

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA
CONVOCATORIA 2009-2011

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA
VISUAL Y DOCUMENTAL ANTROPOLÓGICO

DISCRIMINACIÓN Y LUCHAS DE PODER ENTRE “BAISANOS”:
IDENTIDAD ÉTNICA Y ESTRATEGIAS DE INTEGRACIÓN SOCIAL DE LA
COLONIA LIBANESA DE GUAYAQUIL

FADIA PAOLA RODAS ZIADÉ

MAYO 2012

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA
CONVOCATORIA 2009-2011**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA
VISUAL Y DOCUMENTAL ANTROPOLÓGICO**

**DISCRIMINACIÓN Y LUCHAS DE PODER ENTRE “BAISANOS”:
IDENTIDAD ÉTNICA Y ESTRATEGIAS DE INTEGRACIÓN SOCIAL DE LA
COLONIA LIBANESA DE GUAYAQUIL**

FADIA PAOLA RODAS ZIADÉ

ASESOR DE TESIS: XAVIER ANDRADE

LECTORAS: BÁRBARA GRÜNENFELDER-ELLIKER Y LORIEN OLIVE

MAYO 2012

A Carlos, amigo y compañero de vida, por creer siempre en mí y darme las fuerzas necesarias para cumplir mis sueños.

A mis abuelos, Martha y Alfredo, por su amor incondicional y heredarme esta libanesidad que me apasiona.

AGRADECIMIENTOS

Cuando era niña, pasaba mis vacaciones en Guayaquil, en la casa de mis abuelos. Escondida en las faldas de mi abuela Martha, miraba con gran intriga a mi abuelo Alfredo, aquel hombre narigón, vestido siempre de blanco y lleno de pelos que hacía que corriera a esconderme cuando su voz grave retumbaba en las paredes de la casa. Después de los gritos matutinos, había pan dulce recién horneado en la mesa del comedor, el cual mi abuelo dejaba para sus nietos marchándose siempre antes de que pudiéramos agradecerle. Aún siento viva esa taquicardia que me provocaba la presencia de mi abuelo en la cocina y a la vez recuerdo el dulce aroma de ese delicioso pan que añoro tanto de mi niñez. Creo que esa combinación entre temor, ansiedad y placer define perfectamente mi experiencia como aprendiz de antropóloga en FLACSO y el reencuentro que tuve con la comunidad libanesa de Guayaquil.

Han pasado más de dos años desde que empecé este proyecto de tesis, parece ayer cuando escribía en papel las razones académicas que sustentaran esta pasión tan fuerte e irracional que me embarga para hablar sobre mi ascendencia libanesa. Me atormentaba escribir una tesis que no interesara a nadie y que fuese fruto de mis divagaciones identitarias. Ahora miro hacia atrás y veo rostros de personas maravillosas que creyeron en el proyecto y en mí, apoyándose desinteresadamente en un camino difícil, intenso y comprometido, que descubrí posee dimensiones que me superan como individuo.

Agradezco a toda la colonia libanesa de Guayaquil y sus descendientes, especialmente a mis cuatro colaboradores: Nathalie El-Ghoul, Jamal Bezieh, Miguel Yapur y Henry Raad, dos mujeres y dos hombres extraordinarios que me aportaron con su conocimiento, sus críticas y me abrieron los ojos a realidades nunca antes imaginadas. Un especial agradecimiento a la cálida familia Auad-Herales y la familia Bezieh-Barakat que me acogieron como una descendiente más y me permitieron compartir momentos íntimos e invaluable para la tesis y mi vida. Asimismo, quedo enormemente agradecida con la apertura y solidaridad de la Sociedad Unión Libanesa, la Sociedad de Señoras de Beneficencia Libanesas-Sirias y con el Consulado de Líbano en Guayaquil, que me abrieron las puertas de sus instituciones y me dejaron acceder a sus archivos con confianza y generosidad. Gracias a todos los paisanos que creyeron.

No me alcanza el espacio para mencionarlos a todos, pero los llevo en mi corazón, este proyecto es de todos ustedes.

Agradezco inmensamente a mi director de tesis, Xavier Andrade, y a mi querida profesora Bárbara Grünenfelder, quienes me apoyaron desde la concepción de la idea hasta mis últimos esfuerzos académicos y personales por completar una tarea que a veces veía imposible, instándome siempre a agudizar mi mirada e involucrarme con la mente y el alma en cada instante de aprendizaje. Un agradecimiento a la segunda lectora de esta tesis, Lorien Olive, y a mis profesores y compañeros de maestría por su conocimiento, apoyo y ejemplo. Agradezco también a FLACSO Sede Ecuador por creer en mí como estudiante y por apoyar este ambicioso proyecto con la beca de trabajo de campo con la que pude alcanzar esta meta académica.

