecer as histórias de vida das pessoas, precisa ser analisada abarcando tudo que é passível de ser incluído referente à linha de vida do sujeito. “Em geral, as normas relativas à identidade social, como já ficou implícito, referem-se aos tipos de repertórios de papéis ou perfis que consideramos que qualquer indivíduo pode sustentar” (Goffman, 1975, p. 74). A partir desse raciocínio, o autor estabelece uma diferença entre identidade pessoal e identidade social. Nesse sentido, quando se fala de uma identidade social, as pessoas tendem a fazer uso das informações registradas “oficialmente” por organizações impessoais, tais como um departamento estatal. Já quanto à identidade pessoal, essa tende a reunir informações que, em muitos casos, só podem ser conhecidas pelas pessoas mais próximas ao sujeito.

A identidade pessoal, assim como a identidade social, estabelece uma separação, para o indivíduo, no mundo individual das outras pessoas. A divisão ocorre, em primeiro lugar, entre os que conhecem e os que não conhecem. Os que conhecem são aqueles que têm uma identificação pessoal do indivíduo; eles só precisam vê-lo ou ouvir o seu nome para trazer à tona essa informação. Os que não conhecem são aqueles para quem o indivíduo é um perfeito estranho, alguém cuja biografia pessoal não foi iniciada (Goffman, 1975, p. 77).

Goffman analisa a questão da identidade preocupado com o estigma. Nesse sentido, o estigma agiria de forma a alterar a visão sobre um indivíduo e sua própria visão de si, contribuindo para o desenvolvimento de uma identidade deteriorada. Outro conceito de Goffman que dialoga com a noção de estigma é o de “fachada”. Goffman (2011) afirma que

“fachada” se refere ao valor social positivo que uma pessoa reivindica para si, sendo uma imagem do eu que é permeada pelos atributos sociais aprovados pelo grupo.

Analisando a questão da identidade a partir das ideias marxistas dos estudos culturais britânicos, Stuart Hall (2006) estabelece três concepções distintas para o conceito, a saber: *i*) o sujeito do Iluminismo; *ii*) o sujeito sociológico; e *iii*) o sujeito pós-moderno. O primeiro é um indivíduo uno, centrado, racional que surgiu com o seu nascimento e se desenvolveu junto com ele. “O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa” (Hall, 2006, p. 11). Já o segundo remete a uma concepção interativa da identidade e do eu, desenvolvida pelos interacionistas simbólicos. Dessa maneira, “a identidade é formada na ‘interação’ do eu e a sociedade” (Hall, 2006, p. 11). Nesse sentido, a identidade surge para preencher o mundo pessoal e o público; ela seria como uma “sutura” que costura o sujeito à estrutura. Enfim, o terceiro sujeito seria marcado pela fragmentação. “O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático” (Hall, 2006, p. 12). Assim, identidade não é um conceito uno e coeso, utilizado como uma máscara fixa, acessada pelo indivíduo da mesma forma em todas as situações sociais. Nesse raciocínio, dentro do indivíduo existem identidades contraditórias que são constantemente tiradas do seu lugar, não havendo unidade completa ou coerência. Ela está limitada à uma “narrativa do eu”.

Estabelecendo a relação entre cultura e identidade, o antropólogo francês, Denys Cuche (1999) afirma que ambos os conceitos ganharam o senso comum, em que crises culturais são sinônimos de crises de identidade. Com isso, cria-se uma ideia de que todos precisam ter uma identidade. “Mas a identidade social não diz respeito unicamente aos indivíduos. Todo grupo é dotado de uma identidade que corresponde à sua definição social, definição que permite situá-lo no conjunto social” (Cuche, 1999, p. 176). Apresentando as diferentes percepções do conceito de identidade nas Ciências Sociais, o autor conclui que identidade resulta de uma construção social e, assim, faz parte da complexidade do social. “Emblema ou estigma, a identidade pode então ser instrumentalizada nas relações entre os grupos sociais” (Cuche, 1999, p. 197).

Dessa maneira, pode-se afirmar que o conceito de identidade deve ser visto não apenas centrado no indivíduo, sendo, também, fruto das relações sociais. Ninguém é apenas aquilo que se narra sobre si mesmo. As identidades são, assim, construções sociais que limitam as formas de identificação. Sejam por documentos oficiais, por estigmas colocados sobre o

sujeito etc. as pessoas vão, ao longo de suas vidas, construindo formas de se identificar e de se posicionar dentro do tecido social.

4.6.2 Uma abordagem fenomenológica: formas de compreensão do outro

Desenvolvida pelo filósofo Edmund Husserl (1859-1938), a fenomenologia é um movimento filosófico que busca compreender o sentido dos fatos. De acordo com Eler (2014, p. 104), “a fenomenologia não é, então, uma ciência dos fatos, visto que seu foco está no fenômeno vivido enquanto tal. O ponto de partida das investigações é a vivência do objeto que se evidencia”. Dessa maneira, é a partir das nossas experiências da realidade que compreendemos o sentido das coisas.

A fenomenologia reflete sobre um fenômeno, sobre aquilo que se mostra, ou seja, sua atenção dirige-se, não às coisas, mas aos múltiplos modos subjetivos de doação do objeto. Por essa razão, a fenomenologia de Husserl (...) pertence à tradição da filosofia da consciência e esta se caracteriza pela intencionalidade; é consciência de alguma coisa, pois está direcionada para um objeto intencional (*noema*) que se manifesta a um “eu”, segundo seus distintos modos de doação (Eler, 2014, p. 106).

Nas Ciências Sociais, Alfred Schutz (1899 – 1959) estabeleceu um diálogo entre Weber e Husserl para criar as bases de uma sociologia fenomenológica. Tal como aponta Wagner (1979), Schutz analisou os principais fatores que condicionam a conduta do indivíduo no mundo da vida. Assim, Schutz se debruçou sobre os meios através dos quais os indivíduos orientam suas ações diante de diferentes situações da vida. Para o filósofo, as pessoas agem a partir de um estoque de conhecimento adquirido ao longo da existência, através das experiências vividas naquilo que chamou de “mundo da vida”.

