



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES**

**APROPIACIÓN Y DISPUTA SIMBÓLICA DEL ESPACIO
URBANO. EL BARRIO DE LORETO Y LA COMUNIDAD JUDÍA**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA**

**PRESENTA:
DIEGO JUÁREZ CHÁVEZ**

DIRECTORA DE TESIS: ALEJANDRA MARÍA LEAL MARTÍNEZ



CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO, 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Flor y Emilio

Por su guía, acompañamiento y cariño

A Andy

Por seguir presente



Emilio Juárez Sánchez

Germinación
100 cm x 90 cm

Agradecimientos

Este trabajo es producto de diversos esfuerzos colectivos e individuales. Agradezco a todos quienes participaron de manera directa e indirecta, en primera instancia a mis abuelas: Inés y Chela. A mi abuelo Héctor y a Don Fer, por su nobleza y amabilidad infinita.

A Inés por participar de manera tan activa en mi crianza, por su firmeza y amor. Por enseñarme a sembrar plantas y hacer pan. Por compartirme su jardín, sus árboles y sobre todo sus anécdotas, por permitirme conocer a la niña Inés y aprender a encontrar cariño en los gestos cotidianos.

A mi abuelita Chela, por su amor incondicional y ser siempre un refugio amoroso para toda la familia. Por ser la representación del calor de hogar, por su fortaleza y valentía. Por formar y cuidar una familia unida y apapachadora. Por contarme su historia y por ayudarme a darle sentido a la mía. Abuelita, gracias por tanto

A mis padres Flor y Emilio por ser el significado de amor, responsabilidad y acompañamiento. Por tejer conjuntamente una red de apoyo para mí y para más personas. Por todo lo que me han dado, por prepararme para ser libre, pensante y consciente. Por criarme entre colores y el poder de la palabra. Ma, gracias por el apoyo incondicional, por ser ejemplo de dedicación y compromiso, por posibilitar mis sueños y sustentarme en el amplio sentido de la palabra. Pa, gracias por ser ejemplo de congruencia, trabajo personal y ternura, por el respaldo que siempre me has hecho sentir, por siempre hablarme llanito y clarito. Máximo respeto y admiración a los dos.

A mis tías y tíos en quienes encuentro siempre un reflejo, por darme el sentido de pertenencia que tanto atesoro. A Javier por llevarnos a todos los primos a las maquinitas, por las mañanas en la alameda del sur, por llevarme a dar la vuelta a la vuelta, por tanto cariño. A Jorge por las pláticas tan amenas en la fogata, por los abrazos de domingo, por ser un referente para mí.

A mis primos con quienes compartí la mejor infancia posible, con quienes me fui descubriendo y construyendo. Por las anécdotas compartidas y las que están por venir. En especial agradezco a Andy, para quien las palabras sobran. Gracias, por tanto. A Pamela, quien siendo más joven que yo, es una de las personas más fuerte que conozco.

No sería posible este trabajo sin mis amigos a quienes agradezco su cariño y camaradería. A Gerardo, Kevin, Aron, José, Santiago y Mario por acompañarme desde la secundaria. A la pandilla de la Facultad con quienes compartí clases, vivencias y reflexiones, en especial a Daniela por siempre estar para mí y a María Fernanda, por acompañarme de manera cercana en la elaboración y reflexiones de este trabajo.

Desde luego, agradezco a Alejandra Leal por su paciencia, retroalimentación e interés demostrado durante el largo periodo de elaboración del presente trabajo. Agradezco también el haber tenido la oportunidad de trabajar con ella en distintos proyectos en los que pude constatar sus esfuerzos en presentar trabajos académicos que además de su excelencia y genialidad son humanos y cercanos a la realidad social. A los colegas con quien tuve la fortuna de compartir proyectos, Arturo, Gala, Laura, Sebastián y Carlos.

Y, por último, pero no menos importante, agradezco a la Sinagoga Histórica Justo Sierra por abrirme las puertas de su acervo e incluso para participar en algunas actividades junto con ellos. En especial a Mónica Unikel y a Vania Martínez, por su amabilidad y por concederme una valiosa entrevista la cuál es muy relevante para esta tesis. Agradezco también cualquier despistada o despistado que hay llegado hasta este punto y tenga interés en leer el trabajo. Espero que encuentren reflexiones útiles en el presente trabajo.

Índice

Introducción.	8
Aproximaciones teóricas al espacio y la vida cotidiana.....	11
Diseño y método de la investigación	22
Estructura de la tesis	25
Capítulo 1:	27
Nomenclatura urbana: historias e influencia en la sociabilidad.	27
Recorrido por el nombre de la plazuela de Loreto.....	31
Historia de la calle San Ildefonso	37
Breve historia de la calle Justo Sierra	39
Historia de la iglesia de Loreto	41
Relevancia del nombrar y su vínculo con la manera de vivir la zona.....	44
Historia de las sinagogas.....	45
Justo Sierra 83, Monte Sinaí:	46
Nidje Israel, Justo Sierra 71:	48
Fachadas dobles y aplanadas. Disputa por el discurso urbano arquitectónico.....	51
Capítulo 2	53
De una ciudad ajena al hogar. La comunidad judía y el barrio de Loreto.	53
Judíos en México antes de su conformación como Comunidad en el siglo XX	58
La llegada de los judíos al barrio de Loreto.....	67
Las Políticas Migratorias Posrevolucionarias	73
La vida cotidiana en la Plazuela de Loreto	79
Capítulo 3	85
El barrio de Loreto actual. Representaciones, oferta cultural y cambios de sociabilidad.	85
Experiencia propia en el barrio de Loreto.....	87
Regreso de los judíos al barrio de Loreto y la renovación de la Sinagoga Nidje Israel.....	90
Renovación de la Sinagoga.....	95
Instituciones, fuerzas productivas actuales y relaciones vecinales de la Sinagoga.....	103
Relaciones interinstitucionales.....	104
Presencia actual de la comunidad judía: ecos del pasado	109
Noche de museos	112
De los abonos a los museos	119
Conclusiones.	124
Bibliografía	128

Introducción.

En el año 1932 sobre la calle Justo Sierra en el número 83, a un predio de hacer intersección con Jesús María, se termina de construir un edificio que destaca en la zona cercana a la plazuela de Loreto, en el corazón de la Ciudad de México. Resalta en la fachada un vitral con una figura que parecieran dos triángulos encimados conformando una estrella. Un símbolo hace su aparición oficial no sólo en la zona, sino en la ciudad.

En la vida cotidiana de lo que ahora es la colonia Centro-Zona Oriente, se podían observar “*personas vestidas de manera particular*”¹ entrar y salir a ciertas horas de dicho inmueble. Estas personas eran vecinos que habían estado llegando desde hace décadas. Algunos eran aboneros y era muy común que recorrieran las calles del barrio recolectando pagos semanales con un andar característico². Resaltaban sus costumbres distintas a las de otros vecinos y la fuerte cohesión entre ellos. Los judíos empezaban a habitar esa parte de la ciudad. 1932 fue el año en que la comunidad judía reclamó un espacio para sí, un lugar donde poder congregarse y desenvolverse fuera de sus casas, calles o negocios y ese espacio estaba a la vista de todos, podía ser reconocido como suyo.

Si pudiéramos colocarnos al centro de la Plazuela de Loreto, que entonces contaba con una gran explanada, seguramente observaríamos personas distintas, con prácticas y maneras diferentes a las que se observan hoy en ese mismo lugar. Viendo hacia el Este tendríamos de frente la iglesia de Santa Teresa la nueva. Hacia el Norte la iglesia de Nuestra Señora de Loreto y viendo hacia el Sur, a partir de ese momento, estaría en el número 83 de la calle Justo Sierra, la Sinagoga Monte Sinaí, la primera de la Ciudad de México.

Después de casi 80 años, el 13 de diciembre de 2009, en la misma calle Justo Sierra se terminó la remodelación al interior del inmueble que abarca los números 71 y 73. Asistió la comunidad judía (ya establecida y reconocida) a un evento que marcó la apertura de puertas de Nidje Israel, también conocida como Sinagoga Histórica Justo Sierra.

¹ Según se narran en los recorridos históricos que ofrece la Sinagoga Justo Sierra 71.

² Durante las visitas guiadas de la Sinagoga Justo Sierra mencionan que esta característica era muy notoria.

La sinagoga remodelada en 2009 fue construida en 1941 y tiene un papel central para el presente trabajo, esta sinagoga acompaña a la otra establecida en el número 83, donde se presenta el vitral. La sinagoga remodelada representa otro espacio de la comunidad judía, ubicada a unos predios de distancia. El evento enmarcado en la remodelación estuvo lleno de memoria y sentimiento como lo revela la directora de la Sinagoga Mónica Unikel en la entrevista con la restauradora encargada del trabajo, Linda Sacal de Rayek donde cierra con la frase "... si las paredes hablaran, dirían entre otras cosas: GRACIAS." ³

Las iglesias católicas que en 1932 ya eran parte del panorama, se mantienen en funcionamiento hasta la actualidad (2019), tal vez no exactamente en el mismo lugar por los hundimientos que se han producido en la zona. La plazuela de Loreto, que era en su mayoría explanada, ahora ofrece paseos alrededor de una hermosa y descuidada fuente ubicada en su parte central. Al ver hacia el Este, tal vez podemos encontrar puestos de calcetines o algún objeto de temporada exhibido a lo largo de estructuras metálicas y lonas sobre la vía pública; ya no es tan común ver a las personas *vestidas de manera particular*, incluso aunque transitaran por la plazuela o las calles aledañas la afluencia en el lugar haría difícil su identificación.

El número 83 de la calle Justo Sierra conserva el vitral con aquellos dos triángulos sobrepuestos, mismos que desde entonces se han hecho presentes en otras colonias de la Ciudad, como Hipódromo, Condesa, Lomas de Chapultepec y Polanco, entre otras. Ya no se le percibe como dos triángulos, ahora se le identifica como la estrella de David y está fuertemente asociada a la comunidad judía. Justo Sierra 83 no tiene el mismo número de visitas que tenía 70 años atrás, sin embargo, sigue ahí, a unos metros del nacimiento público del museo Sinagoga Histórica Justo Sierra 71.

Los dos momentos esbozados, aunque temporalmente distintos, suceden en el mismo espacio; en el Centro Histórico de la Ciudad de México, en los límites de lo que fue la primera traza para la ciudad colonial y que fue parte de Tenochtitlan, espacio que ahora es conocido como el Barrio de Loreto. Desde una percepción cotidiana e individual (sobre todo para contemporáneos) este espacio siempre ha estado ahí. Sin embargo, a lo largo del tiempo muchas personas lo han habitado y transitado de formas diversas. El espacio no sólo ha sido escenario de la historia de la ciudad, se

³ <http://sinagogajustosierra.com/entrevista.html>

ha hecho presente en historias de vida individuales y comunitarias según procesos específicos, locales, regionales y nacionales. En este espacio han cambiado las formas de habitar, las dinámicas y el paisaje urbano. Este trabajo ofrece un recorrido analítico de esos cambios y sus implicaciones.

Para ello, se parte de la premisa de que el espacio físico y la vida social dialogan y forman parte de un mismo proceso en el que se determinan mutuamente. Por esta razón, los planteamientos de Lefebvre sobre la producción social del espacio son centrales. El trabajo comprende un periodo amplio de tiempo, de 1920 a la actualidad (2019), esto se debe al inicio de la migración judía a la Ciudad de México, con lo cual se posibilita una diversidad de interacciones con y en el espacio. Estas interacciones, sus implicaciones y consecuencias serán analizadas más adelante. A lo largo de estos años los judíos que llegan a la ciudad conforman diversas comunidades, se establecen en el Barrio de Loreto y se presenta el proceso de incorporación a la vida cotidiana de una ciudad que los primeros años les resultaba extraña.

El objetivo de la investigación es conocer y comprender en qué manera el espacio físico ha posibilitado o limitado el desenvolvimiento de ciertos sujetos y prácticas en él a lo largo del tiempo comprendido en este estudio 1920-2019. De manera simultánea se busca dar cuenta de qué manera se han producido, determinado e influido el espacio y las relaciones sociales como parte de un mismo fenómeno. Para lograr este objetivo se aborda la relación entre la comunidad judía durante su llegada y establecimiento en la zona cercana a la plazuela de Loreto con los vecinos que habitaban ahí previamente.

Si bien el periodo comprendido en el presente trabajo es amplio, no se pretende realizar un recuento exhaustivo de la totalidad de fenómenos a lo largo del tiempo. Se han seleccionado sucesos, procesos y relaciones que posibilitan reflexiones claras en términos de la producción social del espacio y que al mismo tiempo permiten contrastar los elementos distintivos de las diferentes épocas.

Para este estudio, metodológicamente se propone una aproximación a diferentes aspectos de la vida cotidiana en el Barrio de Loreto. Para ello, después de una revisión bibliográfica en diferentes fuentes y una aproximación empírica al Barrio de Loreto en la actualidad, a lo largo de este trabajo se presentan anécdotas, testimonios de la vida cotidiana y las relaciones entre los vecinos de la zona a lo largo del tiempo con la finalidad de acercarnos lo más directamente posible a las reflexiones de las personas quienes habitaron o experimentaron el barrio de Loreto a lo largo del

tiempo, así como para analizar la manera en que estas personas significan y comunican sus propias vivencias.

Las relaciones vecinales se enmarcan en procesos locales, nacionales e históricos. Siendo así, es posible identificar las distintas maneras en que se presenta la vida cotidiana dependiendo de los sujetos y su contexto. Esta tesis acompaña el devenir de la colonia, la plazuela y sus alrededores; da cuenta de fenómenos dinámicos y resalta el carácter propio de la zona.

Como mencioné anteriormente, el principal interés en esta tesis es analizar al barrio de Loreto y las relaciones sociales como un mismo fenómeno en el que se encuentran mutuamente influidos. Para abordar esta cuestión he recurrido a distintas herramientas teóricas, metodológicas y analíticas las cuales incluyen trabajo etnográfico, investigación documental, búsqueda y análisis de testimonios, así como el desarrollo de ciertos planteamientos teóricos enfocados en específico al barrio de Loreto. A continuación, presento las reflexiones teóricas con la intención de clarificar la perspectiva y posicionar el análisis.

Aproximaciones teóricas al espacio y la vida cotidiana.

La antropóloga Amalia Signorelli desarrolla una premisa teórica sobre el espacio que es muy pertinente para este estudio:

“Los sujetos humanos colectivos o individuales son siempre sujetos localizados; complementariamente los lugares de la vida humana son lugares subjetivados. Lo que equivale a decir que no existen seres humanos que no estén en algún lugar, y no existe ningún lugar que no esté humanizado, aunque sólo sea por haber sido pensado por seres humanos” (Signorelli & Giglia, 2012, pág. 175).

A partir del argumento de Signorelli, se dibuja un objeto relacional y más complejo que pensar a los espacios físicos de manera independiente a los sujetos que los habitan y forman parte del entorno. No hay, por lo tanto, una separación tajante entre los edificios, las plazas, las calles y quienes se desenvuelven en ellos. Existe una interacción constante que se conjuga en un mismo fenómeno: las personas hacen que el lugar sea como lo percibimos y el lugar permite o impide los sujetos y las formas que se presentan en él.

El argumento anterior ayuda a comprender la manera en que se relacionan los espacios y los sujetos en un momento dado. Sin embargo, no aborda la cuestión de cómo se construyen los espacios, las fuerzas que interactúan para producirlos y la injerencia de los sujetos en este proceso.

En los dos momentos esbozados arriba, 1932 y 2009, está presente el cambio físico de la zona cercana a la plazuela de Loreto, pero lo visual no llega solo ni espontáneamente; hay prácticas, personas, procesos y todo tipo de cambios en distintos niveles que permiten, impulsan y ayudan a comprender las transformaciones en el panorama urbano. El planteamiento que hace Lefebvre en *la producción del espacio* (2013) representa un parteaguas en el estudio de la ciudad que resulta fundamental para esta tesis.

Lefebvre desarrolla la idea de la existencia de un espacio social. Dicho espacio se contrapone con la visión generalizada del espacio como algo vacío que debe ser llenado. Introduce a la vida social como pieza fundamental para entender la generación de espacios, tomando como factor preponderante las relaciones de producción, las necesidades que éstas producen y los flujos que implican.

Propone que la producción del espacio nace de la realidad, que permite su producción, es decir, que nace de sí misma de manera dialéctica. En los espacios urbanos hay una conglomeración muy importante de personas, de necesidades y materias primas que se convierten en productos acabados, mano de obra, capitales. El espacio urbano es un punto de encuentro para las fuerzas productivas que se insertan en el espacio, sin embargo, la concentración de tantos flujos en un mismo espacio modifica también la manera en que éste se organiza, ya sean las viviendas, la satisfacción de necesidades, los transportes, las redes de distribución, etc. Por esa situación es necesaria la planificación espacial en respuesta a las necesidades determinadas por cada sociedad en determinada coyuntura histórica.

En el pensamiento de Lefebvre es de suma importancia realizar un esfuerzo por desarrollar una unidad teórica del espacio y no teorías unitarias para abordarlo. Una unidad teórica que permita comprender la complejidad del espacio, que evite su fragmentación en estudios disciplinarios específicos que aíslan determinados fenómenos e ignoran el resto. Una teoría que no adapte el espacio a los análisis, que permita contemplar más que una perspectiva especializada:

“La teoría pretendida, la teoría que no cuaja porque el momento crítico necesario no tiene lugar y que, desde ese instante, cae de nuevo en el saber fragmentado, podría designarse por analogía como «teoría unitaria». El propósito es descubrir o confeccionar la unidad teórica entre «campos» considerados de forma separada, como las fuerzas moleculares, electromagnéticas o gravitatorias en la física. ¿De qué campos hablamos? En primer lugar, del físico, la naturaleza, el Cosmos; a continuación, del mental (incluida la abstracción formal y la lógica); y, por último, del social. En otros términos, la investigación concierne al espacio lógico-epistemológico, al espacio de la práctica social, al espacio ocupado por los fenómenos sensibles, sin excluir lo imaginario, los proyectos y proyecciones, los símbolos y las utopías.” (Lefebvre, 2013, pág. 72)

Al proponer una unidad teórica que relaciona las dinámicas sociales con el espacio producido por éstas en un momento determinado, es necesario considerar las relaciones de dominación. Estas relaciones pretenden ser naturalizadas o al menos consideradas de manera independiente bajo la perspectiva que considera al espacio físico como independiente o como algo que debe de ser llenado.

Las relaciones de dominación en el espacio asignan y constriñen el desenvolvimiento de ciertos sujetos, relaciones y experiencias. Por lo tanto, en la producción social del espacio, está siempre presente la relación dialéctica Espacio Dominante-Espacio Dominado. Donde el espacio dominante responde a las necesidades organizacionales de las fuerzas productivas, funcionando como el orden físico para su forma de producción y su reproducción. (Lefebvre, 2013)

Esta unidad teórica tiene la cualidad de reconocer distintos campos del espacio, que en ocasiones no tienen una delimitación tan clara o que comparten ciertos aspectos entre ellos, siempre teniendo presente que la construcción de los campos es un momento analítico de fragmentación, que permite acercarse a las diversas formas del espacio mismo, para después descubrir la relación específica de los campos y comprender de una manera más completa la complejidad que representan los espacios sociales.

Las relaciones intrínsecas de los campos forman una de las partes centrales para entender el espacio social, pero Lefebvre también introduce como un elemento importante la acumulación de procesos

históricos que se han materializado en el espacio y por consiguiente en la manera en que se perciben. La mezcla de estos procesos y su capacidad productiva no constituye necesariamente una secuencia lineal ni responde a un discurso o trama única. Esto se debe a la estrecha relación que mantienen las prácticas espaciales con las representaciones simbólicas y la serie de ideas socialmente compartidas que se tengan del espacio en cuestión. En la interacción de estos factores, se genera una especie de sistema propio del lugar, con lógicas internas y determinadas de manera orgánica y dependientes o al menos coexistentes con otros sistemas. Lefebvre presenta la siguiente analogía:

“Todos sabemos de qué se trata cuando hablamos del «cuarto» de un apartamento, de la «esquina» de la calle, de la «plaza», del mercado, del «centro» comercial o cultural, de un «lugar» público y cosas por el estilo. Esos términos del lenguaje cotidiano diferencian los espacios particulares sin aislarlos y sirven para describir un espacio social. Se corresponden con un uso específico de ese espacio y, así pues, con una práctica espacial que enuncian y componen.” (Lefebvre, 2013, págs. 76-77)

El planteamiento de Lefebvre continúa con una triada de conceptos explicativos: la representación del espacio, el espacio de representación y las prácticas espaciales, mismos que son utilizados en esta investigación para comprender la zona cercana a la plazuela de Loreto.

Representación del espacio: una representación abstracta de los espacios, por ejemplo; los mapas, los discursos, los nombres de las calles. Es el *espacio concebido* desde la perspectiva de la planificación espacial que se menciona anteriormente y es realizada por “expertos”. Es un espacio dominante en las sociedades al estar muy vinculada con las relaciones de producción y concebir la materialización necesaria para su funcionamiento y pueden presentarse mediante códigos, signos o argot de los especialistas.

Espacio de representación: es el *espacio vivido* y Lefebvre lo cataloga como el espacio del deber ser, donde tiene cabida la imaginación y lo simbólico. La experiencia de los habitantes, visitantes o transeúntes. Mezcla símbolos e imágenes. El espacio de representación no se reduce al espacio físico, enmarca las prácticas y permite nuevas posibilidades de realidad espacial. En esta forma del espacio se presentan disputas simbólicas y cotidianas para habitar, cambiar o apropiarse de él. En esta investigación el espacio de representación tiene un peso fundamental.

Prácticas espaciales: en el planteamiento de Lefebvre es el *espacio percibido*, es el punto donde se integran las relaciones sociales de producción, por ejemplo, la división del trabajo, las interacciones con distintas personas, el encuentro con la diversidad y también posibilita la reproducción de las fuerzas productivas y la producción social del espacio. En las prácticas espaciales se producen las necesidades materiales de la vida cotidiana: casas, calles, plazas, etc.

La triada conceptual propuesta es una separación analítica que en los fenómenos se presenta mezclada y con límites difusos. Se puede observar la mayor tensión entre los espacios concebidos frente a los espacios vividos y percibidos. Existe una relación dialéctica entre los espacios dominantes y dominados. La tensión entre estos conceptos representa la forma en que los espacios se piensan y la manera en que se viven. El carácter dominante de la representación del espacio radica en que tiene injerencia en cómo se vuelven materiales los espacios y son pensados desde una lógica muy específica, es decir, en la representación del espacio está siempre presente una idea de cómo se debería de experimentar y organizar el espacio. Esto responde en última instancia a las relaciones de producción del momento.

El carácter dominado del espacio explica otros procesos: Cuando el espacio es vivido y significado, es decir, la manera en que todos nos desenvolvemos en él. Es condicionado por las fuerzas productivas y la manera en que se organizan, sin embargo, es en la relación tensa y recíproca de estas dos categorías donde podemos identificar el modo en que son producidos los espacios. Los significados, los significantes y experiencias de los sujetos en el espacio, entran en constante disputa con las proyecciones expertas que se tenían en ese espacio.

El libro *La invención de lo cotidiano* de Michel de Certeau tiene un capítulo titulado *Andares de la ciudad* (de Certeau, 2000, págs. 103-126), en el que el autor desarrolla una idea que se puede poner en diálogo con la triada de Lefebvre y también puede funcionar como ejemplo para entender la tensión entre espacios dominantes y dominados.

De Certeau plantea un escenario donde se puede observar la ciudad desde un mirador muy alto lo cual permite tener una visión generalizada de los barrios, los edificios y las calles en su conjunto. Pone sobre la mesa una visión panorámica que aísla al espectador de las dinámicas particulares y le otorga una especie de mirada omnipresente, liberada de las ataduras de las calles, donde puede interactuar con la ciudad como quien interactúa con una obra escrita; identificando las tendencias y sentidos de esta. A este espectador general le llama “mirón”:

“Subir a la cima del World Trade Center es separarse del dominio de la ciudad. El cuerpo ya no está atado por las calles que lo llevan de un lado a otro según una ley anónima; ni poseído, jugador o pieza del juego, por el rumor de tantas diferencias y por la nerviosidad del tránsito neoyorquino. El que sube allá arriba sale de la masa que lleva y mezcla en sí misma toda identidad de autores o de espectadores.” (de Certau, 2000, pág. 104)

La posición del “mirón”, libre de las ataduras de las calles y con una visión panorámica y privilegiada, le brinda acceso a la ciudad-panorama. La ciudad-panorama se define como un simulacro teórico y fundamentalmente visual. El “mirón” y la ciudad-panorama que observa, permite identificar lo que Lefebvre llama representación de los espacios.

De Certau contrapone al mirón con los llamados practicantes de la ciudad, los que andan en las calles, los que viven en las dinámicas y los que construyen (sin saber ni poderlo comprender) el texto que se presenta ante los mirones. Son las personas comunes, los transeúntes, los “de a pie” quienes dominan los distintos espacios; tanto el físico como el místico y poético. Ejercen el dominio cuando andan en él, cuando lo habitan; en su cotidianidad moldean, dan sentido y conforman el espacio social. Hacen ciudad. En palabras de Lefebvre podrían ser colocados en el espacio vivido y percibido que tiene como resultado la producción social del espacio.

Para de Certau el mirón representa la pretensión de un conocimiento estático de la ciudad, una metáfora de la posición de donde surge el conocimiento especializado. Por lo tanto, un concepto condenado al desgaste, pero ni el mirón ni el transeúnte son polos opuestos sin ninguna relación, la dialéctica igual que en Lefebvre los une en una disputa constante.

Tanto en Lefebvre como en de Certau hay una mirada dialéctica al espacio, teniendo como punto de encuentro las generalizaciones realizadas por expertos o miradas omnipresentes ya sea con mirones o con la representación del espacio, frente a las enunciaciones peatonales, espacios vividos o percibidos. Esta investigación aborda la Plazuela de Loreto conjugando ambos planteamientos con el objetivo de tener un acercamiento a la complejidad de la apropiación y disputa simbólica de los espacios en la vida cotidiana.

Hasta ahora he presentado planteamientos que permiten analizar cómo se entienden los espacios, la manera en que se producen y cómo pueden ser observados. Abonando al cuerpo teórico de la

presente investigación a continuación discuto algunos planteamientos realizados por Angela Giglia y Emilio Duhau en su libro *Las reglas del desorden: Habitar la metrópoli* (Giglia & Duhau, 2016), sobre todo el concepto de experiencia metropolitana. Los autores definen la experiencia metropolitana de la siguiente manera:

“Con el término experiencia metropolitana nos referimos tanto a las prácticas como a las representaciones que hacen posible significar y vivir la metrópoli por parte de sujetos diferentes que residen en diferentes tipos de espacio. El concepto de experiencia alude a las muchas circunstancias de la vida cotidiana en la metrópoli y a las diversas relaciones posibles entre sujetos y los lugares urbanos, a la variedad de usos y significados del espacio por parte de los diferentes habitantes.” (Giglia & Duhau, 2008, pág. 21)

Al hablar de experiencias metropolitanas reconocen de inicio una cualidad dinámica y diferenciada de lo que cada sujeto o grupo entiende como metropolitano o ciudad. Esto ayuda a dar cuenta de los diversos marcos referenciales de los sujetos o posturas colectivas, de tal manera que resulta imposible definir en su totalidad lo urbano y alienta a explorar las maneras específicas en que lo urbano se expresa en cada situación.

El concepto de experiencia metropolitana nos permite hablar de un lugar específico desde diversas perspectivas vivenciales. Tal como es el caso en cuestión. La plazuela y el barrio de Loreto no representan una experiencia o un imaginario único. Hay tantas versiones de la plazuela como experiencias de ella. Todas comparten cierto espacio físico y símbolos, pero el significado y la manera de vivirlos pueden ser completamente distintos.

Giglia y Duhau dividen el espacio urbano en el espacio local o de proximidad y el espacio metropolitano. El espacio local o de proximidad es aquel que está alrededor de la vivienda y corresponde a un tipo específico de hábitat; el barrio, la colonia, etc. En este espacio se favorece la multiplicidad de relaciones sociales y tiende a ser denso en cuanto a relaciones personales.

El espacio metropolitano funciona como escenario de múltiples relaciones cuyas geografías responden a lógicas y estrategias de movilidad de los sujetos y sus relaciones con la metrópoli. Estas relaciones se dibujan geográficamente en forma de telaraña, no tan densa pero muy amplia y en este espacio se puede observar en qué lugares y qué sujetos pasan más tiempo estableciendo

un radio de acción habitual, el cual es conocido por los sujetos, pero no representa temporalmente los espacios más densos en su vida (Giglia & Duhau, 2008) . Estos tipos analíticos del espacio parten de la experiencia metropolitana, es decir, lo que para unos es un espacio local, para otros puede ser un espacio metropolitano.

Cuando los sujetos o colectivos experimentan regiones de la metrópoli configuran el “espacio vivido”, se compone de espacios conocidos, apropiados, donde uno puede encontrar lo materialmente necesario para la supervivencia y que por esta misma razón está dotado de cargas emotivas y simbólicas que lo hacen más amplio o focalizado. Este concepto si bien tiene coincidencias con el que usa Lefebvre, no es idéntico a aquel.

La experiencia metropolitana está profundamente vinculada a los espacios vividos y al habitar metropolitano, por lo tanto, alguna zona de la ciudad que para ciertas personas forma parte de un espacio vivido, para alguna otra puede resultar únicamente un espacio metropolitano remoto que no forma parte de su experiencia metropolitana. (Giglia & Duhau, 2008)

De esta manera coexisten diferentes formas de orden en la metrópoli. Es precisamente esta coexistencia de las diferencias lo que otorga cualidades particulares a distintas zonas de la Ciudad de México y que ha llamado mi atención para elaborar un trabajo de la plazuela de Loreto y las formas en que se habita.

A lo largo de esta investigación recuperé el concepto de habitar formulado en *Las reglas del desorden* por Giglia y Duhau que a su vez recuperan el pensamiento de Radkowsky y Ernesto de Martino para definirlo como:

“El conjunto de prácticas y representaciones que permiten al sujeto colocarse dentro de un orden espacio-temporal y al mismo tiempo establecerlo. Es el proceso mediante el cual el sujeto se sitúa en el centro de unas coordenadas espacio-temporales, mediante su percepción y su relación con el entorno que lo rodea.” (Giglia & Duhau, 2008, pág. 24)

Del concepto de habitar se desprende y reafirma la premisa de que no existe una única experiencia urbana, teniendo como factores de distinción el espacio urbano en el que se reside, mismo que ayuda a conformar el punto de partida para relacionarse con el resto del espacio metropolitano, es decir, que la ubicación y tipo de espacio urbano en que cada persona habita, incluyendo sus

diferencias culturales, sociales y étnicas son elementos constitutivos de las personas. Por consiguiente, factores que influyen en la manera en que se experimenta la ciudad. Giglia y Duhau al igual que Lefebvre reconocen la relación sujeto-espacio como efecto y producto de su posición social y cultural.

Esto nos permite un acercamiento teórico y analítico con diferentes momentos y rangos de análisis. En su aplicación a un espacio específico, como es la plazuela de Loreto, permite dar cuenta de la multiplicidad de fenómenos y procesos que se deben a las relaciones entre dos o más sujetos, entre la diversidad de sujetos con el espacio y las relaciones entre sujetos determinados en un espacio específico.

Como toda interacción social, el habitar la ciudad está atravesado por las estructuras de poder, fuerzas desiguales y dinámicas. En el desarrollo de la investigación las estructuras de poder desigual son señaladas en casos particulares entre las personas identificadas con el judaísmo y los vecinos que habitaban el lugar previo a su llegada. También se hacen presentes durante el proceso de adaptación, apropiación y disputa del espacio que resultan en una manera particular de habitar la plazuela y las zonas circundantes.

“Las experiencias de la metrópoli son desiguales en la medida en que reflejan el poder desigual de los actores en su relación con el espacio y en particular en su capacidad de domesticarlo, es decir, para convertirlo en algo que tiene un significado y un uso para cada quien” (Giglia & Duhau, 2008, pág. 35)

Finalmente, para abordar la vida cotidiana en la plazuela de Loreto de manera sociológica y en diálogo con los planteamientos anteriores se utiliza la perspectiva que Berger y Luckmann desarrollan en *La construcción social de la realidad*, donde establecen que:

“La vida cotidiana se presenta como una realidad interpretada por los sujetos y que para ellos tiene el significado subjetivo de un mundo coherente.” (Berger & Luckmann, 2015, pág. 34)

Es decir que la vida cotidiana está inserta en una realidad más general, pero que coexiste y tiene una serie de lógicas internas que se acomodan de manera coherente en relación con un sujeto o colectivo, esto permite entender las disputas de diversos aspectos en la vida cotidiana. En este caso particular se aborda la disputa por la apropiación simbólica de la plazuela de Loreto.

Cuando se habla de la vida cotidiana, las primeras cosas que llegan a la mente es el concepto de normalidad, regularidad o naturalidad. La vida cotidiana se puede entender como el cúmulo de acciones, ya sean concientizadas específicamente o realizadas de manera “natural”, mediante las cuales interactuamos en el día a día en nuestros espacios. Sin embargo, esta naturalidad descansa sobre actos y momentos de excepción; contiene un orden que previamente no fue *lo normal* y es imposible decir que lo seguirá siendo de manera indefinida, responde a ciertos valores y concesiones sociales que están en juego constantemente.

“La vida cotidiana tiene su tiempo y su espacio a contrapunto del tiempo y del espacio de excepción, de los cuales extrae, sin embargo, la fuerza de sentido para explicarse a sí misma. En el espacio y tiempo sagrado de los rituales religiosos, políticos, sociales que la interrumpen, la vida cotidiana encuentra su sentido y renueva su gestión.” (Reguillo, 2000, pág. 78)

El carácter subjetivo de la vida cotidiana implica que está ordenada en infinidad de perspectivas, donde todos comparten la existencia de un aquí y un ahora, sin embargo, esa perspectiva no puede ser la misma. Se encuentra en un eterno presente que es experimentado por infinidad de sujetos históricos (colectivos o individuales) con distintos marcos referenciales.

