

Pellegrino, Adela, May 2004, "Migration from Latin America to Europe: Trends and Policy Challenges". *International Organization of Migration Research Series*, No. 16.

Portes, Alejandro, Fall 2003, "Conclusion: Theoretical Convergencies and Empirical Evidence in the Study of Immigrant Transnationalism," *International Migration Review*, vol 37(3).

Prudential Equity Group, June 2004, "Does the Money Transfer Industry Have Legs?" *Industry Update*.

Sagás, Ernesto y Sintia E. Molina, 2004, *Dominican Migration: Transnational Perspectives*, University Press of Florida.

Soldevila, Maria Isabel, January 29, 2001, "El País Que Vive de Las Mujeres," *Rumbo* 365.

Sorensen, Ninna Nyberg, 1996, "Nueva York es tan solo otra capital dominicana-Madrid es otro mundo Prácticas espaciales y culturales de desplazamiento entre migrantes dominicanos en Nueva York y Madrid". *Revista Género y Sociedad*. Santo Domingo.

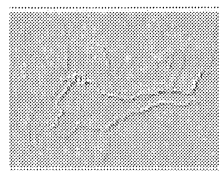
-----, 2002, *New Landscapes of Migration? Transnational Migration between Latin America, the U.S. and Europe, Beyond Home and Exile: Making Sense of Lives on the Move*, Roskilde University.

-----, 2004, *The development dimension of Migrant Transfers*, Danish Institute for Development Studies, Copenhagen, Denmark.

Valli, Marcello, 2003, *Les Migrants Sans Permis de Sejour a Lausanne, Direction de la securite sociale et de l'environnement*, Ville de Lausanne.

Vertovec, Steve, 2005, "Transnational Communities Program - University of Oxford" website description.

Züttel, Patricia Islas, 2003, "Permiso Para el Striptease, Menos Latinoamericanas Trabajan en Cabarets, Puerta al Sector Sexual Helvético, Lo de Menos es Bailar, Beber y Hacer Beber por Unos Francos Mas," A Series Report Published by SwissInfo, October 15-17.



ADAPTACIÓN Y CAMBIO:

ALGUNAS CLAVES CULTURALES EN TORNO AL MUNDO LIBANÉS EN MÉXICO¹

DAVID LAGUNAS

Área Académica de Historia y Antropología
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo
Carr. Pachuca-Actopan, km. 4 Colonia s/n 2160 Pachuca de Soto.
Hidalgo, México
correo electrónico: davlagunas@hotmail.com

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 a través 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.

Palabras clave

Migración, libaneses, identidad, Élites, México

Abstract

Whenever we wish to reinforce a thing we naturalized it. In the case of the Lebanese in Mexico, it is their aureole of power, fame and money what society naturalizes. The perception on behalf of the Mexican society with respect to the social elitism of the Lebanese shows a set of generic characteristics, where average terms do not appear (the poor or marginalized Lebanese). The Lebanese went, from their arrival to Mexico, to becoming an active agent of the construction of their identity. And although the familiar tropes about the Lebanese historically are constituted,

¹ Este ensayo forma parte de los avances de investigación sobre cultura libanesa en México que desarrollo desde el 2003.

Texto recibido: 17 - 07 - 2005; aprobado: 22 - 09 - 2005

such metadiscourses are transgressed through the emergent performative moments of daily life. The Lebanese, like any other subject, handle their identity based on the relational contexts. From anonymity to identity exhibition, everything is possible.

Keywords

Migration, Lebanese, Identity, Elites, Mexico

Èlites y poder

El concepto de Poder no es universal, pero podemos definirlo, en busca de un mínimo analítico, como la capacidad para conducir, alterar o anular facultades humanas. Poder lo tiene la naturaleza, el sistema y la sociedad –de manera más directa, el poder ejercido por las propias personas. La microsociología del poder no se proyecta en el hombre y esto es así porque las ciencias políticas acostumbra a caer en el etnocentrismo, en parte a causa de su énfasis convencionalista, descartando aspectos concomitantes al sujeto y el poder por considerarlos irrelevantes. La antropología política combate 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 W. Pareto (1965) y la aplicó 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”; es de este modo como se unen y forman las élites. Por tanto, el líder debe convencer por su superioridad natural, no por razones convencionales. Esta “autoridad carismática”, a lo 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 de 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 que nuestra democracia sea verdaderamente representativa. En otras palabras, que las élites representen supuestamente a las masas. Y del mismo modo critica el estereotipo aplicado a las sociedades primitivas, en el sentido de que sean estáticas y carentes de críticas internas, para afirmar que la manipulación mágica, sin ir más lejos, es algo que nos abarca a todos. 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 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” como una categoría de los observadores (y, por tanto, abusiva) o como una autoadcripción 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 resumía al preguntar si los 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 relacionan con su condición de agentes auto-conscientes. El dilema se revierte si nos situamos en el terreno farragoso de la identidad o del *self-adscription*, en el terreno de los *sentimientos a flor de piel*. Más adelante, Shore señala que una élite se define, en sentido amplio, como aquel grupo poseedor de los estatus y roles más influyentes en una sociedad.

