

ALGUNAS CLAVES CULTURALES EN TORNO AL MUNDO LIBANÉS EN MÉXICO

David Lagunas

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

RESUMEN: Siempre que deseamos reforzar una cosa la naturalizamos. En el caso de los libaneses en México, es su aureola de poder, fama y dinero aquello que la sociedad naturaliza. La percepción por parte de la sociedad mexicana respecto al elitismo social de los libaneses nos muestra un conjunto de rasgos genéricos, donde los términos medios no aparecen (el libanés pobre o marginado). El libanés fue, desde su llegada a México, agente activo de la construcción de su identidad. Y a pesar de que los tropos familiares acerca de los libaneses estén históricamente constituidos, tales metadiscursos son transgredidos por medio de los emergentes momentos performativos de la vida cotidiana. El libanés, como cualquier otro sujeto, maneja su identidad en función de los contextos relacionales. Del anonimato a la exhibición identitaria todo es posible.

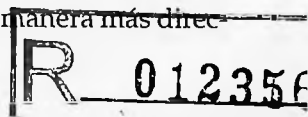
ABSTRACT: Whenever we wish to reinforce a thing we naturalized it. In the case of the Lebanese in Mexico, it is its aureole of power, fame and money what the society naturalizes. The perception on the part of the Mexican society with respect to the social elitism of the Lebanese, shows a set of generic characteristics, where the average terms do not appear (the poor or marginalized Lebanese). The Lebanese was, from his arrival to Mexico, an active agent of the construction of his identity. And although the familiar tropes about the Lebanese historically are constituted, such metadiscourses transgress through the emergent performative moments of daily life. The Lebanese, like any other subject, handles his identity based on relational contexts. From the anonymity to the identity exhibition everything is possible.

PALABRAS CLAVE: migración, libaneses, identidad, élites, México

KEY WORDS: migration, Libaneses, identity, elites, Mexico

ÉLITES Y PODER

El concepto de "poder" es aformo, no es universal. Un mínimo analítico del concepto se referiría a la capacidad para conducir, alterar o anular facultades humanas. Poder lo tiene la naturaleza, el sistema y la sociedad —de manera más direc-



ta, el poder ejercido por las propias personas. Gran parte de la microsociología del poder no se proyecta en el hombre; y esto es así porque las ciencias políticas acostumbra caer en el etnocentrismo, en parte a causa de su énfasis convencionalista, descartando aspectos concomitantes al sujeto y al poder por considerarlos irrelevantes. En cambio, la antropología política ha combatido, por tradición, este prejuicio, reivindicando una dimensión olvidada del sujeto.

Los conceptos de “líderes” y “élites” son propios de las teorías de la sociología clásica, la cual se subdivide en dos vertientes: la teoría convencional del poder y la naturalista. Evans-Pritchard, por ejemplo, conocía la obra de Pareto [1965] y la aplica en la antropología social, puesto que tiene muy en cuenta la presencia de líderes naturales en las sociedades africanas, los cuales son más inteligentes “por razones naturales” y con base a esto se unen y forman las élites. Desde este punto de vista, el líder debe convencer por su superioridad natural, no por razones convencionales. Esta “autoridad carismática”, en el sentido que utiliza Weber, emana de consideraciones psicológicas y naturales (“el líder convence más por lo que es que por lo que dice”).

La teoría carismática del poder explica mucho mejor a los líderes de las sociedades primitivas que a los líderes en las sociedades complejas. De hecho, aunque la teoría de Pareto ya no se utiliza en ciencia política, resulta todavía útil para la antropología. Sin embargo, y a pesar que la base de la antropología se sustenta en el naturalismo —la teoría sociológica-política y la teoría de los líderes-alianzas—, la antropología cuestiona, por ejemplo, que nuestra democracia sea verdaderamente representativa; en otras palabras, que las élites representen supuestamente a las masas. Y del mismo modo critica, desde hace tiempo, el estereotipo aplicado a las sociedades primitivas, en el sentido de que sean estáticas y carentes de críticas internas. Cada vez más antropólogos, por ejemplo, están persuadidos de que la manipulación mágica es algo que abarca a las sociedades complejas; el mundo del consumo sin ir más lejos está poblado de fantasmas [Miller, 1998; Delgado, 1992].

La mejor manera de criticar las teorías de Pareto no es el relativismo cultural, el cual es insuficiente como explicación, sino el universalismo de Lévi-Strauss: reclamar una unidad de mentalidad, de problemática social de todos los pueblos. El naturalismo vendría a defender que los líderes y las élites son universales; la noción de libertad humana, de poder escoger la política, propondría que los linajes, las alianzas o las redes sociales son particulares.