De acordo com a teoria fenomenológica, cada indivíduo constrói o seu próprio “mundo”. Mas o faz com o auxílio de materiais e métodos que lhe são oferecidos por outros: o mundo da vida é um mundo social que, por sua vez, é preestruturado para o indivíduo (Wagner, 1979, p. 17).

Conforme pontua Schutz (1979), o mundo da vida nos é historicamente dado e construímos nossas biografias nele a partir do Aqui e Agora real. Dessa maneira, o outro surge à nossa percepção tanto como objeto material no tempo e no espaço como vida psicológica. No entanto, a vida psicológica do outro só nos é dada em co-presença, “através da mera percepção visual contínua do corpo do outro e de seus movimentos, constitui-se um sistema de apresentações, de indicações bem ordenadas de sua vida psicológica e de suas experiências” (Schutz, 1979, p. 160). Nessa situação, a compreensão do outro só pode ocorrer por meio da apresentação e cada um possui apenas as suas próprias experiências (presença originária). Dessa

forma, no ambiente comum, cada sujeito tem seu ambiente subjetivo particular, seu mundo privado, originalmente dado a ele e somente a ele. “Ele percebe o mesmo objeto que o seu parceiro, mas com coloridos que dependem de seu determinado Aqui e seu fenomenal Agora” (p. 161).

Schutz afirma que é necessária a existência de um lugar comum para que possamos ser pessoas para os outros e para nós mesmos. E é apenas a partir da compreensão que esse ambiente pode surgir. Para que ele se estabeleça, é necessário, então, que haja a compreensão mútua e o consentimento. Da relação entre esses dois conceitos surge o ambiente comum de comunicação. Cada indivíduo participa de diversas dimensões que lhe são particulares. Para que possamos compreender a corrente de consciência do outro, Schutz (1979) desenvolveu a tese geral do *alter ego*.

Ela [a tese geral] implica que essa corrente de pensamento que não é minha revela a mesma estrutura básica da minha própria consciência. Isso significa que o outro é como eu, é capaz de agir e de pensar; que sua corrente de pensamentos revela a mesma ligação de ponta a ponta que a minha; que, de modo análogo ao da minha própria vida consciente, a dele mostra a mesma estrutura de tempo, junto com as experiências específicas de retenções, reflexões, pretensões e antecipações a ela ligadas, e seus fenômenos de memória e atenção, núcleo e horizonte de pensamento, e todas as suas modificações (Schutz, 1979, p. 163).

O autor afirma que não se pode negar nossa experiência imediata e genuína do *alter ego* dentro do plano mundano, “pois todo o nosso conhecimento do mundo social, mesmo de seus fenômenos mais anônimos e remotos e dos mais diversos tipos de comunidades sociais, baseia-se na possibilidade de vivenciar o *alter ego* em presença vívida” (Schutz, 1979, p. 164). A tese geral da existência do *alter ego* é a experiência da corrente de consciência do outro em simultaneidade vívida.

Para Schutz, “a noção comum do que é compreender outra pessoa é ambígua” (1979, p. 164). Entender outro sujeito torna-se ainda mais complexo quando tentamos compreender os signos que o Outro está usando. Signo, para Schutz (1979), é sempre um representante de alguma outra coisa. Quando compreendemos um signo não focamos nele próprio, mas naquilo que ele representa. Não é necessário saber quem o criou, apenas precisamos conhecer o seu significado. Um sistema de signos é formado por códigos de interpretação e aquele que interpreta situa o signo no seu contexto de significados.

Podemos trazer, aqui, um diálogo com a Antropologia interpretativa, proposta por Clifford Geertz (1989). Ao propor uma ciência interpretativa, Geertz afirma que a cultura é como as teias de significado tecidas pelo próprio homem e que o amarram. A busca do antropólogo é pelos significados, a interpretação antropológica busca construir uma leitura do

que acontece. “Deve atentar-se para o comportamento, e com exatidão, pois é através do fluxo do comportamento – ou, mais precisamente, da ação social – que as formas culturais encontram articulação” (Geertz, 1989, p. 12). O etnógrafo anota o discurso social. Através das piscadelas utilizadas como exemplo, Geertz descortina os códigos culturais que são lidos pelos sujeitos que atribuem significados simbólicos para seus gestos e práticas quotidianas.

A ação social também tem papel de destaque em Schutz (1979). As atitudes que os indivíduos tomam diante de situações da vida se tornam comportamentos, a partir dos costumes. Para ilustrar seu ponto de vista, Schutz (1979) usa o exemplo da dor. As maneiras escolhidas pelos sujeitos para encarar a dor se transformam em comportamentos que, por sua vez, tornam-se experiência. As experiências são correntes de consciência e quando são percebidas reflexivamente ganham significado, criando estoques de conhecimento. E é com esse arcabouço de experiências vividas que as pessoas vão tentar se compreender no mundo da vida.

O mundo da vida não é apenas físico, mas também sociocultural. Dessa forma, ele é pré-organizado e constituído de acordo com os processos históricos vividos por cada cultura, cada sociedade, cada grupo. Schutz (1979) afirma que os padrões culturais geram formas de conhecimento e que por toda parte encontramos grupos separados de diferentes maneiras (idade, relações de trabalho, “sexo” etc.). Tal argumento se relaciona com conceito de comunidade apresentado anteriormente. É preciso salientar que esses grupos, ou comunidades, criam interpretações de si mesmas e que os indivíduos que neles estão inseridos constroem significados subjetivos de pertencimento a eles. Seja por reconhecimento de uma situação comum, ou por se compartilhar interesses semelhantes, os indivíduos interiorizam padrões institucionalizados por esses grupos. Os sujeitos criam sua situação pessoal única dentro dos diversos grupos sociais aos quais pertencem. Citando Simmel, Schutz (1979) afirma que os grupos são formados por indivíduos que unem partes de suas personalidades e que, assim, vão dar as características gerais desse grupo.