Finalmente, quiero agradecer a toda mi familia por brindarme un apoyo emocional, intelectual y físico, especialmente a mi amplia familia en Guayaquil y a mis abuelos por albergarme en su casa durante siete meses. A mis papás por su amor y a ti, Carlos, por tu paciencia, amor y por creer que siempre puedo ser alguien mejor.

ÍNDICE

RESUMEN	8
CAPÍTULO I	
LA COLONIA GUAYACO-LIBANESA: AYER Y HOY	9
Planteamiento del Problema	9
Auto representación, lucha de clase y conciencia étnica.....	15
La colonia guayaco-libanesa y la política local (1980-1999)	28
El Líbano de hoy y el Guayaquil de hoy: Perspectivas académicas	35
CAPÍTULO II	
ACERCAMIENTO TEÓRICO METODOLÓGICO.....	37
Fronteras étnicas: tú, yo, nosotros.....	37
Migración, negocio étnico e identidades de clase.....	41
Hacia una antropología reflexiva y colaborativa	46
La representación, la imagen y el mundo	56
Narraciones orales y el habla común	62
CAPÍTULO III	
LA INSTITUCIONALIDAD DE LA COLONIA LIBANESA DE GUAYAQUIL EN UN CONTEXTO CONTEMPORÁNEO (1982-2011)	65
El Club Biblos: La ascendencia fenicia y la identidad étnica.....	70
Fenicios católicos: Religiosidad maronita en Guayaquil.....	82
La SUL y la política-económica regional en los ochentas.....	88
Presidentes Fenicios: Crisis nacional y despolitización de la SUL	109
La colonia guayaco-libanesa hoy: Fenicios católicos y Madera de Guerrero	127
CAPÍTULO IV	
LOS ÁLBUMES DE FAMILIA: MEMORIA, TRADICIÓN Y ORGULLO	136
Estudio de caso: Los álbumes de la familia Auad-Herales.....	138
Evocando a los ancestros: Religiosidad, unión familiar y ascenso social	140
El progreso económico, la profesionalización y la política familiar	154
Un retorno a la tradición: Miradas de género dentro del álbum familiar.....	163
Capital simbólico del álbum y su uso social.....	167
La experiencia etnográfica y la difícil tarea de separarse	173
CAPITULO V	
ORIENTALISMO Y LIBANESIDAD: CONVERSACIONES CON NATHALIE EL-GHOUL.....	176
Nathalie: la bailarina y su libanesidad	178
Mi historia con Nathalie.....	183
Las mil y una noches guayaquileñas.....	187
El síndrome de Ulises	203
Una bailarina entre musulmanes	209

CAPÍTULO VI

LA NUEVA INMIGRACIÓN LIBANESA, LA ZONA DE LOS SHAWARMAS Y LAS IDENTIDADES FRAGMENTADAS	214
El primer encuentro: Los sujetos y la antropóloga	214
La Zona de los Shawarmas: Espacio urbano y procesos de disgregación social.....	218
Fronteras étnicas intragrupalas: yo, tu, ellos y nosotros los libaneses.....	226
La Turkita: Migración, religión y solidaridad étnica	249
CONCLUSIONES	264
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	273

RESUMEN

Esta tesis tiene como objetivo explorar el proceso de mantenimiento y reconstrucción de la identidad étnica de la colonia libanesa católica de élite de Guayaquil y sus descendientes, frente a la nueva ola de migración libanesa –mayoritariamente musulmana– que ha llegado a la ciudad en las últimas dos décadas y se ha establecido como grupo de pequeños comerciantes de clase media-popular. Para esto se tendrá presente el contexto político y socio-económico local y, a la vez, se abordarán problemáticas globales como la migración forzada en la zona de Oriente Medio y la influencia del imaginario “orientalista” en Occidente. La tesis explora la creación de fronteras étnicas y fronteras de clase social dentro de la propia comunidad estudiada, teniendo como hipótesis principal el proceso creación de una nueva identidad étnica “neofenicia-católica” que permitió a la colonia libanesa de élite legitimar su papel como nueva élite regional a nivel político, económico y moral en la década del ochenta y que, además, le permitió entrar en un proceso de blanqueamiento y “des-beduinización”, el cual compaginó con la ideología hegemónica guayaquileña y les permitió entrar en los grupos oligárquicos locales. Esta identidad étnica de élite entra en disputa con la identidad étnica de los libaneses recién inmigrados en el presente, generando procesos de discriminación social y segregación espacial, atravesados por lógicas racistas, clasistas y religiosas.