Desde este punto de vista, categorizar el grupo libanés desde esta óptica como una élite parece excesivamente generalizador y estereotipado, puesto que si bien es cierto que el espectro de la cultura libanesa alcanza a una de las mayores fortunas de América Latina, Carlos Slim, presidente de TELMEX (ver su semblanza por parte del periodista José Martínez, 2002) o a ex-gobernadores de Estado como Jesús Murillo Karam y empresarios destacados, también es cierto que abarca a las clases medias y clases bajas. La diversidad es enorme, pero los casos más llamativos para la ciudadanía lo constituyen las grandes fortunas y los empresarios libaneses. Estos “existen” objetivamente a lo largo de la geografía mexicana, pero la condición de clase les afecta de manera diversa. Si la heterogeneidad es la norma y hablar entonces de una cultura libanesa² parece demasiado osado, no por ello estamos incapacitados para hablar sobre un “estilo” libanés.

² 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.

Ello nos permite reflexionar acerca de la subjetividad que emana de los discursos *de* y *sobre* 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). La visión popular, predispuesta a ver las cosas tal como no son o tal como quiere que sean, del "ser" libanés con frecuencia es esencial y no-reflexiva, ofuscando las distinciones de clase, cultura, lengua e historia entre sus miembros y reflejando una percepción de la raza como una categoría "natural".

Los libaneses

Los libaneses en México constituyen uno de esos ejemplos recurrentes de grupos culturales que no han sido objeto de una investigación continua por parte de las Ciencias Sociales -lo que posibilita un gran número de aproximaciones y tratamientos. Quizás nos interese conocer algo más acerca de los conceptos y métodos de la antropología social aplicados a sujetos con más poder, riqueza, y prestigio que aquellos etnografiados habitualmente por los antropólogos. Una de las ventajas 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. A medida que se incrementaba el número de testimonios, percibía que la información que adquiriría me permitía producir una visión más aproximada de la colonia.

La llegada de los libaneses a América se documenta en la década de los 70 del siglo XIX y se observa una marcada tendencia hacia el ascenso social, así como una estrecha vinculación del comercio y la industria textil (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 en que se establecieron, no fueron reconocidos como parte de la cultura mexicana. Fueron designados despectivamente con el apelativo popular y genérico de "turcos"³, ya que el Líbano fue protectorado del Imperio Otomano y así era como constaba en sus pasaportes de entrada al país hasta 1917. 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 permanecerá un sentimiento compartido de arabidad original, vinculado a la lengua y a un patrimonio cultural común, como mecanismo defensivo y aglutinante frente a una identidad superior (Martínez-Montávez, 1994:344).

Definir una "identidad" libanesa parece utópico porque la identidad no existe como sustancia, es relacional. Y para evitar caer en la trampa de que "el mundo sólo es representación", no debemos olvidar que 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, sino por un proceso histórico de construcción de relaciones sociales, políticas y económicas de los inmigrantes libaneses, hacia un adentro y hacia un 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 en la manera como el Centro Libanés en el Distrito Federal sigue cultivando estas buenas relaciones con los presidentes del país, siendo la sede de coloquios, conferencias y debates en los cuales intervienen las 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. Ese dinamismo es un producto histórico que puede rastrearse en las milenarias raíces fenicias y la posición estratégica de sus puertos en el Mediterráneo como puente

³ 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).

entre Oriente y Occidente; no es extraño que los primeros inmigrantes libaneses, sin capital y con amplia motivación de mejoría económica se establecieron como mediadores comerciales (Ramírez, 1994:184, para el caso de los inmigrantes en Yucatán). 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 (Rao, 1987).

Los lazos personales fueron fundamentales para organizar el comercio, de hecho el vínculo psicológico de la red acostumbra a 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 iban en busca de 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 género² (las mujeres como dones de intercambio entre familias) y la importancia de las relaciones de parentesco, muestra de una cultura familiar de raigambre mediterránea (Ramírez, 1994:203), que fueron los factores determinantes para su ascenso social. Por otro lado, el crecimiento de la actividad industrial, económica y financiera en el periodo de entreguerras en México favoreció su consolidación como minoría integrada, especialmente en el ramo textil.

Siguiendo el estudio de Ramírez, 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 (Ramírez,

² Sería de interés plantear la hipótesis de que la clase, basada en el capital, ocupación y educación, es más fácilmente medible para los hombres que para las mujeres libanesas, las cuales son más impactadas por el matrimonio y los hijos.