La vida cotidiana es palpable y vivida por todos los sujetos. Al ser conjunto de realidades subjetivas, es posible su transformación por todos y cada uno de los miembros que la conforman. Al mismo tiempo es una fuerza sumamente potente y en última instancia conservadora al querer mantenerse. En la vida cotidiana confluyen las ideas y realidades subjetivas en su amplia diversidad para cristalizarse en normas, costumbres y formas para habitar.

“También sé, por supuesto, que los otros tienen de este mundo común una perspectiva que no es idéntica a la mía. Mi “aquí” es su “allí”. Mi “ahora” no se superpone del todo con el de ellos. Mis proyectos difieren y hasta pueden entrar en conflicto con los de ellos. A pesar de eso, sé que vivo con ellos en un mundo que nos es común. Y, lo que es de suma importancia, sé que hay una correspondencia continua entre mis significados y sus significados en este mundo, que compartimos un sentido común de la realidad de éste.” (Berger & Luckmann, 2015, pág. 39)

Si bien la vida cotidiana mantiene la cualidad de estar en un eterno presente, las personas que la producimos y la vivimos, no somos eternas. Recibimos la coerción a actuar, la experimentamos y actualizamos. Por esta razón se presentan cambios en la manera de ejercer la vida cotidiana, pero también se posibilita cierto tipo de recursividad debido a que la memoria se espacializa y se recupera en todo momento, tal como lo plantean Lefebvre y de Certau.

La plazuela de Loreto ha sido un referente muy antiguo de la ciudad y por lo tanto un acompañante a lo largo del tiempo, testigo y parte de las transformaciones derivadas de lo que se conoce como vida cotidiana. Anclados a esa zona se presentan dos eventos singulares; la llegada de una fuente al centro del parque y la presencia de personas que actuaban, vestían, hablaban y vivían de forma distinta, estos eventos modificaron la manera en que se solía desenvolver la cotidianidad, pero también la manera en que era percibido el espacio ya sea para los que transitaban o habitaban ese rumbo.

A menos de una cuadra de la plazuela, ahora está la Escuela Nacional de Ciegos Licenciado Ignacio Trigueros; a un costado de la Iglesia de nuestra Señora de Loreto ahora se encuentra la Universidad Obrera de México: Vicente Lombardo Toledano, a una cuadra el emblemático mercado Presidente Abelardo L. Rodríguez.

Todas estas edificaciones dan cuenta de las transformaciones urbanas y la construcción constante de la ciudad, ya sea mediante el cambio de nombre, intervención en las fachadas o el papel preponderante en determinado momento histórico. Inmersa en estos procesos la plazuela se ha conservado como espacio de tránsito y encuentro en la zona. Lugar donde se desenvuelve la vida de la colonia, que se cuele en los recuerdos y escenario de incontables situaciones; romances, pleitos, chismes, alegrías individuales y colectivas. Lo suficiente para que quieran nombrarlo como “el parque de mi infancia” o “nuestro parque”.

Este trabajo da cuenta de las dinámicas e interacciones sociales que producen el espacio físico, que proyectan cierta imagen del parque y la zona. Identifica los actores y da luces sobre la manera en que los transeúntes y habitantes se han desenvuelto históricamente en ese lugar.

La perspectiva que abordo gira en torno al espacio social y con énfasis en la plazuela de Loreto. Misma que es considerada como producto y generadora de sociabilidad, es decir, de construcción

de significados tanto individuales como colectivos cambiantes e insertos en procesos históricos. A lo largo de toda la investigación se regresará a las ideas y planteamientos aquí presentados.

Diseño y método de la investigación

La investigación fue elaborada a través de distintas herramientas. Para la conformación del cuerpo histórico de la tesis se realizó una amplia revisión de bibliografía especializada en la presencia de judíos en México y algunos otros países de la región Latinoamericana.

De los documentos revisados son fundamentales los trabajos de Daniela Gleizer quien en su libro *El exilio incómodo. México y los refugiados judíos, 1933-1945* (Gleizer, 2011) analiza los posicionamientos y procesos nacionales implicados en el recibimiento de la comunidad judía de manera individual o colectiva hacia México. Dicho análisis desafía la idealización de los procesos migratorios y presenta de manera específica el caso de la migración judía considerando los distintos niveles: políticos, burocráticos, económicos y sociales. Aunado a este trabajo, el texto *Políticas inmigratorias en la construcción de la identidad nacional mexicana* (Gleizer, 2011) explora la manera en que las políticas migratorias tiene implicaciones en la construcción de una identidad nacional, lo cual se traduce en prácticas y condiciones específicas a ras de suelo.

En el análisis de la vida cotidiana en el barrio de Loreto, recupero estos planteamientos con la intención de señalar formas específicas en las que estos posicionamientos se traducen en acciones específicas y generan escenarios que influyen de manera diferenciada en las personas.

Por otro lado, los trabajos de David Placencia como *El surgimiento de la prensa Yiddish en México* (Placencia, 2012) abonan al análisis de la vida cotidiana desde la perspectiva de la comunidad judía. En este artículo señala de manera puntual algunos momentos relevantes para abordar las formas en que la comunidad judía en general, así como en sus grupos particulares, buscaban mecanismos para comunicarse e informarse respecto a los temas en común que los involucraban directamente: “Desde el primer número se reflejaron problemas culturales y económicos por los que atravesaba la creciente comunidad” (Placencia, 2012).

En otro trabajo titulado *La Cámara Israelita de Industria y Comercio de México y su inserción a la economía nacional* (Placencia, 2014), el autor pone especial interés en los mecanismos

económicos desarrollados por la comunidad para permitirle una inserción exitosa en el sector económico de la ciudad e incluso nacional.

Muestra una tabla donde se desglosa la ocupación de los judíos askenazis en la Ciudad de México hasta 1950 (Placencia, 2014, pág. 23). En dicha tabla el comercio representa el 44%, esto señala que entender estos mecanismos de cohesión económica nos permite enriquecer el análisis de la vida cotidiana de esa época.

Consulté en el Centro de Documentación e Investigación Judío de México (CDIJM) las traducciones del periódico Der Weg (el camino). Este periódico comenzó a circular en 1930, en él se difundían noticias nacionales e internacionales en idish, además de abordar temas y problemáticas de la creciente comunidad judía en México. (Placencia, 2012) Este periódico si bien no es citado en el trabajo se utilizó para corroborar ciertos ambientes y opiniones de la comunidad judía respecto a la realidad en la que se desenvolvían.

Liz Hamui Sutton, doctora en Ciencias Sociales, durante una conferencia en *International Borders Conference*⁴, presentó un trabajo titulado *El Modelo Social de la Comunidad Judía en México: estrategias de continuidad grupal* (Sutton, 2006), este trabajo entra en diálogo con los de Placencia.

Durante la conferencia analiza diversos aspectos socioculturales de la comunidad judía en México como su incursión económica, la estructuración comunitaria, los órganos de representación, el sistema educativo, entre otros. Esta perspectiva enriquece de una manera significativa el análisis del presente trabajo, donde el interés específico son los miembros de la comunidad judía que vivieron e interactuaron en el barrio de Loreto, principalmente la comunidad askenazi. En estos textos, además de ofrecer un panorama histórico muy completo, se presentan interpretaciones muy ricas para el análisis en esta tesis.

También consulté bibliografía que abordara la presencia judía en México con la característica de ser generada desde la misma comunidad judía. Esto con la intención de observar y analizar la narrativa que construye esta comunidad de sí misma a lo largo de su establecimiento en el barrio de Loreto y la Ciudad de México en general. La obra de Paloma Cung Sulkin *Judíos por herencia*

⁴ Ciclo de conferencias organizada por la Universidad de Texas, la Universidad Estatal de Nuevo México y la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

y mexicanos por florecer (Sulkin, 2012) es parte medular para reflexionar en torno a la percepción de la comunidad judía sobre sí misma y las formas en que construyen su propia narrativa.

En este libro Cung Sulkin recupera una serie de testimonios fotográficos, poemas, entrevistas, cuentos, relatos que dan cuenta de los procesos identitarios que experimentaban las personas pertenecientes a la comunidad judía, tanto de manera colectiva como personal. Presenta los vaivenes identitarios que experimentó la primera generación de judíos nacidos en México. Provoca la reflexión en torno al mestizaje cultural. Al no poder realizar entrevistas propias a personas pertenecientes a esa generación, este libro es fundamental para tener acceso a estos testimonios y al mismo tiempo favorece el análisis de su propia narrativa.

La incorporación de las crónicas, leyendas y anécdotas permiten a la investigación tener un acercamiento a lo subjetivo. Señalan la construcción social de la realidad desde diversos marcos interpretativos y en distintas épocas. Presentan la cualidad multívoca de la vida cotidiana, son un instrumento analítico de la realidad social.

Además de la revisión bibliográfica en su carácter teórico e histórico, otro elemento importante para esta investigación es el trabajo etnográfico. En el libro *La etnografía método, campo y reflexividad*, Rosana Guber presenta las virtudes, características y relevancias del enfoque etnográfico:

“Como enfoque la etnografía es una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (entendidos como “actores”, “agentes” o “sujetos sociales”). La especificidad de este enfoque corresponde, según Walter Runciman (1983), al elemento distintivo de las Ciencias Sociales: la descripción. Estas ciencias observan tres niveles de comprensión: el nivel primario o “reporte” es lo que se informa que ha ocurrido (el “qué”); la “explicación” o comprensión secundaria alude a sus causas (el “por qué”); y la “descripción” o comprensión terciaria se ocupa de lo que ocurrió para sus agentes (el “cómo es” para ellos). Un investigador social difícilmente entienda una acción sin comprender los términos en que la caracterizan sus protagonistas. En este sentido los agentes son informantes privilegiados pues sólo ellos pueden dar cuenta de lo que

piensan, sienten, dicen y hacen con respecto a los eventos que los involucran.”
(Guber, 2001, págs. 12-13)

Visité el barrio de Loreto durante 2 años, dos veces por semana. Las visitas fueron en diferente horario y en distintos días de la semana. Además, cuando la Sinagoga Histórica Justo Sierra 71 tuvo la gentileza de abrirme las puertas de su acervo, tuve la oportunidad de estar periodos largos de tiempo al interior de esta e identificar ciertas dinámicas. Durante ese periodo participé en algunos eventos organizados por la Sinagoga, acerando sillas, sacando copias. Esto me permitió conocer las dinámicas previas a los eventos y experimentarlos dese una posición distinta al del asistente. Después de los 2 años de visita y la consulta al acervo de Justo Sierra 71, asistí a muchos de los eventos organizados por la Sinagoga, uno de ellos es presentado más adelante.

Estructura de la tesis

La presente investigación tiene como intención abordar distintos momentos y perspectivas de la producción social del espacio y en específico de la lógica espacial del barrio de Loreto. En el primer capítulo se realiza un recorrido por los nombres de las calles y las implicaciones que estos tienen en las prácticas cotidianas de los sujetos. Esto con la intención de posicionarnos desde una perspectiva dinámica en el barrio de Loreto, reconociendo las injerencias de otras épocas y sus prácticas en el espacio actualmente accesible.

Se establece un recorrido desde la traza urbana a nivel macro, los nombres de las calles y su razón de ser. Las historias, personajes o sucesos que dan pie a los nombres tienen una serie de implicaciones, por ejemplo, quiénes ocupan las posiciones de injerencia para poder establecer una forma de referirse al espacio y no otra.

Por otro lado, se expone la forma en que las modificaciones físicas en el espacio estudiado responden a una lógica espacial que no necesariamente va de la mano con la percepción lineal del tiempo.

En el segundo capítulo se presenta y explora la vida cotidiana de la plazuela de Loreto durante la primera mitad del siglo XX. Señala qué tipo de impacto tuvieron algunos procesos más amplios, como las políticas migratorias, en el barrio de Loreto. Además, analiza los mecanismos mediante los cuales se vinculan los planteamientos de Lefebvre sobre los espacios concebidos y los espacios

vividos. De manera paralela al desarrollo teórico respecto al espacio, se aborda y hace un recuento de la conformación de la comunidad judía y las relaciones con los vecinos de Loreto. Se muestran los procesos que dan pie a la espacialización de su presencia en la Sinagoga Justo Sierra 71, enfatizando los procesos de disputas simbólicas y la capacidad transformadora de la vida cotidiana.

El tercer capítulo tiene como eje la etnografía. Realicé distintas labores pequeñas en la sinagoga histórica Justo Sierra 71 por al menos 3 meses de manera ininterrumpida, además de visitar frecuentemente el barrio de Loreto. Esta labor se complementa con un recorrido cultural que organizó la CDMX en el programa “noches de museo”, del cual la sinagoga formó parte. La labor etnográfica ofrece un panorama in situ de la vida cotidiana en la actualidad, además permite habitar y desenvolverse en el espacio donde, argumento, se presenta cierto carisma y lógica espacial palpable, desde el interior de la sinagoga.

El otro eje fundamental para el tercer capítulo es la entrevista a profundidad que realicé a Mónica Unikel, una de las voces más importantes y autorizadas respecto a la historia de la Sinagoga y su desempeño como museo desde 2010. La entrevista no sólo funciona como un diálogo con alguien experto sobre el tema, sino también como un intercambio de voces con quién considero como un elemento fundamental de las fuerzas productivas del espacio y de la vida actual en la plazuela de Loreto. Mónica al mismo tiempo de abordar el tema, hace explícita una de las visiones que están presentes en cómo se cree que se debería de habitar el espacio y la manera en que la comunidad se piensa a sí misma en relación con el barrio de Loreto. Esto no quiere decir que ella sea responsable o reflejo absoluto de la manera en que es pensada la plazuela y el barrio desde la comunidad judía, pero sí ofrece una visión muy interesante para la discusión de este espacio en particular.

Capítulo 1: Nomenclatura urbana: historias e influencia en la sociabilidad.

Relevancia del recuento histórico

El Centro Histórico de la Ciudad de México es un lugar cargado de historia. Las edificaciones datan de varias épocas, tienen diversos estilos y albergan un sin número de leyendas y acontecimientos memorables. Infinidad de vidas han sucedido ahí. El espacio lleva las marcas de distintas culturas, épocas y maneras de habitarlo. Ha sido modificado, restaurado, preservado, reinventado, disputado y objeto de patrimonialización. Hablar del Centro Histórico involucra tener eso en cuenta.

En 2010, el entonces director general del Fideicomiso Centro Histórico de la Ciudad de México⁵, Inti Muñoz Santini, al presentar el nuevo plan que regiría la gestión gubernamental del Centro Histórico en años subsecuentes, habló de la importancia de la zona central de la ciudad.

Este es un documento que ilustra la perspectiva desde la que se realizaron modificaciones a este espacio. Dicho de otra manera, en el documento se puede identificar la forma en que fue pensado el Centro Histórico desde la posición gubernamental y de qué modo se actuó sobre él.

“Las calles, plazas y edificios del Centro Histórico de México sintetizan los casi 700 años de la difícil historia de una gran ciudad y una nación entera. Su historia ha sido la de sus reinenciones: la ciudad azteca nació sobre un lago; La ciudad novohispana se construyó con las piedras de la destruida y derrotada Tenochtitlan; en el siglo XVII, la ciudad barroca conjugó la identidad diversa y confrontada que subyacía en la primera sociedad novohispana. Al final del siglo XVIII, la ciudad ilustrada y neoclásica se traducirían en los primeros alumbrados públicos, en nuevos paseos y drenajes, en mejores trazos y nuevas ideas urbanas.

⁵ Instancia pública cuyos principales objetivos son el promover, gestionar y coordinar ante los particulares y las autoridades competentes la ejecución de acciones, obras y servicios que propicien la recuperación, protección y conservación del Centro Histórico de la Ciudad de México, así como el diseñar acciones y proyectos específicos para el mejoramiento de mismo, promoviendo su ejecución y financiamiento.

Estas calles y estas plazas fueron también el escenario en el que se comenzó a inventar un país. El siglo XIX hizo de la ciudad, a un tiempo, el lugar donde se forjó el concepto de soberanía, de las ideas de libertad e igualdad y de las batallas por el poder en el marco de una contradictoria realidad social. Más adelante, la Reforma liberal y el Porfiriato, la Revolución y la posrevolución, al reinventar el país, también reinventaron la urbe. La vieja y cosmopolita ciudad de los palacios es por ello y desde entonces el espejo más importante de la diversidad cultural, de los sueños y los ideales de un país y un continente. Desde sus palacios y edificios modernos a las viejas vecindades y las tradiciones vivas, la huella arquitectónica, económica, cultural y social de todos los capítulos de la vida nacional está presente en lo que el historiador Serge Gruzinski describió como la excepcional ciudad compuesta de muchas ciudades superpuestas.” (Santini, Septiembre 2010)

El texto citado ilustra la forma en que se crean imaginarios específicos del Centro Histórico de la Ciudad de México. Se habla de “una ciudad compuesta de ciudades superpuestas” que es digna de ser visitada y experimentada. Un lugar de esparcimiento, reflejo tangible de la identidad nacional. Se coloca al Centro Histórico como un lugar en el cual se puede acceder a la historia y vida de la ciudad, a las épocas prehispánicas, coloniales y modernas de dicho espacio. Se habla de un espacio único y deseable, un lugar intrigante, diverso y reflejo de la nación. Esta característica de estar constituido por diferentes sedimentos de espacios y civilizaciones dota al Centro Histórico y por consiguiente a la plazuela de Loreto de un carisma único (Hansen & Verkaaik, 2009) , de una manera muy particular de configurarse, tal como lo expresa Lefebvre:

“...cada sociedad (en consecuencia, cada modo de producción con las diversidades que engloba, las sociedades particulares donde se reconoce el concepto general) produce un espacio, su espacio. La Ciudad antigua no puede comprenderse como una constelación de gentes y cosas en el espacio; tampoco puede concebirse a partir de un cierto número de textos y discursos sobre el espacio (...) La Ciudad antigua poseía su propia práctica espacial, forjó su espacio propio, es decir, su espacio apropiado. De ahí nuevamente la exigencia de un estudio de dicho espacio que lo aprehenda como tal, en su génesis y en

su forma, con su tiempo y sus tiempos específicos (los ritmos de la vida cotidiana), con sus centros y su policentrismo. (...) Esquemáticamente hablando, cada sociedad ofrece su espacio propio como «objeto» al análisis y a la explicación teórica general.” (Lefebvre, 2013, págs. 90-91)

El espacio específico de esta investigación comprende un cuadrante delimitado por las calles Justo Sierra (al hacer cruce con la calle Loreto cambia de nombre a Mixcalco), Leona Vicario, República de Venezuela (que en dirección al este cambia de nombre a General Miguel Alemán) y la calle del Carmen. Este cuadrante se encuentra en el Centro Histórico de la Ciudad de México y forma parte del imaginario construido en el escrito de Inti Muñoz Santini y por una multiplicidad de discursos, textos literarios, estudios académicos, relatos, etc.

La investigación tiene varios acontecimientos y sitios puntuales que le dan sentido. Si bien, la Plazuela de Loreto tiene una centralidad preponderante como espacio de encuentro y lugar de expresión de sociabilidad en la zona, no puede ser entendida de manera aislada. En el paisaje que se presenta a continuación destacan algunos lugares icónicos o de relevancia para la zona, no sólo en la actualidad sino también históricamente. Entre ellos están: la Iglesia de Nuestra Señora de Loreto, la Iglesia de Santa Teresa la Nueva, las dos sinagogas ubicadas en Justo Sierra y la Universidad Obrera.


En este capítulo hago un recorrido desde lo que Michel de Certeau llama la *ciudad panorama*⁶ hasta la *enunciación peatonal*⁷, mencionadas en la introducción, para analizar la manera en que esta última se presenta en la zona delimitada. Si hiciéramos el ejercicio de aplicar la mirada panorámica sobre la zona, podríamos ver primero una traza que pretende ser cuadrículada, pero que no logra serlo de manera uniforme. Resalta la forma en que el Templo Mayor, la Catedral y el Palacio Nacional se mantienen presentes, modificando la configuración de las calles y su planificación debido a su importancia histórica y arquitectónica. En la traza misma se reflejan otras épocas, maneras distintas de habitar y vivir el espacio.

⁶ “La ciudad-panorama es un simulacro “teórico” (es decir, visual), en suma, un cuadro, que tiene como condición de posibilidad un olvido y un desconocimiento de las prácticas”. (de Certau, 2000)

⁷ De Certau presenta a la enunciación peatonal como la experimentación y vivencia de los espacios. Es presente, discontinuo y fáctico. En el momento mismo de la enunciación se consolida una posición, *un aquí y un allá; un cerca y lejos*. El concepto se utiliza como una metáfora entre ser peatón y dar uso al lenguaje donde se conjugan formas y modos de emplearlo.



Simbología

-  Plazuela de Loreto
-  Sinagoga Histórica Justo Sierra 71 Nidje Israel
-  Sinagoga Monte Sinaí
-  Iglesia de Santa Teresa la Nueva
-  Iglesia de Nuestra Señora de Loreto
-  Universidad Obrera Vicente Lombardo Toledano
-  Escuela Nacional de Ciego Lic Ignacio Trigueros
-  Mercado Presidente Abelardo L. Rodríguez
-  Antigua casa de Juan D. Chavarría

Exceptuando los jardines interiores de los enormes edificios como Palacio Nacional o la sede actual del Centro Nacional de Conservación y Registro del Patrimonio Artístico Mueble (CENCROPAM), no existe ningún lugar con una explanada o una serie de árboles o arbustos en el noreste del Centro Histórico hasta la plazuela de Loreto.

En los próximos apartados se abandona la posición del mirón o la perspectiva panorámica, para conocer las dinámicas a ras de suelo, las enunciaciones peatonales y las fuerzas que se perciben en los andares por la zona. El recorrido pasa por los nombres de las calles y plazas como un punto intermedio.

Podría parecer ocioso o innecesario hacer un recorrido histórico de los nombres de las calles o de los edificios. No obstante, como plantea de Certau, al nombrar los lugares (nudos simbolizadores) se posibilita y condiciona la manera en que estos pueden ser experimentados o vividos, es decir la manera en que podemos crear relaciones o identidades con el espacio.

“En estos nudos simbolizadores se esbozan (y tal vez se basan) tres funcionamientos distintos (pero conjugados) de las relaciones entre prácticas espaciales y prácticas significantes: lo creíble, lo memorable y lo primitivo.

Designan lo que "autoriza"(o hace posibles o creíbles) las apropiaciones espaciales, lo que se repite (o se recuerda) de una memoria silenciosa y replegada, y lo que se halla estructurado y no deja de estar firmado por un origen.” (de Certau, 2000, pág. 116)

Los nombres representan una mirada intermedia entre lo panorámico y el peatón, considerando que son establecidos desde una posición jerárquica de injerencia y hasta cierto punto planificadora del espacio. Son presentados a la totalidad de sujetos. Entran en contacto con la vida cotidiana y la enunciación peatonal.

En ellos es posible rastrear características, eventos o sujetos que desde las posiciones estratégicas fueron considerados como merecedores de ser presentados a toda persona que viva ese espacio. Son un elemento de lo que Lefebvre llama representaciones del espacio. Evidencian qué perspectiva o sujetos poseen el poder específico para nombrar la ciudad. En la acción de nombrar las calles, los edificios o las plazas se muestra y legitima a un sector y al mismo tiempo oculta o deja fuera a muchos otros. Se facilita la vinculación de algunos sujetos con las calles y lugares mientras que a otros esa identificación se les dificulta.

Recorrido por el nombre de la plazuela de Loreto

Una vez expuesta la relevancia del nombre, es necesario explorar la nomenclatura de la zona y en específico de la plazuela de Loreto, que es uno de los pilares de la investigación. La plazuela comparte nombre con la calle que se encuentra al este. La calle con la que colinda al Norte lleva el nombre de San Ildefonso y hacia el Sur, Justo Sierra.

¿Por qué comparten nombre la plazuela y una calle? ¿De dónde proviene dicho nombre? ¿Cómo influye en la percepción del espacio? Son preguntas pertinentes para desentrañar cómo las prácticas sociales y la vida cotidiana tienen la capacidad de asignar nombres y en el instante en que los nombran, configuran la forma de habitar el espacio. Mostrando así uno de los momentos

de la producción social del espacio propuesto por Lefebvre en la plazuela de Loreto: la tensión entre espacios dominantes y espacios dominados⁸

La plazuela de Loreto⁹ es el tercer nombre con el que se ha llamado al parque. Su primer nombre fue Plazuela de San Gregorio, debido a un colegio que establecieron los jesuitas en 1586 dedicado San Gregorio Magno. Ese Colegio fue fundado con el fin de educar a los hijos de los caciques y de los indios principales. Ileana Schmitd Díaz de León (Schmitd, 2012) sostiene que el Colegio de San Gregorio tuvo un papel fundamental en la castellanización durante la colonia y sobre todo en la construcción identitaria de los habitantes de la Ciudad de México.

El Colegio de San Gregorio fue un elemento central en la construcción de una nueva identidad que podría ser definida como una identidad criolla. Dicha identidad parte de una supuesta fusión de algunas diversidades la cual generó cierta hegemonía estrechamente ligada al discurso de nación, siendo así un elemento fundamental en la forma en que se concebían los habitantes de esta ciudad y, por ende, a la ciudad misma.¹⁰

Del nombre Plazuela de San Gregorio se tienen referencias de épocas coloniales entre las que se encuentran varios títulos de propiedad en la calle Chavarría que decían “estar sobre la calle de los Donceles al salir para la plazuela de San Gregorio” (Marroquí, 1969). En aquellos tiempos la ciudad no contaba con señalizaciones indicando el nombre oficial, por lo tanto, era común que alguna historia, iglesia, personaje destacado o referente importante diera nombre a la calle o como en este caso, a la plazuela.

En el año 1701 los capellanes de Santa Teresa tomaron posesión de algunos predios al oriente de dónde se encontraba el Colegio de San Gregorio. En 1704 terminaron de edificar un convento que tenía la característica de ser abierto al público. A partir de ese momento se modificó tanto la dinámica social, al punto en que empezó a permear en la manera de referirse a la plazuela. De

⁸ La tensión entre espacios dominantes y dominados configura la relación dialéctica entre la perspectiva y forma en que los espacios se proyectan, planean o determinan, frente a la manera en que son experimentados por un sector más amplio de personas, los de a pie, quienes en primera instancia parecieran no tener la misma posibilidad de influir en los espacios que quienes ejercen la autoridad, como lo son las fuerzas productivas.

⁹ “Durante casi tres siglos, la plazuela de Loreto fue la última plaza de la ciudad. Incontables virreyes la emplearon como muladar o como estercolero, pero en el siglo XVIII se hizo lo posible por embellecerla. Todo resultó en una combinación inquietante: Loreto tiene la belleza de una muchacha enferma” (de Mauleón, 2015, pág. 75)

¹⁰ En la literatura especializada se le nombra indianidad o mexicanidad. Para un debate más amplio y detallado consultar: Schmitd Díaz de León, Ileana (2012) “El Colegio seminario de indios de San Gregorio y el desarrollo de la indianidad en el Valle de México, 1586-1856”, México: Plaza y Valdés México; UGTO. (Schmitd, 2012)

manera orgánica y sin fecha exacta el nombre del punto de encuentro se consolidó como la Plazuela de Santa Teresa.

Si consideramos la longevidad del primer nombre de la plazuela, el de Santa Teresa duró relativamente poco. Esto debido a que en los últimos años del siglo XVII un padre llamado Juan B. Zapata trajo una imagen de la Santísima Virgen de la Casa de Loreto y posteriormente una imagen del niño que tiene en los brazos. El 7 de septiembre de 1728 el obispo de Yucatán ofició una ceremonia¹¹ para coronar las imágenes. (Marroquí, 1969)

La ceremonia con relación a las imágenes fue tan llamativa que enseguida causó impacto en la opinión pública, lo cual transformó el referente con el que se ubicaba a la zona. De esta manera la plazuela adquirió el nombre con el que se conoce actualmente, que además comparte con la calle que lleva al templo: Loreto.

Hacia finales del siglo XVIII, en el año 1796, el arquitecto Manuel Tolsá instaló un taller de fundición en las huertas de lo que fuera el Colegio de San Gregorio¹². (Soriano, 2010) Aunque pareciera únicamente un dato curioso, la presencia del taller, las actividades e interacciones sociales que se generaban al interior de sus muros y fuera de ellos, se especializaron (es decir que adquirieron un referente físico, tangible y visible para todo aquel que transitara por el lugar) mucho tiempo después, en 1925 cuando una fuente de Tolsá fue colocada en la parte central de la plazuela.

Esto sucedió a causa de unas renovaciones en el paseo de Bucareli sobre el cuál se ubicaban tres fuentes realizadas por Manuel Tolsá, una de las cuales fue colocada en Loreto. En el momento de su llegada hubo desconcierto de porqué ubicarla ahí. Se generaron cambios en la vida cotidiana de la plazuela y en la zona en general. Cuando la plazuela contaba con una amplia explanada funcionaba como un espacio de recreo para adultos y menores, era común observar a niños

¹¹ En dicha ceremonia se colocó una tiara de oro y diamantes con el valor de 4 mil pesos. El mismo día por la tarde se puso al Santo niño de la virgen de Loreto una nueva corona imperial rica y de exquisito trabajo: pesaba de oro 103 castellanos, la adornaban 32 diamantes, 48 rubíes, 72 esmeraldas, 28 perlas grandes, 9 esmeraldas en forma de aguacates y 45 perlas chicas, lo anterior tuvo un costo de 1,592 pesos. (Marroquí, 1969)

¹² “En este sitio Tolsá instaló sus talleres desde 1796 en el que por orden del virrey Miguel de la grúa Talamanca, Marqués de Branciforte, se le arrendó la huerta del colegio por parte de la Junta Municipal –encargada de supervisar la administración de sus bienes–, con el fin de que en ella pusiera las oficinas necesarias para la fundición de la estatua ecuestre de Carlos IV. Al terminar dicha obra continuó establecido en el sitio, aunque a partir de 1810 se seguiría un pleito entre ambas partes sobre dicho arrendamiento, dado que no se había otorgado una escritura en forma y se consideraba que los 50 pesos que pagaba el arquitecto era poco. El pleito concluiría – por el momento– el 13 de enero de 1812 al otorgarse la escritura de arrendamiento correspondiente” (Soriano, 2010, págs. 1409-1410)

corriendo. Por otro lado, el espacio fue utilizado en distintos momentos para presentar obras de teatro o puestas en escenas que conglomeraban a muchas personas alrededor del evento¹³. En el momento en que la fuente fue colocada en la parte central de aquella gran explanada configuró el espacio de manera distinta, provocando estrategias diferentes para relacionarse con la plazuela. (Veytia, 2015)

Si consideramos el tiempo lineal, la instalación del taller de Tolsá y la colocación de la fuente están separados por siglos. Sin embargo, dentro de la lógica espacial de la plazuela de Loreto, puede ser entendida como un eco tangible de la memoria propia del lugar. Reconoce dentro del panorama urbano las formas específicas de habitar la plazuela a lo largo del tiempo. Da al lugar un carácter propio. En otras palabras, hace sentido la instalación de la fuente en la plazuela si se considera la presencia del taller y cómo este elemento influyó en la construcción de una lógica espacial particular, al mismo tiempo resulta inexplicable, o al menos difícil de entender, la razón de la llegada de la fuente para la vida cotidiana y quienes la conformaban, no hubo una justificación clara o directa para los habitantes de la zona. En palabras de Lefebvre desde la producción del espacio:

“Para la historiografía, el pensamiento opera fraccionando la temporalidad; sin muchos inconvenientes, inmoviliza la sucesión del tiempo; su análisis fragmenta y recorta la temporalidad. En la historia del espacio como tal, lo histórico, lo diacrónico, el pasado generador deja su inscripción incesantemente sobre el espacio, como sobre un cuadro. Los trazos inciertos dejados por los acontecimientos no son lo único que hay sobre y en el espacio; también existe la inscripción de la sociedad en acto, el resultado y el producto de las actividades sociales. Hay más que una escritura del tiempo. El espacio generado por el tiempo es siempre actual, sincrónico y dado como un todo; lazos internos, conexiones que ligan sus elementos, también producidos por el tiempo” (Lefebvre, 2013, pág. 164)

La información que hace unos momentos parecía ociosa resulta relevante para entender la manera en que es constituido el espacio urbano, en específico la Plazuela de Loreto. Ofrece también un

¹³ Las anécdotas de las obras de teatro realizadas en la plazuela de Loreto son mencionadas por Mónica Unikel en las visitas guiadas organizadas por la Sinagoga Histórica Justo Sierra 71

acercamiento a la manera en que los cambios, por muy leves que pudieran parecer, desencadenan modificaciones en la manera en que la plazuela es experimentada por los sujetos. Esto es lo que Giglia y Duhau llaman experiencias metropolitanas, es decir la forma en que los sujetos se relacionan con la ciudad, la domestican y simbólicamente hacen suya.¹⁴

El edificio que albergó el Colegio de San Gregorio actualmente es ocupado por la Universidad Obrera de México Vicente Lombardo Toledano fundada por él mismo en el año 1936. De la vida y obra de Vicente Lombardo Toledano hago énfasis en una cuestión: tenía ascendencia sefardita, es decir, judía. Este elemento tiene pertinencia en cuanto a la influencia de los nombres y a la disputa simbólica de nombrar, habitar y transitar el lugar por parte de al menos dos grupos bien definidos durante las primeras décadas del siglo XX quienes (sin intención reduccionista) se podrían catalogar como presencia judía y presencia “mexicana” (con preponderancia católica).

Vicente Lombardo Toledano fue una figura muy importante para la consolidación de los sindicatos en la posrevolución. Y por lo tanto de la configuración de la sociedad mexicana. Encarnaba en muchos sentidos los valores del estado posrevolucionario. Fue un destacado líder sindical. Secretario general de la Confederación de Trabajadores de México (CTM) y de la Confederación de Trabajadores en América Latina (CTAL), además de ser vicepresidente de la Federación Sindical Mundial (FSM).