Por último, gostaria de sublinhar o que Schutz (1979) nomeia de perspectivas externas e internas na relação entre os grupos. Os processos de racionalização e institucionalização diferem entre os grupos e, por isso, um grupo externo não vai ver o estilo de vida do grupo interno como verdades evidentes. É o sistema de relevância de cada grupo que servirá como crivo para medir os padrões que predominam no grupo e vai ditar a forma como vão se dar as relações entre externos e internos. Um grupo interno pode ser estigmatizado por seus comportamentos e ele pode escolher manter seu estilo de vida, buscando alterar a atitude para

com ele de alguma forma (educação, persuasão, propaganda etc.). Ele também pode ajustar o seu modo de vida, aceitando o padrão de relevância do grupo externo.

Precisamos buscar perceber essas diferentes perspectivas quando falamos sobre a presença judaica no Brasil, e em outras partes do mundo. Como já foi pincelado acima, o judeu tem sido visto como o outro, o estranho que ora é tido com desconfiança e colocado à parte da sociedade, ou precisa se integrar, abrindo mão dos comportamentos de seu grupo para fazer parte do grupo maior, ora consegue se integrar economicamente, mas não socialmente. Tal situação evidencia outro conceito chave do presente trabalho. Como indivíduos e grupos criam formas de identificação? Logo, identidade e identificação, apesar de próximos, são conceitos diferentes que merecem ser analisados com maior atenção.

4.6.3 Crítica ao conceito de identidade: os processos de identificação

Retornado a Brubaker e Cooper (2021), o conceito de identidade se tornou corriqueiro nos trabalhos das Ciências Sociais e Humanas. No entanto, conforme indicam os autores, o termo possui múltiplas significações que, em muitos casos, acabam por confundir. Ora com significado amplo, ora mais “suave”, o conceito de identidade tende a ser reificado, aproximando-se de um essencialismo, o que acabaria por prejudicar a análise social.

Argumentamos que a postura construtivista prevalecente a respeito da identidade – a tentativa de “suavizar” o termo, de inocentá-lo da carga de “essencialismo”, estipulando que as identidades são construídas, fluidas e múltiplas – nos deixa sem argumentos lógicos para falar de “identidades” e mal equipados para examinar as dinâmicas “duras” e as reivindicações essencialistas das identidades políticas contemporâneas. O construtivismo “suave” permite a proliferação de “identidades” putativas. Mas, conforme elas se proliferam, o termo perde o seu valor analítico. Se a identidade está em todo lugar, então não está em lugar algum. Se é fluida, como podemos entender as formas pelas quais as autocompreensões podem se endurecer, se congelar e se cristalizar? Se é construída, como podemos entender a força, por vezes coercitiva, de identidades externas? Se é múltipla, como podemos entender a terrível singularidade almejada – e por vezes alcançada – por políticos para transformar meras categorias em grupos unitários e exclusivos? Como podemos entender o poder e o *90áthos* das políticas de identidade? (Brubaker; Cooper, 2021).

Ainda conforme os autores, apesar de possuir uma longa história, o termo começa a ser usado nos Estados Unidos, ganhando força a partir da década de 1950. Cada vez mais trabalhos sobre o tema, “identidade” se alastrou pelas academias, recebendo atenção de antropólogos, sociólogos, psicólogos etc.

Importante fazer aqui uma diferenciação. Para realizarem sua crítica ao uso constante do termo, Brubaker e Cooper (2021) estabelecem duas categorias importantes: a de prática e de análise. Tal como abordado por Brandão (2014), quando usada por “leigos”, políticos,

empreendedores etc., “identidade” é uma categoria de prática. É nessa condição em que se observa a atuação de grupos sociais em busca de políticas públicas para benefício de grupos marginalizados ou em situações de fragilidade. “Neste sentido, o termo ‘identidade’ está implicado tanto na vida cotidiana quanto nas ‘políticas de identidade’ nas suas várias formas” (Brubaker; Cooper, 2021).

Já como categoria analítica, é utilizada pelos teóricos para compreender o espectro social. Não necessariamente uma categoria de prática pode ser analítica ou vice-versa, o mesmo ocorre com conceitos como “raça”, “nação”, “identidade”. O problema, conforme apontam os autores, é que esses conceitos “são usados analiticamente, por bastante tempo, mais ou menos como eles são usados na prática, de uma maneira implícita ou explicitamente reificada” (Brubaker; Cooper, 2021). Assim, são conceitos usados de uma forma que afirma “que ‘nações’, ‘raças’ e ‘identidades’ ‘existem’ e que pessoas ‘têm’ uma ‘nacionalidade’, uma ‘raça’, uma ‘identidade’” (Brubaker; Cooper, 2021).

Dentro do espaço acadêmico, “identidade” possui diferentes usos. Pode ser entendida como base da ação social e política, espaço de disputas de interesse, também pode ser entendida como fenômeno coletivo, designando um grupo específico e seus aspectos comuns. Em contraponto, e como já foi pontuado acima, “identidade” também pode ser uma referência à individualidade ou condição fundamental do ser social. “É distinguida dos aspectos ou atributos mais superficiais, acidentais, fugazes ou contingentes do *self*, e é entendida como algo a ser valorado, cultivado, apoiado, reconhecido e preservado” (Brubaker; Cooper, 2021). “Identidade” pode, ainda, ser entendida como o processo de autocompreensão, solidariedade coletiva ou a construção das características de um grupo. Por último, tal como ponderam os autores, “identidade” pode ser invocada para explicitar a natureza instável e múltipla do “eu”. “De uma maneira distinta, (...) ele [o conceito de identidade] é também encontrado em certas vertentes da literatura sobre etnicidade – notavelmente em sentidos ‘situacionistas’ ou ‘contextualistas’ de etnicidade” (Brubaker; Cooper, 2021).