Cris Shore [2002] nos advertía en su introducción a *Elite Cultures: anthropological perspectives* que si George Marcus señalaba que el concepto de élite es referencial y no auto-adscriptivo (ya que no podía ser sino una atribución del observador frente a los sujetos etnografiados), y si queríamos escapar al dilema de tratar el concepto “élite” bien como una categoría de los observadores (y, por

tanto, abusiva) o bien como una autoadscripción identitaria, debíamos indagar acerca de si la representación de sí mismos de los sujetos sociales concordaba con el concepto de élite. En sí la cuestión se dirige a cuestionar si determinados sujetos se ven a sí mismos como élite, tienen conciencia de ello y, por tanto, poseen una cultura en común como grupo diferenciado. En otras palabras, de cómo la realidad es construida por los sujetos sociales, cuál es su visión del mundo y cómo se relaciona con su condición de agentes autoconscientes.

El dilema se diluye si nos situamos del lado del *self-adscription*, en el terreno de los *sentimientos a flor de piel*, siguiendo a James Clifford. Shore señala que una élite se define, en sentido amplio, como aquel grupo poseedor de los estatus y roles más influyentes en una sociedad, en términos de poder, prestigio y economía a lo Weber —añadiría—.

Desde esta perspectiva, categorizar a la colonia de origen libanés en México como una élite parece excesivamente generalizador y estereotipado —visto como observador externo—, puesto que si bien es cierto que el espectro de la colonia libanesa, dando por sentado que existe una voluntad y un deseo de “ser” libanés, incluye a una de las mayores fortunas de América Latina: Carlos Slim, presidente de Telmex [véase su semblanza por parte del periodista José Martínez, 2002] o a ex gobernadores de Estado como Jesús Murillo Karam y empresarios destacados; también abarca a sectores de las clases medias y clases bajas.

La diversidad es enorme, pero la imaginaria popular les atribuye grandes fortunas y una posición de privilegio en lo social, político y económico. Si la heterogeneidad es la norma y hablar entonces de una cultura libanesa¹ supone reificar y esencializar el concepto “cultura”, no por ello estamos incapacitados para hablar sobre una “identidad” o un “estilo” libanés; las culturas no reflejan una unidad real sino experimentan un *estilo de vida*, un conjunto de símbolos compartidos por la gente, pero a los cuales no le asocian los mismos contenidos ni aplican las mismas interpretaciones [Kilani, 2000:25]. O como plantea Appadurai [2001], un pensarse o imaginarse como miembro de una colectividad.

Hannerz, por otro lado, se refiere a los “hábitats de significado”, al manejo de significados y símbolos que a pequeña escala hacen los individuos o los grupos pequeños —algunos muy idiosincráticos como el *zapping* que hacemos o las personas con las que nos relacionamos—, en el sentido de que

[...] la distribución de significados y de formas significativas entre las personas y las relaciones sociales en el mundo es ahora tan complicada, que cualquier unidad social

¹ La idea proveniente de la vieja controversia entre universalismo y particularismo acerca de una noción de cultura común definiendo la esencia de un grupo, los miembros de la cual comparten, sigue estando muy presente en la cosmología antropológica.

con la que trabajemos al hacer estudios culturales tiene que ser más o menos arbitraria —artefactos con un objetivo analítico determinado— [1998:41 y s].

Es decir, las entidades culturales más amplias (llamémosle “grupo libanés”) no son la suma de esos manejos simbólicos individuales, sino un objeto problemático, “un recurso de alcance intelectual limitado para intentar organizarse”. Pero una idea, aunque oscura y problemática, que posibilita entendernos.

Ello nos permite reflexionar acerca de la subjetividad que emana de los discursos *de y acerca de* los libaneses en México, los cuales están contaminados de esa “naturalidad” que comentábamos anteriormente. Siempre que deseamos reforzar una cosa la naturalizamos. En el caso de los libaneses en México es su aureola de poder, fama y dinero aquello que la sociedad naturaliza. La percepción por parte de la sociedad mexicana respecto al elitismo social de los libaneses nos muestra un conjunto de rasgos genéricos, donde los términos medios no aparecen (el libanés pobre o marginado). El imaginario popular predispone a ver las cosas tal como no son o tal como quiere que sean, ofuscando las distinciones de clase, cultura, lengua e historia entre los libaneses y reflejando una percepción de la colonia libanesa como una categoría “natural”.

AYER Y HOY

Una de las ventajas para un antropólogo de realizar etnografía entre una comunidad con un capital cultural, ocupacional y económico importante como los libaneses y, además, dentro de nuestro contexto cultural —sin necesidad de buscar a los otros exóticos—, es el potencial *feedback* y comentarios críticos que recibimos de nuestros interlocutores. Con varios de mis interlocutores libaneses en Pachuca y Distrito Federal, ámbitos principales de mi investigación, y sin que hubieran sido entrenados en antropología o sociología, me beneficié enormemente de las numerosas conversaciones que realizamos.