“Pocas figuras dan mejor cuenta de los avatares del antifascismo en México que la del líder obrero Vicente Lombardo Toledano (1894-1968) (...), dado su esfuerzo en definir el significado de la lucha antifascista en los años treinta y cuarenta desde una variedad de foros y registros: en mítines multitudinarios y artículos de fondo, más contactos personales con intelectuales europeos y latinoamericanos. La ayuda de Lombardo, reflejada en amplias movilizaciones obreras”. (Acle-Kreysing, 2016, pág. 574)

¹⁴ Para un recuento más detallado acerca del Colegio de San Gregorio y el asentamiento del taller de fundición, véase: (Soriano, 2010) La huerta del colegio de San Gregorio, asiento del taller de Manuel Tolsá y su transformación en fundición de cañones, 1796-1815. *Historia Mexicana*, [en línea] LIX(4), pp.1401-1432. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60021670006>

En lo referente a la diáspora judía Lombardo Toledano tomó una postura clara:

“El 20 de agosto de 1942, Lombardo Toledano pronunció un discurso en un mitin multitudinario, publicado luego con el título de “judíos y mexicanos, ¿razas inferiores?”, donde trazó un paralelismo histórico entre las persecuciones contra los judíos y los sufrimientos de los pueblos autóctonos de América.” (Acle-Kreysing, 2016, pág. 594)

Además de hacer un enérgico cuestionamiento a la teoría de la superioridad racial, rescata los aportes de personalidades judías al conocimiento universal. (Lombardo, 1942) Participó de manera activa, desde su puesto para posibilitar el acceso de los integrantes de la comunidad judía al país.¹⁵

Tomando en cuenta lo anterior, es destacable la manera en que se mezclan su personaje y su historia personal para expresarse mediante la nomenclatura de un espacio reconocido que se encuentra en la misma zona donde está la primera sinagoga de la Ciudad de México y de lo que hoy es la Sinagoga Histórica Justo Sierra 71. En otras palabras, sea o no fortuito el nombre de la Universidad Obrera de México, su presencia abona a la lógica particular de este espacio.

A partir de la problematización del nombre que se le asigna a determinado espacio y de buscar sus justificaciones saltan al panorama elementos de la vida cotidiana y tendencias que la marcan. Eso permite entender el devenir de los lugares y rebasa lo que se considera inalcanzable o estático desde la visión panorámica, vincula las experiencias de los transeúntes o habitantes y deja ver una dimensión más cercana y a ras de suelo de experimentar los lugares. En palabras de de Certau:

“Se puede reconocerlos en las funciones de los nombres propios: vuelven habitable o creíble el lugar que revisten con una palabra (al vaciarse de su poder clasificador, adquieren el de "permitir" otra cosa); recuerdan o evocan los fantasmas (muertos supuestamente desaparecidos) que todavía se mueven, agazapados en las acciones y los cuerpos en marcha; y, en la medida en que nombran, es decir, que imponen una conminación¹⁶ surgida del otro (una

¹⁵ Existen diversos artículos con ejemplos específicos, entre ellos el testimonio de Doris Diamant. <https://diariojudio.com/comunidad-judia-mexico/gilberto-bosques-salvo-a-mi-familia-del-holocausto-doris-diamant/105053/>

¹⁶ Amenaza de castigo que se le hace a una persona para que obedezca una orden o haga cierta cosa.

historia) y que alteran la identidad funcionalista al desprenderse de ella, crean en el lugar mismo esta erosión ” (de Certau, 2000, pág. 118)

Historia de la calle San Ildelfonso

San Ildelfonso es la calle que se encuentra al norte de la plazuela y es relativamente pequeña. Hacia el oriente cambia de nombre a San Antonio Tomatlán, después de hacer cruce con Loreto y en dirección al poniente termina en la intersección con República de Argentina. A partir de ese punto y durante una cuadra más, lleva el nombre de Luis González Obregón¹⁷ (gran cronista de la Ciudad) quien al inicio de *Las calles de México* plantea lo siguiente:

“La historia moral y física de una ciudad, ha dicho un escritor, está ligada con los nombres de sus calles. «Se deben estudiar estos nombres — agrega— establecidos o modificados por la rutina, reformados por los acuerdos municipales, cambiados por los acontecimientos, como una lengua muerta que se corrompe, que se pierde cada día más y que pronto no tendrá tal vez un solo intérprete». La historia de la Ciudad de México, como la historia de todas las ciudades, tiene mucha relación con los nombres de sus calles, históricos unos y legendarios otros.” (Obregón, 2018, pág. 1)

El nombre asignado a la calle se ha mantenido a lo largo del tiempo y tiene como origen la existencia del Antiguo Colegio de San Ildelfonso. Fue fundado en 1583 por los jesuitas (que en esos tiempos llevaban la batuta de la educación) con el afán de juntar a todos los colegiales bajo la figura de un solo rector. El nombre de San Ildelfonso se debe al Santo Arzobispo de Toledo. El edificio que se observa en la actualidad fue construido en diversas etapas y en distintas épocas: la primera, en el año 1583 en la cual se construyó lo que se conoce como el colegio chico. Actualmente es sede del Museo de la luz a cargo de la UNAM.

¹⁷ Luis González Obregón (1865-1938) fue un historiador y uno de los mejores cronistas de la ciudad, su obra nos acerca a la vida cotidiana en la capital novohispana durante la época colonial. Se hizo acreedor al título de cronista vitalicio de la Ciudad de México. su libro *Las calles de México* es fundamental para esta investigación. González Obregón considera los nombres de las calles como un elemento dinámico y reflejo de historias, rutina: vida cotidiana.

En las primeras cuatro décadas del siglo XVIII se reedifica el inmueble y da paso a lo que se puede observar hoy en día. La construcción refleja el estilo barroco característico del periodo colonial.

El 3 de febrero de 1863 inicia actividades la Escuela Nacional Preparatoria a cargo del primer director; Gabino Barrera, teniendo como sede el Antiguo Colegio de San Ildefonso. El edificio fue adaptado para las necesidades de los nuevos estudiantes, quedando terminado en 1910, mismo año en que la institución educativa se adhiere a la Universidad Nacional fundada por Justo Sierra. El recinto albergó al plantel número 1 de la Escuela Nacional Preparatoria hasta 1980, posteriormente permaneció 12 años cerrado al público y fue en 1992, una vez que fueron terminadas las restauraciones al interior, vuelve a abrir las puertas al público (ahora como museo) ¹⁸ albergando la exposición “México, Esplendores de 30 Siglos”, como lo expone su página oficial. (http://www.sanildefonso.org.mx/acerca_de.php).

Si contemplamos las implicaciones del nombre San Ildefonso y las transformaciones del inmueble en recintos académicos o de exposición, así como la existencia del colegio de San Gregorio que dio nombre a la plazuela en el recinto que actualmente ocupa la Universidad Obrera, podemos intuir que la zona tuvo importancia en la construcción y transmisión de conocimiento en la ciudad colonial.

Este impulso se ha mantenido, aunque de forma distinta, con la Universidad Obrera, la Escuela Nacional de Ciegos¹⁹ “Licenciado Ignacio Trigueros”, la Sinagoga Histórica Justo Sierra 71, el Museo de San Ildefonso, entre otros lugares. El Barrio de Loreto ha conservado la cualidad de ser un espacio de conocimiento, de formación y acceso a propuestas culturales. Cabe mencionar que este cuadrante formó parte del barrio universitario de 1910.

Esos procesos estuvieron estrechamente ligados al aspecto religioso (como es de esperarse en la época colonial) y posteriormente a la idea de la ciencia, lo cual indica que en el perímetro

¹⁸ El Antiguo Colegio de San Ildefonso es administrado por un mandato tripartita integrado por la Universidad Nacional Autónoma de México, la Secretaría de Cultura (entonces Consejo Nacional para la Cultura y las Artes) y el Gobierno de la Ciudad de México.

¹⁹ Instalada en 1927, es la primera escuela de este tipo en América Latina, en ella las personas invidentes adquieren formación académica, al mismo tiempo que desarrollan algún oficio. Actualmente es muy común verlos pasear en la plazuela de Loreto, también ofrecen masajes alrededor de la fuente. Muchos cargadores del mercado de la merced acuden a la plazuela para recibir masajes.

delimitado hay una tendencia educativa, que, si bien no es única ni exclusiva, debe ser considerada como un insumo al momento de hablar de las particularidades de ese espacio.

Breve historia de la calle Justo Sierra

Esta calle está ubicada al sur de la plazuela de Loreto. Va desde República de Argentina, hasta hacer esquina con Loreto. Antes del cruce con República de Argentina la calle tiene el nombre de Donceles, después del cruce con Loreto cambia de nombre a Mixcalco.

Donceles es una de las calles más antiguas de la Ciudad de México, se tiene registro del nombre en el año 1524 momento de la primera acta de cabildo. Era una avenida muy larga, actualmente un tramo guarda el mismo nombre, sin embargo, tiene variaciones nominales como Santa Veracruz o Justo Sierra. (Rocha, 2005)

El segmento que corresponde actualmente a Justo Sierra se identificaba anteriormente como calle de Chavarría. El nombre derivó de un acontecimiento destacado, lo que hoy ejemplifica cómo la asignación nominal a las calles tiene implicaciones espaciales y puede ser reflejo de algo impactante en la opinión pública o en la vida cotidiana. El hecho que le dio nombre es narrado por la mayoría de los cronistas de la ciudad y lo presento a continuación:

La noche del 11 de diciembre de 1676 cuando se celebraba el aniversario de la aparición de la virgen de Guadalupe en la Iglesia de San Agustín, comenzó un gran incendio al interior del recinto. El fuego crecía ante la imposibilidad de extinguirlo y las personas reunidas para la celebración salieron corriendo junto con los frailes para encontrarse en la calle con una gran multitud que se reunía para atestiguar la tragedia:

“En pocos instantes la calle estaba completamente llena de una multitud abigarrada, que, con los ojos abiertos y casi salidos de sus órbitas por el terror, veía impotente que el fuego lamía, se enroscaba y devoraba impetuoso al templo. La multitud, repito, era heterogénea. Los curiosos, los devotos que habían quedado, los agustinos, las órdenes de otros conventos, que habían acudido con sus Santos Estandartes y cartas de sus patronos, los regidores de la ciudad, los oidores, y el Virrey Arzobispo Don Fr. Payo Enríquez de Rivera,

que personalmente tomaba parte activa dictando cuantas medidas juzgaba conducentes, para que el fuego no se comunicara al convento y cuabras circunvecinas...” (Obregón, 2018, págs. 293,294)

Entre el tumulto y el desconcierto generalizado, un hombre con uniforme militar entró a la iglesia sorteando el fuego y las nubes de humo, subió hasta alcanzar la custodia del Divinísimo para alejarla de la tragedia, cuando llegó a la calle le costaba respirar, pero mantenía de manera orgullosa la custodia ante la multitud sorprendida.

“Pasó el tiempo. De aquel incendio que destruyó la vieja iglesia de San Agustín en menos de dos horas, pero cuyo fuego duró tres días, sólo se conservó el recuerdo en las mentes asustadas de los que tuvieron la desgracia de presenciarlo. Sin embargo, al reedificarse una de las casas de la acera que ve al norte, de la calle que entonces se llamaba de los Donceles, situada entre las que llevaban los nombres de Montealegre y Plaza de Loreto, los buenos vecinos de la muy noble ciudad de México contemplaron sobre la cornisa de la casa nueva un nicho, no la escultura de algún santo como era entonces costumbre colocar, sino un brazo de piedra en alto relieve, cuya mano empuñaba una custodia también de piedra. La casa aquella, que con ligeras modificaciones se conserva aún en pie en nuestros tiempos, fue del Capitán D. Juan de Chavarría (...) que había salvado a la custodia del Divinísimo en la lúgubre noche del 11 de diciembre de 1676.” (Obregón, 2018, págs. 292-298).

La casa de Juan de Chavarría se mantiene como un testigo físico de aquel acto de valentía que salvó la custodia. Con esto consiguió dar nombre a una calle y materializar el recuerdo con una escultura. Es un símbolo de épocas pasadas y de una historia destacada, al alcance de quien sepa acceder a ella.

Este acontecimiento fue narrado por los diversos cronistas de la Ciudad de México, lo que ejemplifica el argumento de de Certau sobre la potencialidad de la memoria y de las leyendas para generar espacios, así como formas de vincularse con los mismos:

“En el fondo, los nombres propios ya son “autoridades locales” o “supersticiones”. (...) Ocurre lo mismo con los relatos y las leyendas que pueblan el espacio urbano como habitantes de más y de sobra. (...) Es por la posibilidad que ofrecen de embodegar ricos silencios y de entrojar historias sin palabras (...) como las leyendas locales (legenda: lo que debe leerse, pero también lo que uno puede leer) permiten salidas, medios para salir y volver a entrar, y por lo tanto espacios de habitabilidad. (...) Como corolario, se puede medir la importancia de estas prácticas significantes (contarse como leyendas) como prácticas capaces de inventar espacios” (de Certau, 2000, pág. 119)

Muchos años después, ese segmento adquiere el nombre de Justo Sierra. Esto debido a la enorme influencia de este personaje en la historia del país y anclado a esta zona por su trabajo como promotor de la Universidad Nacional de México. Institución que posteriormente vería un momento de esplendor en el Centro Histórico, con la concentración de muchas instituciones educativas en el llamado barrio universitario del cual, como ya se dijo, esta zona formó parte.

Historia de la iglesia de Loreto

El templo de Nuestra Señora de Loreto se encuentra en el cruce de las calles San Ildelfonso y Loreto. Ya se mencionó arriba la importancia y la relación que tiene el templo con la plazuela, sin embargo, este recinto guarda una serie de cuestiones arquitectónicas que son relevantes para la zona y reflejo de la historia de la Ciudad.

La presencia de la Virgen de Loreto en la zona precedió la construcción de su templo. En un inicio fue albergada en el Colegio de San Gregorio, donde empezó a adquirir una gran devoción de los habitantes de la zona y en la ciudad en general. La construcción del templo dio inicio en 1809 a cargo del arquitecto Agustín Paz y del ingeniero Ignacio Casterena. Concluyó en 1816 sobre una parte del predio que anteriormente era el colegio de San Pedro y San Pablo, se dice que el mismo capitán Chavarría donó 34 mil pesos para la construcción que después albergaría el templo de Loreto. (Anacleto, 2014, pág. 62)



Plazuela Loreto 1905, Mediateca INAH

El periodo de construcción dota al recinto la característica de ser la última iglesia de la Nueva España, es decir de la ciudad colonial y la primera del México independiente. Es la última herencia arquitectónica de ese periodo histórico. Tiene la peculiaridad de tener una estructura mitad de cantera y mitad de tezontle (material utilizado en la construcción de los templos prehispánicos destruidos), guardando estructuralmente la presencia de la civilización pasada. A consecuencia de esa peculiaridad la edificación ha sufrido hundimientos desde que se terminó su construcción, debido al peso y el tipo de suelo sobre el que fue construido, a tal grado que 16 años después de su término, en 1832, fue cerrado al público hasta su reapertura en 1850. En el periodo en que estuvo cerrada la imagen fue trasladada a la iglesia de San Pedro y San Pablo.

La iglesia también es la única que presenta el estilo neoclásico desde el inicio del proyecto y no agregado en remodelaciones posteriores como el resto de los templos de la zona. La cúpula del templo es la más alta de toda la Ciudad de México, con 30 metros de ancho y 15 metros de alto. La cúpula se atribuye a Manuel Tolsá, aunque en un video realizado por Héctor de Mauleón y

Veka G. Duncan para el programa televisión *El foco* en el canal 40, se desmiente este rumor señalando que hubo un concurso para el diseño, pero no ganó Tolsá.²⁰

Siendo la presencia de la virgen anterior a la construcción del templo, la imagen ya gozaba de una reputación y adoración muy fuerte debido a múltiples razones entre las que destaca lo sucedido en el año 1727, año en que una epidemia de sarampión azotó la ciudad, la virgen salió de San Gregorio hacia la catedral para realizar una novena. Terminadas todas las ceremonias y habiendo vuelto la Virgen a San Gregorio la epidemia comenzó a ceder, disminuyendo notablemente el peligro para la población, lo cual le adjudicó a la virgen un milagro digno de admiración y devoción. Como lo menciona Karla Ivonne Herrera Anacleto en su tesis "*El Real Colegio de nuestra Señora de Guadalupe para indias doncellas de la Ciudad de México (1753-1811)*" esa fue la razón por la que, durante la devastadora epidemia del año 1737, catalogada como una de las peores de la época virreinal, también se recurrió al socorro de la Virgen de Loreto²¹. (Anacleto, 2014, pág. 68)

En la actualidad la Virgen de Loreto socorre a personas que quieren arrendar algún inmueble y a los pilotos. Esto se debe a la propia historia de la virgen. Se dice que en 1291 los ángeles transportaron la Santa casa en donde nació la virgen María en Nazaret hasta Tarseto (hoy Croacia), cruzando el Mar Mediterráneo y el Adriático para protegerla de la amenaza que representaban los mamelucos y su invasión a Palestina. Pocos años después del primer traslado la casa fue reubicada en Italia en medio de un bosque de laureles, de ahí proviene el nombre de la Virgen de Loreto. La iglesia ha sufrido del abandono y la burocracia lo cual la mantiene hasta cierto punto olvidada quedando en la memoria colonial la inmensa devoción de la cual gozaba. (Cruz, 2013)

²⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=5FT-gYz9GSA>

²¹ Para un recuento sumamente detallado y abundante acerca de las procesiones y la relación entre la Virgen de Loreto y las epidemias de sarampión consultar el artículo "Solemne procesión a la imagen de Nuestra Señora de Loreto: la epidemia de sarampión en 1727" escrito en colaboración por Luisa Elena Alcalá, Patricia Díaz y Gabriela Sánchez Reyes para la Revista del Seminario de Escultura del Instituto de Investigaciones Estéticas Universidad Nacional Autónoma de México (Alcalá, Cayeros, & Reyes, 2009)

Relevancia del nombrar y su vínculo con la manera de vivir la zona

Nombrar las calles, plazuelas, colonias y en general el nombrar cualquier espacio urbano implica un ordenamiento que refleja las posiciones de personas o entidades que tienen la capacidad de aplicar o imponer determinada relación entre el lugar o espacio y sus nombres. Al elegir sólo una relación, de cierta manera se excluyen todas las demás. El ejercicio que se realizó en este apartado de indagar el origen y razones de la nomenclatura nos permite, en primera instancia, determinar los pesos específicos de los acontecimientos y la manera en que la perspectiva institucional o posiciones de poder incorporaban estos acontecimientos dentro de una narrativa general y cambiante.

Los nombres de las plazas y calles en este trabajo son entendidos como un momento de la producción social del espacio propuesta por Lefebvre, en específico a las representaciones del espacio. Da pistas sobre la ideología y las tendencias que tienen y tenían dichas representaciones. Al mismo tiempo, son reflejo de la historia particular y las maneras en que el espacio ha sido habitado. Hacen accesible esta historia al tener la característica de ser presentados al público en general. Son símbolo de ordenes urbanos con la capacidad de ser legitimados o modificados.

El momento de nombrar tiene también la cualidad de funcionar como un intermediario general para los habitantes, transeúntes o cualquier persona respecto a determinado espacio, razón por la cual fomenta u obstaculiza la posibilidad de sentirse cómodo o identificado en el espacio, en este caso el barrio de Loreto. “*¿Qué es una ideología sin un espacio al cual se refiere, un espacio que describe, cuyo vocabulario y relaciones emplea y cuyo código contiene?*” (Lefebvre, 2013, pág. 103)

Los nombres nos muestran las relaciones de poder y dan cuenta de hacia quiénes o para quiénes es pensada la ciudad. Esto no quiere decir que se presente siempre como un episodio tiránico de negación a algún otro de manera alevosa. Lo que implica es que cualquier afirmación tiene múltiples negaciones que afectan a distintos individuos y la manera en que se relacionan o identifican con el espacio, permitiendo o limitando su desenvolvimiento en él y la capacidad de identificarlo como un lugar propio o al menos deseable. Sin embargo, han existido experiencias de negación muy focalizadas que serán abordadas en el próximo capítulo. Volviendo a Lefebvre, quien contrapone las teorías unitarias y la unidad teórica pretendida:

“Sus calles, plazas y avenidas llevan nombres ridículos, sin relación con ellas ni con la gente ni con las cosas. Abundan los nombres de generales y de batallas. No hay ninguna relación entre el significante y el significado. Sus ciudades han hecho añicos cualquier concepción razonable del espacio. (...) Nuestro sistema muestra por qué. En este momento tienen una lógica concreta, una lógica de los sentidos. Acepten ese marco. Adopten la hipótesis de un discurso a la vez teórico y práctico, cotidiano pero que trasciende la cotidianidad; un discurso mental y social, arquitectónico y urbanístico. Algo como el discurso de sus ancestros (...) Ese discurso no significa la ciudad: es el discurso urbano en sí mismo. Cierto que participa de lo absoluto, pero ¿por qué no debería hacerlo? Es un discurso vivo, diferente del uso moral de los signos. ¿Descodificar como ustedes? No, hacemos algo mejor: crear”.

(Lefebvre, 2013, pág. 205)

El caso específico de la plazuela de Loreto y el recorrido por su nomenclatura nos permite también empezar a dibujar una lógica espacial particular mediante la incorporación de ciertos elementos o tendencias que se repiten y que mantienen cierta latencia sin importar el transcurso lineal del tiempo. Esas tendencias se mantienen vivas mediante las prácticas cotidianas y hacen del espacio mismo lugar para la memoria y la creación de prácticas, vivencias y espacios distintos. Es una manera de posicionarnos en un proceso dinámico como lo es la producción social del espacio y realizar un estudio que nos ayude a comprender un poco mejor las particularidades de la zona de la plazuela en particular y vincularlo en procesos más generales, permitiendo un entendimiento menos fragmentado y estático de la vida cotidiana y los espacios.

Historia de las sinagogas

A continuación, presento un recorrido por los procesos de construcción de las dos sinagogas: Justo Sierra 83 y Nidje Israel Justo Sierra 71. Estos procesos ocurrieron en el ambiente generado por la nomenclatura descrita y los nudos simbolizadores que representan. En un primero momento los nombres de las sinagogas se insertan en una dinámica social y vida cotidiana que resultaba, hasta cierto punto, ajena para la zona de Loreto. Sin embargo, destaco algunos elementos en donde es posible observar ciertas disputas por la narrativa urbana y que revelan la forma en ciertos actores con capacidad de injerencia en determinado momento buscan imponer su valoración estética,

discursos urbanos y en última instancia dinámicas sociales donde se percibe de manera directa lo que consideran deseable y lo que no.

Justo Sierra 83, Monte Sináí:

Las sinagogas en la ciudad de México dan cuenta de una comunidad que había estado llegando al país desde antes, pero cuya presencia se acentuó de manera muy importante en la primera mitad del siglo XX. La comunidad judía tiene la característica de no tener un país único de proveniencia (como ejemplo contrario se encuentra la comunidad china la cual tiene anclaje en un territorio en específico). Por ello la comunidad judía abarca múltiples nacionalidades, maneras de vivir y de ejercer la propia religiosidad. Los lazos comunitarios se encuentran en las prácticas y creencias más allá de una nacionalidad establecida.

Una sinagoga es un recinto específico de culto y estudio en el cual se reúnen los judíos a practicar y ejercer actos religiosos como lo menciona la página oficial de la sinagoga histórica Justo Sierra:

“La palabra sinagoga proviene del griego synagein, “lugar donde la gente se reúne”, lo que nos indica que es mucho más que un lugar de rezos. El nombre hebreo es bet ha kneset: “casa de la congregación”, o “casa de reunión”. Aunque su origen es incierto, se sabe que la sinagoga surge a partir de la destrucción del primer Templo de Jerusalen y se consolida con la destrucción del segundo, una vez que los judíos quedaron dispersos y sin su centro de identidad. Y desde entonces las sinagogas surgen como espacios de reunión, estudio y rezo donde quiera que los judíos se encuentren.

Por ello lo más importante en una sinagoga son los libros sagrados y el grupo de orantes; el lugar es secundario, se puede organizar una sinagoga en cualquier espacio. Pero una vez que se decide construir una sinagoga, es imprescindible que cuente al menos con un arca que resguarde la Torá, el Pentateuco, que es el objeto más sagrado para el pueblo judío, y una bimá o púlpito para dirigir los rezos y los sermones.” <http://sinagogajustosierra.com/-que-es-una-sinagoga-.html>

Si bien es cierto que para la comunidad judía lo importante no se encuentra en el recinto en específico, para las narrativas urbanas y las lógicas espaciales sí hace diferencia tener un edificio a la vista de todos que pueda ser reconocido o asociado a ese sector de la población. La construcción de la primera sinagoga en la ciudad de México comienza en el año 1918, a cargo de la sociedad de beneficencia Alianza Monte Sinaí, que se había instaurado en 1912 con la primera alianza de la comunidad judía en México. Por un esfuerzo colectivo realizado por las familias judías que integraban esa sociedad lograron comprar en 1914 el terreno para instaurar un panteón en la calzada México-Tacuba, siendo este un paso importante para la comunidad.

En 1918 la misma sociedad comunitaria realiza la compra de una casa en la calle Justo Sierra, el número 83. El presidente Carranza autoriza esta construcción, dándole reconocimiento jurídico y oficial a la comunidad judía en México. En 1922 se destruye la casa que se compró y que previamente había funcionado como sinagoga para iniciar la construcción formal de la primera sinagoga de la Ciudad de México. Esta sinagoga que principalmente era Sefardí se inaugura en 1923.



Fachada original de la sinagoga Monte Sinai, 1923. (Fuente: Archivo Zihronot)

Mónica Unikel, directora de la Sinagoga Histórica Justo Sierra y una voz sumamente autorizada, comenta a lo largo de las visitas guiadas una anécdota de la fachada original de la primera

Sinagoga. En los primeros años en que ella realizaba las visitas se paraba frente a una fachada sumamente discreta y mencionaba esta característica como una manera de mantener oculto o no hacer tan evidente la existencia de la sinagoga en ese lugar. Ahora ella misma relata que alguien de la comunidad judía que había vivido ahí le compartió la historia de cómo la fachada original fue aplanada y modificada durante el gobierno de Ernesto Uruchurtu en la ciudad de México (1952-1966). Años después Mónica y la Autoridad del Centro Histórico en especial Alejandra Moreno Toscano identificaron que la fachada únicamente estaba tapada, posteriormente hicieron la labor de presentar de nuevo la fachada original que es la que se aprecia actualmente; salvo por algunos detalles sigue siendo la misma.

Esta sinagoga en Justo Sierra 83 no ha dejado de funcionar nunca, actualmente la presencia de judíos con talleres o negocios en la zona la mantiene activa. Por lo tanto, ha sido y sigue siendo un recinto muy importante para la comunidad judía en México.

Nidje Israel, Justo Sierra 71:

Debido a las múltiples maneras de vivir y entender el judaísmo al interior de la comunidad había fricciones y complicaciones al conglomerar en un solo templo diferentes maneras de ejercer su credo, razón por la cual poco después de la inauguración de la sinagoga en Justo Sierra 83 que tenía una fuerte preponderancia Sefardí, las familias askenazíes realizan un esfuerzo por edificar un templo propio de esta comunidad. Las diferencias entre los judíos Sefardí y Askenazi responden a muchas causas históricas y culturales, una de las más importantes es la región que habitaban. Los judíos Askenazi provienen principalmente de Alemania, Polonia, Ucrania, Rusia y otros países eslavos, mientras que los judíos Sefardí provienen principalmente de la península Ibérica e históricamente han tenido una interacción considerable con el mundo árabe. Estas diferencias se traducen en prácticas culturales distintas las cuales incluyen la manera de ejercer los ritos judaicos. Para la comunidad judía en la Ciudad de México estas diferencias en algún momento se tradujeron en retos para compartir ritos y espacios.

El antecedente directo a la sinagoga askenazi es un local que alquilaban en la calle Cinco de Mayo, pero resultaba pequeño e inadecuado para el creciente número de miembros y familias.

En una publicación que forma parte de la celebración de los 50 años de la sinagoga se detalla el proceso de la construcción de esta primera sinagoga askenazi que ahora se conoce como Sinagoga Histórica Justo Sierra 71:

“En la reunión directiva de Nidje Israel del 4 de agosto de 1935, emerge una vez más el adormilado proyecto de construcción y desde ese momento permanece casi constantemente a la orden del día.

En esta reunión se habló ya sobre un terreno en la calle de Guatemala No 76, por el cual su dueño pedía la cantidad de 70,000 pesos. Se decidió al igual establecer una campaña de esclarecimiento sobre la necesidad de la construcción. En otra junta se indicó que el Rabino Rafalin en conjunto con los señores Jinich y Kletzel, habrían de hacer un llamamiento a la comunidad, agregando que la directiva de la comunidad ofrece la cantidad de 10,000 pesos para su construcción.

El proyecto no fue fácil, se buscaron otros terrenos y propiedades, se eligieron nuevos comités y se llegó hasta el momento de renunciar completamente a la idea, devolviendo los fondos ya obtenidos, según consta el protocolo del 30 de agosto de 1936.

Sin embargo, debido a la vehemente resolución de algunos interesados el proyecto se mantuvo en pie.

Fue el día 27 de enero de 1937, cuando se llega a la resolución de adquirir los dos terrenos de la calle Justo Sierra 71 y 73. En esa junta se decide sobre el establecimiento de varias comisiones para la recaudación de fondos necesarios. En otra reunión unos meses más tarde el señor Katz informa; el 19 de marzo de 1937 ha sido firmado el contrato de compra del terreno para la sinagoga en la calle Justo Sierra No 71 por la cantidad de 40,000 pesos” (Rabino, 1991)

Una vez que ya contaban con el terreno para la edificación resultó complicada la recaudación de los fondos para empezar la construcción. Sin embargo, el 5 de marzo de 1939 se realiza la ceremonia de la colocación de la primera piedra del nuevo edificio. El progreso fue lento durante 1939, pero a finales de 1940 se realizaron un mayor número de contribuciones de diferentes

personalidades y familias, lo cual permitió finalizar la construcción del templo y abrir sus puertas el día 14 de septiembre de 1941.

El interior de la sinagoga Nidje Israel ubicada en Justo Sierra 71 es una réplica de otra sinagoga ubicada en Lituania, debido a que hubo una persona que se ofreció a cubrir los gastos de su construcción con la condición de que se hiciera igual a la sinagoga de donde el provenía. De alguna forma mediante estos recintos sagrados los judíos llevan un espacio familiar y seguro a la diáspora.

La sinagoga Justo Sierra 71 cuenta con una doble fachada, la fachada exterior tiene un estilo neocolonial colocando las instalaciones administrativas próximas a la calle. La arquitecta Raquel Franklin sostiene que probablemente se deba a la existencia de estímulos fiscales en la época para conservar un mismo estilo. *“La fachada interior del edificio principal muestra la influencia del diseño de sinagogas de siglo XIX, inspiradas en el neorromano”*.

<http://sinagogajustosierra.com/arquitectura.html>

A mediados de la década de los 50 la comunidad judía empezó a desplazar sus viviendas a diferentes colonias como la Roma, Condesa, Polanco, Tecamachalco, Interlomas entre otras. Esta movilidad hacia otras colonias deja de alguna forma abandonada o al menos poco frecuentada la sinagoga, teniendo como consecuencia el deterioro del recinto. Años después en 2008, en el marco del proceso de renovación del Centro Histórico se logra su restauración:

“Después de varias propuestas para su restauración, finalmente llegó el momento en 2008, cuando la Autoridad del Centro Histórico había logrado la reubicación de los vendedores ambulantes de la zona, que hacían imposible el acceso a la calle. La suciedad, los malos olores, los ruidos provocados por la venta de música pirata y toda la inseguridad que esto conlleva se convirtieron en algo del pasado”.²²

En la actualidad esta sinagoga funciona como lugar de difusión del espacio y la cultura judía en la Ciudad de México y forma parte de los distintos recorridos y festivales organizados por el gobierno de la Ciudad. Es un punto de memoria muy importante tanto para la comunidad judía como para la historia del barrio y la ciudad misma.

²² <http://sinagogajustosierra.com/la-restauracion.html>

Fachadas dobles y aplanadas. Disputa por el discurso urbano arquitectónico.

En el recorrido por el proceso constructivo de las dos sinagogas, hay elementos que muestran cierto rechazo o intenciones por ocultar o minimizar la visibilidad de la presencia judía en Loreto. En el caso de la sinagoga ubicada en el número 83 de Justo Sierra, el aplanamiento de la fachada, bajo la justificación conservar cierto estilo arquitectónico.



Fachada aplanada sobre la original.²³

En el caso de la sinagoga de Justo Sierra 71, edificada años después, se construyó una doble fachada que respetara el estilo arquitectónico con influencia de ciertos estímulos fiscales. Es decir, que la posición gubernamental favorecía incluso de manera económica algunos discursos sobre otros. Cabe señalar que en la fachada externa de Justo Sierra 71 tiene algunos grabados de la estrella de David. Esto muestra una disputa por el discurso urbano arquitectónico, por ser visibles y reconocibles, por espacializar su presencia.

Lo que gubernamentalmente se considera deseable o no, denota una valorización. Carlota Zenteno Martínez aborda de manera detalla esta valorización durante el periodo de Ernesto P. Uruchurtu, personaje destacado de la historia de la Ciudad de México y quien, según la anécdota de un integrante de la comunidad, estuvo implicado en el aplanamiento de la fachada de Justo Sierra 83.

²³ Imágenes del programa “La sinagoga de Jesús maría y otras historias de judíos en México”, TV UNAM, 2018

“La valoración y planeación urbanística del centro de la ciudad de México durante la administración de Ernesto P. Uruchurtu entre 1952 y 1960 comprenden diferentes elementos, algunos de ellos muy significativos (...) En primer lugar, rescatar las apreciaciones y discursos de los profesionistas en torno a la monumentalidad, centralidad y modernización de los espacios urbanos históricos. (...) Ejemplos de esto es el decreto presidencial de 1958, en el cual se asentó la protección de la Plaza de la Constitución, y la demolición de todo aquello que “afectara su dignidad”.