Dessa maneira, com tantas acepções, Brubaker e Cooper questionam se o termo é realmente necessário. Sendo amplo e ambíguo, “identidade” pode significar muito ou pouco. Quando significam muito, ou possuindo um significado “forte”, o termo é usado tal como é visto na prática. Nesse sentido, “identidade” é vista como algo que todos (indivíduos e grupos) possuem ou querem possuir; algo como fator de diferenciação ou homogeneidade de um grupo. Em contrapartida, quando significa pouco, tende-se a construir concepções “suaves”. Essas definições “fracas” de identidade podem prejudicar um trabalho analítico, uma vez que, ao

designar “identidade” como algo maleável, fluido, múltiplo etc. o termo se torna elástico demais para ser utilizado com precisão.

Concepções fracas ou suaves de identidade são rotineiramente empacotadas com qualificadores-padrão indicando que as identidades são múltiplas, instáveis, em fluxo, contingentes, fragmentadas, construídas, negociadas, e assim por diante. Esses qualificadores tornaram-se tão familiares – realmente obrigatórios – nos últimos anos que se lê (e se escreve) sobre eles quase automaticamente. Eles correm o risco de se tornar meros elementos sem significação, gestos sinalizando uma posição em vez de palavras transmitindo um significado (Brubaker; Cooper, 2021).

Como alternativa para ir além do conceito, Brubaker e Cooper (2021) propõem três conjuntos de termos, a saber: *i*) identificação e categorização; *ii*) autocompreensão e locação social; e *iii*) comunalidade, conectividade e grupalidade. “Nossa estratégia preferível é a de desembolar o grosso emaranhado de significados que se acumularam ao redor do termo “identidade” e dividir tal escopo em um número menos congestionado de termos” (Brubaker; Cooper, 2021).

O primeiro conjunto de termos se refere à identificação e categorização. Para os autores, “identificação”, por derivar de um verbo, faz cair a questão da reificação do termo “identidade”. O termo propõe dar ênfase no processo identificador. A identificação, seja do próprio sujeito ou dos outros, faz parte da vida social. Portanto, é possível se identificar em várias situações, entre elas para se caracterizar, se localizar ou se situar em diversos contextos diferentes e variados.

Há uma distinção-chave entre modos *relacionais* e *categoriais* de identificação. É possível se identificar (ou identificar outra pessoa) pela posição numa rede relacional (uma rede de parentesco, por exemplo, ou de amizade, de laços de patronagem ou numa relação entre professores e estudantes). Por outro lado, alguém pode se identificar (ou identificar outra pessoa) pela filiação a uma classe de pessoas que compartilham determinados atributos (como raça, etnicidade, língua, nacionalidade, cidadania, gênero, orientação sexual etc.). (Brubaker; Cooper, 2021)

Um dos mais poderosos agentes identificadores é o Estado. Ele tem os recursos materiais e simbólicos para propor categorias de identificação. No entanto, não é o único e não possui o monopólio da difusão de identificações e categorias, bem como suas categorias podem ser contestadas. Dessa forma, a identificação leva à especificação daqueles que realizam a identificação. Podendo acontecer de forma anônima ou não, ela pode surgir das formas de falar, pensar e nas diferentes maneiras de dar sentido à vida social.

O segundo grupo de termos é o da autocompreensão e locação social. Se por um lado, identificação e categorização advém de verbos, e implicam maneiras ativas e processuais que envolvem agentes identificadores e categorizadores, faz-se necessário outros termos em substituição ao de “identidade”. É necessário, então, um termo que compreenda a subjetividade

dos indivíduos. Surge, assim, a ideia de autocompreensão, abarcando o senso prático, emocional e cognitivo, pelo qual as pessoas criam noções sobre si e sobre o seu mundo social.

Cumpramos aqui que o termo autocompreensão possui suas limitações. Por ser demasiado subjetivo, ele não é capaz de apreender todas as acepções possíveis do termo identidade. Entrementes, mesmo que foque na concepção que o indivíduo tem de si mesmo, a autocompreensão também perpassa pelas categorizações e os processos de identificação criadas por agentes externos. “Se a identidade é algo a ser descoberto, e algo sobre o qual se pode estar errado, então a autocompreensão momentânea de si mesmo pode não corresponder à identidade permanente e subjacente de si” (Brubaker; Cooper, 2021).

Por fim, o terceiro grupo reúne os termos comunidade, conectividade e grupalidade. Esses termos estão ligados às construções de identificação relacionadas aos grupos sociais. Como identidade pode ser utilizada tanto para se referir a categorias de autocompreensão fortemente grupalizadas quanto a concepções mais abertas e soltas, o uso do termo se torna problemático. Dessa forma, identidade se aplica à diferentes percepções de identificação, amplo demais para seu uso como categoria analítica.

Mais do que atirar todas as autocompreensões baseadas em raça, religião, etnicidade, e assim por diante, no grande caldeirão conceitual de “identidade”, faremos melhor em usar uma linguagem analítica diferenciada. Termos como comunidade, conectividade e grupalidade podem ser utilmente empregados aqui no lugar do versátil “identidade”. Este é o terceiro conjunto de termos que nós propomos. “Comunidade” denota o compartilhamento de algum atributo em comum, e “conectividade” aponta para os laços relacionais que unem as pessoas. Nem a comunidade nem a conectividade, sozinhas, engendram a “grupalidade” – o senso de pertencimento a um grupo distinto, delimitado e solidário. Mas a comunidade e a conectividade juntas podem realizar esse trabalho (Brubaker; Cooper, 2021).