La llegada de los libaneses a América se documenta en la década de los setenta del siglo XIX y se observa una marcada tendencia hacia el ascenso social, así como una estrecha vinculación con el comercio, y posteriormente la industria [Martínez Montiel y Reynoso, 1993; Ramírez, 1994:174]. En México, los libaneses recrearon parte de su cultura de origen, al igual que los inmigrantes judíos, chinos, franceses o italianos. Sin embargo, desde el momento que se establecieron no fueron reconocidos como parte de la sociedad mexicana. Fueron designados despectivamente con el apelativo popular y genérico de “turcos”,² y así era como

² A finales de los años treinta del siglo pasado, los órganos de prensa de la colonia libanesa seguían quejándose de ser considerados como “turcos” [Páez Oropesa, 1984:103].

constaba en sus pasaportes de entrada al país hasta 1917, en relación a que el Líbano fue protectorado del imperio otomano.

El apelativo de “árabes” con el que también se les conoció —y todavía sigue empleándose ocasionalmente— tuvo igual connotación estigmática, y les fue asignado debido a la identificación con el idioma que hablaban, a pesar de las diferencias culturales con otros países árabes o los propios turcos. Sin embargo, para este colectivo árabe-libanés, mayoritariamente cristiano, durante mucho tiempo persistirá un sentimiento compartido de arabidad original, vinculado con la lengua y con un patrimonio cultural común, como mecanismo defensivo y aglutinante frente a una identidad superior [Martínez-Montávez, 1994:344].

El poder de los imaginarios sociales, que es el de hacer realidad lo que no es más que una imagen construida, no debe obviar que, incluso un prejuicio, positivo o negativo, tiene que engarzarse con algún viso de realidad. En efecto, existen numerosos libaneses situados en altos puestos de la estructura social y cuya notoriedad es pública. Esta situación se explica en parte, no por algo instintivo o natural con relación al liderazgo, sino por un proceso histórico de construcción de relaciones sociales, políticas y económicas de los inmigrantes libaneses, hacia adentro y afuera. Más específicamente, si hablamos de los libaneses en México como parte de la élite empresarial y política es porque su desafío más fuerte estuvo en la negociación con las otras élites, con el *afuera*.

De hecho, las vinculaciones de los libaneses con políticos destacados fue una constante que no ha cesado hasta ahora. Ello se refleja, por ejemplo, en la manera como el Centro Libanés en el Distrito Federal sigue cultivando excelentes relaciones con los presidentes del país, siendo la sede de coloquios, conferencias y debates en los cuales intervienen las diversas élites políticas y económicas del país.

En México la movilidad social de la colonia libanesa ha sido muy fuerte, dado su dinamismo y su capacidad para la empresa comercial, lo cual se refleja en un grupo de familias que acaparan puestos importantes en la política y la economía. No es extraño que los primeros inmigrantes libaneses, de origen campesino, sin capital y con amplia motivación de mejoría económica, se establecieran como mediadores comerciales [Ramírez, 1994:184, para el caso de los inmigrantes en Yucatán]. Martínez Montiel y Reynoso [*op. cit.*:304] plantean tres etapas evolutivas en la integración socioeconómica: 1) la de los pioneros, dedicados al comercio; 2) los capitanes de industria, que corresponden a la segunda generación; y 3) los intelectuales y profesionales, de la tercera generación.³

³ Acerca de esto cabe señalar que los mismos autores destacan que las categorías de las tres etapas se entrecruzan y existen saltos y persistencias, especialmente entre la segunda y la tercera etapa.

En Hidalgo, como en Mérida, establecieron el sistema de crédito, de venta en abono, lo cual les proporcionaba grandes ganancias a ellos y facilidad para el pago de sus clientes con pocos recursos económicos. Fue cuestión de tiempo el paso de buhoneros a comerciantes con puestos fijos en las zonas de mercado de las ciudades. Podríamos sugerir que su condición de comerciantes itinerantes o peripatéticos les convirtió en proveedores de bienes y servicios para poblaciones cuya demanda era intermitente y con poca disponibilidad de dinero en efectivo [v. Rao, 1987].

En un principio, los lazos personales fueron fundamentales para organizar el comercio [v. Martínez Montiel y Reynoso, *op. cit.*]. Numerosos estudios destacan el vínculo psicológico de las redes sociales, al ser un coagulante importante en las situaciones de contacto intercultural en sus fases iniciales. Sin embargo, aunque los lazos personales y el parentesco pueden ser la base para formar una red, no siempre es así —el parentesco, a veces, sirve como impedimento—. Uno de mis interlocutores libaneses señalaba cómo los primeros inmigrantes, no sólo recurrían a sus parientes para buscar apoyo en los primeros momentos de su estadía en el nuevo país, sino que también buscaban a sus paisanos provenientes de la misma ciudad de origen en Líbano. Es decir, la identidad de localidad era uno de los símbolos más determinantes para, más allá del parentesco real, establecer un parentesco ficticio o una red social de amistad y ayuda mutua.

