



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLOGICOS

**La construcción de la memoria colectiva
y las formas de interacción simbólica de la
comunidad libanesa en la Ciudad de México**

TESIS

Que para obtener el título de:
LICENCIADA EN SOCIOLOGÍA

Presenta:

Frida Hatch Kuri

Director de Tesis:

Dr. Mario Alberto Trujillo Bolio



México, D.F.

2016



Universidad Nacional
Autónoma de México



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 mis padres con profundo amor.

A todos los miembros de la comunidad libanesa en México.

Agradecimientos

Agradezco a mis padres por el apoyo que me brindaron para llevar a cabo mis estudios universitarios y culminar finalmente esta tesis producto de varios años.

Quiero agradecer de manera especial a Aida Jury Germani a quien desde que conozco se interesó por ayudarme, me brindó su apoyo, su escucha, me abrió las puertas de su casa en todo momento para poder llevar esta tesis a su buen fin. Aida estoy muy agradecida contigo por involucrarte completamente en este proceso de mi vida, gracias por ser mi mentor y permitirme aprender de ti.

Agradezco a Martha Díaz de Kuri quien amablemente fue la primera persona que me escuchó y me abrió las puertas del centro libanés no solo para llevar a cabo mis entrevistas y poder así realizar mi tesis, sino también porque a través de ella conocí gente extraordinaria y muy admirable. De la misma manera, quiero agradecer a mi asesor Mario Alberto Trujillo Bolio por interesarse plenamente en mi tesis y darme seguimiento constante. También a Daniel Hernández Rosete porque sin su ayuda no hubiera sido posible culminar esta tesis. Asimismo a Laura Hernández quien me permitió reencontrarme con uno de los profesores que más admiro.

Gracias a todas las personas que fueron parte de esta investigación, a todas y todos mis entrevistados, personas maravillosas que fueron la base y el sostén de este proyecto: Marcela Martínez, Yaacoub Badaoui, Wassim Mobayed, Alexis Mobayed, Raxid Wejebe, Ricardo Kawhagi, Miguel Gaitan, Eblen Macari, Charles Loutfi, Bibi Bechelany, Jorge Nacif Mina y Alberto Aziz Nassif.

Por supuesto, no puedo dejar de mencionar a mis amigos, Ivonne, Daniela, Iván, Mariana, Gisel, Karina, Laura, Francisco, Leonel, Daniel, Silvia, Ana, Fabián, Hugo y Mark. Muchas gracias por su apoyo solidario, fue siempre una gran motivación para desarrollar esta tesis.

Extiendo mi más sincero agradecimiento a la Universidad Nacional Autónoma de México por permitir formarme en sus aulas y brindarme la oportunidad de conocer a verdaderos profesores universitarios comprometidos con una educación de calidad. Tener la oportunidad de haber estudiado en la UNAM ha sido una de las experiencias más gratificantes de mi vida. Gracias a quienes hacen posible que la Universidad Nacional Autónoma de México se mantenga como un espacio abierto a la sociedad mexicana, laico, público y gratuito.

Finalmente, a todos aquellos a quienes de manera directa e indirecta les debo algo para el feliz término de esta tesis, queda aquí asentado mi más amplio agradecimiento.

“Tienes que ir a Líbano, debes hacerlo. Encontrarás allí tus huellas de tu pasado, los pasos de quienes te antecedieron. Nunca habrás visto una tierra más hermosa, ni probado frutas más dulces. México es un país pródigo, pero Líbano es como el paraíso. Beirut está rodeado por un mar azul brillante [...] Los cedros son tan fuertes que se han mantenido allí durante muchos siglos, desde antes que otros pueblos existieran; así lo dice la Biblia”

Carlos Martínez Assad

ÍNDICE TEMÁTICO

Introducción	1
--------------------	---

Capítulo 1.- Planteamiento teórico-conceptual

1.1 ¿Qué es la memoria colectiva?	6
1.2 La construcción significativa de la memoria colectiva	12
1.3 La memoria colectiva y los estratos sociales del mundo de la vida cotidiana	20
1.4 Verificación de la memoria colectiva.....	24
1.5 Metodología de la investigación	29
1.6 Entrevistas semiestructuradas y narrativas de la memoria	33

Capítulo 2.- La gastronomía de origen libanés

2.1 Prácticas gastronómicas: identidad y memoria colectiva.....	38
2.2 La construcción simbólica de la cocina: memoria gastronómica	56
2.3 Mantenimiento y reforzamiento de la memoria colectiva en las prácticas gastronómicas de origen libanés.....	62
2.4 Comida social e interacción simbólica: Otra manera de reforzar la memoria colectiva...	69
2.5 El apego a la tierra: La construcción social del espacio y la memoria colectiva	75

Capítulo 3.- Las prácticas religiosas

3.1 Una aproximación teórica a la sociología de la religión	84
3.2 Memoria colectiva y religión: Un vínculo estructural	91
3.3 Prácticas religiosas: católicos maronitas, melquitas, ortodoxos, musulmanes y druzos...	98
3.4 Mantenimiento y reforzamiento de la memoria colectiva en las prácticas religiosas	107

Capítulo 4.- Organización social y memoria colectiva

4.1 Organización social y redes de parentesco en la comunidad libanesa: Instituciones primigenias de la memoria colectiva.....	123
4.2 El Centro Libanés: Un espacio de interacción social y sus formas institucionalizadas de la memoria colectiva	133
4.3 Asociaciones libanesas y memoria colectiva	142

Conclusiones	156
---------------------------	-----

Anexo I Soporte documental	162
---	-----

Anexo II Guías de Entrevista	184
---	-----

Anexo III Raíces de la Investigación	192
---	-----

Bibliografía	202
---------------------------	-----

Introducción

El punto de partida de esta investigación es el estudio y la comprensión de la memoria colectiva como una categoría de análisis social, que permite entender cómo se manifiesta en las relaciones intersubjetivas y de qué manera se expresa en las prácticas sociales de una comunidad. Se trata de un estudio basado en las teorías sociológicas como la fenomenológica y el interaccionismo simbólico con la finalidad de enriquecer a la memoria colectiva y asignarle su debido carácter sociológico.

Esta investigación se realiza desde la mirada constructivista, en donde la memoria es entendida como un proceso de construcción significativa en el mundo social y se desvincula totalmente de las perspectivas psicologistas. Es menester mencionar que para algunos *psicólogos sociales*¹ la memoria nunca ha sido trabajada como una facultad individual sino más bien respondía al discurso positivista del siglo XX que insistía en retomar a la memoria como parte de los procesos psicológicos superiores; tampoco hay motivo para diferenciar entre *memoria individual* y *memoria social*, como señalan Middleton y Edwards², “La memoria de los individuos no actúa [...] como un <<almacén>> pasivo de experiencia pasada”³, puesto que la memoria no se encuentra depositada en algún lugar de la cabeza o forma parte de la actividad neuronal, es por esto que no se ahondará en los procesos cognitivos de las mentes individuales.

¹ Juana Juárez et al, Noción y elementos de la memoria colectiva, en *Memoria colectiva: procesos psicosociales*, edit. Miguel Ángel Porrúa, México, 2011

² Middleton y Edwards, *Memoria Compartida: La naturaleza social del recuerdo y del olvido*, Paidós, Buenos Aires, 1992

³ Ibid., p. 22

En este sentido es pertinente aclarar que la memoria colectiva es una construcción social y que así como su nombre lo indica, ésta se genera únicamente en términos sociales, es decir, bajo condiciones colectivas. La memoria colectiva es algo que se construye, se transforma, se manifiesta en una realidad social determinada a través de las narrativas y de las prácticas sociales que llevan a cabo los sujetos. Por esta razón consideramos a la memoria como un proceso y no meramente como un objeto de pensamiento.

Asimismo es primordial pensar en la memoria colectiva como un elemento producto de toda actividad social, que apela tanto a prácticas como a amplias formas discursivas que se manifiestan en las actividades sociales. Esto conlleva a admitir que lo social supone la generación de una infinidad de interacciones en el espacio-tiempo, con causas, contingencias e implicaciones de diversos tipos, de la misma manera la memoria también las incluye toda vez que es resultado de la actividad social.

La perspectiva metodológica propuesta para el análisis de la investigación se encuentra relacionada con un enfoque fenomenológico, ya que se pretende indagar los universos de sentido y significado que atribuyen los individuos a sus acciones e interacciones intersubjetivas.

Lo anterior, permite designar a esta investigación el título de *La construcción de la memoria colectiva y las formas de interacción simbólica de la comunidad libanesa en la Ciudad de México*, que tiene como propósito comprender en qué medida la memoria colectiva permite la generación de su sentido de pertenencia a fin de identificar su relación con la identidad, cohesión y formas de interacción simbólica entre sus miembros. Se propone ahondar

en tres de sus principales prácticas socioculturales: las gastronómicas, las religiosas y las formas de organización comunitarias.

En el primer capítulo se realiza un planteamiento teórico-conceptual sobre la memoria colectiva a partir de las aproximaciones teóricas de Maurice Halbwachs y de la sociología fenomenológica de Alfred Schütz, a partir de las cuales se propone entender a la memoria como una elaboración colectiva producto de una construcción conjunta entre sus miembros de manera continua y de forma significativa.

En el segundo capítulo se analizan las prácticas gastronómicas a la luz de la propia construcción simbólica del proceso culinario libanés que se vincula a las diferentes maneras de hacer y de ser, las narrativas y la interacción social alrededor de la mesa, conjugado en diferentes momentos, fechas y diversas conmemoraciones sociales, como festejos, celebraciones, defunciones, que mantienen, reproducen y refuerzan la memoria colectiva.

En el tercer capítulo se hace un recorrido teórico breve sobre la manera en que la religión ha sido abordada por diferentes teóricos de la sociología. Más adelante se analizan las prácticas religiosas de la comunidad libanesa: católica maronita, melquita, ortodoxa y drusa, para comprender en qué medida los miembros de la comunidad libanesa, a partir de dichas prácticas, así como de la concepción del mundo que aporta cada una de ellas, dotan de identidad, cohesión y, al mismo tiempo mantienen, refuerzan y reproducen la memoria colectiva.

El cuarto y último capítulo se problematiza en torno a las prácticas de organización social. Para tal fin se identifican dos maneras primordiales que se vinculan con la generación de identidad, cohesión y sentido de pertenencia entre los miembros de la comunidad libanesa; esto es, los espacios sociales y las asociaciones civiles a los que se adscriben para darle una continuidad y permanencia a sus propias raíces libanesas.

Esperamos que al lector le sirvan las siguientes líneas para profundizar en un tema tan complejo como es el análisis de la memoria colectiva desde la perspectiva sociológica, enraizada en la comunidad libanesa en la Ciudad de México.

Capítulo I

Planteamiento teórico-conceptual sobre la memoria colectiva



4

⁴Estatua que representa al inmigrante libanés que llegó a México a finales del siglo XIX. Se encuentra ubicada dentro de las instalaciones del Centro Libanés, AC. Unidad Hermes, México D.F. Fotografía tomada por Frida Hatch Kuri, Noviembre, 2014

1.1 ¿Qué es la memoria colectiva?

Nos gustaba la casa porque aparte de espaciosa y antigua [...] guardaba los recuerdos de nuestros bisabuelos, el abuelo paterno, nuestros padres y toda la infancia

Julio Cortázar

Maurice Halbwachs, fue un sociólogo que durante gran parte de la primera mitad del siglo XX perteneció a la escuela francesa de pensamiento social. Este autor, se vio influenciado por la propuesta teórica de la sociología positivista de Emile Durkheim para realizar sus distintos estudios sobre la memoria colectiva; algunas de sus obras son: *La topographie legendaire des Evangiles en Terre Sainte* (1925), *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) y *La mémoire collective* (1950), esta última publicada de manera póstuma.

La premisa fundamental de Halbwachs señala que la memoria no es un fenómeno individual, sino colectiva. Halbwachs define a la memoria de la siguiente manera: “[...] podemos hablar de memoria colectiva cuando evocamos un hecho que ocupa lugar en la vida de nuestro grupo y que hemos planteado o planteamos ahora en el momento en que lo recordamos, desde el punto de vista de este grupo”⁵. Es decir, la memoria tiene como soporte un grupo delimitado en el espacio y en el tiempo, de tal manera que nuestra memoria funciona a través de los diferentes grupos de la sociedad.

Cuando recordamos un acontecimiento generalmente lo hacemos a partir de nuestras vivencias y de las vivencias de otros que ayudan a corroborar los recuerdos situados en un espacio y tiempo casi exactos. Halbwachs define a este proceso como “cuando evocamos un

⁵ Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva*, PUF, París, 1968, p. 75

recuerdo, y cuando lo precisamos localizándolo [...] lo adosamos a aquellos que le rodean: en realidad, es porque otros recuerdos en relación con éste subsisten [...] en los objetos, en los seres pertenecientes al medio en el que vivimos.”⁶ En otras palabras, esto quiere decir que en nuestros recuerdos aparecen elementos, los cuales, antes de ser nombrados o narrados requieren de quienes conforman una sociedad.

Halbwachs ejemplifica su estudio con el caso de una persona que encuentra un libro de su infancia y al sostenerlo recuerda específicamente con quienes compartió dicho libro, quién se lo obsequió, con quién lo leyó por primera vez, en qué lugar se encontraba. Es posible definir lo anterior como sus primeras interacciones sociales con “grupos restringidos”⁷ según Halbwachs; en este sentido no hay razón de evocar un recuerdo a menos que no se encuentre situado en algún contexto específico. De tal forma diremos que la memoria está mediada por los diferentes grupos de la sociedad y que los recuerdos únicamente se dan a condición de que el sujeto que los evoca forme parte de esa sociedad.

Lo importante del ejemplo anterior es destacar la caracterización de la memoria como una construcción social. Ciertamente, aunque pareciera que dicho término conforma una parte muy privativa del sujeto y en un inicio sea reconocible a partir de las imágenes evocadas, la memoria trasciende esa mirada interior y va más allá de una mera concepción como objeto de pensamiento.

Desde un punto de vista sociológico podemos argumentar que la memoria se da únicamente a condición de formar parte de una sociedad; entiéndase como, vivir en grupo, comunidad o colectividad. Implica, además, que los sujetos están siempre juntos, es decir, que

⁶ Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, Anthropos, Barcelona, 2004, p. 55

⁷ Las comillas son mías

no se encuentran aislados de otros individuos, ni de lugares, objetos, tiempo, cosas materiales o momentos célebres; por ello, constantemente el sujeto va produciendo experiencias, vivencias y en consecuencia *memoria colectiva*. En este sentido, por muy personal que resulte ser la memoria, son los demás a partir de quienes la realizamos.

La interpretación que podemos hacer sobre Halbwachs, apunta a la imposibilidad de hacer memoria fuera de los límites de la vida social, donde todos los individuos en tanto que miembros de múltiples grupos, son quienes producen la *memoria colectiva*.

Por otro lado, Halbwachs considerado el autor clásico de la sociología de la memoria, plantea la relación entre recuerdo/olvido y se pregunta: ¿En qué momento se dejan de producir los recuerdos? ¿En qué momento se deja de hacer memoria colectiva? El autor afirma que en el momento en que los individuos de un grupo se separen del mismo, será cuando no habrá posibilidad de construir y reconstruir su pasado. A falta de individuos que formen una colectividad, no habrá posibilidades de mantener la continuidad de la vida social del grupo. Además, argumenta que la *memoria colectiva* obtiene su fuerza y duración en el conjunto de individuos que la componen.

Ahora bien, dentro de su propuesta teórica designa a los marcos sociales de la memoria, como el soporte de la misma; dichos marcos están muy lejos de entenderse como el sentido común nos indica, “cuando hablamos [...] de un marco espacial, no entendemos nada que se parezca a una figura geométrica.”⁸ No se trata de un concepto abstracto sino de apelar a lo socialmente establecido. Para Halbwachs, los sujetos necesitan generalmente puntos de referencia donde ubicar sus recuerdos; parafraseando al autor, precisan de una estructura más o

⁸ Halbwachs, op. cit, 2004, p. 120

menos estable en la cual puedan ser capaces de ubicar sus memorias, donde encuentren sus experiencias, recuerdos, nociones y referencias comunes a los distintos grupos a los que pertenecen. Los marcos sociales de la memoria funcionan así como puntos de referencia de la memoria; a este respecto Halbwachs advierte que éstos “no se reducen a fechas, a nombres y a fórmulas, ya que estos representan corrientes de pensamiento y experiencia en las que sólo encontramos nuestro pasado dado que éste ha sido ocurrido.”⁹

Los marcos sociales de la memoria son coordenadas espacio-temporales apoyados en recuerdos y experiencias, éstos últimos, son susceptibles de modificarse, es decir, el contenido puede cambiar pero los marcos no. Los marcos sociales “son aquello fijo donde puede apoyarse lo que se mueve”.¹⁰ Dicho de otra manera, todos los individuos somos producto de interacciones sociales y generamos memoria en conjunto. En efecto, a la hora de tratar de ubicar esos recuerdos y vivencias, se necesita tener más o menos claro el momento y el lugar donde ocurrieron. Entonces, no estamos solos ni aislados, los demás refuerzan nuestros recuerdos y los completan porque son comunes a los individuos de un mismo grupo; por ello los marcos sociales solo proveen estabilidad a la hora de ubicar y reconstruir la *memoria colectiva*.

En consecuencia, podemos señalar que la estructura de los marcos está cruzada por la experiencia del grupo y al no saber de manera precisa lo que ocurrió en el pasado, los demás ocupan los recursos del grupo para ayudar a recordar y a reconstruir lo sucedido.

⁹ Aguilar, op, cit. p. 10

¹⁰ Juana Juárez, Salvador Arciga et al, “Noción y elementos de la memoria colectiva” en *Memoria colectiva, procesos psicosociales*. Miguel Ángel Porrúa, México, 2012

Halbwachs, al haber dedicado gran parte de sus trabajos a señalar la importancia de los marcos sociales, hizo énfasis en el marco temporal, espacial y del lenguaje. El primero, es la temporalidad que los grupos designan a sus actividades y ha servido de manera cronológica para separar actividades, fechas, acontecimientos, momentos, eventos, jornadas, períodos, épocas, horarios, entre otros; los grupos son quienes se ayudan a partir de esta división social del tiempo, a encontrar y reconstruir su pasado. El segundo, sitúa el punto de ciertos acontecimientos; cuando la gente recuerda hace referencia constantemente a lugares, sitios, escenarios en los que está depositado su pasado.

Encontramos en los marcos una relación entre los acontecimientos y la reminiscencia, en donde el autor advierte que “los acontecimientos son recuerdos, pero el marco también estaría conformado por recuerdos. Entre unos y otros existiría la diferencia en que éstos últimos serían más estables [...] que nos serviríamos de ellos para reencontrar o reconstruir los primeros;”¹¹ en donde esos puntos fijos se unen con las experiencias compartidas de un grupo.

La siguiente cita del escritor Julio Cortázar muestra los puntos de apoyo de Maurice Halbwachs como coordenadas espaciales del recuerdo: “Cómo no acordarme de la distribución de la casa. El comedor, una sala con gobelinos, la biblioteca y tres dormitorios grandes quedaban en la parte más retirada, la que mira hacia Rodríguez Peña.”¹² Asimismo, notamos que ambos marcos son componentes de la memoria; también damos cuenta que articulados entre sí son muy difíciles de escindir prácticamente, de cualquier acontecimiento social.

Finalmente, el tercer marco que corresponde al del lenguaje, Halbwachs lo ubica como el marco central de la memoria colectiva., en donde el lenguaje juega dos papeles; el primero,

¹¹ Halbwachs, op. cit, 2004, p. 122

¹² Julio Cortázar, “Casa tomada” en *Bestiario*, Punto de lectura, México, 2006, p. 11

como ya hemos señalado, funge como un marco donde se apoyan los recuerdos y el segundo, es posibilitador de la memoria toda vez que sin lenguaje no podemos hacer memoria.¹³

Como integrantes de una sociedad y como sujetos sociales, utilizamos el lenguaje para nombrar los objetos de la realidad y los fenómenos sociales. El lenguaje humano tiene también la particularidad de tener un carácter intersubjetivo, en virtud de influir en la forma en cómo nos relacionamos con el resto de la sociedad.¹⁴

El lenguaje es el vehículo de la comunicación, es una herramienta que sin ella, no habría ni interacción, ni socialización. Sociológicamente, el lenguaje es una creación social y cultural que participa en la construcción social de la realidad, por eso cuando nombramos algo, adquiere sentido para nosotros. Por consiguiente, la memoria se construye a través del lenguaje y la transmisión de los recuerdos y vivencias; depende del proceso de su comunicación. Lograr dicha transmisión de recuerdos, vivencias y posibilitar un proceso narrativo implica un trabajo de acercamiento que permita ganarse la confianza del entrevistado. Aquí me parece interesante lo planteado por Juana Juárez *et al*, al referirse al lenguaje:

“No podría ser de otra forma, toda vez que para comunicar los significados hay que recurrir al lenguaje, esa creación cultural que permite acordarnos de algo [...] y es que cada palabra que se comprende se ve acompañada de recuerdos, y no hay recuerdos a los que no correspondan

¹³ Víctor Miguel Niño en su obra *Semiótica y lingüística*, señala que la palabra lenguaje es casi polisémica y tiene tres sentidos: 1) como lenguaje total, 2) como lenguaje verbal y 3) como lenguaje no verbal. El lenguaje total comprende la capacidad humana de simbolizar la realidad mediante cualquier medio y poder comunicarla. El lenguaje verbal está constituido por los códigos de las lenguas que se hablan en el mundo y los lenguajes no verbales se valen de diversos medios semióticos que le proporciona la cultura al hombre. En consecuencia el lenguaje total cubre tanto los lenguajes verbales como no verbales. Un lenguaje se basa en algún tipo de código, o mejor dicho el código es la organización interna de un lenguaje.

Por otro lado, señala que se entiende por comunicación, como aquel proceso mediante el cual dos o más personas comparten una información o una experiencia sobre el mundo, transmitida y recibida a través de un medio. Comunicar es poner algo en común. Es más que transmitir información, se trata de un ciclo que va y viene, no se queda de un solo lado, por ende la comunicación es vital para crear comunidad vía el lenguaje.

¹⁴ Emile Benveniste, “El aparato formal de la enunciación” en *Problemas de Lingüística General II*, Ed. Siglo XXI, 5ª. Ed, 1983, México, p. 82-91

palabras [...] así es el lenguaje, y así es todo el sistema de convenciones que les son solidarias, las cuales permiten a cada instante reconstruir nuestro pasado”¹⁵

El trabajo de la *memoria colectiva* realizado por Maurice Halbwachs revela la lógica del discurso Durkhemiano al haber adoptado el discurso de la sociología positivista que concibe la idea de una conciencia colectiva exterior a los individuos, en la que ésta solamente se manifiesta en la medida en que los grupos toman conciencia de sí mismos. Dicho de otra manera, existe una conciencia colectiva en el pensamiento de los diferentes grupos de la sociedad que permite recordar uno o varios acontecimientos de manera más o menos precisa; al mismo tiempo que pueden actuar sobre y a partir de dicha *memoria colectiva*, para luego ser sostén y base de la memoria colectiva misma.

En conclusión, podemos decir que desde la mirada de Halbwachs, todos los elementos que ayudan a la ubicación y reconstrucción de la memoria forman parte de la configuración de la sociedad misma, pues no existe elemento o proceso alguno fuera de lo social. De la misma manera la *memoria colectiva* difícilmente puede ser examinada sin la base sociológica que la sustenta.

1.2 La construcción significativa de la memoria colectiva

Ahora bien, la memoria se relaciona con lo que Alfred Schütz denomina la *intersubjetividad*, ya que si la memoria es colectiva, necesariamente tiene que descansar en un proceso social y complejo de interacción que sociológicamente hablando se denomina *intersubjetividad*. Para

¹⁵ Juana Juárez, Salvador Arciga *et al*, op, cit. p.23

este caso, una de las teorías sociológicas y filosóficas más acabadas sobre este tema es la que propone Alfred Schütz desde una perspectiva fenomenológica.¹⁶

Alfred Schütz fue un sociólogo vienés cuya importancia en las ciencias sociales fue el desarrollo teórico de la fenomenología. Dicha tradición de pensamiento se enfoca en el estudio de la *intersubjetividad* y la generación de conocimiento científico a partir de la experiencia humana. Una de las categorías más relevantes en la fenomenología es el mundo de la vida cotidiana. Schütz lo define como un espacio de existencia que opera bajo los códigos de socialización. “El mundo de la vida es la región de la realidad en que el hombre puede intervenir y que puede modificar mientras opera en ella [...] el mundo de la vida es, por consiguiente, la realidad fundamental y eminente del hombre”¹⁷. Para Schütz, el mundo de la vida no está dado sólo para el sujeto, no es un mundo privado, sino compartido en donde existen sujetos que establecen relaciones sociales y éstas son las condiciones para que operen en el mundo.

De esta manera podemos pensar al mundo de la vida cotidiana como un espacio en donde los individuos coexisten unos con otros, dándose por sentado la existencia de los otros y el establecimiento de un sinnúmero de relaciones sociales, como un espacio en el que se experimenta no sólo de manera corporal sino entre objetos, creaciones y convenciones sociales como la cultura “porque desde el comienzo el mundo de la vida es un universo de significación para nosotros, es decir, una estructura de sentido (*Sinnzusammenhang*) que debemos

¹⁶ Los estudios fenomenológicos del autor retomados para el análisis de este trabajo son los que llevan por título: *Estudios sobre teoría social, El problema de la Realidad I y Las estructuras del mundo de la vida cotidiana*.

¹⁷ Alfred Schütz, *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, p. 25

interpretar, y de interrelaciones de sentido que instituimos sólo mediante nuestra acción en este mundo de vida”.¹⁸

Alfred Schütz advierte que el mundo de la vida cotidiana “es intersubjetivo porque vivimos en él como hombres entre otros hombres, ligados a ellos por influencias y trabajos comunitarios, comprendiendo a otros y siendo objeto de comprensión para otros”.¹⁹ En la *intersubjetividad* todos y cada uno de nosotros somos partícipes, vamos construyendo relaciones e interactuando conjuntamente; a su vez, ésta supone procesos de socialización que no son más que intercambios recíprocos de alta complejidad, los cuales admiten la generación de redes de sentido y significados comunes.

Por lo tanto, la *intersubjetividad* es la condición de posibilidad tanto de la existencia del mundo de la vida humana como de la memoria colectiva; no obstante, dicha posibilidad de memoria colectiva no debe dejar de lado la producción de lo social y de las dinámicas sociales. Cabe señalar que el mundo de la vida cotidiana se sedimenta en la *intersubjetividad* y ésta misma permite la creación de toda una gama de elementos sociales significativos al resto de los individuos; uno de ellos es la memoria colectiva. Así que la memoria colectiva sobresale como uno de los elementos presentes en la *intersubjetividad* y las relaciones sociales, éstas últimas se fabrican en conjunto y continuamente en el espacio-tiempo.

Si bien ha sido aceptada por un buen número de científicos sociales y escuelas de pensamiento la manera en que Halbwachs desarrolla el concepto de *memoria colectiva*, el autor no distinguió la importancia de concebir la memoria como proceso intersubjetivo. Debido a ello, considero que la concepción de la *memoria colectiva* como categoría social y unidad de

¹⁸ Alfred Schütz, *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008, p. 137-138

¹⁹ *Ibid*, p. 137

análisis en este trabajo se articula con la teoría fenomenológica de Alfred Schütz, dado que la idea de la *intersubjetividad*, como la conformación de procesos de socialización en el mundo de la vida cotidiana es condición de posibilidad de *la memoria colectiva*, la cual resulta ser en todo momento un proceso de reconstrucción significativa; a partir de lo que Gilberto Giménez denomina las redes de sociabilidad en donde “La memoria colectiva se objetiva, o si se prefiere, tiene su lugar de anclaje en las redes de sociabilidad y en las instituciones”,²⁰ o como diría Schütz en las redes de socialización de los individuos.

Dentro del discurso de la sociología contemporánea, Gilberto Giménez plantea que el soporte de la *memoria colectiva* no recae en los grupos sino en las relaciones sociales que lo constituyen. Al mismo tiempo agrega a lo que Halbwachs planteó: “distingue tantas clases de memorias colectivas, a cuantos grupos sociales pueden discernirse en una determinada sociedad”²¹ evidenciando que Halbwachs pensaba al grupo en cuanto a una colectividad relativamente autónoma, es decir, a la manera Durkhemiana.

De esta manera, cuando Giménez cita a Roger Bastide “No es el grupo en tanto grupo lo que explica la memoria colectiva [...] es la estructura del grupo la que proporciona los marcos de la memoria colectiva, definida no ya como conciencia colectiva, sino como sistema de interrelaciones de memorias individuales”²², lo piensa de la siguiente forma: cada memoria entendida en términos de la experiencia individual participa en la creación de la memoria de un grupo y esto es así, sólo si una memoria grupal se forma a partir de las memorias individuales de sus miembros.

²⁰ Gilberto Giménez, *Identidades sociales*, CONACULTA, México, 2007, p. 69

²¹ Giménez, op cit, p. 65

²² Ibid, p. 66

La *memoria colectiva* se caracteriza entonces por ser un fenómeno que surge de las relaciones e interacciones sociales. Así pues, la memoria debe ser entendida como “la combinación de las interacciones cotidianas [...] que permiten que surja lo que se denomina el recuerdo social”²³, como una actividad inherentemente social, producto de la generación de múltiples relaciones sociales en espacio, tiempo y determinados contextos socio-culturales.

Aunque la *memoria colectiva* constituye indudablemente la memoria de un grupo o un colectivo, no podemos dejar de resaltar que la memoria también se presenta como intersubjetiva, ya que es proceso y producto de un sistema de articulación entre los individuos; si tratamos la memoria al estilo Goffmaniano, hablamos de un escenario donde cada individuo interpreta un papel y en cuyo lugar, se articulan los roles y genera un sistema de relaciones entre los actores. En este sentido la memoria depende prácticamente de cada sujeto, de ese complejo sistema de relaciones sociales, políticas y culturales que realiza cada actor.

Resulta fácil vislumbrar de qué manera la teoría de Alfred Schütz y la de Maurice Halbwachs se articulan de manera dinámica, pues ambas unidades de análisis (la *intersubjetividad* y la *memoria*), se aproximan al conocimiento del sujeto como experiencia en el mundo - y a la forma en que opera la memoria social-.

La continuidad social solo se entiende a partir de la *intersubjetividad* y la memoria, ciertamente sólo se hace inteligible en las prácticas sociales y gran parte de éstas depende de una edificación imaginaria. Es decir, la memoria es en parte un proceso resultado de la construcción del imaginario colectivo “la memoria implica referirse a elementos vivos en el

²³ Claudette Dudet, “Una aproximación teórica al estudio de la memoria colectiva” en *Fundamentos y crónicas de la psicología social mexicana*, VI N1, UNAM, México, 1997, p. 98

imaginario o que pueden ser rescatados para el imaginario”,²⁴ toda vez que la exactitud y la inexactitud de nuestros recuerdos en el pasado no son comprobables y sólo se pueden obtener a partir de las diferentes versiones de la sociedad.

Otra de las aristas de la *memoria colectiva* es que está volcada a un juego de representaciones sociales, como lo expone Halbwachs en sus primeros escritos sobre la memoria: “Todo lo nuevo que aprendo sobre mi padre [...] todas las nuevas opiniones sobre la época en la que él vivió [...] me inclinan a retocar su retrato”.²⁵ La sociedad, las comunidades, los grupos, los colectivos, edifican su historia y su memoria a partir del imaginario.

En definitiva, la memoria se ubica entre lo real y lo imaginario, “la memoria implica referirse a elementos que están vivos en el imaginario o que puede ser rescatados por el imaginario.”²⁶ Roger Bastide señala que el presente se encuentra en la capacidad imaginativa y de ideación característica de los individuos, algo que él llama: “*el tesoro de la memoria colectiva*”²⁷ en esta misma continuidad, el presente permite la suposición de aquellos elementos que son usuales en una comunidad, cultura, historia y tradiciones con un carácter simbólico.

En este momento, podemos rescatar la propuesta de George Herbert Mead²⁸ con respecto a la unidad de análisis que acontece en este trabajo, donde señala que el pasado no existe como tal, los hechos que ocurrieron en tiempo pretérito no permanecen fijos, estáticos o

²⁴ Vázquez, op. cit. p. 25

²⁵ Halbwachs, op. cit. p. 74

²⁶ Giménez, op. cit. p. 25

²⁷ Ibid, p. 25

²⁸ George Mead, “La naturaleza del pasado” en *Revista de Occidente*, no. 100, 1989, pp.51-62

inmóviles, en tanto nunca fueron hechos cosificados sino acontecimientos de manera ininterrumpida en el espacio y en el tiempo.

El pasado, en relación con la memoria, puede ser entendido bajo dos ideas fundamentales. La primera, la cual sobresale en este trabajo, tiene que ver con lo que acontece de manera conjunta entre los individuos, de igual forma con los fenómenos acontecidos de manera intersubjetiva, cuya posibilidad se limita solo a nuestra existencia en sociedad. La segunda, hace referencia a la interpretación que hacemos sobre versiones de los demás, “cuando nos suceden los hechos, [...] los interpretamos a través de un filtro configurado por el contexto cultural [...] el rol jerárquico social y el cúmulo de valores”²⁹, esto es, a partir de la posición que ocupamos en la realidad.

De ahí que cada sujeto tenga una versión distinta del recuerdo y por tanto, una manera diferente para concebir los acontecimientos pasados. Este pasado no es sólo del sujeto, sino de todos los otros, aquellos que forman parte de una misma sociedad.

Si visualizamos “la triada dimensional del tiempo”³⁰ pasado-presente-futuro, en relación con la memoria y con la realidad social, podríamos indicar, como lo hace Mead, de la siguiente manera: “El pasado surge con la memoria [...] las imágenes surgen en el presente [...] Una imagen de memoria, por vívida que sea, no es nada sino una imagen de memoria”³¹. Esto es, la memoria surge en el presente y la realidad es invariablemente la realidad de un presente. El pasado, menciona Mead, únicamente aparece en el pasado representado en imágenes, es decir, en representaciones sociales. Sería erróneo argumentar, como

²⁹ Díaz y Albarrán, “Conmemoraciones sociales: las prácticas de la memoria” en *Memoria Colectiva, procesos psicosociales*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2012

³⁰ Las comillas son mías

³¹ Mead, op cit, p. 51

cotidianamente lo hacemos, que lo que sucedió se quedó en el pasado; el pasado surge incesantemente en el presente en cada una de nuestras prácticas cotidianas.

Tenemos por tanto que la relevancia de la concepción triádica, radica en su estructura significativa, de manera que la temporalidad no está ligada a una estructura objetiva del tiempo, es decir, con un proceso lineal y cronológico a partir del cual organizamos de manera habitual nuestras actividades. Sin embargo, para Rafael Farfán³², la relevancia del tiempo lo ubica en las vivencias subjetivas de los individuos, manifestándose la memoria como un modo de estructurar el tiempo, en la medida en que las experiencias nos remiten a un pasado o bien como señala Félix Vázquez³³, el pasado puede ser entendido como un conjunto de elementos extraídos en el tiempo de manera significativa en donde la temporalidad y la memoria se funden con el sentido y el significado.

De modo que el pasado y sus acontecimientos deben ser interpretados en su dimensión significativa, es decir, que entre el pasado y el presente “pivota la memoria que dota de continuidad a la realidad social. Mediante la memoria se construyen y resinifican acontecimientos”³⁴ de ser así, hacer memoria de manera significativa derrumba las distancias, las lejanías, todos esos pasados que consideramos como remotos y antiguos. Sociológicamente, hacer memoria es un proceso continuo de construcción del pasado.

³² Farfán, Rafael, “Tiempo, memoria e identidad” en *Tiempo Social*, Acta Sociológica no. 49, Mayo-Agosto, 2009, pp. 197-216

³³ Félix Vázquez Sixto es actualmente académico de la Universidad de Barcelona, quien de manera permanente, ha desarrollado el tema de la memoria colectiva dentro de la corriente de pensamiento de la psicología social Europea.

³⁴ Félix Vázquez, *La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario*. Paidós, Barcelona, 2001, p. 25

1.3 La memoria colectiva y los estratos sociales del mundo de la vida cotidiana

Otro nivel de análisis de la *memoria colectiva* en este trabajo tiene que ver con la estructura del mundo social, esto es, con los dominios o estratos sociales en los que sociológicamente podemos fragmentar el mundo de la vida cotidiana.

Decíamos que el mundo de la vida es intersubjetivo porque es un mundo compartido y experimentado por otros hombres; si es así, la complejidad del mundo social radica en las diversas perspectivas que aquellos semejantes presentan ante mí, y también, en la manera en que establezco relaciones sociales con diferentes grados de anonimia e intimidad. De ahí los respectivos dominios sociales que constituyen la realidad: *los asociados, los contemporáneos, los antecesores y los sucesores*.

Primero, el dominio de los *asociados* tiene que ver, fundamentalmente, con el proceso de interacción intersubjetiva donde se experimenta de manera directa al otro. Mi semejante se presenta de manera corpórea frente a mí como una unidad de expresiones, gestos y síntomas concretos que puedo dilucidar fácilmente e interpretarlos como procesos subjetivamente provistos de sentido “su vida consciente se me manifiesta de manera vívida”.³⁵ Al ser una vivencia cara a cara se denomina “*orientación tú*”, “la vida de mi consciente semejante se hace accesible para mí dado que, lo tengo ante mí en persona”,³⁶ y también con quien comparto mi inmediatez temporal y espacial.

A partir de las relaciones específicas en una realidad social determinada podemos expandir el análisis a la “*relación nosotros*” de manera concreta, la cual supone las mismas

³⁵ Alfred Schütz, *Estudios sobre teoría social*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, p. 35

³⁶ *Ibid*, p. 40

características que la “*orientación tú*”, pero agregando el hecho de que tengo otro tipo de conocimiento sobre mis semejantes y éste no se limita al conocimiento directo como el corporal, sino que se orienta hacia a mí y viceversa. La relación “*nosotros*”, entonces, es una relación recíproca de sí-mismos en la cual no vivencio a mis semejantes con la misma intensidad ni con la misma frecuencia ni con el mismo grado de intimidad, “mi experiencia de un semejante en relación “*nosotros*” se encuadra en un contexto múltiple de sentido”.³⁷ En conclusión, la “relación nosotros” comparte referencias mutuas y se da por hecho que el mundo que se experimenta es el mismo al de mi semejante; en esta relación se devela el carácter intersubjetivo de las relaciones sociales.

En la segunda dimensión, la de los “*contemporáneos*”, el mundo de mis semejantes no se reduce a las experiencias de un presente vivido y compartido, sino que se extiende a todos aquellos de quienes supongo su existencia y no necesariamente experimento una relación mediata, “La estratificación de actitudes por grado de intimidad e intensidad se extiende al mundo de los meros contemporáneos, es decir, de “*Otros*” que no están cara a cara conmigo, sino que coexisten conmigo en el tiempo”³⁸.

Esto quiere decir que mis contemporáneos son todos aquellos quienes coexisten conmigo en el mundo, con los cuales comparto mi temporalidad, pero no mi espacialidad inmediata pues no los vivencio en una experiencia inmediata, a diferencia de con quienes tengo una orientación directa - tampoco tengo conocimiento directo sobre su existencia real, únicamente lo supongo a partir de actos de inferencia, ya sea porque alguien me haya hecho

³⁷ Ibid

³⁸ Ibid, p. 47

saber sobre la existencia de un contemporáneo o por experiencias previas que haya tenido con éste -.

A partir de los actos de inferencia imputo determinados atributos típicos a mis contemporáneos, así mismo, la realización de dichos actos puede llevarse a cabo mediante el lenguaje; de tal manera que todo conocimiento adquirido sea desde los actos comunicativos.

Al experimentar una relación con nuestros semejantes o establecer una relación *nosotros*, es necesario tener conocimiento de quienes cohabitan mi mundo social, esto se logra recordando experiencias comunes con el resto de nosotros. Es en el marco de la comunicación donde nos relacionamos con nuestros semejantes, de ahí que nuestras experiencias puedan ser recordadas; por ello la importancia de dejar clara la conformación de cada una de las orientaciones y dimensiones de la vida cotidiana. Como menciona Schütz, hacer memoria se origina en nuestra situación actual (en el aquí y en el ahora) esto involucra a todos aquellos que de manera significativa participan en la reconstrucción de la misma; primero, a partir del lenguaje, y segundo, a partir de nuestras prácticas sociales.

Esta manera de hacer memoria que se da en los dominios sociales anteriores, nos vincula analíticamente con el tercero de éstos, el de los *predecesores*. Los *predecesores* están relacionados con el mundo de las experiencias pasadas, los hechos históricos, los antepasados y demás personas que ya no existen.

Este dominio social no se experimenta en el presente porque fue parte de nuestros ancestros y la experiencia que mantengo hacia su mundo, es indirecta porque no puedo accionar o tener una relación social en un dominio social en el que no vivo. “Sólo puede

decirse que mis acciones están orientadas por acciones de mis predecesores, en la medida en que mis experiencias [...] se convierten en motivos <<porqué>> de mi comportamiento.”³⁹

Dado que no se convive con los *predecesores* en el aquí y en el ahora, los sujetos en su actuar diario únicamente pueden orientarse hacia ellos pero no cambiarlos, ya que no coexisten conmigo en espacio y tiempo. Entonces toda experiencia de los *predecesores* es indirecta y la forma en que obtengo conocimiento “puede alcanzarse en actos comunicativos en los que los semejantes o contemporáneos informen sobre sus propias experiencias pasadas... y sobre las experiencias pasadas de semejantes contemporáneos a ellos”,⁴⁰ por ejemplo, cuando mi abuelo me relata sus vivencias sobre su infancia y su juventud obtengo un conocimiento de manera indirecta.

Resulta claro decir que no conozco de manera directa a los *predecesores*, pues sólo tengo acceso a ellos mediante la oralidad, es decir, la verbalización de la experiencia la construimos significativamente a través de las narrativas y de los discursos. “Existe una relación entre lenguaje y memoria [...] toda vez que para comunicar los significados hay que recurrir al lenguaje, esa creación cultural que permite acordarnos de algo [...] No hay recuerdos a los que no podamos hacerles corresponder palabras”⁴¹. En decir, la memoria depende del lenguaje como vehículo de la memoria.

La memoria sólo se hace en el presente y el pasado surge en el presente, es decir, cuando le proporcionamos sentido y significado al pasado y lo manifestamos a través de nuestras prácticas sociales. Es aquí cuando se articula la *memoria colectiva* y la dimensión de

³⁹ Ibid, p. 65

⁴⁰ Ibid

⁴¹ Juana Juárez et al, op. cit. p.23

los *predecesores* desde la teoría fenomenológica, toda vez que obtener conocimiento sobre mis predecesores signifique mantener una relación intersubjetiva con los demás - esta última permite el acercamiento al mundo de los predecesores-.

1.4 Verificación de la memoria colectiva

En el pasado una de las formas más universales que tenían las sociedades para comunicar su historia, saberes y costumbres se daba a partir de la tradición oral. Walter Ong⁴² señala que ésta fue una de las primeras formas de comunicación humana, dicha tradición tenía su origen en las culturas ágrafas, es decir en aquellas sociedades carentes de escritura; a estas sociedades las denomina como primarias, cuyo conocimiento era transmitido oralmente. Por tal motivo durante mucho tiempo se le consideró solamente como un fenómeno exclusivo de las sociedades antiguas y tradicionales. En la actualidad esta práctica sigue vigente en las sociedades, particularmente en las comunidades indígenas y grupos étnicos al compartir una misma historia y contar con rasgos característicos que las distinguen.

Para los científicos sociales el estudio de la oralidad permite identificar los elementos que son significativos para las personas, a la vez que es posible acceder al conocimiento de la estructura de un pueblo, a su manera de pensar, de organizarse y a su forma de actuar en la vida cotidiana. Es fundamental señalar la importancia de la oralidad, pues gracias a ella se tiene acceso a los saberes tradicionales, historias, costumbres y prácticas rituales. Los discursos que emplea la oralidad pueden ser narraciones, relatos, testimonios, fábulas, mitos, cuentos, leyendas, rezos, rimas, conjuros, refranes, canciones, poesías, entre otros; los cuales

⁴² Walter Ong, *Oralidad y Escritura. Tecnologías de la palabra*, FCE, México, 2014

representan la memoria histórica de una sociedad, pues su uso responde a una tradición particular que comparte momentos y espacios específicos.