Dessa maneira, comunidade e conectividade se ligam ao sentimento de pertencimento compartilhado. Tal sentimento está ligado a diferentes graus e formas de comunidade e conectividade. Juntos, os termos ajudam a compreender as diferentes nuances de pertencimento. Podem se referir a diferentes graus de grupalidade, tais como o sentimento de pertencimento a uma nação. O uso dos termos desse terceiro conjunto permite desenvolver uma linguagem analítica sensível aos sentidos e significados que os indivíduos dão aos seus diferentes níveis de pertencimento. “Isso nos permitirá distinguir casos de uma grupalidade fortemente delimitada e fervorosamente sentida de formas de afinidade e afiliação com estrutura mais frouxa e restrições mais fracas” (Brubaker; Cooper, 2021).

Observamos, então, que a noção de identificação dialoga com as interpretações fenomenológicas da relação social entre o Eu e o Outro. Se para compreender o Outro, o observador faz uso de suas experiências vividas no mundo da vida historicamente dado,

identificar-se e identificar o Outro se dá nas diferentes camadas de compreensão das ações e das subjetividades da outra pessoa. Tal como afirma Schutz (1979), o observador que procura interpretar as motivações do seu sujeito precisa apoiar em sua experiência de relacionamentos sociais em geral, seus códigos de interpretação diferem daqueles do observado, porque sua atenção difere das dele. Ele não está envolvido com as esperanças e medos do Outro. E é nos diferentes níveis de interação social que os processos de identificação revelam as diversas possibilidades de compreender e interpretar o sujeito, bem como situações de conflito e de tensão entre o Eu que se define e as identificações que recebe dos diferentes grupos sociais.

As questões de identificação estão presentes na temática judaica. Como vimos acima, a partir dos raciocínios de Deutscher (1970) e Gherman (2022), a identidade judaica não pode ser vista senão no plural. Gherman (2022) traz à discussão as apropriações dos elementos da religião judaica por grupos políticos, a fim de dizer que existe um judeu genuíno, mais “puro” por observar os preceitos da Torá, contra aqueles que, conforme coloca Deutscher (1970), identificam-se como judeus a partir de uma luta histórica ao lado de populações oprimidas.

Como já mencionado, numa das entrevistas realizadas durante a pesquisa, um jovem respondeu que “é judeu quem gosta e se identifica com a cultura judaica”. Ao contrário daqueles que seguem a *Halachá*¹⁸, e que afirmam que é judeu o filho de mãe judia, os jovens parecem ter uma visão mais aberta quanto ao processo de identificação que os fazem reconhecer quem é o judeu.

Vemos, aqui, como foi se transformando a noção de identidade para os jovens participantes do *Habonim Dror*. O ser judeu envolve tanto a transmissão da herança judaica, passada dentro do seio familiar e na educação judaica, como também no reconhecimento daqueles que querem se integrar e fazer parte do grupo. Ser judeu engloba o nascimento numa família judaica e também o pertencimento à coletividade. É tanto individual quanto social.

Conforme apontado acima, a identidade é uma construção social, sendo importante a forma como o grupo enxerga o indivíduo. Existem perspectivas internas que conduzem comportamentos e escolhas que definem a permanência do sujeito como parte de um todo que é visto como coeso, apesar de possuir diversas contradições e particularidades quando analisado de modo mais minucioso. Em momentos de encontro, tal como é nos movimentos juvenis, a identidade possui, pelo menos, duas fortes características. Enquanto lugar onde “todos são iguais” e que o outro está distante, oferecendo um ambiente seguro e, também, local de

¹⁸ No Judaísmo, a *Halachá* é o corpo de leis extraído das Escrituras e que regiam a vida do povo judeu. Além da Torá, os cinco primeiros livros bíblicos, o Talmud, coletânea de discussões rabínicas realizadas entre os séculos 3 e 6 da Era Comum, também é fonte para as leis da *Halachá*.

processos educativos que ajudam o sujeito a construir sua identidade a partir das experiências do grupo. Podemos traçar, aqui, uma relação entre os clubes citados por Calvo (2022) e os movimentos juvenis e, no caso mais atual, o *Habonim Dror*. Se no passado eram os clubes os espaços privilegiados para o encontro, para a educação e contato, hoje, isso ocorre dentro do movimento social. É no cotidiano, nas atividades triviais, que os laços são fortalecidos e são construídas e (re)definidas percepções, valores e visões daquilo que se enxerga como o ser judeu na contemporaneidade e no contexto mineiro.

De acordo com Sorj, “Uma das características importantes da instituição religiosa é a natureza dos limites que ela coloca em relação à sociedade mais ampla” (2008, p. 67). Nesse sentido, é interessante perceber como os jovens transitam entre os aspectos religiosos que são fator importante na construção étnica judaica e sua relação com as perspectivas da memória coletiva que é mantida como elo identitário, visto como aquilo que é herdado, uma tradição histórica que vai além das questões religiosas. Nas visitas realizadas nos encontros do *Habonim Dror* na AIB, foi perceptível a inobservância às regras e preceitos religiosos restritivos quanto à alimentação, relações de gênero, vestuário etc. Assim, o movimento juvenil é um espaço para que o indivíduo possa estabelecer diferentes parâmetros identitários que podem divergir de certos padrões, mas que permanece dentro do escopo do grupo social. E é nesse espaço que amizades são construídas, relacionamentos amorosos podem surgir e as identidades são (re)inventadas e (re)interpretadas.