Ramírez, para el caso de Yucatán, insiste en la fortaleza de una serie de valores primordiales como el patriarcado (el poder de los varones adultos), la herencia y la desigualdad de género (las mujeres como dones de intercambio entre familias)⁴ y la importancia de las relaciones de parentesco, muestra de una cultura familiar de raigambre mediterránea [1994:203], que fueron los factores determinantes para su ascenso social.

Cabe señalar que resulta bastante reduccionista hablar en términos de patriarcado (¿qué significa esto?) o de las mujeres como dones (¿que dirían las feministas, críticas con esta idea lévistraussiana?); incluso es discutible esencializar y reificar una “cultura mediterránea”.⁵ Sin embargo, los especialistas están de acuerdo en que el crecimiento de la actividad industrial, económica y financiera en el periodo de entreguerras en México favoreció su consolidación como mi-

⁴ Sería de interés plantear la hipótesis de que la clase, basada en el capital, ocupación y educación, es más fácilmente mesurable para los hombres que para las mujeres libanesas, las cuales son más impactadas por el matrimonio y los hijos.

⁵ Goddard [1993:16] señala, por ejemplo, que el “discurso del honor” y la vergüenza, tal como Pitt-Rivers lo enunciaba para el Mediterráneo, no es ni tan generalizado ni tan homogéneo como nos había hecho creer la antropología, pues incluye pautas que se encuentran también fuera del Mediterráneo, donde la pasividad femenina es problemática y los comportamientos masculinos y femeninos varían significativamente.

noría integrada, especialmente en el ramo textil, y que, en general, la movilidad social, el desarrollo de su economía, su acomodo ocupacional, los matrimonios mixtos, el papel de la familia, la escuela y la Iglesia católica como marcos de integración [Martínez Montiel y Reynoso, *op. cit.*:308 y s] fueron factores clave en su adaptación a la realidad mexicana.

Siguiendo el estudio de Ramírez [1994:201], éste señala que en Yucatán, en la actualidad, se es libanés por el apellido, no por la vestimenta, la religión, el idioma o la pertenencia a alguna asociación. En efecto, la consanguinidad es uno de los elementos más poderosos de identidad, símbolo de pertenencia a una comunidad. Esta identidad familiar no es más que uno de los símbolos que pueden considerarse como definidores de una identidad grupal.

Pero la identidad grupal no puede ser aprehendida sólo conceptuando el vínculo de consanguinidad o la nacionalidad, pues existen otros símbolos y niveles identitarios igualmente significativos. Uno de ellos puede ser el recuerdo, así como la historia o el mito. En suma, en el trabajo de Ramírez se echa a faltar un análisis de cómo esta ideología de la consanguinidad se negocia en la práctica. La idea es no rechazar las sensibilidades de los individuos en favor de los análisis globales. Puede verse un amplio cuadro simplemente escuchando voces pequeñas.

La etnicidad, prosigue Ramírez, fue activada en Yucatán por las familias mejor situadas en el escalafón social como un “valor de mercado”, mientras las familias menos privilegiadas no activaron su pertenencia étnica más allá del reducido núcleo familiar [1994:198 y s]. Esta es una cuestión interesante a analizar pues muestra cómo se “usa” la identidad en función de beneficios simbólicos o económicos [Fabiatti, 1997], ya que estamos frente a una identidad construida sobre la base del desprecio o el racismo más exacerbado, especialmente virulento con la llegada de los primeros inmigrantes libaneses a territorio mexicano [v. Páez Oropesa, *op. cit.*].

Ramírez concluye que, actualmente, la identidad libanesa se encuentra en proceso acelerado de extinción (lo cual motiva un cuestionamiento) y únicamente subsiste la identidad libanesa en la alimentación y en una tendencia, cada vez menor, a la endogamia matrimonial [Ramírez, 1994:197]. Probablemente esto sea un lugar común puesto que del mismo modo que se pierde contenido cultural, que una cultura muere, es posible que se recree y reinvente de nuevo; estamos condenados a navegar entre la narrativa de la ruina y decadencia cultural y la de la recreación y reinención [Clifford, *op. cit.*].

Es erróneo pensar que existirían grupos con orígenes étnicos más “altos” o más “bajos” [Roosens, 1989:159] dependiendo de su herencia medible; Clifford [1995:378] se preguntaba cuál era el límite de mezcla y tolerancia para establecer la extinción o la permanencia de los rasgos objetivos de una cultura y qué criterio aplicar (¿cuantitativo?, ¿cualitativo?, ¿ambos?). Me parece más su-

gerente la posición de Roosens [*ibid.*:160 y s], al que me permito parafrasear en adelante, con relación al proceso de creación de símbolos “naturales” a partir de unos ingredientes que los grupos consideran como los “hechos” sólidos y genuinos, reales, de la identidad étnica: descendencia, origen biológico, pertenencia juntos, tierra, cultura e historia.