A nivel metodológico, realizo un análisis de la producción documental generada por la comunidad de élite a través de dos fuentes principales: a) El informativo institucional de la Sociedad “Unión Libanesa” (SUL), que contiene las diversas representaciones –visuales y narradas– que esta comunidad generó y circuló sobre sí misma en un contexto contemporáneo (1980-2002). b) Los álbumes fotográficos de una familia perteneciente a esta élite, que presenta una perspectiva subjetiva de la identidad étnica. Asimismo, realicé etnografía en dos lugares clave de interacción de ambos grupos sociales: a) El Club Biblos sede de la SUL, que ha sido históricamente el lugar de encuentro de la élite guayaco-libanesa ubicado en Samborondón y b) la Zona de los Shawarmas de Guayaquil, ubicado en el barrio de Urdesa donde tienen sus locales comerciales un grupo importante de inmigrantes libaneses musulmanes. Finalmente, he completado esta investigación con entrevistas a sujetos clave dentro de las clases sociales estudiadas los cuales fueron ubicados en el terreno etnográfico.

CAPÍTULO I LA COLONIA GUAYACO-LIBANESA: AYER Y HOY

Planteamiento del Problema

Hoy en día, decir “libaneses” en el Ecuador es sinónimo de hablar de élite económica y poder político. Desde finales del siglo XIX, el país ha recibido una inmigración, no masiva pero sí constante, desde los países árabes de la zona del levante oriental – Líbano, Siria y Palestina–, siendo la comunidad libanesa de Guayaquil uno de los grupos de poder más exitosos y controversiales. La colonia libanesa-guayaquileña es el “enclave étnico” (Portes, 1995) que mayores logros económicos ha conseguido, el que ha ingresado a la fuerza a las clases de élite regionales y ha conquistado el espacio público con figuras políticas fuertemente mediatizadas.

Durante el período de 1970 a 1999, la colonia libanesa de Guayaquil fue protagonista de varios escándalos mediáticos, producto de la participación política de algunos de sus miembros¹. Las revistas y los periódicos nacionales tenían en sus portadas los rostros de descendientes de libaneses acompañados de grandes titulares que los imputaban de sobornar, desfalcar, corromper y violentar instituciones públicas, mientras editoriales con tintes xenofóbico-racistas acusaban a estos sujetos de ser parte de una raza árabe peligrosa y con tradiciones oscuras, que actuaba a favor de sus propios intereses, como “nuevos ricos”, en detrimento del bienestar nacional (ver Raad, 2001:217-225).

En este período la comunidad se esforzó por construir una imagen positiva de sí misma haciendo gala de diversas estrategias de representación que, sumadas al éxito de su negocio étnico², forjaron un estereotipo positivo de progreso, éxito y compromiso con el desarrollo socio-económico del país, que, a día de hoy, también es parte del imaginario ecuatoriano. A partir de 1980, más de un siglo después de su llegada al país, la comunidad libanesa de élite entró en un proceso de reconstrucción de su historia y se preocupó por construir una nueva imagen étnica sobre sí misma, impulsada por esta

¹ Entre las figuras políticas se encuentran los depuestos Presidentes de la República: Abdalá Bucaram (1996) y Jamil Mahuad (1998). El líder populista Assad Bucaram (1970), la ex alcaldesa de Guayaquil Elsa Bucaram (1992), el ex vicepresidente Alberto Dahik Garzozzi (1992) y el actual alcalde de Guayaquil Jaime Nebot Saadi, entre otros.

² Utilizo el término “negocio étnico” (*ethnic business*) para definir negocios donde sus dueños se autoidentifican como miembros de un mismo grupo étnico al compartir un bagaje cultural-nacional y una experiencia migratoria similar (ver Aldrich y Rogers, 1990:112).

coyuntura política indeseable que ponía en duda su legitimidad social. La comunidad, que en ese entonces disponía del capital económico para hacerlo, generó múltiples productos escritos y visuales que compitieron en los periódicos y medios televisivos locales de la época con las representaciones hegemónicas antes mencionadas e incursionaron en el medio artístico con obras de literatura y teatro, donde se forjó un fuerte sentimiento de diferencia cultural y se construyó una nueva identidad étnica “neofenicia-católica”³, que les permitió dignificar su ascendencia y justificar moralmente su papel como nueva élite regional.