Dessa maneira, é plausível enxergar a questão da identidade nesse contexto como um processo de identificação tal como propõe Brubaker e Cooper (2021). Dentro do movimento juvenil existem diferentes nuances de pertencimento. Identidade não pode ser reificada, devendo ser percebida como verbo, como processo de identificação. O movimento juvenil é um espaço que possibilita a comunalidade e a conectividade. Estabelecendo, assim, formas para que o jovem estabeleça os parâmetros para se compreender como parte do grupo e pertencente aquilo que se compreende como judaicidade e o ser judeu.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em 2021, na minha monografia para o título de bacharel em História, conclui afirmando que escrever sobre uma minoria, no caso a comunidade judaica, não é uma atividade fácil. Naquele momento, pesquisava sobre os sepultamentos judaicos no cemitério do Bonfim, o primeiro de Belo Horizonte. Agora, passados três anos, e analisando outro aspecto da mesma comunidade, reitero a mesma afirmativa. As mesmas “armadilhas” deixadas por séculos de antissemitismo e perseguições permanecem constantes. A cada passo que proponho dar para conhecer um pouco mais sobre a comunidade me revela mais perspectivas, mais perguntas e um cuidado e responsabilidade ainda maiores. Se outrora, eu buscava por rastros deixados para guardar as memórias dos mortos; hoje, esses rastros estão presentes nas memórias dos vivos, nas suas lembranças de infância, nas amizades criadas durante os anos passados nos movimentos juvenis.

A primeira questão que julgo relevante é a mudança de perspectiva da pesquisa que possibilitou ir além da experiência do presente, no caso, do *Habonim Dror*, e buscar entender como esse movimento dialoga com os que vieram antes dele. Muitos dos que hoje compõem o movimento, são filhos, netos, bisnetos dos que formaram os grupos anteriores. Dessa maneira, podemos perceber a transformação dos posicionamentos políticos dentro dos movimentos ao longo do tempo. Se outrora, defender o Estado de Israel, transformar comportamentos e criar uma cultura juvenil voltada para a experiência socialista de construir uma sociedade inédita no kibutz, com raízes na igualdade e na socialização do trabalho e dos frutos dele; hoje, o kibutz se transformou numa “experiência de intercâmbio”, nem sempre ligada à imigração para Israel, mas sim na experiência de *estar* em Israel, experimentar as possibilidades de morar fora e regressar à Belo Horizonte. As amizades formadas e/ou fortalecidas durante os anos no movimento são fatores que pesam na hora do regresso. Afinal, nem todos querem servir no exército israelense e as atividades nas *machanot* estão muito mais ligadas na formação da identidade judaica no contexto de Belo Horizonte (e no Brasil) do que na preparação para ir e “não mais voltar”.

Outro ponto importante está no papel dos movimentos na construção de afetos, amores e casamentos. No passado, as pressões sociais tanto para homens e mulheres fomentavam bailes de cinderelas, lugares específicos para a formação de casais. Hoje, esses bailes deram lugares às atividades desenvolvidas pelos movimentos, que podem resultar em relacionamentos ou não. Longe de serem apenas locais para matrimônio, os movimentos servem para fortalecer laços afetivos que preparam os jovens judeus para outros ambientes, tais como a universidade, onde

não estarão mais apenas entre os “iguais”. Os movimentos são locais, físicos e simbólicos, que auxiliam os jovens na constituição da sua identidade, que sempre está em diálogo entre o social e o individual. A identidade não pode ser vista apenas sobre as escolhas do sujeito. A identidade é social, se constrói no mundo da vida e é alimentado e modificado por ele.

Importante frisar, também, como os movimentos constroem os seus símbolos, seus níveis hierárquicos e seus ritos de passagem. Sendo como um nível intermediário entre a sociedade e os jovens que ingressam nela, eles criam espaços sociais para que jovens criem suas redes sociais e fortaleçam seus elos com o grupo maior. Ao sair dele, ele é um membro formado, pronto para assumir outras funções nas demais instituições existentes dentro da comunidade judaica de Belo Horizonte. Seus símbolos mais nítidos (bandeiras, camisas, uniformes, broches etc.) são mantidos como memória afetiva e guardados como parte da própria formação identitária do sujeito.

Por último, não se pode esquecer do papel multifacetado dos sionismos nesses movimentos. O Sionismo é parte fundamental na constituição desses movimentos e estes foram essenciais para que se tornasse uma ideologia predominante nas comunidades judaicas ao longo do tempo. Mas é sempre importante frisar que o Sionismo está num espaço em disputa, não é uma ideologia estanque, fechada, com líderes fixos e valores inquestionáveis. E é interessante frisar que o socialismo difundido nesses movimentos variou da mesma forma que os sionismos. Atualmente, no *Habonim Dror* de Belo Horizonte, ele está muito ligado aos debates sobre convivência pacífica entre os palestinos e nos valores kibutzianos de divisão igualitária do trabalho interno. No entanto, convém apontar que, nos dias de hoje, a questão ideológica não é barreira de ingresso e permanência no grupo. A questão da identidade judaica precede as demais. Primeiro, o jovem é visto como um judeu, para que, em seguida, ser visto como religioso, ateu, de direita, esquerda etc.

Ao contrário dos movimentos estudados e que não mais existem na cidade, o *Habonim Dror* possui a maior perenidade. Isso significa que os filhos da geração que criou o movimento permaneceram e outros ingressaram no grupo. Contudo, a questão da continuidade permanece em aberto. Para lidar com essa questão, o *Habonim Dror* precisou mudar perspectivas e dialogar com outras questões do presente da juventude, extrapolando as questões políticas que estão na gênese da maioria dos movimentos juvenis judaicos. Os processos de identificação são dinâmicos e abertos às releituras. O fim dos movimentos juvenis não significa o fim da judaicidade. No entanto, a perenidade do *Habonim Dror* mostra a importância do diálogo simbólico que ocorre entre os seus membros nos seus encontros semanais e nas suas atividades,

educacionais e de reflexão. Ao comemorar seus 43 anos, o *Habonim Dror* de Belo Horizonte permanece como um espaço valorizado entre os jovens, visto como uma importante etapa da vida, favorecendo a criação de memórias afetivas que são compartilhadas mesmo depois que o membro do grupo atinge a idade em que precisa deixar o movimento.