Estos hechos, sin embargo, son extremadamente vagos en su definición: quiénes eran los ancestros, dónde vivieron, qué tipo de cultura transmitieron y el grado en que dicha cultura fue una creación original y qué tipo de relaciones tuvo con otros grupos étnicos similares en el pasado, todo eso son frecuentemente *cuestiones abiertas para una mente abierta*. Roosens añade que tanto el discurso político como la política étnica no necesitan identificarse con una mente abierta, puesto que la falta de definición de los elementos mencionados, su imprecisión, su arracionalidad predominante, los convierte en útiles y flexibles para la construcción de rasgos culturales al servicio de una ideología étnica. En efecto, se trata de “naturalizar” —volvemos a este concepto— las diferencias culturales, las cuales son el resultado de la convención y la artificialidad, instituyendo una serie de mitos, memorias, valores y símbolos que también definen a las naciones [Smith, 1986:15 y s].

Hoy asistimos a una política de la identidad tendente a la recuperación de algunos de sus rasgos culturales distintivos, plenamente integrados en su indiscutible identidad mexicana. Iniciativas como la construcción de templos y de centros culturales en diversas localidades de México, la apertura de nuevos restaurantes de cocina libanesa, el auge de las historias de vida y relatos biográficos, son los síntomas, en algunos casos inconcretos, de estos propósitos.

El Centro Libanés del Distrito Federal, anteriormente citado, es actualmente un movimiento asociativo de gran dinamismo sociocultural y catalizador de numerosas iniciativas de rescate cultural, expresando una compleja retórica de reapropiación del pasado. En este sentido, el asociacionismo, representa un conjunto de vías privilegiadas para la inserción y el debate en torno a la modernidad y, sobre todo, una política, por parte de la intelectualidad libanesa, tendente a la creación y mantenimiento de la distinción social y las finas diferencias intergrupales. El discurso de la neo-tradición local y el de la modernidad dialogan entre sí y se constituyen simultáneamente como fuentes de autoridad entre los libaneses. No se substraen a ese proceso contemporáneo de reificación, en todas las capas sociales (clases populares, campesinos, artistas, profesionales, inmigrantes, etcétera) del pasado, creando sus propios fetiches.

Cabe decir que la religión maronita es uno, pero probablemente no el más determinante, de los símbolos de distinción de la identidad libanesa, a pesar de la visibilidad y recurrencia de las tentativas por recrear una identidad religiosa maronita por parte de un sector de la intelectualidad libanesa. No existe una “co-

munidad" maronita que haya evolucionado como en Líbano donde aparecen comunidades suprafuncionales, cerradas en sí mismas, y tendentes a configurarse como formaciones étnico-nacionales, aspirando a formar un Estado o la casta ideológica del Estado [Rodinson, 1993:159].

Un gran número de personas han perdido todo el interés en esta adscripción. Para aquellos que la profesan, la religión maronita, organizada en torno a un culto y un ritual, el cual difiere muy poco del ritual católico, no implica servidumbre ideológica, ni la obligación de mantener la adhesión, la fidelidad y activismo, o el proselitismo en los mismos términos que Rodinson identifica en el Líbano.

Resulta más conveniente para el análisis ir más allá de la *performance* literal de rituales, ceremonias y celebraciones como significativas de las identidades, y completarlo con otros elementos, tan poco visibles, como la vivencia interior de uno mismo, el recuerdo o el sentimiento. Es esta identidad individual, este espacio íntimo, individualizado, el cual se desarrolla en las intersecciones entre diversos grupos o estilos culturales, que debe ser disfrutado por los que están en el adentro y defendido incluso de los antropólogos [v. Herzfeld, 2001:149] el que persiste en determinados contextos y situaciones del mundo libanés. Invocar los patrones de una cultura compartida puede contemplarse entonces como un ejercicio ideológico vinculado con las políticas de la identidad en las sociedades complejas.

La identidad grupal se basa en cómo los individuos interpretan sus experiencias personales de vida, en lugar de apreciar cómo estas experiencias y significados han sido construidos en entornos socioeconómicos y políticos. La biografía, la conciencia y la agencia personal son importantes para descubrir la identidad detrás de los símbolos y significados. La identidad se manifiesta en la conciencia de un individuo y se agudiza por las experiencias de la vida cotidiana. En suma, escuchar estas otras voces, a veces insignificantes, significa un correctivo hacia las visiones macro y reificantes de la cultura.

MIGRACIÓN Y DISCURSO

La llegada de los libaneses a México y sus primeros años de adaptación fue considerada inicialmente por el Estado mexicano como un problema. De igual forma a como en Europa hoy la migración magrebí y subsahariana son percibidas como una amenaza a la identidad y la seguridad internas, o la migración hispana a Estados Unidos. Significativamente, la emigración europea a América desde Europa se ha conceptualizado habitualmente como un aporte, no como un problema. Es el caso de los catalanes emigrados en Argentina o los republicanos españoles exiliados tras la guerra civil en México. Con esto quiero decir que la emigración es también parte de un discurso etnocéntrico puesto que los europeos se piensan a sí mismos como distribuidores de bienes, como enriquecedores. Es una cuestión

de perspectiva. Recordemos que la migración inicial europea a América en la época de la Conquista era de analfabetos, campesinos andaluces o del sur de Italia, aunque el poder de los países de origen garantizaba su respetabilidad.