La historia oral ha sido concebida como un método de investigación asociado principalmente a la disciplina histórica. Sin embargo, a partir de la renovación metodológica en el mundo académico⁴³ la historia oral ha servido de intercambio hacia otras disciplinas de las Ciencias Sociales, influyendo en el desarrollo académico de nuevas categorías de análisis, la utilización de nuevos métodos de investigación social y técnicas de corte cualitativas como las entrevistas narrativas. Jorge Aceves apunta que “La historia oral se ha caracterizado por considerar al ámbito subjetivo de la experiencia humana – la memoria, la subjetividad – y por resaltar y centrar su labor en la construcción de fuentes y análisis de las mismas, [...] para examinar la experiencia de los actores sociales”,⁴⁴ por lo que la narración, los testimonios orales y el relato, son catalogados como fuentes orales de la experiencia humana. Aunado a esto, Eugenia Meyer señala que la historia oral “se propone recuperar y salvaguardar, a partir de la palabra, versiones diferentes y particulares de los actores sociales, para finalmente devolver a la gente la historia en sus propias palabras. Así, al tiempo que les entrega su pasado les provee un punto de apoyo de cara a un futuro construido por ellos mismos”.⁴⁵

Por lo anterior, en esta investigación hemos determinado recurrir a fuentes vivas con el fin de poder desarrollar una reconstrucción histórica de la inmigración libanesa y de la construcción de la *memoria colectiva* con base en los testimonios proporcionados por los

⁴³ En la sociología se dio a partir del surgimiento de la Escuela de Chicago. Hace más de cincuenta años que los sociólogos estadounidenses incursionaron en investigaciones en donde empleaban la evidencia oral modificando la dirección de sus investigaciones que se limitaban a estudios cuantitativos, anteponiendo nuevas fuentes para la investigación social cualitativa.

⁴⁴ Jorge Aceves, “La historia oral y de vida: del recurso técnico a la experiencia de investigación”, en *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, Pearson Educación, México, 1998

⁴⁵ Eugenia Meyer et al, *Un refugio en la memoria. La experiencia de los Latinoamericanos en México*, Edit. Océano, FFyL, UNAM, México, 2002, p. 15

miembros de la comunidad libanesa en la Ciudad de México quienes fungieron como informantes claves y compartieron la manera en que sus familiares emigraron, la forma en que se establecieron en el país y las prácticas socioculturales que llevaron y siguen llevando a cabo hoy en día.

Las narrativas de los protagonistas son útiles para conocer sus experiencias individuales y colectivas, pues permite la reconstrucción histórica y la construcción de la memoria colectiva. Más aún y como lo señala Meyer “la subjetividad de la experiencia de lo cotidiano y los modelos de interpretación del sentido inherente las situaciones diarias, estarán determinados por el efecto de la nostalgia, del olvido necesario e incluso de hacer una limpieza interior y discriminar un sinnúmero de recuerdos”.⁴⁶

La unidad de análisis en esta investigación es la *memoria colectiva*, asumiendo que la narración es la manera más frecuente de la trasmisión oral de la memoria y que “esta vía es importante para acercarse a los procesos de conformación de las identidades sociales y culturales, ya que indaga precisamente las maneras como se construyen los elementos que dan sentido y contenido a la experiencia humana pasada y compartida dentro del grupo social”.⁴⁷

Partiendo de la definición de la *memoria colectiva* de Maurice Halbwachs⁴⁸ como una construcción colectiva que involucra un proceso social complejo en tanto experiencias de un pasado vivido que son comunes a un determinado grupo, es pertinente cuestionarnos si existe una validez científica de la *memoria colectiva* y/o quién la legitima, en la medida en que ésta se construye colectivamente y se externaliza a partir de la comunicación humana. Asimismo en

⁴⁶ Eugenia Meyer et al, op. Cit. P. 16

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 219

⁴⁸ Halbwachs, op. cit. p. 75

este apartado es importante añadir y destacar que se construye, se reproduce y se comunica a partir de la narratividad y de los testimonios orales.

Para Jorge Mendoza la narrativa se ubica en el ámbito de la memoria y su naturaleza es de carácter social y discursiva:

“Se construye sobre la base de narraciones que constituyen formas de discursos y modos de organizar experiencias, por ejemplo las pasadas, que son culturalmente dotadas de significado, y que para ser inteligibles a la persona, grupo, sociedad o colectividad a quien se presentan hay que expresarlas en relatos lógicos que muestren la verosimilitud de lo que se está relatando o recordando”.⁴⁹

De modo que si la memoria se construye sobre la base de narraciones, entonces el ejercicio narrativo nos indica que se encuentra vinculado directamente con dos hechos fundamentales: el sujeto que narra y el acto de narrar. Destaco al sujeto que narra pues, enfatiza en su experiencia de vida pensándola como una historia y al acto de narrar como un ejercicio que significa y dota de sentido a su mundo. En términos concretos, las narrativas aluden a un sentido y significado común o compartido, pero también en un doble sentido, como lo argumenta Jorge Mendoza “como relato de progresión de acontecimientos en el hilo del tiempo y como configuración de una trama (con actores, escenarios y acciones) y de ser verosímil, no verdadero.”⁵⁰ En este sentido, la historia está ligada a un narrador quien trama una historia y desde este panorama la *memoria colectiva* opera de igual forma que la historia,

⁴⁹ Jorge Mendoza, *Las formas del recuerdo. La memoria narrativa*, en Athenea Digital, No. 6 otoño 2014

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 6

como un relato,⁵¹ como una narración y no como un dato. Quienes hacen la historia y la memoria siendo hombres de su tiempo inmersos a un contexto y cultura específica, llevan a cabo la difícil tarea de decodificar con sus propias palabras la historia y volverla a codificar a través del relato y la narración desde su presente.

Considerando lo anterior, la *memoria colectiva* se posibilita narrándola; la narrativa contiene todas aquellas experiencias y significaciones pasadas propias de los sujetos o de los grupos que narran. En este sentido, así como lo dicta su nombre, la *memoria colectiva* se construye en colectivo. Por consiguiente, quien la legitima y la verifica es la propia comunidad que la construye socialmente, ese grupo de personas quienes narran su propia historia y se reconocen como poseedores de una *memoria colectiva*.

Luego entonces la *memoria colectiva* no está sujeta a una rigurosidad científica, ni tampoco está atravesada por una pluralidad de miradas científicas que avalen qué es y qué no es, es decir no está sujeta a la aprobación y al consenso de un grupo de científicos sociales. En otras palabras, la *memoria colectiva* la legitima la propia comunidad que la construye socialmente, por eso es que se habla de una construcción significativa de la memoria porque alude al sentido y significado en la cotidianeidad y no a una prescripción científica.

En este sentido lo que se narra, se acerca a criterios validados colectivamente por un grupo o sociedad que comparten una misma historia. Tal es el caso de los miembros de la

⁵¹Mariana Imaz, menciona que desde la antigüedad griega, Aristóteles había ya planteado a la narración como uno de los elementos más importantes que configuran la trama donde el relato es parte fundamental de la historia. De igual forma, destaca el pensamiento del filósofo francés Paul Ricoeur quien propone a la narrativa como un elemento fundamental en la disciplina histórica y del tiempo humano. Desde el planteamiento de Ricoeur, la historia se hace historia a partir del relato y lo mismo ocurre con la memoria en Imaz Scheinbaum, Mariana, (2011) *Paul Ricoeur y Hayden White Un diálogo en torno a la imaginación y a la narración en la historia*, Tesis de Licenciatura, FFLyL, UNAM. Consultado en línea: 12 de Noviembre 2015 en <http://132.248.9.195/ptb2011/septiembre/0673059/Index.html>

comunidad libanesa, en la medida en que se constituye como una colectividad ligada a una herencia histórica y cultural. Es ahí donde se encuentra la posibilidad de verificación de la *memoria colectiva*, en los sujetos mismos, pues como señala Vázquez, a la memoria colectiva hay que concebirla: “[...] a partir de su carácter social, entenderla como proceso producto de las prácticas y de las relaciones humanas”.⁵²

Para finalizar, es por esto que en este estudio se aborda a la *memoria colectiva* desde una perspectiva constructivista que involucra a la fenomenología como aquella corriente filosófica que permite acercarnos al mundo de la vida cotidiana y a la intersubjetividad, haciendo énfasis en las narrativas que permiten organizar y comunicar experiencias socialmente significadas y que tienden a mostrar más que una verdad, una verosimilitud de lo acontecido en el pasado.

1.5 Metodología de la Investigación

En esta tesis se utilizó una metodología cualitativa de corte fenomenológico, ya que se indagaron los universos de sentido y significado que atribuyen los individuos a sus acciones e interacciones intersubjetivas.

Edmund Husserl⁵³ refiere que la fenomenología es una orientación filosófica para el abordaje de la realidad, partiendo del marco de referencia interno del individuo, mientras que para Rogers⁵⁴ esta corriente considera el mundo subjetivo del hombre conformado por todo el

⁵² Félix Vázquez, op. cit. p. 1052

⁵³ Néstor Leal, “El método fenomenológico: principios, momentos y reducciones”, Universidad Nacional Abierta, Venezuela, 2000, disponible en <http://revistadip.una.edu.ve/volumen1/epistemologia1/lealnestorepistemologia.pdf>, p. 52. Fecha de consulta: 17 de diciembre de 2015

⁵⁴ *Ibid*, p. 52

campo de experiencias, percepciones y recuerdos al que un individuo puede tener acceso en un momento dado⁵⁵. En tanto método, la fenomenología se refiere a “la descripción de las esencias de los fenómenos de la realidad, pero no busca explicar sus causas, sino la descripción pura de sus rasgos distintivos”⁵⁶. El término “fenómeno” refiere a un hecho real, lo que aparece ante nosotros; es una forma de manifestación material o ideal, por lo tanto, la fenomenología es el “estudio o tratado de los fenómenos, en tanto hechos reales o ideales en los que se tiene interés o se concentra la atención”⁵⁷.

Como método de análisis, la fenomenología, “consiste en poner entre paréntesis los datos concernientes al objeto o fenómeno que por el momento no se pueden describir, pues éste es complejo y la conciencia no lo abarca en su totalidad, sino sólo una parte de él, por lo que opera en forma gradual o por aproximaciones ideales, para ir describiendo sus demás características posteriormente y de acuerdo con su esencia, pues se trata principalmente de fenómenos lógicos e ideales”⁵⁸.

Este enfoque tiene sus raíces en la teoría fenomenológica de Alfred Schütz, quien se centra en el estudio del mundo de la vida cotidiana, en la intersubjetividad y en la generación de conocimiento científico a partir de la experiencia humana.⁵⁹ Dicha orientación es utilizada en las ciencias sociales y en disciplinas como la Sociología porque centra su interés en la comprensión de la realidad de los sujetos como productos de una construcción social, lo que implica tomar en cuenta, en términos de Schütz, el sentido y significado que éstos atribuyen a sus vidas. En otras palabras, este enfoque nos permitirá acceder a la vivencia de los actores

⁵⁵ *Idem*

⁵⁶ Ramiro Carrillo, *Teoría y métodos en Ciencias Sociales*, México, Limusa, 2013, p. 165

⁵⁷ *Ibid.*, p. 164

⁵⁸ Carrillo, R., *Op. cit.* p. 167

⁵⁹ Schütz A Luckmann, T. *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001

sociales y a sus experiencias cotidianas⁶⁰, toda vez que los sujetos actúan, producen y reproducen constantemente su mundo de vida.

En este estudio, se parte de la premisa sociológica de entender a la realidad como un mundo socialmente construido a partir de símbolos y significados, pero sobre todo sedimentado en la intersubjetividad, una “estructura fundamental que es compartida por todos”⁶¹, siendo imprescindible para esta investigación de carácter cualitativo la pertinencia de captar los significados compartidos por un núcleo social determinado.

Néstor Leal retoma los apuntes de Miguel Martínez en el sentido de que la fenomenología es un proceso de comprensión-mostración que incluye varias etapas: la primera es la previa o de clarificación de los presupuestos de los cuales parte el investigador; en la segunda el investigador desarrolla una descripción que refleje, lo más fielmente posible, la realidad vivida por los individuos, en relación al tópico a investigar; la tercera es estructural e implica el estudio y análisis fenomenológico propiamente dicho, y la cuarta es la discusión del resultado del análisis efectuado, que puede realizarse mediante el contraste con lo planteado en otras investigaciones del tema o tópico abordado⁶².

La etapa previa en nuestra investigación está conformada por la selección de las unidades y categorías de análisis. En ese sentido, se decidió trabajar con miembros de la comunidad libanesa de la Ciudad de México, con el fin de elucidar el significado que para ellos tienen las prácticas religiosas, gastronómicas y de organización social y, cómo refuerzan la memoria colectiva en tanto núcleo poblacional migrante en nuestro país. Para lo cual se

⁶⁰ Asimismo, en la fenomenología de Alfred Schütz se propone el estudio del sujeto en tanto experiencia en el mundo, como un ser situado, histórico encarnado en el mundo y por lo tanto contingente.

⁶¹ Schütz A, Luckmann, T., *op cit.* p. 26

⁶² Leal, N., *op. cit.* p. 52-53

determinó trabajar con herramientas como la entrevista-semiestructurada a efecto de poder obtener narrativas que pudieran ser utilizadas como *corpus* de estudio. En la etapa descriptiva optamos por explicar el entorno socio histórico de los sujetos de estudio, a fin de poder comprender la relevancia que ellos dan a las tradiciones religiosas y culinarias heredadas de sus ancestros, así como la forma en que las interiorizan como parte de un legado cultural que aprenden desde su infancia y que vivencialmente les es ajeno, pero que constantemente tienen contacto mediante las vivencias y los recuerdos nostálgicos que les comparten sus familiares para finalmente, en la etapa interpretativa, explicar de qué manera nuestros sujetos de estudio se apropian de estas costumbres, las resignifican y continúan reproduciéndolas como parte de una identidad que no sólo es geográfica, sino cultural y que de alguna forma les permite mantener un vínculo con sus raíces históricas y que por lo tanto, se convierte en un proceso de intercambio de intersubjetividades.

Por las razones anteriormente expuestas, consideramos que la orientación sociológica que hemos elegido es uno de los caminos más viables para alcanzar los objetivos de comprender una parte de la realidad social de los actores involucrados en este estudio: los miembros de la comunidad libanesa en la Ciudad de México.

Esta investigación hace énfasis en el análisis de los significados que nuestro grupo de estudio otorga a su experiencia en colectivo, así como la construcción de la memoria colectiva en tres de sus principales prácticas: las gastronómicas, las religiosas y las de la organización social.

Asimismo se propone entender al objeto de estudio como sujeto de estudio “en una relación de sujeto-sujeto, [...] y no en una relación sujeto-objeto”⁶³, ya que no son objetos pasivos sino sujetos activos en continuo cambio y transformación, de modo que la intersubjetividad y el mundo de la vida cotidiana sustentan el punto de partida de toda relación social, donde el conocimiento es construido por las personas que participan en la investigación más allá de obtener datos precisos, de cuantificar características o conductas humanas.

Consideramos que la metodología cualitativa con enfoque fenomenológico, coadyuvará entonces a explorar el significado de las relaciones intersubjetivas de los libaneses en México y a dilucidar en qué sentido la *memoria colectiva* posibilita el sentido de pertenencia, la identidad y la cohesión en el marco de los contextos donde se llevan a cabo y de su entorno socio-cultural.

1.6 Entrevistas semiestructuradas y narrativas de la memoria

En el marco de una investigación Sociológica es necesario elegir los tipos de instrumentos o métodos de recolección de información que se van a utilizar en función de los objetivos de la investigación.

En el caso particular de esta investigación se decidió elegir una entrevista cualitativa, a partir de la cual podemos entender “[...] como una conversación: a) provocada por el entrevistador, b) dirigida a sujetos elegidos sobre la base de un plan de investigación, c) en número considerable, d) que tiene una finalidad de tipo, cognoscitivo, e) guiada por el

⁶³ *Ibid*, p. 149

investigador”.⁶⁴ De esta forma, la entrevista cualitativa es el instrumento óptimo para establecer un diálogo entre el investigador y los sujetos investigados, acceder a la perspectiva de nuestros sujetos de estudio, recoger información sobre acontecimientos de su vida cotidiana y aprehender su dimensión subjetiva como vivencias y universos de sentido. Además, permite al investigador hacer valoraciones en función de lo que escucha y observa e interpretar desde su contexto; por ello tiene un carácter cualitativo.

El tipo de entrevista cualitativa que se utilizó fue el de la entrevista semiestructurada, consistente en un guión de preguntas diseñadas para orientar al entrevistado hacia los temas a investigar y posibilitar que la persona entrevistada narrara y reflexionara acerca de sus vivencias con una mayor libertad de la que permite un cuestionario cerrado. Es por eso que se eligió el uso de este tipo de entrevista, pues permite tener acceso a los testimonios orales y a las narrativas de la memoria, para desde ahí analizar y comprender los universos de sentido que son de muy difícil acceso si se utiliza otro tipo de instrumentos y registros.

Ahora bien, los años setenta fueron el parteaguas en la investigación social cualitativa donde los estudios narrativos ganaron terreno en el quehacer de la investigación social en aras de comprender a los sujetos y actores sociales en su dimensión subjetiva. Como ya se mencionó, el análisis que se realiza en esta investigación toma en cuenta la subjetividad de los individuos y ahonda en la comprensión de sus interacciones como sujetos sociales reflexivos, entendidos no como un número o dato sino como parte de una dinámica social que involucra necesariamente procesos continuos de transformación social e individual.

⁶⁴ La entrevista cualitativa, obtenido de internet 27 Octubre de 2015, Consultado en: <https://pochicasta.files.wordpress.com/2008/11/entrevista.pdf>

La importancia del enfoque narrativo aplicado en esta investigación supone tres hechos fundamentales: es una necesidad humana, en tanto una forma de comunicación, y es una manera a través de la cual los sujetos otorgan sentido y significado a sus propias experiencias pensándolas continuamente en términos de relatos y de historias. El uso de las narrativas está directamente ligado a la fenomenología que permite la comprensión de la experiencia humana y la construcción de la *memoria colectiva*, como también señala Oriana Bernasconi citando a Riessman Catherine quien advierte que “[...] la narrativización no se concibe meramente como una herramienta literaria, sino como una forma fenomenológica y epistemológica de comprensión y de expresión”.⁶⁵

La práctica narratológica es una actividad inherentemente humana y universal donde los relatos son significados por los individuos y evocan construcciones simbólicas. A través de esta práctica se conoce la experiencia vivida de los individuos⁶⁶, y según Ricoeur está ligada a una temporalidad, un espacio y un tiempo fundamentales para la construcción de las identidades narrativas: “la narración es el espacio donde “el tiempo se hace humano”, se encarna en la experiencia de los sujetos [...] espacio y tiempo se articulan además con una fuerte investidura afectiva”⁶⁷ y donde “el tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo”⁶⁸.

La relevancia de las narraciones permite reconfigurar significativamente la experiencia y la actividad humana del pasado, y por lo tanto significarla; aquí el vínculo con la

⁶⁵ Oriana Bernasconi, “Aproximación narrativa al estudio de fenómenos sociales: principales líneas de desarrollo” en *Enfoque biográfico y narrativa en el análisis de lo social. Sustento teórico y razones prácticas*, Acta Sociológica Núm. 56, sept-dic 2011, CES FCPyS, p. 14

⁶⁶ Las historias frecuentemente están asociadas a una secuencia de acción. Ricoeur ya había afirmado que una narrativa puede definirse como una secuencia temporal de eventos que tiene al menos tres características: inicio, trama y consecuencia.

⁶⁷ Leonor Arfuch, “Espacio, tiempo y afecto en la configuración narrativa de la identidad” en *Tiempo, Espacio e Identidades*, Edit. La Crujía, Buenos Aires, 2010, p. 38

⁶⁸ Jorge Mendoza, op. cit, p. 7

construcción social de la memoria, donde el sentido subjetivo apunta a los actores sociales quienes generan y otorgan significado a sus acciones. Las narraciones posibilitan que se articule historia y memoria y están ligadas a la inteligibilidad de los sujetos sociales, quienes inmersos en su mundo cotidiano se construyen y se recrean así mismos.

El análisis fenomenológico-narrativo resulta efectivo para estudios como el presente donde se busca comprender determinadas prácticas sociales, es decir, la forma y el sentido que los sujetos dan a determinadas actividades. En el caso de la comunidad libanesa en México la narración tiene sentido en tanto que la principal vía de conocimiento se da a partir de la oralidad - de los relatos que son contados - y donde las prácticas sociales analizadas dan cuenta de ello, es una comunidad que reconoce lo propio e identifica lo ajeno a partir de la narrativización: una colectividad que se narra así misma para salvaguardar su propia historia y memoria colectiva.

Para finalizar podríamos señalar que la narrativa es la expresión que mejor le viene a la memoria, es decir, que probablemente no existiría una reconstrucción de la memoria sin las narrativas, los relatos, sin los actos comunicativos que involucran al individuo como testigo o testimoniante que da cuenta de una buena parte de su subjetividad, sus emociones y significaciones. Las narrativas ofrecen una aproximación a la comprensión de las identidades humanas y al proceso de dar sentido a nuestro mundo en constante cambio. Nuestra identidad personal y social está enmarcada alrededor de historias que contamos acerca de nuestras vidas y es a través de éstas que podemos entender el nexo entre identidad y memoria colectiva.

Capítulo II

La gastronomía de origen libanés



69

⁶⁹ Desayuno tradicional libanés: pepinos, jitomate, aceitunas negras, zatar, jugo de naranja, café negro y pan árabe. Fotografía tomada por Frida Hatch Kuri en *Holy Spirit University of Kaslik, USEK* en Líbano, Medio Oriente. Agosto, 2015

2.1 Prácticas Gastronómicas: Identidad y memoria colectiva

La identidad de una persona no es una yuxtaposición de pertenencias autónomas, no es un mosaico: es un dibujo sobre una piel tirante; basta con tocar una sola de esas pertenencias para que vibre la persona entera.

Amin Maalouf

La identidad constituye uno de los temas más analizados y discutidos en la Sociología, por ello resulta inevitable la existencia de numerosos debates en torno al tema en disciplinas sociales, en las humanidades e incluso en el terreno de la literatura; sin embargo, la identidad se ha convertido en un sostén epistemológico en la Sociología para entender el mundo de vida de los sujetos, las prácticas enmarcadas en su vida cotidiana y las relaciones que establecen con los otros. También proporcionan al investigador social, datos cualitativos de corte histórico y biográfico que constituyen quiénes son las personas, cómo se definen así mismas a lo largo de su trayectoria y revelan el pensar de los sujetos y las diversas maneras en que conforman su *memoria colectiva*.

En el presente apartado desarrollamos algunas de las propuestas teóricas sobre la identidad, que permiten vincular la identidad y la *memoria colectiva* a las prácticas gastronómicas de la comunidad libanesa. El objetivo aquí es trabajar un análisis sobre un solo eje prioritario que engloba tres conceptos: *identidad, memoria colectiva e imaginario social*.

Por un lado el término *identidad* surgió en el campo de las ciencias sociales a partir de las obras de los psicoanalistas Erick Erickson y Henri Tajfel, quienes fueron pioneros en estudios sobre identidades sociales desde esta disciplina científica. Así lo evidencian Asael Mercado y Alejandrina V. Hernández quienes utilizaron el término ego-identidad “como un

sentimiento de mismidad y continuidad que experimenta un individuo en cuanto tal”,⁷⁰ lo cual supone un ejercicio de autorreflexión que surge generalmente cuando el sujeto se pregunta: ¿Quién soy? Este ejercicio de autoconocimiento implica reconocerse como miembro de uno o más grupos sociales. Por su parte Tajfel había postulado desde la misma vertiente psicológica, que el comportamiento social de un individuo con respecto a su identidad estaría circunscrito en dos dimensiones: la intergrupala, determinada por la pertenencia a diferentes grupos y categorías sociales y la interpersonal, determinada por las relaciones personales con otros sujetos.⁷¹ En sus teorías iniciales Tajfel propuso que parte del autoconcepto de los individuos está conformado por la dimensión de la identidad social “el conocimiento que posee un individuo de que pertenece a determinados grupos sociales junto a la significación emocional y de valor que tiene para él/ella dicha pertenencia”⁷².

Por otro lado, si bien las reflexiones teóricas sociológicas sobre *la identidad colectiva* tienen como antecedente los planteamientos sobre la identidad social trabajadas desde el campo de la psicología, la teorización sobre la identidad colectiva se remonta a los movimientos sociales emergentes en la década de los años setenta en Europa. Bajo ese contexto histórico particular es que se construye la perspectiva macro social de la identidad colectiva en la ciencia sociológica, ya que hasta ese momento las teorías sociales predominantes en el discurso sociológico eran las estructuralistas. De tal manera que toda acción social era estudiada a partir de sus determinantes estructurales⁷³ y la identidad no

⁷⁰ Asael Mercado Maldonado y Alejandrina V. Hernández Oliva, “El proceso de construcción de la identidad colectiva”, en *Convergencia*, ISSN 1405-1435, UAEM, no. 53, mayo-agosto 2010, p.231

⁷¹ Bárbara Scandroglio, *La teoría de la identidad social: una síntesis crítica de sus fundamentos, evidencias y controversias*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, p. 81

⁷² *Ibid* p. 81

⁷³ Enrique de la Garza, José L. Gayosso, et al, “La querellas de las identidades: Pasado sistémico, presente fragmentario? En *Trabajo, Identidad y Acción Colectiva*, UAM-I, Plaza y Valdez, México, 2006,

figuraba en ningún planteamiento sociológico, a menos que fuera desarrollado desde el ámbito psicológico de la personalidad con una fuerte connotación individualista del *yo*.

En este sentido los trabajos de Alain Touraine y Alberto Melucci constituyen un referente obligado para entender los principios teóricos y la perspectiva macro social de la *identidad colectiva*.

Con respecto a Alain Touraine su producción teórica se dirigió a la construcción de la acción social, dentro de su planteamiento se encuentra la idea del conflicto cuyo concepto sirve de base para desarrollar el término de movimiento social. Touraine concebía a los movimientos sociales con tres características principales: *la identidad, la oposición y la totalidad*⁷⁴. Las primeras dos resultan fundamentales en la construcción de la *identidad colectiva*, ya que la *identidad* para Touraine resulta ser la definición que da el actor de sí mismo bajo un contexto de confrontación donde los sujetos son definidos a partir del campo de las relaciones sociales ya que un movimiento social no puede organizarse a sí mismo si no produce una definición de sí.

Es decir, para Touraine toda identidad nace del conflicto. El principio de oposición es erigido a partir del mismo conflicto y el conflicto sólo es posible cuando los sujetos se sienten confrontados por sus adversarios, pues los sujetos pueden dar una definición de aquello a lo que se enfrentan, no obstante la oposición afirma la identidad de un colectivo, como bien lo señala Enrique de la Garza: “De acuerdo con Touraine, el análisis entero empieza con las relaciones sociales y no con los actores, de tal forma que la identidad del actor no puede ser definida independientemente del conflicto real con el adversario ni del reconocimiento de la

⁷⁴ Touraine, Alain, Producción de la sociedad, ISS UNAM - IFAL, México, 1995, p. 260

meta de la lucha [...] es importante en su constitución la forma como estos sujetos orientan y otorgan significados a sus acciones”⁷⁵

De tal manera que la identidad se gesta en los movimientos sociales estando de por medio una identidad del nosotros insertada en un campo de confrontación, dado que “las movilizaciones colectivas no estarían guiadas únicamente por un interés sino por la construcción de una identidad al calor propio del movimiento”⁷⁶. Dicho de otra manera, según Touraine la construcción de la *identidad colectiva* se establece a partir de la estructura de las relaciones sociales conflictivas dentro del sistema social e histórico: “la identidad de un movimiento social tiene que establecerse en la práctica misma, en el conflicto mismo”.⁷⁷

En contraste con el planteamiento de Touraine en donde la identidad nace del conflicto, la propuesta de Alberto Melucci abre la posibilidad a la construcción de la identidad colectiva en positivo, esto quiere decir que Touraine no vislumbraba más allá de una identidad construida a partir de un factor externo negativo como era el conflicto.

En el trabajo teórico de Alberto Melucci también se contextualiza a los nuevos movimientos sociales y su propuesta sobre la identidad deviene del constructivismo social, esto es, que los sujetos pueden modificar o transformar su realidad social. Como ya había señalado Touraine, todo colectivo trata de construir una identidad que le permita actuar sobre sí mismo, y es sobre esa base que Melucci plantea la identidad colectiva. Para Melucci los movimientos sociales no expresan únicamente conflictos políticos sino conflictos sociales; en este sentido el

⁷⁵ Enrique de la Garza et al, op. cit., p. 24

⁷⁶ Ibid, p. 24

⁷⁷ Chihu Aquiles, “La construcción de la identidad colectiva en Alberto Melucci: en *POLIS*, 2007, vol. 3, no. 1, p.145

autor se da cuenta de que la sociedad es una construcción social que implica todo un nivel de complejidad debido a su constante cambio.

Lejos de concebir a la identidad como una cosa inherente a los sujetos, Melucci la entiende como todo un sistema de relaciones y de representaciones sociales. De modo que la identidad tiene carácter de proceso y es resultado de dos puntos esenciales:

- I. La autorreflexión que hacen los individuos de sí mismo, esto es, la manera en que los sujetos se autoafirman.
- II. La forma en que son definidos por sujetos externos, “[...] para el autor, no basta la concepción interna de los sujetos sobre la definición del sentido de pertenencia sino también la asignación hecha por los demás que conlleva un sentido de diferenciación”.⁷⁸

De lo anterior se desprende la definición de este autor sobre la *identidad colectiva*: “Es un proceso que si bien es subjetivo, de forma individual y colectiva, está referido en todo momento al conjunto de interacciones sociales específicas que los sujetos llevan a cabo, de tal forma que, entendida, así, la identidad colectiva, es una construcción social”⁷⁹ De esta manera, encontramos en Alberto Melucci un planteamiento más equilibrado con respecto a la identidad colectiva que el propuesto por Alain Touraine, pues da cabida a la construcción identitaria del sujeto, a su campo de acción o contexto social donde se mueve, tanto en el momento subjetivo como en el objetivo.

Sin embargo la propuesta de autorreflexión deja entrever un cierto enfoque racionalista: “la identidad de los actores surge de una valoración cognitiva que hacen de ellos mismos,

⁷⁸ Enrique de la Garza, op. cit. p. 20

⁷⁹Ibid, op. cit. p. 21

como de los medios y los fines que tiene su acción colectiva”⁸⁰, si esto es así tendríamos una construcción de la identidad colectiva bastante racional, donde cada sujeto en el mismo proceso de autorreflexión piensa detenidamente en cada uno de los elementos que conforman su identidad colectiva.

Claude Dubar coincide con la propuesta de la construcción de la identidad a partir de un proceso de autorreflexión, pero desvinculado de los movimiento sociales, no obstante, como sociólogo de las identidades profesionales, construyó tipos ideales de *las formas identitarias* “Las *formas identitarias* son maneras típicas de organizar la definición de sí, y la definición de los otros, lo individual y lo colectivo, las pertenencias a grupos, principalmente culturales, y de maneras de asociarse con otros para formar grupos con un objetivo compartido”,⁸¹ en las cuales entrelaza dos criterios fundamentales para ser entendidas: las transacciones biográficas orientadas “*para los otros*” y “*para sí*”, y las transacciones de relaciones vinculadas a la “comunidad” y “sociedad”, como se ilustra en el siguiente cuadro:

Tipificaciones de las identidades históricas asignadas por Claude Dubar			
Identidades	<u><i>Para los otros</i></u>	<u><i>Para sí</i></u>	
<u><i>Comunitario</i></u>	Cultural	Reflexivo	
<u><i>Societario</i></u>	Societal	Narrativo	

La *identidad reflexiva* en Dubar no sucumbe ante el enfoque racionalista de Melucci; en efecto, la define como una identidad para sí, pero ésta resulta de la relación entre el *Yo* interior y la relación con un *Nosotros*, pues entrecruza a la comunidad e implica la identificación con

⁸⁰ Touraine, Alain, op. cit. 261

⁸¹ Claude Dubar, “Crisis de las identidades y mutación de la modernidad” en *Identidades, subjetividades y actores sociales*, Edit. CEIICH-UNAM, México, 2010, p. 43

un colectivo, en donde “[...] cada uno debe tratar de conquistar, pero debe hacerlo en un marco comunitario”.⁸² La identidad cultural es la que apela a la pertenencia a un clan, tribu, familia o agrupación, pues de igual manera entrecruza a la comunidad y es ahí donde Dubar asegura que se heredan las variantes culturales como la lengua, las creencias y las tradiciones que van forjando el Yo a partir de dichos rasgos culturales. El común denominador entre las primeras dos tipificaciones se basan en la existencia de agrupaciones humanas, entendidas como comunidades que nutren la identidad y el sentido de pertenencia de los individuos.

Por su parte, la *identidad narrativa* es una identidad *para sí*. Se configura a partir de la unión entre sociedad e individuo, entre un *Nosotros y el Yo*. A diferencia de la *identidad reflexiva*, ésta se define porque el sujeto es capaz de narrarse así mismo sobre lo que es y no es. Luego, en el proceso de la construcción de la narrativa y del narrarse a sí mismo existe una fuerte necesidad de ser reconocido ante la sociedad para darle continuidad al sentido de su existencia en el mundo de vida “El Yo narrativo es una necesidad de reconocimiento de la otredad y es el indicio de la búsqueda de autenticidad y la continuidad que da sentido a la existencia”,⁸³ es por esto que también se conoce como una identidad biográfica.

La última tipificación de Dubar corresponde a la *identidad societal o estatuaría* que se construye a partir de un mundo social institucionalizado junto con la orientación que da el sujeto hacia el exterior. Es también conocida como la *identidad de relación para los otros*, dado que se encuentra imbricada en un proceso de interacción social con los demás, dentro del sistema social jerarquizado en grupos e instituciones sociales como el Estado, las empresas, los grupos profesionales, entre otros. La *identidad narrativa y la identidad societal* suponen la

⁸² Ibid, p. 45

⁸³ Adriana Machuca, *La identidad profesional de los sociólogos*, tesis de Maestría inédita, FLACSO, México, 2008, p. 51

existencia de formas societarias y múltiples colectivos profesionales que otorgan elementos para la construcción biográfica *para sí* de los individuos.

En este escenario de reflexión entre Touraine, Melucci y Dubar, podemos observar un punto común que los identifica, su producción teórica es enteramente de carácter colectivo; no obstante, cada vez que apelan a la construcción de las identidades, introducen la lógica de la socialización entre el individuo y sus contextos de interacción. De tal manera que la lectura de estos autores comprende también un acercamiento a los análisis de *orden microsocial*, ya que si la identidad es expresión de todo un proceso intersubjetivo y relacional, está de por medio la subjetividad de los individuos. “Es en esta dualidad en la que se generan identificaciones... entre las definiciones dadas por la otredad (socialización relacional) y las subjetivas (socialización biográfica) generadas por sí mismas y sujetas al reconocimiento del otro”⁸⁴

Adentrándonos al terreno *microsocial*, George Herbert Mead es un parteaguas en la teoría psicológica de la identidad y en los estudios del interaccionismo simbólico⁸⁵, ya que la psicología partía del individuo para explicar la experiencia social, era indispensable invertir dicha postura teórica a partir de la consideración de la sociedad como una realidad compleja, para posteriormente explicar al individuo según la conducta organizada de la sociedad. Y aunque el autor no enfatizó explícitamente en el tema de la identidad, es a partir de su base epistemológica del interaccionismo simbólico, que nos abre las puertas para realizar una lectura sobre la identidad desde esta perspectiva.

⁸⁴ Ibid, p. 49

⁸⁵ El interaccionismo simbólico fue una escuela sociológica y una corriente de pensamiento que surgió en la primera mitad del siglo XX en Estados Unidos con bases pragmatistas.

Mead, perteneciente a la tradición de pensamiento pragmatista,⁸⁶ estaba comprometido con la idea de concebir a la vida humana como un proceso dinámico de transformación evolutiva, resaltando que la experiencia humana es la fuente de conocimiento social, resultado de procesos de interacción complejos. Durante estos procesos se forma lo que denomina como *self*. El “*self*” es prácticamente una creación social pues requiere de los otros para su emanación y construcción.

El punto de partida para ubicar a la identidad en Mead es precisamente en el “*self*” que se expresa en la conversación interna, en donde el individuo es sujeto y objeto a la vez, “sólo en la medida en que se convierte en sujeto para sí mismo, de modo que otros individuos son objetos para él o en su experiencia y se convierte en objeto para sí solo cuando adopta las actitudes de los otros individuos”,⁸⁷ por lo tanto, hablar con nosotros mismos es una conducta socialmente observable, producto de la interacción social entre el “*mi*”, el “*yo*” y el “*otro generalizado*”. El *self* entonces es la parte de la persona que se desarrolla en el proceso de interacción, el cual permite se incorporen las actividades de los otros, pues supone un proceso social y en ese sentido, el sujeto tiene la capacidad de objetivarse, de autoconcebirse y de tener una concepción de sí mismo.

Contrastando con Claude Dubar parece que había llegado a la misma conclusión que la de Mead, sin haber hecho un análisis tan exhaustivo como lo hizo este último, aludiendo a la identidad como una doble transacción: del sujeto consigo mismo y del sujeto con los otros,

⁸⁶ El pragmatismo es una corriente filosófica de pensamiento que surge en el siglo XIX y su influencia proviene principalmente de bases evolucionistas como son: el darwinismo social y la idea de la supervivencia del más apto, postulando como su ontología primaria al individuo. El pragmatismo enfatiza que el individuo puede ser explicado a través de la experiencia y revaloriza la importancia del sujeto a partir de la idea de proceso: “se está haciendo”.

⁸⁷ George Mead, *Espíritu, Persona y Sociedad*, Paidós, México, 1972, p. 170

donde la transacción subjetiva depende de las relaciones con los demás. Sin embargo no hay que descartar el trabajo teórico de Mead, pues realiza una diferenciación exhaustiva entre las partes constitutivas de la persona: el “yo”, el “mi” y el “otro generalizado”, enfatizando al “self” como un proceso que puede ser ubicado en términos de la experiencia social, ya que de otra manera no puede desarrollarse.

Por lo tanto si la persona para Mead no es una estructura estática, sino un proceso emergente en interacción, es allí donde podemos ubicar a la identidad en las diferentes esferas que componen a la persona. La contribución del otro generalizado para la identidad es fundamental porque permite el encuentro divergente con los demás sujetos, mismo que posibilita un intercambio e interiorización de roles, diría Parsons.

Podríamos añadir con Mead la definición de la *identidad*, como una capacidad de los individuos de asumir una posición de externalidad con respecto a sí mismos; mientras que para Dubar, la identidad jamás está dada se construye y reconstruye continuamente y no es otra cosa que “el resultado a la vez estable y provisional, individual y colectivo, subjetivo y objetivo, biográfico y estructural de los diferentes procesos de socialización, que conjuntamente construyen los individuos y definen las instituciones”⁸⁸.

En los últimos veinte años de producción sociológica diversos investigadores han destacado la importancia del papel de la identidad en procesos de carácter colectivo y lo podemos constatar con la teoría de la identidad de Gilberto Giménez, quien parte de la idea de la *distinguibilidad* que se atribuye a unidades como: cosas, artefactos, prácticas sociales,

⁸⁸ Daniel Gutiérrez, “Ciencias del otro, pluralidades culturales y políticas de reconocimiento de la identidad” en *Identidades colectivas y diversidad*, UNAM, México, 2010, p. 46

personas, colectivos y grupos sociales. “La vía más expedita para adentrarse a la idea de la identidad quizá sea la parte de la idea misma de distinguibilidad”,⁸⁹ por lo que dicha *distinguibilidad* de los sujetos se refiere a la posibilidad de distinguirse entre unos y otros, además de ser reconocidos por los demás en diferentes contextos de interacción social.

La distinguibilidad no había sido postulada por ninguno de los autores que hasta ahora se han estudiado, salvo en Touraine, podemos encontrar una idea más o menos cercana a ésta, ya que si en el principio de oposición surge la identidad, según Touraine, es entonces a partir de la diferenciación y la confrontación donde argumenta Giménez, aparece la identidad. “En suma, la identidad [...] se afirma sólo en la confrontación con otras identidades”⁹⁰. Esto no quiere decir que Touraine se haya adelantado al planteamiento teórico de Giménez, pues Touraine lo piensa en términos de la estructura de las relaciones sociales conflictivas dentro del sistema social, y la teoría de la identidad en Giménez es prácticamente nueva, resultado de la intersección de una teoría de la cultura y una teoría de los actores sociales. Lo anterior evidencia un espectro mucho más amplio y diverso de la propuesta teórica de Giménez.

Continuando con la idea de la *distinguibilidad*, no basta con que los grupos o colectivos se perciban distintos bajo algún aspecto, también tienen que ser percibidos y reconocidos como tales. A saber, “Toda identidad requiere la sanción del reconocimiento social para que exista social y públicamente”⁹¹. De esta manera, la identidad implica una *distinguibilidad* cualitativa y supone tres elementos característicos que la definen: “La pertenencia a una pluralidad de colectivos (categorías, grupos, redes y grandes colectividades), la presencia de un conjunto de

⁸⁹ Giménez, op. cit. p. 27

⁹⁰ Ibid

⁹¹ Giménez, op. cit. p. 28

atributos idiosincráticos o relacionales y una narrativa biográfica que recoge la historia de vida y la trayectoria social de la persona considerada.”⁹²

La identidad del individuo se define principalmente con respecto a la pluralidad de grupos sociales a los que pertenece, empezando por los grupos restringidos como los llamaba Halbwachs: la familia, los círculos de socialización, iglesias, escuelas e instituciones, que implícitamente indican una cierta categoría social y de clase. Y aunque en Gilberto Giménez la posición de clase no es lo único que provee de identidad al individuo, sí es en gran parte constitutiva; para este sociólogo, la pluralidad de círculos sociales implica la adopción e interiorización de un complejo simbólico-cultural.

A decir de Giménez, la consideración de la pertenencia a diversos círculos sociales le permitió reconceptualizar dicho complejo a la idea de las representaciones sociales, “Las representaciones sociales serían una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, y orientada a la práctica, que contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social”⁹³ que sociológicamente pueden ser entendidas como marcos de percepción de la realidad que definen la identidad de las personas con respecto a su círculo social. “Los hombres piensan, sienten y ven las cosas desde el punto de vista de su grupo de pertenencia o de referencia”⁹⁴. La pertenencia social es uno de los componentes fundamentales de la idea de *la distinguibilidad*.

El segundo elemento de los atributos identificadores se articula perfectamente con la pluralidad de círculos sociales; dichos atributos tienden a ser estereotipados y derivan de la

⁹² Ibid, p. 30

⁹³ Ibid

⁹⁴ Ibid

percepción que tienen los sujetos a partir de su misma interacción social, por ejemplo: “el mexicano es flojo y su dieta está basada en chile, tacos y cerveza”, es claramente una manifestación de las representaciones sociales propias del sentido común. El tercer y último elemento que identifica Giménez en la idea de *distinguibilidad* y que tiene que ver con la configuración de la identidad, es el que se refiere al enfoque biográfico; señala que la *distinguibilidad* de las personas remite necesariamente a la revelación de su trayectoria de vida, que se expresa en una biografía única, definida en sociología como la identidad biográfica. A esto, Giménez agrega “podríamos definir también la identidad personal como la representación – intersubjetiva reconocida y “sancionada” – que tienen de sus círculos de pertenencia, de sus atributos personales y de su biografía irrepetible e incanjeable”⁹⁵.

Hasta aquí Giménez ha definido a la identidad como una *distinguibilidad* principalmente de carácter cualitativa, que se produce y se reproduce en los procesos sociales de interacción; contrario a los demás sociólogos mencionados hasta el momento, Giménez prefiere no aludir al término de *identidad colectiva* sino al de *entidades relacionales*, dado que coincide con el argumento de Peter Berger y Luckmann del peligro de *hipostatización falsa*.⁹⁶

Para Giménez, las entidades relacionales están “constituidas por individuos vinculados entre sí por un común sentimiento de pertenencia, lo que implica, como se ha visto, compartir un núcleo de símbolos y representaciones sociales y, por lo mismo, una orientación a la acción.”⁹⁷ Ejemplos de *entidades relaciones* sobran en nuestra sociedad actual: son un sinfín de

⁹⁵ Giménez, op. cit. p. 37

⁹⁶ Según el diccionario de la Real Academia Española, también definido como reificación es un error del pensamiento que ocurre cuando se confunden las abstracciones (constructos o conceptos), con su referente empírico (la realidad a que se refirieren). Hispostasiar: 1. Tr. Personificar, encarnar. U,t.c. prnl. 2. Tr. Considerar algo abstracto como una realidad. U.t.c. prnl.

⁹⁷ Giménez, op. cit. P. 38

comunidades, organizaciones sociales, religiosas, tribus, minorías étnicas y raciales, que son capaces de distinguirse y de ser distinguidas de otros grupos definiendo sus límites identitarios, reconociendo ciertos atributos propios, teniendo sus propios símbolos y compartiendo un sentido de pertenencia entre todos. De esta manera, la identidad en Giménez, es la condición de posibilidad de la interacción humana, que no solamente es numérica sino cualitativa, lo cual presupone su carácter intersubjetivo y relacional.