En segundo (...) los proyectos urbanos que sobre el centro de la ciudad impulsó el gobierno local en las zonas más populares. Es decir que con la administración de Ernesto P. Uruchurtu se llevaron a cabo una serie de obras públicas que modificaron física y socialmente las principales plazas usadas para fines comerciales. Lugares, que históricamente se desarrollaron “en un sentido público como lugares comunes...concretados en conceptos arquitectónicos como los tianguis, mercados y plazas mercado”. Y, por tanto, importantes expresiones de espacio, ciudadanía e identidades urbanas que son trastocadas ante disposiciones urbanísticas tendientes a su transformación. (Martínez, 2016, págs. 2-3)

En la argumentación de Carlota Zenteno Martínez, muestra la gran influencia de los discursos profesionistas como eje fundamental para la implementación de modificaciones físicas y sociales en la Ciudad de México. Desarrolla la manera en que estas directrices de injerencia favorecían a un sector privilegiado. En diálogo con Lefebvre hace explícita la tensión entre espacios dominantes y espacios dominados. Además, contribuye a percibir las dinámicas y agentes detrás de los nudos simbolizadores y permite reconocer lo diferenciado de las experiencias metropolitanas.

Capítulo 2: De una ciudad ajena al hogar. La comunidad judía y el barrio de Loreto.

En un parque mexicano.

*Ya no voy a perderme en los campos sedosos
en los valles primaverales de Ucrania.
Te abandoné –hogar– hace ya tanto,
contra quién lanzar ahora mi queja.
Sobre la hierba del parque mexicano
juega y retoza mi hija de un año
mi alegría es tan grande
hay felicidad en cada árbol, en cada gota.
Pero no te puedo cantar ni celebrar
tierra extraña de estruendosos aguaceros
en tu tropicalidad salvaje no he de permanecer
así como no crecí en tus praderas.
Me son ajenas tus montañas eternamente nevadas
así como ajenas le son a mi hija las llanuras ucranianas
tu llanto no será jamás el mío.
Mi canción bebió el rocío de otros lados
y la savia jugosa de las olas doradas del centeno
por eso desde cualquier lugar de mi errancia
le canta mi poema a aquellos dichosos años primaverales.*

1928

Jacobo Glantz (1902-1982)

El capítulo anterior posicionó los relatos, las crónicas, las memorias colectivas y los nombres de las calles o parques como factores relevantes en la construcción, precepción y experiencia de los espacios urbanos. Sostuvo que mediante el análisis de los nombres y las razones de ellos se puede observar, o al menos intuir, la diversidad de personas y relaciones que han existido en la zona de la plazuela de Loreto. Al mismo tiempo ofreció un acercamiento a lo que Lefebvre llama lógica espacial.

Este segundo capítulo tiene la intención de presentar y explorar la vida cotidiana de la zona de Loreto en la primera mitad del siglo XX. Siguiendo los planteamientos de Lefebvre sobre la producción social del espacio, el capítulo considera a los espacios como sitios dinámicos, sujetos a interpretaciones y apropiaciones tanto físicas como simbólicas, que tienen injerencia en la manera de experimentar la plazuela de Loreto y sus calles aledañas. De igual manera, busca señalar el impacto de procesos más generales sobre los espacios urbanos, como es el caso de las políticas migratorias. Analiza cómo se establece un vínculo entre lo que se concibe y lo que se vive, logrando así ejemplificar la dialéctica propuesta por Lefebvre.²⁴

En el desarrollo de este capítulo hay un diálogo entre los conceptos teóricos, la historia de la zona y el surgimiento oficial de la comunidad judía en la Ciudad de México. Se consideran las vivencias y precepciones individuales y colectivas, los procesos identitarios y la creación de alteridades con la intención de ejemplificar las relaciones entre la lógica espacial, las relaciones sociales y la vida cotidiana.

Se explora la experiencia de la comunidad judía, su establecimiento y conformación con el fin de conocer la historia de “los que llegan”. Se enfatizan los cambios y disputas simbólicas de los espacios, considerando esas disputas como una característica ineludible de la vida cotidiana. Se indaga sobre la forma en que estas disputas resultan en materializaciones urbanas, como es el caso

²⁴ El espacio concebido en Lefebvre comprende las planeaciones de expertos o agentes con capacidades suficientes para intentar imponer un determinado tipo y uso de los espacios. Los espacios se proyectan a partir de las relaciones de producción, resuelven las necesidades de orden económico y organizacional dejando de lado la multiplicidad de habitantes o transeúntes, es un elemento dominante en la construcción del espacio social. Se contraponen al espacio vivido y percibido, los cuales contemplan la manera en que se experimenta el espacio a partir de símbolos, imágenes, lenguajes etc. Que tiene como producto determinadas prácticas espaciales, en las cuales existen disputas simbólicas y tensiones entre la idea abstracta del espacio o sitio y las maneras en que se viven y utilizan. Estas categorías analíticas se presentan entremezcladas y constantes en la realidad en relación dialéctica y con momentos de menos o mayor tensión, como es el caso analizado.

de las sinagogas y la manera en que los cambios impactan la forma de vivir y experimentar la plazuela de Loreto y la zona en general.

Siguiendo la propuesta de Berger y Luckmann sobre la vida cotidiana expuesta en la introducción, analizo cómo los espacios y la manera de experimentarlos se determinan mutuamente y bajo una temporalidad propia:

“La realidad de la vida cotidiana se organiza alrededor del “aquí” de mi cuerpo y el “ahora” de mi presente. Este “aquí y ahora” es el foco de la atención que presto a la realidad de la vida cotidiana. (...) Sin embargo, la realidad de la vida cotidiana no se agota por estas presencias inmediatas, sino que abarca fenómenos que no están presentes “aquí y ahora”” (Berger & Luckmann, 2015, pág. 37)

Es necesario señalar que la realidad de la vida cotidiana no siempre coincide con lo verídico, es decir, el discurso mediante el cual se ordena coherentemente la historia propia y se posiciona a los sujetos, no siempre corresponde con los acontecimientos. En el desarrollo del capítulo se exponen dos fuentes, por un lado, la historiografía de la comunidad judía desde la perspectiva académica interesada en la reconstrucción fundamentada de la historia. Por el otro, la manera en que la comunidad se entiende a sí misma y recupera fragmentos de esa historia para formar un discurso comunitario. Los dos registros son de suma importancia para entender cómo se presentan y construyen la vida cotidiana y la lógica espacial.

Recupero las representaciones que se han hecho de la presencia judía en México antes del siglo XX, misma que ha sido disputada por académicos. También me aproximo a la manera en que algunos miembros de la comunidad judía resignifican esa presencia para constituir una narrativa comunitaria de largo aliento, a través de crónicas y relatos que construyen un imaginario común y se plasman en el panorama urbano, en nombres de las calles y prácticas sociales.

Este enfoque considera que el análisis de la realidad es accesible desde un “aquí y ahora” muy específico, pero que también está relacionado y trae al presente un cúmulo de opiniones, vivencias e ideas que no deben ser ignoradas. El análisis de la vida cotidiana en la plazuela de Loreto contempla los cómo y los porqués de distintos escenarios que son obviados en nuestro actuar

cotidiano y que, sin embargo, son fundamentales para entender los espacios y las relaciones sociales.

En otras palabras, la existencia de algún referente tanto en cuestiones espaciales como en el mundo social representa un enlace o punto de partida para personas de esa y otras generaciones. Tal como lo expresó Margo Glantz durante una visita literaria a las calles de la Merced organizada por la Sinagoga Justo Sierra 71. *“Hay una necesidad de búsqueda en lo de atrás para entender el presente, la propia identidad.”* Glantz es una reconocida escritora y académica mexicana judía quien nació y vivió en la calle de Jesús María #44 durante el periodo en que los migrantes judíos trataban de adaptarse a la ciudad.

La vida cotidiana resulta una extraordinaria ventana para observar la forma en que las personas, en una situación muy particular, ordenan coherentemente la realidad. Ofrece un mirador para comprender la manera en la que se construyen lenguajes e interacciones con la alteridad y con los ecos de otros tiempos:

“La realidad de la vida cotidiana se presenta ya objetivada, o sea, constituida por un orden de objetos que han sido designados como objetos antes de que yo apareciese en escena. El lenguaje usado en la vida cotidiana me proporciona continuamente las objetivaciones indispensables y dispone el orden dentro del cual éstas adquieren sentido y dentro del cual la vida cotidiana tiene significado para mi” (Berger & Luckmann, 2015, pág. 37)

Si se considera al espacio como algo producido socialmente, productivo y productor de relaciones sociales, se logra un entendimiento de lo que Lefebvre llama lógica espacial. Al formar parte de la vida cotidiana lo hacemos en un espacio determinado. Al igual que en la lógica espacial ésta está cargada de símbolos e historias. Al actuar, percibir y habitar los espacios nos hacemos parte de las relaciones que los producen. Por lo tanto, en el día a día, somos condicionados por los espacios y nuestros referentes. Al mismo tiempo que en nuestras interacciones abrimos la posibilidad de producir espacios y formas distintas de vivirlos.

Tanto Lefebvre como Berger y Luckmann proponen un enfoque que vas más allá de los fenómenos accesibles de manera inmediata. Si la comunidad judía de hoy en día, la sinagoga Justo Sierra 71 en su carácter de museo y la forma de experimentar la plazuela de Loreto en la actualidad no se

entiende en relación con la generación que llegó a establecerse en el barrio de Loreto, que edificó las sinagogas, que habitó y convirtió a la zona en su hogar; se corre el riesgo de tratar a esta realidad como si fuera una fotografía. De dejar a un lado los diálogos espaciales y temporales que nos ayudan a tener un panorama más completo.

En palabras de la escritora y autora del libro *Judíos por herencia y mexicanos por florecer*, Paloma Cung Sulkin: “*Hemos construido el presente con el cascajo del pasado, presas de la nostalgia de un país imposible, porque un lugar no es sólo un lugar, sino las palabras y sucesos que lo habitan*” (Sulkin, *Judíos por herencia, mexicanos por florecer*, 2012, pág. 66)

Ese libro recopila testimonios escritos, orales y visuales de la primera generación de judíos nacidos en México, especialmente en la mirada infantil. Aborda los temas de identidad, vida cotidiana y configuración de la comunidad de judíos en México.

Al comprender la vida cotidiana como un fenómeno dependiente de la corporalidad y de las estructuras anteriormente ordenadas como “normales”, encontramos un escenario que ha sido establecido previamente, pero que depende en última instancia de nuestras acciones e interacciones para conservarla o modificarla.

La llegada de los judíos al barrio de Loreto es un punto de quiebre en la vida de la zona debido a la presencia de encuentros inmediatos con una alteridad muy marcada. Es un momento propicio para analizar cambios y permanencias en la manera de vivir y habitar los espacios urbanos, en concreto la plazuela de Loreto. Reparando en las distintas formas en que las personas percibían a la plazuela y cómo interactuaban cara a cara en ese espacio, podemos observar cómo esta inserción de la comunidad judía en el barrio de Loreto es una irrupción al curso “natural” o “normal” de la vida cotidiana. Como lo propone Rosana Reguillo esta irrupción o ruptura de lo normal, después se incorpora a la vida cotidiana para configurar una nueva forma de “normalidad”. Reconfigura la habitabilidad del espacio. (Reguillo, 2000) En este capítulo se propone una manera de entender la configuración de esa nueva “normalidad”.

La población más relevante para el análisis de esta tesis son los judíos que llegaron a vivir a la ciudad en la primera década del siglo XX, principalmente en la década de los 20. Este grupo estaba conformado por miembros de diferentes comunidades, en su mayoría serfardíes, pero también

alepinos, ashkenazí, árabes, etc. Así lo expresa Mónica Unikel en la entrevista que le realicé, donde señala algunas de las diferencias entre estas comunidades:

“...el idioma. Es que ahí también había un problema, los que hablaban árabe llegaron a principios de 1900 y los que hablaban idish, que son los que fundaron ésta, (refiriéndose a la Sinagoga Justo Sierra) llegaron en los 20. Entonces no se entendían, pero además unos ya estaban establecidos, ya habían ahorrado, ya se habían asentado. No había realmente un buen entendimiento entre unos y otros. Por la lengua, por la manera de rezar, porque unos eran como que los que acababan de llegar y se sentían rechazados por los que ya estaban establecidos, eran culturas muy diferentes.” (Entrevista propia 04/12/2019)

Esta configuración fue cambiando a lo largo del tiempo por diversas razones, entre ellas el asedio en Europa hacia el sector judío, lo cual se tradujo en considerables olas migratorias hacia América. La comunidad más observada en este estudio es la askenazi quienes en los primeros momentos de establecimiento en el barrio de Loreto tuvieron experiencias muy similares a la mayoría de sus correligionarios. El énfasis en esta comunidad se debe a su presencia tanto en la construcción de la primera sinagoga de la Ciudad de México como en el proceso de establecimiento en el barrio de Loreto. Además, fue esta comunidad la que edificó y administra hasta la fecha, la sinagoga en Justo Sierra 71, que ahora cumple la función de museo y permite establecer un referente espacial de su presencia a lo largo del tiempo. En algunos momentos del capítulo no se hace explícita esta diferenciación debido a que la experiencia inicial fue muy similar por compartir la característica de ser “los que llegan” y por intentar formar un hogar en el amplio sentido de la palabra.

Judíos en México antes de su conformación como comunidad en el siglo XX

La presencia judía en México y en otros países de América Latina se asocia fuertemente con la segunda mitad del siglo XX. Si bien es cierto que en aquella época incrementó el flujo migratorio, en México, esa presencia es anterior. Sin embargo, la existencia temprana de personas practicantes del judaísmo (siglo XVI) no se tradujo en su existencia jurídica, ni institucional como comunidad. Esto debido a las condiciones políticas y sociales donde el catolicismo ejercía control sobre la mayoría de los ámbitos sociales.

La historiografía judía ha sido explorada y analizada en distintos espacios geográficos y con diversos enfoques. Nathan Wachtel, historiador y antropólogo, ha trabajado con memorias orales y testimonios de la comunidad, identidades en procesos de disputa religiosa e inquisitorial principalmente en América del sur. En su artículo *“Memoria e Historia”* discute en torno de la tensión entre las memorias orales y la historia tradicional académica, mostrando algunas de las virtudes que ofrece la historia oral, entre ellas el cuestionar las historias hegemónicas nacionales y posibilitar los estudios de las memorias colectivas o individuales que bajo la historia oficial son ignoradas.

“El uso que le han dado los historiadores a la memoria parece ser, en primera instancia, documental: busca obtener información de testigos vivos para complementar o incluso para reemplazar los datos proporcionados por las clásicas fuentes escritas. Pero, de hecho, este recurso a una nueva técnica va más allá de simple interés por la documentación. Implica el cuestionamiento de la historiografía oficial que tiende a darle un lugar privilegiado a los actores dominantes de la historia. De lo que se trata es de salvar el mundo de la gente común -los dominados- del olvido, con la ayuda de testimonios orales.”
(Wachtel, 1999, pág. 72)

En este capítulo se abordan dos momentos distintos en los que la comunidad judía tuvo presencia en lo que ahora es la Ciudad de México, por un lado, el siglo XVI y la presencia previa a las olas migratorias del siglo XX. Por otro lado, la presencia que inicia en el siglo XX y que continúa en la actualidad.

En el siglo XVI la comunidad judía estaba lejos de tener una posición hegemónica en la ciudad. Es por esto por lo que, siguiendo los planteamientos de Wachtel, se han incorporado fuentes que permiten entender las memorias, historias colectivas e individuales desde una posición distinta a la historia oficial.

Wachtel también plantea el carácter dinámico de la memoria oral y cómo los marcos referenciales e incluso la manera en que los sujetos se perciben a sí mismos influyen en las narrativas, cosa que lejos de ser contraproducente, resulta una perspectiva sumamente interesante. Dichos marcos referenciales incluyen las modificaciones espaciales, la construcción de un edificio que brinde cobijo o el simple hecho de sentirse identificado con el panorama urbano:

“Pero través de los cambios estos grupos también necesitan soportes estables y marcos de referencia. Los objetos que nos rodean, los paisajes y “las piedras de la ciudad” sobrellevan los sellos del hombre y transmiten huellas del pasado. “Tan pronto como un grupo encaja en una parte del espacio lo rehace a su propia imagen, pero al mismo tiempo se somete y adapta a elementos físicos que se le resisten”” (Wachtel, 1999, pág. 78).

Solange Alberro, Doctora en Historia por la Universidad de París-IV-Sorbone. Profesora-Investigadora del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México ha realizado trabajos muy importantes acerca de los procesos identitarios en las disputas religiosas entre judíos y mexicanos durante la época colonial y en general con la idea de mestizaje. Destaca *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*. En diálogo con este segmento de la tesis, un pequeño artículo publicado en la revista Letras Libres titulada *la comunidad judía en la Nueva España: una esperanza frustrada*, en el cual en primera instancia reconstruye el contexto que enmarcaba la llegada de los primeros judíos a lo que en aquel entonces era la Nueva España.

“...el periodo de mayor emigración conversa fue el de 1580-1640, que corresponde a la unión de las coronas de Castilla y Portugal. Una comunidad que no rebasó probablemente algunos centenares de individuos logró establecerse entonces en las principales ciudades, puertos y reales de minas, dedicándose a actividades artesanales y sobre todo mercantiles...” (Alberro, 1992, pág. 65)

Una vez establecida esta primera llegada, Alberro menciona algunas características que en esa época limitaron el arraigo comunitario en la ciudad. Estas limitantes frustraron las esperanzas de las personas practicantes del judaísmo en aquel entonces, de encontrar un nuevo hogar en el cuál desarrollarse de manera libre y plena:

“En efecto, la ilusión de la libertad americana trajo consigo un aislamiento que resultó fatal: al no disponer de sinagogas, de autoridades religiosas ni de textos sagrados, al quedar alejados de cualquier intercambio regular con comunidades dinámicas y sometidos en cambio a una clandestinidad llevadera que fuese no

dejaba de ser paralizante, os judíos del virreinato carecieron de las condiciones indispensables a la sobrevivencia de su fe...” (Alberro, 1992, pág. 65)

El recorrido que realizo por la historia de los judíos en la Ciudad de México tiene dos propósitos: Establecer una línea cronológica que permita problematizar el imaginario de que la totalidad de la comunidad llega como consecuencia del exilio en el siglo XIX así como acercarnos a las experiencias personales y colectivas para entender el proceso de conformación comunitaria y el cambio en la vida cotidiana desde la perspectiva judía. Presento tanto fuentes académicas como narrativas y testimonios producidos al interior de la propia comunidad judía.

Una voz influyente en esta última es Alicia Gojman, doctora en historia dedicada a la divulgación. A diferencia de diversas fuentes académicas, que sostienen que la presencia judía en México fue insignificante durante el periodo colonial y que esa presencia no tiene relación con la comunidad actual, Gojman establece una continuidad entre los llamados criptojudíos que llegaron durante la colonia y la comunidad que llegó en el siglo XX. En una conferencia que formó parte de la IV Cumbre Erensy²⁵ titulada “Presencia judía en México durante la colonia”²⁶

Gojman propone como fecha de inicio de la presencia judía en México el siglo XV. Argumenta que al ser expulsados de la península ibérica por el dominio de los reyes católicos y tras reusarse a aceptar el bautismo, los judíos sefardíes salieron de ese territorio buscando un lugar para establecerse.

Algunas de las personas que profesaban el judaísmo se quedaron en lo que ahora es España y tuvieron que convertirse a la religión cristiana. A este tipo de personas se les conoce como cristianos nuevos, criptojudíos, conversos o judaizantes: “*estas personas eran cristianos en la calle y judíos en la oscuridad de su casa*”. (Gojman 05/06/2017) Dado que esos criptojudíos fueron perseguidos por la Santa Inquisición en Europa, partieron a América con la esperanza de que ahí estarían lejos del alcance y el peligro que ésta representaba. Los judíos permanecieron temporalmente a salvo en el llamado nuevo continente, sin embargo, en 1571 Felipe II estableció

²⁵ La plataforma Erensy, fue creada en el año 2011 por el Centro Sefarad-Israel con el ánimo de promover el encuentro y la cooperación entre las comunidades sefardíes de todo el mundo.

²⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=6RkD0OnWrbk>

la inquisición en la Nueva España, lo cual modificó la forma de vida en este lugar que ahora se conoce como Ciudad de México.

El cronista ya mencionado en el capítulo anterior, Luis González Obregón, relata lo sucedido en la calle del Cacahuatal, o como lo titula “la casa del judío”, ahí habla de la presencia de judíos en la ciudad, así como las dificultades que enfrentaban debido a la persecución religiosa:

“Allá por el barrio de San Pablo, casi en los suburbios de la ciudad, tantas veces llamada de los Palacios, y en la calle conocida con el nombre indígena de Cacahuatal, existió una casa vieja que databa de mediados del siglo XVII, y que después de tantos años era casi del todo una ruina (...) Desde muy niños hemos oído referir que en la citada casa vivió D. Tomás de Treviño y Sobremonte, judaizante quemado vivo por la Santa Inquisición.

(...) En México, Treviño Sobremonte se dedicó al comercio e hizo frecuentes viajes al interior del país. Cierta tiempo se estableció en Guadalajara (...) Vuelto a México cayó nuevamente en poder del Santo Tribunal; más la enumeración de sus crímenes (?) bien merece ser conocida., (...) Fue preso - dice- con secuestro de bienes por judaizante relapso (...) Se le acusó de haber incitado a su mujer y a su cuñada Isabel Núñez a que se denunciaran ante la Inquisición, por estar ya presos su suegra y otros de sus cuñados (...) de haberse hecho circuncidar por uno de los suyos, lo mismo que a su hijo; de practicar continuos ayunos, valiéndose para verificarlo de “fingidas jaquecas y desganos de comer”, de no oír misa y de confesarse “al modo judaico”, puesto de rodillas en un rincón con hartos feos ceremonias...”

(...) El 11 de abril de 1649 celebró la Inquisición uno de los más notables y pomposos Autos, y entre otros fue juzgado y condenado a ser quemado vivo D. Tomás Treviño. (...) El reo en su cabalgadura atravesó la plaza, los portales, las calles de Plateros y San Francisco, hasta llegar al quemadero, situado entre el convento de San Diego y la Alameda. (...) De repente se encendió la llama de la hoguera, chisporrotearon los maderos secos, y el humo se elevó como huyendo de aquel horrible espectáculo.

La Víctima casi sofocada, mas, sin exhalar un grito, ni un gemido, ni una queja la más leve, se contentó con exclamar, recordando sus bienes confiscados, y atrayendo con los pies las brasas escondidas: - ¡Echen leña, que mi dinero me cuesta!” (Obregón, 2018, págs. 27-30)

La leyenda relatada por Gonzáles Obregón ilustra la manera en que el credo imperante se imponía sobre los demás. Además, da cuenta de la presencia de los judíos dentro de la vida cotidiana de la ciudad. El relato menciona que Treviño Sobremonte era un comerciante que realizaba viajes a diversos puntos del país, es decir, era un elemento activo de la sociedad a pesar de ser “cristiano en la calle y judío en la oscuridad de su casa”. Refiere que fue circuncidado por uno “de los suyos”.

Este pequeño pasaje refleja la posición desdeñosa hacia la alteridad que representaban los judíos en aquella época. Nos permite imaginar las dificultades que estos enfrentaban en la vida diaria y dibuja la separación entre los cristianos y a los que estos consideraban distintos. Reconoce la existencia de un grupo denominado “los suyos”. Al negar la pertenencia de esas personas a la comunidad que enuncia esa frase, se delinea claramente una alteridad. Además, abona al discurso que sostiene un estereotipo actual hacia los judíos, donde el dinero es lo más importante para ellos.

En el libro *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700* Solange Alberro analiza con detalle las relaciones entre los distintos sectores poblacionales de la época y la manera en que se relacionaban entre ellos y con la Inquisición. En el capítulo “*Los judeocristianos y el dilema de lo imposible*” en el cual presenta algunas características de la vida de los “judaizantes” en la Nueva España, abona elementos para entender la construcción de distintas alteridades y subraya la complejidad de la vida colonial. Alberro incluye en el relato a grupos como los mestizos o los mulatos que también eran cristianos neófitos y tenían sus propios motivos para actuar en contra de los criptojudíos:

“Si bien es cierto que el marrano de España se halla inmerso en una sociedad más profundamente cristianizada que la colonial y por tanto más susceptible de reconocer y denunciar prácticas sospechosas, si está por consiguiente más expuesto a la persecución, el judaizante mexicano se encuentra amenazado por otros peligros. Los que lo rodean son desde luego neófitos en su mayoría: indígenas, mestizos, negros y mulatos, poco capacitados para percibir las faltas al catolicismo y las acciones heterodoxas.

Sin embargo, las relaciones de dominación van en contra de los marranos, a quienes por los dominados asocian con el grupo dominante blanco, europeo, y, por tanto, el esclavo mulato, la cocinera negra, la sirvienta indígena o el vecino mestizo aprovechan de buen grado, cuando tienen la oportunidad de hacerlo, el pretexto religioso para vengarse de una opresión que toleran con una facilidad relativa.” (Alberro, 2015, pág. 375)

Treviño Sobremonte era un comerciante y líder de la comunidad judía (su caso ha sido analizado por diversos expertos²⁷), oficio que compartiría con las futuras generaciones de judíos que llegaron a la Nueva España. En la conferencia ya mencionada Gojman presenta al comercio como un hilo conductor que permite identificar ciertas permanencias de prácticas anteriores que a pesar del paso tiempo, los cambios espaciales y de las prácticas sociales siguen presentes hoy. Las prácticas comerciales de la comunidad judía serán analizadas más adelante.

Dejando a un lado la época colonial y volviendo al relato de Gojman, menciona que los tiempos de persecución sistemática hacia los judíos no cesaron hasta 1834, año en que dejó de funcionar la Santa Inquisición. Pese a su desaparición oficial, su existencia había permeado las relaciones sociales y los mexicanos católicos aún guardaban recelo o desdén hacia los “otros”. Así como la presencia de la comunidad judía en la época colonial no era representada en términos institucionales; la desaparición oficial de la Santa Inquisición no borró ni la moralidad, ni las prácticas sociales en las que ésta se basaba. La dinámica social del momento incluía prácticas despectivas a diversos grupos, entre ellos los judíos. Dicho de otro modo, las alteridades dibujadas en la época colonial y la carga despectiva que se le atribuía a los “otros” era parte de la sociabilidad de la época. Por esta razón, a pesar de ya no existir la institución que los perseguía y castigaba, esos “otros” eran considerados como agentes indeseables. Aún sin el asedio oficial y sistemático, el ambiente cotidiano estaba configurado a partir del rechazo a lo diferente, de hostilidad a lo ajeno que era encarnado, entre otros grupos, por la comunidad judía. Esto sumado a las limitantes mencionadas anteriormente, puede explicar por qué la migración de personas judías disminuyó de forma importante hasta el siglo XX

²⁷ La totalidad de los autores revisados para esta tesis, mencionan el caso de Treviño y Sobremonte.

Gojman afirma que las condiciones históricas de la primera comunidad de judíos en la Nueva España y los mecanismos que tuvieron que implementar para salvaguardar su existencia personal, limitaron la capacidad de reproducir discursos y prácticas comunitarias de largo aliento. Si bien, como mencioné antes, Gojman afirma que hay un nexo entre la comunidad actual y los “cripotojudíos” de la colonia, es muy difícil sostener ese argumento. Así lo argumenta Solange Alberro, además de señalar el carácter sincrético que tuvieron que adquirir los judíos durante la época colonial.

“... tienen en común el hecho de organizarse alrededor de los términos ineluctables de la alternativa original y de constituir respuestas espontáneas del grupo y los individuos a las circunstancias externas; no aparece en ningún momento ni una estrategia ni un discurso coherente, elaborados por una élite impulsada por el proyecto deliberado de salvaguardar la identidad judía. Al ser objeto del desprecio de sus lejanos correligionarios y al verse abandonada a sus propias fuerzas, la resistencia de los marranos mexicanos llega a ser un conjunto de medios y de recursos inspirados más que todo por el instinto de conservación, la astucia y el arte de los compromisos, cualidades —o defectos— desarrollados por la larga costumbre de la clandestinidad y la disimulación.

Si logran sobrevivir a título individual o comunitario en condiciones precarias, no pueden asegurar la renovación y transmisión de un mensaje que los supera, sobre todo cuando están inmersos en un medio en el que la asimilación, lejos de manifestarse bajo aspectos violentos, que al menos tienen la ventaja de señalar brutalmente las diferencias que se pretenden reducir, se presenta con la cara amena del sincretismo, en el que se cree descubrir nuevos recursos para la supervivencia; en este sentido, es probable que el Santo Oficio no hiciera más que acelerar trágicamente los éxitos arrasadores del sincretismo, el verdadero genitor de la sociedad colonial mexicana.” (Alberro, 2015, pág. 396)

Sin embargo, esto no quiere decir que esa presencia no tenga ninguna influencia en la comunidad actual. Recuperar dicha presencia para entenderse a sí misma y adquirir cierta seguridad espacial para desenvolverse en otras épocas es fundamental para la comunidad judía en México.

La leyenda relatada por Gonzales Obregón deja en claro que existen referentes temporales y huellas físicas de la presencia de los judíos en la ciudad colonial. Su presencia y actuar cotidiano trascendió temporalmente, al grado de tener una leyenda llamada “la casa del judío”. La existencia de una leyenda que lo aborde y que permita a personas de distintas generaciones conocerla, representa un eco temporal, nominal y físico que puede ser incorporado por personas en otros tiempos para entenderse y reconocerse en ese espacio.

Se pueden identificar concordancias, diálogos narrativos y espaciales que se establecen entre distintos “aquí y ahora”. Estos ecos o concordancias permiten cuestionar la separación tajante entre los espacios y el tiempo o temporalidades para abordar así al espacio social como una unidad teórica, tal como lo plantea Lefebvre:

“El tiempo se distingue, pero no se separa del espacio. (...) El tiempo, necesariamente, es local; eso conlleva relaciones entre los lugares y sus tiempos. Los fenómenos que la inteligencia analítica asocia exclusivamente con la «temporalidad» — saber, el crecimiento, la maduración, el envejecimiento— no pueden en realidad ser disociados de la «espacialidad» (...) El espacio y el tiempo aparecen y se manifiestan como diferentes e inseparables.” (Lefebvre, 2013, pág. 222)

Las leyendas y los comportamientos previos se espacializan, se vuelven parte del panorama urbano y sedimentan un cúmulo de relaciones y experiencias. Al momento de espacializarse modifican las prácticas y posibilitan algunas diferentes, mismas que podrán ser consideradas como normales en próximos “aquí y ahora”. De tal manera que se reconoce en el espacio la convergencia de distintas temporalidades, el carácter dialéctico de su producción y la manera en que forma parte y favorece o dificulta cierto tipo de relaciones sociales:

“El espacio social se presenta y se representa de modos diferentes. ¿Acaso no es siempre y simultáneamente campo de acción (abriendo su extensión al despliegue de los proyectos e intenciones prácticas) y soporte de acción (conjunto de lugares de donde proceden y a donde se dirigen las energías)? ¿No es a la vez actual (dado) y potencial (medio de posibilidades)? ¿No es también cuantitativo (mensurable en unidades de medida) y cualitativo (extensión concreta donde las energías se agotan si no se renuevan) (...) El espacio

aparece como objetividad, pero no existe socialmente sino por la actividad”
(Lefebvre, 2013, pág. 237)

Al hablar de leyendas, de íconos y de nombres se habla al mismo tiempo del espacio. La vida cotidiana, al igual que los pequeños detalles físicos, se hace presente, se modifica y reafirma en el momento en que se incorpora de nuevo en las prácticas diarias. Bajo esta condición la disputa simbólica de la plazuela de Loreto es relevante debido a su capacidad de reflejar la manera en que se ha habitado a lo largo del tiempo.

La edificación de las sinagogas, la conformación institucional de la comunidad judía y la manera en que se vivía en esos tiempos, llega a nuestra época como el eco de un grito de existencia, de incorporación a la disputa simbólica; silenciosa y diaria para poder decir mi plazuela de Loreto, mi colonia, mi ciudad. Esta disputa supone diversidad y alteridades. Encuentros con lo distinto.

La llegada de los judíos al barrio de Loreto

Gojman menciona algunos acontecimientos fundamentales que enmarcan la llegada de los inmigrantes judíos a la ciudad a finales del siglo XIX y principios del XX, así como su establecimiento en el barrio de Loreto.

“Cuando se dio la libertad de culto, que la dio el presidente Benito Juárez en 1860, abrió la posibilidad de que llegaran a México inmigrantes ya de distintas partes del mundo. Después de él, el presidente Porfirio Díaz que tomó el poder en 1877, invitó a inversionistas extranjeros a invertir en el país. Fue de esta manera como llegaron muchos judíos que vieron en México la posibilidad de crecer y establecer filiales de sus negocios en Europa”
(Gojman 05/06/2017)

A principios del siglo XX un grupo de judíos adinerados, principalmente franceses, llegó a México para invertir. Se establecieron en la zona cercana a la plaza mayor e instalaron filiales y negocios importantes como El Palacio de Hierro, el almacén de ropa High Life y la primera joyería de la ciudad “La Esmeralda”. Esas personas no ocultaban su religión ni su dinero, aunque llegaron en situaciones muy diferentes a las que se mencionaron en páginas anteriores. Tal era su riqueza que,

según Gojman en 1904 una familia muy destacada: “prestó al gobierno la mayor parte de los 40 millones que se necesitaban para adquirir los ferrocarriles. Así en 1908 se fundaron los ferrocarriles nacionales de México”. (Gojman 05/06/2017)

Desde un poco antes y de manera paralela a esos inversionistas, llegó a México un grupo de judíos en una situación completamente distinta, provenientes del antiguo Imperio Otomano, principalmente de Siria: Damasco y Alepo. “Eran personas con escasos recursos económicos, que se insertaron en esta sociedad, donde no existían los mecanismos comunitarios de los que gozaban los emigrantes de Europa”. (Gojman 05/06/2017)

La llegada de estos judíos fue mucho más difícil y accidentada que la de los inversionistas. Eran tratados como ajenos tanto por sus correligionarios como por la sociedad mexicana y se establecieron en la ciudad de forma diferente. Venían primero los jóvenes, principalmente varones, y en la medida de las posibilidades traían poco a poco al resto de la familia. A este proceso se le conoce como inmigración en cadena. (Gleizer, 2011) Estas enormes diferencias derriban el imaginario de la comunidad judía como un ente homogéneo y libre de disputas internas. Demuestran que no hay una forma única en la que los judíos interactúan en y con la ciudad.