1994:201). En efecto, la consanguinidad es uno de los elementos más poderosos de identidad, símbolo de pertenencia a una comunidad. Pero la identidad grupal no puede ser aprehendida sólo conceptuando el vínculo de consanguinidad o la nacionalidad. 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 a 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 (Ramírez, 1994:198-199). Esta es una cuestión interesante a analizar, pues muestra cómo se “usa” la identidad en función de beneficios simbólicos o económicos (Fabiatti, 1997), pues 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 (Páez Oropesa, 1984).

Ramírez concluye que, actualmente, la identidad libanesa se encuentra en proceso acelerado de extinción (?) y sólo 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, 1995). Hoy asistimos a un proceso reciente de recuperación de algunos de sus rasgos culturales distintivos, plenamente integrados en su indiscutible identidad mexicana. Iniciativas como la construcción de templos o centros culturales en diversas localidades de México son los síntomas, en algunos casos inconcretos, de estos propósitos.

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 “comunidad” 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. Por ello, 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.

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 que 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. Pero, a la inversa, la emigración europea a América se conceptúa como un aporte, no como un problema; es el caso de los catalanes emigrados en Argentina o los republicanos españoles en México. Con esto quiero decir que la emigración es también un discurso etnocéntrico puesto que los europeos se piensan a sí mismos como distribuidores de bienes, 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 con permiso de trabajo y se integran a la economía del país. Incluso una empresa alemana 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 (ver, 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 semi-esclavismo, sin consulados, etc.

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 los emigrantes libaneses de orígenes rurales y empobrecidos en busca de oportunidades desde finales del siglo XIX. México no era primer mundo en aquél 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. Este es un proceso que debe observarse en el tiempo. Frecuentemente se emplea un desplazamiento semántico -*inmigrantes de 2ª. 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 sólo 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.

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 Líbano, en parte por las nuevas condiciones en las que ellos viven y en parte por los nuevos valores sociales que ellos ven e interpretan (Thomas y Znaniecki, 1984:240, sobre los inmigrantes polacos de principios de siglo XX en Estados Unidos).

Su extrañeza hoy se encuentra disminuída a causa de su posición social y/o localización residencial. Aunque 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 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, 1994:344).

A esto, hay que añadir que el proceso de aburguesamiento es mucho más trascendente que su procedencia oriental, a pesar que ésta última

sea un elemento irreductible de la articulación entre cultura y clase. 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 de su nivel de instrucción. 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 al racismo de Estado, legitimando la visión popular de la raza como categoría natural.

Sin embargo, el libanés no fue esclavo 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. El libanés, como cualquier otro sujeto, maneja su identidad en función de los contextos relacionales. Del anonimato a la exhibición identitaria todo es posible. Su integración 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, etc., 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 enmascarar 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. 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. Aunque, la educación, los buenos modales, el "saber estar" como uno de los signos más relevantes de distinción, a lo Bourdieu, pueden ser percibidos desde el exterior como un nuevo "orientalismo", el cual concibe a los libaneses como unos especímenes raciales que representan

la multiplicidad de la colonia libanesa, y que además valida el sistema de vida mexicano en oposición al oriental. 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 a través del idioma del parentesco o de 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 clase educada y moderna, a riesgo de que la cultura libanesa pueda ser trivializada viéndola o reducida a una ideología, como si fuera sólo el resultado de las ideas promulgadas por sus élites en defensa de su dominancia.

La identidad étnica, las redes familiares, el género, las afiliaciones transnacionales y una religión diaspórica podrían ser la piedra de toque para abordar la complejidad de la identidad libanesa en México. Sería inadecuado hablar de clases dominantes y clases dominadas, colocando a los libaneses en lo alto de la cúspide. Este dualismo simplificaría las complejidades de los procesos que generan desigualdad y que se hallan vinculados al género, etnicidad y múltiples proyectos de vida. Si partimos del concepto de clase como categoría analítica es para moverse más allá pero a través de ella. Analizar el poder no es posible si previamente no se analiza la clase, las limitaciones del análisis de clase y las perspectivas analíticas en economía política.

Bibliografía

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

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

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

Martínez, José, 2002, Carlos Slim. Retrato inédito. Océano, México D. F.

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

Páez Oropesa, Carmen Mercedes, 1984, *Los libaneses en México. Asimilación de un grupo étnico*. INAH, México D. F.

Pareto, Vilfredo, 1965, *Oeuvres complètes*. Droz, Genève.

Ramírez, Luis Alfonso, 1994, *Secretos de familia. Libaneses y élites empresariales en Yucatán*. CONACULTA, México D. F.

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*. Fayard, Paris.

Shore, Cris; Nugent, Stephen, 2002, *Elite Cultures. Anthropological perspectives*. Routledge, London.

Thomas, William, I. ; Znaniecki, Florian, 1984, *The Polish peasant in Europe and America*. University of Chicago Press, Urbana.