Asimismo, la identidad es un proceso que implica todo un sistema de relaciones sociales determinadas por contextos históricos, políticos, sociales y culturales específicos. Para Daniel Gutiérrez⁹⁸ hablar en términos de proceso es esencialmente “hacer referencia a una lógica de concatenación, acumulación, adaptación constante entre las diferentes dinámicas que se dan en las relaciones humanas, donde procesos exógenos a la interacción y endógenos se conjugan de manera constante.”⁹⁹ Por lo tanto, esto sugiere que la identidad es un término en constante transformación, en tanto permite que se conformen los procesos constitutivos de los sujetos y/o colectivos.

Toda identidad tiene determinantes en el marco subjetivo, de tal manera que también se puede hablar de una identidad subjetiva que se construye a partir de una experiencia singular, pero a su vez imbricada en instituciones, grupos y colectivos de pertenencia, que de alguna manera están investidos de elementos simbólicos. La aportación de Gilberto Giménez en cuanto a los elementos simbólicos, así como del complejo simbólico cultural al que se refiere,

⁹⁸ Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Sociología cultural. Adscrito a El Colegio Mexiquense, A.C. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores II

⁹⁹ Daniel Gutiérrez, “Ciencias del otro, pluralidades culturales y políticas de reconocimiento de la identidad” en *Identidades colectivas y diversidad. Hacia el conocimiento de los procesos de diferenciación e identificación*, UNAM, 2010, p. 47

permite reflexionar sobre la manera en la que se conforma el sentido de pertenencia a través de la interacción social.

Siguiendo a Daniel Gutiérrez con su lectura acerca de la dimensión subjetiva, es de vital importancia entenderla a partir de la experiencia vivida y del mundo de vida de los sujetos, de cara a la sociología interpretativa y al discurso fenomenológico, pues permite comprender el sentido y significado que los individuos confieren a su identidad en el transcurso de su vida cotidiana.

Daniel Gutiérrez define a la identidad como “[...] el proceso de apropiación de elementos que permite la constitución de imágenes, símbolos, discursos, etc, que generan parámetros de interpretación y de representación en el proceso de interacción [...]”¹⁰⁰ Esta apropiación de elementos de carácter simbólico, supone una reflexividad acompañada de la subjetividad del individuo. Por lo tanto, para este sociólogo, reflexividad y subjetividad son procesos que se encuentran presentes en el proceso de interacción e intervienen en la construcción de la identidad de los sujetos.

Ahora bien, los planteamientos hasta ahora discutidos, nos permiten construir una definición propia de la identidad. Partimos de la idea de que no hay sociedad que no cambie, que permanezca inmutable a través del curso del tiempo, si esto es así, hablamos de la identidad como un proceso social que no surge espontáneamente, una identidad que no permanece fija, inamovible, estática, y lo más importante para contrastar en la imposición de identidades oficiales: no hay identidad que sea única; y aunque a primera vista pareciera que se

¹⁰⁰ Daniel Gutiérrez, op. cit. p. 47

acota a procesos individuales, en realidad la identidad es producto de una concatenación de la experiencia subjetiva y colectiva.

Parafraseando al sociólogo y escritor libanés Amin Maalouf, la identidad no se nos da de una vez por todas, sino se va construyendo y transformando a lo largo de toda nuestra existencia. La construcción de las identidades es imprescindible sin la socialización entre el individuo y sus contextos de interacción. Conviene resaltar la relación dialéctica entre la *identidad individual* y la *identidad colectiva*. La identidad como expresión de todo un proceso subjetivo y relacional, como diría Giménez en su dimensión subjetiva, implica un individuo para sí en donde asume una diferenciación propia, pero también asume la que es dada por la otredad.

Trataremos de plantear una definición que nos permita definir una *identidad intersubjetiva* producto de un sistema de interrelaciones complejas, resultado a su vez de las entidades relaciones, es decir, de lo biográfico y de lo social, de lo macro y lo micro; una identidad que se construye entre el yo y el nosotros, sin olvidar que es un proceso en constante cambio. Es menester señalar que esta *identidad intersubjetiva* emerge de las relaciones entre individuos-sociedad e implica el vínculo con la otredad, de tal manera que no puede entenderse únicamente a través de su faceta individual sino en términos colectivos, siendo expresión en todo momento de un complejo simbólico cultural, diría Gilberto Giménez, en donde sólo a partir de éste es posible comprender la identidad.

Desde esta perspectiva, las teorías sobre la identidad se imbrican en un universo simbólico, que no sólo forman parte de procesos identitarios, sino del mundo de la vida cotidiana, como diría Alfred Schütz. Esta nueva mirada sobre la identidad es aún más compleja

e implica asumir que todo individuo nace dentro de un mundo de vida, de una realidad social, o estructura social objetiva como la llaman Berger y Luckmann, en la cual se convive con nuestros contemporáneos y otros significantes.

Los procesos de socialización son esenciales para las identidades y los demás individuos son partícipes de ellos, por eso al señalar que la sociedad es constitutiva de las identidades es referirse primordialmente al otro generalizado. Así es como nace la *identidad intersubjetiva*, a partir de los vínculos sociales entre unos y otros; de las definiciones que los otros significantes hacen y le son atribuidas al individuo.

La identidad entonces, es un proceso que surge de la dialéctica entre el individuo y la sociedad, definida por Berger y Luckmann de la siguiente manera: “la identidad se define objetivamente como ubicación en un mundo determinado y puede asumírsela subjetivamente solo junto con ese mundo. Dicho de otra manera, todas las identificaciones se realizan dentro de horizontes que implican un mundo social específico”¹⁰¹. Esto quiere decir que la identidad no es un proceso unilateral, entraña una dialéctica entre la auto-identificación y la identificación que hacen los otros.

Parafraseando a Gilberto Giménez, en algún momento dado la identidad resulta de una especie de transacción entre auto y hetero-reconocimiento, siendo ésta no sólo un proceso de conformación individual sino que es ejercida en el propio seno de lo social. En el mundo de la vida cotidiana esta dialéctica no se acota a los procesos primarios de socialización. Berger y Luckmann llevan a cabo un ensayo minucioso sobre la socialización primaria y secundaria, y señalan que la identidad se construye y va más allá de la adopción de pautas e internalización

¹⁰¹ Berger y Luckmann, op. cit. p. 166

de valores que se dan en la etapa de socialización primaria, pues el individuo se presenta como un ser social en todo momento y su identidad es una construcción continua inherente al contexto histórico y social en el que se encuentre.

Por lo tanto, la identidad se construye y se reconstruye en todo momento, ya que el individuo durante toda su vida está inmerso en relaciones sociales. De esta manera la construcción de una identidad se desarrolla mediante un proceso simbólico que permite a los actores asignar sentidos a las acciones individuales y colectivas. Es por esto que si la identidad no es ubicada a partir de la perspectiva fenomenológica, difícilmente puede resultar inteligible para el científico social.

Ahora bien, lo analizado supone a la vez, concebir a la identidad en la mayoría de los casos permeada por la memoria colectiva. Esta manera de entenderla constituye una veta importante para discernir la relación entre memoria e identidad, mediante la apropiación y la interiorización del complejo simbólico cultural que ya hemos mencionado, de donde se sigue que la memoria al igual que la identidad, tienen que ver esencialmente con la dimensión simbólico-cultural de dichas manifestaciones relacionales. En este sentido la memoria colectiva es fundamental en la constitución de las identidades y, de manera opuesta, en los procesos de construcción de las identidades siempre hay cabida para la memoria colectiva.

A la luz de esta investigación, si el imaginario oscila entre la memoria y la identidad, como señalaba Vázquez, la tríada: *memoria, identidad e imaginario* está cargada de universos simbólicos, por ello considero importante definir lo simbólico. Es común entender por simbólico a un universo compuesto de: imágenes, símbolos, signos, iconos, imágenes y significados. Para Gilbert Durand, los signos además de significar informan y evocan. Para

Durand “el símbolo es, pues, una representación que hace aparecer un sentido secreto; es la epifanía de un misterio”,¹⁰² tiene valor por lo que significa. En términos generales, Gilbert Durand propone que la *imaginación* es el conjunto de imágenes interrelacionadas que constituyen el pensamiento del hombre.

2.2 La construcción simbólica de la cocina: memoria gastronómica

A razón de lo anterior, el aspecto simbólico denota una cosmovisión particular de cómo se percibe el mundo, y la comida no escapa de esta dimensión, ya que toda práctica gastronómica y culinaria participa simbólicamente en los códigos socioculturales, tradiciones, ritos, saberes y demás. Es decir, cada sociedad construye relaciones sociales y simbólicas alrededor de la comida, mismas que se convierten en un signo para todos aquellos quienes participan de ella.

Dicho sea el caso, podemos decir que el arte culinario involucra una cuidadosa mezcla de sabores, olores, colores y texturas, y que en cada bocado vivimos a diario nuestra doble condición de seres culturales y biológicos. Hay autores como Carmen Montero que señalan que la comida “hace confluir en un mismo momento al hombre biológico y al hombre sociocultural”¹⁰³. Pese a la fácil conciliación con este punto de vista, es importante resaltar que los alimentos no sólo cumplen una función orgánica sino participan en un modo de vida en donde se expresa la socialización de los individuos.

En consecuencia, el arte de la cocina como forma creativa de preparar los alimentos es una composición de diversos significados que cada sociedad codifica desde su propia racionalidad; es precisamente en lo culinario donde podemos observar las particularidades de

¹⁰² Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008, p. 12

¹⁰³ Carmen Montero Morales, *Alimentación y vida saludable ¿somos lo que comemos?* Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2003, p. 24

cada una de las sociedades que históricamente se han desarrollado en diversas partes del mundo. Esta forma creativa se encuentra intrínsecamente relacionada con los diversos elementos socioculturales propios de una región y son la muestra fiel de la historia culinaria de un determinado lugar. Es por ello que la preparación de cada guiso o platillo tiene su propio método, a saber, toda una serie de pasos a seguir que tienen como fin último la preparación del alimento de una manera genuina.

A decir del proceso culinario, que éste comprometa una serie de pasos a seguir al pie de la letra, no significa que la preparación está vacía de contenido o que sea una actividad repetitiva sin sentido, sino todo lo contrario, el arte culinario está investido de una diversificación simbólica dependiendo de la cultura, por eso tantas variaciones en los procesos gastronómicos de los grupos humanos; todos estos pasos son *sui generis* y suponen la construcción de significados colectivos a la par de su preparación. Para el caso de los platillos locales o regionales “son muestra de una cocina rústica, que exige una cocción regular, lenta y prolongada”.¹⁰⁴

Michel De Certeau, filósofo francés quien ha trabajado el encuentro con la memoria y las maneras típicas de “hacer” en lo cotidiano, añade a propósito de las narrativas de la memoria, que el arte de decir es un arte de hacer, esto significa que en el proceso culinario el relato es indisoluble de la práctica. “La narrativización de las prácticas será entonces una

¹⁰⁴ Michel De Certeau, *La invención de lo cotidiano*, Tomo II, Artes de hacer, Universidad Iberoamericana, México, 2000, p. 184

“manera de hacer”,¹⁰⁵ en otras palabras, la práctica culinaria se construye al mismo tiempo que los sujetos narran.

Teniendo en cuenta lo anterior, “El alimento se convierte en un verdadero discurso del pasado y el relato nostálgico del país, la región, la ciudad o el pueblo donde se nació”¹⁰⁶. Esto explica muy bien las prácticas gastronómicas para el caso de una comunidad migrante como es la libanesa, en la cuales ahondaremos más adelante.

En este sentido las narrativas como discursos de la memoria tienen la función de reconstruir el pasado en el presente, y en ellas encontramos un gran espacio para lo imaginario como una capacidad creativa que tienen los sujetos de representar el pasado.¹⁰⁷

“La institución de la sociedad es en cada momento institución de un magma de significaciones imaginarias sociales. Pues es lo mismo decir que la sociedad instituye en cada momento un mundo como su mundo o su mundo como el mundo, y decir que instituye un mundo de significaciones, que se instituye al instituir el mundo de significaciones que es el suyo y que sólo en correlación con él existe y puede existir para ella un mundo.”¹⁰⁸

Interpretando sociológicamente como señala Cornelius Castoriadis, desde la perspectiva fenomenológica, los imaginarios son conjuntos de significaciones sociales que a su vez, permiten procesos de creación por medio de los cuales los sujetos se inventan sus propios mundos y por medio de éstos mundos, las sociedades, colectividades y comunidades otorgan en sí mismas sentido, significado a su pasado, a su presente y a su devenir.

¹⁰⁵ Michel De Certeau, *La invención de lo cotidiano*, Tomo I Habitar y Cocinar Universidad Iberoamericana, México, 2000, p. 88

¹⁰⁶ Ibid, Tomo II p. 190

¹⁰⁷ El imaginario, es un concepto de las ciencias sociales que hace referencia a la capacidad creativa que tienen los seres humanos, expresa todo un complejo de imágenes y es parte constitutivo de toda representación humana. Cornelius Castoriadis vincula al término a lo socio-histórico, a la manera en que toda sociedad da cabida a flujos de representaciones por medio de las cuales hacen que la misma sociedad permita hacer presente algo.

¹⁰⁸ Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Edit. Tusquets, Barcelona, 1983

Encontramos justamente en Castoriadis la reafirmación de lo imaginario en las sociedades, esto nos permite entender a Michel de Certeau cuando habla sobre el *arte de hacer* y *el arte de decir*: “En el relato... la historia contada crea un espacio ficticio. Se aleja de los real”¹⁰⁹, donde los sujetos hacen de la memoria un dispositivo reflexivo pero también imaginativo que les ayuda como recurso argumentativo, muchas de las veces para expresar la(s) versión(es) del pasado.

Además, desde la mirada de Michel De Certeau, la construcción simbólica de la cocina requiere de una “memoria múltiple”¹¹⁰ entendida como una memoria del aprendizaje que con bastante frecuencia todo individuo que se involucre en la cocina tendrá que memorizar particularidades que se le presenten “[...] acciones vistas, de consistencias, por ejemplo, para identificar el instante preciso en que la crema inglesa comienza a cubrir la cuchara y debe retirarse del fuego para evitar que se derrame”¹¹¹. Parafraseando a Michel De Certeau, se requiere de una habilidad que muchas veces se aprende y otras se hereda, para calcular habilidades tan básicas en la cocina como los tiempos de cocción y de preparación; cierta capacidad y receptividad sensorial que dependen más de lo sensitivo.

Este acercamiento a la singularidad de la cocina está cargado de saberes ancestrales que se transmiten de generación en generación y que pueden ser comprendidos a la par del ejercicio de la memoria múltiple como todo un acervo de conocimiento a mano “[...] un acervo de experiencias previas, que no son nuestras o nos han sido transmitidas por padres o maestros; esas experiencias funcionan como un esquema de referencia en forma de conocimiento a

¹⁰⁹ Michel de Certeau, Tomo I, *Ibíd.*, p. 89

¹¹⁰ Las comillas son mías.

¹¹¹ Michel De Certeau, Tomo II, p. 160

mano”¹¹². Este acervo de conocimiento expresa las maneras de hacer y de emplear la memoria en una práctica tan singular como es la gastronómica. De acuerdo con lo anterior, la memoria como praxis social es resultado de un aprendizaje intergeneracional¹¹³, pues es justamente el saber y la experiencia los que le otorgan valor, sentido y significado a la cocina. Estamos hablando de que la construcción simbólica de la cocina tiene sus raíces en su transmisión oral y en sus prácticas; su continuidad ha dependido en gran medida de la relación dialéctica entre la memoria y lo imaginario, “mi madre siempre me recomendaba agregar una gota de vinagre a las costillas de puerco a la parrilla”¹¹⁴.

Según De Certeau, lo culinario está igualmente permeado por las maneras de emplear ciertos artefactos, éstos generalmente tienen sus orígenes en las historiales culinarias de antaño, sobre todo de lugares donde el nexo con lo tradicional sigue vivo; pueden ser áreas rurales o comunidades donde los procesos de la globalización aún no penetran tan tajantemente y donde las prácticas culinarias expresan sus características simbólicas; “se amontona en realidad un montaje de acciones, ritos y códigos, ritmos y elecciones, usos recibidos y costumbres puestas en práctica”.¹¹⁵ Esto significa que la cocina revela la vida social de una comunidad y cada práctica gastronómica implica aspectos rituales donde se construye la memoria.

Sociológicamente la vida social en torno a la mesa define comportamientos, establece diferenciaciones y supone significados sociales. En particular, las prácticas gastronómicas están cargadas de historias, memorias e imaginarios: “Cada habito alimentario compone una minúscula encrucijada de historias”, [...] en lo “invisible cotidiano”, [...] se amontonan en

¹¹² Schütz, *Ibíd.*, p. 39

¹¹³ Según el Diccionario de la Real Academia Española, Intergeneracional se refiere a lo siguiente: adj. Que se produce o tiene lugar entre dos o más generaciones

¹¹⁴ Michel De Certeau, Tomo II, p. 159

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 154

realidad un montaje de acciones, ritos y códigos, ritmos y elecciones, usos recibidos y costumbres puestas en práctica”¹¹⁶. Interpretarlas de esta manera es reconocer que se trata de un sistema simbólico de comunicación y que en torno a esta práctica, existe una amalgama extensa de representaciones simbólicas.

Toda práctica gastronómica resulta ser una experiencia significativa que marca como lo hace un sello, de identidades, cohesión, estatus, sentido de pertenencia y de celebración. La función rememorativa, consolida y fortalece estos elementos en particular porque se trata de la integración de un pasado que en las tradiciones, ritos y fiestas, juega mucho más con la construcción de un imaginario social que de una historia perpetuada.

Es importante también la experiencia que deviene del proceso culinario, pues también está permeada de sentido y significado, no sólo para quien prepara el alimento sino hasta para quienes lo aprenden y lo degustan. Por lo cual considero fundamental recalcar que los límites de la memoria colectiva no solamente se asocian a la capacidad recordatoria del pasado, sino a la capacidad creativa que tienen los sujetos de construir su pasado, donde el imaginario juega un papel muy importante. Allí el vínculo con la teoría fenomenológica de Schütz y los estratos del mundo de la vida cotidiana, donde son los ancestros la dimensión más recurrida/resaltada en las narrativas de la memoria.

¹¹⁶ Michel de Certeau, p. 175

2.3 Mantenimiento y reforzamiento de la memoria colectiva en las prácticas gastronómicas de origen libanés

¿Qué es lo que se come?, ¿por qué se come lo que se come? y ¿cómo se come lo que se come? Está determinado por múltiples factores como la historia, la cultura, la identidad e incluso por el entorno geográfico que provee ciertos tipos de alimentos, los cuales expresan claramente la relación del hombre con su alimentación y gastronomía. Para la realización de este apartado se llevaron a cabo dos instrumentos de investigación cualitativa que consistieron en entrevistas semi-estructuradas que se elaboraron a partir de las unidades de análisis de esta investigación.

Las entrevistas fueron aplicadas a algunos miembros de la comunidad libanesa contactados a través de las actividades que se realizan en el Centro Libanés en la Unidad Hermes en la Ciudad de México - todos ellos accedieron a ser entrevistados de manera voluntaria -. La metodología utilizada en el análisis de este trabajo se encuentra relacionada con un enfoque fenomenológico, ya que se pretende indagar los universos de sentido y significado que atribuyen los individuos a sus acciones e interacciones intersubjetivas, para así entender la memoria colectiva con respecto a sus diferentes prácticas sociales.

Se elaboraron dos tipos de entrevistas, la primera dirigida a los inmigrantes Libaneses que han llegado a México en el siglo XX a partir de los años setenta a raíz de la Guerra Civil Libanesa, y a las personas de la primera generación producto de dicha migración. La segunda entrevista estuvo dirigida a los mexicanos de origen libanés pertenecientes a la tercera y cuarta generación, cuyos ancestros provinieron de las olas migratorias de finales del siglo XIX y principios del siglo XX; todos ellos miembros de la comunidad libanesa.

La primera entrevista pretendió explorar con preguntas clave los elementos característicos y simbólicos de cada práctica con el objetivo de mostrar la relación entre las prácticas sociales y la memoria colectiva de quienes conforman la comunidad libanesa en México. Para el caso de la segunda entrevista se pretendió indagar la manera en que se mantiene y se refuerza la memoria colectiva. Esta es de corte subjetivo y se aplicó a partir de la segunda generación dada la distancia intergeneracional que tienen con sus ancestros libaneses, y se aplicó a los jóvenes mexicanos por nacimiento con la finalidad de indagar la relación entre memoria, imaginario e identidad, ésta última entendida como sentido de pertenencia.

En esta segunda entrevista, con una estructura bastante flexible, se pretendió indagar sobre el significado que atribuyen al comer alimentos de origen libanés, con preguntas tales como: ¿Qué es lo que se come en tu familia?, ¿Qué es lo que tú comes?, ¿Sabes preparar comida libanesa?, ¿Qué significa para ti comer comida libanesa?, ¿Qué significa para ti poder preparar cocina de origen libanés?

En algunos casos las narrativas de las memorias se dieron mientras se llevaba a cabo la preparación de la comida, por lo que se develaron las recetas culinarias antañas, además de historias, experiencias, memorias e imaginarios. Todas estas entrevistas dieron lugar a las voces femeninas, tal fue el caso de las abuelas y las madres quienes permitieron entender el rol que desempeñan en esta práctica, como fue el caso de Margarita Nacif, una mujer perteneciente a la primera generación de mexicanos con descendencia libanesa, mejor conocida por los miembros de la comunidad como Biby Bechelany. Ella se dedica al hogar y dice conservar las tradiciones libanesas de diversas maneras; en cuanto a las prácticas gastronómicas de origen libanés ella es la pionera y así lo detalla: "...hago todo lo que son las

costumbres de nuestras abuelas...la comida libanesa... La costumbre es la comida así, está hecha por mi bisabuela, la abuela, mi mamá, y yo. Yo sigo haciendo las comidas que son típicas libanesas con el sabor de casa.”¹¹⁷

La narrativa y la descripción que hace de sí misma permite entender las razones por las cuales continua preparando comida libanesa. Se trata además de un interés personal, de una tradición intergeneracional, es decir de una tradición que se fue heredando incluso antes de que sus ancestros emigraran a México.

Podemos encontrar una similitud con Marcela Martínez, una joven de 25 años perteneciente a la segunda generación de descendientes libaneses, quien asegura saber cocinar la comida libanesa porque su madre le ha inculcado el quehacer culinario libanés desde que era niña, “Ella te va viendo, pero te va viendo que lo hagas: - ¿Ya puedes armar la galleta? No, otra vez dale.... Yo creo que en lo que tú haces tres, mi mamá ya se aventó una charola”.¹¹⁸

De ambas narrativas, podemos distinguir analíticamente a la *memoria colectiva* en dos aspectos, la primera, que ha sido producto de una reproducción intergeneracional y, la segunda, que ha recaído exclusivamente en la figura femenina; la memoria en este caso demuestra su complejidad en diversas aristas que se relacionan entre sí - tal es el caso de la herencia intergeneracional y el rol femenino -. Para Michel de Certeau, el rol de la mujer en las prácticas gastronómicas es fundamental para su continuidad “[...] así se puede aprender de ellas, y sólo de ellas, como representan su papel y su competencia, si despiertan interés por sus

¹¹⁷ Entrevista a Margarita Nacif, Julio, 2013

¹¹⁸ Entrevista con Marcela Martínez, 08 de Noviembre de 2012

conocimientos, y con qué secretos activos se dedican a encontrar una manera personal de satisfacer una tarea impuesta.”¹¹⁹

En la gastronomía libanesa el ritual de la lectura del café es muy particular y destaca porque ha recaído en las mujeres, pero sobre todo en la figura de las tías, pues parecen ser ellas las más indicadas para su lectura, “Si, van a tener una tía... la típica tía muégano ... ella también te va a regañar, es como tu madre ¿no? y son gritonas y están en el arguende de que tomas el café y te dicen: a ver la taza, a ver si te sale el galán.”¹²⁰ En este escenario *la memoria colectiva* también es reproducida a través del ritual del café, donde la figura femenina juega un papel fundamental para su reproducción y mantenimiento, dado que si no son ellas las intérpretes, cabría preguntarnos ¿quién más? El sentido del ritual se debe practicar en colectivo, con la familia y para la familia. Además, añade Marcela Martínez: “tiene su chiste, porque si eres diestro o zurdo - depende de qué lado tomes el aza de la taza -, ese lado de la taza de la que lo tomas es tu presente y de ahí vas redondeando, y tu futuro es el que tienes enfrente”.¹²¹

Dicho ritual enmarcado en la convivencia familiar, es un indicador de que la *memoria colectiva* en torno a la práctica gastronómica, permite la interacción significativa entre quienes son partícipes de ella, a la vez que le otorga sentido. Lo anterior evidencia que el ritual es una práctica bastante representativa de los miembros de la comunidad libanesa y, de la misma forma, del pueblo libanés, pues en la entrevista añade Aida Jury “es un sustituto de ritos

¹¹⁹ Michel De Certeau, Tomo II pp. 162 y 163

¹²⁰ Entrevista con Marcela Martínez 08 de Noviembre 2012

¹²¹ Ibid

ancestrales de civilizaciones prehistóricas y forma parte de la reminiscencia de dichas tradiciones de Medio Oriente”¹²²

Para el caso de la preparación de los alimentos, la distinción de la *memoria colectiva* trasciende por medio de las narrativas al poner en práctica los diferentes procesos culinarios, así lo deja entrever Marcela:

“El *kafta*[...] es pastel de carne, cuando lo haces en charola pones la carne molida con leche, mientras más leche mejor ... le pones sal, pimienta, en el mismo refractario donde lo vas a hornear, lo amasas para que quede todo integrado, lo aplastas para que tome la figura del recipiente, con un cuchillo, bueno con en el dedo a lo mejor le haces un hoyito al centro- si es redonda la charola – para que quede partido, le haces los triángulos, le marcas las rebanadas, si quieres le pones papas rebanadas delgaditas ... y le pones puré de tomate, así se lo vacías y lo metes al horno a que se cueza y ya. Es bien fácil”¹²³

La importancia de la narrativa de Marcela radica en la forma de emplear los productos precisos durante el proceso culinario; se trata de una “manera de hacer” que responde a la regla general de combinar los elementos culinarios y a la composición de cada uno de ellos adecuándolos “así como le enseñaron en casa”. Es entonces, un aprendizaje heredado de una transmisión oral pero también práctica, donde la memoria adquiere sentido y se transforma en los diferentes platillos regionales libaneses.

Lo anterior deja ver cierta reflexión en el proceso ya que se tiene la posibilidad de comprender lo que se cocina, cómo se cocina y porqué se cocina; además sabemos, a manera de relato, el origen de los platillos y la función que cada uno tiene gracias a la transmisión oral, por lo cual existe una conciencia histórica de lo que significa la comida libanesa. Así pues, durante la preparación hablan de cómo hacer la comida, preparar las recetas mejor

¹²² Entrevista con Aida Jury 01 de Diciembre 2012

¹²³ Entrevista con Marcela Martínez 08 de Noviembre 2012

conservadas, organizar el trabajo culinario en casa y vivirlo a través de las historias familiares que dan cabida a la *memoria colectiva y al imaginario*.

Para Michel de Certeau, esta manera de experimentar y vivir los procesos gastronómicos tradicionales y/o regionales, son imprescindibles, ya que las formas típicas de hacer y de emplear en la vida cotidiana llegan a ser reproducidas casi de manera automática. Esta familiaridad pasa a ser en líneas generales, una herencia de sentido común, así lo detalla cuando se pregunta entonces ¿qué es lo que se come en la vida ordinaria? “... comemos lo que nuestra madre nos enseñó a comer, lo que la madre de nuestra mujer le enseñó a comer. Nos gusta lo que le gustaba,... de modo que lo más indicado es creer que comemos nuestros recuerdos, los más seguros, los más sazonados de ternura y ritos, que marcaron nuestra primera infancia”¹²⁴

Lo mismo sucede con las distintas formas de emplear los artefactos domésticos que acompañan a la práctica gastronómica como cacerolas, platos, tazas, ollas, jarras, la cuchillería típica libanesa.

Explica Aida Jury, miembro de la comunidad libanesa:

“La comida se preparaba y se sigue preparando en algunas casas con utensilios de la cocina libanesa, con jarras elaboradas en barro, arcilla o metal con delicados grabados propios de la cultura libanesa, la cuchillería de cocina, cubiertos de mesa, charolas, juegos para ensalada, el utensilio para preparar café que lleva por nombre *rakwaeh*, las tazas pequeñas donde se sirve el café, la pipa de agua para fumar mejor conocida como *narguile*”¹²⁵

Con ello, podemos argumentar que los utensilios forman parte del complejo simbólico cultural, diría Gilberto Giménez; y también complementan la gastronomía libanesa debido a

¹²⁴ Michel de Certeau, op. cit. 189

¹²⁵ Entrevista con Aida Jury 01 de Diciembre 2012

que resultan convenientes en la preparación y en la mesa. Michel De Certeau explica respecto al vínculo con la memoria: “A veces la atracción del pasado se vuelve tan acuciante que se decora la cocina a la antigua o se decide instalar un aparato de antaño.”¹²⁶ El complejo simbólico-cultural es un recurso que denota historia, sentido de pertenencia, cultura e identidad, y a su vez refuerza la *memoria colectiva*.

Para los miembros de la comunidad libanesa, la preparación de los alimentos constituye un punto de encuentro social; dicha socialización en torno a la mesa crea historias y memorias, dando lugar a la memoria colectiva y a los imaginarios sociales. Así mismo, representa un conjunto de tradiciones que explica la relación del sentido de pertenencia. Es justo mediante la comida que los libaneses y mexicanos de ascendencia libanesa se reconocen entre sí, porque es llevar a la boca un pasado común.

La construcción simbólica de la cocina es la reproducción de todo un sistema de vida, de una tradición, incluso del mundo de vida de sus propios ancestros, es acercarse lo más fidedignamente al dominio de los antecesores, de allí el vínculo con la *memoria colectiva*. Las prácticas gastronómicas y su proceso culinario forman parte consustancial de una dimensión simbólica en la cual las personas se construyen así mismas, de tal manera que se constata la forma en que se teje la *identidad, la memoria y el imaginario colectivo*. Finalmente, la práctica y los modos de preparación reconocidos intergeneracionalmente han sido mantenidos, principalmente por la mujer libanesa.

¹²⁶ Michel de Certeau, op, cit.190

2.4 Comida social e interacción simbólica: Una manera de reforzar la memoria colectiva

Existe otro tipo de indicadores que refuerza la memoria colectiva en la construcción simbólica de la cocina: la interacción social alrededor de la mesa es una de ellos, de ahí que por comida social se entienda todas las relaciones sociales significativas alrededor de la práctica misma. Para el caso de la gastronomía de origen libanés, ésta se ha conjugado la mayor parte del tiempo con diversas conmemoraciones sociales, como festejos, celebraciones e inclusive con defunciones.

En las bodas, fiestas de cumpleaños, bautizos, onomásticos, y también en aquellas fechas feriadas que se realizan de manera periódica como lo marca el calendario: la nochebuena, el año nuevo y la semana santa, la gente se reúne a compartir socialmente, a comer, beber, platicar y a festejar. Y es justamente a través del rito de la comida que las comunidades de origen extranjero como la libanesa recrean el hogar primigenio.

“Hay una tradición que permanece cuando nace un bebé, en donde se hace un dulce que se llama *mehle*, hecho a base de harina de arroz [...] se pone en la lumbre a cocer con tres especias: alcaravea, anís y canela. Se ponen a hervir y cuando está hirviendo el agua y se pone a cocer. Se sirve en copas individuales y se adorna con nueces, almendras, pistaches, coco o canela [...] Cuando le sale el primer diente al bebé, se hace el *snayniye* que es el trigo entero que se pone a cocer, cuando está cocido se añade azúcar, se sirve en tazas y se adorna con granada, piñones y almendras nada más, para que Dios le bendiga los dientes.”¹²⁷

Resulta interesante la manera en que Margarita Nacif relata la tradición mientras describe cómo preparar el dulce libanés. Con ello demuestra la construcción simbólica de la cocina unida a las tradiciones y a la dinámica de convivencia social. La interacción simbólica

¹²⁷ Entrevista con Margarita Nacif, Julio, 2013

entre los miembros de esta tradición, refuerza la memoria colectiva, la identidad y el sentido de pertenencia dado que se ponen en juego códigos culturales compartidos. Es por esto que no existe memoria que no se ponga en práctica, pues la comida significa. En el caso del dulce *mehle* refleja una identidad culinaria vinculada a una tradición y conmemoración siempre simbólica.

En la comunidad libanesa no existen tradiciones o conmemoraciones que no se den de manera colectiva a la par del festejo, de la celebración y del disfrute culinario. En la dinámica de dichas prácticas la memoria se trae al presente; aunado a esto, las charlas, discusiones o la convivencia afectuosa, que surgen alrededor de la comida, hacen recordar episodios y formar nuevas memorias colectivas.

La festividad va de la mano con la afectividad y expresa generalmente una gran cantidad de relaciones sociales y de parentesco, sobre todo en la comunidad libanesa, dónde los lazos sanguíneos son muy fuertes y se articulan en aniversarios, matrimonios, bautizos, comuniones, siempre en torno a las prácticas gastronómicas. Como señala Carmen Montero “Los alimentos en sí mismos denotan la festividad, las fiestas pueden ser seculares o religiosas, en muchas ocasiones las fiestas pueden ser reflejo de una determinada cosmovisión o forma de vida, determinada a raíz de la historia del pueblo”.¹²⁸

Lo anterior lo confirma Margarita Nacif cuando relata las celebraciones que se llevan a cabo alrededor de los casamientos en Líbano, las cuales han perdurado en la comunidad libanesa de la ciudad de México:

¹²⁸ Carmen Montero, op. cit, p.49

“En los pueblos de la montaña en Líbano, cuando entra la novia a su casa le da su suegra una masa, una bola hecha a base de levadura y harina, y que quiere decir que es una bendición en la casa para que nunca falte nada, entonces la novia tiene que pegarla en la puerta de la casa... y si esa masa se cae de la puerta es de mala suerte, pobre de la novia que no supo pegarla bien – entre risas -”.¹²⁹

Esa tradición persiste en México aunque no es tan habitual en las bodas que involucran la unión entre mexicanos y libaneses. Además, “Hay algo especial, que cuando sale la novia después de la iglesia - aquí la costumbre es tirarle arroz -, en Líbano avientan almendras y significa que toda su vida sea dulce”.¹³⁰ La almendra, señala, es el fruto más popular entre bodas y bautizos. Ambas citas, mencionan elementos comestibles propios de la tierra y forman parte de las tradiciones libanesas; aunque ya no sean tan frecuentes en la práctica, en realidad lo que persiste es el recuerdo y la añoranza, pues la tradición en México va desapareciendo poco a poco.

Una tradición más que marca el calendario es la Nochebuena, dónde también se prepara el dulce *mehle* de manera casi obligada en todas las casas “además de toda la comida libanesa, el borrego, gallina rellena con arroz, dulces libaneses como los dedos de novia, el brazo de la dama que esta relleno de nata y se adorna con mermelada de rosas; yo los hago.”¹³¹

Durante las conmemoraciones religiosas como son las de semana santa, existe un interés marcado por practicar la cuaresma tal como la tradición lo dicta: abstenerse de la carne y procurar comer la comida libanesa:

¹²⁹ Entrevista con Margarita Nacif, 23 de Julio de 2013

¹³⁰ Idem

¹³¹ Idem

“[...] se prepara el *maamul* en todas sus formas, son unas roscas rellenas de dátíl y otras de ajonjolí, de leche, todas llevan harina, azúcar y levadura, rellenas de dátíl que es la base. El *maamul* es un dulce que está hecho a base de una masa, se rellena o de nuez o de pistache, se pone en un molde y se hacen varias formas. Otro dulce es el *kalesh*, una masa a base de harina de arroz con agua y está hecho de una pasta hojaldrada y se espolvorea azúcar glass”¹³²

La cita anterior muestra la tradición gastronómica y confirma la idea de Michel De Certeau cuando argumenta que el relato es indisociable de toda práctica culinaria, y por lo tanto, la narrativización de la misma es una manera de edificar lo simbólico alrededor de los alimentos; la comida social adquiere sentido para quienes participan en ella de cara a las diferentes conmemoraciones y tradiciones de la comunidad libanesa.

En los momentos de dolor también hay cabida para la práctica gastronómica y para la memoria: “Cuando alguien fallece se ofrece café turco [...] cuando muere una persona, la costumbre es, el día del entierro, invitar a todas las amistades que hicieron el favor de acompañar al doliente; hacen una comida y los invitan a comer por el eterno descanso del alma del difunto. Hay gente que lleva la comida, que sí ayuda. Se acostumbra que la gente lleve comida [...] lo que no se ofrece son las cosas dulces, ni refresco”¹³³

En el caso de los funerales la gastronomía de origen libanés también juega un papel muy importante, pues teniendo en cuenta la narrativa anterior, pareciera que el café turco y la comida libanesa se presentan como un vehículo de la memoria, el cual facilita, aún más, la función de la misma, nombrar y dar notoriedad a la ausencia. Es evidente entonces, cómo la memoria colectiva está mezclada con la práctica gastronómica, incluyendo alimentos propios de la comunidad libanesa en el contexto de la muerte.

¹³² Idem

¹³³ Idem

Con lo anterior, la comida de origen libanés se practica en casi cualquier escenario (festejos, conmemoraciones o acontecimientos luctuosos) y su “naturaleza” es social, por lo tanto colectiva, y no habría razón de llamarla comida social si no se llevara a cabo por y para los miembros de la comunidad libanesa. Esto viene a reforzar el planteamiento sobre la *memoria colectiva*, no sólo de manera conceptual sino también de manera analítica, puesto que una de sus condiciones de posibilidad es la *intersubjetividad* y ésta se ve reforzada a través de las prácticas gastronómicas, siempre en su condición social y de interacción simbólica.

Parafraseando a Carmen Montero¹³⁴ podemos decir que la comida expresa todo un conjunto de relaciones sociales, ya sean de proximidad, distancia social, fraternidad o indicadores sociales y religiosos. “La tradición libanesa es comer, desde luego, con los hijos, la familia, las familias muégano, porque los libaneses somos familia muégano, vives con los suegros, con tus papás, con los hermanos, los tíos, con tu esposo”¹³⁵. Pensándolo de esta manera, en la comunidad libanesa los indicadores idóneos de una relación social son el lazo familiar y el rol de la mujer en torno a la preparación de los alimentos, sobre todo si se conjuga con la memoria colectiva pues se presenta inextricablemente enlazado a lo afectivo y a lo emocional, a la vez que ejecuta una función primordial con la identidad y con el sentido de pertenencia.

Por consiguiente, el lazo familiar y las relaciones de parentesco entre los miembros de la comunidad libanesa adquieren su sentido a través de la convivencia, la cual permite la remembranza y la construcción de la *memoria colectiva*; todo esto va fortaleciendo en cada encuentro social el sentido de pertenencia. De ahí que, como había señalado Gilberto Giménez,

¹³⁴ Carmen Montero, op. cit, p.47

¹³⁵ Entrevista con Aida Jury, 01 Diciembre 2012

el *sentido de pertenencia* en este caso se puede reflejar en aquellos vínculos dónde se sabe y se reconocen las características propias que los identifican como miembros de una comunidad. Así pues, la tradición libanesa de probar los alimentos en familia, implica reconocer un legado histórico, cultural, familiar y genealógico común, a través de la narrativización de los discursos familiares que denotan la edificación de la *memoria colectiva* como una representación del pasado construida a partir del conocimiento compartido entre generaciones.

Se trata de comprender a la *memoria colectiva* en su dimensión intersubjetiva, donde cada miembro de la familia es actor de la construcción de su identidad y de su sentido de pertenencia; es a través de la narración que se asienta la posibilidad de hacer interpretaciones del pasado y quizá, de modo aún más importante, de proyectar una imagen identitaria de lo que es la comunidad libanesa. Acto seguido la *memoria colectiva* no es sólo una propiedad del pasado si no se conforma con la narración, el *imaginario*, y una selección y reorganización discursiva del pasado; en consecuencia, la memoria entre los miembros de la comunidad libanesa, a través de variados procesos narrativos, comúnmente cambia y se transforma, digámoslo así, se proyecta como la reescritura del pasado en el presente. En combinación con la práctica gastronómica, constituye buena parte de la nostalgia que se tiene por el país de origen y conforma el pretexto perfecto para cualquier reunión entre parientes y paisanos.

La *comida social* es una expresión más que adquiere la *memoria colectiva*, de modo que las prácticas gastronómicas y los procesos culinarios son el vehículo perfecto a partir del cual se hace presente la memoria.

Finalmente, si algo ha hecho que se mantenga y se reproduzca la *memoria colectiva* es existencia de dos elementos importantes: primero, el papel de la mujer no sólo como

proveedora sino como continuadora de la tradición gastronómica libanesa; y segundo por las relaciones sociales de parentesco. En tanto que éstas mismas son desplegadas en la proximidad física, se vinculan con la cercanía emocional y, por tanto conforman un lazo tan fuerte, que permiten la narrativización y el disfrute de un sentido del pasado.

2.5 El apego a la tierra: La construcción social del espacio y la memoria colectiva

Continuando con el análisis sobre los distintos elementos que mantienen, refuerzan y dan continuidad a la *memoria colectiva* a través de las prácticas gastronómicas, encontramos que el apego a la tierra es otro componente fundamental.

Para entender el apego a la tierra en los miembros de la comunidad libanesa, es necesario pensar en la alimentación como un distintivo en su gastronomía; para el análisis en curso, la implicación de la comida en este apartado yace en su relación con el medio en el que se da. Comprenderlo desde su particularidad social y como diferenciador entre otras culturas, manifiesta sus coordenadas contextuales, esto es, del lugar de origen y/o de donde provienen los alimentos.

Considero importante en este punto rescatar la noción de mundo de vida cotidiana, pues el lugar de origen puede ser pensando paralelamente a la noción de espacio, y el espacio en sí constituye un fenómeno que reviste una importancia vital en la vida cotidiana. De hecho, el teórico Alfred Schütz sustenta que el mundo de la vida cotidiana es justamente un espacio social donde la socialización cobra sentido y, donde analíticamente este fenomenólogo advierte que el mundo de la vida presenta un ordenamiento espacial, “Un sistema de ordenamientos espaciales se extiende así sobre los diversos estratos del mundo social. Este sistema es un

aspecto importante de las relaciones sociales”¹³⁶ En la deconstrucción del mundo de vida que realiza Schütz se encuentra una dimensión espacial sin la cual difícilmente existiría toda realidad.

Siguiendo el razonamiento sociológico sobre el consumo alimenticio en la comunidad libanesa, la relevancia del espacio precisa la condición geo-territorial y la condición socio-histórica y cultural. Esto exige profundizar la mirada al lugar de origen de los alimentos, de allí que todo apego a la tierra tiene que ver con un vínculo emocional en torno a un espacio; con ello se hace evidente la relación sujeto-entorno, sujeto-lugar de origen, o mejor aún, sujeto-espacio.

De esta manera, el apego a la tierra se trata de un vínculo esencialmente afectivo que presentan los sujetos en concreto hacia ciertos lugares y que difícilmente se logra confundir con otro tipo de vínculos.¹³⁷ La existencia de un sentimiento especial de las personas para con sus pueblos de origen o lugares de residencia, pone de manifiesto la relación con el entorno mismo, en este caso con la comida.

Paralelamente, este planteamiento es desarrollado por el geógrafo chino-estadounidense, Yi-Fu Tuan, a partir del concepto de *Topofilia* que etimológicamente significa “sentimiento” y “lugar”, el término supone una aproximación hacia un territorio, sitio, zona o área determinada que es apropiada y significada por lo individuos.

¹³⁶ Thomas Luckmann et Peter Berger, op. cit. p. 58

¹³⁷ Hidalgo y Hernández (2011), “*Apego al Lugar: ámbitos, dimensiones y estilos*” señalan una diferenciación conceptual entre apego a la comunidad, sentimiento de comunidad y apego al lugar. Este último equivalente al apego a la tierra o Topofilia y definido como el lazo que las personas establecen con sitios específicos en los que prefieren permanecer y en los que se encuentran confortables y seguros.

Tuan señala que para comprender las preferencias de un individuo hacia su entorno, es necesario rastrear dos características imprescindibles: la primera tiene que ver con la historia del individuo, o sea, aquellos rasgos característicos que hablen de la herencia biológica, el desenvolvimiento en sociedad, la educación y las actividades; el segundo, ésta enlazado a su contexto socio-histórico y cultural “Para comprender las preferencias de un individuo con respecto al entorno, deberíamos examinar su herencia biológica, [...] Y en lo que se refiere a las actitudes [...] se hará necesario conocer la historia cultural de ese grupo y su experiencia en el contexto de su ambiente material”,¹³⁸ lo que en claves sociológicas podríamos traducir en las preferencias de un grupo o comunidad por determinado lugar, en virtud de dichos elementos que se expresan en su experiencia subjetiva y espacial.