La gran mayoría de ese grupo se estableció en la zona de Loreto, principalmente en las vecindades ubicadas en las calles Jesús María y Soledad, y se dedicaron al comercio ambulante. Eran conocidos como aboneros por vender sus productos en pequeños pagos. Normalmente se congregaban en sus casas para realizar algunos rituales. Poco a poco este grupo comenzó a volver suyo el espacio de la zona de Loreto y a ser ubicado dentro de la normalidad.²⁸

El comercio callejero y ambulante fue una de las llaves esenciales de los judíos para descubrir y habitar la ciudad. Gran cantidad de varones jóvenes se dedicaron a esta actividad en un inicio, tal es el caso de Emilio Mussali Mujaled, quien en su libro autobiográfico narra lo siguiente:

“Empecé por Manzanares, Jesús María y otros; todos vivían en el centro y la gente de dinero vivía en Santa María la Ribera, era un lugar de lujo, de gente importante. Me iba yo desde el centro hasta la última calle caminando y tocaba

²⁸ Se sabe que este grupo era conformado por personas Sedardíes y Ashkenazis debido a los testimonios y la memoria oral que ha sido después escrita en la bibliografía que refiere a la historia de la comunidad judía en México.

puertas de todas las casas. La gente era amable y respetuosa, quienes querían comprar veían la mercancía y si les gustaban, me recomendaban con sus familiares”. (Mujaled, 2000, pág. 67)

Cuando esos judíos lograron identificar al barrio de Loreto como su hogar, los procesos identitarios y las apropiaciones simbólicas se mostraron de manera más evidente. Al tener la capacidad de nombrar a determinado sitio como “mi hogar” o “mi colonia” se consigue un anclaje con el espacio; un referente que otorga seguridad y que permite configurar las prácticas sociales desde una certeza muy particular, saber que ese lugar es su hogar, que forman parte de él. En otras palabras, difumina la separación entre el llamado espacio físico y el mundo social para configurarse como un rasgo identitario en las personas, en este caso los judíos.

El grupo de judíos provenientes del imperio Otomano se comunicaban a través del ladino. Este factor favorecía su inserción en la sociedad mexicana por su parecido con el español. Algunos de los judíos que llegaron al país vía Veracruz estaban sorprendidos de poder entender el lenguaje. Incluso había quienes afirmaban que, en Veracruz, todos eran judíos como ellos²⁹. La facilidad para comunicarse puede ser una de las razones por las cuales optaron por desempeñarse en el comercio.

A pesar de las similitudes lingüísticas, se les escuchaba y percibía como diferentes, razón por la cual hicieron un esfuerzo para adquirir el español de la Ciudad de México. Mientras comerciaban y aseguraban el dinero necesario para vivir, también practicaban el español y obtenían herramientas fundamentales para la convivencia cotidiana. Así lo narra José Woldembeg en su novela *Las ausencias presentes*, una ficción que parte de una supuesta entrevista entre un migrante polaco en 1922 y una estudiante de sociología. Pese a ser ficción, la novela refleja el panorama y ciertas situaciones compartidas por los judíos que intentaban establecerse en la ciudad.

“Al llegar a México (1922) mi primer trabajo fue de vendedor en una plaza (...) me remangaba la camisa, abría una mesa de patas de tijera y sobre ella colocaba una canasta. Veía pasar a la gente, pero no me atrevía a llamarla (...) un amigo me proporcionó a crédito, corbatas, hojas de rasurar, navajas y flautas

²⁹ Anécdota conocida en la comunidad judía y que se presentó en la conferencia “Los Judíos y su inmigración a México” En el Centro de Estudios de Historia impartida por Daniela Gleizer

para niños. Al principio estar en la plaza, ver a la gente pasar y con ello ganarme la vida, no me pareció nada mal. Era entretenido, mejoraba mi español y ganaba para comer. Empecé a aburrirme. Era preferible ir hacia los potenciales compradores. Y en mi bicicleta recorrí las calles y toqué de puerta en puerta. Así empiezo a vender en abonos”. (Woldemberg, 2017)

Otras razones por las cuales los judíos decidieron dedicarse al comercio y a la pequeña industria fueron los bajos salarios que existían para los obreros, las legislaciones que impedían a los extranjeros y en particular a los judíos ocupar ciertos empleos o cargos y por supuesto la urgencia de dinero para poder enviar a sus familiares en su lugar de origen o para poder traerlos a vivir a México (Placencia, 2014). Así lo relatan diversos testimonios que aparecen en el libro *Judíos por herencia, mexicanos por florecer*, en el que se presentan mediante vivencias propias algunas situaciones angustiantes que vivían los judíos establecidos en México, además de que se ejemplifican las características de la migración en cadena.

“Mi papá era un soltero coqueto y bien vestido, que trató de ahorrar para traer a sus hermanitas. Reunió dinero para traer a una y esperó para traer a dos y que se acompañaran en el viaje, pero ya fue demasiado tarde. En adelante no volvió a gastar en su arreglo personal más que lo estrictamente necesario y a veces menos que eso”. Testimonio de Lina Cung (Sulkin, 2012, pág. 85)

El comercio resolvía muchas de las necesidades de los recién llegados, les ofrecía dinero más rápido que otros empleos y les permitía ahorrar para establecer talleres o locales fijos. Además de que como lo señala Placencia, el panorama nacional era propicio para el comercio: *“El terreno para el comerciante en México era propicio, pues faltaban intermediarios entre la gran industria y la masa de consumidores. Lo que motivó a muchos inmigrantes a dedicarse desde el principio al comercio al menudeo”* (Placencia, 2014, pág. 19). Esta situación nacional y local representó un nicho sumamente importante que después les permitiría mejorar sus condiciones económicas. El comercio ambulante y en específico la venta en abonos, permitió a los judíos formar parte activa de la sociedad y obtener recursos económicos. Fue piedra angular para su desarrollo como comunidad en México.

A principio del siglo XX, la comunidad judía era percibida por la sociedad mexicana como una sola, a pesar de existir distintos grupos de judíos: los asquenazis quienes provenían de Europa

central y oriental, Rusia, Alemania, Polonia, Ucrania, Lituania, etc.; los sefarditas, quienes provienen principalmente de la península ibérica, Turquía, Grecia y Los Balcanes; y los judíos árabes, que comprendían a los provenientes de Damasco, Alepo y Siria. (Sutton, 2006) Al encontrarse estas comunidades con una estructura social que les resultaba ajena, que los tildaba de extraños o incluso indeseables, comenzaron a formarse lazos comunitarios.

En 1912, se forma la sociedad de beneficencia Alianza Monte Sinai (AMS) con la intención de aglutinar a todas las comunidades judías en México. Así se crea una comunidad de comunidades. La Alianza ayudaba a sus integrantes a establecerse en el país, ya fuera ofreciendo un lugar donde dormir, brindando asesoría jurídica, generando alianzas comerciales etc. Una de las principales intenciones de la AMS era adquirir un terreno que pudiera funcionar como panteón, ya que el lugar para enterrar a los muertos es muy importante en el judaísmo. En 1914 adquieren un terreno en la calzada México-Tacuba. Para cubrir su costo la AMS puso una cuota de 25 centavos mensuales para cada familia.³⁰

En 1918, el gobierno de Venustiano Carranza les otorgó el permiso para construir la primera sinagoga, en la calle de Loreto, misma que fue terminada en 1921. Esta sinagoga, que fue mencionada en el capítulo anterior, sigue funcionando como templo y se puede acceder a ella en las visitas guiadas organizadas por la Sinagoga Histórica Justo Sierra.

La edificación de una sinagoga dentro del panorama urbano dotó a los judíos de un referente espacial mediante el cual se podían sentir parte de la ciudad. Significó un referente material de su presencia en las calles del barrio de Loreto y de sus interacciones cotidianas en la plazuela, así como la existencia de una Asociación comunitaria y su presencia en la sociedad mexicana. Al mismo tiempo, contribuyen a expandir el lenguaje arquitectónico de la ciudad. Producen un espacio físico, visible y simbólico en el cuál sentirse representados. Conquistaban un lugar, su lugar.

Al hacerlo ponen su presencia en evidencia para todos. Dotan a su comunidad de un espacio en el cuál sentirse reflejados y amparados. La sola existencia de su templo cambia por completo las estrategias mediante las cuales interactúan en el barrio de Loreto. Ofrece a las próximas generaciones un elemento físico para apropiarse del barrio, de la ciudad. Para sentirse en casa.

³⁰ Así constan algunas minutas de las juntas donde se tomaron los acuerdos y en el diario web enlace judío. <https://www.enlacejudio.com/2010/12/27/historia-de-la-sociedad-alianza-monte-sinai-i-a-p/>

La sinagoga refleja una multiplicidad de relaciones sociales y en el momento de su inauguración, las modifica para siempre, abre posibilidades para actuar y habitar el barrio de Loreto que anteriormente no existían. (Veytia, 2015)

Poco a poco las instituciones judías fueron diversificándose y adquiriendo robustez. Liz Hamui Sutton, estudiosa de la comunidad judía, hace énfasis en las instituciones comunitarias para el entendimiento de la vida judía en México:

“La vida judía no puede entenderse fuera de las instituciones comunitarias que le confieren un contexto. Desde el nacimiento hasta la muerte, el ciclo de vida judío adquiere significado social, cultural y religiosos gracias a los rituales y al personal voluntario y profesional dedicado a hacer funcionar dichas instituciones”. (Sutton, 2006, pág. 6)

Para el año 1924, había alrededor de 21,000 judíos pertenecientes a la AMS. Como en todas las comunidades, al incrementar el número de integrantes y una vez contando con las necesidades básicas, se hacen presentes disputas y distanciamientos. En ese mismo año la AMS se diversifica por conflictos internos. Surgen distintas asociaciones: Unión Sefardí, conformada por sefarditas hablantes de ladino y principalmente de Turquía, Grecia y los Balcanes. La comunidad Maguén David reunía a judíos de Alepo hablantes del árabe. Se mantiene la AMS con judíos de Damasco, Siria. Y la comunidad Nidje Israel, de mayor interés en este trabajo, reúne a judíos provenientes de Europa Central, Oriental y Occidental, hablantes del yidish. Todos estos grupos tienen poca relación con los grandes inversionistas franceses de la época porfiriana. (Sutton, 2006)

La conformación institucional comunitaria permitió articular la convivencia entre correligionarios e incluso entre personas provenientes de la misma zona geográfica, al mismo tiempo que fungía como un mediador, amortiguador y defensor de la comunidad judía frente a la sociedad mexicana. Las trabas, discriminaciones institucionales y legales, e incluso de los ataques xenófobos y de odio, tuvieron un impacto distinto una vez que existían las redes comunitarias. (Gleizer, 2011)

Las Políticas Migratorias Posrevolucionarias

En el ensayo *“Políticas inmigratorias en la construcción de la identidad nacional mexicana”*, Daniela Gleizer sostiene que el mestizaje formó parte de la ideología de Estado en la época posrevolucionaria. Esta ideología fue implementada de múltiples formas, entre ellas políticas migratorias que tenían características excluyentes para ciertos sectores bajo la justificación de salvaguardar el proyecto de construcción nacional. Siguiendo este planteamiento, analizo y señalo algunas implicaciones de estas políticas migratorias a ras de suelo y en específico a la comunidad judía que comenzaba a establecerse en la zona de Loreto.

Gleizer presenta un documento oficial del gobierno mexicano que restringe la inmigración de ciertos trabajadores al país, un acuerdo publicado en el Diario Oficial el 15 de julio de 1927. En ese documento prácticamente se prohibía la inmigración de trabajadores de origen sirio, libanés, armenio, palestino, árabe y turco, con base en consideraciones económicas, entre ellas la insuficiencia laboral para la población nacional. Rastreó en el archivo histórico de la SRE la circular confidencial 157 con fecha de abril de 1934, en donde se argumentó la existencia de investigaciones científicas que consideraban las mezclas de ciertas razas propicias a degeneración de sus descendientes. (Gleizer, 2015)

Pablo Yankelevich, Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM y estudioso de la historia de los exilios y los refugios políticos en América Latina y la historia de migración en México, aborda el contenido de esta circular en un artículo titulado *Migración, mestizaje y xenofobia en México (1910-1950)* donde señala la justificación de ciertas prohibiciones o limitaciones hacia sectores específicos:

“Bajo el argumento de “condiciones étnicas, económicas, políticas y demografías” se precisaron los términos de las prohibiciones a las “razas africanas, australianas, amarillas, indostanas y malayas.” Grupos de nacionalidades o adscripciones étnicas asociadas al comercio ambulante pasaron de la categoría de “restringidas” a “prohibidas” (polacos, lituanos, letones, checoslovacos, sitios, libaneses, palestinos, armenios, árabes, turcos, búlgaros, rumanos, persas, yugoeslavos y griegos). Se prohibió la inmigración de individuos cuya “mezcla de sangre, índice de cultura, hábitos,

costumbres, etc. los hace seres exóticos para nuestra psicología (albaneses, afganos, abisinios, argelinos, egipcios y marroquíes). Un apartado especial se dedicó a la inmigración judía “que más que ninguna otra por sus características psicológicas y morales, por la clase de actividades a que se dedica [...] resulta indeseable.” Con la emisión de esta ordenanza el prohibicionismo alcanzó uno de sus momentos cumbre, al quedar fundada la indeseabilidad en las razones más diversas: el color de la piel, las nacionalidades, las ocupaciones, las profesiones, las costumbres, los hábitos y la religión de los extranjeros.” (Yankelevich, 2017, págs. 146-147)

Gleizer enfatiza el carácter selectivo del proceso de mestizaje en México y muestra que en el discurso oficial se catalogaban a las personas en términos raciales y con criterios como “asimilables” y “no asimilables”. Una vez que Gleizer presenta a las políticas migratorias como un mecanismo que expresa la ideología del Estado Mexicano, muestra la manera en que estas políticas tenían la intención de apuntalar la centralización del poder y seleccionar el tipo de personas que estos discursos consideraban compatibles con su idea de mestizaje:

“debe tomarse en consideración que existe relación entre el nacionalismo posrevolucionario, las tendencias del Estado hacia la centralización del poder, el pensamiento racial mexicano (la identificación de la esencia de la nacionalidad con lo mestizo) y su implementación como proyecto político en las políticas indigenistas de asimilación y en las políticas de migración”. (Gleizer, 2011, pág. 229)

Para Gleizer es fundamental la intención de control por parte del gobierno de aquel entonces para sostener el discurso nacionalista en un momento de cambios e incertidumbres a nivel político y social. El mestizaje como proyecto nacional buscaba generar legitimidad, misma que era articulaba mediante distintos mecanismos, entre ellos las políticas migratorias.

En este trabajo se consideran las políticas migratorias y la vida social en una relación dialéctica, donde desde el gobierno se reforzaban algunas prácticas discriminatorias que en la vida cotidiana y en la opinión ya estaban presentes. Siendo así, los procesos defensivos de “lo mexicano” y el carácter selectivo hacia los extranjeros de forma deliberada y consciente, afectaba a los judíos tanto en niveles institucionales como a ras de suelo.

Los judíos que se establecían en Loreto llegaban mediante la inmigración en cadena precisamente en los momentos de hostilidad hacia ciertos extranjeros. Para la sociedad mexicana en general, ellos encarnaron en muchas ocasiones lo indeseable, a los invasores, los ajenos. Fue precisamente en el barrio de Loreto donde estas alteridades tenían encuentros cara a cara, sobre todo porque se ganaban la vida mediante el comercio ambulante. No podían mantenerse ocultos, incluso eran muy visibles, lo cual los colocaba en una situación de riesgo.

El nivel legislativo e institucional es importante para entender la vida cotidiana. Al considerar estos discursos y sus elementos se posibilita un análisis más completo de la vida cotidiana de los judíos que ya vivían en México, así como para acercarnos a las condiciones y limitantes que enfrentaban aquellos quienes querían llegar al país. Entre los estudiosos de las políticas migratorias en general, pero también en el caso específico de la comunidad judía, hay acuerdo en que la “mexicanidad” y su construcción se encuentra estrechamente ligada con los proyectos de mestizaje. Estas ideas fueron fundamentales en los 20s y 30s en la construcción identitaria en una multiplicidad de niveles, desde las instituciones hasta el deber ser de sus habitantes. Tanto las políticas migratorias como el día a día nacional se veían condicionadas por la idea del mestizaje.

La comunidad judía experimento en distintos grados cierto rechazo por no encajar en lo que se consideraba “deseable para lo mexicano.” Llegando incluso a ser repudiados por algunos sectores (conservadores) de la población mexicana, así lo demuestra el lamentable caso de los camisas doradas. Un grupo xenófobo que agrupó distintas corrientes racistas y operó con cierta fuerza en la Ciudad de México.

“Después del Comité Pro-Raza y las Ligas Antichinas y Antijudías, el grupo xenofóbico de la derecha más importante del período cardenista fue el llamado de las Camisas Doradas. Esta organización fue fundada en el seno del Comité Pro-Raza del Distrito Federal, el 25 de septiembre de 1933. En su declaración de principios declaraba que su objetivo principal era el engrandecimiento de México, así como la defensa de los intereses nacionales y decían que «nuestra lucha no es ofensiva contra los extranjeros sino defensiva de los intereses nacionales». El grupo estableció que sus armas de lucha serían el boicot, la propaganda oral y escrita, las manifestaciones públicas y la gestión legal y adoptó como símbolo distintivo un águila roja de trazos modernistas con las

alas extendidas dentro de un rombo, descansando en uno de sus vértices. El acta señala una jura de bandera del brazo militante del Comité Pro-Raza y hombres vestidos de dorado con un pañuelo al cuello y un sombrero de cowboy con la insignia de la ARM bordada en su brazo” (Gojman, 1995, pág. 48)

La existencia de este tipo de expresiones de rechazo, sumado al discurso oficial configuraban una sociabilidad donde las hostilidades hacia ciertos sectores de la población como los chinos o los judíos eran castigadas. Esta sociabilidad se reflejaba en la forma en que los niños judíos podían desenvolverse en las calles, en la plazuela y en la ciudad misma:

“La sola palabra mestizo convocaba los más elevados pensamientos. Una mística de pueblo unido, de proyectos compartidos, inundaba el espíritu y la máxima aspiración de pertenecer a una nación homogénea. Una de las consignas implícitas era esconder el dato de extranjería que comprometía el mestizaje. En la calle, jugando a las canicas en un espacio de la vecindad de Jesús María, o en el parque de la colonia Hipódromo, Juanito y Móishele no sabían exactamente cuán mestizos debían ser. Juanito, el vecino de la cuadra, podía ser de tez morena o no, católico casi siempre, pero indígena obviamente no. Era mexicano, pero íntimamente tampoco podía explicarse a los aztecas, las pirámides o la Coatlicue en su álbum genealógico, y Jávele no sabía cuándo sus ojos azules la iban a dejar de delatar” (Sulkin, 2012, pág. 92)

Estas circunstancias enmarcaban la vida de la ciudad y por supuesto a la plazuela de Loreto. Existía un ambiente hostil hacia “los otros” o cualquier persona ajena al concepto de mexicanidad que se intentaba imponer.³¹ Las personas que no respondían al criterio de “lo mexicano” eran percibidas como una amenaza política y económica. Los judíos establecidos en el barrio de Loreto en muchas ocasiones fueron atacados de manera directa, traduciendo el ambiente hostil en amenazas físicas directas.

³¹ En las fuentes consultadas se narran de diferente manera estos encuentros desagradables con la sociedad mexicana en general, algunos reconocen abiertamente las agresiones, otros las mencionan como si fueran casos aislados, pero está siempre presentes algún encuentro donde las personas se sentían amenazadas por el simple hecho de ser judíos.

Margo Glantz, vivió con su familia en el barrio de Loreto, en la calle de Jesús María. Relata en muchas de sus entrevistas y en su libro *Las genealogías* la ocasión en que su padre, Jacobo Glantz, fue atacado con piedras por las camisas doradas. El motivo del ataque fue su parecido con Trotski, la confusión desató el odio de los manifestantes por lo que lo persiguieron para lincharlo. Según relata Glantz su padre corrió y al encontrarse con un correigionario quien tenía un negocio de ropa en las calles cercanas, se resguardó en el local y bajaron las cortinas.

Ataques y persecuciones como la que relata Margo Glantz no eran diarias, pero tampoco eran escasas.³² Las políticas y conceptos que les daban forma, estigmatizaban y separaban a determinados individuos, hacían evidente quien era deseable y quién no.

La vida cotidiana de la población judía incluía constantes situaciones donde se sentían inadecuados, incómodos, excluidos. A continuación, presento algunos testimonios donde se relatan este tipo de sensaciones que marcaron la relación de las personas judías con la ciudad, con la sociedad y con un pasado donde la tragedia era el común denominador.

“Es la primera vez que analizo este punto. Nunca tuve con quien hablarlo, hasta tengo chinita la piel porque ahora que me lo preguntas, sí, fue una época muy conflictiva. Nunca sabía cuándo podría decir que soy judía y cuándo era mexicana, yo misma no lo entendía y como regla general me sentía incómoda”

Testimonio de Bertha Cimet en (Sulkin, 2012, pág. 45)

La configuración de la vida social en la que se desenvolvían las niñas y los niños judíos, al menos en los testimonios presentados, les resultaba retador y con ciertos momentos que los hacía sentir que no formaban parte, o al menos con distancia de la sociedad en general. Por otro lado, debido a la situación en la que llegaron sus padres, había muy poco anclaje o arraigo con esta ciudad. Esto representaba un reto, ya que tenían que dotar a su entorno de significados, apropiarse de las calles y plazas. Al mismo tiempo se les presentaba la oportunidad de descubrir una ciudad y descubrirse al mismo tiempo. De establecerse y apropiarse en un espacio que les resultaba nuevo incluso generacionalmente, existía en ese momento una potencia muy fuerte para habitar y abrirse camino para identificarse y resguardarse con su comunidad y con la ciudad. Hubo diversas estrategias y

³² En las visitas a las que asistí en la Sinagoga Histórica Justo Sierra, mencionan algunas de estas historias, reconociendo que no eran cuestiones diarias, pero que no pueden ser obviadas.

mecanismos para establecer relaciones con “los otros”, por lo tanto, muchas formas de lidiar, vivir y habitar el barrio de Loreto.

“Todos los “paisanos” judíos y libaneses vivíamos en Jesús María y sus alrededores. Yo me sentía más identificada con los judíos que con los mexicanos. Nací en el barco de El Líbano a México y cuando murió mi madre mi hermana mayor se hizo cargo de mí. Más tarde me enamoré de un joven mexicano, ella quería que me casara con un libanés y en castigo, quemó todos mis papeles de identificación”. María Kuri en (Sulkin, 2012, pág. 48)

Así como la sociedad mexicana le tenía, en algunos casos, cierta animadversión que se traducía en exclusión hacia los migrantes judíos, éstos también tenían una marcada preferencia (incluso la siguen teniendo) por las relaciones intracomunitarias, esto probablemente para mantener una identidad cultural y protegerse con lo que ellos consideraban cercano, así lo argumenta Liz Hamui cuando analiza el modelo social y comunitario de la comunidad judía en México:

“Además de las particularidades religiosas, educativas, económicas y sociales del modelo comunitario judeo-mexicano, que hemos analizado antes, hay una característica más que la distingue y es el relacionado con las líneas genealógicas o ascendencia. Por cuatro generaciones, los judíos en México han mantenido la práctica del matrimonio endogámico como un medio para darle continuidad a sus espacio social y cultural. Desde que llegaron los primeros inmigrantes, principalmente varones solos, procuraron casarse con mujeres de sus lugares de origen, ya fuera que las hubieran enviado sus familiares con ese fin o que vivieran ya en el país. En todo caso, el noviazgo y el enamoramiento previos a la boda eran a veces sólo un buen deseo, pues llegaban realmente a conocerse una vez casados”. (Sutton, 2006, págs. 14-15)

También existía la idea de mantener a la comunidad unida, de protegerla en cierta medida respecto a otras creencias y formas de vivir. Aunque existían estrategias defensivas para relacionarse por parte de los dos grupos, no todos los ejemplos eran tan tajantes o tomaban posturas tan definidas. La necesidad e intención de vivir y pertenecer a una nueva sociedad, a menudo generaba puntos de encuentro. Las relaciones comerciales, amistosas y afectivas se presentaban a cada momento.

El día a día propiciaba la convivencia, aunque ésta nunca estuviera a salvo de los prejuicios, los distanciamientos y el dolor con el que los judíos venían a la ciudad.

“Cuando jugaba con los niños no judíos en la calle, mi mamá se asomaba por la ventana y me gritaba en yidish: ¡Kum Aroif! ¡Súbete inmediatamente, no juegues con los niños porque te van a hacer daño! Yo me avergonzaba porque estaba seguro de que ellos entendían el idioma. Posteriormente comprendí que para mi madre estaba muy reciente su experiencia en Polonia, donde el antisemitismo era una práctica común. Eso me hizo entenderla, pero el daño ya estaba hecho” testimonio de Jorge Sulkin (Sulkin, 2012, pág. 158)

La historia que tenían los judíos que habían llegado a México en una situación extrema de violencia y persecución, limitaba la manera en que se podían desenvolver. Les resultaba difícil desprenderse de la realidad que habían dejado atrás. El ambiente adverso y el temor de ser perseguidos por ser quienes eran influyeron de manera importante al inicio de su vida en México. En muchas ocasiones, estos temores, eran reforzados por el trato que se les daba a lo largo del proceso de llegada al país e incluso de manera explícita en muchas políticas y conceptos que las sustentaban.

La vida cotidiana en la Plazuela de Loreto

La vida de la comunidad judía en el barrio de Loreto no se reducía a los comerciantes en las horas laborales, quienes tenían establecimientos comerciales, los que seguían vendiendo en las calles y los integrantes de la comunidad en general, tenían momentos lúdicos y de convivencia, entre ellos y con los demás. Su situación se caracterizaba por lo difícil del entorno y la opinión pública respecto a ellos. Por los miedos ante las posibles amenazas directas, pero sobre todo por la necesidad de vivir, establecerse y habitar (en el amplio sentido de la palabra) el barrio y la ciudad. La alteridad era dibujada tanto por los migrantes como por la sociedad mexicana. Se asignaban ideas específicas a estos grupos que les ayudaba a definirse mediante la diferenciación.

“En el Centro, se fueron formando los nuevos judíos mexicanos, ensayando ser parte de la población que va y viene a diario por las calles, el lugar de los encuentros lúdicos, simbólicos, del descubrimiento cotidiano de los “otros” que

alimenta la imaginación y le da cuerpo a un “nosotros””. (Sulkin, 2012, pág. 205)

La interacción cotidiana y la convivencia barrial tuvieron una gran injerencia en desdibujar las fronteras trazadas desde el prejuicio. En espacial en los infantes, se abrió la posibilidad a interacciones amistosas a partir del juego y la diversión. En el barrio de Loreto y en la plazuela se presentaron fenómenos emotivos que fueron claves en los procesos identitarios, por ejemplo, la presentación de obras teatrales en la plazuela de Loreto. En la visita guiada que Mónica Unikel³³ realiza por el barrio de Loreto y La Merced, menciona que antes de la llegada de la fuente, la explanada de la plazuela era utilizada como escenario para obras. En ocasiones eran realizadas por niños judíos, en ocasiones por vecinos de la zona y algunas veces presentaban conjuntamente. Así lo señala Horacio Jinch:

“Un amigo de la vecindad, un poco mayor que yo, tenía un teatro de títeres y nos ofrecía funciones. Se llamaba Luis G. Basurto y con el tiempo se convirtió en un dramaturgo importante de México.” Horacio Jinch en (Sulkin, 2012, pág. 211).

Uno de los rasgos más importantes para la comunidad askenazi en aquella época, era la diferencia generacional en el sentido de pertenencia. Los padres añoraban sus lugares de origen: Ucrania, Lituania, Polonia etc. Mientras que los judíos nacidos en México crecían escuchando palabras nostálgicas hacia un lugar que no conocían, al tiempo que intentaban llamar a esta ciudad y a esta nación su hogar. La intención de generar lazos afectivos y sentido de pertenencia en esta primera generación de mexicanos era muy fuerte. Las historias familiares de la gran mayoría habían sido dañadas de manera importante. Los infantes buscaban resguardo en la sociedad mexicana, en las calles.

“Nadie llevaba nuestro apellido. Nadie pertenecía a nuestra familia. Los vecinos eran los primos, y la calle, el resto de la familia” Testimonio de Arnoldo Kraus en (Sulkin, 2012, pág. 71)

³³ Mónica Unikel, socióloga por la Universidad Iberoamericana. Es parte fundamental en la historia moderna de la comunidad judía en México. hija de migrantes llegados a México con los flujos migratorios que son tratados en esta tesis. Actualmente es directora de la Sinagoga Histórica Justo Sierra, donde ha desempeñado un papel central en la rehabilitación de las sinagogas y el rescate de la historia comunitaria.

El proceso migratorio es largo y complejo, abarca distintas dimensiones. La presencia física en determinado lugar no es lo mismo que habitarlo, que reconocerse en él y poder sentirse en casa. El resguardo y amparo que ofrece un lugar físico va a la par con encontrar un lugar en la sociedad y en el mundo en general. Los migrantes y sobre todo la primera generación de judíos mexicanos constituyen su vida y personalidad en un ambiente de temas prohibidos por el profundo dolor, de familiares ausentes, de sensaciones de incomodidad, incluso de lenguajes olvidados. Se perciben y asumen como personas apartadas de lo que se considera normal en la cotidianidad y tienen que generar sus propias veredas para formar parte:

“el inmigrante está ausente de la memoria colectiva de la ciudad, aun no pertenece, pero a base de camino recorrido se apropia de ella y es en el momento en que la ciudad se convierte en su mundo, cuando termina su migración interior” (Sutton, 2006, pág. 85)

Una vez que se encuentran recovecos físicos y sociales, pequeños terruños cargados de familiaridad, estos adquieren una dimensión fundamental en la memoria colectiva. Esta razón permite mantener una radiografía de los lugares, que, en tiempos de incomodidad, les ofrecían un respiro. En las visitas guiadas que ofrece Mónica Unikel como parte de los eventos de la sinagoga histórica Justo Sierra 71, menciona estos lugares icónicos, los cuales señalo a continuación:

En el número 22 de Jesús María se encontraba una tienda de abarrotes perteneciente a un miembro de la comunidad, en ella solían adquirir los productos de uso diario. En el número 26 de la misma calle se realizaban las circuncisiones y, además, había venta de comida característica de la dieta que mantienen quienes profesan el judaísmo. En el número 23 vivía René, un maestro que ofrecía clases de hebreo ya fuese en la tienda o en ese mismo local que, además, funcionaba como panadería. El número 44 de Jesús María albergó durante un tiempo considerable a la familia Glantz. Jacobo Glantz fue un destacado poeta de la época, autor del texto que abre este capítulo, protagonista de la anécdota de los ataques de las camisas doradas y además mantuvo grandes amistades en el medio artístico, entre ellas, con Diego Rivera. Su hija Margo Glantz es una destacada escritora y académica mexicana. En la calle de soledad número 10 había una partera, quien ayudaba al alumbramiento de los nuevos miembros de la comunidad.

De esta forma se vivieron los primeros años de la migración y establecimiento de la comunidad judía. Transcurrieron los años y con el paso del tiempo su situación económica fue mejorando. Establecieron almacenes y negocios textiles logrando acortar la brecha entre las grandes industrias y los consumidores. La relación entre ellos y la sociedad mexicana fue cambiando debido a su capacidad adquisitiva. La película *El baisano Jalil*, dirigida por Joaquín Pardavé relata de manera muy accesible las distintas relaciones de la sociedad mexicana, encarnada en la película por una familia de abolengo, y un comerciante libanés quien había logrado el éxito económico. Se dice que *el baisano Jalil* representaba un comerciante judío, pero debido a la poca apertura en el cine para representar a estas personas, se dejó únicamente como un comerciante libanés.³⁴ Aunque este detalle no es de mucha importancia, porque como se ha dicho arriba, las experiencias de los migrantes son muy similares.

A continuación, presento dos escenas que muestran cómo se le racionaba la sociedad mexicana y los comerciantes judíos: La escena inicial presenta un establecimiento con la leyenda “empresa de ropa/telas Jalil Farad e hijos” sobre una cortina que se abre. Ingresan distintos trabajadores al lugar. Una mujer atendiendo en la caja y un hombre quien sacude el polvo del mostrador, se saludan. Inicia el diálogo:

H- Qué le pasa señorita, ¿Se siente usted mal?

M- No Pedro, ¿Por qué?

H- Como la vi que se quedó usted así...

M- Sencillamente pensando, al ver la fecha vinieron a mi memoria recuerdos viejos de hace 20 años. Vivía en las calles de San Miguel. No tenía ni para los alimentos más indispensables, mucho menos para pagar la renta de la casa....

La escena cambia, se encuentra el baisano Jalil, quien estaba cobrando los abonos a la misma mujer del mostrador. Al mismo tiempo dos hombres sacan muebles de la casa de la señora. Jalil piensa que la señora se va a mudar, hasta que le dice que la están embargando. El baisano Jalil tiene un

³⁴ Este dato es conocido al interior de la comunidad judía. Daniela Gleizer hace mención del mismo en la conferencia “Los judíos y su migración a México” presentada en el Centro de Estudios de Historia el 28 de Febrero de 2018.

empleado que le carga todas las mercancías, es físicamente distinto a él, tiene tez morena y habla un español de la ciudad de México, al contrario de Jalil quien deja escuchar un acento árabe.