En suma, cuando se invierte el flujo de migrantes éste se convierte en un problema político y social, el cual se redimensiona en términos de márgenes de tolerancia. Esto es, ¿a partir de qué momento los que llegan son demasiados?, ¿hasta qué cantidad no son peligrosos? En suma, es así como hoy la presencia del Tercer Mundo en el mundo rico es un mal, lo cual explica el surgimiento de los salvadores del mal, los racistas (que incluyen ciertos sectores políticos y periodísticos, hasta intelectuales como Huntington), quienes no manifiestan una patología individual sino una condición previa explicitada, un discurso social consensuado que dice que la inmigración es una amenaza.

Sin embargo, con frecuencia se olvida que existe otra emigración que consiste en saltar barreras. Me refiero a aquél que emigra porque ha ahorrado para el pasaje y que viene como turista. Se trata de este sector de las clases medias del Tercer Mundo que emigran y deben demostrar que tienen dinero. Ello supone una incongruencia por lo que respecta, por ejemplo, a la atención que merecen los inmigrantes que llegan en patera al sur de España, comparativamente menos numerosos que los que entran al país como turistas.

En México con frecuencia se focaliza la atención en los centroamericanos que cruzan México desde Guatemala y cuyo destino primordial es Estados Unidos. Siendo mucho más minoritaria, pero igualmente significativa, es la emigración "controlada" de técnicos-investigadores (españoles, franceses, cubanos), o profesores de idiomas de países ricos (Estados Unidos, Francia, Japón), quienes llegan a México con contrato de trabajo y se integran a la economía del país. Incluso una empresa alemana como Volkswagen puede traerse trabajadores alemanes. Para ganar en aceptabilidad debe demostrarse que no hay un nativo que opte al puesto o que tenga iguales cualidades. El turista, sin embargo, no necesita ese permiso de trabajo.

Ahondando en este punto, la migración hoy es tendente a regularse no por necesidades individuales, como fue el caso de los libaneses llegados a México en las grandes oleadas después de la Primera Guerra Mundial. Actualmente se negocia entre Estados por medio de convenios, límites y estrategias políticas de fronteras. Los movimientos son ahora empresas migratorias. Los inmigrantes llegan, idealmente, en apoyo de los países receptores [véase, por ejemplo, el Programa de Incorporación de Doctores españoles en México].

En países como España es significativo observar cómo se protege más a sus inmigrantes (los doctores españoles incorporados a universidades mexicanas, entre los cuales me incluyo) que la inmigración china en el propio país, quienes trabajan en regímenes de semiesclavismo, sin consulados, etcétera.

Sin duda, todo límite territorial marca unas prerrogativas y privilegios que los “nativos” tienen que proteger. Se trata de cómo las diferencias en límites territoriales entre el mundo rico y el mundo pobre se transforman en económicas. Siguiendo esta lógica, los de fuera no tendrían derecho a competir con los naturales del país anfitrión, en un proceso discursivo que sobredimensiona las fronteras políticas.

Todo esto puede apreciarse comparativamente, salvando las distancias, con la situación del México que recibe a los emigrantes libaneses de origen rural y empobrecidos en busca de oportunidades desde finales del siglo XIX. México no era primer mundo en aquel momento, pero su situación geográfica —cerca de los Estados Unidos— y económicamente más potente respecto a la mayoría de los países latinoamericanos, era un aliciente y una oportunidad para los migrantes libaneses. El caso de la emigración libanesa en México es común al de otras poblaciones que organizan su existencia fuera de sus ámbitos espaciales de aprendizaje o de sus procesos vitales primarios.

Con frecuencia, se ha conceptualizado al inmigrante desde la perspectiva del “cambio traumático”, el “drama” —abandonar su lengua y costumbres— y la “bipolaridad” —en sus lealtades— [Martínez Montiel y Reynoso, *op. cit.*:307], el “shock cultural”, así como se le han atribuido, especialmente al inmigrante pobre o proveniente de sociedades no hegemónicas, toda una serie de características intrínsecas que lo convierten en un ser peligroso y amenazante. En efecto, el inmigrante no es sino una figura imaginaria en la cual, tanto a nivel popular como intelectual, las sociedades receptoras han volcado todos sus mitos [Delgado, 1997].

El proceso de migración debe observarse en el tiempo. Frecuentemente se emplea un desplazamiento semántico —*inmigrantes de segunda generación*— para designar a los hijos de los inmigrantes, lo cual en sentido estricto no lo es: un bebé no es un inmigrante porque no tiene una doble pertenencia territorial, puesto que organiza sus experiencias vitales solo en el lugar de recepción. Este es el caso de los hijos y nietos de emigrantes libaneses, nacidos en México y con los cuales tuve la oportunidad de discutir muchas de estas ideas. No se trataba de inmigrantes de segunda generación, lo cual es un abuso de lenguaje, sino de sujetos con la posibilidad de activar, imaginativamente, el recuerdo de los orígenes y la descendencia.