La *topofilia* subraya su peso en lo histórico al igual que la gastronomía libanesa, de modo que es primordial aclarar la conexión emocional que existe hacia el lugar de origen, lo cual se debe en gran parte, a que su tierra les ha dado las condiciones necesarias para subsistir. Líbano en particular, se ha caracterizado históricamente por tener una geografía benigna, “tierras fértiles abundantes en agua, manantiales, ríos”,¹³⁹ elementos que inclusive históricamente dieron cuenta del florecimiento de civilizaciones antiguas y que por años los libaneses han aprovechado para su supervivencia.

“[...] las diferentes civilizaciones, entre ellos los fenicios, se asentaron principalmente en la franja costera, dado que la cercanía con el mar les proveía de alimentos y productos para comerciar con los pueblos circundantes. Una de las especies más importantes extraídas del mar fue un tipo de molusco llamado múrex, del cual extraían el tinte púrpura y se utilizaban para teñir la lana y tela de lino, siendo estos productos una de sus principales actividades comerciales. La actividad agrícola era otra de sus labores [...] La cordillera de Monte Líbano y el valle de la Beqaa, se han considerado tierras muy fértiles y han sido los lugares tradicionales para el desarrollo de la agricultura por miles de años. Los productos propios de esas regiones

¹³⁸ Yi-Fu Tuan, *Topofilia*, Melusina, Barcelona, 2007

¹³⁹ Aida Jury de Saad, *Libano crisol de culturas*, Centro Libanés, México, 1997, p. 4

han sido los cereales, las frutas y las leguminosas y en la llanura costera se ha cultivado sobre todo tabaco, manzanas en su gran mayoría, plátanos, naranjas, higos, uvas, melones, cerezas, ciruelas, papas, trigo y cebada. Esos suelos fértiles han dado lugar, hasta la fecha, a la cría de ganado bobino y vacuno para la producción de carnes, lácteos y el aprovechamiento de las pieles y la osamenta.”¹⁴⁰

Lo anterior también está sustentado en las narrativas de la memoria que realizan otros miembros de la comunidad libanesa - tal es el caso de Alexis Mobayed -, quien señala haber confirmado los relatos que hacía su abuela sobre el Líbano: “Pues yo siempre había escuchado los cuentos que me decía mi abuela, así, como con mucha nostalgia, me hablaba del Líbano como un lugar fértil, me decía que las frutas de los árboles eran más grandes, más dulces y me hablaba como de un paraíso [...] Pues regresé con una imagen así de un lugar mágico, y digo mágico porque sí es cierto, sí son más grandes las frutas, si saben más los sabores, todo es cierto como decía ella”¹⁴¹

Haciendo un esfuerzo comprensivo sobre la migración libanesa hacia México, podemos ubicar dos escenarios distintos, el lugar de origen y el de llegada. La discusión de ambos espacios está vinculada a la manera en que se le dio continuidad a la práctica, por ello podemos argumentar que el apego a la tierra se sustenta en las diversas formas simbólicas en que los sujetos significan ambos escenarios donde un recurso para su continuación fue recrearla.

Considerando las citas anteriores, la particularidad de la gastronomía de origen libanés recae justo en el nexo emocional y simbólico de lo que se lleva a la boca, siendo la gastronomía libanesa el lugar de origen; hay un dicho popular que ejemplifica este caso “uno es lo que come”. De esta manera, los libaneses que llegaron a México acostumbrados a obtener sus alimentos de la tierra, continuaron con sus sembradíos por bastante tiempo en sus casas,

¹⁴⁰ Ibid

¹⁴¹ Entrevista a Alexis Mobayed, 05 Diciembre de 2013

ranchos y jardines. Así lo detalla Martha Díaz¹⁴² al señalar que algunos inmigrantes provenientes, sobre todo de las montañas del Líbano o del valle de la *Beqaa*, siguieron con la tradición de construir pequeñas huertas y jardines dentro de sus casas en donde se podían encontrar higueras, eucaliptos, vegetales, legumbres y demás hortalizas. Los menos afortunados que no contaban con un espacio para la siembra, acostumbraban comprar en el mercado de la Merced de la ciudad de México, gallinas y guajolotes que criaban en sus azoteas para tenerlos a la mano cuando necesitaban comer. Esta transición del lugar de origen al lugar de llegada queda constatada con la narrativa de Aida:

“Yo cocino *tabule*, primero porque el trigo es base tradicional de la cocina libanesa, porque en mi jardín tengo hierbabuena, tengo perejil, tengo cebolla y tengo jitomates, porque me es más fácil hacer un platillo con elementos que tengo muy a la mano; y como por años, y por siglos atrás, la tierra en el Líbano siempre se ha cultivado, los elementos para los platillos típicos están mucho más a la mano. Porque rellenas calabacitas y coles, porque son hortalizas. Fíjate, la mayoría de los productos que integran la comida libanesa son productos de huerto, de granjas, calabacitas, col, calabaza rellena, *tabule* a base de verduras, legumbre, son elementos que están a la mano, ¿Por qué están a la mano? [...] porque, tradicionalmente en el Líbano se ha cultivado la tierra, tu propia tierra y el pueblo libanés ha vivido de la tierra muchos años; y ha exportado como país elementos de la tierra misma”¹⁴³

Podemos observar que la *topofilia* está directamente relacionada al valor fundamental de los alimentos que están sustentados en la tierra, específicamente en elementos simbólicos que se encuentran vivos en la memoria de la comunidad como son el valle y la costa libanesa que de muchas formas les proporcionó sustento alimenticio a sus predecesores.

“Si sigues analizando todo lo que es la cocina libanesa, todo lo que es el recetario de cocina libanesa completo, son productos de la tierra y de cosas que tienes a la mano. Los quesos, son quesos de cabra en aceite, las aceitunas son de los que tienen huertos enormes de aceituna, el pan es de trigo; el pan original, el pan *makrub*, el grande delgadito, lo hacían las señoras en su casa, compraban el trigo o lo traían de [...] lo molían, lo llevaban al molino, compraban la harina, hacían la masa de harina, levadura y sal, la dejaban reposar en la noche y en las casas se

¹⁴² Martha Díaz y Lourdes Macluf, *De Líbano a México, la vida alrededor de la mesa*, Impresos Castellanos, México, 2002

¹⁴³ Entrevista con Aida Jury, 15 de diciembre de 2012

hacia el pan y se sigue haciendo el pan, [...] o sea te estoy hablando de donde proviene la tradición. Es un pueblo altamente agrícola y arraigado a su propia tierra [...] el pueblo libanés vive de la tierra”.¹⁴⁴

Lo cierto es que después de casi un siglo en que la diáspora libanesa se asentó en el país, muy pocos son quienes continuaron con el sembradío en sus casas sin embargo, actualmente se da un fenómeno muy interesante que forma parte de la reminiscencia de los miembros de la comunidad, y tiene que ver con el oficio del agricultor libanés y el apego a la tierra, sobre todo con elementos afectivos como son la añoranza y nostalgia: sembrar en macetas “Los libaneses en general tienen un afecto muy especial a lo que es comer, son muy comelones pero también por tradición, una tradición que viene de los campesinos libaneses y ya se nos ha quedado a nosotros”.¹⁴⁵ La hierbabuena, el perejil, los olivos, la vid, la albahaca cosechadas en maceta demuestran la transformación de la práctica del sembradío, pero también son prueba de que han sobrevivido a los cambios en los nuevos procesos de producción de alimentos del cual ha sido objeto la mayor parte de la comida.

Ante todo, esa práctica se ha mantenido porque es el reflejo del amor a su cultura y a sus raíces, de la *topofilia* - diría Tuan -. De esta forma pretenden que perdure y sea un ejemplo para los demás compatriotas, que hoy en día constituyen la tercera y cuarta generación de ascendencia libanesa en México.

Recapitulando, hace más de un siglo en los pueblos de Líbano, la práctica de la siembra y la cosecha se daba en colectivo; se llevaban a cabo en presencia del pueblo entero, de manera conjunta con los pobladores, familiares y vecinos, quienes iban a sembrar todos juntos las parcelas de unos y otros; esto representaba una forma de convivencia social.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Ibid.

Actualmente, esta convivencia va de la mano con la transformación de la *memoria colectiva*, pues si bien ya no se trabaja la tierra como en Líbano, existen las misceláneas de paisanos donde casi toda la comunidad acude a comprar de paisano a paisano, y donde tienen la seguridad de que están adquiriendo productos originales del Líbano.

Estos nuevos enlaces comerciales entre paisanos, no se limitan a la compra-venta, sino que tienen un significado más profundo, es el vínculo simbólico que representa la cercanía con los suyos y la obtención de productos que están hechos en casa; diría el geógrafo chino-estadounidense Yi-Fu Tuan: es una correspondencia afectiva, una manifestación de amor hacia lo que constituye y quienes constituyen el mundo que heredamos: “[...] adquiere diversas formas y varía considerablemente tanto en grado como en intensidad emocional. Describir estos sentimientos es, al menos, un comienzo: la fugacidad del placer visual; la delicia sensual del contacto físico; el amor por el lugar que nos es familiar, porque es nuestro hogar o porque representa el pasado, o porque suscita el orgullo de la propiedad o de la creación”¹⁴⁶

Lo cierto es que este orden societal comunitario requiere del dispositivo de la memoria para mantener unidos a sus integrantes y la *topofilia* apunta hacia su lugar de origen, lo que realza la dimensión simbólica del espacio y el sentimiento de pertenencia.

Finalmente hemos visto cómo memoria, identidad e imaginario conforman un proceso dialéctico siendo interdependientes entre sí y confirmando una relación recíproca y de imbricación. Para entender a la *topofilia*, hay que buscarla en el espacio mismo, en la manera de significar y resignificar el entorno desde los individuos, mediante sus atributos con carga emocional. La práctica gastronómica y la construcción simbólica de la comida son cruciales en

¹⁴⁶ Yi-Fu Tuan, op. cit, p. 33

la constitución de *la memoria colectiva* y del sentido de pertenencia. Sin más, el recuerdo de su origen común, el vínculo emocional y afectivo son imprescindibles para mantener unidos a sus integrantes, y también para reproducir la *memoria colectiva*.

Capítulo III

Las prácticas religiosas



147

¹⁴⁷ En la fotografía se aprecia al santo de la iglesia maronita San Charbel Makhlouf. Fotografía tomada por Frida Hatch Kuri en el Santuario de San Charbel en la Iglesia de Balvanera, Centro Histórico, México D.F. Agosto 2014

3.1 Una aproximación teórica a la sociología de la religión

Sociólogos de la religión han señalado que no es objeto de la sociología abordar el problema sobre la relación entre los sujetos y la divinidad; añadiendo que el punto sustancial recae en las manifestaciones de las diversas religiones y en entender cómo las relaciones sociales se ven influidas por las concepciones religiosas.

El propósito de este capítulo es exponer de manera breve los aportes más destacados de algunos teóricos importantes en la sociología de la religión y dar a conocer de manera general las perspectivas desde las cuales autores como: Emilie Durkheim (2004) Max Weber (2007) y Maurice Halbwachs (2004), han desarrollado modos de comprensión sobre la religiones fundamentalmente para el entendimiento de toda sociedad.

Emilie Durkheim es el primer autor de la sociología clásica quien abordó a la religión como un hecho social, principalmente en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*¹⁴⁸, en la cual expone un estudio que llevó a cabo a partir del análisis de la forma de vida y la religión de una tribu australiana (2004). Para Durkheim, estudiar la religión desde una tribu representaba acercarse a su concepción más primitiva, a la comprensión de la naturaleza religiosa del ser humano acercándose a la historia y a las maneras en que se han desarrollado progresivamente las religiones.

Su punto de partida es justamente la religión en su forma más primitiva, manifestada en lo individual y lo colectivo del *modus vivendi* en la tribu australiana. A este respecto, Durkheim señala lo siguiente “No podemos llegar a comprender las religiones más recientes sino siguiendo en la historia el modo en que se han compuesto progresivamente [...] Todas las

¹⁴⁸ Emilie Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Edit. Colofón, México, 2004

veces, pues, que se trata de examinar una cosa humana, hay que comenzar por remontarse hasta su forma más primitiva [...] luego mostrar cómo se ha desarrollado y complicado poco a poco, cómo se ha transformado en lo que es en el momento considerado”¹⁴⁹

Esto le permitía al autor facilitar la explicación de la religión a través de los hechos empíricos. Retoma así el problema del origen de las religiones para discernir las causas generales, cuyos dependientes son las formas esenciales del pensamiento.

Es decir, para Durkheim religión y sociedad se encuentran vinculadas entre sí, al señalar que la religión está intrínsecamente ligada a la sociedad. De ser así, es posible entender que una de sus principales aportaciones al estudio de la religión involucra analizarla como un “hecho social” como una realidad *sui generis*, poniendo de manifiesto que toda experiencia religiosa se da únicamente de *manera colectiva*.

Un aporte más de este autor fue develar conceptos y prácticas como son los ritos, cultos y creencias que comparten todos los individuos que vienen a caracterizar la religión en un grupo determinado. Sobre lo anterior señala “La religión es una cosa eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas, los ritos son maneras de actuar que no surgen más que en el seno de grupos reunidos y que están destinadas a suscitar, a mantener o a rehacer ciertos estados mentales de esos grupos.”¹⁵⁰

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 9

¹⁵⁰ *Idem*

Una última aportación teórica, fue la explicación de las creencias propiamente totémicas de la tribu australiana; esto vino a ser un avance sustantivo en la teoría de Durkheim, el cual le permitió explicar el significado estructural y funcional que tienen los fenómenos religiosos en una colectividad. Todos estos elementos le permiten asegurar que son infaltables en la cohesión de un grupo, pues se manifiestan en un conjunto de prácticas que trascienden a los individuos.

Max Weber en su vertiente de historiador, economista y sociólogo alemán, también abordó el tema religioso en diferentes obras.¹⁵¹ Su trabajo teórico sobre la religión se limita a la relación que existe entre el Protestantismo de los siglos XVII y XVIII en Occidente, y el capitalismo moderno. A través de su estudio demuestra el devenir histórico de la religión, específicamente manifiesta la manera en que las doctrinas calvinistas lograron impulsar una forma de comportamiento, cuya idea central era una misión impuesta por Dios “El mundo está exclusivamente destinado para honrar a Dios, [...] El trabajo social del calvinista en el mundo se hace únicamente *in majorem Dei gloriam*. Y exactamente lo mismo ocurre con la ética profesional”¹⁵²

Esta idea define no sólo al ascetismo protestante, sino a la ética profesional determinada que ejercen, la cual propició el desarrollo del pensamiento que giraría en torno al espíritu del capitalismo industrial. En este sentido, Weber mostró cómo el sistema religioso en efecto, presenta un papel imprescindible en los procesos de transformación social y cobra sentido la idea de que todo sistema religioso interviene en las estructuras sociales; con lo cual

¹⁵¹ Sus obras más destacadas han sido: “*La ética protestante y el espíritu de capitalismo*” y “*Sociología de la religión*”

¹⁵² Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Edit. Colofón, México, 2007, p. 135

además dio respuesta a la interrogante inicial del porqué los protestantes mostraron una singular tendencia hacia el racionalismo económico.

Weber dedicó la mayoría de su trabajo intelectual a los estudios sobre las religiones y esto puede constatarse en otra de sus obras clave *Sociología de la religión*¹⁵³. En la misma, su aporte es un recorrido histórico en torno a los sistemas religiosos mundiales y un estudio comparado entre éstos (cristianismo, hinduismo, budismo, islam y judaísmo). Sus estudios filosóficos y sociales alrededor de las religiones han sido extraordinarios, de hecho se puede afirmar que sus construcciones teóricas han servido para entender el papel de las religiones desde varias disciplinas, además de exponer un amplio análisis del *ethos* de cada una de ellas.

También es visible que el tratamiento, el abordaje y la perspectiva de la religión difieren de la de Durkheim. Weber estudió la influencia de la religión hacia la conducta de los individuos y de la sociedad en general; sus obras se orientan a definir las bases para la constitución del discurso sociológico occidental moderno, enfatizando el carácter religioso y la influencia del protestantismo en el racionalismo económico occidental. Lo importante de este autor, es rescatar el carácter interpretativo que hace de la acción social, la explicación causal y la comprensión interpretativa, que lleva a preguntarnos y aclarar ¿cuál es el sentido de las prácticas y fenómenos religiosos?

Por esto, es importante hacer notar que el discurso sociológico Weberiano tiene por referente el concepto de religión como un hecho social, ése al que apuntaba Durkheim. Con ello, en buena medida, la sociología de la religión se ve en la necesidad de entender el comportamiento y las interpretaciones de los sujetos en la vida cotidiana.

¹⁵³ Max Weber, *Sociología de la Religión*, Edit. Itsmo, México, 1997

La relación entre Weber con Durkheim, es que presenta una clara contraposición en sus modos de entender a la religión; un ejemplo de esto es que para Weber, resulta más importante situarse en el sentido de los fenómenos religiosos haciendo un ejercicio de interpretación y de comprensión de los mismos. Como señala Prisciliano Cordero, los fenómenos religiosos son amplios y complejos, de allí que se han dado múltiples posicionamientos y perspectivas de análisis de estos mismos. Siguiendo a Weber “Si la sociología tiene por objeto comprender significativamente la acción social, esto quiere decir que debe incluir necesariamente todo aquello que resulte significativo para los sujetos de la acción social, aunque en algunos casos lo significativo no sea empíricamente visible”¹⁵⁴.

En conclusión, para Durkheim la cuestión de que la religión sea tomada en cuenta como un hecho social, le permite analizarlo desde puntos de vista estructurales y funcionales. En cambio para Weber, quien introduce el acto de dar sentido a los fenómenos religiosos, el dogma le permite utilizar su método comprensivo.

En relación al trabajo teórico desarrollado por Halbwachs sobre la *memoria colectiva religiosa*, resulta esencial vincularlo en este apartado para entender el desarrollo de su trabajo de manera íntegra. Si bien es notorio que Halbwachs se vio influido por el pensamiento social francés de la primera mitad del siglo XX, cuya relevancia está en su manera de conceptualizar y de entender la *memoria colectiva*, esto no sucede cuando se aproxima a desarrollar la *memoria colectiva religiosa* y sus fenómenos dado que la desarrolla bajo su misma lógica, dejando a un lado aquella de Durkheim, la cual explica los fenómenos religiosos en el devenir de una progresión religiosa en espacio y tiempo.

¹⁵⁴ Prisciliano Cordero, op. cit. p. 32

Esto no quiere decir que Halbwachs haya obviado tan grande aporte de Durkheim sobre la religión, como un hecho social, sino que Halbwachs determina ubicar a la religión como hecho social, y también como marco social, ya que este último le permite sostenerse en la historia como punto de referencia de la *memoria colectiva religiosa*. Es decir, al ser Maurice Halbwachs el primer autor clásico de la memoria, entendió el concepto de religión bajo los mismos parámetros positivistas en que desarrolla su teoría sobre la memoria colectiva.

De esta manera, si la memoria colectiva es una corriente de pensamiento continuo que retiene del pasado solamente lo que está vivo y/o es capaz de permanecer latente en la conciencia del grupo que la mantiene, el *marco colectivo de la religión* del que habla Halbwachs va a permitir diferenciarse de otras religiones y memorias colectivas.

Maurice Halbwachs define a la memoria colectiva religiosa según un dogma o un conjunto de dogmas, como una creencia o doctrina de fe que permite agrupar una serie de pensamientos que no están ligados al recuerdo, tal cual, sino como resultado de una superposición de pensamientos colectivos en torno a una religión; así lo afirma cuando se refiere al cristianismo “No resulta menos cierto que lo fundamental del dogma y del rito se ha establecido desde los primeros siglos de la era cristiana. Todo el resto del edificio ha sido ubicado sobre ese primer marco,”¹⁵⁵ esto quiere decir, sobre el marco del pensamiento teológico que construye al cristianismo.

Recordemos que para Halbwachs, los marcos de la memoria son puntos fijos de una estructura, son como coordenadas espacio-temporales, dichos puntos fijos de la *memoria colectiva religiosa* se apoyan en la historia del pensamiento teológico “Existe, en efecto, algo

¹⁵⁵ Maurice Halbwachs, op. cit. p. 226

de particular en la memoria del grupo religioso, en lugar de que las memorias de otros grupos se relacionen, se reconozcan entre ellas, ésta pretende eternizarse de una vez por todas, [...] obligándolas a adaptarse a sus representaciones dominantes”¹⁵⁶

Si bien Halbwachs analiza la memoria colectiva a partir de un marco religioso sustentado en la historia, también identifica a la historia religiosa como una superposición de pensamientos teológicos, dogmas y creencias que se eternizan y se convierten en representaciones dominantes. Para Halbwachs la *memoria colectiva* de un grupo o colectivo religioso es, de cierta manera, la historia de la religión.

Podemos distinguir cierta rigidez en la memoria colectiva de la religión cristiana en Halbwachs, aunque se sabe que el desarrollo de la historia de las religiones, al menos en la cristiana, tuvo una trayectoria bastante larga que incluyó como él lo menciona, muchas ideas morales, filosóficas y elementos dispersos de antiguos sistemas. “En un sentido, el cristianismo fue la consagración y el resultado de toda una civilización, respondía a muchos interrogantes, inquietudes e interrogantes que sin duda forman parte de la naturaleza humana de cualquier época”.¹⁵⁷ Esto permite observar que pese a su complementariedad, la rigurosidad del marco colectivo religioso de la tradición cristiana se diferencia, según Halbwachs, de otras corrientes o memorias colectivas como la de los dogmáticos y la de los místicos.

Según el autor, en la medida en que se fue alejando la tradición religiosa primitiva, la sociedad cristiana fue estableciendo su dogma y su culto propio para ponerlos en práctica, por eso señala que el dogma “es el resultado de una superposición y de la fusión de una serie de capas sucesivas [...] el pensamiento teológico reconstruye en varios planos el pasado que

¹⁵⁶ Ibidem

¹⁵⁷ Maurice Halbwachs, op, cit. p. 231

intenta integrar; el edificio de las verdades religiosas [...] Colectiva, la iglesia está orientada hacia lo que es estrictamente colectivo en el pensamiento humano, es decir, los conceptos y las ideas”¹⁵⁸

La idea central de Maurice Halbwachs es que la doctrina religiosa se representa y se sustenta como marco social de la *memoria colectiva religiosa* en el cristianismo y su particularidad es que en todo momento, la memoria se construye desde sus orígenes como simbólica; admitiendo que si es necesario incorporar datos del pasado a su doctrina, prosigue a obedecer las leyes que dictan a la memoria colectiva: “no conserva el pasado, lo reconstruye, con la ayuda de materiales, ritos, textos y tradiciones que ese mismo pasado ha dejado [...] en el presente”¹⁵⁹.

Para cerrar con Halbwachs y su memoria colectiva religiosa, al menos en las sociedades tradicionales, el universo simbólico está completamente estructurado por mitos de origen que explican a la vez, el origen del mundo; por supuesto que estos mitos se fueron incorporando a la historia de las religiones, de la cual se apoya Halbwachs para sostener la *memoria colectiva religiosa*.

3.2 Memoria Colectiva y Religión: Un vínculo estructural

Todas las actividades humanas son actividades significadas a partir de las cuales los individuos constantemente transforman su realidad y van creando sus propias condiciones de existencia. La religión es una de ellas y forma parte, además, de una concepción del mundo que aporta sentido y significados a los individuos que lo habitan.

¹⁵⁸ Ibid, p. 252

¹⁵⁹ Maurice Halbwachs, op. cit. p. 260

Para las ciencias sociales, a través de distintos momentos y épocas, el fenómeno religioso ha sido objeto de estudio y de controversia, dado que constituye un elemento de gran importancia por sus distintos significados dentro de la vida social, y por su constante presencia en las relaciones sociales

Hay que recordar que las ciencias sociales que estudian los fenómenos religiosos (o hechos religiosos como lo llamaba Durkheim), se ocupan de aspectos concretos. En el caso de la Sociología, se parte de datos empíricos que deben ser verificados por los sentidos, y hacen referencia a la conducta y a la organización social. La sociología como ciencia trata de categorizar y generalizar lo que observa.

Cuando la Sociología define por objeto de investigación a la religión, se estudian los aspectos sociales del hecho religioso, como son: las creencias, los ritos, rituales, su estructura y sus dinámicas. Como lo argumenta Hervieu-Leger, lo religioso en sí, no es una realidad empírica observarle “sólo captamos expresiones y soportes, como gestos, palabras, textos, edificios, instituciones, asambleas, ceremonias, creencias, lugares, tiempos, personas, grupos,”¹⁶⁰ y lo ya mencionado.

Aunque dar una definición concreta de lo que es la religión no ha sido uno de los objetivos prioritarios de la sociología, se trata de llegar a una definición comprensiva del fenómeno religioso. Prisciliano Cordero señala que en la sociología contemporánea la verdad o falsedad de la religión no es puesta en entredicho: “La religión ya no es contemplada en términos de su verdad o falsedad, de su aceptación o rechazo, sino simplemente como un fenómeno social permanente que hay que tener en cuenta, como cualquier otra manifestación

¹⁶⁰ Daniele Hervieu-Leger, *La religión, hilo de la memoria*, Edit. Herder, España, 2005, p. 57

dela convivencia humana. No se estudia la religión en su esencia, sino en sus manifestaciones externas, en su condición de hecho social.”¹⁶¹

Por esto, como señala Hervieu-Leger, durante el siglo pasado los sociólogos renunciaron a utilizar la expresión “sociología religiosa”, porque se hacía referencia de manera implícita a una sociología cristiana, y desde el ámbito de la producción científica se optó por denominar “sociología de la religión” al estudio científico social de los diferentes fenómenos y estructuras religiosas. Hervieu-Leger apunta a que la sociología de la religión trata de ocuparse de los hechos religiosos, sin importar que el investigador sea devoto o creyente de alguna religión, debe enfocarse a su estudio “como si se tratase de cualesquiera otros hechos sociales, dicho de otro modo, de construirlos, clasificarlos, compararlos, de tratarlos en términos de relaciones y conflictos.”¹⁶² A razón de esto, la sociología es, ante todo una ciencia avalórica.

La sociología de la religión estudia el significado que tiene la religión para cada sociedad y además trata de comprender las funciones, creencias y prácticas que realizan los grupos sociales particulares según la religión que profesan. Como ya se mencionó anteriormente, la Sociología de la religión no estudia la esencia de los dogmas de fe, sino estudia la religión desde afuera como decía Durkheim, como un hecho social. También Weber comprende el sentido y significado que tiene para la sociedad, en este caso el sociólogo “debe proceder desde la observación empírica de los hechos sociales; no debe probar la verdad de las

¹⁶¹ Prisciliano Cordero, Introducción a la Sociología de la religión, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, España, 2007, p. 7

¹⁶² Hervieu-Leger, op. cit, p. 35

creencias, ni la eficacia de los ritos, ni la historicidad de los mitos. El sociólogo de la religión debe aceptar los hechos como son, de forma objetiva e imparcial”¹⁶³

El sociólogo se centra en el estudio de la experiencia concreta de una sociedad, en tanto cuenta con datos concretos obtenidos de lo empírico, sólo así puede hacer inteligible la religión como un conjunto de creencias, credos y prácticas religiosas. Recordemos que la sociología a partir de su recuento empírico, se dedica a observar, clasificar, explicar e interpretar los fenómenos religiosos en sus manifestaciones sociales.

Partiendo de la manera en que la sociología de la religión se aproxima a su objeto de estudio y a sus prácticas religiosas, autores contemporáneos como Daniele Hervieu-Leger, socióloga francesa que aborda la sociología de las religiones (más de un siglo después que Halbwachs fuera el pionero de la memoria colectiva) ha repensado sociológicamente la concomitancia entre la religión y la memoria, reconceptualizando teórica y metodológicamente el desarrollo sociológico hasta ese momento planteado para finalmente tener otra vía de entendimiento y de análisis sobre las nuevas formas contemporáneas de la religión y de las creencias.

Daniele Hervieu-Leger realiza una ruptura epistemológica de la definición religiosa, así mismo rompe con el debate tradicional sobre la religión que caracterizaba a los clásicos de la memoria colectiva (entre ellos Durkheim y Halbwachs) presentes también, según Hervieu, en algunos de los círculos contemporáneos que demandan una lectura tradicional sobre lo religioso, con el fin de construir un nuevo discurso que diera cuenta de la modernidad del concepto.

¹⁶³ Prisciliano Cordero, op. cit. p. 17

Pero hasta aquí cabría preguntarnos ¿Cuál era esa lectura tradicional de la religión en las ciencias sociales? Justamente aquellas que predecían el declive de las religiones en la modernidad y ante esto, la victoria de la razón por encima de las religiones; lo que originaría que las sociedades actuales fueran menos creyentes.

“Según esta tesis, las sociedades tendrían que dirigirse, casi irremediabilmente, hacia la reubicación de la religión en la vida social, privándola de un papel activo. Esta idea tenía cierto respaldo empírico, si se observan que algunas formas de participación religiosa, particularmente institucional, se habían transformado. Así por ejemplo, la baja participación en las misas y en los ritos católicos, la falta de vocaciones, la poca influencia de los mandatos eclesiales, etc serían indicadores de que la participación religiosa estaba en repliegue”¹⁶⁴

Afirmaciones como éstas emergían en los círculos de lectura tradicionales sobre la religión, pues insistían en la posibilidad de que toda práctica religiosa se convertiría en irracional debido a que la ciencia sería la única manera de entender la realidad social.

Hervieu-Leger rechaza categóricamente este enfoque y plantea la siguiente interrogante ¿La religión, no estará en proceso de demostrar su capacidad de volver a encontrar una nueva pertinencia social, política y cultural en una modernidad en crisis?¹⁶⁵ Esta cuestión le permite abrir nuevos horizontes analíticos y cambiar la delimitación de la sociología; por la construcción de un campo religioso que incluyera a la religión como una categoría más en el sistema de significación fenomenológica, pues elementos como el sentido y el significado son decisivos en la constitución de las religiosidades y prácticas actuales.

Esto no quiere decir que Hervieu no tenga en cuenta la realidad de la mayoría de las sociedades contemporáneas, en donde las instituciones religiosas están perdiendo gradualmente fuerza; más bien quiere decir que la capacidad de imposición de creencias y de prácticas ha

¹⁶⁴ Hugo Suarez, “Religión y modernidad. A propósito de la religión pour memoire de Daniele Hervieu-Leger”, en *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto 2005, pp. 179-182

¹⁶⁵ *Ibid*, p. 180

venido en declive. Empero, esto no significa que exista una pérdida de religión, por el contrario, en las sociedades actuales las creencias se han incrementado e incluso han llegado a diversificarse creando nuevos procesos de entendimiento hacia la religión, los cuales giran alrededor de la individualización, la privatización de lo sagrado y la construcción de universos religiosos de cada individuo (éstos le dotan de sentido y significado).

En otras palabras, según Hervieu los sistemas tradicionales de creencias comienzan a expresarse de forma individualizada y subjetiva, con una multiplicidad de significaciones que los individuos elaboran de manera cada vez más distantes de las instituciones religiosas, “mientras más se ha ido extendiendo la secularización y la increencia entre amplios sectores sociales, [...] han aparecido fenómenos de revitalización de la religión [...], que ha llevado a muchos jóvenes hacia movimientos místicos, prácticas rituales y culticas y al seguimiento de un líder religioso de forma muchas veces fundamentalista y fanática.”¹⁶⁶

Si la sociedad moderna implica la posibilidad de tener múltiples fuentes de sentido y de creencias, como señala Hervieu-Leger, la modernidad ahora tiene la capacidad de concebir sus propias formas de creer. De modo que toda experiencia religiosa está lejos de reducirse a la que se produce en una iglesia, sin dogmas y máximas morales emitidas allí, sino que su flexibilidad le permite asumir múltiples formas de sentido y de apego a lo religioso.

Podemos decir que el aporte de Hervieu-Leger fue la ruptura con la teoría de la secularización y la construcción de su propia conceptualización sobre la religión, en donde la creencia está en el seno de dicha edificación y ésta última sigue estando en el centro de la explicación de la vida social “La religión es un modo de construcción social de la realidad, un

¹⁶⁶ Prisciliano Cordero, op, cit. p. 9

sistema de referencias al que los actores recurren espontáneamente para pensar el universo en el que viven.”¹⁶⁷

Considerando lo anterior, la religiosidad es definida por Hervieu-Leger como un *hilo de memoria* que “une a cada individuo de la comunidad de creyentes, con sus predecesores, sus coetáneos y sus sucesores, creando así una memoria colectiva, de cuyo pasado se nutre la comunidad para encarar el presente y el futuro”.¹⁶⁸ Esto quiere decir que las sociedades modernas han sido capaces de conservar el *hilo de memoria* que los une a su pasado religioso; la particularidad de ese lazo radica en la realización de memoria que hacen los individuos, grupos y/o colectivos desde su posición en un linaje particular.

Por lo tanto, la religión se define como una manera de creer vinculada al acto de hacer memoria, que en muchas sociedades tiene su antecedente en la pertenencia a un linaje, que posibilita la reproducción de las prácticas religiosas. “El testimonio del pasado es uno de los elementos fundadores de la creencia. Denominaremos ‘religioso’, en esta perspectiva, a toda forma de creencia que se justifique enteramente por una adhesión reivindicada en un linaje creyente”¹⁶⁹

Parafraseando a la autora, creemos como nuestros padres han creído; por esta razón creer lo que se cree, recae en el linaje creyente que justifica la creencia intergeneracional, y encuentra su validez en una tradición intersubjetiva. Como resultado del análisis de Daniele Hervieu-Leger podemos observar que la construcción de una *memoria religiosa colectiva*,

¹⁶⁷ Hervieu-Leger, op. cit. p. 33

¹⁶⁸ Mariela Mosqueira, Religión, identidad y memoria: Un relato mnemónico de la comunidad religiosa argentino-africana “Omi O Baba”, Ponencia presentada en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, p. 3

¹⁶⁹ Hugo Suarez, op. cit. p. 181

depende de la elaboración de una cadena intersubjetiva de la memoria creyente, pues el grupo religioso se constituye como tal mediante prácticas religiosas que atestiguan su continuidad.

Por lo tanto, religión y memoria conforman un binomio estructural difícilmente indisoluble, y como demostró Hervieu-Leger la memoria colectiva religiosa se transforma y justifica a todas luces en las sociedades modernas por su adhesión a un linaje creyente. Como señala Mariela Mosqueira, citando a Halbwachs “La evocación efectiva, simbólica del linaje y la elaboración de un cuerpo de creencias cuya aceptación constituye la condición formal de entrada y sostén en este mismo linaje [...] constituye, a nuestro entender, la dinámica central de ‘toda’ religión”.¹⁷⁰ En este sentido, la construcción de una memoria colectiva constituye una tarea neurálgica de las comunidades en la conformación de su identidad religiosa.

3.3 Prácticas religiosas: católicos maronitas, melquitas, ortodoxos, musulmanes y druzos

Poco se ha hablado hasta ahora, de las causas por las cuales los libaneses emigraron del entonces Imperio Otomano, y aunque en este apartado no se ahondará demasiado en el tema es primordial señalar algunas de ellas, para aclarar que los libaneses que llegaron a México (a partir del siglo XIX, en su mayoría, estaban conformados por cristianos, católicos y ortodoxos.

Uno de los factores que impulsaron el éxodo sirio-libanés en ese momento, estaba ligado directamente al contexto hegemónico del Imperio Otomano que controló lo que hoy conocemos como Líbano y Siria hasta prácticamente finalizada la Primera Guerra Mundial.

Otro de los factores contemplados fue la crisis económica en la entonces “Gran Siria”, la cual se extendía en lo que hoy conocemos como Siria, Líbano, Jordania, Palestina, Gaza,

¹⁷⁰ Mariela Mosqueira, op. cit. p. 4

Cisjordania, Israel y los territorios ocupados por Israel. Dicha crisis respondió a una serie de transformaciones socio-económicas que se dieron como consecuencia de la penetración de Europa y el debilitamiento del propio Imperio Otomano. Así lo señala la Dra. Lourdes Sierra Kobeh especialista en los estudios del Medio Oriente:

“La debilidad de la administración central otomana, que empieza a hacerse más visible en la segunda mitad del siglo XVIII y la creciente intervención extranjera en los asuntos del imperio [...] poniendo en serios problemas al imperio [...] Esto tendrá consecuencias importantes para Líbano, donde las transformaciones socioeconómicas generadas, principalmente por la expansión del comercio europeo y las reformas emprendidas por la clase dirigente otomana, traerán consigo una creciente disparidad entre las diferentes comunidades de la montaña”¹⁷¹

La decadencia del Imperio Otomano, la penetración económica, política y militar de las potencias europeas dio como resultado la pobreza extrema y la ruina de muchos productos primarios como la seda pues se experimentaba el descenso de sus precios y debido a que la mayoría de los pobladores se dedicaba al campo, hubo un desempleo casi generalizado y con él una migración hacia varios continentes principalmente a América.

“Otra de las causas del éxodo de muchos libaneses fue la serie de medidas políticas de carácter represivo tomado por el Imperio Otomano, [...]. Estas medidas agravaron aún más la difícil situación de las poblaciones locales, cuyos ingresos también disminuyeron pues las autoridades otomanas también incrementaron considerablemente las cargas fiscales de las poblaciones campesinas. Simultáneamente, la población rural del Líbano, seguía creciendo rápidamente. Esta explosión demográfica y los fuertes tributos y restricciones comerciales impuestas por la Sublime Puerta, provocaron desequilibrios económico-sociales, y fueron también razones para que muchos emigraran”¹⁷²

Gran parte de los emigrantes libaneses vinieron del Monte Líbano. Antoine Khoury Harb¹⁷³, ha explicado que los campesinos y productores libaneses que se asentaron a lo largo

¹⁷¹ Maria de Lourdes Sierra Kobeh, “La crisis del Líbano: un acercamiento”, Tesis para obtener el grado de Doctora en Relaciones Internacionales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 1996

¹⁷² Roberto Guzmán, “Las causas de la emigración libanesa durante el siglo XIX y principios del siglo XX. Un estudio de historia económica y social”, en *Estudios de Asia y África* XXXI:3, COLMEX p. 592

¹⁷³ Antoine Khoury, *Los Maronitas*, Edit. Toras, Líbano, 1989, En esta obra hace un recorrido histórico sobre los maronitas, el desarrollo y difusión de la religión a lo largo de la zona del Monte Líbano, Líbano.

del Monte Líbano eran cristianos, esto debido a que históricamente esa región fue el lugar ancestral desde donde se dio difusión al maronismo.¹⁷⁴ Es por esto que los inmigrantes que llegaron a México fueron cristianos y pertenecían a la iglesia cristiana de rito oriental, como fue la católica maronita, la ortodoxa y la melquita.

De igual manera estuvieron presentes los conflictos interconfesionales que también fueron causa de la emigración sirio-libanesa. Así lo demuestra el testimonio de Martha Díaz Gómez citando la narrativa de Elías Shahab Haddad sobre el maltrato que recibían los sirio-libaneses maronitas por parte de los turcos y musulmanes “Mi padre llegó del Líbano en 1908, llegó a Veracruz. La causa de su salida fue la expulsión por parte de los musulmanes y los horrores cometidos por los otomanos a la población cristiana”.¹⁷⁵ Otra narrativa más por parte de Said Assam destaca el control que tuvo el Imperio Otomano sobre los cristianos “Mi padre me contaba que en 1860 había ocurrido una gran masacre de los cristianos y en ese momento había empezado la migración”¹⁷⁶

El énfasis de argumentar que la religión también pudo haber sido una de las circunstancias del éxodo libanes, nos ayuda a comprender que ésta misma, fue uno de los elementos que contribuyó a una integración y una asimilación mucho más rápida de los libaneses en el país, dada la similitud religiosa en México con la Iglesia Católica Apostólica Romana, pues la mayor parte de los inmigrantes libaneses eran cristianos de rito oriental.

“La mayoría de los libaneses que llegaron a México eran católicos maronitas aunque también había un número importante de profesantes del rito ortodoxo griego, un menor porcentaje de cristianos melquitas y de drusos, y una cantidad aún más pequeña de musulmanes [...] Los

¹⁷⁴ Los maronitas en realidad provienen del Valle de Orontes en Siria. Fueron perseguidos por los bizantinos y se refugiaron en la montaña libanesa, siendo esta el bastión del maronismo.

¹⁷⁵ Martha Díaz, *De Líbano a México. Crónica de un pueblo emigrante*, Edit. México, 1995, p. 34

¹⁷⁶ *Ibid*, p. 252

musulmanes, mayoritariamente *chi'itas*, se concentraron en el norte de la República, principalmente en la Ciudad de Torreón”¹⁷⁷

Para el caso de la iglesia maronita,¹⁷⁸ ésta se encuentra en plena comunión con la Sede Apostólica de Roma, por lo cual cuando se instalaron los libaneses no se presentaron grandes problemas o diferencias confesionales en el país, lográndose la plena asimilación e incorporación a sus prácticas religiosas. Antonio Trabulse, explica que “Las iglesias orientales son encabezadas por un Patriarca (de Alejandría, Babilonia y Cilicia, y tres de Antioquia). Un patriarca al frente de su sínodo ostenta la mayor jerarquía en su jurisdicción, puede nombrar obispos y abrir otras diócesis”.¹⁷⁹

La iglesia católica¹⁸⁰ en su seno tiene dos raíces, la oriental y la romana. La iglesia católica maronita, depende de la tradición litúrgica antioqueña, por lo que a diferencia de la romana, la oriental tiene su propia estructura, ritos y lenguajes litúrgicos empleados como son el arameo y el árabe. A pesar de esta pequeña diferencia, la iglesia católica maronita ha permanecido en unión con la iglesia de Roma. “El Concilio Vaticano Segundo se comprometió a preservar los ritos de estas iglesias católicas, lo que fue un factor de tranquilidad y de mayor acercamiento, sobreponiéndose al temor de que sus tradiciones fueran erradicadas

¹⁷⁷ *Ibíd.*, p. 252

¹⁷⁸ Según Antoine Khoury Harb, la única referencia fidedigna que puede indicarnos quienes fueron los maronitas y como surgieron, es en la “historia religiosa” escrita por Teodoreto de Ciro alrededor del año 440, en la cual se puede encontrar amplios detalles sobre el pueblo maronita agrupado en torno a San Marón, quien vivió en el siglo IV, se le describe como un monje que habiendo escogido la vida de asceta se fue a vivir a la cumbre de la montaña libanesa y se dedicó al culto de Dios. Es así que los maronitas son los cristianos que forman parte de la Iglesia Católica Apostólica, pero con su propio rito oriental.

¹⁷⁹ Antonio Trabulse, *Dos pueblos, un espíritu. Libaneses en México*, Centro Libanés, México, 2010, p. 51

¹⁸⁰ La palabra iglesia, tiene tres significados. 1. La construcción y el edificio 2. El lugar donde se reúnen los miembros de esa religión. 3. El lugar donde llevan a cabo los aspectos sociales del hecho religioso, que son las creencias, los ritos, los rituales y sus dinámicas.

paulatinamente”¹⁸¹. En este caso, los maronitas y los melquitas, tienen patriarcas en comunión con El Vaticano.

A la llegada de los primeros libaneses católicos maronitas se vio la necesidad de que el Patriarca enviara sacerdotes para asistir a la naciente comunidad. Para 1921 el Arzobispo José Mora y del Rio, líder del Comité Episcopal Mexicano designó como templo católico maronita a la Iglesia de Nuestra Señora de Balvanera, “quien recibió autorización [...] para encargarse del templo de Nuestra Señora de Balvanera, ubicado en las calles de Correo Mayor y Uruguay,”¹⁸² emplazamiento neurálgico de los primeros inmigrantes libaneses. En 1946, llegó el Primer Párroco, César Tobías Germani Jury, a quien se le dio el primer cargo de Párroco Oficial de la Iglesia. Esta iglesia fue el primer templo oficial de la comunidad libanesa en México; le siguieron otros sacerdotes como Pedro Kahwagi y José Bustani, personalidades importantes para la colectividad. Esta parroquia fue la primera en la historia de la Iglesia Católica en México en oficiar ambos ritos: el maronita y el latino.

La Orden Libanesa Mundial (OLM), al enviar sacerdotes a México, tiene como objetivo mantener y reproducir fielmente las prácticas de la iglesia católica maronita y aumentar el número de sus feligreses. Una vez constituido el Centro Libanés en el año de 1962¹⁸³ la comunidad maronita decidió construir un nuevo templo en la Col. Florida, la Eparquía de Nuestra Señora de los Mártires del Líbano. En el año de 1995 el Vaticano nombró al primer Obispo Maronita en México, Wadih Boutros Tayah. Actualmente ostenta el cargo el Obispo Monseñor, George Saad Abi Younes, quien es la máxima autoridad religiosa maronita en México, Centro América y Venezuela.