El cargador le incita a irse y seguir vendiendo. Jalil se queda y paga la deuda de 3 meses de renta que tenía la señora (no sin antes intentar negociar la deuda para pagarla en abonos), además le condona la cuota de la semana. Le presta 2 pesos para comida y le da una cobija que valía 6 pesos. La cita al día siguiente en la calle Correo Mayor número 28 y le ofrece trabajo. Sale de la escena gritando “medias, calcetines, corbatas, colchas”.

Considerando que la película se estrena en 1942, los recuerdos de la señora del mostrador son de la década de los 20. La secuencia nos presenta características muy típicas de los aboneros de la época y los caracteriza como solidarios ante la adversidad de las personas conocidas. El cariño que la comunidad tiene a la sociedad mexicana está muy presente, así lo relata Enrique Krauze en el prólogo que hace al libro de Paloma Cung Sulkin:

“México abrió los brazos a los judíos y los judíos abrazaron (abrazan aún, en su vida diaria) al país que los acogió” Enrique Krauze en (Sulkin, 2012, pág. 23)

Otra escena que retrata momentos diferentes a los narrados en el capítulo y que da cuenta del ascenso económico y de las relaciones entre la sociedad de alcurnia mexicana y los comerciantes judíos es la siguiente: Inicia la escena con una familia conformada por una joven, su padre, su madre, una tía y su esposo, en una casa lujosa. Se entiende que pertenecen a la alcurnia mexicana. El padre, quien se presenta como jefe de familia, alega con los demás miembros sobre la vida improductiva que llevan y que, debido a eso, están en la quiebra. Comenta que ha pedido un préstamo a Jalil Fadad, quien es su amigo.

El tío, de nombre Escolástico, al enterarse que el hijo de Jalil les llevará el dinero, dice: “Qué asco tener que aguantar ahora al niño de Don Jalil” su esposa indignada le dice que se vayan, porque llegarán tarde a los Santos Oficios.

Una vez completado el préstamo y cuando el muchacho abandona la escena, el padre de familia, quien era el único cordial con el hijo de Jalil les reprocha: “Son ustedes unos majaderos. Está bien que quieran guardar y conservar la distancia que, según ustedes, debe existir entre “la gente bien”

y esos hombres trabajadores y honrados, pero por lo menos, debían hacer gala de la educación que tanto pregonan”.

Escolástico, haciendo eco de comentarios previos, replica: “Eso es hablar con razón, no hay que añadir a la vergüenza de vernos arruinados, la humillación de rendirles pleitesía a estos becerros de oro, como vuelva ese joven, le voy a decir 4 verdades”.

La escena ejemplifica perfectamente la complejidad de las relaciones que existían entre la sociedad mexicana en general y la económicamente ascendiente comunidad judía, a pesar de la larga convivencia, la solidaridad y la frecuencia con las que interactuaban estos dos grupos. Existen aún recelos, prejuicios y estigmatizaciones hacia lo que la sociedad mexicana consideraba como “los otros”. El carácter religioso es muy determinante en las interacciones que tienen como común denominador la intolerancia y las referencias desdeñosas.

Una vez que las condiciones materiales de la comunidad asquenazi fueron mejores, se desplazaron a otros puntos de la ciudad. Mantuvieron sus negocios operando y acudían a ellos en los horarios laborales. La presencia en términos de residencia se vio fuertemente disminuida. Dejaron el barrio de Loreto para iniciar una nueva etapa, principalmente en zonas como la colonia Condesa, la colonia Álamos, entre otras. Sin embargo, la marca en la memoria colectiva se mantiene. Su representación arquitectónica sigue ahí. La espacialización de las relaciones sociales en una época muy particular de disputas personales, comunitarias, simbólicas e identitarias se mantiene, en la calle de Justo Sierra con número 71 y 83, a la vista de todos, con la capacidad de resguardar a todo aquel que se sienta identificado, que comparta su historia.

Lo particular de esa época, de ese espacio; las sensaciones que produjo en muchas personas y las sensaciones que lo produjeron, se rememoran de manera constante al interior de la comunidad judía:

“en el barrio se daba un tipo de afectividad entrañable que no se dio en las zonas residenciales, colonias o suburbios. La centralidad y la legibilidad de la ciudad eran accesibles cuando el tamaño era abarcable y había un gusto compartido muy especial en recorrerla con familiaridad. El alma de la ciudad en esa época y en esa zona no era algo intangible”. (Sulkin, 2012, pág. 211)

Capítulo 3: El barrio de Loreto actual. Representaciones, oferta cultural y cambios de sociabilidad.

México, recorro tus calles, que nunca pisaron mis antepasados, deseo poner sus pasos sobre tu suelo, mas no arraigan.

Deambulo por una ciudad cuyo aliento me es extraño: no nací en esta tierra, ni siquiera en sueños te vi –y sin embargo te has vuelto tan propia y cercana....

Dejé mi calle sin saber que la cambiaría por tus amplias avenidas.

Perdí mi aldea y deseo encontrarla aquí, siquiera en mi imaginación.

Mi país nunca fue realmente mío y ahora lo es menos.

Traigo en mi el aroma de mi medio desenraizado y lo llevo en mis cuatro costados, en lo que habita mi esqueleto. México, tu aire constante llena mis pulmones, respiro los olores de tus vientos semitropicales; paseo de noche por tus calles escondidas y te hablo como si tú me pudieras responder:

-Enigma inexplicable que eres, dime ¿dónde estoy?, ¿qué hago en tu espacio?, ¿quién eres?...

Dime México, ¿Qué es fundamentalmente tuyo, en dónde está tu esencia? ¿En tu abandono, en tus contrastes en tu despreocupación? ¿Cuál es tu naturaleza? Te quiero conocer y te quiero aprender. Eres mi patria libremente escogida. Dame lo bueno de tus costumbres, permíteme incorporarlas para que fluyan en mi torrente- quizás pueda colmarme”

Moisés Rubinstein

En el capítulo pasado se realizó un recorrido histórico de la comunidad judía en la ciudad y se analizó su conformación institucional. Al mismo tiempo se presentaron y analizaron elementos de la vida cotidiana y de las fuerzas productivas del espacio, los cuales contienen disputas simbólicas. Se mostró la influencia de los espacios en la manera de experimentar la ciudad y el barrio, así como en la vida cotidiana. Estos procesos focalizados fueron enmarcados en panoramas generales como las políticas migratorias con el fin de evidenciar la complejidad en la que se desenvolvían las personas en el periodo durante el cual la comunidad judía convirtió en su hogar al barrio de Loreto.

Este tercer capítulo aborda analíticamente la presencia judía en el barrio de Loreto, la relevancia de dicha presencia en el panorama urbano actual, la manera en que se desenvuelven las relaciones sociales y las formas en que contribuyen para configurar una habitabilidad específica. Enfatiza el carácter inacabado y en constante construcción tanto de los procesos de producción urbana y espacial, como de la consolidación de significados y posibles identificaciones simbólicas con los espacios.

De nueva cuenta he seleccionado algunos momentos relevantes o representativos que permiten clarificar el análisis. En primer lugar, el momento en que la comunidad judía se va del barrio de Loreto para establecerse en otras colonias de la ciudad.

Ese desplazamiento tuvo consecuencias importantes en el panorama urbano y por consiguiente en la dinámica social del barrio. Otro momento que se considera es el regreso simbólico de la comunidad judía mediante la Sinagoga Justo Sierra 71, ahora en su función de museo y promotor de la cultura judía en la ciudad. Se enfatiza la memoria comunitaria del barrio y de su propia historia. Presento también la manera en que a través de los eventos organizados por la Sinagoga se traen al presente ecos del pasado, realizando una especie de arqueología del espacio urbano.

En la parte final del capítulo se presenta la plazuela de Loreto en la actualidad, contrastando los distintos escenarios presentados anteriormente y las distintas habitabilidades. La perspectiva de la Sinagoga en su conjunto sobre el barrio permite observar en qué medida la presencia judía sigue siendo un elemento activo para la vida cotidiana del lugar, además de representar, al menos a una parte de la comunidad judía en México.

La elaboración de este capítulo se basa en dos tipos de fuentes. En primer lugar, la entrevista realizada el 4 de diciembre de 2019 a Mónica Unikel, quien es directora de la Sinagoga Histórica Justo Sierra 71. Mónica además de desempeñarse en ese cargo estuvo involucrada en el proceso de restauración del inmueble. Es una integrante activa de la comunidad askenazi en México y una persona fundamental en la recuperación de la memoria histórica de la comunidad judía en la ciudad de México, es autora del libro *Las Sinagogas de México (2002)*.

Por otro lado, este capítulo se basa en el trabajo etnográfico realizado que incluyó visitas constantes a la plazuela de Loreto y al barrio en general; revisión bibliográfica en el interior de la Sinagoga (en donde tuvieron la gentileza de abrirme las puertas de su acervo) y visitas a la Sinagoga en donde tuve la oportunidad de observar a los visitantes en distintos días. También asistí a diversas actividades organizadas por la Sinagoga y en ocasiones en coordinación con autoridades de la CDMX, como es el caso de las noches de museos, así como conciertos, caminatas, bailes, conferencias, entre otros.

Experiencia propia en el barrio de Loreto

La plazuela y barrio de Loreto a los cuales tenemos acceso en la actualidad tienen una configuración distinta a la que se ha presentado durante el desarrollo de la tesis. Probablemente las edificaciones no hayan cambiado radicalmente, sin embargo, sí ha cambiado la manera de vivir y desenvolverse al interior de los edificios, en la plazuela y en las calles.

Los inmuebles alrededor de la plazuela tienen en su mayoría un carácter institucional: educativo, religioso o cultural y en algunas ocasiones comercial. Esta configuración es relevante. Considerando el espacio físico y las relaciones sociales como parte de un mismo fenómeno en relación dialéctica donde se producen e influyen mutuamente, esta configuración comprende varias dimensiones analíticas.

La presencia de las instituciones y comercios gestan una manera particular de relacionarse en el espacio, un imaginario del barrio; permiten o limitan la identificación de ciertas personas, ayuda a construir sentidos, generan identidades mediante significados y emociones.

A lo largo de esta tesis se ha mostrado la influencia de la sinagoga (y los espacios físicos en general) en la manera de vivir y experimentar la ciudad cotidianamente para los judíos (y la sociedad en general) desde su establecimiento en el barrio, hasta la actualidad. Sin embargo, cada edificio, institución o comercio podría ser analizada de la misma manera y así tener un panorama más nutrido de la configuración del barrio de Loreto. A continuación, presento una viñeta etnográfica con la intención de esbozar el espacio de Loreto al que tuve acceso y mostrar una interpretación personal del panorama urbano que comprende los sitios que han sido de interés en este trabajo.

Conocí la plazuela de Loreto paseando por el centro de la ciudad. Mi primera impresión del lugar no fue del todo agradable, estaba sucia. Había tanto ruido y movimiento que aturdí. Me senté en las bancas alrededor de la fuente a descansar un poco. Entre el ajetreo del comercio informal vi un edificio con una fachada diferente al resto y con la estrella de David en el número 83 de la calle Justo Sierra. Me acerqué y estaba cerrada, pregunté a una señora que vendía elotes en la esquina acerca del edificio, me dijo que era una sinagoga pero que no se podía entrar. Seguí caminando y encontré un letrero de la Sinagoga Histórica Justo Sierra 71, al entrar por la primera fachada y ver el templo quedé impresionado.

Todo el lugar me intrigó. Después regresé a pasar más tiempo en la plazuela y a recorrer la zona. Me dejaba la sensación de ser un lugar melancólico y olvidado en contraste con el perímetro turístico del Centro Histórico.

Entré al mercado Abelardo Rodríguez³⁵, vi los murales en paredes y techo. Estos murales fueron realizados con la intención de acercar el discurso posrevolucionario a la población al ser presentados en lugares populares. En la explanada de la plazuela alrededor de la fuente encontré a personas ciegas ofreciendo masajes, al platicar con ellos me contaron que sus clientes más recurrentes eran cargadores de la Merced, la mayoría estudiaba en la Escuela Nacional de Ciegos. Su presencia en la plazuela y en el barrio evidencia las múltiples formas de percibir, habitar y producir los espacios³⁶. (Hernández Flores, 2012)

³⁵ Fue inaugurado en 1934. Para profundizar en el tema revisar “El Muralismo Mexicano. El caso del Mercado Abelardo Rodríguez”. (Maqueda Garrido, 2015)

³⁶ Para un análisis profundo, consultar “Ciegos conquistando la ciudad de México” (Hernández Flores, 2012)

Entré a la hundida e inclinada iglesia de Loreto, misma que después del sismo del 19 de septiembre de 2017 ha tenido que cerrar el acceso debido a daños estructurales. Visité la iglesia de Santa Teresa la Nueva, lugar donde monjas estudiaron en épocas coloniales. En las instalaciones de la Universidad Obrera pude ver la nutrida biblioteca que resguarda. Caminé entre los comercios informales donde se ofrecen calcetines y artículos de novedad. Frecuentemente había niños jugando a la pelota en la plazuela y cuando me iba tarde del lugar pude ver también la llegada de sexoservidoras a la zona.

Comencé a interesarme por el lugar y sus historias, asistí a las visitas guiadas organizadas por la sinagoga. En ellas encontré una manera de evocar tiempos pasados, de caminar un barrio y una plazuela que a pesar de ser las mismas, eran completamente distintas a las de la época del establecimiento de la comunidad judía en la ciudad. Un panorama discrepante al que yo tenía acceso. Este panorama, a pesar de ser el mismo sitio, resulta distinto al que Mónica Unikel hace referencia en la entrevista:

“Los judíos sentían que era una ciudad muy extraña. Muy segura, pero todo era extraño. Incluido el clima y el color del cielo. Los que venían de Polonia que son los que hicieron esto, bueno pues el cielo de Polonia es gris y aquí en noviembre no traemos ni suéter. La comida, todos los sabores, los olores eran rarísimos para ellos. La forma de vestir de la gente que ellos ya lo fueron adoptando.

Primero se abrazaron de estas paredes y luego ya con esta seguridad, con el tiempo que pasó y con su acta de naturalización donde ya se hicieron ciudadanos mexicanos, donde empezaron a tener hijos en México, entonces ya eran hijos mexicanos. Empezaron a adoptar el español, a partir de todo eso, ya se sintieron parte de México, pero claro que este lugar era un lugar seguro, tranquilo y familiar.”

La pequeña viñeta presentada refleja mis primeras experiencias al merodear el sitio, la presencia de las instituciones o grandes establecimientos fue lo que logré identificar de manera más inmediata. Si bien el análisis vertido a lo largo de este trabajo se desarrolla en la estrecha relación y mutua determinación entre los espacios, la vida social y las fuerzas productivas del momento,

las primeras impresiones (al menos en mi caso) fueron en su mayoría configuradas por instituciones y las formas de desenvolverse y actualizarse en el entorno.

Regreso de los judíos al barrio de Loreto y la renovación de la Sinagoga Nidje Israel

Como se dijo al final del segundo capítulo, a finales de la década de los 50 y principios de los 60 la comunidad judía (en gran parte gracias al comercio) comenzó a tener una mejor situación económica, lo cual les permitió mudarse a otras zonas de la ciudad. Sin embargo, esta mudanza o desplazamiento comunitario no fue total, algunos mantenían sus negocios en locales establecidos en el barrio de la Merced y en el barrio de Loreto, principalmente en la calle Jesús María³⁷.

Las distintas comunidades judías se instalaron en diferentes colonias, entre ellas las colonias Álamos, Hipódromo y Condesa. Este proceso de establecimiento fue completamente distinto al narrado en las secciones anteriores. Su presencia en la ciudad ya formaba parte de la “normalidad”, tenían seguridad económica, además de la seguridad que les brindaban las experiencias de toda una generación, de su historia en la ciudad y por supuesto de su sinagoga.

La comunidad Askenazi se estableció principalmente en la colonia Hipódromo, donde se fundaron otras sinagogas a mediados de la década de los 60, con lo que se desplazó la vida cotidiana de la misma³⁸. En la entrevista realizada a Mónica Unikel, ella menciona este proceso. También menciona la existencia de una sinagoga construida en la colonia Hipódromo casi simultáneamente a Justo Sierra 71. A pesar de la existencia de esa sinagoga, Unikel no la considera como un factor determinante o de suma relevancia en la vida comunitaria de los judíos de los que se ha hablado a lo largo de esta tesis:

“Hay una sinagoga en la calle de Ámsterdam en la colonia Hipódromo que se crea en 1942, sin embargo, no era común que, en ese año que es cuando se crea ésta (Refiriéndose a Justo Sierra 71), ya hubiera judíos en la colonia

³⁷ Durante las visitas guiadas y en diferentes ponencias se menciona la particularidad que existe en que la calle (Jesús María) que fue considerada con más actividad de la comunidad judía tenga un nombre tan católico. En el libro Nidje Israel Justo Sierra 50 aniversario, se cuenta cómo los representantes de la comunidad judía en Estados Unidos, en una visita a la comunidad mexicana, mostraron asombro y sorpresa ante esta particularidad.

³⁸ Una de las razones fundamentales que nos permite ligar la existencia de las sinagogas a la participación y establecimiento de la comunidad judía en esa zona es que la religión judía prohíbe utilizar cualquier tipo de transporte los sábados y los días de fiesta. Por lo tanto, el templo debe estar siempre accesible a pie.

Hipódromo. Ese fue un lugar excepcional. Los que la hicieron eran judíos muy religiosos y por eso se separaron de los que venían acá e hicieron su propio templo. Es una casa que la adaptaron como sinagoga, pero eso no nos marca ya la vida de los judíos en la colonia Hipódromo.

Eso realmente sucedió, yo diría, finales de los 50 y principio de los 60. Se estabiliza a mediados y finales de los 60 porque hay una sinagoga que está en Parral y Montes de Oca que es del año 60 y hay otra sinagoga en la calle de Acapulco que es de 1965 y que es la continuación de Justo Sierra, que desgraciadamente ya no existe porque por el último temblor (2017) se dañó y la tiraron. Cuando ya se inaugura Acapulco 70 en 1965, marca como todo mundo está por allá. Todavía había algunas familias por acá y todavía se rezaba aquí (en Justo Sierra 71) durante cierta parte de los 70, pero muy poquito.”
(Entrevista propia 04/12/2019)

La comunidad judía en México tiene la característica de mantenerse unida, de formar lazos cercanos y de procurar establecerse en la misma zona. Justo Sierra 71 resintió este desplazamiento. Por más de 20 años perdió su vitalidad y la recurrencia de las visitas. El inmueble sufrió los estragos del desuso y poco a poco se fue deteriorando.

El caso de Justo Sierra 71 fue distinto al de la primera sinagoga en el número 83, ya que los judíos sefardís se mantuvieron más activos en el barrio de Loreto, atendían sus negocios y acudían a rezar a su sinagoga. Incluso algunos askenazis por practicidad se incorporaban a sus ritos. En la actualidad esa sinagoga se mantiene activa, son pocas las oportunidades de ingresar a ella debido a su carácter religioso. Que dicha sinagoga haya continuado los ritos y festividades, muestra que la presencia judía en el amplio sentido nunca se fue del barrio de Loreto. Los comercios tuvieron un papel fundamental en mantener esta presencia.

“...por los negocios, incluso siguen rezando hasta el día de hoy (En Justo Sierra 83). De lunes a viernes. Sábados que es Shabat, festividades judías, domingos, que no trabajan, no hay nada. Esa sinagoga funciona para los judíos que tienen negocios, talleres, maquilas, yo que sé, en esta zona. Y sigue así hasta el día de hoy, les llevan comida kosher, comen ahí y se van de regreso a trabajar. A lo

mejor alguno que otro es askenazi, que le queda bien venir a rezar y pues van ahí, pero el rito es sefaradí.” (Entrevista propia 04/12/2019)

Si hablamos de la comunidad judía en su carácter heterogéneo se podría decir que su presencia se ha mantenido en el barrio de Loreto desde su establecimiento en los años 20. Una de las expresiones de esta heterogeneidad, que refleja la importancia de las generaciones pasadas, los intercambios de significados y vaivenes identitarios en relación con la sociedad mexicana, es el caso de la familia Herrera. La familia Herrera vivía en la Merced³⁹ cuando la comunidad judía experimentaba sus primeros años en la ciudad. Nacieron en seno católico, como la mayoría de los habitantes de la zona en aquella época. Tuvieron una participación relevante y en cierto punto discreta para que la comunidad judía fuera espacialmente como la conocemos en la actualidad.

Un señor de nombre Joel Herrera, después de trabajar en una carnicería Kosher en la calle Jesús María y en una peletería (lugar donde se confeccionaba ropa) decide convertirse al judaísmo junto con su familia y practicarlo de una manera ortodoxa, Así lo narra su hijo en una entrevista donde aborda el interés familiar por el judaísmo.⁴⁰

“A mi padre desde siempre, desde muy niño, eso viene de mi abuela, quería integrarse al judaísmo. Ella era comerciante, vendía en un tianguis. Le compraba mercancía a mucha gente paisana; mi padre trabajó con paisanos⁴¹, en una carnicería, en una peletería...

A mi abuela la llamó la atención la forma de ser del judío; siempre le llamó la atención su forma de ser, su trato. Ella los veía con admiración. De tiempos de la Merced, mi abuela tenía el gusto por el judaísmo”
(<http://vol2.intelectohebreo.com.mx/-los-herrera-y-el-templo.html>)

³⁹ “El céntrico barrio de La Merced ha sido un polo de atracción para un número considerable de inmigrantes, quienes han buscado asentarse y prosperar en la Ciudad de México. Especialmente a principios del siglo XX, se convirtió en un lugar de asentamiento para muchos emigrantes y refugiados que arribaban a la República Mexicana en condiciones precarias; españoles pobres y otros provenientes de Europa Oriental, como los judíos askenazitas...”. (Antaramián, 2009, pág. 106). En la Merced se encuentra uno de los mercados más importantes de la ciudad. El comercio y la interacción con una gran diversidad son dos de sus características más importantes.

⁴⁰ <http://vol2.intelectohebreo.com.mx/-los-herrera-y-el-templo.html>

⁴¹ De esta manera suelen referirse entre personas que practican el judaísmo.

Durante la época en que la comunidad judía habitaba en otras colonias y el deterioro de la sinagoga era palpable, esta familia la adoptó simbólicamente. Intentó frenar el deterioro y revitalizar el inmueble. Mónica Unikel menciona eso en nuestra entrevista:

“...Luego ya no hay nadie aquí (refiriéndose a la vida judía en Loreto y en particular a la comunidad askenazi) y en 1987 o por ahí, este lugar es adoptado simbólicamente por la familia Herrera, que eran judíos que nacieron católicos, tenían una chamba en la carnicería de Jesús María, se vuelven judíos, se convierten, se hacen súper religiosos y aunque no viven en el Centro, se dan cuenta de que este lugar está abandonado y lo adoptan, lo adaptan, empiezan a rezar aquí. Traen comida de su casa, se vuelven como los papás del lugar por un tiempo, porque ya la calle era una zona desastrosa. Con los vendedores ambulantes, con la venta de puras cosas ilegales, era un relajó. Entonces a veces no completaban el Minyán⁴². Llegaban 8,9,7 y se iban a buscar judíos en la zona para que vinieran a completar, les hablaban por teléfono, en fin, era muy difícil y entonces se acaba, aunque sí duraron varios años, pero ya no había judíos acá, por lo que se vuelve a abandonar.” (Entrevista propia 04/12/2019)

La conversión al judaísmo por parte de la familia Herrera es relevante, si bien este ejemplo no puede ser interpretado como señal de conversiones masivas al judaísmo o un impacto generalizado en la sociedad del momento, da cuenta de los argumentos presentados en esta tesis respecto a la construcción constante y multiplicidad de factores que influyen en la identidad. Permite observar fenómenos particulares que desde otras perspectivas son obviados. La presencia prolongada de la comunidad judía y su espacialización impactó las prácticas sociales del barrio, la coexistencia de maneras distintas de vivir, mediadas por la interacción cotidiana en y con el espacio, generan una manera particular de habitabilidad.

Esta habitabilidad puede ser analizada desde distintas perspectivas. Esta tesis enfatiza el carácter relacional entre los espacios físicos, la vida cotidiana y el modo en que esta dinámica produce su propia manera de experimentar la vida diaria. En otras palabras, ilustra el argumento propuesto

⁴² En la tradición judía para la realización de los rituales, es necesario que se cumpla un mínimo de 10 hombres mayores de trece años y los libros sagrados, a esta cantidad de personas se le llama Minyán o Minián

por Lefebvre donde considera al espacio (social) como articulador de distintos procesos y elementos simultáneos y mutuamente determinantes:

“El concepto de espacio liga lo mental y lo cultural, lo social y lo histórico. Reconstruye un proceso complejo: descubrimiento (de nuevos espacios) — producción (de la organización espacial propia de cada sociedad) — creación (de obras: el paisaje, la ciudad con su monumentalidad y decorado).”
(Lefebvre, 2013, pág. 57)

Integrantes de una familia católica quienes a partir de la convivencia con lo que en alguna época representó una clara alteridad, se reconocen en otro credo y sus prácticas específicas. Se puede argumentar, con base en Lefebvre, que en el momento en que la familia Herrera se identifica con la comunidad judía, especializada en la Sinagoga y considera a esta última un lugar deseable en el panorama urbano existe un vaivén identitario a través de un vínculo entre el espacio y la identidad de las personas que se traducen en acciones. Estas acciones (sin la necesidad de ser conscientes de ello en estos términos) reconocen en la sinagoga una expresión espacial, de representación histórica y simbólica de la comunidad con la cual se identifican. De igual manera actualizan y buscan mantener las prácticas (espaciales) que se posibilitan con la presencia de la sinagoga en el barrio. Se presenta una conexión identitaria con el pasado y al procurar el inmueble, al adoptarlo simbólicamente y mantenerlo activo se percibe un deseo por mantener tanto las prácticas sociales como el referente físico.

Es decir, se expresa la relación dialéctica propuesta por Lefebvre (Lefebvre, 2013) en donde múltiples procesos simultáneos, como el modo de producción, la manera en que actuamos, cómo está configurado físicamente el barrio y los significados que le atribuimos y generamos a partir de él, se conjugan para producir cierto espacio en un momento específico. Se muestran entonces los vaivenes identitarios en la Ciudad de México y su constante construcción.

En el segundo capítulo se relataron los intentos de la comunidad judía por anclarse en la sociabilidad de la ciudad y ser reconocidos como integrantes de ésta. La historia de la familia Herrera expresa lo que Mónica cataloga como sincretismo⁴³ que se presenta mediante nuevas

⁴³ El concepto *sincretismo* dentro de la realidad mexicana tiene muchas implicaciones, típicamente es utilizado en el periodo colonial y poscolonial haciendo referencia al mestizaje. La idea de mestizaje ha sido problematizada

formas de interacción. Podría decirse que configuran una nueva normalidad⁴⁴ en la cual no sólo hay judíos que intentan ser reconocidos en su carácter de mexicanos, sino también mexicanos (a quienes se les daba por sentado como tales) que se reconocen y se adscriben como judíos.

Esto pone sobre la mesa la cualidad dinámica e inacabada de la identidad. La relación constante con los espacios sustenta la relevancia de los ejercicios realizados en esta tesis, donde se eligen situaciones de excepción para analizar momentos específicos, enmarcados en procesos más amplios para comprender las configuraciones y habitabilidades de la zona.

Renovación de la Sinagoga

Después de los esfuerzos de la familia Herrera por recuperar la sinagoga, volvió a ella la desatención y el deterioro. Fue un periodo prolongado en el que el inmueble dejó de tener visitas recurrentes, cosa que en aquella época era común en el Centro Histórico de la ciudad.

Como en otras ciudades Latinoamericanas y otras grandes metrópolis alrededor del mundo, la zona central de la Ciudad de México fue “abandonada” en la segunda mitad del siglo XX, lo cual fue un fenómeno multicausal. Según Giglia y Duhau (Giglia & Duhau, 2016) las causas del abandono están en el agotamiento del modelo de desarrollo económico al que se refieren como *industrialización por sustitución de importaciones*⁴⁵ y, a la migración de otros estados de la República Mexicana que tuvo consecuencia un desbordamiento poblacional.

Ante la insuficiencia de viviendas y servicios en el Centro Histórico, la Ciudad de México comenzó a presentar nuevas centralidades y desarrollos, hacia donde se desplazaron distintos sectores de la clase media y media alta, esto genera distintos órdenes urbanos y experiencias metropolitanas, en palabras de Giglia y Duhau:

anteriormente en este trabajo, abordado desde la perspectiva de Daniela Gleizer para analizar implicaciones en la vida cotidiana y conformación de la comunidad judía en México.

⁴⁴ Véase “la clandestina centralidad de la vida cotidiana” Rosana Reguillo

⁴⁵ “En el marco de este modelo, el proceso de industrialización tendió a concentrarse en la ciudad capital (...) Como consecuencia las metrópolis principales experimentaron tasas espectaculares de crecimiento demográfico e industrial (...) la aceleración de migraciones internas implicó que la modalidad habitacional de vivienda (...) en la actual ciudad central resultara desbordada” (Giglia & Duhau, 2016, págs. 43-44)

“cuando nos referimos a la metrópoli como agregado de una pluralidad de espacios urbanos distinguibles, en realidad conviene hablar de *órdenes* más que de *un orden urbano*. Esto, porque la metrópoli contemporánea (...) está conformada por diversos contextos o hábitats urbanos. (...) De modo que se puede considerar el orden urbano-metropolitano como el resultante de la coexistencia y articulación de los distintos *órdenes* asociados a variados tipos de contextos urbanos.” (Giglia & Duhau, 2016, págs. 29-30)

Esas nuevas centralidades dejaron al Centro Histórico como un lugar de abasto y vivienda popular, donde si bien es cierto que mantiene una gran importancia para los distintos órdenes urbanos y el funcionamiento de la metrópoli en general, deja de representar la centralidad única.

Por su parte Delgadillo-Polanco sostiene que el abandono respondió a la adopción de una serie de políticas económicas y de desarrollo urbano las cuales están estrechamente relacionadas a la globalización y a lo que se conoce como modelo neoliberal:

“La globalización de la economía ha implicado una gran transformación en las grandes ciudades y metrópolis latinoamericanas, muchas de ellas han sufrido procesos de desindustrialización y de terciarización en su base económica, lo que implica el abandono y obsolescencia de zonas fabriles, la multiplicación de las actividades terciarias, el desplazamiento de la función habitacional en áreas urbanas centrales, la modernización selectiva del territorio, la aparición de nuevas centralidades, la fragmentación urbana, etcétera” (Delgadillo-Polanco, 2008, págs. 820-821)

Ante el panorama de abandono, durante la gestión de Andrés Manuel López Obrador como Jefe de Gobierno se implementó el “Programa de Rescate del Centro Histórico de la Ciudad de México (2002-2006)” con la intención de “recuperar” la zona central.

En el artículo “Peligro, proximidad y diferencia: negociar fronteras en el Centro Histórico de la Ciudad de México”, Alejandra Leal hace una presentación de este proceso, en donde señala múltiples dinámicas que lo componen:

“A diferencia de anteriores intentos de revitalización este proyecto ha puesto especial énfasis en el repoblamiento, impulsando el desarrollo tanto de la oferta

habitacional para sectores de clase media y alta, como la seguridad pública. También en contraste con planes previos, la iniciativa privada –en la figura del empresario Carlos Slim, quien realizó una importante inversión inmobiliaria en el centro– ha jugado un papel prominente, trabajando en conjunto con los gobiernos federal y local desde julio de 2001.

Por parte del Gobierno del Distrito Federal, la implementación del proyecto fue confiada al Fideicomiso Centro Histórico. En estrecha colaboración con propietarios e inversionistas privados, este organismo supervisó los trabajos de rehabilitación durante su primera etapa (2002-2006), que incluyeron el remozamiento de 37 manzanas en la zona occidental del centro, la reubicación del comercio informal fuera de las zonas remodeladas y la introducción de un programa de seguridad pública para abatir el crimen y la transgresión a la ley.” (Leal Martínez, 2007, pág. 29)

La remodelación de la Sinagoga Histórica Justo Sierra 71 estuvo enmarcada en esa coyuntura. Si bien el barrio de Loreto no formó parte de intervenciones o proyectos focalizados como otras zonas, las dinámicas generadas por la implementación de este programa tuvieron consecuencias generales en el centro de la ciudad.

Aproximadamente en el 2006 comenzó a circular entre la comunidad askenazi la idea de recuperar la sinagoga. Mónica Unikel fue parte fundamental en el proceso de recuperación y en la visión y planeación del proyecto en su conjunto.

Posteriormente y con esfuerzo de una buena parte de la comunidad askenazi se inició el proceso de recuperación. Unikel se encargó de llevar la dirección y operación de la sinagoga. A continuación, presento una breve historia de la recuperación del inmueble narrada por ella durante la entrevista que sostuvimos. En esa entrevista explica cómo es que la comunidad decidió llevar a cabo el proyecto de recuperación, así como la forma en que logró abrirse como un museo de la Ciudad de México, cuestión que involucró a las autoridades locales.

“Mira, la comunidad cuando (la sinagoga) todavía no se restauraba, se preguntaban ¿Para qué la vamos a restaurar? Los judíos ya no viven en el centro, ya no van a regresar al centro. La comunidad está llena de problemas

graves de enfermos, de educación, del panteón, todas estas cosas. ¿Para qué? Entonces me llamaron a una junta y yo les dije: Yo creo que hay que restaurar, primero que nada, porque esa es nuestra responsabilidad, sino se va a caer en pedazos y eso es imperdonable. Si la comunidad no tiene dinero, que consigan donativos de gente particular de la comunidad y quizá esa ni siquiera fue esa una sugerencia mía, ellos saben hacerlo.