LA IDENTIDAD EN EL TIEMPO

La identidad se manifiesta en el seno de la conciencia individual tal como se configura en las experiencias cotidianas, y no a partir del compartir o no ciertos rasgos identitarios funcionalmente estructurados. Sin duda, la identidad grupal

es diferente de un libanés en Líbano, un libanés en México o, pongamos, un mexicano en Líbano. Una nueva identidad, un nuevo producto se construye en parte con materiales de las tradiciones de este lugar, en parte por las nuevas condiciones en las que ellos viven y en parte por los nuevos valores sociales que ellos ven e interpretan [véase a Thomas y Znaniecki, 1984:240, acerca de los inmigrantes polacos de principios de siglo xx en Estados Unidos].

De la extrañeza inicial de principios del siglo xx, la visibilidad y la puesta en escena socialmente hablando es cada vez más frecuente; la hibridez y mestizaje de esta comunidad con el estilo mexicano los hace ser cada vez menos extraños. A lo largo del siglo xx, la reclasificación cultural de los libaneses es más un *ajuste* que un refuerzo de su estigma originario, un realineamiento de cultura y estratificación social. Lo que les permite a los libaneses ser menos extranjeros actualmente es su movilidad social, a diferencia de los judíos en América, quienes tienen oportunidad de movilidad social ascendente con la ventaja de ser de origen europeo [Brodkin, 1998:26], pero compartirían con el colectivo sirio y palestino la mayor permeabilidad a la integración y el ascenso social que Iberoamérica les brinda, a diferencia de los anglosajones [Martínez-Montávez, *op. cit.*:344].

A esto hay que añadir que el proceso de aburguesamiento es mucho más trascendente que su procedencia oriental, a pesar que esta última sea un elemento irreducible de la articulación entre cultura y clase, en todo caso, un elemento imaginativo. Y esto es así por el proceso histórico de remodelaje de las categorías identitarias y de sus significados, de modo que la extrañeza de los libaneses actuales no es la misma que la extrañeza de los primeros libaneses inmigrados. La nueva extrañeza no es la de principios de siglo xx, sino una extrañeza alterada, descristianizada y secularizada.

Los libaneses actuales ya no son invocados como pertenecientes o no a la civilización cristiana, sino como miembros de la civilización occidental, sobre todo con base en su nivel de instrucción y poderío económico. Este proceso histórico es específico de los contornos del Yo y el Otro que permite apreciar cómo en México las categorías acerca del Otro cambiaron en el tiempo, los discursos sobre la nacionalidad, la inmigración y la diferencia cultural. En ese proceso, el Estado vino produciendo la diferencia racial y cultural, rememorando la historia de México vinculada con el racismo de Estado, legitimando la visión popular de la "raza" como categoría natural.

Sin embargo, la colonia libanesa no fue esclava de su condición, sino agente activo de la construcción de su identidad. Y a pesar de que los tropos familiares acerca de los libaneses estén históricamente constituidos, tales metadiscursos son transgredidos a través de los emergentes momentos performativos de la vida cotidiana. Los libaneses renegocian su *self* identitario en función de los contextos relacionales. Del anonimato a la exhibición identitaria todo es posible.

Su adaptación exitosa a la sociedad mexicana parte, sin duda, de ese manejo particular de la identidad, el cual le permite no tener que dar explicaciones por sus orígenes, sus apellidos, sus prácticas culinarias, etcétera, constantemente, menos a un antropólogo que por esta obsesiva “nostalgia de lo primitivo” que acecha a la disciplina no se siente tan tentado para analizar a las “culturas ricas” y “en casa”.

Su capital cultural, educativo y económico adquirido sirvió para atenuar su marca de origen. Eso no significa que el estereotipo social esté ausente. De hecho, el pasado, el *background*, se selecciona para mirar hacia delante. Este enmascaramiento no oculta el hecho de que el racismo sobre los libaneses perdura, aunque sea un racismo más disminuido por la posición de poder y prestigio que ocupan en el imaginario social. Una identidad que posee poca invisibilidad, dado que popularmente se identifica al libanés por su fisonomía (deberíamos hablar entonces de una identidad racializada) y por los apellidos, los cuales son un marcador simbólico de primer orden.