¹⁸¹ Ibid., p. 51

¹⁸² Martha Díaz, op. cit. p. 253

¹⁸³ Antonio Trabulse, op. cit. p. 55

Los ortodoxos libaneses en México, también emigraron por las mismas condiciones que los católicos maronitas y católicos melquitas. Al igual que la Iglesia Maronita, la Iglesia Ortodoxa Antioqueña, que históricamente se encontraba establecida en Damasco, Siria, fue objeto de persecución por parte del Imperio Otomano en el siglo XIX, “en el siglo XIX los turcos hicieron persecuciones religiosas y matanzas”,¹⁸⁴ uniéndose a la emigración libanesa.

Una diferencia importante entre la Iglesia Ortodoxa Antioqueña y la Iglesia Católica Maronita, es que la primera no se rige bajo el Jefe del Vaticano (Iglesia Católica Apostólica y Romana) sino directamente de su Patriarca. En un principio, los inmigrantes libaneses ortodoxos que se establecieron en México, no contaban con un templo en el país para practicar su religión y darle continuidad “... efectuaban sus ceremonias en sus propias casas, por no existir templos dedicados a este rito. Posteriormente se consiguió que algunas iglesias protestantes fueran prestadas [...] Después del Concilio se consiguió que la iglesia católica prestara sus templos a la iglesia ortodoxa”¹⁸⁵

Debido a esta necesidad imperiosa de la comunidad ortodoxa de México (libaneses, serbios, rusos, griegos y romanos), para 1940 ya se contaba con sociedades ortodoxas; así lo señala Martha Díaz, “El padre Zacarías promovió la formación de la Juventud Ortodoxa Mexicana (JOM) [...] la Comisión Reconstrucción del Templo y la Unión Mutualista Ortodoxa”.¹⁸⁶ A petición de ésta última se edificó el primer templo Ortodoxo en México ubicado en Tuxpan 30 Col. Roma Sur.

¹⁸⁴ Ibid, p. 56

¹⁸⁵ Martha Diaz, op. cit. p. 257

¹⁸⁶ Ibid, p. 258

La Iglesia Ortodoxa Antioqueña finalmente comienza su vida institucional religiosa a partir de la construcción de la Catedral de San Jorge en la Ciudad de México; este templo llegaría a ser lugar de reunión de dicha comunidad. Actualmente la Arquidiócesis de México, Venezuela, Centroamérica y el Caribe se encuentra a cargo del Arzobispo Antonio Chedraoui Tanous.

Asimismo, en México existe una pequeña comunidad Druza que se alojó a principios del siglo XX. En palabras de Antonio Trabulse Kaim¹⁸⁷ esta religión surgió en el siglo XI en El Cairo y se desarrolló en Monte Líbano al igual que en el norte y suroeste de Siria, alrededor de Damasco y Palestina. “Los druzos provienen de los Fatimitas de origen islámico. El nombre druzo les fue dado por un renegado fatimita llamado “Al Darasi”. La religión druzas es una fe esotérica basada en antecedentes filosóficos y que creen en el Dios único. En lo teológico, aceptan a todos los libros sagrados de todas las religiones divinas”.¹⁸⁸

La religión druzas es resultado de corrientes de pensamiento filosóficas derivadas del Islam, es decir, es una fe distinta al Islam, pero parecida dado que recibió influencia del sufismo persa. Como señala León Rodríguez Zahar, egresado del Colegio de México: “El druzismo se nutre de corrientes esotéricas sufíes [...] pero también acusa influencias del gnosticismo cristiano y del neoplatonismo. La doctrina se desarrolló en un contexto místico y ocultista de difícil comprensión o aceptación para los propios *shiitas* o para la población musulmana en general”¹⁸⁹

¹⁸⁷ Director del Instituto Cultural Mexicano Libanés

¹⁸⁸ *Comunidad Druza en México*, Centro Libanés. Consultado en Línea el 22-Julio-2014 en: <http://www.centrolibanés.org.mx/index.php/comunidad-druza-de-mexico>

¹⁸⁹ León Rodríguez, Libano, espejo de Medio Oriente. Comunidad, confesión y Estado, Siglos VII-XXI, COLMEX, México, 2004, p. 45

Antonio Trabulse también aporta información importante en cuanto al sistema religioso Druzo “[...] no tienen un sistema formal de ritos, ni un día consagrado a la oración, pero dedican el viernes para sus servicios religiosos. Sus recintos carecen de imágenes para evitar divinizarlas y hay sólo alfombras en las que se sientan a orar.”¹⁹⁰ Como se puede observar, la religión drusa depende más de corrientes de pensamiento filosóficas, es más liberal y abierta de lo que es el Islam. Cuenta con un sistema de normas que deben seguir, pese a esto, sus principios están más apegados a un sistema de vida que a una doctrina rigurosa.

Los druzos que llegaron a México, habían sido desde siempre una minoría en Medio Oriente; una vez establecidos en el país, su presencia no fue tan extensa como la de los católicos maronitas u ortodoxos, por ello, hoy en día la comunidad drusa no es mucha. La siguiente narración que proporciona Martha Díaz Gómez, de Emilio Cassem se reafirma la situación de los druzos en México “Casi todos los druzos que llegamos a México nos concentramos en el Distrito Federal, formamos por muchos años un grupo aparte de los demás libaneses, nunca tuvimos nuestro templo. Nuestra religión la llevamos en el corazón porque Dios es único”.¹⁹¹ Sin embargo, presentaron formas de organización y participación social muy tempranas, llevando acciones filantrópicas para el beneficio de su comunidad y de la misma comunidad libanesa.

Otro grupo religioso que se estableció en México a partir de la emigración libanesa, fue el de los musulmanes *chiitas*, también se trató de un grupo pequeño de musulmanes de la rama *chiia*. Poco se sabe de este grupo musulmán que llegó a instalarse en el norte del país, específicamente en la zona de la Comarca Lagunera en donde mandaron a construir la única

¹⁹⁰ Antonio Trabulse, op. cit. p. 64

¹⁹¹ Martha Díaz, op. cit 94

mezquita que hay en el país. Se cree que sus descendientes radican en la zona de la comarca lagunera.

Teniendo en cuenta lo anterior, el factor religioso jugó un papel fundamental en el fenómeno migratorio libanés en México. La mayor ventaja que pudieron obtener los libaneses inmigrantes sobre su religiosidad, fue la facilidad con la que pudieron establecerse, integrarse y asimilarse a la cultura mexicana fuertemente arraigada al catolicismo.

Como se señaló no todos los libaneses inmigrantes eran propiamente maronitas, pero sí una gran mayoría. Hubo una puntal diferencia entre lo emigrados de hace 100 años y los que recientemente siguen emigrando a países como México. Esta radica en dos dimensiones: el espacio-temporal y el contexto socio-histórico, que nos indica inexorablemente tomar en consideración los contextos y las épocas en los que se dio dicha migración.

Finalmente, hace más de un siglo los problemas interconfesionales estuvieron latentes entre los factores expulsores de migrantes libaneses. Actualmente, la migración libanesa a México se debe a las redes de parentesco que generan vínculos entre Líbano-México y que inciden en que más libaneses sigan llegando al país. Otro momento importante de migración a México se dio en 1975 cuando estalla la Guerra Civil Libanesa. Finalmente, tampoco hay que olvidar que los recientes problemas políticos en Medio Oriente, como es la expansión del Estado Islámico, las consecuencias socioeconómicas derivadas de los miles de refugiados palestinos y sirios en Líbano, están generando sin duda, que muchos libaneses sigan eligiendo a México como su país de destino.

3.4 Mantenimiento y reforzamiento de la memoria colectiva en las prácticas religiosas

A continuación se indagó cuáles son los elementos simbólicos, las prácticas y las formas en que se mantiene, refuerza y reproduce la *memoria colectiva religiosa* de la comunidad libanesa.

Se realizaron dos instrumentos de investigación cualitativa que consistieron en entrevistas semi-estructuradas, elaboradas a partir de las unidades de análisis que comprende esta investigación. Las entrevistas de diversos sectores de esta comunidad fueron aplicadas a los miembros de la comunidad libanesa, incluyendo a profesionistas, amas de casa, jóvenes estudiantes y empresarios, contactados a través de las actividades que se realizan en el Deportivo Centro Libanés, A.C. Unidad Hermes en la Ciudad de México.

La metodología utilizada en el análisis de este trabajo se encuentra relacionada con un enfoque fenomenológico, ya que se pretende indagar los universos de sentido y significado que atribuyen los individuos a sus acciones e interacciones intersubjetivas, para así entender la *memoria colectiva* con respecto a sus diferentes prácticas sociales y vislumbrar cómo se mantiene, refuerza y reproduce la *memoria colectiva religiosa*.

Se aplicaron dos tipos de entrevistas, la primera dirigida a los inmigrantes libaneses en México y a sus descendientes de primera generación; la segunda dirigida a los miembros de la comunidad que ahora pertenecen a la tercera y cuarta generación respectivamente. Cabe señalar que la diferencia entre ambas es que en la primera se incluyeron preguntas indagatorias sobre la estructura religiosa como ¿Qué religiones practican los miembros de la comunidad libanesa?, ¿Cuáles son las iglesias a las que acuden?, ¿Cuáles son los principales ritos o

rituales? En tanto que la segunda entrevista fue de corte subjetivo en donde se trató de indagar el sentido y significado que adquieren dichas prácticas religiosas, además de plantear cómo se mantiene, se refuerza y se reproduce la memoria a través de la religiosidad; algunas de las preguntas fueron ¿Practicar alguna religión?, ¿Qué religión practicas?, ¿Qué religión practica tu familia?, ¿A qué iglesia acudes?, ¿Por qué acudes?, ¿Cuáles son las fechas más importantes y significativas de la iglesia, y a cuáles asistes?, ¿Con cuáles te identificas?

Por lo tanto en este apartado se intentará dar respuesta a cuál es el papel que desempeñan las prácticas religiosas en la construcción de su *identidad y memoria colectiva*, haciendo énfasis en la forma en que se reproduce y se refuerza dicha memoria.

Los libaneses que llegaron a México hace más de un siglo, no dudaron en dejar su tradición y fe religiosa en el pasado, al contrario, fueron sujetos activos en la construcción, mantenimiento y reproducción de su identidad libanesa en el país que les acogió.

La tradición religiosa fue una pieza importante en el rompecabezas para su integración y asimilación cultural en México, por lo que los católicos maronitas no tardaron en incorporarse a las prácticas religiosas ya efectuadas por devotos mexicanos del catolicismo. Asimismo, poco tiempo después de las primeras migraciones, la colonia libanesa decidió institucionalizar su propia iglesia, conocida como la iglesia católica de Oriente. Tal como relata Aida Jury:

“Los primeros emigrantes siguieron sus ritos católico-maronitas en la iglesia de Balvanera, en el centro en Correo Mayor y Venustiano Carranza. Una vez fundado el Centro Libanés, los dirigentes de la iglesia maronita, decidieron construir una iglesia cerca del Centro Libanés, para que asistieran aquellos miembros del Club por la cercanía, ya que los libaneses emigrados – los primeros – empezaron a salirse del centro y empezaron a vivir en las colonias aledañas al centro libanés, alrededor de los años sesenta”¹⁹²

¹⁹² Entrevista a Aida Jury, 15 de Enero de 2013

Esto quiere decir que la primera maniobra en cimentar las bases de la práctica religiosa católica de Oriente en México, fue la edificación estructural de su sistema religioso, con ello, la *memoria colectiva* se desarrollaría como una práctica institucional y comunitaria. Estamos hablando de una colonia libanesa que a la par de su movilidad social en el siglo XX, fue cimentando la base de su religión.

Como bien señala Aida en su narrativa, el reflejo de lo anterior fue la institucionalidad de sus parroquias e iglesias, primero en el cuadrante del centro histórico de la Ciudad de México y posteriormente, la construcción de una iglesia cercana a sus residencias y al Centro Deportivo Libanés, el cual fungiría como su lugar de reunión y núcleo social.

Un poco distinto sucedió con los cristianos ortodoxos, ya que no disponían de templos dedicados a su rito, por ello efectuaban las misas y ceremonias en sus propias casas. De esta manera se puede aseverar que hasta ese momento *la identidad religiosa y la memoria colectiva* se jugaban en el plano de lo comunitario, en un nivel primario, es decir en el seno familiar; la institucionalización de la iglesia ortodoxa, demoraría unas décadas más que el maronismo en México. Así lo señala Wasim Mobayed quien describe la construcción de un templo ortodoxo y más adelante la institucionalización de la iglesia ortodoxa en la ciudad de México. Su familia sería la encargada de erigir la primera catedral ortodoxa: “Ellos construyeron la primera catedral ortodoxa en México, la catedral de San Jorge, la que está en Tuxpan en la Col. Roma, esa es construcción de ellos, de mi papá y mis tíos. Ellos diseñaron y construyeron esa iglesia. No es que la hayan aportado, el dinero vino de otras personas de la comunidad pero ellos aportaron su trabajo de construcción y de diseño”¹⁹³

¹⁹³ Entrevista a Wassim Mobayed, 16 de Mayo de 2013

En la interpretación de esta narrativa encontramos que la institucionalización de la iglesia ortodoxa respondió, en algún momento a la necesidad de ésta de construir un edificio o un lugar de culto para la comunidad ortodoxa. Como ya señalamos en un principio la práctica religiosa se gestaba a nivel comunitario, una vez instituida la iglesia, la *memoria colectiva* se vino a nutrir de los elementos tangibles que provee la misma estructura religiosa.

Sociológicamente no hay religión que carezca de un sistema de organización y contenga características propias, como, una jerarquía, funciones, prácticas y simbolismos que permitan diferenciar un sistema religioso de otro. En este sentido, el énfasis en esta investigación está puesto en cómo se refuerza la *memoria colectiva* a través de las prácticas religiosas.

En consecuencia, señalar las diferencias entre las prácticas del catolicismo maronita y del cristianismo ortodoxo resulta fundamental para la comprensión de estos dos sistemas religiosos, pues sus diferencias rituales se configuran como cruciales en el momento de las conmemoraciones religiosas y en el significado de cada una. Raxid Wejebe continúa “[...] hoy en día, las iglesias ortodoxas se dividen en 5 y donde correspondemos nosotros es el Patriarcado de Antioquia que es Líbano, Siria y Jordania. La particularidad de la iglesia ortodoxa antioqueña conserva los ritos más sagrados en griego [...] pero la misa está dada en árabe salvo los ritos más importantes, los rezos más sagrados se quedan en griego”¹⁹⁴

Por lo que respecta a la Iglesia Católica Maronita, a diferencia de la iglesia Apostólica Católica Romana, su diferencia radica en el momento de la consagración donde la estructura del canto se mantiene en su forma original, es decir en arameo. Su particularidad está en la

¹⁹⁴ Entrevista a Raxid Wejebe el 25 de Julio 2014

estructura de la misa “Otra cosa importante entre las iglesias, la latina y la ortodoxa, son las creencias en las figuras en 3era dimensión, los latinos adoran estatuas, para los ortodoxos está prohibido. Las figuras que se adoran deben ser solamente en 2 dimensiones, en largo y en ancho, porque ya hacer la tercera dimensión es atentar demasiado en lo sagrado de Dios del cristo.”¹⁹⁵ Es decir, una de las particularidades de las imágenes en dos dimensiones, forma parte del significado y de la catequesis para hacer visibles los contenidos religiosos. En la estructura de la misa, “El canto en árabe y la consagración en arameo es lo único diferente a la latina”.¹⁹⁶ Por lo demás, se podría argumentar que la Iglesia Católica de Oriente es igual a la Latina.

Las particularidades de cada una de las iglesias, en este caso, vienen a reforzar no sólo un sistema de pensamiento religioso, filosófico y teológico, sino también a la *misma memoria colectiva*, puesto que moldean el cuerpo colectivo de creencias y prácticas religiosas.

Otros elementos dentro de cualquier sistema religioso son las prácticas de conmemoración, las cuales “se refieren a acciones que los miembros de un grupo realizan reunidos o por separado, pero cuya intención es conmemorar un significado compartido”.¹⁹⁷ Es decir, todas aquellas prácticas que tienen por objetivo mantener y reproducir elementos característicos del complejo simbólico-cultural de los sistemas religiosos.

Dentro de las conmemoraciones religiosas de la Iglesia Católica Maronita se encuentran, por mencionar algunas, las que se realizan de manera periódica a sus santos, como señala Aida Jury:

¹⁹⁵ Ibid

¹⁹⁶ Entrevista con Marcela Martínez

¹⁹⁷ Díaz y Albarrán, “Conmemoraciones sociales: las prácticas de la memoria” en *Memoria Colectiva, procesos psicosociales*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2012, p. 145

“17 de febrero, día del natalicio o conmemoración de San Marón, [...]8 de mayo, día de san Charbel, [...] Es tradición festejar a ambos con la presencia de todos los jefes de todas las iglesias y todas las confesiones, así como las autoridades civiles. Después se hace una gran fiesta popular a la que acude todo mundo gratis y en la cual conviven las familias completas de varias generaciones de emigrantes [...] así como personas que sin tener origen libanés conviven entre ellos y estas fiestas se llaman *Mahrallan*”¹⁹⁸

Y prosigue la entrevistada a mencionar lo siguiente:

“Luego hay los distintos festejos de las pequeñas poblaciones o pequeñas provincias que tienen su propio patrono tutelar, ya sea San Judas Tadeo, la advocación de alguna virgen patrona, ya sea la santísima María de la Concepción o algún santo como Santa Teresa y San Elías que es otro que también es muy reverenciado”¹⁹⁹

En la anterior narrativa es interesante constatar, cómo es que la comunidad libanesa católica maronita lleva a cabo festejos de los distintos patronos tutelares de las poblaciones de las cuales emigraron, viniendo a repetir ese mismo patrón de conmemoración con mucho más arraigo aquí en México. No sucede así con la iglesia ortodoxa, que tiene sus propios santos pero no representan un sentido de pertenencia por ser exclusivos de una región o pueblo específico. A este respecto Raxid Wejebe comenta lo siguiente:

“Existen santos en la Ortodoxia que la iglesia católica no los reconoce y al revés. Esta San Nicolás, está San Jorge, que no son reconocidos por la iglesia católica y son santos muy reconocidos por la iglesia ortodoxa. Otra cosa muy importante, la fiesta más sagrada en la iglesia latina es el nacimiento de Cristo, en la iglesia ortodoxa tiene un papel secundario; la fiesta más importante en toda la ortodoxia de todos los países ortodoxos es la resurrección, es la pascua; porque dicen los ortodoxos que es muy fácil nacer, es muy fácil morir, pero es muy difícil resucitar, entonces es por esto que la Resurrección de Cristo tiene 3 veces más mérito que el nacimiento, esa es la visión ortodoxa. Celebramos Navidad y todo normal, así todo, pero la verdadera fiesta, la fiesta de todo el año de la iglesia ortodoxa es la pascua, es la resurrección”²⁰⁰

Podemos observar que la religión, como institución se forma a través de la aplicación de un sistema de normas y representaciones que dan cabida a una serie de elementos sagrados

¹⁹⁸ Entrevista a Aida Jury, el 30 de Enero 2013

¹⁹⁹ Ibid

²⁰⁰ Entrevista con Raxid Wejebe el 25 de Julio 2014

como: santos, ritos, rituales, templos, objetos de culto, ofrendas, reliquias, imágenes sagradas, mitos, dogmas, ruegos, cantos, etc. Lo importante es entender que la religión es un cuerpo de creencias, un sistema simbólico-representacional, el cual define y estructura prácticas que giran en torno a lo sagrado y otorgan una visión del mundo (cosmovisión).

Si regresamos a los aportes de la teoría sociológica de Durkheim, para este autor toda experiencia religiosa, incluyendo los sistemas de representación religiosos y sus prácticas, permite la cohesión de un grupo:

“Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada que declara adherirse a ellas y practicar los ritos que le son solidarios. No solamente están admitidas, a título individual, por todos los miembros de esa colectividad., sino que son cosa del grupo y constituyen su unidad. Los individuos que lo componen se sienten ligados unos a otros por el solo hecho de tener una fe común”²⁰¹

En este sentido es debido argumentar que no existe sociedad sin religión ni religión sin creencias, ni creencias sin prácticas sociales o comunitarias religiosas. De esta manera, todas las conmemoraciones ya mencionadas en las narrativas son formas de reforzar la *memoria colectiva* de la comunidad libanesa, pues éstas no sólo reproducen elementos simbólicos-culturales de un sistema religioso, sino que además reproducen la *memoria colectiva* a través de quienes participan de ella.

La religión es el eje central dentro de un sistema de valores, normas y creencias que orientan la acción social, éstos constituyen un fenómeno fundamental en el análisis sociológico. A partir de esta observación comenzamos a vislumbrar sociológicamente, *el hilo identitario* en las prácticas religiosas.

Desde la perspectiva de un practicante ortodoxo entrevistado:

²⁰¹ Emilie Durkheim, op. cit. p. 46

“[...] la iglesia maronita es una iglesia nacional, es una iglesia excepcional de un solo país que es el Líbano. La ortodoxia a diferencia de esto, es un Patriarcado que se instaura en Damasco, que incluye ortodoxos de Líbano, ortodoxos de Siria y ortodoxos de Jordania. Un ortodoxo no va a insistir tanto en su libanismo como un maronita, o sea, es una iglesia a mi gusto extremadamente nacionalista. Cuando los ortodoxos no somos así, no tenemos ningún problema en ver a un hermano Sirio, en ver a un hermano Jordano o un hermano Iraquí y decir: somos ortodoxos, o sea somos descendientes de árabes ortodoxos, nos incluimos todos ahí. Un maronita no lo va hacer, un maronita dirá: ellos son sirios, ellos son jordanos, ellos son iraquíes, [...] Pero no son maronitas como nosotros. Para empezar, no son libaneses, segundo, no son maronitas. El maronismo es nacionalista y es uno sólo”²⁰²

Como señala Carlos Martínez Assad, sobre San Marón, éste nació en Siria en el siglo IV y habiendo escogido la vida de asceta se fue a vivir a la cumbre de la montaña libanesa y se dedicó al culto de Dios.

“La identidad libanesa ha prevalecido pese a los embates que como nación ha sufrido Líbano. Uno de los factores que la amalgaman es, sin duda, la cultura religiosa heredada por San Marón a los maronitas. La orden surgió en lo que hoy es Siria y tuvo su auge precisamente en un territorio cristianizado en tiempo muy temprano [...] La influencia de los maronitas se extendió por Siria, Líbano y Palestina, pronto los de la orden adoptaron ese nombre como lo harían también sus fieles seguidores”²⁰³

Los maronitas entonces, forman parte de la Iglesia Católica Apostólica, pero con su propio rito oriental; esta razón es lo suficientemente fuerte y significativa para dotar de un sentido de pertenencia y de identidad a los miembros de la comunidad libanesa. El maronismo finalmente, es una iglesia que tuvo que hacer ciertas concesiones a la Iglesia Católica Romana para poder adscribirse al catolicismo y ser reconocida por la iglesia latina (el Vaticano); esto traería consigo la protección por parte de las comunidades europeas y mayor adhesión entre los mismos maronitas; aunque no renunciarían a sus estructuras y rituales propios.²⁰⁴

²⁰² Entrevista con Raxid Wejebe el 25 de Julio 2014

²⁰³ Carlos Martínez Assad, *Los maronitas y la identidad libanesa*. Artículo expuesto en la Inauguración de la exposición “La luz del Color. Iconografía Siriaco-Maronita”, México, 1995

²⁰⁴ Los maronitas, siempre vieron a Francia como su aliada y protectora política

Y aquí es cuando cobra mucho más sentido la afirmación del sociólogo Gilberto Giménez respecto a la *identidad*, definida en principio por una distinguibilidad que involucra la pertenencia a un colectivo; interpretada en este caso, como la pertenencia a un lugar y la presencia de un conjunto de atributos o características relacionales; de ahí que asumirse como maronita es irremediablemente asumirse como libanés. A este respecto, Raxid Wejebe nos dice:

“Otro aspecto importante en el Líbano es la identidad regional. El ser ortodoxo, chiita, sunnita, druzo o maronita, te identifica y te liga inmediatamente a una región, a un pueblo, a un barrio de una ciudad, y eso también es parte importante en la identidad libanesa, en el interior del Líbano. El ser de Zgharta es símbolo de maronismo, de la Khoura - mi región – es ser símbolo de ortodoxo, el ser del Shouf es ser druzo, etc.”²⁰⁵

Ser católico maronita, ortodoxo, druzo, no plantea ningún problema de interacción social entre quienes participan en la comunidad libanesa. Sin embargo asumirse como tal - apunta la narrativa anterior -, sugiere un lazo de unión comunitario entre quienes son originarios de una misma región y los identifica como libaneses. Provenir de una región particular los marca afines a una religión y además, herederos de un amplio sistema cultural, histórico, normativo, simbólico y religioso.

Paradigmática resulta entonces la propuesta de Gilberto Giménez quien sobresale como un teórico de las identidades, toda vez que argumenta que la identidad acentúa las características y rasgos distintivos. De este modo – contribuyendo al análisis interpretativo de las narrativas anteriores –, la identidad libanesa se vincula directamente al sentido de pertenencia, representa el lugar de origen de ellos mismos y de sus antepasados, además de un origen y una práctica confesional propia.

²⁰⁵ Entrevista a Raxid Wejebe el 25 de Julio 2014

En este punto es indispensable acercarse a las experiencias subjetivas de los practicantes, a las intenciones, a lo que representa ser libanés practicante de alguna de las religiones ya mencionadas, esto es al sentido y al significado que otorgan a su identidad religiosa y colectiva.

Con respecto a esto, ya decía Max Weber que para poder entender el significado de las acciones sociales, hay que estudiar a los sujetos y tratar de entender sus significados. En este sentido se procedió a realizar preguntas de corte subjetivo como ¿Qué significa para ti ser descendiente de libaneses? Enseguida una definición según el entrevistado:

“Significa mi hogar, son mis raíces, mi cultura, algo tan importante de lo que soy y de dónde vengo. Algo social, algo étnico, algo cultural, sentirme parte de todo ese bagaje cultural que traemos nosotros. [...] El ser libanés representa muchísimas cosas, representa tradición, representa una historia y representa particularidades, un idioma [...] Pues como libanes, lo más importante que siento yo siendo libanes de la diáspora, es tener una misión que es fuera del Líbano, seguir preservando las tradiciones, la cultura y la gastronomía que tenemos”.²⁰⁶

De manera precisa se le pregunta ¿Qué significa ser ortodoxo y libanés?

“Pues doblemente orgullo y doble identidad. Esta pregunta es muy interesante, porque a mí me hace dos veces más rico, en el sentido de tener orígenes orientales, orígenes árabes, orígenes antiguos, como te decía culturales, históricos y gastronómicos, [...] sentirme parte también de una comunidad ortodoxa, de otro rito, de otra religión, de otras costumbres, pues también muy ricas”²⁰⁷

En este reconocimiento *identitario*, se imbrica una identidad narrativa del *yo comunitario*, de modo que afirmar “yo soy maronita” es afirmar “yo soy libanés”; es ser parte de un contexto cultural, histórico, regional determinante en la conformación y construcción de la identidad de los sujetos. En otras palabras se trata de un “yo narrativo”, el cual implica la identificación con sí mismo y con sus pares, que evidentemente comparten una misma historia

²⁰⁶ Ibid

²⁰⁷ Ibid

y un linaje. Es reflejo de una ascendencia definida, de una historia de vida comunitaria, y representa en el aspecto religioso la continuidad en su creencia; pese a esto, sucede con más frecuencia en Líbano, sobre todo después de la Guerra Civil.

Podemos pensar que el sentido de pertenencia también se juega a nivel existencial, como diría nuestro contemporáneo Anthony Giddens se da en el plano de lo ontológico; por lo tanto, afirmar y reconocer una identidad reflexiva para sí en un marco individual y comunitario, robustece la seguridad ontológica. Giddens se refiere a un *estar en el mundo*,²⁰⁸ es decir, sobre la seguridad que tiene el individuo para poder “ser” y “actuar” en el mundo de la vida cotidiana. Ciertamente aquí es donde hace sentido entonces afirmarse como “maronita”, “melquita”, “ortodoxo”, “libanés” o “druzo”.

Actualmente, la Iglesia Católica Maronita ha hecho manifiesta su capacidad para fortalecer la identidad y reforzar la memoria colectiva de sus adeptos; una de ellas y que está en vigencia, se encuentra relacionada a las prácticas establecidas en las ceremonias religiosas: la liturgia, que se lleva a cabo en idioma árabe y en arameo. Es justamente esta singularidad la que viene a reforzar y a reproducir una *memoria colectiva*, que no está por demás señalar, se trata de una *memoria colectiva religiosa* implementada institucionalmente, la cual tiene como finalidad recordar la historia religiosa, las tradiciones y la memoria sobre la que se cimienta la Iglesia Maronita.

Otra forma importante de reforzar la *memoria colectiva* de la comunidad libanesa ha sido la implementación de actividades a nivel institucional, tales como la creación de un coro que recita en árabe durante las misas dominicales y a su vez, proporciona clases de árabe y

²⁰⁸ Anthony Giddens, *Modernidad e Identidad del yo. El yo y la sociedad en el época contemporánea*, Edit. Península, Barcelona, 1997, p. 54

arameo a descendientes de libaneses interesados en conocer su legado ancestral y socio-cultural. Así lo detalla el Padre de la Iglesia “Nuestra Señora de Líbano”.

Yacoub Badaoui otro miembro de la comunidad Maronita de México nos dice:

“El coro, [...] puede ser de libaneses o de origen libanés o mexicanos, pero el mensaje que damos es que hay que conservar la tradición [...] les enseño a cantar en árabe, en arameo, y tengo algunos que no pueden diferenciar de los que vinieron del Líbano, saben bien los cantos, las melodías y la pronunciación que sea en árabe o en arameo. Para conservar la identidad, algo muy importante es que el canto sea religioso o folclórico, el canto es un apoyo muy fuerte para conservar la tradición”²⁰⁹

Si hacemos una reflexión sociológica podemos distinguir dos maneras de reforzar la memoria colectiva. La primera está ligada a un procedimiento institucional que tiene que ver con el pensamiento teológico, es decir con la filosofía de la estructura religiosa, ya sea ésta maronita, ortodoxa, drusa, islámica, melquita; dicha filosofía se reproduce a partir de los medios que les proporcionan la iglesia y el mismo apartado religioso. Esto se ve reflejado en actividades y prácticas de carácter institucional como las misas, las diversas ceremonias que se establecen en alguna fecha especial, los rituales, y las conmemoraciones oficiales en honor a los santos patronos atendidas por los miembros de la Jerarquía Católica Maronita y Ortodoxa, mismos que hacen un llamado a los miembros de la comunidad libanesa para reforzar la memoria y mantener viva la *memoria colectiva religiosa*.

Las prácticas oficiales garantizan la continuidad del pasado en el presente, esto se puede constatar en la capacidad que tienen las instituciones y sus líderes religiosos para conglomerar a la comunidad libanesa, como ya se dijo en conmemoraciones con una periodicidad cíclica; por ejemplo en la religión católica maronita: el nacimiento de Cristo y la Semana Santa; en la ortodoxa: su capacidad para cohesionar a sus fieles en la Pascua; en la

²⁰⁹ Entrevista a Yacoub Badaoui el 10 Junio 2013

religión drusa: para realizar el Ramadán (mes del ayudo sagrado). Todas estas prácticas denotan una participación comunitaria consistente. En otras palabras, este llamado a reforzar la memoria colectiva institucional, pretende que no se olvide la concatenación histórica propia de su religión, de sus orígenes, el conjunto de saberes y pensamiento teológicos que se edifican alrededor de sus religiones.

La segunda forma de mantenimiento y reforzamiento de la *memoria colectiva* se deriva de la ascendencia misma de los miembros de la colectividad libanesa, esto es, a raíz de su linaje libanés pero sobre todo al linaje que los identifica como maronita libanés, ortodoxo libanés, druzo libanés, melquita libanés o chiita libanés. Sociológicamente, aquí es donde la aportación teórica de Alfred Schütz, sobre la dimensión de los predecesores cobra sentido para poder comprender la *memoria colectiva*.

Tal como nos sugiere el autor, el hecho de que el mundo de los predecesores haya pasado no significa que los sujetos no se puedan orientar hacia ellos a partir de sus acciones. Así lo hacen los miembros de la comunidad libanesa desde sus prácticas religiosas, toda vez que su *praxis* tiene un motivo “porqué”,²¹⁰ un sentido y un significado concreto. Como hemos visto, el reforzamiento de la *memoria colectiva* se da a partir de que los sujetos se identifican como pertenecientes a un linaje, se saben parte generacional de una descendencia, se identifican ellos mismos como poseedores de una conciencia manifiesta de su descendencia; esto significa que se es heredero de un linaje vasto en tradición, cultura e historia.

²¹⁰ Los motivos “porqué” son una aportación teórica de Alfred Schütz y nos ofrece una explicación del por qué se acciona de determinada manera en el mundo de la vida cotidiana. En este sentido, los motivos “porqué” de los miembros de la comunidad libanesa, responden debido muchas razones, la principal identificada en el reforzamiento de la memoria colectiva es el sentido de pertenencia que refuerza un linaje del que se es heredero social, cultural histórica y materialmente.

En consecuencia, se puede argumentar que también el sentimiento de pertenencia juega un papel fundamental en el sostén y reforzamiento de la *memoria colectiva*, particularmente con quienes se identifican y se adscriben al maronismo; ser maronita significa ser libanés e identificarse como libanés, finalmente, contribuye al afianzamiento de la *memoria colectiva*. Al mismo tiempo la *intersubjetividad* es la base para este reforzamiento, ya señalaba Schütz que sin *intersubjetividad* no existiría el mundo de la vida cotidiana donde todos los sujetos actúan y orientan sus acciones hacia otros. No en vano postuló Schütz que la intersubjetividad es la posibilidad de condición del mundo de la vida cotidiana. Por esta razón la *intersubjetividad* permite ser el punto nodal del reforzamiento de la *memoria colectiva*.

En relación a esto, otro aporte sobre la *memoria colectiva religiosa* lo podemos identificar en la sociología de Peter Berger, quien sostiene que “para que la religión ejerza su función legitimadora, es necesario que cuente con el reconocimiento de la base social que intenta legitimar, es decir, necesita una estructura de plausibilidad”.²¹¹ Esta cita viene a reforzar el planteamiento sociológico sobre que la *memoria colectiva religiosa* se ejerce sólo a partir de la condición social y de la interacción intersubjetiva.

Esta estructura de plausibilidad la sostiene en efecto el linaje creyente, en estas redes de parentesco tan fuertes que conforman los miembros de la comunidad libanesa. No obstante, siguiendo a Hervieu-Leger, dicha estructura ejerce una función legitimadora, pues sostiene y reproduce a la *memoria colectiva* a través de su propio sistema tradicional religioso, en su organización, en su sistema simbólico, y viene a reforzarla través de las prácticas religiosas de ese linaje creyente. La religión es parte esencial en la integración comunitaria religiosa, todos

²¹¹ Prisciliano Cordero, op. cit. p. 46

aquellos elementos simbólicos y significativos se juegan en el plano de la representación religiosa.

Finalmente la religión y la memoria no se pueden escindir, estos dos elementos constituyen un vínculo estructural, porque la memoria está presente en la estructura de la iglesia, pero también en la adhesión reivindicada en un linaje creyente – aquí el hilo de la memoria del cual habla Hervieu-Leger -.

Capítulo IV

Organización social y memoria colectiva



212

²¹² 50 Aniversario del Centro Libanés, A.C. Fotografía tomada por Frida Hatch Kuri en el Centro Libanés, A.C., Unidad Hermes en México D.F. Noviembre, 2012

4.1 Organización social y redes de parentesco en la comunidad libanesa: instituciones primigenias de la memoria colectiva

Un elemento más a investigar es la organización social de los miembros de la comunidad libanesa. El objetivo es identificar la relación con la *memoria colectiva* y el sentido de pertenencia de los miembros de la comunidad libanesa en México.

Para lograr nuestro propósito nos remitimos metodológicamente a un instrumento de investigación cualitativa que consistió en dos entrevistas semi-estructuradas elaboradas a partir de las unidades de análisis que comprende esta investigación. Las entrevistas fueron aplicadas a los miembros de la comunidad libanesa contactados a través de las actividades que se realizan en el Centro Libanés, A.C. Unidad Hermes, en la Ciudad de México.

La metodología utilizada en el análisis de este trabajo se encuentra relacionada con un enfoque fenomenológico, ya que se pretende indagar los universos de sentido y significado que atribuyen los individuos a sus acciones e interacciones intersubjetivas con el fin de vislumbrar cómo se mantiene, se refuerza y se reproduce la memoria colectiva a través de su organización, de sus actividades y de su estructura social.

Para este apartado se elaboraron dos tipos de entrevista, la primera dirigida a los inmigrantes libaneses en México y a sus descendientes de primera generación. La segunda dirigida específicamente a los jóvenes que consideramos como pertenecientes a la tercera y cuarta generación de descendencia libanesa. Para su realización se llevaron a cabo preguntas de corte subjetivo, a partir de las cuales se trató de indagar el sentido y significado que adquieren las prácticas sociales de los miembros de la comunidad libanesa y el sentido que adquieren en

los espacios de socialización. Algunas de las preguntas realizadas fueron las siguientes ¿Qué actividades de origen libanés realizas con tu familia? ¿Qué prácticas sociales y conmemoraciones llevas a cabo? ¿Qué actividades realizas en el Centro Libanés A.C.? ¿Realizas alguna actividad cultural en tu entorno? ¿A qué lugar acudes para reunirte con otros miembros de la comunidad libanesa y con qué frecuencia lo haces?

Asimismo, se recolectó información documental de carácter histórico, sobre la migración libanesa a México. Como se podrá observar en los documentos recabados, encontramos la descripción del desarrollo comunitario y la organización social de los libaneses en el país (S.XX), los lugares de asentamiento, las formas de reproducción de sus tradiciones y la cultura libanesa, los centros sociales que se crearon para procurar vínculos entre ellos, la manera en que fueron progresando socio-económicamente y que les permitió la formación de un sector social definido.

De esta manera se podrá dar respuesta a cuál es el papel que desempeñan las prácticas de socialización y de organización social en la construcción de su *identidad y memoria colectiva*, haciendo énfasis en la forma en que ésta se mantiene, se reproduce y se refuerza.

Iniciando con el tema de la organización social podemos señalar que ésta ha constituido un elemento insoslayable desde las primeras olas migratorias hasta las más recientes, dado que en todas sus etapas tuvo y sigue teniendo una particularidad que la define, y esa es la de una migración apoyada en redes. En otras palabras, nos estamos refiriendo a un proceso migratorio en donde los eslabones primordiales fueron las redes familiares; si bien, a finales del siglo XIX y principios de siglo XX, se trató de una migración forzada, debido a las condiciones (históricas, sociales y políticas) que actuaron como factores de expulsión de los migrantes

libaneses; se puede añadir que una gran parte de las siguientes olas migratorias fueron resultado también de las redes de solidaridad entre familiares, amigos y paisanos que ya se encontraban en establecidos en México.

La importancia que jugaron este tipo de redes migratorias, permiten entender cuál ha sido el papel de las prácticas de sociabilidad y de organización social en los miembros de la comunidad libanesa. Aunque en este apartado no es un objetivo central explicar la teoría de la migración, sí es preciso ubicar que las cadenas migratorias fueron un factor clave en la decisión posterior, la cual era que otros libaneses emigraran hacia “América”²¹³ durante el siglo XX.

Un caso anecdótico y que tiene bastante remembranza entre los miembros de la comunidad libanesa, es el de Domingo Kuri quien según la historiadora Martha Díaz Gómez, ayudaba a todo aquel inmigrante de origen sirio-libanés que entraba por el Puerto de Veracruz, auxiliándolos a la hora del desembarque y durante sus respectivos trámites. A este respecto la historiadora comenta lo siguiente:

“Don Domingo Kuri influyó notablemente en la distribución regional de los inmigrantes desembarcados en Veracruz. Les preguntaba a los recién llegados si tenían familia y si sabían cómo localizarla. En caso afirmativo los llevaba a la estación de tren. Si no traían para el pasaje, él se los compraba. A las personas que llegaban sin tener familia les preguntaba por su pueblo de origen y, como el señor Kuri conocía muy bien la procedencia de la mayoría de las comunidades libanesas asentadas en toda la República, les indicaba el lugar a donde era conveniente que llegaran. Les daba una tarjeta suya recomendándolos con sus paisanos. De esta forma los inmigrantes de Biqaa Kafra se establecieron en su mayoría en Tehuacán, Puebla; los de Zgharta se concentraron en Toluca, los de Anturín en Pachuca; varias familias llegadas de Beit Melet poblaron Nueva Rosita, Coahuila. Los palestinos desde un principio, se dirigieron a Monterrey y a Saltillo, el grupo de musulmanes [...] fue orientado por Don Domingo a dirigirse a la ciudad de Torreón en donde existía ya una pequeña comunidad profesante de su misma religión. La mayoría de las familias de Medio Oriente establecidas en

²¹³ Martha Díaz, historiadora estudiosa del fenómeno migratorio libanés a México, asegura que los emigrantes libaneses en su tránsito no sabían a donde iban a llegar, solamente sabían que llegarían a América.

las poblaciones del Istmo de Tehuantepec llegó de Deir al Qamar, Líbano, e Iraq. Entre las familias de Durango había muchas de Tanurín”²¹⁴

Sociológicamente tenemos entonces que una de las primeras formas de organización social, fueron las redes migratorias basadas en el apoyo solidario de figuras inmigrantes importantes, hacia sus propios parientes y compatriotas. Luego, los nodos de la migración pasaron a ser las familias mismas, quienes decidieran continuar con el traslado de sus familiares a México, justo como lo relata Charles Loutfi inmigrante libanés en los años setenta del siglo pasado:

“Yo llegué a México, el 28 de Mayo de 1976, vine con un primo [...] Entonces su papá habló con la familia y dijo, voy a mandar a mi hijo, entonces, como somos primos y convivíamos mucho, me habló mi tío y me dijo: pues acompaña a tu primo y si no les gusta se regresan. Esto con la finalidad de sacarnos de la guerra que había empezado un año antes. Entonces, mi mamá tiene un hermano en México que había emigrado también en los años 50 y vino a vivir y a trabajar aquí en México [...] la presencia de los parientes que yo tengo, familiares en México data desde antes de 1900 [...] Llegué por la guerra, llegué con un primo, teníamos familiares, fuimos invitados por familiares, yo con mi tío y él con su tío a venir a trabajar con ellos”²¹⁵

Desde esta perspectiva podemos entender el papel de dichas redes vinculadas con la estructuración de la organización social como el papel que jugaron las familias en el lugar de destino, con la consiguiente reducción de costos y riesgos para los libaneses recién llegados al país. En este mismo proceso podemos vislumbrar que la familia también tuvo un rol fundamental en la integración social e inclusión laboral. La siguiente cita ilustra la manera en que a los inmigrantes recién llegados, casi de manera inmediata la propia familia los canalizaba al comercio como vendedores ambulantes. El comercio ambulante fue durante décadas el medio de subsistencia de muchos inmigrantes libaneses:

²¹⁴ Entre los muchos libaneses que ayudaron a que se consolidaran estas redes de apoyo, destaca la labor de Domingo Kuri, porque era residente de Veracruz el puerto receptor de inmigrantes más importante. Vease Martha Díaz, De Líbano a México. Crónica de un pueblo emigrante, p.68

²¹⁵ Entrevista a Charles Loutfi, 15 Diciembre 2014

“Me quedé un tiempo con mi tío, quien decidió que yo debía trabajar, lo que acepté porque era claro que necesitaba valerme por mí mismo. Mi trabajo fue muy humilde, no fui sirviente, sino me convertí en vendedor ambulante, pero de veras [...] Y así, caminando de un lugar a otro, ofrecía mis productos a las personas que iban por las calles, entre los vendedores establecidos, locatarios, y semifijos”²¹⁶

De la misma manera esto se repite en otros procesos migratorios a lo largo del siglo XX, así lo narra Charles Loutfi “El caso de mi tío (donde yo llegué y donde fui invitado a trabajar en los años setenta), él fue invitado a su vez por un primo, que era nacido en México y tenía sus negocios, [...] como que se repitió un poco la historia”²¹⁷

En estas narrativas se puede evidenciar incluso que las causas de la migración fueron las mismas desde el siglo XIX. Todos los emigrantes han tenido por común denominador un contexto social, histórico y político, donde los conflictos armados son la primera causa de expulsión. Como lo señala en entrevista Jorge Nacif Mina, aludiendo al proceso migratorio de su padre y a las causas de la inmigración libanesa en México:

“¿El libanés a qué vino a América? ¿Por dinero? No, no vinieron por dinero [...] Sin embargo, se vinieron a buscar libertad. Libertad de pluma, libertad de palabra. Ese es un problema que se daba porque Líbano ha sido siempre el lugar de las conquistas, si no son los visigodos, son los otomanos, si no son los otomanos son los franceses, si no son los franceses son los sirios, en este caso, bueno, los israelitas, pues lo toman como centro de batalla por persecución de palestinos”²¹⁸

Este pasado común entre los inmigrantes hizo que en México se formaran redes de parentesco muy fuertes, unidas entre sí; logró también que compartieran no sólo el contexto bélico, sino un legado “histórico-identitario”²¹⁹ a partir del cual se identificarían como iguales, como compatriotas, como libaneses. Esto nos remite a otro punto fundamental que es el

²¹⁶ Jorge Nacif, *Crónicas de un inmigrante libanés en México*, Instituto Mexicano Cultural Libanés, A.C. México, 1995

²¹⁷ Entrevista a Charles Loutfi, 15 Diciembre 2014

²¹⁸ Entrevista a Jorge Nacif Mina, 17 Diciembre 2014

²¹⁹ Las comillas son mías

saberse proveniente del mismo pueblo; a la fecha, esto es un punto que sigue vigente y juega un papel primordial en la socialización y en el mantenimiento de las redes de parentesco. Los lugares de origen, los pueblos de donde provienen,²²⁰ en gran medida han venido a reforzar - con el transcurrir de las décadas -, la solidaridad, la identidad y el sentido de pertenencia entre la colectividad libanesa.