Bernardo Weiss tocó puertas y pidió dinero, lo que sí aporté yo fue; si los judíos ya no van, vamos a convertirlo en otra cosa. Que sea un centro de cultura judía abierto a todo mundo, que se pueda entrar todos los días, que los turistas puedan ver en su mapa de turismo que aquí hay una sinagoga.” (Entrevista propia 04/12/2019)

Una vez que la comunidad askenazi estuvo convencida de la restauración del recinto, reunieron los recursos necesarios con la participación del señor Bernardo Weiss e iniciaron las obras. La sugerencia de abrir el espacio como un lugar de divulgación de la cultura judía en general, pero también de la historia particular de la comunidad en la ciudad, tuvo como resultado lo que ahora se conoce como Sinagoga Histórica Justo Sierra 71.

Para el 2006 en el Centro Histórico se vivía un ambiente muy diferente a lo presentado en capítulos anteriores. Entre muchas otras consecuencias, el programa de recuperación que inició en 2002 y que aún continúa, comenzaba a posicionar al Centro Histórico entre la población de la clase media como un lugar cultural y turístico. Dicho programa se esforzaba en presentar al centro como un lugar donde se aceptaba (discursivamente) la diversidad.⁴⁶ Como consecuencia de estas intervenciones públicas y privadas en los primeros cuadrantes de la ciudad, a principios de 2007, se creó la Autoridad del Centro Histórico con la intención de continuar los esfuerzos de revitalización de la zona

A lo largo del proceso de restauración de la sinagoga hubo muchos actores involucrados, entre ellos el gobierno local y la Autoridad del Centro Histórico. En el capítulo anterior se mostró la

⁴⁶ Las implicaciones y análisis del llamado proceso de recuperación no se abordan en esta tesis, sin embargo, hay un amplio esfuerzo de académicos e intelectuales, quienes abordan desde diversas perspectivas la implementación de este programa.

manera en que los posicionamientos oficiales por parte del gobierno generan espacios de oportunidad y restricción para el desenvolvimiento de la vida diaria a ras de suelo. Los discursos oficiales tienen consecuencias específicas, generan disputas y ayudan a configurar la sociabilidad. La Autoridad del Centro Histórico, en su página oficial, además de definir lo que consideran Centro Histórico, se presenta de la siguiente manera:

“El Centro Histórico ocupa el territorio de la Ciudad de México conformado por el siguiente perímetro vial: Eje Central Lázaro Cárdenas, José María Izazaga y su continuación San Pablo, Anillo de Circunvalación y su continuación Vidal Alcocer, Peña y Peña y su continuación Apartado y República de Perú. Así como el territorio conformado por el perímetro vial de Avenida Hidalgo, Doctor Mora, Avenida Juárez y Eje Central Lázaro Cárdenas.

La Autoridad del Centro Histórico se crea el 22 de enero del 2007, como el área del Gobierno de la Ciudad de México encargada de coordinar las iniciativas que convergen en el sitio; propone las políticas más idóneas para lograr un desarrollo sostenible mediante la concentración de información actualizada entre diversas dependencias y organismos lo que ha permitido reforzar la acción intersectorial y revertir el proceso de deterioro del centro de la ciudad para propiciar un desarrollo más equilibrado.

Como parte de las acciones promovidas por la Autoridad del Centro Histórico se encuentra la recuperación del espacio público como plazas públicas, jardines y calles, la conservación de inmuebles emblemáticos que forman parte de la memoria colectiva y constituyen el rostro simbólico de la identidad nacional.”⁴⁷

La creación de organismos públicos como la Autoridad del Centro Histórico demuestra el interés de las autoridades por activar distintos mecanismos de intervención y *mejoramiento* en el Centro Histórico de la Ciudad de México. Dichos esfuerzos institucionales y mecanismos de intervención parten de una posición de injerencia privilegiada donde existe una percepción de lo deseable, lo bonito y tiene la intención de configurar “*el rostro simbólico de la identidad nacional*”. Volviendo

⁴⁷ <https://www.autoridadcentrohistorico.cdmx.gob.mx/dependencia/acerca-de>

al planteamiento de Lefebvre sobre la producción del espacio social (Lefebvre, 2013) y la relación dialéctica entre espacios dominados y dominantes; los planes, programas y acciones realizadas por estos organismos y autoridades contienen representaciones del espacio. Es decir que se toman decisiones desde posiciones estratégicas donde existe un *espacio concebido* que responde a una configuración específica que permita consolidar algún discurso, en este caso “*el rostro simbólico de la identidad nacional*”.

En la entrevista a Mónica Unikel menciona la colaboración de funcionarios públicos para conseguir la restauración de Justo Sierra 71, entre ellos integrantes de la Autoridad del Centro Histórico, en especial de la entonces titular Alejandra Moreno Toscano:

“Yo diría que (el impulso gubernamental para lograr el proyecto de recuperación), casi casi fue gracias a Alejandra Moreno Toscano. La Autoridad del Centro Histórico de cuando lo restauramos, fue gracias a ella que se hizo.

A lo mejor se hubiera hecho después, pero ella.... O sea, la historia es así: Hay un evento social, en el que en la misma mesa se sientan Alejandra Moreno Toscano y el ingeniero Raúl Pawa de la comunidad. Empiezan a platicar y le dice; fíjate que nosotros tenemos una sinagoga en el centro, y ella le dice; y ¿por qué no la restauran y la abren? Le contesta; pues porque los judíos ya no vivimos allá y además no hay dinero y ya, todo eso. Entonces a raíz de eso, se siembra como la cosita. Raúl Pawa me invita a una junta con toda la directiva de la comunidad askenazi y es cuando yo les digo, hay que hacerlo, hay que hacerlo, pero la primera semilla fue de ella.

Luego, ella (Alejandra Moreno Toscano) tenía muy buena relación con Jacobo Zabudovsky. Se hizo una reunión con él. Un desayuno en la sinagoga, adentro. Con andamios y polvo, fue como para mostrar lo que se estaba haciendo y recuerdo que vino Marcelo Ebrard, como jefe de gobierno de la ciudad, el Secretario de Obras, vinieron varios secretarios y toda la directiva de todas las comunidades judías. Estaban muy interesados.” (Entrevista propia 04/12/2019)

El proceso de restauración culminó en 2009, la Sinagoga fue reinaugurada en dos ocasiones, la primera en un evento comunitario, el 13 de diciembre, y la segunda en un evento abierto al público.

Esta reinauguración comunitaria representó el regreso de la comunidad judía, y en especial la askenazi, al inmueble que durante un largo tiempo fue resguardo de las primeras generaciones en México, que les permitió anclarse al barrio de alguna manera para dejar de sentirse en una ciudad extraña y comenzar a habitar en lo que ahora es su hogar.

Durante el evento Jacobo Zabudovsky, destacado periodista quien durante más de 25 años fuera un ícono de los noticieros mexicanos, ofreció una plática en la cual relató su vida en la Merced y su estrecha relación con la sinagoga, la calle Jesús María y su relevancia para los judíos. Destacó el carácter social y cultural que implica la sinagoga más allá de lo religioso. La sinagoga fue de suma relevancia para la comunidad judía por ser un punto de encuentro donde podían hablar el idioma (idish) de sus lugares de origen, en sus claves culturales, en palabras de Mónica: *“un lugar que les resultara cálido con la calidez que da la tradición”*.

Después de la inauguración comunitaria se organizó un evento abierto al público en general para acercar este nuevo espacio de vida judía a la ciudad en su conjunto. La sinagoga estaba llena. Ofrecieron un concierto a cargo del Cuarteto Latinoamericano con selección de compositores judíos, el evento fue presentado por el reconocido periodista Miguel Ángel Granados Chapa.

Una vez en funcionamiento se espacializa el retorno de la comunidad judía al Centro Histórico. Vuelven a estar activos en la zona. Este retorno, aunque acompañado de cierta presencia por parte de integrantes de la comunidad judía, tiene un carácter simbólico, cultural. Implica revitalizar la presencia y actividad de un lugar cargado con recuerdos, historias y posibilidades futuras, con una potencialidad poética del habitar. Un habitar que permite conexiones con las generaciones pasadas y posibilidades de construir un futuro distinto, de seguir anclándose en y con el espacio. Dicha potencia se expresa de manera personal e íntima bajo el cobijo comunitario que se espacializa en la sinagoga como punto de encuentro y generador de identidad que conecta distintas generaciones. Se posiciona como un espacio cultural con la misión de difundir y preservar la historia comunitaria y cultural en la Ciudad de México, invitando a los capitalinos y al público en general a conocer un elemento de la sociabilidad urbana poco conocido.

El propósito del proyecto gira en torno a la difusión cultural y la memoria histórica. Para esta tesis es de suma relevancia el análisis de los procesos culturales e históricos en el barrio de Loreto, así como los mecanismos y modos en que se presenta y espacializan. Los testigos físicos o espacialización de los recuerdos son centrales en la construcción de la vida cotidiana, como se ha

argumentado a lo largo de este trabajo, la configuración física no está dissociada de las relaciones sociales, son parte del mismo proceso de producción del espacio en el cual se determinan mutuamente (Lefebvre, 2013)

Al existir esta sinagoga/museo se presenta de manera palpable la diversidad social y cultural que conforma el carisma del Centro Histórico, al mismo tiempo da cuenta de los procesos sociales que fueron necesarios en el proceso de espacialización y muestra el carácter dinámico de los espacios y de las relaciones en/con él. En la actualidad esta diversidad es aprovechada como un atractivo turístico, cuya intención es cautivar al público nacional e internacional. Así lo comenta Mónica:

“Hay mucho turismo que busca eso (sinagogas), yo soy una de ellas. A donde llego voy a buscar a donde hay sinagogas, no para rezar, mi esposo sí para rezar. Ha sido una experiencia maravillosa que te lleva a otros barrios que no están en las guías turísticas, aunque resulta que esta sí, cerca de San Ildelfonso. Entonces yo le aposté y estaba segura de que iba a ser un éxito, porque la gente tiene mucha curiosidad, porque hay mucha ignorancia y muchos prejuicios malos, entonces vamos a aportar algo de conocimiento para que la gente nos empiece a ver como similares, por no decir iguales. Donde hay gente buena y mala, ricos y pobres, preparados e ignorantes, o sea, como un pueblo de México, porque además somos mexicanos y la gente no lo entiende.”
(Entrevista propia 04/12/2019)

En los 10 años de funcionamiento, Justo Sierra 71 se ha posicionado como un espacio importante en la oferta cultural del Centro Histórico. La calidad de sus eventos ha logrado que los visitantes acudan al recinto de manera recurrente. Las autoridades locales han reconocido el proyecto de la Sinagoga como ejemplar y de manera progresiva le han otorgado mayor difusión⁴⁸. Ha llegado a ser incluido en los principales eventos culturales de la ciudad, como la Noche de Museos de día de muertos, de la cual hablaré más adelante.

“Alejandra Moreno Toscano nos ha puesto como ejemplo con diferentes personas de diferentes centros históricos. Un proyecto ejemplar de cómo un

⁴⁸ El incremento de la difusión es consecuencia de la oferta cultural del recinto y la capacidad de insertarse en circuitos culturales a nivel ciudad como lo es el programa Noches de museo. Durante el trabajo en campo que realicé era palpable el incremento de afluencia y la difusión de la Sinagoga en distintos folletos y programas.

lugar se recuperó y se llenó de vida. Y eso es bueno, ese era mi objetivo, que el lugar saliera del gueto, que fuera reconocido en la lista de los museos del Centro Histórico y no sólo de la comunidad. Como esto de aclarar un poquito de quienes somos, pero también para compartir nuestra cultura con cualquier persona.” (Entrevista propia 04/12/2019)

De esta manera la Sinagoga rememora y actualiza la presencia judía en el barrio de Loreto, a nivel arquitectónico, cultural, social e histórico. Con cada evento, con cada visita guiada, los asistentes aprendemos sobre la presencia judía y su relevancia en Loreto mediante anécdotas, fachadas de edificios, tiendas y símbolos. Contribuye a reconocer lo heterogéneo de la capital mexicana. Ofrece una dimensión histórica y dinámica que propicia una percepción más amplia del barrio de Loreto.

Instituciones, fuerzas productivas actuales y relaciones vecinales de la Sinagoga.

Este segmento analiza el discurso de la Sinagoga Justo Sierra 71 a nivel institucional respecto a la plazuela y el barrio de Loreto. Aborda la forma en que perciben institucionalmente su participación en él y en qué medida han contribuido o contribuyen en la vida diaria y la transformación del espacio. Muestra la manera en que la Sinagoga percibe al espacio tanto física como socialmente, y su participación en él desde su inauguración hasta el momento de la escritura de esta tesis. Esta perspectiva se recupera desde la voz de Mónica y Vania⁴⁹ quienes conforman y sostienen las actividades y funcionamiento de las Sinagoga Histórica Justo Sierra 71.

Vania lleva aproximadamente 6 años trabajando en el lugar y aunque no pertenece a la comunidad es una persona dedicada a la divulgación de la cultura judaica junto con Mónica, ambas voces nos brindan una perspectiva robusta de la relación institucional con el entorno, desde su inauguración como museo e incluso anteriormente. En la entrevista Mónica nos relata cómo percibía el espacio al inaugurar la Sinagoga:

“A mí me tocó ver cuando esto (el entorno de la plazuela) era una catástrofe hace 25 años, catástrofe. A inicios del proyecto tenía que cancelar muchas

⁴⁹ El personal fijo de la sinagoga es muy pequeño, según palabras de Mónica son únicamente 4 personas fijas, incluyendo al guardia de la entrada.

visitas guiadas porque la gente no podía llegar o yo no podía llegar. Luego me tocó ver cuando López Obrador empezó con la recuperación de la zona más bonita, algo empezó a cambiar. Marcelo Ebrard logró cambios maravillosos en la zona. También aquí quitaron a los ambulantes, no sé cómo ni en qué condiciones y no sé si quiero saber. Pero el centro se volvió gozoso, se sentía seguro, todo mundo estaba feliz. Luego entró Mancera y nos tocó ver cómo todo se iba echando a perder.” (Entrevista propia 04/12/2019)

La Sinagoga en el barrio de Loreto ha sido parte y testigo de transformaciones, en la interacción cotidiana se toma posición respecto a qué tipo de espacio, y por consiguiente qué sujetos, son deseables para los propósitos del museo. Las interacciones entre el público que asiste a la sinagoga y la institución forman parte de esta transformación. De igual manera, las relaciones entre las personas que habitan el barrio en relación con la Sinagoga y por supuesto a nivel institucional entre los diferentes museos e instancias educativas de la zona.

El conjunto de interacciones entra en disputa por la apropiación simbólica del espacio y la posibilidad de habitarlo plenamente, esta disputa es dinámica, constante y responde a una complejidad de cuestiones que incluye, pero no se limita, a las personas o instituciones que residen en la zona.

A continuación, se presenta cómo es que la Sinagoga Histórica se ha insertado en la vida cotidiana del barrio y las acciones que han tomado en los procesos de transformación de este espacio en particular. Muestra también cómo las relaciones interinstitucionales reflejan la pertenencia de la Sinagoga al barrio, y en qué medida forma parte del imaginario colectivo de los vecinos.

Relaciones interinstitucionales

El 11 de diciembre 1987 la UNESCO declara Patrimonio Cultural de la Humanidad al primer cuadrante del Centro Histórico de la Ciudad de México. Esta declaración implica regulaciones, reglamentos y un discurso institucional que busca preservar y destacar ciertas características del espacio. Como he argumentado a lo largo de la tesis, los discursos y acciones de las autoridades si bien influyen fuertemente en los espacios y en la manera de pensarlos y habitarlos, no son discursos

o prácticas únicas. Estos lineamientos privilegian algunas dinámicas, pero las demás no son canceladas.

Derivado de esta declaratoria se presenta cierta tensión entre la visión que privilegia el discurso patrimonial frente a las demás formas de apropiación y usos del espacio. Dinámicas diversas y producidas históricamente. Este tema ha sido desarrollado por diversos autores, en lo referente a este trabajo cabe destacar que una de las consecuencias de esta patrimonialización se traduce en el posicionamiento de las instituciones como un elemento central para el discurso espacial.

La relevancia de las relaciones interinstitucionales se debe a que todas las instituciones representan un cúmulo de acciones, posiciones e individuos que se agregan en torno a cualquier institución para representarse en ella. En un entorno urbano que está fuertemente configurado por la presencia de instituciones, sus colaboraciones y el modo de relacionarse posibilitan o constriñen la posibilidad de ciertas personas para identificarse con el espacio.

En el caso específico de la Escuela Nacional de Ciegos Ignacio Trigueros, esta representación institucional es de suma relevancia. En ella se hace notoria la presencia de un grupo de personas que no siempre son consideradas en términos de acceso y disfrute de los espacios públicos⁵⁰ al no ser parte de lo que se considera “normal” o estar al margen de la generalidad. El discurso de diversidad que se impulsaba junto con la renovación del Centro Histórico antes mencionado, no necesariamente se tradujo en procurar mejorar las condiciones de acceso y disfrute de los espacios para toda la población.

Tanto la Sinagoga Histórica como la Escuela Nacional de Ciegos, comparten en términos históricos (aunque de maneras muy diferentes) una presencia diferente respecto a lo considerado “normal” o al individuo típicamente ideal para experimentar los espacios. Se han realizado actividades coordinadas entre estas dos instituciones:

“Hay relación, aunque no constante, pero hay una relación. Alguna vez fui yo a platicar con la directora, ella vino acá y un día le dije vamos a hacer algo en conjunto. Fue una noche de museos que era dedicada a las capacidades diferentes, entonces le hablé y le dije: porque no tus alumnos que hacen masajes

⁵⁰ Ver Ciegos conquistando la ciudad de México” (Hernández Flores, 2012)

vienen a dar masajes a la sinagoga y en la sinagoga les damos una visita guiada especial y que cobren sus masajes y que se lleven su dinero.

Estuvo padrísimo, fue muy emotiva, porque además también invité a algunas personas con discapacidades de la comunidad judía, pero que no son invidentes. Entonces el maestro de ellos dijo; porque no que los de Kadima⁵¹ que son de la comunidad, sean los que lleven a los ciegos mientras les das la visita guiada. Fue muy emotivo.” (Entrevista propia 04/12/2019)

A través de estas relaciones interinstitucionales que se traducen en actividades culturales, se posibilita la generación de espacios más a menos para los diversos sectores que transitan o habitan el barrio de Loreto. La existencia de este tipo de eventos y sinergias, brindan a las instituciones la posibilidad de enunciarse en el espacio y generar anclajes en él.

Estas relaciones no siempre se convierten en acciones concretas, en ocasiones se presentan mediante la buena vecindad y coexistencia sin la necesidad de colaborar, tal es el caso entre la Sinagoga y la Universidad Obrera Vicente Lombardo Toledano que se encuentra en el lado opuesto de la plazuela.

“Con la Universidad Obrera no sé qué relación hay, siempre hay mucha cordialidad y luego nos mandan sus posters y los colgamos aquí y nosotros les mandamos los nuestros. Como que saben que existimos y nos importa muchísimo esa buena vecindad.” (Entrevista propia 04/12/2019)

Si bien es cierto que las intenciones de cada institución son distintas, sus actividades y convocatorias coexisten y habitan en el entorno de la Plazuela de Loreto, misma que por lo general es considerada como algo independiente, sin embargo, en la mayoría de las actividades de la Sinagoga, es rememorada y colocada como un elemento dinámico, parte de las historias contadas, no se le considera como una escenografía:

⁵¹ Kadima es una asociación civil que tiene como propósito principal la inclusión y participación de niños, jóvenes y adultos con necesidades especiales y/o discapacidad, en cinco diferentes ámbitos: familiar, educativo, laboral, comunitario y social. (http://kadima.org.mx/quienes_somos.html)

“Para mí si es una suerte que tengamos enfrente ese parque, no es cualquier parque. Alguna vez hicimos una actividad que yo quisiera hacer más seguido, que es como una sinergia entre el parque y la sinagoga. Una vez lo hicimos con una banda de músicos de los Balcanes. La idea era que empezaran en el parque, pero luego se hizo al revés, empezaron en la sinagoga y todo mundo se fue al parque siguiéndolos y ellos iban tocando, luego tocaron en el parque y bailamos y todo.” (Entrevista propia 04/12/2019)

Estas actividades rememoran y actualizan presencias anteriores. Incorporan a la plazuela y los espacios como un elemento vinculante y dinámico. Al realizar estas actividades en espacios públicos que representan históricamente un punto de encuentro, se exponen tanto las actividades realizadas como la relevancia de la plazuela en específico.

Otro elemento por considerar es la interacción de la sinagoga con el barrio de Loreto y la percepción de los vecinos respecto a ella. Cabe señalar que en todas las actividades que realiza la sinagoga, recuperan al barrio de Loreto como un elemento medular, ya sea en las visitas guiadas o al contar la historia de la comunidad. Este reconocimiento y valoración del espacio por parte de la Sinagoga, se traduce en un interés explícito por formar parte de las interacciones cotidianas y en intenciones de transformarlo en lo que la Sinagoga como institución considera deseable:

“Creo que cualquier lugar que se restaure, que ofrezca algo bueno, porque es cultura y que les ofrezca (a los vecinos y la sociedad en general) que puedan entrar cuando quieran y demás, eso redundará en un mejor ambiente alrededor. Creo que sí hemos aportado algo bueno, porque estamos ofreciendo puras cosas que son buenas para el espíritu, de ahí a que tenga un impacto mayor en la zona, no creo. De hecho, estamos tratando de hacer algo para que más y más vecinos vengan, yo cada vez que voy al mercado a comer, a la tiendita, a la fondita, le digo a la gente: ya conocen la sinagoga, vengan, es gratis, les vamos a dar una visita, los vamos a recibir como reyes, de verdad no saben qué lugar tan hermoso y uno que otro cae.” (Entrevista propia 04/12/2019)

A pesar de lo narrado en los capítulos anteriores, este pequeño pasaje deja ver que los vínculos comunitarios con los vecinos no son estables e incluso tienden a ser lejanos en ocasiones. Las presencias institucionales y comerciales no siempre están vinculadas a la dinámica diaria de los

vecinos. Si bien es cierto que para las personas que no residen en el barrio la lógica más accesible es la institucional, esta lógica no empata necesariamente con quienes habitan en el barrio de Loreto. Para continuar el análisis del vínculo institucional entre la Sinagoga y los vecinos, presento a continuación algunas acciones realizadas por parte de las personas que conforman y actualizan la Sinagoga como institución, con la intención de generar vínculos directos con los vecinos:

“A los de aquí de la tiendita que estamos puerta con puerta, diario les compramos y cada vez les digo ¿Cuándo van a venir a visitarnos? nunca van a venir, nunca van a venir y son nuestros vecinos. Oye, si ellos conocen lo que hacemos, qué lugar tan hermoso hay acá, toda la gente que viene a nuestros eventos que les compran antes de entrar y eso, pues a lo mejor algo cambia. Porque entonces ya sabe quiénes son los judíos, que no tenemos cuernos, que lo que queremos ofrecer es algo lindo, no sé.” (Entrevista propia 04/12/2019)

La posibilidad de sentirse cómodo en determinados espacios depende de muchas circunstancias; la clase social, el estado de ánimo, la seguridad personal y más relevante para este trabajo, qué tanto el espacio te permite sentirte cómodo en él, qué tanto puedes identificarte con él y en él, qué tan legítima percibes tu propia presencia en ese sitio. En otras palabras, en qué posición te asumes en la disputa simbólica del espacio.

Así como a la comunidad judía le resultaba ajeno este espacio y logró enraizarse hasta transformar el barrio de Loreto en su hogar. Para los vecinos de Loreto, en este caso los de la tienda de al lado, la Sinagoga no es un lugar al que entren con naturalidad a pesar de estar literalmente pared con pared.

La percepción del espacio como un lugar perteneciente a alguna alteridad, genera distanciamiento e incluso resistencia para explorarlo. Este distanciamiento descansa sobre una multiplicidad de factores, sociales, económicos y culturales. Como se dijo anteriormente, cuando algún medio físico posibilita alguna identificación o actividad de cierto grupo, al mismo tiempo restringe otra actividad o a algún otro grupo. Aunque se realicen invitaciones específicas para visitar la Sinagoga, hay diversos obstáculos ajenos a esa interacción aislada, que frenan o imposibilitan el acercamiento natural.

Con la existencia de estos obstáculos, se presentan también oportunidades de tejer redes de relación mediadas por la interacción sostenida y la vida cotidiana. En las prácticas diarias hay ventanas de convivencias para intercambiar opiniones, percepciones y para posibilitar espacios e identificaciones más amplias. La construcción de espacios socialmente más amplios y relaciones más cercanas son procesos lentos, aunque en ocasiones descansan sobre pequeños actos de solidaridad y reconocimiento del otro. Tal como lo señaló Vania durante la entrevista.

“Pero tal vez si ya nos ven como algo que pueda hacer un cambio, porque los vecinos sí ya se acercan a la Sinagoga como esperando hacer vinculación ya no nos pasan de largo, aunque sí es como acércate a ellos, porque a lo mejor a través de ellos se puede hacer algo o puedes trabajar ahí. Por ejemplo, está el que vende las aguas de los garrafones, una vez me preguntó que, si podía guardar aquí sus carritos en la noche, dije claro. Y me preguntó ¿Cuánto te tengo que pagar? Le dije, nada. Y entonces me dijo, sabes que, yo sé de carpintería, sé de plomería y cuando quieras. Le dije padrísimo, y esas pequeñas colaboraciones, pues algo hacen. (Entrevista propia 04/12/2019)

Así como la construcción social de los espacios es un proceso lento y determinado por múltiples factores, que en ocasiones no pasan por los individuos o grupos, las interacciones diarias orientadas a generar espacios socialmente amplios deben ser sostenidas. Sin embargo, el carácter procesual de estos fenómenos no debe representar un límite para el análisis y comprensión de las construcciones y disputas simbólicas de los espacios.

Presencia actual de la comunidad judía: ecos del pasado

Una vez mencionados los procesos y actores presentes durante la recuperación física de la Sinagoga, a continuación, presento un relato etnográfico con el objetivo de reflexionar en torno a las características de los eventos organizados por la Sinagoga Justo Sierra 71. Aunque los eventos generalmente son organizados de manera independiente por la Sinagoga, este relato narra un recorrido cultural enmarcado en el programa Noches de Museos⁵² nombrado “el camino de los

⁵² El programa Noches de museo es una iniciativa de la Secretaría de Cultura de la Ciudad de México. Fue instaurado el 4 de noviembre de 2009. Representa una alianza de la Secretaría con los espacios museísticos de la

mueertos”. El recorrido sucedió el miércoles 30 de octubre de 2019, fue coordinado por la Secretaría de Cultura de la CDMX.

El recorrido de día de muertos fue una colaboración especial en la cual participaron 7 museos diferentes, entre ellos la Sinagoga Histórica Justo Sierra 71. Todos los museos que participaron están en el Centro Histórico de la ciudad en un perímetro pequeño, razón que permitió que el recorrido se hiciera a pie. Fue un preámbulo a las actividades que cada museo tenía planeadas para ese día. Justo Sierra 71 tenía programada una conferencia titulada “el panteón que dio vida a una comunidad” a cargo de Mónica Unikel. Dicha conferencia también será objeto de análisis.

El relato etnográfico me permite seguir explorando las interacciones entre la comunidad judía y no judía en el barrio de Loreto, ahora en la época actual, además de mostrar la manera en que el espacio físico se engarza con los ecos del pasado a lo largo del recorrido cultural. Señala el ejercicio de recuperación de la memoria histórica y la actualización de la presencia judía en la ciudad.

El recorrido tiene muchas particularidades, por ejemplo, en la comunidad judía al contrario de en la tradición (católica) mexicana, no se festeja la muerte. Sin embargo, la muerte y sus implicaciones son fundamentales para la conformación comunitaria. Como mencioné en el primer capítulo, la primera acción comunitaria fue comprar un terreno para poder establecer un panteón. El choque cultural entre los primeros migrantes judíos y las tradiciones mexicanas tuvo muchas expresiones, entre ellas la tradición de día de muertos. Así lo cuenta Paloma Cung Sulkin durante un recorrido al panteón Monte Sinaí⁵³.

“Realmente la religión judía no tiene ese espíritu como el de México, donde hay una cierta alegría de festejar la muerte. Hay una especie de reto a la muerte, a través de la vida. Inclusive se comen a la muerte en calaveras con sus nombres. Hay un versículo en el Génesis que dice “yo coloco ante ti la vida y la muerte y escogerás la vida”, de tal manera que hay un modo judío de vivir y

CDMX. Se organizan el último miércoles de cada mes y según la página de la Secretaría: “invita a vivir los espacios museísticos de la capital de manera distinta”. Busca acercar a la población al patrimonio cultural en un horario nocturno.

⁵³ Esta visita está documentada en video, se puede encontrar en <https://www.youtube.com/watch?v=xYQXXebWVnw&t=927s>

un modo judío de morir” (Cung Sulkin durante un recorrido al panteón Monte Sinaí)

Uno de los rasgos característicos de la manera judía de tratar la muerte, es que los cadáveres deben ser enterrados. Esa es una de las razones por la que el panteón es fundamental. No podían conformar una comunidad sin tener el lugar donde enterrar a los muertos⁵⁴. Otra característica es que tradicionalmente en el judaísmo no se suelen visitar las tumbas de los seres queridos. Cuando se visitan, al contrario de la tradición mexicana, no se dejan flores ni se dedican cantos. Lo que sí se hace es colocar una piedra del mismo lugar. La razón es que las flores y el canto son efímeros, sin embargo, la piedra resiste más a la intemperie, es un testigo más duradero de la visita y el recuerdo que implica.⁵⁵

Esta presentación etnográfica se enmarca en estas y muchas otras particularidades alrededor del día de muertos y la comunidad judía. Da cuenta de la coexistencia e incluso sincretismo que se ha dado en el devenir de la ciudad, la manera de vivirla y en esta ocasión de presentarla y difundirla. Tras cierto tiempo y un largo camino, una sinagoga en su función de museo se presenta en un festival organizado con motivo de día de muertos por la Secretaría de Cultura de la Ciudad de México.



Fotografía del libro “Tierra para echar raíces: cementerios judíos en México.

⁵⁴ Para profundizar en el tema consultar “Tierra para echar raíces: cementerios judíos en México” (Sulkin & Nierman, 2009)

⁵⁵ Así fue expuesto por Mónica Unikel durante una ponencia. El libro de Cung Sulkin “Tierra para echar raíces” expone gráficamente esta práctica.

Noche de museos

La cita para el recorrido era a las 16:00 horas en el Palacio de Medicina, ubicado en la intersección de las calles República de Brasil y República de Venezuela, en contra esquina de la Plaza de Santo Domingo. Llegué al lugar unos 20 minutos antes con la intención de ver llegar a las personas. Sin embargo, ya había una larga fila para ingresar al edificio. En el lugar se encontraban representantes de los distintos museos, entre ellos Mónica Unikel. Los asistentes seguían llegando hasta que 5 minutos antes de las 16:00 horas, nos dejaron entrar al inmueble.

The poster features a black background with colorful Mexican paper flags (papel picado) at the top. A green 'm' logo with 'NOCHE DE MUSEOS' underneath is in the top right. The main title 'EL CAMINO DE LOS MUERTOS' is in large, bold, orange letters. Below it, the subtitle reads 'DON EPITAFIO ARRIANDO A SUS DIFUNTOS POR SIETE MUSEOS DEL CENTRO HISTÓRICO'. A list of museums to visit is provided: Palacio de la Escuela de Medicina, Museo de la Mujer, Museo Numismático Nacional, Museo de las Constituciones, Colegio de San Ildefonso, Sinagoga Histórica Justo Sierra, Centro Cultural del México Contemporáneo, and a portrait of Don Epitafio. The event details are: MIÉRCOLES 30 DE OCTUBRE 2019, 16 HORAS, ENTRADA LIBRE, and EL RECORRIDO INICIA EN EL PALACIO DE MEDICINA. The bottom section contains logos of participating institutions, the hashtag #CapitalCulturaldeAmérica, and contact information for the Secretaría de Cultura.

Desde este momento, siguiendo la argumentación de la tesis, pongo sobre la mesa una posible lectura del recorrido y los espacios desde los distintos momentos en que la comunidad judía ha habitado el Centro Histórico. Esta perspectiva ofrece una forma distinta de vivir tanto el recorrido

como los museos y edificios que visitamos, evidencia la diversidad de significaciones alrededor de un mismo evento.

Lo que ahora es el Palacio de Medicina anteriormente albergó la llamada Santa Inquisición, en la parte superior de la fachada presenta el escudo de la inquisición; un brazo sosteniendo una cruz que señala el dominio de la religión católica, una espada que simboliza el castigo a quienes eran considerados herejes; y una hoja de olivos, símbolo de la reconciliación y el arrepentimiento. Además, escrito en latín la frase “EXVURGE DOMINE IVDICA CAVSAM TUAM” que significa *Álzate oh Dios y defiende tu causa*. Este escudo en la fachada es un testigo físico de la época colonial y la manera en que la Iglesia Católica dictaba las reglas de convivencia y modo de vida en la ciudad.



Fachada del Palacio de Medicina

Cabe destacar que la presencia de Mónica Unikel, en su carácter de directora de la Sinagoga y promotora de la cultura judía en la ciudad, en un recinto anteriormente ocupado por la Inquisición contrasta con épocas pasadas, evidencia las transformaciones sociales e históricas en la vida cotidiana de la ciudad. A pesar de la leyenda en la fachada y la evidencia física de épocas distintas el habitar en su carácter poético y transformador permite configurar una vida cotidiana distinta para significar los espacios.

En un edificio donde muchas personas fueron torturadas por no profesar el credo imperante, incluido Treviño Sobremonste, ahora está Mónica, judía, directora de la Sinagoga y anunciada en

un programa oficial de cultura con motivos de una tradición nacional mexicana, como lo es el día de muertos.