REFERÊNCIAS

- ANDRÉ, Thaily Viviane. **O Yishuv e o Holocausto**: a relação entre o proto-estado judeu e o extermínio dos judeus na Diáspora. Revista Vértices. São Paulo: USP, No. 19, 2015;
- ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO - APMG. Acervo Iconográfico, Coleção Tipografia Guimarães, Série Secretário de Finanças.
- BARNAVI, Eli. **A Historical Atlas of the Jewish People**: from the time of the patriarchs to the present. Nova York: Schocken Books, 1992.
- BETHKE, Svenja. Forging National Belonging: Transformation, Visibility, and Dress in the German-Jewish Youth Movement Blau-Weiss, 1912–1927. **Central European History**. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- BITTENCOURT, João Batista Menezes; PEREIRA, Alexandre Barbosa. Juventude e Antropologia: uma relação controversa. In: **Revista Mundaú: Antropologia da Juventude**, n. 10. Maceió: UFAL, 2021.
- BLECH, Benjamin. **O mais completo guia sobre Judaísmo**. São Paulo: Editora Sefer, 2004;
- BOURDIEU, Pierre. **Questões de Sociologia**. Lisboa: Fim de século – edições, sociedade unipessoal ltda, 2003.
- BORJ, Bila. Conversões e casamentos “mistos”: a produção de “novos judeus” no Brasil. In: BORJ, Bila (org.). **Identidades judaicas no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Centro Eldestein de Pesaquisas Sociais, 2008.
- BRANDÃO, Ana Maria. **Uma introdução à abordagem sociológica das identidades**. Ribeirão: Edições Húmus Ltda., 2014.
- BRUBAKER, Rogers; COOPER, Frederick. Para além da “identidade”. In: **Antropológica – Revista Contemporânea de Antropologia**. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2021. Disponível em <<https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/42005/30935#toc>> Acesso em 10 de março 2023.
- BRUMER, Anita. **Identidade em Mudança**: pesquisa sociológica sobre os judeus do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: FIRGS, 1994.
- CALVO, Júlia. Diáspora judaica: os judeus em Minas Gerais. **Cadernos de História**. Belo Horizonte: PUC Minas, 2007, v. 9, n. 11.
- CALVO, Júlia. **Belo Horizonte das primeiras décadas do século XX**: entre a cidade da imaginação à cidade das múltiplas realidades. Belo Horizonte: Cadernos de História, 2013 v. 14.
- CALVO, Júlia; LEVY, Jacques Ernest; ZANDOMENICO, Renan Ribeiro. Descanso da alma judaica em Belo Horizonte: a construção do cemitério israelita. **Revista de Estudos Judaicos**, ano XII, n. 9, p. 9-19, 2011/2012.

CALVO, Júlia. **Entre Fazer a América e Construir a Cidadania**: os judeus em Belo Horizonte nas primeiras décadas do século XX. Curitiba: Appris Editora, 2022.

CALVO, Júlia; CARVALHO, Pedro Henrique da Silva. Sírios, libaneses e judeus – paradoxo entre o grupo e a nação: participação e restrição em Belo Horizonte nos anos 1930 e 1940. **Cadernos de História**. Belo Horizonte: PUC Minas, v. 17, n. 26, 2016.

CASTRO, Alexandra. Espaços Públicos, Coexistência Social e Civilidade: Contributos para uma Reflexão sobre os Espaços Públicos Urbanos. In: **Cidades – Comunidades e Territórios**, Coimbra, Dez. 2002, n.º 5, pp. 53-67.

CEDRO, Marcelo. **Praça Sete, Pampulha e Savassi**: centralidades urbanas e modernidade periférica na cidade Belo Horizonte. São Paulo: Annablume Editora, 2016.

CEDRO, Marcelo. **Praça Sete, Pampulha e Savassi**: centralidades urbanas e modernidade periférica na cidade Belo Horizonte. SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, n. 30, 2019, Recife. Anais [...]. Recife: ANPUH, 2019.

CONSEJO JUVENIL SIONISTA ARGENTINO. **Até o último suspiro**: Movimentos juvenis na Shoá. Disponível em: < https://tuothenashoa.com.br/wp-content/uploads/2021/11/Libro_ORIGINAL_PORT.pdf > Acesso em: 27 dez. 23;

COOK, Gail Alexandra. **Freedom and the German Youth movement**. Dissertação (Mestrado em Artes) – Department of Government and Foreign Affairs. University of Virginia, 1988.

CUKIERKORN, Rabino Jacques. **Judaísmo Acessível**: um guia dos valores e práticas do judaísmo moderno. Salvador: Selo A Editora, 2015.

CUPERSCHMID, Ethel Mizrahy. Histórias Contadas e Histórias Narradas: primórdios da comunidade judaica de Belo Horizonte. **Revista Estudos Judaicos Brasil**, n. 1, p. 15-38, 2007.

CYTRYNOWICZ, Roney. Além do Estado e da ideologia: imigração judaica, Estado Novo e Segunda Guerra Mundial. **Revista Brasileira de História**, v. 22, n. 44, 2002.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. Bauru: Verbum, 1999.

DAMATTA, Roberto. **Ofício de Etnólogo ou como ter Anthropological Blues**. In: Boletim do Museu Nacional. Rio de Janeiro: Nova Série, 1978.

DAYRELL, Juarez. O jovem como sujeito social. In: **Revista Brasileira de Educação**. Rio de Janeiro: ANPEd, 2003.

DEUTSCHER, Isaac. **O judeu não-judeu e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

ELER, Kalline Carvalho Gonçalves. O conceito de pessoa a partir da fenomenologia husserliana. In: **Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito**, Rio de Janeiro, v.7, n.2, p.1-124 out.2014/mar.2015.

FEDERAÇÃO ISRAELITA DE SÃO PAULO, **Manual do Sionismo**. Departamento de Publicações da Federação Israelita do Estado de São Paulo. São Paulo: 1977.

FREIXO, André de Lemos. **O guardião**: memória e identidade da primeira geração de militantes sionistas-socialistas do Hashomer Hatzair do Rio de Janeiro das décadas de 1940 e 1950. Usos do Passado, XII Encontro Regional de História. Rio de Janeiro: ANPUH, 2006.