En esta coyuntura podemos señalar que el lugar de asentamiento fue otro tipo de organización social, al menos en un principio y durante la primera mitad del siglo XX en el barrio de la Merced, el cual se encuentra en la parte oriental del centro histórico de la Ciudad de México. Desde la perspectiva sociológica de Alfred Schütz²²¹, la apropiación de un barrio “Implica necesariamente la emergencia de una memoria colectiva, de un nosotros que reconoce elementos de un pasado multicultural, que permite vislumbrar un proyecto a futuro”.²²² En el caso del barrio de la Merced, dio cabida a los primeros inmigrantes libaneses que construyeron un barrio en conjunto con la sociedad mexicana donde coexistieron la cultura mexicana y la libanesa.

Desde luego esa zona del centro histórico resultó ser un lugar estratégico puesto que les facilitó los medios para subsistir. Esto es, les permitió generar todo un mercado que no existía hasta ese entonces, introduciendo un innovador sistema de ventas a domicilio mediante el abono (lo que hoy conocemos como ventas en abonos o a plazos), lo cual les permitió alcanzar un mayor número de ventas y por lo tanto una mayor ganancia, recuperando desde los primeros

²²⁰ Antonio Trabulse Kaim detalla en su libro, *Dos pueblos, un espíritu. Libaneses en México*, grupos de libaneses originarios de los siguientes pueblos: Jezzín, Dair el Kamar, Akkar, Záhle, Kártaba, Doumma, Batroún, Masrat el-Shouf, Zgartha, Bekakafra, Kesrouan y Kártaba.

²²¹ Ver capítulo primero

²²² Angélica Bautista, *Los espacios simbólicos de la memoria colectiva en Memoria colectivos. Procesos psicosociales*, Edit. Porrúa, México, 2012, p. 192

pagos el costo de su mercancía, “Este tipo de comercio determinó su designación como aboneros [...] Los productos en venta consistían fundamentalmente en artículos de bonetería: botones, alfileres, agujas, cintas, resortes, hilos y telas. Posteriormente incluyeron ropa confeccionada, colchas, relojes y joyería de fantasía”.²²³

La pobreza en la que se encontraron muchos inmigrantes al llegar a la ciudad de México y la necesidad de solventar no sólo sus necesidades materiales, sino de conseguir libertades civiles en un país nuevo, les permitió toda una organización social en el cuadrante oriente del centro histórico, en el barrio de la Merced y en la Lagunilla, acompañado de una adecuada convivencia social, integración y una asimilación plena a la sociedad mexicana.

“Somos buenos comerciantes, muy buenos, sabemos vender muy bien, porque mi papá era una maravilla vendiendo, [...] Un día, yo chico, íbamos a la Lagunilla, ya ni tan chico, ya como de prepa y le dije: Te acompaño papá ¿a dónde vas? - Voy a vender. - Te acompaño, te ayudo. Yo con el afán de ayudarlo a cargar, no habíamos vendido nada en todo el día y me dijo: Espérame ahorita vamos a vender. Y le dije: Papá ya vámonos, no vamos a vender nada. Llegamos a una tienda en calle República de Chile que vendía ropa de bebés y de novias. Mi papá se metió y el dueño, un español desde lejos le dijo: Don Jorge no te voy a comprar nada,- No, no, no, yo no le voy a vender nada señor, yo me voy a venir a sentar, ¿me puedo sentar tantito aquí? Si, si siéntate. Se sentó. Al ratito se paró y empezó: Pásele señora, yo le voy a vender bien barato y empezó a vender a vender y a vender y toda la gente que se acercaba y que entró a la tienda, salió con algo. Claro, al rato se voltea el señor y le dice: ¡Toda la caja! Es decir, él era un comerciante y sabía su negocio, porque desde que llegó vendió y no sabía hacer otra cosa”.²²⁴

De modo que la estructura comunitaria, es un elemento básico para comprender las formas de organización y de interacción social, económica, cultural y religiosa, entre los miembros de cualquier comunidad. Y a pesar de que los libaneses formaron una minoría étnica, en ningún momento formaron un grupo aparte o se excluyeron de la sociedad mexicana, al contrario se integraron y se asimilaron rápidamente a la vida social, económica, religiosa y cultural del país “Los inmigrantes libaneses querían que sus hijos nacidos en México se

²²³ Martha Díaz, De Líbano a México, op cit., p.76

²²⁴ Entrevista a Jorge Nacif, 17 Diciembre 2014

sintieran muy mexicanos; ellos mismos se asimilaron de tal forma a este país que México pronto se convirtió en su segunda patria”²²⁵

Lo anterior nos remite al siguiente planteamiento sobre sus formas de organización social y familiar, ya que se dio una etapa de movilidad a otras zonas de la ciudad de México. Primero, por su ocupación de vendedores ambulantes, pues buscaban constantemente mejores lugares para poder llevar a cabo sus ventas y transacciones económicas. Segundo, porque las generaciones posteriores fueron profesionalizándose en otras áreas distintas al comercio y esto les permitió un mejor status socioeconómico y social. Por lo que pasaron de vivir en el centro histórico, a colonias como la Roma y la Narvarte. Así lo relata Martha Díaz Gómez “Conforme las familias fueron adquiriendo una mejor posición económica, empezaron a emigrar hacia las nuevas colonias. Dependiendo su poder adquisitivo, las del Distrito Federal elegían entre Juárez y la Roma, Polanco o las Lomas, Narvarte o del Valle”²²⁶

Continuando sobre esta misma tónica, es importante aclarar que actualmente las familias libanesas se encuentran dispersas en diferentes zonas de la ciudad, en algunos lugares como en la Colonia Narvarte, Lomas de Tecamachalco y Satélite. Sin embargo estuvieron conglomerados en un principio en el centro histórico de la ciudad de México (porque dicho espacio social y territorial les proveía relacionalmente los medios para su subsistencia). Cabe advertir que nunca formaron barrios definidos, es decir, no se apropiaron de un barrio o una zona específica, sino, más bien se integraron a la sociedad mexicana producto de un sentimiento de pertenencia e integración comunitaria con la patria adoptiva.

²²⁵ Martha Díaz, *Ibíd.*, p. 101

²²⁶ *Ibíd.*, p. 111

Lo mismo podemos decir sobre los procesos endogámicos, los cuales se fueron debilitando una vez que los libaneses y sus hijos se integraron completamente a la sociedad receptora. Si bien, las relaciones de parentesco, en este sentido, inextricablemente remiten a procesos de endogamia y exogamia, en el caso de las familias libanesas, se desatendió la necesidad de casarse entre ellos mismos dada su compenetración en la sociedad que los recibió.

“Aquellos migrantes libaneses, llegaron a México, [...] y se encontraron con un país con valores muy similares, con la familia con valores en cuanto a educación, respecto a los adultos mayores, la misma religión cristiano apostólica romana, entonces se sintieron en casa. Ese sentimiento les fue dando la posibilidad de establecerse, de tener a sus nietos y dejar sus cenizas en este lugar [...] porque lo encontraron muy afín, [...] un país que les abrió las puertas y el corazón de toda colectividad mexicana ofreciéndoles todas las posibilidades de desarrollarse tanto de manera social como de manera laboral y económica”²²⁷

Desde una mirada sociológica, podemos vislumbrar con la ayuda de las aportaciones de teóricos como Berger y Luckmann, que la socialización y las redes de parentesco se juegan en el plano de la interiorización de la cultura, la cual permite al individuo situarse en la realidad social objetiva, es decir, ser miembro de una sociedad. Dicha interiorización también se conjugó con la necesidad de asumir un rol en la sociedad mexicana, fuera comerciante, vendedor ambulante y, después profesionalista; lo mismo puede decirse con el idioma, pues se dejó de hablar el árabe libanés y se comenzó a utilizar el español.

En fin, se llevó a cabo un proceso de auto-identificación como libaneses y posteriormente como mexicanos de ascendencia libanesa. Como ya se dijo, existía una identificación con la cultura y sociedad mexicana, dada la cercanía y la similitud con algunas características culturales y particularidades que se comparten entre ambas culturas “Tenemos una influencia muy similar, tenemos palabras muy del estilo que nacen del mismo árabe, los números arábigos, todas las letras que empiezan con ‘al’ vienen del origen árabe. Entonces

²²⁷ Entrevista a Ricardo Kahwagi Rage, 22 Diciembre 2014

tenemos muchas cosas afines, el pueblo de México y el pueblo del Líbano son pueblos hermanos, que conviven día con día”.²²⁸ Parafraseando a Berger y Luckmann, el individuo se identifica no sólo con otros concretos, sino con una generalidad de otros, esto es, con una sociedad. Y esto mismo pasó con los inmigrantes libaneses y su descendencia en México.

Como hemos señalado, podemos constatar que la forma de organización social que demostró tener la colectividad libanesa en un principio, sus prácticas de socialización entre familias provenientes de los mismos y/o pueblos cercanos, parientes, compatriotas y permitió la formación de redes de parentesco que en un principio constituyó uno de los elementos primigenios de la memoria colectiva.

Igualmente se puede aseverar que fue una migración solidaria consigo misma no sólo hacia los familiares sino incluso entre compatriotas y paisanos. De ahí el proceso de remembranza sobre la historia de su migración y la conciencia colectiva sobre su llegada, esto incluye la forma y situación en que llegaron al país. Desde una perspectiva sociológica, podemos argumentar que la vinculación favoreció las relaciones y la asimilación social, por esto, los libaneses fueron capaces de sobrellevar sus primeras condiciones de desigualdad recurriendo a sus bases tradicionales para poder lograr dicha asimilación creando redes sociales, económicas, y culturales.

En el contexto actual podemos señalar que tales redes de parentesco han tomado la forma de diásporas integradas por grupos familiares que se unen entre sí hasta la fecha, con el objetivo de convivir entre ellos y a su vez fortalecer sus lazos familiares:

²²⁸ Ibid

“[...] para acrecentar el patrimonio, conservarlo y acrecentarlo y mantenerlo dentro de ese grupo y ayudarse entre ellos en sus necesidades, reunirse con mucha frecuencia, estar muy presentes en los eventos familiares, como son nacimientos, festejos de cumpleaños, muertes, enfermedades, todo eso. Es gente que está muy unida, que está con lazos muy estrechos que ellos mismos tratan de fortalecer por la convivencia constante”.²²⁹

Parafraseando al sociólogo Gilberto Giménez, como grupos de familias inmigrantes que siguen identificándose con sus comunidades de origen, con las que siguen manteniendo vínculos materiales y simbólicos.

Lo cierto es que la comunidad libanesa logró identificarse plenamente con la idiosincrasia de la sociedad mexicana. Por esto, las redes de parentesco, los clanes y diásporas formados actualmente, fueron en su momento y siguen siendo instituciones primigenias de la *memoria colectiva*, además de ser fundamentales en la identidad, el sentido de pertenencia y la cohesión entre los miembros de la comunidad libanesa.

4.2 El Centro Libanés: un espacio de interacción social y sus formas institucionalizadas de la memoria colectiva

Un aspecto de gran importancia entre los miembros de la comunidad libanesa, es la posibilidad de crear espacios de convivencia social, esto incluye sus espacios de entretenimiento y de encuentro social. Este planteamiento nos permite enlazarlo a la última práctica a analizar, que es la organización social a través de sus espacios de interacción social.

²²⁹ Entrevista con Aida Jury, 30 Enero 2013

En este apartado se indagaron cuáles son los principales espacios de interacción a través de los cuales la comunidad libanesa ha construido, mantenido, reproducido y transformado su memoria colectiva, a fin de identificar su relación con la identidad y sentido de pertenencia entre sus miembros. En este tenor, se hará énfasis en aquellos espacios en donde se llevan a cabo prácticas sociales de carácter cultural.

De entrada, resulta erróneo apuntar a los espacios sociales como si fueran espacios físicos y estáticos, como si hablar de espacios se tratara de contenedores, absolutos, dados, preexistentes y externos a las experiencias de las personas. Por el contrario, la perspectiva que proponemos abordar en este apartado es aquella de carácter social y fenomenológica, aquella que apunta a la noción de espacios sociales como proceso y forma en la que se estructura la vida social, configura las relaciones y las prácticas sociales e incide en la configuración de la identidad, del sentido de pertenencia y de la subjetividad.²³⁰ Esta postura incorpora además las subjetividades, las representaciones sociales y los imaginarios, por lo que espacio y sociedad conforman una relación de orden recursiva.

Luego, la dinámica social se refleja espacialmente generando una relación recursiva entre espacio y sociedad. En este caso se propone entender al espacio como un dispositivo más en la configuración de la memoria colectiva y a la vez, que toda dimensión socio-espacial es expresión de la identidad de un grupo, de una comunidad y/o una sociedad.

²³⁰ Salomón Arellano, “Sociología y Espacio”. En: Mercado Alejandro (coordinador) *Reflexiones sobre el espacio en ciencias sociales. Enfoques, problemas y líneas de investigación*. Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa y Juan Pablos, México, 2010. En este texto, el autor propone lo que denomina el “giro espacial” que hace alusión al creciente y renovado interés en las Ciencias Sociales por lo espacial, a partir de una renovación teórica y metodológica que permite conceptualizar al espacio desde un énfasis comprensivo y un enfoque analítico orientado al sujeto.

Adentrándonos al caso de la comunidad libanesa, un ejercicio de su reproducción comunitaria, de su identidad y de su memoria colectiva se ha dado en el plano de la formalización e institucionalización de sus espacios de encuentro social. Tal es el caso de su principal espacio de vinculación social, el Centro Libanés, A.C., el cual se erige como un espacio de reunión donde los miembros de la comunidad mexicano-libanesa se reúnen para convivir y compartir experiencias mutuas. Dicho espacio se ha sustentado a través del tiempo en la capacidad colectiva de mantener vivas diversas actividades e institucionalmente ha fungido como un centro deportivo. En entrevista con su actual Presidente Ricardo Kahwagi Rage, relata lo siguiente con respecto a su fundación:

“Estos inmigrantes [...] sienten la necesidad de estar en comunicación con gente afín y de empezar a presentar a sus familias, a sus hijos con gente afín, con gente que tiene los mismos principios, la misma cultura y la misma sangre. Entonces buscan generar y crear una casa libanesa. Los esfuerzos son muchos y no fue sino hasta 1962 que los ven capitalizados, con la construcción y la apertura de este club y que afortunadamente tuvimos la oportunidad de que viniera el presidente en turno, el Lic. López Mateos el 22 de noviembre de 1962 en donde mencionó la frase que se hizo histórica, *“el que no tenga un amigo libanés que lo busque”*²³¹

Desde su inauguración dicho espacio ha ofrecido a su colectividad instalaciones deportivas, espacios de convivencia social, restaurantes, salones, jardines, áreas infantiles y áreas verdes. Pese a esta descripción física, el Centro Libanés ha sido un lugar socialmente construido, compartido, significado y usado por sus miembros. Esto es que más allá de su cristalización material, dicho espacio ha sido producto de una convención entre los miembros de la colectividad libanesa, con el objetivo de reunirlos en un lugar de encuentro comunitario que no les sea ajeno, en el cual se sintieran identificados. Y es justamente en la identificación entre unos y otros, donde podemos argumentar sociológicamente que, espacios como éste tienen que ver fundamentalmente con la conservación identitaria de su colectividad, con el

²³¹ Entrevista a Ricardo Kahwagi, 22 Diciembre 2014

fomento a su sentido de pertenencia y donde la memoria colectiva se encuentra estrechamente vinculada con sus principales prácticas sociales y espacios de interacción social.

Cabe señalar que el espacio junto con el tiempo (espacio-tiempo), constituye un elemento fundamental en la articulación de una determinada comunidad. Sin embargo, es importante mencionar que las relaciones sociales en los espacios son dotadas de sentido y significado, es decir son siempre cambiantes. Esto quiere decir que espacios como el Centro Libanés aunque tenga una misión y un objetivo únicos, los procesos relacionales y espaciales se van transformando necesariamente con el transcurrir del tiempo. Esto es, no es el mismo centro libanés habitado, significado y usado desde los años sesenta, que el centro libanés de hoy en día.

Bibi Nacif, miembro de la comunidad libanesa, a través de su narrativa, nos confirma la transformación relacional y más propiamente espacial, refiriéndose al centro libanés:

“Sí pero la gente convivía más, [...]De verdad eso se ha perdido mucho las convivencias en el club, traían cantantes, se hacía una vez al mes, música y volver a revivir nuestra música [...]Antes en el Club Libanes, había un club de Jaboneros, quiere decir que los que venían temprano a bañarse al club y a desayunarse es porque entraban al baño y ya que estaba uno listo casi para salirse se echaban jabón, bueno, es la historia que yo sé de los jaboneros. Aquí se ponía una mesa larga y venían a desayunar, hasta la fecha hay alguna mesa pero ya nada que ver con antes. Por ejemplo, antes los hombres se juntaban en el salón de caballeros, todos a jugar *backgammon*, un juego de mesa tradicional libanés, que si tú vas al Líbano, en cada esquina ves a gente reunida jugándolo”²³²

A la luz de lo narrado por Bibi Nacif, tenemos un centro libanés que en sus inicios se distinguía por dar cabida espacialmente a prácticas tradicionales libanesas, reunirse en torno a un juego de mesa tradicional libanés asemejando la manera en cómo se reunían en su lugar de origen, una práctica más que evoca la nostalgia de una actividad habituada en su contexto de

²³² Entrevista con Bibi Nacif, Julio 2013

procedencia y que alude principalmente a la memoria colectiva. De ahí la importancia de hablar de las transformaciones espaciales pero también de las nuevas formas que ha venido adquiriendo la memoria colectiva.

Estamos hablando fundamentalmente de que la memoria colectiva se ancla espacial, relacional e intersubjetivamente en procesos de la vida cotidiana. Actualmente en el caso del Centro Libanés, más allá de las prácticas deportivas que ese lugar ofrece²³³, colectivamente en el marco de la institucionalidad y legitimidad que emana del propio centro libanés, se llevan actividades propias que tienen que ver con la memoria colectiva y la remembranza de sus antepasados. Una de estas actividades es el festejo del día mundial del Emigrante libanés²³⁴, que se festeja de manera institucional el segundo domingo del mes de marzo de manera periódica cada año.

“En toda familia libanesa hay una historia de un ser querido, o más, que emigró durante esta generación o en la anterior. La partida de cada uno de estos aventureros dejó cicatrices profundas en los corazones de su familia y amigos. Miles de personas jóvenes comenzaron a dejar sus pequeños pueblos en el Monte Líbano durante las últimas décadas del siglo XIX por diferentes lugares alrededor del mundo. El fenómeno ha seguido desde entonces. La densidad de este flujo de personas fluctúa de acuerdo a las condiciones económicas, políticas y sociales en este pequeño país y de la región en general”²³⁵

Es de suma importancia comprender a la luz del concepto de la propuesta teórica de Alfred Schütz sobre la dimensión de los ancestros, la relación, el significado y la trascendencia que adquiere dicha práctica de conmemoración. Se trata de una práctica social significada y

²³³ Ballet, Baby Ballet, Baile Retro, Básquetbol, Body Combat, Body Building, Cardio Dace, Cardio y Sexy Dance, Círculo con Implementos, Dance Fit, Entrenamiento funcional, Estimulación Temprana, Ethno Fit, Físico Constructivismo, Fitness y Dance, Frontenis, Fútbol, Gimnasia artística, Gimnasia de conservación, Iniciación al Ritmo, Iniciación Deportiva, Jazz, Lift Training, Natación, Nipón Kempo, Pilates, Ritmos Latinos, Salsa Cubana, Spinning, Tae Kwon Do, Tai Chi, Tenis para adultos, Tenis Infantil y Juvenil, TRX, Yoga, Yoga Stretching, Yoga Terapéutica y Zumba. Consultado en la página del Centro Libanés <http://centrolibanes.org.mx/index.php/actividades> el día 15 Diciembre del 2014

²³⁴ Ver anexo 1

²³⁵ Dr. Nouhad Mahmoud, Día mundial del emigrante libanés en *Revista Baitna. Nuestra casa*, No. 51 Primavera 2014

orientada hacia quienes dejaron este mundo de la vida cotidiana, se trata de una experiencia indirecta pero se alcanza justamente a través de la práctica, de los actos comunicativos y de la remembranza de sus antecesores realizada con contemporáneos que comparten colectivamente lo que significa la emigración libanesa a México.

El Comité Cultural y de Difusión Libanesa del Centro Libanés, dirigido por Antonio Trabulse Kaim, es en realidad una parte más de la estructura de la institución, que abre las puertas a que numerosas actividades relacionadas con la cultura y la historia libanesa puedan ser expuestas en las galerías del mismo deportivo. Por mencionar algunos, tenemos el evento anual *Mahrallan*²³⁶ que se realiza en las instalaciones del Centro Libanés y es una actividad social que integra las actividades lúdicas y culturales que ofrece la institución, presentadas y expuestas de manera pública a la colectividad libanesa. El significado de esta actividad es conmemorar en gran parte las actividades culturales que remiten a las tradiciones libanesas.

Otra de las actividades que se realizan en las instalaciones del deportivo es el *Dabke*, un baile tradicional libanés que tiene un significado profundo dado su origen, proviene de la Montaña del Líbano, lugar del cual han emigrado la mayoría de los libaneses.

“Hablando de actividades culturales, tenemos una cantidad infinita de eventos cada año. El centro libanés organiza más de 300 eventos al año, de los cuáles 150 a 180 son culturales, y gran parte tiene que ver o con artistas libaneses o con mexicanos descendientes de libaneses promoviendo la cultura, las artes, la música, entonces tenemos muchísimos eventos culturales, tenemos clases de *Dabke*, el *Dabke* es el baile tradicional libanes, que viene de la Montaña”²³⁷

El *Mahrallan* destaca en importancia como conmemoración y práctica social de interacción simbólica por ser una fiesta popular entre la colectividad, a la que acuden todos, es gratis y conviven las familias completas desde tres a cuatro generaciones, así como personas

²³⁶ Ver anexo 2

²³⁷ Entrevista a Ricardo Kahwagi, 22 Diciembre 2014

nacidas en México sin tener necesariamente origen Libanés. Dando voz a quienes participan de esta actividad, Miguel Gaitan comenta el significado que adquiere el baile *Dabke*²³⁸ como una ocupación cultural que ayuda a reforzar su propio sentido de pertenencia y de identidad:

“Bailo *Dabke* porque es una tradición bonita que me parece importante conservar, porque me parecen importantes las expresiones culturales, hay que conservarlas en México y bueno en resumidas cuentas a mí me interesa conservar la cultura libanesa porque es parte de mi cultura, es parte de mi herencia, además es parte de una tradición que ha llevado mucho tiempo [...] Significa como una forma de persistir en el tiempo porque sé que ese conocimiento se los voy a transmitir a generaciones futuras”²³⁹

Una actividad más que se realiza es la conmemoración de la independencia del Líbano “[...] donde se instituye el país Líbano como República y se desprende del mandato Francés y de la tutela de la liga de las naciones de esa época y forma su constitución, su bandera, divide su territorio en las diferentes provincias con sus capitales y sus propios alcaldes o gobernadores”,²⁴⁰ a partir de la cual, parece ser de gran envergadura entre los miembros de la colectividad libanesa, dado que el acontecimiento reivindica de alguna manera no solo la cuestión política de la independencia misma sino la propia identidad y la nación, donde asumirse como libaneses es una cuestión de orgullo.

Al menos estas cuatro actividades analizadas, el día mundial del emigrante libanés, el baile tradicional libanés *Dabke*, el *Mahrallan* y la conmemoración de la independencia del Líbano, se erigen a todas luces como formas institucionalizadas de la memoria colectiva, llevadas a cabo y practicadas de manera oficial y colectiva en las instalaciones del Centro Libanés.

²³⁸ Ver anexo 3

²³⁹ Entrevista a Miguel Gaitán, 15 Diciembre 2014

²⁴⁰ Entrevista con Aida Jury, 30 Enero 2013

Con todo esto hay que destacar que no importando la cantidad de tiempo que ha pasado desde la fundación del centro libanés, dicho espacio se ha sustentado en la capacidad de mantener vivas actividades lúdicas, culturales y tradiciones libanesas. Aunque de manera paralela se ha evidenciado que las actividades y las relaciones en el espacio se van transformado con el transcurrir del tiempo; no es lo mismo hablar de Centro Libanés de hace 60 años que el de hoy en día. Este lugar ha sido y sigue siendo un espacio simbólico vivenciado, en el que todos sus componentes forman parte consustancial de la identidad del grupo, evidenciando la transformación de la memoria colectiva, una en la cual su génesis es la articulación comunitaria, para posteriormente pasar a ser instituida por un punto de encuentro social.

En este tenor también hay razones para pensar que esto implicó un trastrocamiento identitario, por señalar y reforzar el papel que desempeñan las actividades sociales y culturales para la comunidad libanesa en términos identitarios, de interacción subjetiva y de memoria. Pues, como ya se señalaba, la migración libanesa es una migración bastante vieja, que inició hace ya más de un siglo y se necesitan afirmar acciones para que las cuartas generaciones de ascendencia libanesa, plenamente identificadas como mexicanos de origen libanés, puedan incorporarse a las actividades sociales y culturales que se llevan dentro del marco de los festejos del centro libanés, pero sobre todo para darle una continuidad a esas prácticas sociales que reivindican el lazo con el país de sus ancestros.

Otra actividad que podríamos mencionar para ejemplificar el trastrocamiento identitario y que tiene que ver con la conservación del idioma que hablaban los

inmigrantes, es justamente la oferta que existe de las clases de idioma árabe libanés²⁴¹ que promueve el Centro Libanés, justamente para poder lograr un acercamiento de las generaciones más recientes a sus raíces libanesas y que a través del idioma, se les rememore y se pueda acercar a la vivencia de lo que significa ser libanés. La lengua siempre es primordial porque acerca a la experiencia humana; hablar un idioma es aproximarse a un mundo de vida y por ende, a la cultura y a la forma de vida de una comunidad, grupo o sociedad, en este caso la libanesa.

Como parte de la diversidad de comités de trabajo que existen en el Centro Libanés, el comité *Viaje al Líbano*,²⁴² tiene el propósito de promover entre los socios y no socios del club un viaje a la tierra de sus ancestros, para conocer el origen y raíz de sus ancestros, con el propósito de que la gente experimente y viva el país que aquellos dejaron, esto con la finalidad de reforzar los lazos de identidad entre los miembros de la comunidad libanesa.

Otra actividad de carácter institucional y que tiene que ver con la transformación de la memoria colectiva es la divulgación de la Revista *Baitna*²⁴³. Esta revista es una publicación cuatrimestral conforme a las estaciones del año y muestra las actividades realizadas en el Centro Libanés. Hasta ahora podemos aseverar que esta revista también implica un trastocamiento identitario, por evidencias de sus páginas donde las actividades son variadas y de todo tipo y pareciera que cada vez más se exponen momentos de orden social y de vinculación social e integración entre la comunidad libanesa.

²⁴¹ Ver anexo 4

²⁴² Ver anexo 5

²⁴³ Ver anexo 6. Baitna que en árabe significa: Nuestra Casa

Finalmente, podemos argumentar que sin duda el espacio y el tiempo vertebran la vida social, que el espacio es un proceso resultado de las relaciones sociales y las configuraciones y relaciones sociales se especializan. En este caso, que la memoria colectiva de la comunidad libanesa se ancla en los procesos intersubjetivos y relacionales, e incluso en las cristalizaciones materiales, y que la identidad se espacializa de manera institucional a partir de un lugar de encuentro social que es el Centro Deportivo Libanés, A.C.

4.3 Asociaciones libanesas y memoria colectiva

La memoria colectiva y la identidad no sólo se construyen y se desarrollan en el seno de las relaciones intersubjetivas sino también se espacializan. En el caso de la colectividad libanesa, éstas se han espacializado en su lugar de convivencia por excelencia: el Centro Libanés. Esta institución lleva a cabo numerosas reuniones de carácter profesional, filantrópico y de negocios. Esto incluye la creación de distintas asociaciones libanesas que han tenido un carácter histórico. Actualmente también se han generado otras más y el Centro Libanés ha sido el lugar y punto de reunión de todas ellas, así lo relata Ricardo Kawhagi, Director del Centro Libanés:

“Llevamos muchos años con las asociaciones y se han ido dando a raíz de que necesitamos mayores pretextos para reunirnos en torno a algo. Cuando tú le empiezas a encontrar pretextos y esos pretextos se dan más fácil en torno a diferentes afiliaciones, a los médicos, a las actualizaciones, a las pláticas en común, que puedan compartir mejores prácticas, entonces fuimos encontrando grupos dentro la misma colectividad que pudieran compartir cosas en común. Entonces empezamos con los contadores que fue de las primeras asociaciones que tuvimos, que ellos siempre han requerido de certificación entonces dábamos las certificaciones aquí, a través del mismo colegio de contadores. Y a raíz de eso, empezamos con la de

administradores, de doctores, de abogados, de artistas e intelectuales y así los fuimos llevando muchos y ahora tenemos 32 asociaciones”.²⁴⁴

Entre las que podemos mencionar se encuentran: la Asociación de Artistas e Intelectuales de Ascendencia Libanesa, la Asociación México-Libanesa de Administradores de Ascendencia Libanesa, la Asociación Jurídica Mexicana Libanesa, la Asociación Médica Mexicana Libanesa, la Unión Nacional de Jóvenes de Ascendencia Libanesa, la Asociación de Mujeres Emprendedoras de Ascendencia Libanesa, la Asociación Familias de Chartoun, la Asociación Jardín del Líbano, la Asociación Mexicana de Arquitectos de Ascendencia Libanesa, la Asociación Mexicana de Exalumnos Lasallistas de origen Libanés, la Asociación Mexicana Libanesa de Contadores Públicos, la Asociación Premio Biblos, la Cámara Empresarial Mexicana Libanesa, la Comunidad Druza de México, El Consejo Eparquial Greco Melkita Católico de México, el Consejo Ortodoxo, las Damas Druzas de México, las Damas Ortodoxas de San Jorge, las Damas Voluntarias del Centro Libanés, A.C.; las Familias de Kartaba, la Fundación Cadmus, la Fundación Cáritas San Marón, I.A.P., el Instituto Cultural Mexicano Libanés, la Juventud Maronita de México, la Juventud Ortodoxa de México, la Sociedad de Matrimonios Ortodoxos, la Sociedad Mutualista Ortodoxa de México, la Unión Asistencial de Damas Libanesas, la Unión Islah Beit Millet, la Unión Islah de Tula, la Unión Cultural libanesa Mundial y la Unión Maronita de México, A.C.²⁴⁵

Estas asociaciones, junto con sus integrantes han transformado la memoria colectiva a través del tiempo, ya que desde que se construyó el centro libanés dio lugar siempre a familias completas que hacían de este espacio un lugar de prácticas tradicionales

²⁴⁴ Entrevista a Ricardo Kahwagi, 22 Diciembre 2014

²⁴⁵ Ver anexo 7, Asociaciones Libanesas, Consultado el día 15 Diciembre 2014:
<http://centrolibanes.org.mx/index.php/asociaciones>

libanesas. Sin embargo, actualmente dicho espacio - más simbólico que físico -, ha dado lugar a otro tipo de encuentros sociales, de convivencia social, pero también de las ya mencionadas asociaciones que llevan a cabo actividades de carácter filantrópico, profesional y de negocios.

Dado que se pretende indagar en la parte cultural y su vinculación con la identidad y la memoria colectiva de los miembros de la colectividad libanesa, se hará mención de algunos de los trabajos desarrollados por los miembros de la Asociación de Artistas e Intelectuales de Ascendencia Libanesa *Al Fannan*²⁴⁶. Así como también en los que se han llevado a cabo a través del Instituto Cultural Mexicano Libanés, A.C. y en la iniciativa del Archivo Libanés.

Al Fannan, la Asociación de Artistas e Intelectuales de Ascendencia Libanesa está integrada por profesionales de la actuación, canto, comunicación, escultura, fotografía, letras, música, pintura, artes plásticas y de las relaciones públicas. La asociación fundada por el Sociólogo Carlos Martínez Assad, la Dra. Martha Díaz, la Lic. Patricia Jacobs y la Mtra. Aida Jury en 1998, estuvo compuesta por 40 profesionales de dichas áreas. Últimamente, sus integrantes han llevado a cabo actividades de carácter cultural en su mayoría en las instalaciones del Centro Libanés. Una de las actividades más importantes que realiza esta asociación es un curso "*Libano a través de su historia*"²⁴⁷ que se realiza anualmente y tiene el objetivo de acercar al público en general y vincular a los descendientes de libaneses a la historia y a los acontecimientos más importantes del país de sus ancestros. Este curso es avalado académicamente por la Universidad La Salle.

²⁴⁶ La traducción del árabe al español significa: El artista

²⁴⁷ Ver anexo 8

*La Exposición del Museo Nacional del Líbano*²⁴⁸ también ha sido una de las actividades desarrolladas por Al Fannan desde el año 2010. En entrevista con Aida Jury, una de sus integrantes, señala que se trata de una exposición fotográfica que muestra las diferentes etapas históricas del Líbano, la Edad de bronce 3200 a.c. – 1200 a.c., la edad de Hierro 1200 a.c. – 333 a.c., Período helénico 333 a.c. – 64 a.c., el periodo Romano 64 a.c. – 395 d.c., el periodo bizantino 395 d.c. – 636 d.c. y el periodo de la conquista árabe al período de los Mamelucos 636 d.c. - 1516 d.c. Así como contenidos arqueológicos del Líbano y ruinas que fueron descubiertas después de la Guerra Civil a partir de cuando se llevó a cabo la reconstrucción de Beirut. Las fotografías fueron tomadas por los mismos fotógrafos libaneses del Museo Nacional de Beirut y la exposición se desarrolla en láminas con fotografías ampliadas. Este tipo de exposiciones es única dado los esfuerzos que realizó Al Fannan con el Consejo Directivo del Museo para que se trajera a México. La exposición lleva cinco años presentándose en las ciudades aledañas a la ciudad de México, ha sido una exposición de tipo itinerante y actualmente (2015) se encuentra exhibida en la ciudad de Puebla, México.

Otro tipo de actividades que ha realizado la misma asociación para dar a conocer la sociedad y la cultura libanesa, ha sido la proyección de películas libanesas. *La semana del cine Libanés*²⁴⁹ llevada a cabo en coordinación con la UNAM en las instalaciones del Centro Cultural Universitario del 6 al 14 de Noviembre del 2013, es una muestra de ello.

²⁴⁸ Ver Anexo 9

²⁴⁹ Ver anexo 10

*Universos en concierto*²⁵⁰ es una actividad más que se realiza anualmente en las instalaciones del Centro Libanés. Organizada también por los mismos miembros de Al Fannan, esta actividad pretende difundir la creación musical de los descendientes de libaneses en todos sus ámbitos profesionales, sea ésta en el canto, en el piano, en la guitarra, en la ópera y demás. Entre los descendientes de libaneses quienes han participado en “Universos en concierto” se encuentran: Mauricio Náder, Nayeli Nesme, Elena Garnes, Jouliete Boueri, Rona Estephan, Imad Ibrahim, Eblen Macari, Olga Martínez Abdelmasih, Kabalan Macari, Jorge Saade, Mario Kuri Alfaro, Rosa Guraieb, Jorge Dájer, Carlos Jiménez Mabarak, los hermanos Rihbany, Alexis Mobayed, Yacoub Badaoui, Gloria Estela Pérez Athié.²⁵¹

Un caso a destacar que ilustra la construcción de la memoria colectiva en su vinculación con la música y la cultura, es el proyecto titulado de *Beirut a Cosamalopan*²⁵² del mexicano de descendencia libanesa Eblen Macari Graniel, de su esposa Olga Martínez Abdelmasih y de su hijo Kabalan Macari. Se trata de una fusión de ritmos tradicionales de Medio Oriente con la música popular mexicana, utilizando instrumentos como la jarana jarocho, el pandero jarocho, la darbuka, el djembe, el bodbran, los platillos y el clarinete, entre otros. Eblen Macari y su ensamble han sido partícipes en los últimos años de *Universos en concierto* en el Centro Libanés.

En su última gira por el Líbano en el mes de Diciembre del 2014, Eblen Macari declaró que el recibimiento tanto del público como de su familia en Líbano fue bastante cálido. Para Macari, presentar un proyecto musical con la fusión de elementos árabes y de la música

²⁵⁰ Ver anexo 11

²⁵¹ Ver Anexo 12

²⁵² Ver Anexo 13

tradicional mexicana le convoca a no olvidar su mestizaje. “Para mí es mi proyecto de vida, [...] siempre he mezclado música, es la manera de manifestar toda esta influencia Occidental-Oriental en la obra de alguien. Afortunadamente tenemos esa raíz árabe, vamos y tocamos allá y es maravilloso, la gente está muy agradecida que sus mestizos vayan y hagan un tributo a las raíces de allá.”²⁵³

A su producción musical también se le añade el montaje de su propio repertorio con las músicas tradicionales maronitas, ésto durante su visita a Kaslik con músicos del Conservatorio. Asimismo en Zgharta se llevaron a cabo dos conciertos en la Catedral que edificó su abuelo, de quien menciona fue benefactor de su pueblo, sigue siendo muy querido y respetado por la gente de Zgharta “Bastante emotivo ir otra vez al Líbano y regresar y agradecer al abuelo que nos haya dado vida y nos haya dado esto; fue muy bonito”.²⁵⁴

Premio Biblos,²⁵⁵ es otra asociación de la comunidad mexicana de ascendencia libanesa que se creó en el año 2008 con la finalidad de premiar a aquellos profesionistas mexicanos descendientes de libaneses por vía materna o paterna, que han logrado contribuciones significativas en favor del desarrollo y del bienestar de la sociedad mexicana. El reconocimiento es designado con base a una trayectoria excepcional en las áreas de las ciencias, las humanidades y del arte. Para llevar a cabo dicha premiación anual se abre una convocatoria y se proponen candidatos para recibir el premio. El Premio Biblos consiste en una medalla y un diploma especial que son otorgados por el Consejo Directivo de la Asociación. Para ello la asociación nombra un jurado cuyo fallo es inapelable y que valora de acuerdo a diferentes criterios las trayectorias de los candidatos presentados. Cabe señalar que el último

²⁵³ Entrevista a Eblen Macari Graniel, 14 Enero de 2015

²⁵⁴ Ibid

²⁵⁵ Ver Anexo 14

premio entregado en el año 2014 fue para Nabil Mobayed Khodr,²⁵⁶ investigador en el área de las Ciencias Físico-Matemáticas de la Ingeniería Hidráulica. En años anteriores se ha entregado el Premio Biblos al Dr. Carlos Martínez Assad de la UNAM, a la Maestra Rosa Guraieb Kuri y al astrofísico el Dr. Luis Felipe Rodríguez Jorge de la UNAM.

Un punto interesante en esta investigación es la producción intelectual de sus integrantes, puesto que desde el inicio observé la necesidad de los inmigrantes y de sus descendientes, difundir, reconstruir, contar y conservar la historia de la inmigración libanesa a México. Ubico varias figuras importantes que han escrito y publicado sobre el tema libanés: A la Dra. María de Lourdes Sierra Kobeh, Internacionalista especialista en Historia del Líbano y en Estudios de Medio Oriente. Realizó su Maestría en la Universidad Americana de Beirut y publicó su tesis Doctoral titulada “La Crisis del Líbano: un acercamiento” (1996). Es profesora-investigadora, adscrita al Centro de Relaciones Internacionales de la Facultad de Ciencias Políticas en la UNAM y ha dedicado su carrera profesional a los estudios del Medio Oriente. Asimismo ubico al Dr. Carlos Martínez Assad profesor emérito del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM quien ha escrito y publicado las siguientes obras “De extranjeros a inmigrantes” (2008), “Veracruz, puerto de llegada” (2000), “Los libaneses maronitas y sus lazos de identidad” en contribuciones árabes a las identidades latinoamericanas (2009), “Los libaneses inmigrantes y sus lazos culturales desde México” en Dimensión antropológica (2008), “Los libaneses cristianos, judíos y musulmanes en México” en Raanan Rein (2008), “Árabes y judíos en Iberoamérica. Similitudes, diferencias y tensiones” (2008), “Memoria del Líbano” (2003), “En el verano, la tierra” (1996), “La ciudad cosmopolita de los

²⁵⁶ Ver anexo 15

inmigrantes” (2010) y realizó el documental “Los libaneses en el cine mexicano” (2006).²⁵⁷ También a la Mtra. Martha Díaz Gómez quien realizó tres trabajos históricos que rescatan la memoria histórica de la inmigración libanesa en México, se trata de las siguientes obras “De Líbano a México: crónica de un pueblo emigrante” (1995), “De Líbano a México: La vida alrededor de la mesa”, (2002), “Que Dios te haga grande, México” (2007), quien dicho sea de paso forma parte de la asociación Al Fannan. De igual manera, ubico a Antonio Trabulse Kaim, con sus obras “Yo soy Líbano” (2013), “Dos pueblos, un espíritu” (2010).

Un caso más a destacar entre los miembros de la comunidad libanesa es el de Aida Jury Germani, quien actualmente es Vicepresidenta y miembro activa de Al Fannan desde hace 18 años. Su familia es originaria de Beit Mellat en Líbano. Aida es Maestra en Investigación Plástica por el Centro de Investigación y Experimentación Plástica del INBA. Dentro de su amplio currículo destacan varios viajes a la ciudad de Nueva York, donde realizó sus estudios en Historia del Arte (1975) y Arte del Antiguo Egipto (1981).²⁵⁸ Ha realizado más de novecientas obras de diversas corrientes estilísticas, temas y técnicas que conforman su producción plástica.

Dentro de su vasta producción artística e intelectual, se encuentran, al menos, tres trabajos que se vinculan con la construcción de la memoria colectiva. El primero se remite al año de 1996 cuando realiza el proyecto y la coordinación de la exposición *Líbano: Crisol de Culturas*. Esta exposición tuvo lugar en Plaza Loreto en San Ángel, en el Marco del evento que llevó por nombre *Culturas del Mundo*, durante todo el mes abril de 1997. El segundo

²⁵⁷ Carlos Martínez Assad en Grandes Maestros de la UNAM. Consultado en línea: http://www.grandesmaestros.unam.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=32&Itemid=46

²⁵⁸ ¿Quién es Aida Jury de Saad? Al Fannan. Consultado en línea: <http://www.alfannan.com.mx/index.php/2011-11-25-07-20-55/68-quien-es-aida-jury-de-saad>

trabajo fue la exposición: *La Luz del Color*, que rescata las raíces de la Iglesia Maronita, (evidentemente pone énfasis en lo maronita, puesto que sus ancestros pertenecían a ese culto) y expone lo que ella denomina como *el espíritu de los manuscritos evangélicos siriaco arameos ilustrados*, presentados en el Primer Congreso Nacional Maronita en Taxco Guerrero en el año 2004 y en la Universidad Iberoamericana en el 2005.²⁵⁹ La tercera y más significativa obra es la que se titula: *Mariposas de Dos Mundos*,²⁶⁰ neográfica de 40 obras, un modo de reproducción técnica a partir de fotografías de la Ciudad de Morelia de 1936 en la que recurre a las mariposas como objeto de diseño, símbolo de la emigración de sus padres de Líbano a la ciudad de Morelia y representación, tanto de su origen libanés y de su mexicanidad al recrear plásticamente los monumentos coloniales de Morelia. Esta exposición fue expuesta en el Museo Nacional de la Estampa y fue seleccionada por el Departamento de Exposiciones Itinerantes del FONCA con el cual recorrió varias ciudades de la república.