La afluencia incrementaba. Algunas personas iban disfrazadas. Había un grupo de gente que daba la impresión de ser turistas, lucían emocionados y no paraban de ver los detalles del edificio. La mayoría de los asistentes eran personas jóvenes. Después de cierto tiempo una persona con megáfono nos avisó que debido a la afluencia y a algunos contratiempos había que esperar unos minutos. No vi a ninguna persona molestarse por eso, algunos aprovecharon para ir al baño, otros más daban vueltas alrededor de la explanada central. Éramos más de 300 asistentes. Nunca había estado en una noche de museos con tanta convocatoria.



Inicio del recorrido Noche de Museos

Inició el recorrido. Entró una figura parecida a Madero de nombre Don Epitafio, quien sería el encargado de “arriar a sus muertos”, es decir de guiarnos durante el recorrido. Realizó una pequeña presentación del evento, después un pequeño grupo de músicos, quienes nos acompañarían durante la caravana, tocaron un par de piezas. Al ritmo de guitarras abandonamos el recinto e iniciamos el recorrido.

La primera parada fue el Museo de la Mujer. Caminamos sobre República de Brasil, para girar a la derecha en República de Bolivia. En cada sede había una pequeña representación, discurso personificado o historia con relación al inmueble. Durante la caminata los músicos tocaban, los demás nos abrimos paso entre el tráfico, los comercios informales y otros peatones.

Después del Museo de la Mujer, seguimos caminando sobre República de Bolivia hasta llegar al Museo Numismático Nacional. En él se exhibe la fábrica de monedas, una galería numismática y una biblioteca especializada. Vimos la puesta en escena y continuó el recorrido. Debido a las múltiples paradas y el tiempo limitado, las visitas y presentaciones en los museos eran muy rápidas, duraban aproximadamente 10 minutos.

Uno de los trayectos más largos fue hacia el Museo de las Constituciones. Salimos del Museo Numismático Nacional para caminar sobre República de Bolivia hasta llegar a la Calle del Carmen. Ambas calles tienen mucha presencia de comercio informal, por lo que era difícil avanzar entre los puestos, clientes, peatones y flujo vehicular. Sorteamos peluches, bolsas, artículos de día de muertos y antojitos mexicanos. Giramos a la derecha en la Calle del Carmen. Todos los asistentes encontramos la manera de caminar las tres cuadras hasta llegar al cruce con San Ildelfonso, sitio en el que se ubica el Museo de las Constituciones.

Presentaron la pequeña puesta en escena. Al salir caminamos sobre la calle San Ildelfonso, en dirección a Loreto.⁵⁶ En las caminatas hacia cada museo, los asistentes preguntaban cuál era el próximo destino porque no todos teníamos panfletos.

Cuando nos dirigíamos hacia la Sinagoga Histórica Justo Sierra 71 se presentaron expresiones de sorpresa y emoción. Procuré caminar lo más cercano posible a la mayor cantidad de personas para recoger las impresiones. Escuché comentarios como “¿Hay una sinagoga aquí?” o “Esas son como las iglesias de los judíos, ¿no?” Pero lo que más escuché fueron comentarios de emoción, decían no haber entrado antes a ninguna sinagoga.

Llegamos al cruce con la calle de Loreto, la plazuela se encontraba en proceso de remodelación desde hace algunos meses. La rodeamos por el pasaje peatonal improvisado con botes y mallas plásticas de color naranja. A mitad del camino escuché a una niña de aproximadamente 10 años

⁵⁶ Estas calles son de suma relevancia para la tesis y han sido mencionadas a la largo de ella.

decirle a quien parecía su papá “Qué emoción, nunca pensé entrar a esos edificios de judíos, ¿tendrán la estrella de David?” El padre sonrió y asintió con la cabeza.

Al llegar al cruce de Loreto y Justo Sierra, (sitio donde se encuentra la primera Sinagoga de la ciudad, la cual ya ha sido mencionada y que permanece destinada a culto) la niña con muy buena vista, mucha curiosidad y señalando el vitral en la parte superior⁵⁷ dijo: “Mira, es ahí. Ahí está la estrella de David, ¿sí vamos a entrar ahí?” el señor respondió que no sabía.

La idea de visitar la sinagoga despertó expectación en la mayoría de los asistentes. Al pasar frente al número 83 de la calle Justo Sierra y no detenernos, hubo un ligero desaliento. Continuamos unos metros más sobre Justo Sierra, al llegar la niña dijo muy contenta “Mira, mira en esta puerta hay más estrellas de David, es aquí, hay dos lugares.” Me apresuré a entrar al edificio para ver la reacción de las personas al entrar.

Conforme los asistentes iban entrando al recinto les cambiaba la cara. Vania (parte del equipo de la Sinagoga) que había hecho el recorrido con todos, se encontraba en la puerta diciéndole a las personas cuando entraban: “Muchas gracias por hacer esto posible”. Una vez pasando la fachada externa, que es discreta, con tezontle y cantera como muchos edificios de la época colonial que se encuentran en la zona⁵⁸, se encontraban con la sinagoga en todo su esplendor.

El impacto visual al entrar era evidente. Esta sinagoga es una imitación de otra sinagoga en Siauliai, Lituania⁵⁹ por lo cual el estilo arquitectónico es completamente distinto al nacional: los candelabros, la forma de los arcos, los ornamentos, el techo con decoraciones de estilo ruso con un mural del jardín del edén, la Bimá o Tevá⁶⁰ al centro del recinto. El ambiente envolvente de la

⁵⁷ La fachada que pudo observar la niña es de la que se habla en el capítulo 1. En algún momento fue aplanada, volviéndola más homogénea con los demás edificios. Aunque el vitral nunca fue removido era casi imperceptible. Posteriormente la fachada original se recuperó y como consecuencia ese vitral ahora es más visible.

⁵⁸ Según las visitas guiadas de la Sinagoga la fachada externa y discreta se explica por el antisemitismo que vivió de la primera generación de judíos europeos en México, razón por la cual prefirieron no hacer evidente su presencia. En contraste a esto, los judíos del Medio Oriente lucen sus sinagogas en la Ciudad de México debido a que ellos no tenían una experiencia comunitaria tan fuerte con el antisemitismo,

⁵⁹ La réplica se realizó a petición de un señor de apellido Kessel, quien donó el dinero para la construcción de todo el muro principal con la condición de que replicaran la sinagoga de su ciudad natal.

⁶⁰ Es el lugar desde donde se llevan a cabo los servicios; una vez que la Torá se saca del Arca, es llevada a este lugar para su lectura. En este caso está al centro del recinto, como es la costumbre de las sinagogas ashkenazi de Europa Oriental. Esta bimá es la más elaborada y de mayores dimensiones en México y cuenta con un trabajo de ebanistería fina combinado con vidrio pintado en el que están representados instrumentos musicales, en alusión al Salmo 149.

sinagoga en su conjunto impacta y transporta al visitante a un lugar inesperado y diferente. Hubo muchas caras de asombro, como suele decir Mónica Unikel en las visitas guiadas: “Es una pequeña parte de Lituania en el centro de la Ciudad de México”. Este asombro puede reflejar cierto grado de exotización de la comunidad judía y de sus espacios. En cierto sentido muestra un grado de alejamiento y desconocimiento de la comunidad judía, al mismo tiempo las reacciones de gusto implican apertura e interés por parte de los asistentes.

Poco a poco recorrimos el templo y tomamos asiento. Una vez que todos entramos, los músicos interpretaron una pieza musical askenazi, lo cual contribuía al asombro de los asistentes, quienes no querían irse del recinto. Se quedaron más tiempo que en los museos anteriores. Las personas se acercaban a Vania y Mónica para preguntar sobre las actividades del museo, costos y horarios. Después de un buen rato de ser llamados, los asistentes salieron de la sinagoga. La niña que estaba emocionada por entrar salió notablemente contenta.

Si bien el recorrido presentado no es únicamente de la sinagoga, muestra la manera en que ésta cautiva e impresiona al público en general. Le despierta curiosidad y gusto al enterarse de su existencia, además refleja la sorpresa de conocer la vasta historia de la comunidad judía en la zona.

Tanto en este recorrido como en los ofrecidos regularmente por la sinagoga, hay una remembranza del barrio como un lugar y momento en que los judíos fueron conquistando la capacidad de reconocerse no sólo en la sinagoga sino en la ciudad. Esta representación del espacio está configurada desde la actualidad comunitaria y particularmente por la misión de Justo Sierra 71 en su carácter promocional de lo que implica la cultura judía en la ciudad.

Es pertinente mencionar que este discurso surge desde una posición más cómoda respecto a los tiempos evocados. El reconocer la carga emocional con la cual la comunidad judía piensa el espacio, no significa que el imaginario sea compartido por la totalidad de las personas que interactúan con y en el barrio de Loreto y sus calles aledañas.

Como se ha dicho anteriormente la apropiación simbólica del espacio y la capacidad de habitarlo en el amplio sentido de la palabra es una construcción constante y disputada por todas los

participantes en el proceso. El reconocimiento a la zona como el antiguo barrio de los judíos ⁶¹ que se usa a nivel institucional permea en la manera en que los visitantes se relacionan con el espacio.

Si bien esta tesis se enfoca en la presencia de la comunidad judía en el barrio de Loreto, esto no quiere decir que la manera en que la comunidad ha ido adquiriendo relevancia en el barrio esté libre de pugnas con otros sectores de la población. Tal es el caso de los vendedores ambulantes quienes, en distintos momentos de la investigación, tanto en el programa de recuperación del inmueble como en las reacciones de los asistentes a los recorridos han sido asociados fuertemente al caos, la inseguridad, a lo “feo” e “indeseable” para el espacio. Estas relaciones se presentan de manera particular en cada espacio y bajo ciertas condiciones. Es por ello por lo que el análisis espacial debe ir acompañado del análisis la vida cotidiana y del habitar urbano específico, enmarcando al fenómeno particular en procesos más generalizados.

Esto apunala el argumento de Lefebvre (Lefebvre, 2013), en el cual propone una especie de código espacial en donde entran en juego el modo de producción, su institucionalización y la habitabilidad para analizar la historia de los espacios:

“El código espacial permite al mismo tiempo vivirlo, comprenderlo y producirlo; no constituye un simple procedimiento de lectura. Reúne signos verbales (palabras y frases con sus sentidos resultantes de un proceso signficante) y signos no verbales (músicas, sonidos, evocaciones, construcción arquitectónica).

La historia del espacio no puede contentarse con estudiar esos momentos privilegiados: la formación, establecimiento, declive y disolución de semejante código. Tampoco puede dejar de lado lo global: los modos de producción como generalidades, las sociedades particulares que engloban con sus singularidades, eventos e instituciones.” (Lefebvre, 2013, pág. 106)

El discurso que plantea la Sinagoga Justo sierra 71 sobre sí misma y sobre el barrio donde habitaron los judíos destaca la manera en que la vida cotidiana de la comunidad fue apropiándose del barrio

⁶¹ Bajo este adjetivo son promocionadas las visitas guiadas, también ha sido utilizado en diversas plataformas culturales de las autoridades locales para referirse al barrio de Loreto, La Merced y en espacial la calle de Jesús María.

en al menos dos sentidos, el primero de manera interna y la manera en que se han ido representando y vinculando con el barrio, por otro lado, para la ciudad general, para muestra los discursos institucionales y la actitud de los visitantes al reconocer a la zona como el antiguo barrio judío.

En la actualidad las fuerzas productivas del espacio descansan principalmente en el nivel institucional, tanto educativo como cultural, este aspecto será abordado en los próximos apartados.

De los abonos a los museos

A lo largo del recorrido pude constatar los comentarios de Mónica respecto a las personas que asisten a la Sinagoga Histórica Justo Sierra y la manera en que se ha conseguido que, a través del museo, personas externas a la comunidad se acerquen a su cultura:

“La mayoría de la gente que nos visita y que viene a nuestros eventos, no son de la comunidad. Viene gente que le interesa todo lo judío y que se mueven muchos en transporte público. Que no se preocupan por su coche, que esto no es el caso en la comunidad. Te impactaría saber cuánta gente de la comunidad nunca ha ido a Catedral, nunca ha ido al Palacio Nacional y eso yo creo que no pasa nada más en la comunidad judía, sino en ciertos sectores mexicanos, que no se mueven de su zona, te impresionaría.

Hay como un miedo, hay una inseguridad. Que, si van a cerrar calles, que cómo voy a llegar, que no sé qué. También hay una cosa de no moverse de su zona de confort, hay como poco interés en el Centro Histórico, sin embargo, sí tenemos gente de la comunidad que llega a venir a nuestros eventos, depende qué eventos. Pero la gran mayoría y eso me parece muy interesante, es gente no judía. Viene aquí mucha gente que no sabe nada y que sale muy contenta diciendo “ah pues ya entendí” o “ya conocí otros de los grupos que conforman México” (Entrevista propia 04/12/2019)

El desplazamiento o mudanza de la comunidad judía a diversas colonias demuestra su incorporación a la sociedad capitalina. Su credo no representa un distintivo o característica inmediata de identificación en sus relaciones cotidianas.

Ese cambio de residencia ha modificado las prácticas espaciales y por lo tanto la manera de relacionarse con y en la ciudad. Esta mudanza comunitaria viene acompañada de un cambio importante de lo que Giglia y Duhau llaman experiencia metropolitana: “Con el término “experiencia metropolitana” nos referimos tanto a las prácticas como a las representaciones que hacen posible significar y vivir la metrópoli por parte de los sujetos diferentes que residen en diferentes tipos de espacio” (Giglia & Duhau, 2008, pág. 21).

En el momento en que la comunidad judía deja de ser percibida como una alteridad evidente, disminuye la necesidad de cohesión social en términos de supervivencia para sentirse seguros en la ciudad. Podría decirse que, en contraste con la primera generación en México, la comunidad actual ha adquirido las herramientas para decidir con más facilidad con quiénes establecer relaciones de convivencia más allá del lugar de origen o de ser percibidos como extraños.

Ese cambio de posición resalta el carácter dinámico en la construcción de sentidos y emociones con y en el espacio. Es una de las razones por las que el retorno de la comunidad mediante la Sinagoga Justo Sierra 71 es catalogado como simbólico. Un gran sector de la comunidad judía se identifica más con sus vecinos en sus colonias o condominios (independientemente de sus creencias) que con la presencia de la sinagoga o con el Centro Histórico. Como lo menciona Mónica, existe un imaginario compartido entre ciertos sectores de personas de clase media y alta capitalina, quienes viven en desarrollos urbanos lejos del centro que asocian al Centro Histórico de la Ciudad de México como un espacio inseguro, caótico y en muchas ocasiones desconocido. Dicho de otro modo, así como las sinagogas se han insertado en el panorama urbano en el barrio de Loreto, la comunidad judía lo ha hecho en la sociedad mexicana.

La sociabilidad y manera de vivir la ciudad de la comunidad actual es distinta a las de la comunidad judía migrante. Sin embargo, el barrio de Loreto y la sinagoga representa un espacio lleno de emociones e historias, digno de volver a él. La divulgación y rememoración de aquella presencia a través de Justo Sierra 71 permite acceder a los procesos de conformación tanto de la comunidad, como de la sociabilidad de la zona.

Las experiencias metropolitanas están ligadas a la fuerza productiva del espacio; los marcos referenciales dependen del rol que desempeñe cada persona o grupo. Para el caso de la comunidad judía se podría decir que se pasó de la sociabilidad en vecindades a la sociabilidad en los desarrollos inmobiliarios, cambiando así las prácticas sociales como espaciales; hay un tránsito del

momento socioespacial que posibilitaba la venta en abonos y de solidaridad entre “paisanos” y vecinos, al del consumo cultural y de instituciones educativas enmarcadas por el “rescate” antes mencionado, una sociabilidad que no se caracteriza por las relaciones personales sino por las interacciones institucionales.

Esta transición no es tajante ni erradica por completo las prácticas anteriores, sin embargo, destaca una manera diferente de experimentar la zona (institucional y cultural), tanto para los que viven ahí como para quienes únicamente transitan o visitan.

La habitabilidad del barrio de Loreto y las experiencias de la primera generación son recordadas por integrantes de la comunidad de manera nostálgica y añorando los marcos referenciales que les permitían identificarse con el barrio, con su comunidad y con la ciudad en general:

“En el barrio se daba un tipo de afectividad entrañable que no se dio en las zonas residenciales, colonias o suburbios. La centralidad y la legibilidad de la ciudad eran accesibles cuando el tamaño era abarcable y había un gusto compartido muy especial en recorrerla con familiaridad. El alma de la ciudad en esa época y en esa zona no era algo intangible” (Sulkin, 2012, pág. 211)

La incorporación de Justo Sierra 71 a la oferta cultural forma parte de las prácticas institucionales para generar un discurso que permeé la zona. Así lo declara Mónica:

“No hay un regreso masivo o comunitario al centro, pero sí creo que hemos aportado algo, y así lo escribí yo cuando les quise vender la idea a la comunidad de que hay que hacerlo. Fue; esto va en dos sentidos que me parecen fundamentales: El primero es hacia adentro de la comunidad y es, que los niños conozcan dónde empezó la vida judía en México, que los abuelos regresen a sus raíces y puedan compartirlas con sus nietos, que este lugar sea un regreso a nuestras raíces.

En el otro sentido es que, para la gente no judía, conozcan lo que somos los judíos y que conozcan la cultura a través de un lugar tan bello y hermoso que es parte de la Ciudad de México y que conozcan quienes somos. Entonces, creo que en los dos sentidos ha funcionado bien, aunque nos falta mucho camino, para llegar.”

Una vez concluido el recorrido por los museos, la sinagoga presentó la conferencia “El panteón que dio vida a una comunidad” a cargo de Mónica Unikel. En ella se presentaron fotografías de algunos panteones judíos, además de señalar las diferencias y particularidades de la manera judía de tratar la muerte. Estas fotografías muestran lo que Mónica cataloga como sincretismo⁶² o al menos coexistencia de formas diferentes de tratar la muerte, pero también de vivir

El relato etnográfico, la conferencia presentada y el libro “*tierra para echar raíces*”⁶³ tienen en común el elemento de la muerte. Como se dijo anteriormente hay una manera judía de vivir y de morir; el panteón y los rituales póstumos permiten a la comunidad judía arraigarse en los espacios. El evento que enmarca el relato etnográfico es el día de muertos, una tradición muy característica de la cultura mexicana en torno a la muerte. Se presenta la convivencia de rituales muy significativos y distintas maneras de relacionarse con la muerte.

La idea de sincretismo que fue presentada en la conferencia descansa en las formas lingüística, cultural y más importante para este trabajo, identitaria y espacial. Derivado de la convivencia de la primera generación de migrantes judíos y los habitantes mexicanos de aquella época, comienza a gestarse una identidad que tiene expresión en la primera generación de judíos nacidos en México. Dicha identidad en su carácter dinámico e inacabado se sigue configurando en la actualidad entre los judeo-mexicanos⁶⁴. Como argumenta Goldsmit (Goldsmit Brindis, 2005)

“El concepto de identidad camina de la mano con un sentido de pertenencia por medio de procesos de singularización o de diferenciación, temporal y/o espacial, y se configura como la capacidad de diferenciar y diferenciarse frente al otro. Puede ser entendida como una construcción social donde operan diversos grados de aproximación o distanciamiento entre el yo y el otro, entre el ellos y el nosotros, ya sea que se expresen en armonía o en conflicto. Identidad es el lazo religioso, étnico o cultural que se tiene en común con un

⁶² La enorme carga teórica de la palabra no puede ser tratada a la ligera, sin embargo, fue utilizada por Mónica para explicar una serie de fenómenos derivados de la convivencia entre las diversas formas de expresión del judaísmo y la cultura mexicana.

⁶³ El libro *Tierra para echar raíces. Los cementerios judíos en México* recoge experiencias y sensaciones de integrantes de las comunidades askenazi y sefardí en torno a los ritos fúnebres y la historia de los cementerios judíos en México

⁶⁴ Para profundizar respecto a los Judeo-mexicanos consultar. “Judeo-mexicanos: gestación de una identidad” Shulamit Goldsmit Brindis, 2010 y Estructuración de núcleos familiares biculturales en México durante las primeras décadas del siglo XX, Shulamit Goldsmit Brindis, 2005

determinado grupo, hacia el cual se siente una pertenencia, una vinculación y una comunión en el tiempo y en el espacio.” (Goldsmid Brindis, 2010, pág. 95)

La identidad entendida desde el espacio y los procesos productivos del mismo presenta una perspectiva interesante para el análisis de la vida cotidiana y social en su conjunto. A lo largo de los capítulos se ha argumentado el vínculo entre los espacios y la manera de desenvolverse en ellos. Se ha mostrado cómo el espacio hace posible o limita la presencia de cierto tipo de personas y actividades. Los espacios funcionan como testigos de las diferencias, matices accesibles dentro del panorama urbano en su conjunto. Son la expresión de procesos espacializados que expresan diversidad, que reflejan historias y que representan un escenario lleno de símbolos y ecos del pasado. Esta tesis deja a un lado la visión del espacio físico como mera escenografía, recoge las historias y voces pasadas contenidas en los alrededores de la plazuela y el barrio de Loreto en su conjunto.

Conclusiones.

En el prólogo a *La Producción del Espacio* de Henri Lefebvre, Ion Martínez Loera realiza un recuento de algunos planteamientos de la obra, los cuales resultan pertinentes en la actualidad. Uno de esos planteamientos hace referencia a los Centros Históricos de las ciudades⁶⁵. En el desarrollo del apartado se argumentan críticas en torno a la falsa neutralidad del urbanismo. Presenta también lo que él considera como un proceso compartido de desatención institucional de los Centros Históricos y lo relevante que resulta para el modo de producción actual su recuperación:

“El autor constata cómo tras un periodo de abandono y desatención institucional llega un momento en que parecen descubrirse las virtudes sociales, arquitectónicas y artísticas del centro histórico, dirigidas en este caso al consumo cultural en el marco de unas boyantes industrias de turismo y del ocio. «Los antiguos objetos de uso pasan entonces por excepcionales y preciosas obras de arte». (Lefebvre, 2013, pág. 20)

Se produce así lo que Lefebvre denomina, en una acertada expresión, un «festín de la autenticidad». Bajo toda una parafernalia de símbolos que transmiten diversidad a la par que originalidad, no hay sino un enmascaramiento de la pura repetición (de edificaciones, monumentos o eventos) en todas las ciudades.

Es precisamente esto lo que sucede en las ciudades contemporáneas: cuando las urbes compiten entre sí y buscan diferenciarse unas de otras —a través de esas «autenticidades»— mayor parecido se encuentra entre ellas (...) En este sentido, y produciendo una nueva contradicción espacial, lo auténtico, lo único, lo excepcional, acaba convirtiéndose en su contrario” Ion Martínez Loera en (Lefebvre, 2013, pág. 20)

El primer párrafo de la cita señala un proceso que, cómo se ha mostrado, tiene correspondencia en el Barrio de Loreto. Sin embargo, en el segundo y tercer párrafo se plantean argumentos que no necesariamente responden a lo desarrollado en este trabajo.

⁶⁵ La sección mencionada se titula “Espacio-mercancía, urbanismo y competitividad interurbana”

Es pertinente señalar que, en un nivel global o comparativo, las distintas ciudades contemporáneas pueden compartir procesos derivados del modelo económico de producción. Sin embargo, como se mostró a lo largo de este trabajo, el análisis sobre el cuadrante donde ubicamos el Barrio Loreto demuestra que no en todos los Centros Históricos se genera el mismo proceso socioespacial y que existen particularidades que se traducen en interacciones y representaciones específicas.

Lefebvre menciona que «El espacio de un orden se oculta en el orden del espacio» (Lefebvre, 2013, pág. 325). Así como los procesos globales y modos de producción económica se presentan y operan de manera distinta en cada región o país; el ordenamiento de los espacios, las lógicas espaciales y la producción social del espacio tiene características que se materializan, actualizan o modifican de maneras particulares.

Como he argumentado, la espacialización está estrechamente vinculada a las fuerzas productivas, pero también a la vida cotidiana, las acciones diarias y las relaciones entre sujetos en y con el espacio. Es decir, tienen características únicas y específicas que dotan al espacio de un carisma particular. El término Carisma Urbano es definido por Thomas Blom Hansen y Oscar Verkaaik de la siguiente manera:

“By this term we mean two things: on one hand the charisma *of* a city as in its historicity of its sites and its anonymous crowds. On the otherhand, there is also charisma to be found *in* the city -in its crowds, in the styles and reputations of its people, their knowledge, and the special skills and extraordinary acts the city enables and necessitates” (Hansen & Verkaaik, 2009, pág. 6)

A lo largo de la presente tesis el Barrio de Loreto ha tenido una mayor atención en el proceso analítico y se pretende un acercamiento hacia su lógica espacial particular, sin embargo, esta distinción no lo ha aislado, ni se observa desvinculado con otros barrios, colonias, con el Centro Histórico o la Ciudad de México en general. El carisma del barrio de Loreto nutre dinámicas más amplias, participa en la producción social de distintos espacios urbanos, de la Ciudad misma:

“Urban spaces have spirits, and cities have souls. Some are dangerous, menacing, but also seductive; others are marked by beauty and excess; others again by their dreariness or spookiness.” (Hansen & Verkaaik, 2009, pág. 5)

A lo largo de este trabajo se realizó un recorrido desde distintas perspectivas y niveles de análisis respecto al barrio de Loreto. El recorrido abarca los nombres y sus implicaciones. Explora y muestra las formas en que el espacio es producido socialmente, es decir que contiene relaciones dialécticas entre lo “físico” y lo “social”, mismas que responden a fuerzas productivas específicas y contextos históricos. Se mostraron momentos significativos en el devenir del barrio que permiten un análisis procesual y constante; con distintos momentos y dinámicas que coexisten e interactúan para generar una lógica espacial característica.

El desarrollo metodológico de este estudio demuestra la riqueza del proceso de reconstrucción histórica de un lugar. El acercamiento mediante la revisión especializada en relación con la presencia de los judíos en México; al mismo tiempo se incorporaron crónicas, leyendas, periódicos, obras documentales, entrevistas y películas enriquecieron la perspectiva y permitieron un mejor análisis y comprensión sobre la producción social del espacio.

Se abordó al barrio de Loreto de manera procesual, seleccionando distintos momentos y perspectivas con el fin de explicitar lo diverso, constante e inacabado de la producción social del espacio y sus disputas simbólicas. Se esboza y valora la lógica espacial del barrio con su propia temporalidad y formas de manifestación.

Fueron señaladas las implicaciones de la traza urbana, los nombres de las calles y otros procesos de injerencia sobre el espacio que resultan en permitir o limitar ciertas formas y modalidades de la vida social en y con los espacios.

El análisis tiene como punto de corte un momento cercano a la actualidad, en el tercer capítulo se propuso una interpretación y análisis que resulta consecuente con relación a los planteamientos y diálogos realizados a lo largo del trabajo. Debido a la temporalidad y el relato etnográfico, muestra de manera más cercana y accesible el cúmulo de procesos, disputas e interacciones que implican el barrio de Loreto.

La presente tesis representa un esfuerzo por comprender desde una perspectiva procesual e histórica la producción social del barrio de Loreto. A lo largo de dicho ejercicio se identifican diversas líneas de investigación que pueden contribuir a un entendimiento más nutrido.

Este trabajo muestra lo dinámico, continuo e incommensurable de la producción social del espacio por lo que no pretende ser exhaustivo, sin embargo, sí busca poner sobre la mesa una interpretación de la lógica espacial en la cual se reconoce la potencialidad de la vida cotidiana y las interacciones diarias como un elemento constitutivo, un agente generador y transformador de los espacios sociales.

Bibliografía

- Delgadillo-Polanco, V. (2008). Repoblamiento y recuperación del Centro Histórico de la ciudad de México, una acción pública híbrida, 2001-2006. *Economía Sociedad y Territorio*, 817-845.
- Acle-Kreysing, A. (2016). Antifascismo: un espacio de encuentro entre el exilio y la política nacional. El caso de Vicente Lombardo Toledano en México (1936-1945). *Revista de Indias*, 573-609.
- Alberro, S. (1992). La comunidad judía en la Nueva España: una esperanza frustrada. *Letras Libres*, 65.
- Alberro, S. (2015). *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Alcalá, L. E., Cayeros, P. D., & Reyes, G. S. (2009). Solemne procesión a la imagen de Nuestra Señora de Loreto. *Encrucijada. Boletín del Seminario de Escultura*, 22-50.
- Anacleto, K. I. (2014). *El Real Colegio de nuestra Señora de Guadalupe para las indias doncellas de la Ciudad de México (1753-1811)*. Ciudad de México: UAM-I.
- Antaramián, C. (2009). La Merced, mercado y refugio. El caso Armenio. *Istor, historia internacional*, 106-130.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (2015). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Cruz, A. (2013). La virgen olvidada. Nuestra señora de Loreto y el Convento de la Encarnación de la Ciudad de México, una devoción del siglo XVIII. En M. R. (comp.), *Vida conventual femenina siglos XVI-XIX* (pág. 263). México: Centro de Estudios de Historia de México-Carso Fundación Slim.
- de Certau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. Instituto tecnológico de estudios superiores de occidente.
- de Mauleón, H. (2015). *La ciudad que nos inventa*. Ciudad de México: cal y arena.
- Giglia, A., & Duhau, E. (2008). *Las reglas del desorden: Habitar la metrópoli*. México : Siglo XXI editores; Universidad Autónoma Metropolitana.
- Giglia, A., & Duhau, E. (2016). *Metrópolis, espacio público y consumo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Gleizer, D. (2011). *El exilio incómodo. México y los refugiados judíos, 1933-1945*. México: El colegio de México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Gleizer, D. (2011). Políticas migratorias en la construcción de la identidad nacional mexicana. En I. A. Ajuavi Andon, *Identidades: explorando la diversidad* (págs. 223-246). Barcelona: Anthropos Editorial, UAM Cuajimalpa.
- Gleizer, D. (2015). Los límites de la nación. Naturalización y exclusión en el México posrevolucionario. En P. L. Daniela Gleizer, *Nación y Alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional* (págs. 109-160). México: UAM-C–Ediciones de Educación y Cultura.

- Gojman, A. (1995). Los camisas doradas en la época de Lázaro Cárdenas. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies / Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes*, 39-64.
- Goldsmid Brindis, S. (2005). *Estructuración de núcleos familiares biculturales en México durante las primeras décadas del siglo XX*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Goldsmid Brindis, S. (2010). Judeo-mexicanos: gestación de una identidad. *Historia y Grafía*, 93-125.
- Guber, R. (2001). *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Hansen, T. B., & Verkaaik, O. (2009). Introduction Urban Charisma: On Every Mythologies in the City . *Critique of Anthropology* , 5-29.
- Hernández Flores, M. (2012). Ciegos conquistando la ciudad de México: vulnerabilidad y accesibilidad en un entorno discapacitante. *Nueva Antropología*, 59-81.
- Leal Martínez, A. (2007). Peligro, proximidad y diferencia: negociar fronteras en el Centro Histórico de la Ciudad de México. *Alteridades*, 27-38.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Lombardo, V. T. (1942). *Judíos y mexicanos ¿Razas inferiores?* México: Universidad Obrera de México.
- Maqueda Garrido, R. G. (2015). El Muralismo Mexicano. El caso del Mercado Abelardo Rodríguez. *Patrimonio": Economía Cultural y Educación para la Paz*, 619-655.
- Marroquí, J. M. (1969). *La Ciudad de México: Contiene el origen de los nombres de muchas calles, plazas, del de varios establecimientos públicos y privados y no pocas noticias curiosas y entretenidas*. México: Jesús Medina.
- Martínez, C. Z. (2016). *La valorización sociocultural y el proceso de transformación del Centro Histórico de la Ciudad de México en tiempo de Ernesto P. Uruchurtu. 1952-1960*. Ciudad de México: Instituto Mora.
- Mujaled, E. M. (2000). *Memorias*. México: Noriega Editors.
- Obregón, L. G. (2018). *Las calles de México*. Ciudad de México: Porrúa.
- Placencia, D. (2012). El surgimiento de la prensa Yiddish en México. *Enlace Judío*.
- Placencia, D. (2014). La Cámara Israelita de Industria y Comercio de México y su inserción a la economía nacional. *HistoriAgenda*, 104.
- Rabino, I. A. (1991). *Nidje Israel Justo Sierra 50 aniversario*. Ciudad de México: RS Diseño S.C.
- Reguillo, R. (2000). La clandestina centralidad de la vida cotidiana. En A. L. (cord), *La vida cotidiana y su espacio temporalidad* (págs. 77-94). Barcelona, España: El Colegio Mexiquense; Antrophos.
- Rocha, L. M. (2005). *La primera traza de la Ciudad de México 1524-1535 Tomo 1*. México: FCE, UAM.
- Santini, I. M. (Septiembre 2010). *El Centro Histórico de México hoy*. DF: Gobierno del Distrito Federal.

- Schmitd, I. (2012). *El Colegio seminario de indios de San Gregorio y el desarrollo de la indianidad en el centro de México 1586-1856*. Mexico: Plaza y Valdés México.
- Signorelli, A., & Giglia, Á. (2012). *Nuevas topografías de la cultura*. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Soriano, M. C. (2010). La huerta del colegio de San Gregorio, asiento del taller de Manuel Tolsá y su transformación en fundición de cañones, 1796-1815. *Historia mexicana*, 1401-1432.
- Sulkin, P. C. (2012). *Judíos por herencia, mexicanos por florecer*. México DF.: Asociación Yad Vashem de México.
- Sulkin, P. C., & Nierman, C. (2009). *Tierra para echar raíces: cementerios judíos en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sutton, L. H. (2006). *El Modelo Social de la Comunidad Judía en México: estrategias de continuidad grupal*. University of Texas at El Paso: Lineae Terrarum.
- Veytia, E. T. (2015). *La plaza de Loreto en el Centro Histórico de la Ciudad de México: sus imaginarios y prácticas urbanas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wachtel, N. (1999). Memoria e Historia. *Revista Colombiana de Antropología*, 70-91.
- Woldenberg, J. (2017). *Las ausencias presentes*. México: Cal y Arena.
- Yankelevich, P. (2017). Migración, mestizaje y xenofobia en México (1910-1950). *Anuario de Historia de América Latina*, 129-156.