FRIESEL, Evyatar. **The days and the seasons: memoirs**. Detroit: Wayne State University Press, 1996;

GANS, Chaim. **A just Zionism**: on the morality of the Jewish State. Oxford: Oxford University Press, 2008.

GARTNER, Lloyd P. **History of the Jews in Modern Times**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação da Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GHERMAN, Michel; KLEIN, Misha. **Aquela Noite**: o lugar da Israel Imaginária na nova direita brasileira. Revista ANTHROPOLOGICAS, ano 25, 32(2): 111-140, 2021.

GHERMAN, Michel. **O não judeu judeu**: a tentativa de colonização do judaísmo pelo bolsonarismo. São Paulo: Editora Fósforo, 2022.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

GOFFMAN, Erving. **Ritual de Interação**: ensaio sobre o comportamento face a face. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

GOLDWASSER, Maria Júlia. “Estudos de Comunidade”: Teoria e/ou Método? In: **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 5, n. 1, p. 69-81.

GRUMAN, Marcelo. **Sociabilidade e aliança entre jovens judeus no Rio de Janeiro**. Dissertação (Mestrado Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2002;

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006. 11ª Edição.

HAZONY, David; HAZONY Yoram; OREM Micahel B. **New essays on Zionism**. Jerusalém: Shalem Press, 2006.

HEIL, Tilmann. **Comparing conviviality**: living with difference in Casamance and Catalonia. Cham: Palgrave Macmillan, 2009.

HERZL, Theodor. **O Estado Judeu**: ensaio de uma solução da questão judaica. São Paulo: Organização Sionista Unificada do Brasil, 1947.

HOLDORPH, Anne. **The real meaning of our work?** Jewish Youth clubs in the UK, 1880-1939. Oxford: Peter Lang, 2017.

LANGE, Nicholas. **Povo Judeu**. Barcelona: Ediciones Folio, 2007.

KIKSBERG, Bernardo. **Eu e meu Judaísmo**: um programa de educação judaica ativa para as novas gerações. São Paulo: FISESP, 1990;

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Editora Mediafashion, 2021.

LERMAN, Tony. The ‘Habonim’ Story-the formative Years. **Jewish Quarterly**. Austrália: Jewish Quarterly, 25:4, 29-33, 1977;

LUCENA, Hadassa Monteiro de Albuquerque; CAMELO, João Carlos Pereira; SILVA, Severino Bezerra da. **Educação Popular e Juventude**: o movimento social como espaço educativo. In: Cad. Pesqui., São Paulo, v. 49, n. 174, p. 290-315, out./dez. 2019.

MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecília Loreto; CARRANZA, Brenda. Genealogia do Sionismo Evangélico no Brasil. In: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: ISER, 42 (2), 225-248, 2022.

MARCOSSI, Bianca Albuquerque. **Entre fantasmas, esperanças e crenças: a angústia do “sionismo de esquerda” no Brasil**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2018.

MILGRAM, Avraham (ed.). **Encantos e desencantos nas cartas de jovens pioneiros do Dror e Hashomer Hatzair 1940-1950**. Israel: Tzur Hadassa, 2021.

MELUCCI, Alberto. **Juventude, tempo e movimentos sociais**. In: Rev. Bras. Educ. [online]. 1997, n.05-06, pp.05-14. ISSN 1413-2478.

MOCELLIM, Alan Delazeri. A comunidade: da sociologia clássica à sociologia contemporânea. In: **PLURAL**, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v. 17, n. 2, pp.105-125, 2011.

OLIVEIRA, Luciano. Comunidade e Sociedade – notas sobre a atualidade do pensamento de Ferdinand Tönnies. **Cad. Est. Soc.**, Recife, v.4 n.1, p. 105-118, jan./jun., 1988.

PAPPÉ, Ilan. **The idea of Israel**: a history of power and knowledge. Verso: Londres, 2015.

PINSKY, Carla Bassanezi. **Pássaros da Liberdade**: jovens, judeus e revolucionários no Brasil. São Paulo: Contexto, 2000;

PFEFFER, Renato Somberg. **A comunidade judaica de Belo Horizonte**: formação de uma identidade étnica particular numa sociedade diferenciada e plural. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1993.

PORTUGAL, Fabrício. **A mortalha é igual para todos**: os sepultamentos judaicos na aurora da capital mineira (1987-1937). Monografia (Graduação em História) – Instituto de Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

PUTMAN, Robert D. A comunidade cívica: algumas especulações teóricas: In: **Comunidade e Democracia**: a experiência da Itália Moderna. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.

ROTTENBERG, Dan. About that urban Renaissance... In: **Chicago Magazine**. Chicago: Tribune Publishing, 1980.

SANTOS, Matildes Demétrio. **Mito e Realidade Social**. Fortaleza: Revista Com. Social, 1981.

SAID, Edward D. **Cultura e Política**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

SCHUTZ, Alfred. **Fenomenologia e Relações Sociais**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

SCHWARTZMAN, Simon. **Falso mineiro**: memórias da política, ciência, educação e sociedade. Rio de Janeiro: História Real, 2021.

SILBERSTEIN, Laurence J. **The Postzionism debate**: knowledge and power in Israeli culture. Nova York: Routledge, 1999.

SPOSITO, Marília Pontes; ALMEIDA, Elmir de; CARROCHANO, Maria Carla. **Jovens em movimento**: mapas plurais, conexões e tendências na configuração das práticas. In: Educ. Soc., Campinas, v. 41, e228732, 2020.

TURNER, Victor W. **O processo ritual**. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.

WAGNER, Helmut R. Introdução: A Abordagem Fenomenológica da Sociologia. In: SCHUTZ, Alfred. **Fenomenologia e Relações Sociais**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

WORTMANN, Klaas. A Antropologia Brasileira e os Estudos da Comunidade. In: **Universitas**. Salvador: Separata, 1972.