“Lo primero que me viene a la mente es la emigración de mis padres que emigran del Líbano a Morelia. Inmediatamente hice un paralelismo intelectual de la emigración de las mariposas monarca, en el específico caso de Michoacán y que invernan en los cerros, las montañas y los bosques de oyameles adyacentes a la circunferencia de la ciudad de Morelia, entonces también lo que marcó mi niñez; un signo muy importante de lo que era Morelia fueron sus monumentos coloniales [...] qué características tenemos de los monumentos coloniales: con rasgos mesoárabes o hispanoárabes, los pórticos, el labrado de la madera, la cerámica de talavera de las cúpulas, el tallado de la madera, el labrado de las piedras, el sincretismo que se hace con el trabajo de los indígenas que tallan las piedras de los pórticos y la reminiscencias que vienen de la misma Europa, griegas, romanas que también traen los españoles a México [...] Decidí no utilizar las técnicas que había utilizado en los 35 años anteriores de vida profesional artística y tratar de innovar y plasmar esta idea de nostalgia con una técnica nueva”²⁶¹

Podemos ubicar entonces su producción artística como una construcción significativa de la memoria colectiva, por la nostalgia de sus padres, por su lugar de origen y por

²⁵⁹ Idem

²⁶⁰ Ver Anexo 16

²⁶¹ Entrevista a Aida Jury 08 Enero 2015

preguntarse así misma quién es y de dónde viene se configuran como dispositivos de la memoria.

Pese a las formas de identificación entre los miembros de la comunidad libanesa existen ejemplos de aquellos descendientes de libaneses que se reconocen así mismos con raíces libanesas, pero no necesariamente se adscriben al centro libanés o realizan alguna actividad cultural que los autoidentifique como originarios del Líbano. Tal es el caso de Alberto Aziz Nassif, profesor e investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y perteneciente a la segunda generación de mexicanos de origen libanés en México, quien menciona conformar su identidad personal a partir de su trabajo profesional e intelectual: “Yo andaba construyendo mi identidad en otro sentido, no me preocupaba ni me entusiasmaba lo libanés a pesar de que era el medio en el que yo estaba. Más bien, yo me quería distanciar, diferenciar, distinguir [...] siento que yo he construido una identidad en el medio académico, en la opinión pública, como escribo de opinión en el medio periodístico que tiene un reconocimiento”²⁶²

Una forma más que adopta la memoria colectiva institucionalizada y que se materializa a través del Instituto Cultural Mexicano Libanés A.C. fundado en 1987,²⁶³ a iniciativa del C.P. Alfredo Harp Helú y sus fundadores, Antonio Rafful Asam, José Slim Helú, Antonio Trabulse Kaim y Emilio Trabulse Kaim con la finalidad de realizar actividades culturales para difundir la historia del Líbano, su cultura, literatura, música, costumbres y tradiciones, los valores de la emigración libanesa a México e incrementar el conocimiento sobre Líbano.

²⁶² Entrevista a Alberto Aziz Nassif 19 Noviembre 2014

²⁶³ Instituto Cultural Mexicano Libanés, A.C. Consultado el día 15 Diciembre 2014: <http://www.centrolibanes.org.mx/index.php/instituto-cultural-mexicano-libanes>

Como parte de sus espacios dedicados a la preservación de la historia libanesa cuenta con una biblioteca que contiene acervos sobre el Líbano y Medio Oriente, una videoteca, artesanías y un archivo musical libanés. Además, el Instituto Cultural Mexicano Libanés tiene en proceso la formación del Museo de la Emigración Libanesa que se integrará con el Archivo Libanés, A.C.,²⁶⁴ y que pretende recolectar material de tipo visual:

“[...] fuentes documentales (como: discos, fotos, periódicos y otros), para conformar un patrimonio histórico documental que promueva la realidad libanesa. Incrementar las colecciones facilitando la investigación y el conocimiento de la historia de los libaneses en México y su integración a la historia nacional. Preservar, custodiar y difundir el acervo documental que se vaya integrando a la Asociación como un bien cultural que incremente dicho patrimonio en México [...] Integrar las aportaciones de toda persona que contribuya a acrecentar el acervo”²⁶⁵

De esta manera, a través de la creación de este tipo de asociaciones por parte de quienes se adscriben a la comunidad libanesa en México se pretende crear un acervo de recuerdos, inmortalizar a sus ancestros, lograr una colección documental para no dejarlos en el olvido y recordar constantemente quiénes fueron, de dónde vinieron y quiénes son ahora. Si bien no todas las actividades que llevan a cabo las asociaciones libanesas se vinculan con la memoria colectiva, algunas otras se vinculan con la memoria histórica “Ya tienen una casa que la van a convertir en el Museo Libanés y a la exdirectora del Archivo General de la Nación ya la nombraron Directora de este lugar y van a armar todo un museo con todo el acervo que han ido recolectando de la colectividad, no solo del Distrito Federal sino también de la República”.²⁶⁶

Una de las más recientes actividades del Archivo Libanés, y que da cuenta de la recuperación de la memoria histórica, fue la exposición “*Matrimonios de la comunidad*

²⁶⁴ Ver Anexo 17

²⁶⁵ Archivo Libanés de México, Consultado el día 15 Diciembre 2014: <http://www.centrolibanes.org.mx/index.php/archivo-libanes>

²⁶⁶ Entrevista a Aida Jury 08 Enero 2015

mexicana de ascendencia libanesa y Líbano de hoy”,²⁶⁷ llevada a cabo en las instalaciones del Centro Libanés y que tuvo por objetivo difundir las fotografías históricas de enlaces conyugales que se recuperaron a través de dicha iniciativa.

La Asociación de Jóvenes Mexicanos de Ascendencia Libanesa JOMALI, A.C., es una de las asociaciones más que existen, ésta no se encuentra relacionada necesariamente con la cultura y la memoria histórica, pero sí con los lazos de convivencia entre jóvenes. La entrevista con uno de sus miembros nos permite entender la cohesión social que pretende dicha asociación:

“El objetivo de JOMALI es fomentar los valores en los jóvenes mexicanos de ascendencia libanesa. JOMALI se creó porque no todo mundo son socios del club [...] si JOMALI no existiera, no habría la posibilidad de que los jóvenes de ascendencia libanesa tuvieran la oportunidad de conocerse y formar una comunidad, entonces el objetivo es juntar a la gente que está fuera del centro libanés, que son jóvenes en los que todavía hay oportunidad de hacerles sentir un sentimiento por Líbano para que creen su propia comunidad y pues para obviamente hacer crecer la sociedad”²⁶⁸

JOMALI A.C.,²⁶⁹ existe de manera permanente desde 1983 y, en su estructura organizativa para conglomerar a los jóvenes de ascendencia libanesa, se encuentra la distribución de Delegaciones por Estados en la República Mexicana. Hoy en día, cuenta con una delegación principal en el Distrito Federal y otra más dedicada al emprendimiento y a la creación y generación de negocios. Otras delegaciones distribuidas alrededor del país son: Aguascalientes, Campeche, Morelos, Guadalajara, Guanajuato, Yucatán, Michoacán, Nuevo León, Hidalgo, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Tabasco, Tamaulipas, Tlaxcala, Estado de México y Veracruz.

²⁶⁷ Ver Anexo 18

²⁶⁸ Entrevista a Miguel Gaitan 15 Diciembre 2014

²⁶⁹ Anexo 19

Una de sus actividades más importantes para lograr la cohesión de los jóvenes son las convenciones que se realizan de manera anual. En septiembre del 2014 se llevó a cabo la convención anual de jóvenes de ascendencia libanesa en la ciudad de Veracruz²⁷⁰, Ver. Organizada por los integrantes de la Mesa Directiva 2013-2014, su Presidente Raymundo Perea Kuri, escribió una carta abierta de invitación a todos los jóvenes en donde, a través de su lectura podemos observar un ejercicio de reforzamiento de la memoria histórica y de la memoria colectiva. En la carta se menciona un interés renovado por recordarle a la juventud la importancia simbólica de dos puertos fundamentales: Beirut, el lugar de salida de muchos emigrantes libaneses y el puerto de Veracruz como el lugar donde sus ancestros comenzaron una nueva historia de vida. “Personalmente me siento muy feliz de recibirte en la primera tierra que tu abuelo tocó en México, donde pondremos todos nuestros esfuerzos por hacerte sentir como lo que fue, es y siempre será tu casa [...] Veracruz, donde nuestra historia comenzó.”²⁷¹ El simple hecho de que se haya escogido como lugar de la convención el puerto de Veracruz, involucró una ceremonia especial dedicada a todos sus ancestros y, evidentemente, un acto de reforzamiento de la memoria histórica y una actividad que se erige como memoria colectiva.

De esta manera es como JOMALI tiene por objetivo fomentar los principios y costumbres heredados por sus ancestros y crear lazos de interacción simbólica y de amistad entre todos ellos. Actualmente con las nuevas tecnologías de la información, JOMALI mantiene abierto al público, y a todos los jóvenes de ascendencia libanesa, un blog en internet

²⁷⁰ Anexo 20

²⁷¹ Ver anexo 21, Carta Invitación a la Convención anual de JOMALI 2013 en Veracruz, Ver. 29 Julio 2014. Raymundo Perea Kuri, Presidente de la Mesa Directiva de JOMALI 2013-2014 Recibida por correo electrónico.

donde se tiene el objetivo de que los jóvenes suban y compartan virtualmente creaciones propias, puedan ser algún escrito, alguna pintura y otras varias.²⁷²

Por lo tanto es importante sociológicamente poner énfasis en dos componentes fundamentales: el tiempo y el espacio, ya que son detonadores y transformadores de la memoria colectiva. Al menos como se menciona en este apartado en virtud de la creación de diversas asociaciones e instituciones. Es primordial observar cómo un lazo consanguíneo puede unir gente de generación en generación a través del paso del tiempo.

²⁷² Blog de JOMALI A.C. Consultado: el día 15 Diciembre 2014 <http://jomaliac.tumblr.com/>

A modo de conclusión

La memoria es una construcción significativa del pasado, se transforma en el tiempo y en el espacio, y se manifiesta en una realidad social determinada. La memoria colectiva de los miembros de la comunidad libanesa en la Ciudad de México se expresa discursivamente a través de sus narraciones, se materializa y se transforma de manera intersubjetiva, fundamentalmente en tres de sus prácticas sociales más importantes: la gastronómica, la religiosa y la social.

La migración libanesa a México inició hace ya más de un siglo y continúa cíclicamente debido a las circunstancias adversas que en el Líbano se han presentado. Al llegar los migrantes no tuvieron dificultad en adaptarse e identificarse plenamente con la idiosincrasia mexicana, siendo un país que los sigue recibiendo con las puertas abiertas ofreciéndoles las condiciones materiales para lograr la vida que jamás habrían tenido en su lugar de origen. Las siguientes generaciones de los miembros de la comunidad libanesa presentan un rasgo característico, pues se asumen orgullosamente como mexicanos y herederos de dos ricas culturas: la libanesa y la mexicana.

La gastronomía y la tradición de la cocina que se instala en México y se transmite de generación en generación constituye uno de los elementos de la memoria colectiva al posibilitar la identidad y el sentido de pertenencia. Esta práctica social ha sido la que más ha perdurado con el tiempo y la que tiene mayor arraigo entre los mexicanos de ascendencia libanesa. La práctica culinaria libanesa, se sitúa en el nivel más elemental de la vida cotidiana, tiene sus orígenes en la relación que ha existido históricamente con el entorno del que provienen sus ancestros, en donde el valor fundamental de los alimentos está sustentado en la

tierra y donde la continuidad de dicha práctica recae y depende prácticamente, del rol que juegan las mujeres en esta tradición. En este sentido posibilita el encuentro de relaciones sociales que dan continuidad a la misma a través de experiencias colectivas compartidas alrededor de la mesa.

Los emigrantes que llegaron a México traían consigo una práctica religiosa. La mayoría de ellos pertenecían al cristianismo: católicos maronitas, melquitas y ortodoxos; siendo esto algo que facilitó la integración a la sociedad mexicana.

En las prácticas religiosas de la comunidad libanesa se encuentran varias maneras de reforzamiento y continuidad. Primero, el llamado de los jerarcas religiosos hacia su comunidad de creyentes para celebrar las conmemoraciones y fiestas de sus principales personajes o santos consagrados por la misma institución, que se apoyan en sus ritos de iniciación y de paso. Segundo, décadas después segundas y terceras generaciones de mexicanos-libaneses fundaron distintos organismos de beneficencia, los cuales estaban dedicados a suplir las diversas necesidades de las comunidades más vulnerables de la sociedad mexicana. Tercero, la existencia de linajes de creyentes, redes de parentesco y familias que se saben incuestionablemente como parte de ese linaje vasto en tradición, cultura e historia, se sienten comprometidos con él y procuran su continuidad. Por tanto la religión se erige como elemento fundamental de la memoria colectiva, con sus propios elementos simbólicos dentro de la representación religiosa ya que dotan de un sentido y significado; éstos a su vez, permiten la integración comunitaria.

La práctica de organización social entre el grupo estudiado, considero, ha sido la más importante pues se pudo constatar que a través de las diversas formas de organización social se

formó un pilar insoslayable en el sostenimiento y desarrollo de las mismas relaciones sociales, y podemos añadir que esto no sólo se dio entre la colectividad libanesa, sino también con los lazos que establecieron con la sociedad mexicana que los recibió.

Con el transcurrir del tiempo la memoria colectiva se ha transformado al ritmo del contexto social e histórico. Se formaron asociaciones y organizaciones con vida propia cuya finalidad era agrupar a los inmigrantes y a su descendencia para reforzar los lazos de convivencia, reproducir su historia, sus creencias y su cultura. Actualmente dentro de estas asociaciones, se crearon asociaciones sociales que agrupan a miembros en virtud de su profesión, ya sea en el ámbito del arte, de las ciencias sociales y de las humanidades, todos ellos tienen un claro perfil cultural, aunque existen aquellas que agrupan a los originarios de una región o pueblo determinado del Líbano.

La transformación de la memoria colectiva también ha evidenciado en cierta medida la pérdida de las prácticas tradicionales libanesas a pesar de que en centros de reunión y puntos de encuentro como el Centro Libanés, se llevan a cabo esfuerzos institucionales de reproducción de las tradiciones libanesas como es el baile *dabke*, la música, el canto, la pintura y la oratoria.

Retomando el imaginario de la memoria colectiva, nos remitimos a los momentos fundacionales de su país de origen; una historia plagada de mitos y leyendas que circulan entre los miembros de la comunidad libanesa en México como es el hecho de decirse descendientes de los fenicios, esto por la herencia de los pobladores de la costa libanesa; por ello se asumen como excelentes comerciantes y empresarios, características netamente fenicias, sin soslayar

que al Líbano se le conoce como un crisol de culturas y una puerta milenaria de Occidente a Oriente.

Un ejemplo de su afirmación como descendientes de fenicios es, según ellos, la creación de la Asociación de Mujeres Emprendedoras de Ascendencia Libanesa “Al Mar’at”, que se dedican a la realización de negocios y sociedades lucrativas, al igual que la Cámara Empresarial Mexicana Libanesa “CAMELIB” donde se fomenta y reconoce las actividades empresariales propias de estos migrantes y descendientes.

Un reto muy importante que enfrenta la comunidad libanesa para darle continuidad a sus prácticas sociales ya mencionadas y a su capacidad organizativa, es hacer un esfuerzo para que los actuales descendientes de libaneses nacidos en México, los cuales se encuentran dispersos en algunas entidades federativas donde no tienen un punto de reunión, logren establecer estrechos lazos de unión entre ellos dándole permanencia a su legado histórico y cultural.

Otro punto fundamental para la reproducción y continuidad de la memoria colectiva de los inmigrantes y descendientes de libaneses, es voltear la mirada hacia el contexto actual del país de sus ancestros. La Unión Libanesa Cultural Mundial cuya sede se encuentra en México, y cuyo actual Presidente es el Lic. Alejandro Kuri Phéres, está constituida por miembros destacados de comunidades libanesas a nivel mundial, tiene entre sus funciones dar a conocer a través de conferencias y publicaciones, la situación social y política del Líbano. Asimismo, tiene el objetivo de agrupar a la mayoría de la población de descendencia libanesa para participar en los eventos que lleva acabo. Una de las iniciativas en las que trabaja actualmente está en proveer la nacionalidad libanesa a través del pasaporte, esto a quienes comprueben su

descendencia, para que con dicho documento puedan convertirse en ciudadanos libaneses y posteriormente ejercer su ciudadanía a través del voto.²⁷³

Otra iniciativa a nivel internacional es la de la Fundación Maronita, una organización de carácter religioso que está promoviendo desde hace cuatro años un viaje anual a Líbano entre los jóvenes católicos de ascendencia libanesa en México y en América Latina esto con varios objetivos, dar a conocer de primera mano sobre la historia del maronismo en Líbano, acercarlos a sus raíces culturales libanesas y reforzar al mismo tiempo, el compromiso humano, social, político y económico. De esta manera la Fundación Maronita logrará que dichos jóvenes refuercen la memoria histórica y colectiva, y nazca un interés por involucrarse en la vida académica, social, cultural, intelectual, económica y política del Líbano, además frente a los altos índices de la población *chiita* asentados en territorio Libanés, se logre hacer contrapeso político y equilibrar la balanza entre las comunidades, ya que por siglos Líbano había sido un país con una población mayoritariamente cristiana.

Los jóvenes pueden convertirse en candidatos al viaje aplicando directamente en el portal de internet de la Fundación Maronita, para ganarlo requieren estudiar y aprobar un programa educativo en línea que comprende la enseñanza de la historia del Líbano, sus culturas y el idioma. Esto forma parte del reforzamiento de la memoria colectiva ya que ésta también debe de estar sedimentada en el panorama actual, pues invitará a un involucramiento mucho más completo y comprometido frente a la situación actual que viven sus connacionales.

Lo que resta mencionar de la memoria colectiva de los libaneses en México, ha sido la remembranza que hacen del proceso migratorio de sus ancestros a partir de la transmisión oral

²⁷³ Actualmente se contabilizan 14 millones entre migrantes y descendientes de libaneses en países donde se encuentra la diáspora y sólo 4 millones de habitantes en el Líbano.

que de generación en generación, se ha alimentado de un imaginario configurado por una nostalgia hacia su país de origen. También encontramos un fuerte vínculo emocional y afectivo, el cual se muestra en la forma discursiva que adquiere la memoria por el agradecimiento generalizado de la comunidad libanesa hacia el país que les dio albergue y continuidad a la vida de sus antepasados migrantes.

Finalmente, si las prácticas ya mencionadas de la comunidad libanesa han perdurado es porque ha existido y sigue existiendo un eslabón muy fuerte e indisoluble entre ellos, su cultura y tradición, pero también se debe a la satisfacción que les brinda un estilo de vida ancestral, lleno de tradiciones. Ahí el nexo con la memoria colectiva donde dicho en otras palabras se disfruta de un sentido del pasado.

Anexo I

Soporte documental.²⁷⁴

²⁷⁴ 18 volantes obtenidos del archivo del departamento de Imagen Corporativa del Centro Libanes, A.C.

Anexo 1 Cartel sobre el Día Mundial del Emigrante Libanés



El Consejo Directivo de Centro Libanés A.C., a través de su Comité Cultural y de Difusión Libanesa, le invita a celebrar el tradicional

DÍA MUNDIAL DEL EMIGRANTE LIBANÉS



Domingo 9 de marzo de 2014

13:30 hrs.

Misa solemne en el Salón Biblos de Centro Libanés (Hermes 67, Col. Crédito Constructor).

Oficiarán:

- El Excelentísimo Obispo de la Iglesia Maronita en México **Monseñor Georges Saad Abi Younes**
- El Vicario Patriarcal Plenipotenciario de la Iglesia Greco Melkita Católica **Monseñor Gabriel Ghanoum**.

Invitado de honor: **Imo. Arzobispo Metropolitano de la Iglesia Ortodoxa de Antioquia Monseñor Antonio Chedraoui Tanous.**

14:30 hrs.

- Ceremonia encabezada por el Presidente del Consejo Directivo, **Lic. Ricardo Kahwagi Rage**, y los integrantes del mismo.
- Cantaremos Las mañanitas a nuestros ancestros, habrá festejo con mariachis, vino de honor y bocadillos libaneses.

Informes: Fabiola Cañada 5228 9933 ext. 3102 ■ www.centrolibanes.org.mx

Anexo 2 Cartel del evento anual “Mahrallan”



TE INVITA A CONMEMORAR
el LXXI aniversario de la Independencia de Líbano
y el LII aniversario de la Inauguración de Centro Líbanés en el

Mahrallan

22

Domingo 30 de noviembre de 2014
11:00 hrs. Unidad Alfredo “Fredy” Atala

Socios: Entrada libre • Invitados: \$150.00

Exhibiciones deportivas, dabke, danza árabe,
comida libanesa y mexicana y mucho más.

Informes:
Miriam García 5668 6068 ext. 6102 y 6103 / Blanca Colín 5228 9933 ext. 2101
www.centrolibanes.org.mx

Anexo 3 Cartel sobre baile tradicional libanés “Dabke”




Centro Libanés

El Consejo Directivo de Centro Libanés, A.C,
a través de su Comité Cultural y de Difusión Libanesa
te invita a las clases de:

DABKE

folklore libanés

- Danzas libanesas
- Todas las edades y niveles
- Profesorado e instructorado

¿Quieres formar parte de nuestra escuela?

 ESCUELA DE FOLKLORE LIBANÉS
FIRQAT AL ARZ

¡Te esperamos!

Informes:
Fabiola Cañada: 5228 9933 ext. 3102
ccultural@centrolibanes.org.mx
Hermes 67, Col. Crédito Constructor, Del. Benito Juárez
www.centrolibanes.org.mx

Anexo 4 Cartel de clases de idioma árabe libanés

¡MARHABA!

Centro Libanés

EL CONSEJO DIRECTIVO DE CENTRO LIBANÉS, A.C.,
A TRAVÉS DE SU COMITÉ DE IDIOMA ÁRABE
TE INVITA
A PARTICIPAR EN LAS CLASES DE

idioma
árabe

PARA PRINCIPIANTES
Adultos y niños mayores de 12 años

COLOQUIAL

INICIO:
LUNES 22 DE ABRIL DE 2013

Profesor: Nabih Chartouni

CLASES LUNES Y MIÉRCOLES
18:30 A 19:30 HRS.

UNIDAD HERMES
AUDITORIO CADMUS

Informes y registro: Magdalena Morales 5228 9933 ext. 2500 y 2501
www.centrolibanes.org.mx

Anexo 5 Cartel de Viaje al Líbano



México-Beirut

7 frecuencias semanales



¡Tenemos la mejor conexión!
Disfrute nuestra ruta con un vuelo diario

Número de vuelo	Ruta	Hora salida	Hora llegada
AF 439	MEX - CDG	20:35	14:10+1
AF 562	CDG - BEY	16:35+1	21:55+1
AF 569	BEY - CDG	07:55	11:35
AF 438	CDG - MEX	13:30	18:15

Distribuidor

Antoine A. Kriki,
cel. 044 55 5455 6066

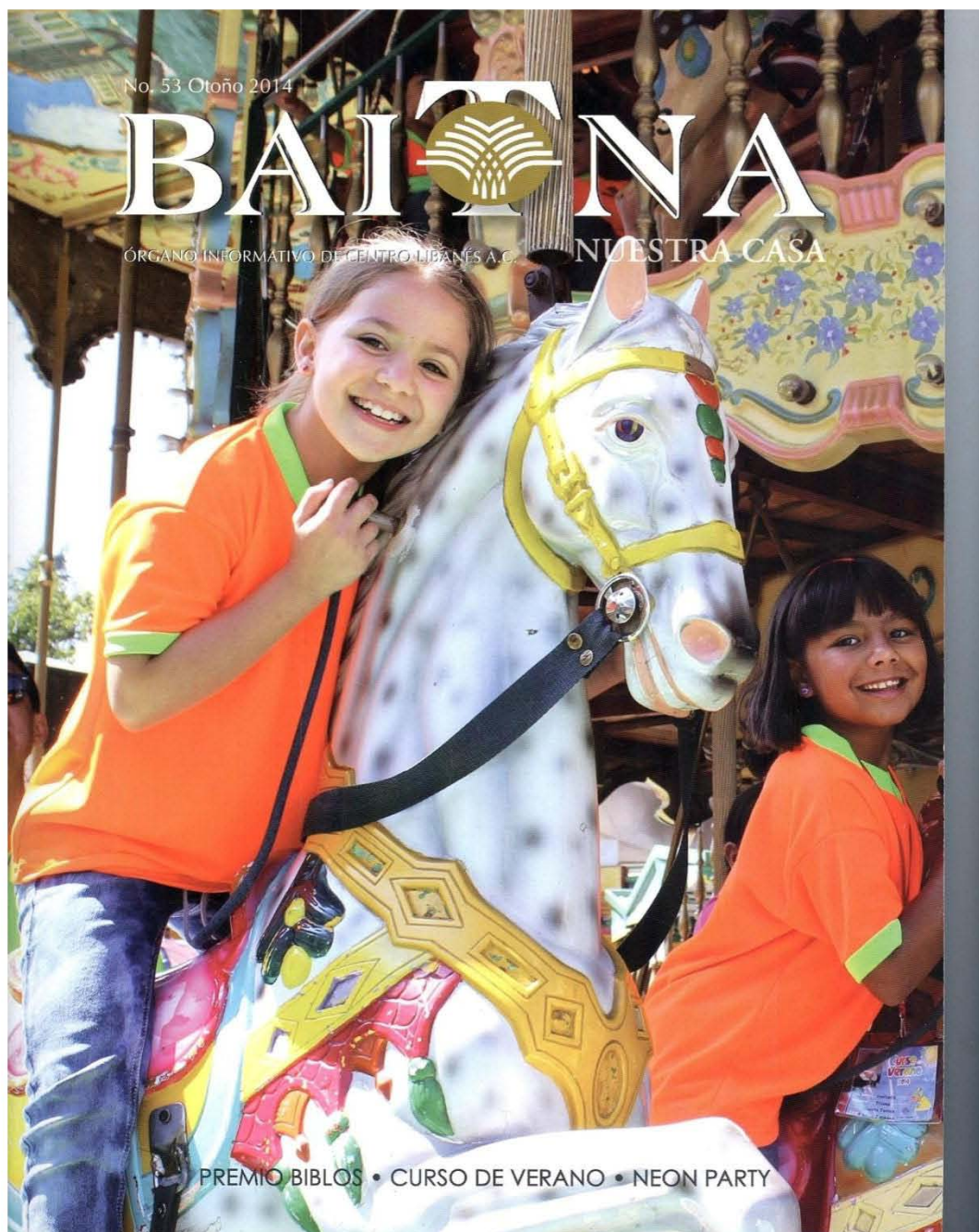
Contacto:

Air France
Tel: 01 800 23 72 467
mail.corporativo@airfrance.fr

15%

de descuento en todas las tarifas, públicas, sobre tarifa base (sin impuestos) en vuelos México-Beirut-México con código AF

*Los horarios de salida y llegada pueden variar de acuerdo a la temporada.



Anexo7 Lista de asociaciones libanesas en México

ASOCIACIONES LIBANESAS



2013 Centro Libanés
A.C.
privacidad

Aviso de

Obtenido de la página de Internet de Centro libanés:

<http://centrolibanes.org.mx/index.php/asociaciones> Consultado el día 15 Diciembre 2014

Anexo 8 Cartel del Curso: “Líbano a través de su historia”



Centro Libanés



Al Fannán

El Consejo Directivo de Centro Libanés, A.C.
y la Asociación de Artistas e Intelectuales de
Ascendencia Libanesa AL FANNÁN A.C., invitan



SEPTIEMBRE 30 A NOVIEMBRE 6, 2014

19:00 a 21:00 hrs.

Coordinador: Lic. Nabih Chartouni

Socios de Centro Libanés sin costo

Invitados: \$750.00 CUPO LIMITADO

PROGRAMA 10ª EDICIÓN

SEPTIEMBRE

30 Mitos y leyendas fenicias
Dr. Sergio Bajajil

OCTUBRE

02 Vigencia contemporánea
del proyecto civilizador
de Fajr Eddin II
Dr. Lorenzo Aldrete

07 Libano en la Biblia
Mtra. Bertha Abraham

09 La influencia de los árabes
en Libano
Mtra. Charles Louffi

16 Contribución de los libaneses
en la conservación del
idioma árabe
Lic. Nabih Chartouni

21 Libano y su entorno
Emb. Nourhad Mahmoud

23 Las cruzadas y su influencia
en Libano
Mtra. Raxid Wejebe

28 La época de los Chehab y los
cambios sociopolíticos hasta 1918
Lic. Nabih Chartouni

30 La Primavera Árabe y sus
repercusiones en Libano
Dr. Carlos Martínez

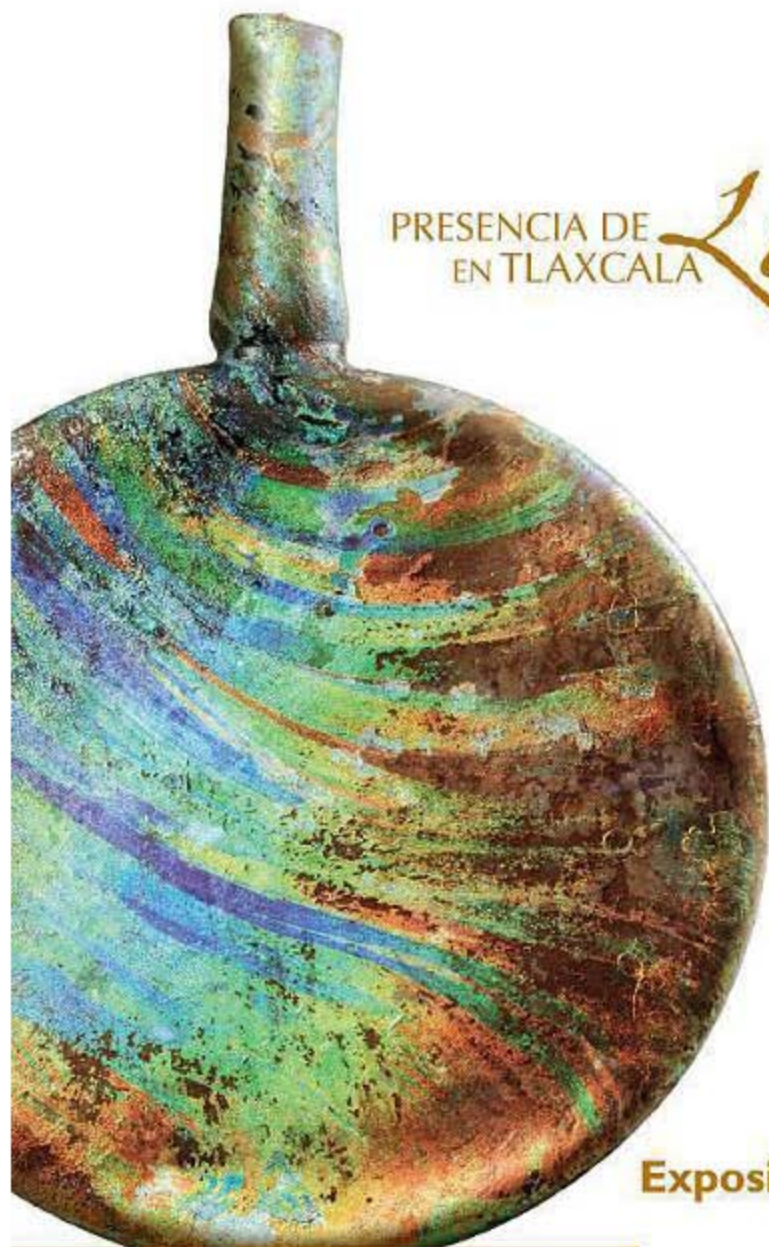
NOVIEMBRE

04 Libano, ayer y hoy
Lic. Nabih Chartouni

06 Mesa redonda:
Libano y su emigración
*Dr. Hicham Hamdan,
Lic. Ricardo Kahwagi y
Lic. Alejandra Kuri*
Moderador: Lic. Nabih Chartouni

Informes: Amira Buitrago 5228 9933 ext. 2300 y 2301
www.centrolibanes.org.mx

Anexo 9 Cartel de la exposición del Museo Nacional de Beirut-Líbano en Tlaxcala, México, 2012



PRESENCIA DE
EN TLAXCALA *Libano*

MUSEO NACIONAL DE BEIRUT - LÍBANO
ACERVO TESTIMONIAL DE LÍBANO

المتحف الوطني
بيروت - لبنان

Exposición fotográfica
Tlaxcala 2012

Anexo 10 Cartel de la semana de cine libanés



La Dirección General de Actividades Cinematográficas de la UNAM y la Asociación de Artistas e Intelectuales de Ascendencia Libanesa, AL FANNÁN, le invitan:

Semana de CINE LIBANÉS

del 6 al 14 de noviembre de 2013
en el Centro Cultural Universitario
Entrada libre

SALA JULIO BRACHO

Miércoles 6 • WEST BEIRUT / A L'ABRI LES ENFANTS
Función: 18:30 hrs.

Inauguración a cargo de:

- Excelentísimo Sr. Embajador Hicham Hamdan
Embajador de Líbano en México
- Sr. Victor Bustani Moukherzel
Presidente del Consejo Directivo de Centro Libanés
- Dr. Carlos Martínez Assad
Investigador Emérito de la UNAM
- Lic. Guadalupe Ferrer
Directora General de la Filmoteca
- Lic. Nabih Charbouni
Presidente de la Asociación Al Fannán

SALA JOSÉ REVUELTAS

Jueves 7 • EL PAPANOTE / LE CERF-VOLANT
Funciones: 16:30, 18:15 y 20:00 hrs.

Viernes 8 • LITORAL
Funciones: 12:00, 18:30, 18:15 y 20:00 hrs.

Sábado 9 • BAJO LAS BOMBAS / SOUS LES BOMBES
Funciones: 12:00, 16:30, 18:15 y 20:00 hrs.

Domingo 10 • CAMEL / SUKKAR BANAT
Funciones: 12:00, 16:30, 18:15 y 20:00 hrs.

Miércoles 13 • QUIERO VER / JE VEUX VOIR
Funciones: 12:00 y 17:00 hrs.
Al finalizar la última función se realizará un diálogo entre Jorge Ayala Blanco y Carlos Martínez Assad, seguido de un debate con el público asistente.

Jueves 14 • ¿Y AHORA A DÓNDE VAMOS? / ET MAINTENANT ON VA OÙ?
Funciones: 17:00 y 19:00 hrs.

Informes: Magdalena Morales 5228 9933 ext. 2500 y 2501
www.centrolibanes.org.mx

Anexo 11 Portada del Programa *Universos en Concierto*, versión 2012



La asociación de Artistas e Intelectuales de Ascendencia Libanesa "AL FANNÁN", A.C. dentro de los festejos en conmemoración del 50 aniversario de la Institución invita a



Universos en Concierto

COMPOSITORES E INTÉRPRETES MEXICANO-LIBANESES



LIRA desarrollada por **Pitágoras**, uno de los fenicios más célebres.

**EN CONMEMORACIÓN DEL
CINCUENTENARIO DEL CENTRO LIBANÉS**

Jueves 29 de noviembre de 2012

*20:30 hrs. en punto
Salón Baalbek de
Centro Libanés*

Informes: 5228-9933 Ext. 2500

Anexo 12 Cartel del concierto de compositores e intérpretes mexicano-libaneses: Universos en Concierto, 2012

La asociación de Artistas e Intelectuales de Ascendencia Libanesa "AL FANNÁN", A.C. dentro de los festejos en conmemoración del 50 aniversario de la Institución invita a

ANIVERSARIO
Centro Libanés

Al Fannán

Universos en Concierto

COMPOSITORES E INTÉRPRETES MEXICANO-LIBANESES

Jueves 29 de noviembre de 2012

LIRA: desarrollada por Pitágoras, uno de los fenicios más célebres

20:30 hrs. en punto
Salón Baalbek de
Centro Libanés

DONATIVO: \$300.00
RIFAS Y SORPRESAS
Informes: Malena Morales
52289933 ext. 2500
vino de honor
www.centrolibanes.org.mx

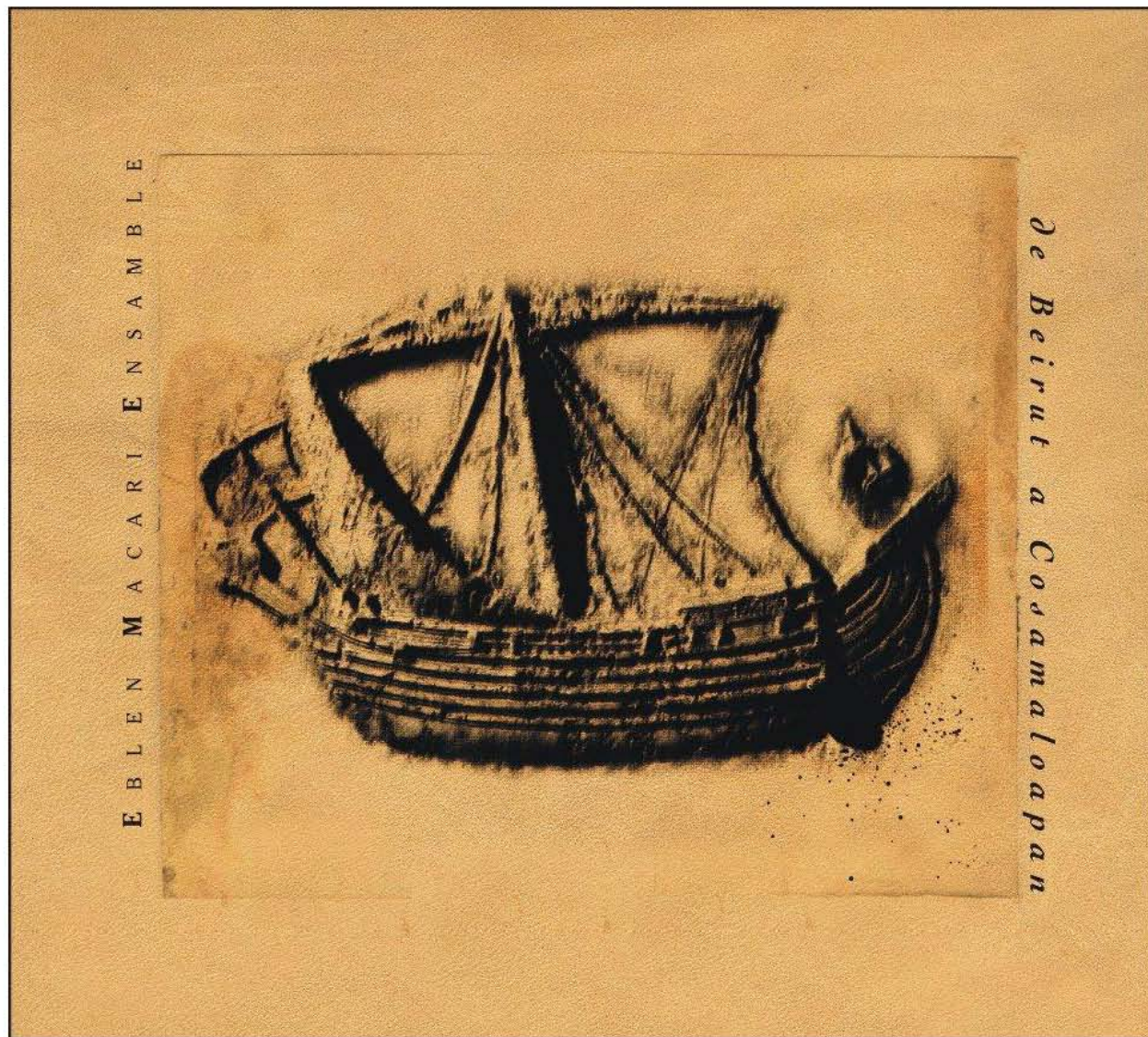
CON LA ACTUACIÓN DE:

Mauricio Nader
Nayeli Neime
Elena Garnes
Ana Basila
Juliette Boveri
Rona Estephan
Imad Ibrahim
Eblen Macari Trio
- Olga Martínez Abdelmasih
- Kaban Macari
Jorge Saade


MÚSICA DE:

Mario Kuri Alfaro
Rosa Guraieb
Jorge Dajer
Carlos Jiménez Mabarak
Hermanos Rihbany

Anexo 13 Portada del disco *De Beirut a Cosamaloapan*, Eblen Macari Ensemble, 2011



Anexo 14 Cartel de la Convocatoria al Premio Biblos al Mérito 2015



**PREMIO
BIBLOS**

**PREMIO BIBLOS AL
MÉRITO 2015**


CONVOCATORIA

La Comunidad Mexicana de Ascendencia Libanesa, atenta a las significativas contribuciones que sus miembros hacen para el desarrollo y bienestar de la humanidad, convoca a la sociedad mexicana, a través de la ASOCIACIÓN PREMIO BIBLOS A.C. a proponer candidatos al PREMIO BIBLOS AL MÉRITO, que se otorga como reconocimiento a una trayectoria excepcional en el área científica y en la artística o de humanidades.

DESCARGAR CONVOCATORIA

Para mayores informes, favor de comunicarse a la Embajada de Líbano en México a los teléfonos (55) 52 80 67 94 y (55) 52 80 56 14 o a Centro Libanés de México al teléfono (55) 52 28 99 33, ext. 2301.

www.premiobiblos.org



ASOCIACION
PREMIO
BIBLOS
A.C.

PROTOCOLO

FOREIGN AFFAIRS & LIFESTYLE

Concede colectividad libanesa el Premio Biblos a Nabil Mobayed Khodr

Publicada el 16 junio, 2014 *El galardón reconoce la trayectoria y vida ejemplar de los ganadores*²⁷⁵

Por Alejandro Barragán



Ricardo Kahwagi, presidente del Centro Libanés; José Anuar Kuri, Nabil Mobayed Khodr y el embajador de Líbano, Hicham Hamdan

Por séptimo año consecutivo, la comunidad libanesa en México concedió el Premio Biblos a uno de sus miembros. Nabil Mobayed Khodr fue reconocido por su trayectoria como investigador en el área de Ciencias Físico-Matemáticas de la Ingeniería Hidráulica. La ceremonia tuvo lugar en la unidad Hermes del Centro Libanés, en la ciudad de México, el pasado 12 de junio.

El acto estuvo encabezado por el presidente del Consejo Directivo de Centro Libanés, Ricardo Kahwagi Rage, y el presidente del Consejo Directivo de la Asociación Premio Biblos, José Anuar Kuri Phéres.

Ricardo Kahwagi se declaró orgulloso de la trayectoria del homenajeado en beneficio de las ciencias así como de México. Destacó la ascendencia libanesa de sus padres así como la contribución al desarrollo de México por parte de su familia.

“Estoy seguro del inminente ascenso de tu trayectoria, sabemos que pondrás muy en alto tu nombre y el de Líbano”, declaró Kahwagi respecto al honor concedido al galardonado.

Por su parte Hicham Hamdan, embajador de Líbano en México, se declaró conmovido por la situación política y social por la cual atraviesa Líbano actualmente. Asimismo, se congratuló por los logros de la colectividad libanesa en todo el mundo. El embajador propuso un viaje a Líbano para futuros ganadores del Premio Biblos.

Finalmente Nabil Mobayed Khodr se dijo honrado por recibir el reconocimiento de la colectividad libanesa. Calificó el Premio Biblos como un catalizador para revalorar el esfuerzo realizado, así como para continuar con su investigación científica en beneficio de México.

El ganador del Premio Biblos 2014 aseguró que los descendientes de libaneses nacidos en México cuentan con ambas nacionalidades y han sido educados históricamente para retribuir la hospitalidad así como las oportunidades brindadas por este país a la primera generación de inmigrantes libaneses.