En la actualidad, este complejo sistema de representaciones étnicas se ha visto inquietado por un nuevo fenómeno, la presencia evidente de un grupo de inmigrantes libaneses de religión musulmana, especialmente musulmanes chiitas, que han llegado con más fuerza en las últimas dos décadas y se han establecido, mayoritariamente, como pequeños comerciantes de clase media-popular en la ciudad de Guayaquil. Este grupo de inmigrantes ha sido invisibilizado por la propia comunidad libanesa católica y ha forjado pequeños guetos familiares y/o religiosos para subsistir, no logrando ascender económicamente a puestos de élite dentro del enclave étnico y siendo blanco de discriminación, nuevamente “orientalista”⁴ (Said, 1990), esta vez por parte de sus contrapartes católicas, quienes cuestionan la autenticidad étnica de este grupo de inmigrantes, llegando incluso a negar su “libanesidad”.

A pesar de su importante participación en la economía del país y su impacto en la política nacional, la colonia libanesa no ha llamado la atención de sociólogos ni antropólogos en el Ecuador, los pocos estudios que se han hecho sobre esta comunidad (Bejarano 1997, Roberts 1997 y Almeida 1998)⁵ tienen perspectivas históricas, políticas y/o periodísticas que abordan tangencialmente problemáticas culturales y étnicas pero

³ El término neofenicio-católico es de mi autoría y hace alusión al discurso estructural desplegado por esta nueva élite que se reapropia del mito originario fenicio del nacionalismo libanés, creado y mantenido por una élite cristiano-maronita en Líbano desde finales del siglo XIX; como una estrategia política-económica para integrarse al nuevo Estado neoliberal liderado por el Presidente León Febres Cordero (1984-1988), pues sus estamentos ancestrales son alineados con las nuevas demandas del sistema político-económico nacional. Esta tesis se desarrollará en el capítulo III.

⁴ “Orientalista” en el sentido dado por Edward Said, donde explica que Occidente adquirió fuerza e identidad al ensalzarse a sí misma en detrimento de Oriente, al que consideraba inferior, inmutable, salvaje y déspota, lo que posteriormente justificó la incursión y dominación militar de territorio oriental durante siglos (Said, 1990).

⁵ Existe una escasa literatura generada por la propia colonia libanesa que corresponde a reconstrucciones genealógicas (Saab, 1998 y Adum, 2007) y a experiencias familiares (Ortiz, 2003 y Adum, 2007).

no las explican. Esta ausencia en la esfera académica contrasta enormemente con la mediatización a nivel de prensa que ha recibido la comunidad en las últimas décadas.

Cómo se transformó y reconstruyó la identidad étnica de este grupo de inmigrantes orientales en un contexto contemporáneo es una pregunta que nadie se ha formulado y cuál fue el rol que las representaciones narradas y visuales jugaron en estos procesos es todavía un campo inexplorado.

El abandono que ha recibido la comunidad libanesa guayaquileña desde las ciencias sociales no es casual, la propia ciudad de Guayaquil ha sido excluida de los debates académicos contemporáneos, como lo denuncia Xavier Andrade, siendo abordada específicamente en época de coyuntura electoral y desde una perspectiva de las ciencias políticas (Andrade, 2007:49). Asimismo, según este autor, estos debates sociológicos caen en polarizaciones regionalistas que miran la cultura política como un estereotipo, de esta manera la política serrana es vista como “racional-burocrática” mientras la política costeña es vista como un “cacicazgo-machista”:

El pensamiento sociológico sobre estos temas está embebido en estructuras analíticas que de hecho colaboran en la organización de prácticas sociales de dominación, de discriminación, de estigmatización y de violencia simbólica. Así considerado, el discurso intelectual “serrano”, por hallarse su producción concentrada en la capital donde se encuentran los centros de ciencias sociales y los proyectos editoriales institucionalmente más sólidos, se convierte en un instrumento de dominación política, y la sociología y las ciencias políticas en un canal autorizado para perpetuar las fragmentaciones regionales (Andrade, 2003:417)

Precisamente la colonia libanesa adquirió interés a nivel sociológico gracias a las candidaturas *sui generis*, a los casos de corrupción y crisis económica producidos por descendientes de libaneses; siendo el ex Presidente de la República Abdalá Bucaram Ortiz el emblema de esta forma de reconocimiento público. Su caso político ha sido abordado mayoritariamente por visiones sociológicas que entienden la cultura política de forma monolítica y explican su *performance* electoral basándose en estereotipos regionalistas machistas, donde Bucaram se vuelve un cacique enaltecido por un pueblo infantilizado seducido por su verborrea (Andrade, 2003:411- 412).