La educación, el refinamiento, los buenos modales, el “saber estar” pueden ser parte de los signos más relevantes de distinción, en el sentido de Bourdieu. O bien, pensar que lo económico determina una cultura, obvia que otras determinaciones (religiosas o de parentesco) son también importantes. Desde una perspectiva interna, sería interesante plantear de qué forma algunos libaneses prefieren definir sus identidades, no por medio del idioma del parentesco o la solidaridad étnica, sino a través de sus patrones de consumo y su pertenencia a asociaciones voluntarias como, por ejemplo, el Rotary Club. O de cómo los libaneses acomodados justifican su privilegio con prestidigitación retórica, culpando a los libaneses “pobres” por su pobreza, representándose a sí mismos como poseedores de una riqueza duramente trabajada, signo de éxito personal, conscientes de su estatus como élite, a riesgo de que la identidad libanesa pueda ser trivializada viéndola o reducida a una ideología, como si fuera sólo el resultado de las ideas promulgadas por sus intelectuales.

La identidad étnica, redes familiares, el género, afiliaciones transnacionales, clase social y ocupacional, religión diaspórica y imaginación, entre otras, representan la piedra de toque para abordar la complejidad de la identidad libanesa en México y de los procesos que generan desigualdad. Si partimos del concepto de clase como categoría analítica es para moverse más allá, pero por medio de ella. Analizar el poder no es posible si previamente no se analiza la clase, las limitaciones del análisis de clase [ver la crítica de Bourdieu, 1997] y las perspectivas analíticas en economía política.

Por otra parte, los antropólogos hace tiempo que venimos advirtiendo de que el nivel “étnico” no es más que uno de tantos niveles en la identidad de una persona, como también son importantes el género, la clase social, la religión o la

localidad. Explorar los diversos niveles en la identidad de las personas es una tentativa interesante a la hora de analizar las complejas relaciones entre los grupos y los individuos en las sociedades contemporáneas. El deseo de ser libanés no es más que un mecanismo imaginativo que puede concretarse en el ámbito social mediante la movilización y las políticas de la identidad, tan características del actual "reencantamiento de las identidades" en el mundo contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA

Appadurai, Arjun

2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires, Trilce/FCE.

Bourdieu, Pierre

1997 *Razones prácticas*, Barcelona, Anagrama.

Brodkin, Karen

1998 *How Jews Become White Folks and What That Says About Race in America*, New Brunswick, Rutgers University Press.

Clifford, James

1995 *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa.

Delgado, Manuel

1992 *La magia. La realidad encantada*, Barcelona, Montesinos.

1997 "Qui pot ser 'immigrant' a la ciutat?", en *Ciutat i immigració*, Barcelona, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, pp. 5-15.

Fabietti, Ugo

1997 *L'Identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.

Goddard, Victoria Ana

1993 "Antropología mediterránea e identidad europea", en *Antropología. Revista de Pensamiento y Estudios Etnográficos*, núms. 4-5, Madrid, pp. 5-26.

Hannerz, Ulf

1998 *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*, Madrid, Cátedra.

Herzfeld, Michael

2001 *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*, Oxford, Blackwell.

Kilani, Mondher

2000 "L'inhumanité de l'autre? Notes sur quelques concepts clés", en Gallissot, René, Mondher Kilani y Annamaria Rivera, *L'imbroglio ethnique*, Paris, En quatorze mots clés, Payot Laussane, pp. 9-31.

Martínez, José

2002 *Carlos Slim, retrato inédito*, México, Océano.

Martínez-Montávez, Pedro

1994 "L'Islam a Amèrica", en De Epalza, Mikel (dir.), *Equip CIDOB. L'Islam d'avui, de demà i de sempre*, Barcelona, Centre d'Estudis de Temes Contemporanis/ Enciclopèdia Catalana, pp. 339-359.

Martínez Montiel, Luz María y Araceli Reynoso Medina

1993 "Inmigración europea y asiática, siglos XIX y XX", en Bonfil Batalla, Guillermo (comp.), *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*, México, FCE/CONACULTA, pp. 245-424.

Miller, Daniel

1998 *A Theory of Shopping*, Cambridge, Polity Press/Cornell University Press.

Páez Oropeza, Carmen Mercedes

1984 *Los libaneses en México. Asimilación de un grupo étnico*, México, INAH.

Pareto, Vilfredo

1965 *Oeuvres completes*, Génova, Droz.

Ramírez, Luis Alfonso

1994 *Secretos de familia. Libaneses y élites empresariales en Yucatán*, México, CONACULTA.

Rao, Aparna

1987 "The Concept of Peripatetics: An Introduction", en Rao, Aparna (ed.), *The Other Nomads: Peripatetic Minorities in Cross-Cultural Perspective*, Böhlau Verlag, Köln, pp. 1-32.

Rodinson, Maxime

1993 *L'Islam. Politique et croyance*, París, Fayard.

Roosens, Eugene

1989 *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*, Sage, Newbury Park.

Shore, Cris y Stephen Nugent

2002 *Elite Cultures. Anthropological Perspectives*, Londres, Routledge.

Smith, Anthony D.

1986 *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell.

Thomas, William y Florian Znaniecki

1984 *The Polish Peasant in Europe and America*, Chicago, University of Chicago Press/Urbana.

BIC. NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HIST
 BIBLIOTECA
 PUBLICACIONES PERIODICAS