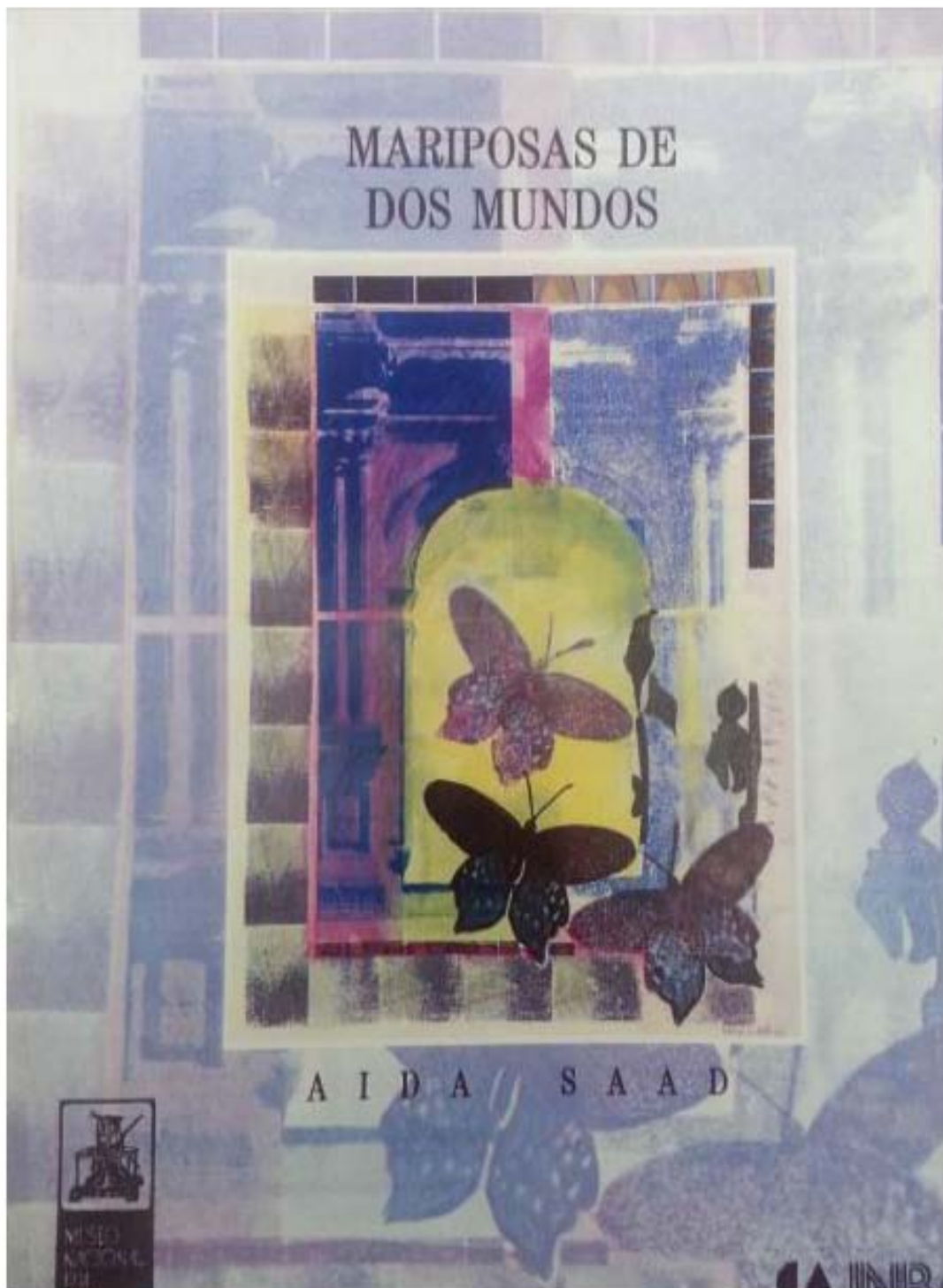
El homenajeado agradeció a su familia la paciencia, así como las ausencias derivadas de su trabajo como investigador. Poco antes de la ceremonia de premiación Nabil Mobayed Khodr firmó el libro de visitantes distinguidos del Centro Libanés.

El Premio Biblos al mérito tiene como principal propósito rendir homenaje en vida a quien además de pertenecer a la comunidad mexicano libanesa, haya observado una trayectoria de vida ejemplar, a favor de la humanidad.

La evaluación curricular de los candidatos se lleva a cabo en la Embajada de Líbano y está a cargo de un jurado ajeno a la colectividad libanesa, integrado por personas calificadas en evaluación. La lista de miembros del jurado sólo es conocida por los miembros de la Asociación Premio Biblos.

²⁷⁵ Protocolo Foreign Affairs & Lifestyle, “Concede colectividad libanesa el Premio Biblos a Nabil Mobayed Khodr” Publicado el 16 de Junio, 2014. Consultado en Internet: <http://www.protocolo.com.mx/sociales/concede-colectividad-libanesa-el-premio-biblos-a-nabil-mobayed-khodr/>

Anexo 16 Exposición *MARIPOSAS DE DOS MUNDOS*, Aida Jury Germani



Anexo 17 Cartel del Archivo Libanés, A.C.



 **Centro Libanés** 

***No dejemos a nuestros padres y abuelos en el baúl del olvido...
¡Hagamos de ellos, luces que iluminen nuestro presente!***

Dona o presta tus fotografías, documentos oficiales, revistas, periódicos, objetos o cualquier otra cosa que sirva para recordar y enaltecer a nuestros antepasados.

Nosotros iremos a tu domicilio por lo que nos quieras donar o prestar.

Informes:
Karla Rodríguez 55.54.87.75
www.archivolibanes.org
Fabiola Cañada 52.28.99.33 ext. 3102
www.centrolibanes.org.mx

Anexo 18 Cartel de la exposición fotográfica *Matrimonios de la comunidad mexicana de ascendencia libanesa y Líbano de hoy*



El Consejo Directivo de Centro Libanés, A.C., a través de su Comité Cultural y de Difusión Libanesa y conjuntamente con el Instituto Cultural Mexicano Libanés, A.C. y el Archivo Libanés de México, A.C., les invitan a las:

Magnas exposiciones fotográficas

**Matrimonios de la
comunidad mexicana de
ascendencia libanesa y
Líbano de hoy**

Cortarán el listón simbólico:

Lic. Ricardo Kahwagi Rage

Presidente del Consejo Directivo de Centro Libanés, A.C.

C.P. Alfredo Harp Helú

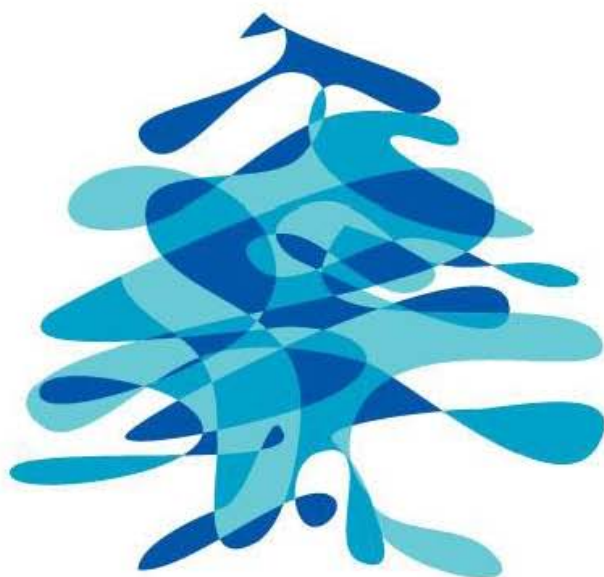
Presidente del Instituto Cultural Mexicano Libanés,
A.C. y del Archivo Libanés de México, A.C.

**Martes 13 mayo 2014
20:00 hrs.
Galería de arte
Alfredo Atala Boulos
(Hermes 67,
Col. Crédito Constructor)
ENTRADA LIBRE**

Informes: Fabiola Cañada 52.28.99.33 ext. 3201
www.centrolibanes.org.mx

Anexo 19 Logotipo de la Asociación de Jóvenes Mexicanos de Ascendencia Libanesa, JOMALI A.C.





JOMALI

SEPTIEMBRE 2014

viernes 12 al martes 16

Anexo 21 Carta Invitación a la Convención anual de JOMALI 2014 en Veracruz, Ver.
Raymundo Perea Kuri, Presidente de la Mesa Directiva de JOMALI 2013-2014



29 de Julio de 2014

Querido haye,

Hace unos días me encontré con una carta escrita en 1994 invitando a todos los paisanos a la XII Convención de la historia de Jomali , escrita por Maryvel Manzur Badra y me emocionó tanto que de parte de la organización de Jomali, hemos decidido hacerte llegar una.

Hay dos puertos de importancia infinita en la historia de los Libaneses emigrados en México: **Beirut y Veracruz**. Beirut, puerto en el que muchos de nuestros abuelos emprendieron la aventura a America. Y Veracruz, el **puerto donde nuestras familias empezaron a escribir su historia en México.**

Al ser originario del estado de Veracruz, personalmente me siento muy feliz de recibirte en la primera tierra que tu abuelo tocó en México, donde pondremos todos nuestros esfuerzos por **hacerte sentir como lo que fue, es y siempre será: tu casa.**

Todo el equipo de Jomali te espera con los brazos abiertos y con todo el cariño que nuestro corazón permite para que pases los 4 días más increíbles del año y además, **¡dar el grito de independencia con tus paisanos en la noche de gala!**

¡Te esperamos del 12 al 16 de Septiembre!

Atentamente,

Raymundo Perea Kuri
Presidente Mesa Directiva 2013-2014

“Veracruz, donde nuestra historia comenzó”.

Anexo II

Guías de Entrevista



Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos

Guía de Entrevista

Tesista: Frida Hatch Kuri

Investigación: La construcción de la memoria colectiva y las formas de interacción simbólica en la comunidad libanesa de la Ciudad de México

Entrevista Semiestructurada

Adultos inmigrantes, 1era y 2da generación de descendencia libanesa

Técnica:	<i>Entrevista a profundidad semi-estructurada</i>
Nombre:	
Edad:	
Generación de ascendencia:	
Procedimiento:	<i>Se contactó por medio de las actividades que se realizan en el Centro Libanés.</i>

1. Memoria, lenguaje y códigos de interacción simbólica

1.1 Memoria colectiva

- a) ¿Cuándo emigraste? y/o ¿Cuál fue el miembro de tu familia que emigró?
- b) ¿Cuáles son las prácticas sociales, tradiciones, ritos o rituales en los que participas tú y tu familia?

1.2 Prácticas y conmemoraciones

- c) ¿Cuáles son las conmemoraciones que existen y en cuáles participas?
- d) ¿Qué palabras siguen vigentes del idioma árabe y las utilizan para referirse a qué cosas?
- e) ¿Cuáles son los objetos u artefactos de la memoria?
- f) ¿Quiénes son los miembros de la comunidad libanesa?

2. Prácticas de consumo Gastronómicas

2.1 Identidad y memoria

- a) ¿Qué es lo que se come en la gastronomía de origen libanés?
- b) ¿Qué tradiciones gastronómicas existen?
- c) ¿Cuáles han perdurado? ¿Qué platillos siguen comiendo?

2.2 Memoria culinaria u origen de la gastronomía

- d) ¿Por qué comen eso?
- e) ¿Cómo se come lo que comen?
- f) ¿Cuándo se come lo que se come?
- g) ¿Con quién se come?
- h) ¿Cocinas comida de origen libanés?

3. Prácticas religiosas

3.1 Religión

- a) ¿Qué religión o religiones practican los miembros de la comunidad libanesa?
- b) ¿Cuáles son los elementos característicos de dichas religiones?

3.2 Lugares de culto

- c) ¿Cuáles son las iglesias a las que acuden?
- d) ¿Cuáles son los principales ritos o rituales?

3.3 Mantenimiento y transformación de la memoria

- e) ¿Cuáles han cambiado y cuáles se han mantenido?
- f) ¿Cuáles son las fechas más importantes y significativas?

4. Organización social y espacios de socialización

4.1 Familia

- a) ¿Qué actividades realizan en familia?
- b) ¿Cuáles prácticas sociales y conmemoraciones llevan a cabo?
- c) ¿De qué manera se transmite la memoria en la familia?

4.2 Espacios de socialización institucional

- a) ¿A qué lugar acuden para reunirse con otros miembros de la comunidad?
- b) ¿Con qué frecuencia?
- c) ¿A qué actividades asisten?
- d) ¿Cuáles actividades existen?

4.3 Asociaciones y organizaciones

- a) ¿Cuántas asociaciones existen?
- b) ¿A qué se dedican?



Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos

Guía de Entrevista

Tesista: Frida Hatch Kuri

Investigación: La construcción de la memoria colectiva y las formas de interacción simbólica en la comunidad libanesa de la Ciudad de México

Entrevista Semiestructurada

Jóvenes 3era y 4ta generación de descendencia libanesa

Técnica:	<i>Entrevista a profundidad semi-estructurada</i>
Nombre:	
Edad:	
Generación de ascendencia:	
Procedimiento:	<i>Se contactó por medio de las actividades que se realizan en el Centro Libanés.</i>

1. Memoria, lenguaje y códigos de interacción simbólica

1.1 Memoria colectiva

- g) ¿Cuál fue el miembro de tu familia que emigró? O bien, ¿Quiénes eran tus ancestros libaneses?
- h) ¿Cuál es tu apellido?
- i) ¿Sabes qué significa?
- j) ¿De dónde viene?
- k) ¿Has oído hablar del Líbano?
- l) Si la respuesta es SI: ¿Cuándo, dónde, cómo y de quién escuchaste hablar de Líbano?
- m) ¿Qué significa para ti ser descendiente de libaneses?
- n) ¿Sientes alguna diferencia en el trato que recibes por tener un apellido extranjero?

- o) ¿Qué cosa(s) conoces que representen al Líbano?
- p) ¿Qué significa para ti? (bandera, cedro, la comida)
- q) ¿Has estado en Líbano? ¿Lo conoces?
- r) Si la respuesta es NO: ¿Cómo te imaginas Líbano?
- s) Si la respuesta es SI: ¿Qué sabías antes de tu viaje sobre Líbano?
- t) ¿Qué sabes ahora del Líbano y que sientes respecto a ese conocimiento? ¿Qué sientes? (orgullo, tristeza, nostalgia, amor, desapego, desinterés, interés, descredito, falta de veracidad)
- u) ¿Cómo te imaginabas que era Líbano antes de ir?
- v) ¿Es Líbano como te lo imaginabas?
- w) ¿Qué sentiste al verlo y al estar allá?
- x) ¿En que cambia tu concepción ahora de Líbano?
- y) ¿Que sientes ahora con respecto a cómo te sentías antes de ir?
- z) ¿Te sientes más o menos *libanés*? (sentido de pertenencia)
- aa) ¿Cómo te imaginas que es el mexicano libanés? ¿Qué es lo que los caracteriza?

1.2 Prácticas y conmemoraciones

- bb) ¿Qué es lo que te hace sentir libanés?
- cc) En tu vida diaria, ¿Qué prácticas cotidianas llevas a cabo y cuales te hacen sentirte libanés?
- dd) ¿Con quiénes las llevas a cabo?
- ee) ¿Con cuáles símbolos te identificas?
- ff) ¿Cuáles son las conmemoraciones que existen y en cuáles participas?

2. Prácticas de consumo Gastronómicas

2.1 Identidad y memoria

- i) ¿Qué es lo que se come en tu familia?
- j) ¿Qué es lo que tú comes?
- k) ¿Sabes preparar comida libanesa?
- l) ¿Qué significa para ti comer comida libanesa?
- m) ¿Qué significa para ti poder preparar cocina de origen libanés?

2.2 Memoria culinaria u origen de la gastronomía

- n) ¿Por qué comes eso?
- o) ¿Cómo se come lo que comen?
- p) ¿Cuándo se come lo que se come?
- q) ¿Con quién se come?

3. Prácticas religiosas

3.1 Religión

- g) ¿Qué religión practica tu familia?
- h) ¿Qué religión practicas tú?
- i) ¿Cuáles son los elementos característicos de tu religión?

3.2 Lugares de culto

- j) ¿A qué iglesia acudes?
- k) ¿Cuáles son los principales ritos o rituales?
- l) ¿Cada cuando acudes y con quienes acudes?
- m) ¿Por qué acudes?

3.3 Mantenimiento y transformación de la memoria

- n) ¿Cuáles son las fechas más importantes y significativas para ti?
- o) ¿Por qué?
- p) ¿Con cuales te identificas?

4. Organización social y espacios de socialización

4.1 Familia

- d) ¿Qué actividades de origen libanés realizas con tu familia?
- e) ¿Cuáles prácticas sociales y conmemoraciones llevan a cabo?

4.2 Espacios de socialización institucional

- a) ¿A qué lugar acudes para reunirte con otros miembros de la comunidad?
- b) ¿Con qué frecuencia?
- c) ¿A qué actividades asistes?

- d) Si la persona viaja al Líbano ¿Seguirás acudiendo al centro libanes?
- e) ¿Después de tu viaje al Líbano que actividades se te hacen más importantes en el centro libanes?

4.4 Asociaciones y organizaciones

- a) ¿Cuántas asociaciones existen?
- b) ¿A qué se dedican?
- c) ¿Participas en alguna de ellas, si/no y por qué?

Anexo III

Raíces de la Investigación

Raíces de la investigación

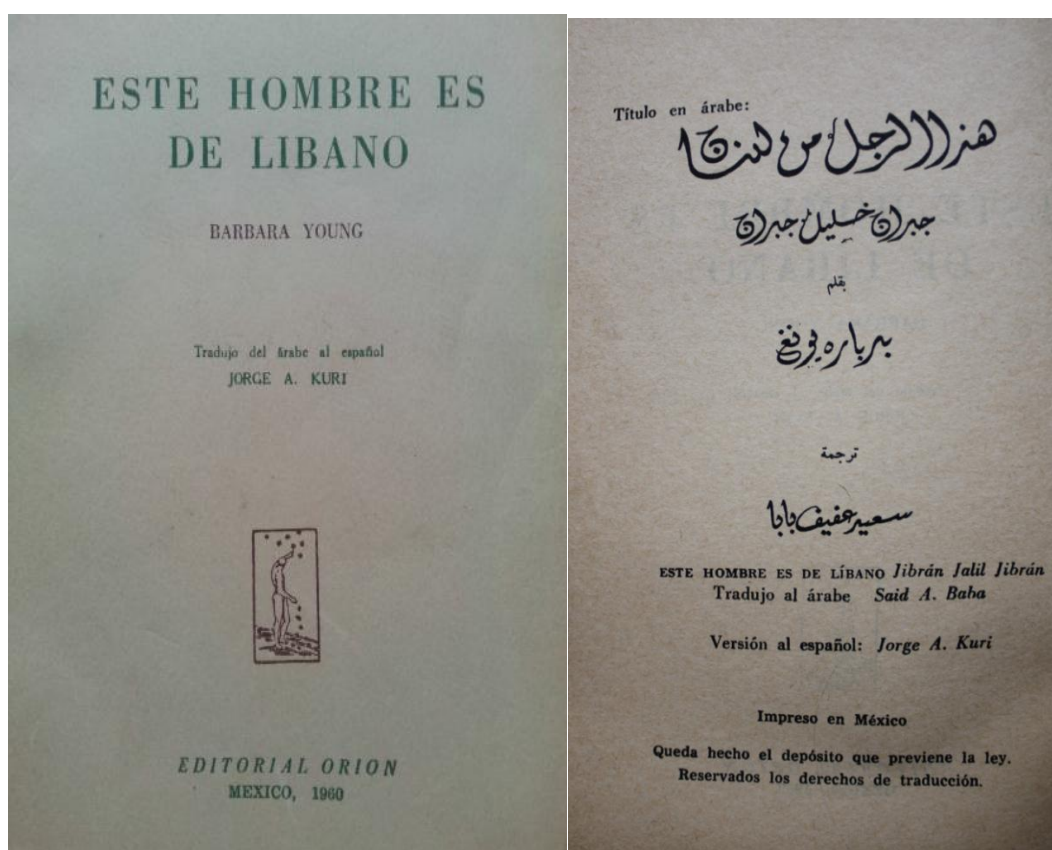
Se dice que la memoria es el tesoro de nuestros recuerdos, en ella se gesta una capacidad infinita para describir y narrar nuestro mundo. Sabemos también que sin memoria no hay pasado ni futuro, y constantemente hacemos un ejercicio que nos permite traerla al presente para rememorar y darle un sentido a nuestras vidas.

La presente investigación que lleva por título: *La construcción de la memoria colectiva y las formas de interacción simbólica de la comunidad libanesa en la Ciudad de México*, nace por dos intereses que se funden uno con el otro. El primero responde a un interés netamente académico, que me llevó a delimitar mi tema cuando me encontraba casi por finalizar la carrera de Sociología. La segunda razón tiene que ver con mis raíces y mi historia familiar.

Al inicio de este proceso de investigación, me pregunté si debía o no plasmar parte de la historia y memoria colectivas que giran en torno a mi familia materna. En la sociología hay una máxima que señala que las investigaciones sociales tienen que ser lo más objetivas posibles; en este sentido me quedaba claro que la tesis tenía que ser un trabajo formal, lo más apegado a la objetividad y por ende tendría que enfrentarme al obstáculo epistemológico que propone un gran teórico de la Sociología, Pierre Bourdieu, el cual es tomar distancia epistemológica de mi objeto de estudio, de esta manera podría alejar mis prenociones y mi experiencia subjetiva, un tanto emocional, que envuelve a dicho tema. Sin embargo esto no me eximió (paralelo a la elaboración de esta tesis) de escribir sobre mi propia historia.

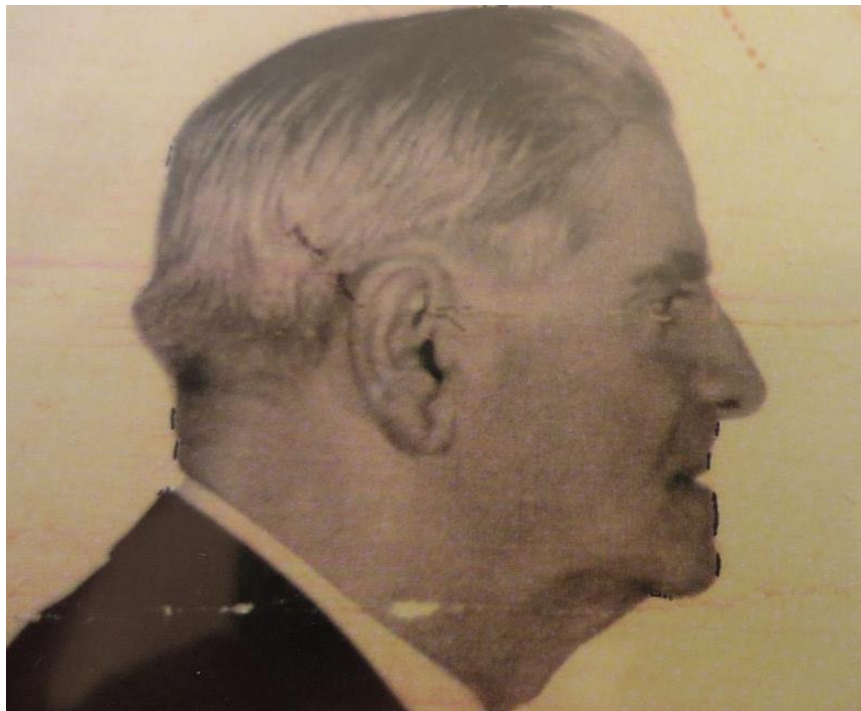
Hasta ese momento lo que sabía sobre mis ancestros era muy poco. Se decía en la familia que mi bisabuelo materno había llegado del Líbano a principios del siglo pasado y se

había quedado a vivir en México donde se instaló, trabajó y procreó una familia; la familia de donde yo descendo. Una visita a la casa del tío Mario Kuri Alfaro, hijo de Jorge Kuri quien emigró junto con su hermano (mi bisabuelo) Antonio Kuri, me hizo recuperar una parte de la historia de mi bisabuelo. Después de narrada la historia familiar, el tío Mario Kuri Alfaro me obsequió un libro. Se trata de la obra *Este hombre es de Líbano*²⁷⁶ de Bárbara Young, una escritora estadounidense en cuya obra plasmó apuntes sobre la vida de Gibran Jalil Gibran. La aportación de mi tío bisabuelo Jorge A. Kuri no fue poca cosa pues tradujo la obra completa del árabe al español en el año de 1960 para que posteriormente pudiera ser impresa y comercializada por la editorial Orión.



²⁷⁶ Bárbara Young, *Este hombre es de Líbano*, Edit. Orión, México, 1960.

Se cuenta entre la familia que Jorge A. Kuri era una persona ilustrada, dedicada a las letras, quedando sordo en algún momento de su vida. A partir del momento de la visita al tío Mario Kuri Alfaro me introduje bastante en la lectura de las obras de Gibran Jalil Gibran como fueron *El profeta*, *El Jardín del Profeta*, y *El loco*, pensando en que si mi tío bisabuelo y mi bisabuelo habían sabido, conocido y leído a este poeta-ensayista libanés, tendría al menos que acercarme de alguna forma a la literatura libanesa.



277

Fotografía de Jorge Kuri, mi tío bisabuelo.

Durante el proceso de la escritura de mi tesis, acudí al Archivo General de la Nación en búsqueda de algún documento histórico oficial que pudiera ser la prueba palpable de la migración de mi bisabuelo. Realicé tres visitas en total a ese lugar. La intención era encontrar la tarjeta migratoria de mi bisabuelo Antonio Kuri al internarse en México. Fue hasta la tercera

²⁷⁷ Fotografía de Jorge Kuri, proporcionada por Georgina Kuri en marzo de 2014.

visita en que únicamente encontré la de su hermano, Jorge Kuri, quien tradujo el libro ya mencionado. Una de las pistas que me ayudaron a reconocer su ficha migratoria, fue una fotografía que había visto de él cuando ya era un anciano.

F. 14
SERVICIO DE MIGRACION
REGISTRO DE EXTRANJEROS

NUM... 31801

SE EXPIDE EL 11 DE Agosto de 1930 DE 1930...
A Jorge Kuri.

CUYA LEGAL ESTANCIA EN MEXICO QUEDA COMPROBADA CON ESTA TA...

MEDIA FILIACION DEL INTERESADO 50223

CONSTITUCION FISICA	regular	REGIMEN	50223
ESTATURA	1.55 cent.	COLOR	moreno
PELO	negro	CEJAS	pobladas
OJOS	oscuros	NARIZ	grande
MENTON	redondo	BIGOTE	no
BARBA	no	SEÑAS PARTICULARES	
	ninguna		

DATOS COMPLEMENTARIOS

EDAD 40 AÑOS FECHA EN QUE NACIO 1890

ESTADO CIVIL casado

OCCUPACION comerciante

IDIOMA NATIVO español

QUE HABLA español, Frances, Monte Libano

LUGAR Y PAIS EN QUE NACIO Arabe

NACIONALIDAD ACTUAL catolico

RELIGION catolico

RAZA blanca

LUGAR DE RESIDENCIA Hotel San Julián

NOMBRE Y DOMICILIO EN MEXICO DE PERSONAS QUE PUEDAN DAR REFERENCIAS DEL INTERESADO Hotel San Julián

QUIEN ENTRÓ EN MEXICO POR Veracruz

EL 5 DE Noviembre de 1930

(FIRMA DEL PORTADOR)

(FIRMA DEL FUNCIONARIO DE MIGRACION)

SE LLO

Ficha migratoria de entrada al país, expedida el día 11 de agosto de 1930 en México, por el servicio de migración.

En la foto aparece mi tío bisabuelo Jorge Kuri proveniente de Monte Libano, Libano.

Un dato interesante es que en casi todas las fichas migratorias se hacía referencia del Hotel San Julián como lugar de residencia. Aunque no precisamente vivieran ahí, el hotel San Julián que se encontraba ubicado en el centro histórico de la Ciudad de México, servía de referencia común entre los inmigrantes libaneses; así como lo fue también en su tiempo el sr. Domingo Kuri en el puerto de Veracruz. Sin embargo no logré encontrar la ficha migratoria de mi bisabuelo, es probable que su nombre estuviera en árabe a pesar de que como se sabe, a los

²⁷⁸ Ficha migratoria de Jorge Kuri .Obtenida en el Archivo General de la Nación (AGN), solicitada el día 04 de abril 2014. Fotografía tomada por Frida Hatch Kuri el día 04 de abril de 2014

libaneses que llegaron al país a principios de siglo pasado, las autoridades migratorias les cambiaban el nombre.

Durante el transcurso de esta investigación me acerqué a las actividades que realiza la asociación “Al Fanaan” en las instalaciones del Centro Libanés donde conocí a gente extraordinaria y muy admirable. Acercarme a este lugar, me permitió percatarme que cuando se rememora a nuestros ancestros a través de sus diversas actividades sociales y culturales en todo momento se percibe un ambiente de nostalgia.

Este acercamiento también me llevó a aproximarme a la literatura existente en México sobre Líbano, escrita nada más y nada menos que por los mismos mexicanos de ascendencia libanesa, como es el caso de Carlos Martínez Assad y de Martha Díaz Gómez con sus obras *Memoria de Líbano* y *De Líbano a México. Crónica de un pueblo emigrante* respectivamente. Dichas obras influyeron de manera paradigmática en la delimitación de mi tema. A partir de ese momento, mi tesis no tendría por objeto sociológico la historia de la inmigración libanesa sino un tema poco explorado, ***La memoria colectiva.***

A continuación comparto las siguientes narrativas de la memoria de miembros de mi familia:



279

Fotografía de mi bisabuelo Antonio Kuri. Proveniente de Monte Líbano, Líbano.

“Mi abuelo, con quien vivía mi mamá; cuando mi hermano y yo éramos unos niños, le daba gusto a mi mamá; cuando cargaba a mi hermano le cantaba canciones en árabe. Tenía su depósito de zapatos y era muy trabajador. Desde temprano en la mañana ya estaba trabajando; se dice en la familia que mandaba pedir comida del Líbano y se la traían”

Ma. Soledad Kuri Rojas

²⁷⁹ Fotografía de Antonio Kuri proporcionada por Georgina Kuri en marzo de 2014.



280

“Mi bisabuelo llegó a León, Guanajuato y puso un pequeño negocio de zapatos. Prosperó muy rápido. Era un hombre muy culto y muy religioso. Decía mi abuela que él se levantaba en la madrugada a las 4 a.m., a flejar cajas llenas de zapatos para distribuirlas por todo el país - cosa que hacían sus hijos -. Ya por la tarde, a las 4 p.m., había terminado su jornada laboral y entonces entonaba canciones en árabe. Canciones que creemos eran religiosas, católicas, porque él era muy devoto; toda su recámara estaba llena de santos libaneses, cristos y rezaba con fe profunda. Precisamente en esos cantos vespertinos, él sacaba de sus bolsillos monedas que tiraba al suelo²⁸¹ al ritmo de su canto. Mi abuela lo seguía detrás y recogía todas las monedas; no sabemos si él se percataba pero sí lo permitía.”

Gonzalo Hatch Kuri

²⁸⁰ Imagen obtenida del Directorio Libanés de las colonias Libanesa-Palestina-Siria, residentes en la República Mexicana, Editorial de los autores Julián Nasr, Salim Abud, México, 1948

²⁸¹ Rito de abundancia y prosperidad



282

En la foto Abdallah Al Jury Nijani, mi tatarabuelo, de Beit-Eddine, Líbano.

“Mi tatarabuelo era un sacerdote católico, practicante de una de las ramas del catolicismo que es el culto a San Marón, un profeta libanés. Con el Imperio Otomano en el siglo XIX que controló lo que hoy es Líbano y Siria, hasta prácticamente finalizada la Primera Guerra Mundial. Los turcos, practicantes del islamismo intentaron colonizar e imponer su cultura a pueblos que eran católicos como aquellos que se localizan en la parte de la montaña del Líbano, también llamada "Monte Líbano". Se desató una persecución política que terminó por

²⁸² Fotografía proporcionada por Oscar Kuri en agosto de 2013.

orillar al exilio a millones de libaneses y sirios que buscaban huir de un ambiente de guerra y pobreza extrema. Mi bisabuelo, natural de Beiteddine, región del Shouf, Líbano, encontró en el México de inicios del siglo pasado una nación abierta a la inmigración y a otras culturas. Gracias a aquella política de migración internacional que tuvieron los nacientes gobiernos pos revolucionarios, fue que muchos extranjeros pudieron salvar su vida, continuar con ella con mejores condiciones y por supuesto reivindicar a México como su segunda nación y terruño [...] Y si me gustaría decir algo más, que la mayoría de los migrantes que vinieron a este país, fueron personas de origen muy humilde. El Líbano que los expulsó era una nación sometida a los deseos del Imperio Otomano que tenía a ese territorio sumido en la pobreza, siendo que la mayor parte de sus habitantes eran campesinos que apenas vivían con lo necesario y sometidos al pago de un tributo al Imperio. Aunque fueran sacerdotes practicantes del cristianismo maronita poseían poco o nada en términos materiales. México les dio mucho, les salvó la vida y para un sector, los enriqueció y los logró afianzar como familias de gran poder económico y político.”

Gonzalo Hatch Kuri

Bibliografía

- Aguilar, Miguel, *Fragmentos de la memoria colectiva de Maurice Halbwachs* en *La revista de cultura psicológica*, Vol. 1, pp.5-13
- Assad, Carlos, *Los maronitas y la identidad libanesa*, Artículo expuesto durante la permanencia de la exposición La luz del Color. Iconografía Siriaco-Maronita, México, 1995
- _____, *Memoria de Líbano*, Edit. Océano, México, 2003
- Baer, Alejandro “*La memoria social*” en Breve guía para perplejos, Trotta, Madrid, 2003, pp. 131-148
- Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Edit., Argentina, 2006
- Blair, Elsa *Los testimonios o las narrativas de la(s) memoria(s)* en Estudios Políticos No. 32, Universidad de Antioquía, Colombia, 2008, pp. 85-115
- Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquest, Barcelona, 1989
- Chihu Aquiles, Lopez Alejandro, *La construcción de la identidad colectiva en Alberto Melucci* en *POLIS*, 2007, vol. 3, no. 1, pp.125-159
- Cortázar, Julio, *Bestiario*, Punto de lectura, México, 2006
- Cordero, Prisciliano, *Introducción a la Sociología de la religión*, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, España, 2007
- Claudette Dudet, *Una aproximación teórica al estudio de la memoria colectiva* en *Fundamentos y crónicas de la psicología social mexicana*, V1 N1, UNAM, México, 1997, pp. 93-107
- De Certeau, Michel, *La invención de lo cotidiano*, Tomo II, Artes de hacer, Universidad Iberoamericana, México, 2000

- _____, *La invención de lo cotidiano*, Tomo I Habitar y Cocinar Universidad Iberoamericana, México, 2000
- Desroche, Henri, *Sociología de la Esperanza*, Herder, Barcelona, 1976
- De la Garza, Enrique, et al, *La querellas de las identidades: ¿Pasado sistémico, presente fragmentario?* En *Trabajo, Identidad y Acción Colectiva*, UAM-I, Plaza y Valdez, México, 2006, pp. 9-42
- Díaz, Martha, Macluf, Lourdes, *De Líbano a México, la vida alrededor de la mesa*, Impresos Castellanos, México, 2002
- _____, *De Líbano a México. Crónica de un pueblo emigrante*, Edit. México, 1995
- Dubar, Claude, *Crisis de las identidades y mutación de la modernidad en Identidades, subjetividades y actores sociales*, Edit. CEIICH-UNAM, México, 2010, pp. 39-58
- Durand, Gilbert, *La imaginación simbólica*, Amorrortu Edit. Buenos Aires-Madrid, 2007
- Durkheim, Emilie, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Edit. Colofón, México, 2004
- Farfán, Rafael, *Tiempo e identidad: la forma del tiempo en la política del reconocimiento del otro* en *Argumentos*, No. 24, pp.67-88
- _____, *Tiempo, memoria e identidad* en *Tiempo Social*, Acta Sociológica no. 49, Mayo-Agosto, 2009, pp. 197-216
- _____, *Maurice Halbwachs y el deber (actual) de la memoria colectiva*, en *Revista anthropos: Huellas del conocimiento*, No. 218, 2008, pp.55-67
- Ferraris, Maurizio, *La hermenéutica*, Edit. Taurus, México, 2003
- Ferraroti, Franco, *Las historias de vida como método* en *Acta Sociológica*, núm. 56, septiembre-diciembre, 2011, Centro de Estudios Sociológicos, FCPyS, UNAM, pp. 95-119

- Galindo Jorge, *Sociología y Espacio*, en *Reflexiones sobre el espacio en ciencias sociales. Enfoques, problemas y líneas de investigación*. Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa y Juan Pablos, México, 2010, pp. 129-157
- Giddens, Anthony, *Modernidad e identidad del yo, el yo y la sociedad en la época contemporánea*, Edit. Península, Barcelona, 1997
- _____, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007
- Giménez, Gilberto, *Identidades sociales*, CONACULTA, México, 2007
- Gutiérrez, Daniel, *Ciencias del otro, pluralidades culturales y políticas de reconocimiento de la identidad en Identidades colectivas y diversidad. Hacia el conocimiento de los procesos de diferenciación e identificación*, UNAM, 2010
- _____, *Ciencias del otro, pluralidades culturales y políticas de reconocimiento de la identidad en Identidades colectivas y diversidad*, UNAM, México, 2010, pp.31-58
- Guzmán, Roberto, *Las causas de la emigración libanesa durante el siglo XIX y principios del siglo XX. Un estudio de historia económica y social*, en *Estudios de Asia y África XXXI:3*, COLMEX
- Halbwachs, Maurice, *La memoria colectiva*, Prensas Universidad de España, 2004
- _____, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2004
- Hamui, Halabe, *Los libaneses en América Latina. Una conversación académica en Revista Mexicana de Ciencias Sociales y Políticas*, V39 N155, México, Enero-Marzo, 1994, pp.205-210
- Hernández, Jesús, *El poder del cedro. Hace 122 años llegaron a México. Hoy los inmigrantes libaneses generan 8.37% del PIB nacional y los expertos pronostican que su poderío*

económico aumentará en los próximos años en *Expansión*, V35, N906, México, Dic 2004, pp.50-58

- Hervieu-Leger, Daniele, *La religión, hilo de la memoria*, Edit. Herder, España, 2005
- Hidalgo y Hernández *Apego al Lugar: ámbitos, dimensiones y estilos*, Tesis de Doctorado, Universidad de la Laguna, España, 1998
- Inclán, Rebeca, *Inmigración libanesa en la Ciudad de Puebla 1890-1930. Proceso de aculturación*, Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1958
- _____, *Medio Oriente en la ciudad de México*, en *Serie Babel*, Secretaría de Cultura de la ciudad de México, 1999, pp.9-41
- Jean Grondin, *“Introducción a la hermenéutica filosófica”*, Herder, Barcelona, 2002g
- Juárez, Juana et al, *Memoria colectiva: procesos psicosociales*, edit. Miguel Ángel Porrúa, México, 2011
- Jury, Aída, *Libano crisol de culturas*, Centro Libanés-INBA, México, 1997
- Khoury, Antoine, *Los Maronitas. Historia y constantes*. Edit. Toras, Líbano, 1989
- Lagunas, David, *Algunas claves culturales en torno al mundi libanés en México* en *Cuicuilco* V13 N37, México, May-Ago 2006, pp.9-23
- Manera, Roberto, Maricela A. Soto, *Memoria colectiva y procesos sociales*, en *Enseñanza e investigación en Psicología*, enero-junio, año/vol. 10 número 001, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, pp. 171-189.
- Mead, George, *Espíritu, Persona y sociedad, desde el punto de vista del conductismo social*, Paidós, México, 1972
- _____, “La naturaleza del pasado” en *Revista de Occidente*, no. 100, 1989, pp.51-62

- Meyer et al, *Un refugio en la memoria. La experiencia de los exilios latinoamericanos en México*, FFyL-UNAM, Océano, México, 2002
- Middleton y Edwards, *Memoria Compartida: La naturaleza social del recuerdo y del olvido*, Paidós, Buenos Aires, 1992
- Montero, Carmen, *Alimentación y vida saludable ¿somos lo que comemos?* Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2003
- Montesperelli, Paolo, *Sociología de la Memoria*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2003
- Nacif, Jorge, *Crónicas de un inmigrante libanés en México*, Instituto Mexicano Cultural Libanés, A.C. México, 1995
- Nouhad Mahmoud, Día mundial del emigrante libanés en *Revista Baitna. Nuestra casa*, No. 51 Primavera, México, 2014
- Ong, Walter, *Oralidad y Escritura. Tecnologías de la palabra*, FCE, México, 2014
- Paez, Carmen, *Los libaneses en México: Asimilación de un grupo étnico*, INAH, México, 1984
- Pérez, Rafael, *Entre la tradición y la modernidad: Antropología de la memoria colectiva*, UNAM-IIA – Plaza y Valdez, México, 2002
- Ramírez, Alfonso, *De buhoneros a empresarios: la inmigración libanesa en el sureste de México* en *Historia Mexicana*, V43, N3, México, Ene-Mar 1994, pp.451-486
- _____, *Estratificación, clase y parentesco: empresarios libaneses en el sureste de México* en *Nueva Antropología*, V13, N43, México, Nov, 1992, pp.123-137
- Rodríguez, León, *Libano, Espejo de Medio Oriente. Comunidad, confesión y Estado, Siglos VII-XXI*, COLMEX, México, 2004

- Salomón Arellano, *Sociología y Espacio* En: Mercado Alejandro (coordinador) *Reflexiones sobre el espacio en ciencias sociales. Enfoques, problemas y líneas de investigación.* Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa y Juan Pablos, México, 2010, pp. 161-181
- Scandroglio, Bárbara, *La teoría de la identidad social: una síntesis crítica de sus fundamentos, evidencias y controversias*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2006
- Suarez, Hugo, *Religión y modernidad. A propósito de la religión pour memoire de Daniele Hervieuer-Leger*, en *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto 2005, pp. 179-182
- Sierra Kobeh, Lourdes, *La crisis del Líbano: un acercamiento*, Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México 1996
- Schütz, Alfred, *Estudios sobre teoría social*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003
- _____, *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003
- _____, *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008
- Trabulse, Antonio, *Dos pueblos, un espíritu. Libaneses en México*, Centro Libanés, México, 2010
- _____, *Lebanese immigration to Mexico and the Americas* en *Voices of Mexico*, N40, Jul-Sept, 1997, pp.65-68
- Touraine, Alain, *Producción de la sociedad*, ISS UNAM - IFAL, México, 1995
- Tuan, Yi-Fu, *Topofilia*, Melusina, Barcelona, 2007
- Vázquez, Félix, *La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario*, Edit. Paidós, Barcelona, 2001
- Wertsch, James, *Texto e dialogismo no estudo da memoria colectiva*, en *Educacao e pesquisa*, v.36, n especial, Sao Paulo, 2010, pp. 121-130
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Edit. Colofón, México, 2007

- _____, *Sociología de la religión*, Edit. Itsmo, México, 1997
- Young, Barbara, *Este hombre es de Líbano*, Edit. Orión, México, 1960
- Zárate, G. et al, *Extranjeros en México*, Seminario inmigrantes en la historia de México en Historias, N11, México, Oct-Dic 1985, pp.113-123

Referencias de Internet

- *Actividades del Centro Libanés* <http://centrolibanes.org.mx/index.php/actividades> Consultado en línea, 15 Diciembre del 2014
- Archivo Libanés de México, Consultado en línea, 15 Diciembre 2014: <http://www.centrolibanes.org.mx/index.php/archivo-libanes>
- Asociaciones Libanesas, Consultado en línea, 15 Diciembre 2014: <http://centrolibanes.org.mx/index.php/asociaciones>
- Blog de JOMALI A.C. Consultado en línea, 15 Diciembre 2014 <http://jomaliac.tumblr.com/>
- *Comunidad Drusa en México*, Centro Libanés. Consultado en línea 22 de Julio 2014 en: <http://www.centrolibanes.org.mx/index.php/comunidad-druza-de-mexico>
- Gilberto Giménez, *Cultura, identidad y memoria*, en *Frontera norte*, v.21 n.41, México, Ene/Jun, 2009 <http://www2.colef.mx/fronteranorte/articulos/FN41/1-f41.pdf> Consultado en línea el 09-Noviembre-2013
- Hermenéutica y teoría social, Consultado en línea, 27 Julio 2012 <http://www.estudiantesdefsoc.com.ar/ciencia-politica/95-filosofia-y-metodos-de-las-cs-sociales/868-hermeneutica-y-teoria-social.html>
- Instituto Cultural Mexicano Libanés, A.C. Consultado en línea, 15 Diciembre 2014: <http://www.centrolibanes.org.mx/index.php/instituto-cultural-mexicano-libanes>

- Martínez Carlos, en Grandes Maestros de la UNAM. Consultado en línea, 15 Diciembre 2014:
http://www.grandesmaestros.unam.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=32&Itemid=46

- Mendoza, Jorge, *Las formas del recuerdo. La memoria narrativa*, en *Athenea Digital*, Otoño N.006, UAB, Barcelona, España, 2004, pp.1-16. Consultado en línea 15 Agosto 2014:
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53700616>

- Mercado Asael, Hernández, Alejandrina, *El proceso de construcción de la identidad colectiva*, en *Convergencia*, UAEM, no. 53, mayo-agosto 2010. Consultado en línea 15 Agosto 2014:
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=s1405-14352010000200010&script=sci_arttext

- Protocolo Foreign Affairs & Lifestyle, *Concede colectividad libanesa el Premio Biblos a Nabil Mobayed Khodr*, Publicado el 16 de Junio, 2014. Consultado en línea 15 Diciembre 2014:
<http://www.protocolo.com.mx/sociales/concede-colectividad-libanesa-el-premio-biblos-a-nabil-mobayed-khodr/>

- ¿Quién es Aida Jury de Saad? Al Fannan. Consultado en línea 15 Diciembre 2014:
<http://www.alfannan.com.mx/index.php/2011-11-25-07-20-55/68-quien-es-aida-jury-de-saad>

- Zeraoui, Zidane, *La inmigración árabe en México: Integración nacional e identidad comunitaria*, en *Contrarelatos desde el Sur. Apuntes sobre África y Medio Oriente*, Año II, N.3 CEA-UNC, CLACSO, Córdoba, Argentina, Dic, 2006. Consultado en línea 11-Agosto-2013
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/argentina/cea/contra/3/zeraoui.pdf>