Fuera del conocimiento sociológico generado sobre algunas personalidades políticas de ascendencia libanesa, nada se conoce de las negociaciones en la construcción de la identidad étnica –ecuatoriano-libanesa– que se gestaron y siguen

gestándose en las entrañas de esta comunidad de inmigrantes, en su lucha por el reconocimiento y la integración en la sociedad guayaquileña.

Como etnógrafa guayaquileña de clase media, miembro de tercera generación de inmigrantes libaneses y descendiente de matrimonios inter-étnicos, me pregunto: ¿Qué significa –aquí y ahora– ser un/a guayaquileño/a descendiente de libaneses? ¿Cómo la élite libanesa construye sus discursos y prácticas sobre identidad étnica y cuáles son sus representaciones visuales y narradas? ¿Quiénes quedan excluidos de esta élite étnica y cuáles son las respuestas que generan estos actores sociales? ¿Cómo estos discursos y prácticas –elitistas y subalternas– definen relaciones de poder dentro de la propia comunidad libanesa y de la sociedad guayaquileña, afectando la vida material de los individuos y definiendo roles de clase y género en la cotidianidad?

En un modesto intento por tomar las riendas de esta “tarea pendiente” con la ciudad de Guayaquil que propone Andrade, este proyecto de tesis, que es el primer acercamiento antropológico hacia esta comunidad de inmigrantes, tiene cuatro objetivos principales los cuales serán analizados mediante cuatro estudios de caso:

El primer objetivo es explicar cómo se transformó y reconstruyó la identidad étnica de este grupo de inmigrantes orientales cuando llegaron a ser una élite alternativa a la élite local guayaquileña y sus intereses económicos empezaron a alinearse con una propuesta política neoliberal hegemónica a nivel regional y nacional; explorando cuál fue el rol que las representaciones visuales jugaron en estos procesos de significación y luchas de poder. Para alcanzar este primer gran objetivo empleé un acercamiento metodológico de análisis de imágenes a través de diferentes tipos de archivo documental –público y privado– y realicé entrevistas grabadas a sujetos clave. En el Capítulo III realizo un análisis meticuloso de la producción textual y visual institucional de la SUL (Sociedad “Unión Libanesa”), espacio de la colonia guayaco-libanesa⁶ de élite donde se despliega la ideología pública sobre identidad étnica, clase social y tendencia política de este grupo de inmigrantes en su posición como enclave étnico con intereses políticos y socio-económicos en la ciudad de Guayaquil.

⁶ El término guayaco-libanés es de mi autoría y lo uso para referirme de forma general a los libaneses residentes en Guayaquil como a sus descendientes nacidos en dicha ciudad.

El segundo objetivo es entender cómo este discurso institucional se vive desde las profundidades de las familias de clase media alta y élite que lo generan, cuáles son los valores que se legitiman en un contexto privado y cómo se construye la memoria familiar y étnica de este grupo de inmigrantes. En el Capítulo IV analizo documentos privados de una familia de clase media alta, donde se puede ver más de cerca cómo se construyen y manipulan los discursos sobre identidad étnica y clase social desde las entrañas aparentemente apolíticas de sus álbumes-revistas familiares y cómo la memoria familiar se construye ligada a la historia política de la ciudad y a los intereses económicos de la colonia guayaco-libanesa.

El tercer objetivo de esta tesis es mirar de forma íntima cómo estos procesos sociales estructurales de construcción de identidad étnica afectan la vida personal de los individuos, condicionando sus prácticas materiales y cuestionando, en su cotidianeidad, las relaciones sociales con otros grupos étnicos y de clase. El capítulo V relata la historia personal de Nathalie El-Ghoul, quien es actualmente la única bailarina profesional de danzas orientales descendiente de libaneses por vía materna y paterna, que durante aproximadamente un lustro ha sido símbolo cotizado de la libanesidad en la ciudad de Guayaquil. El texto es fruto de mi convivencia personal con Nathalie durante siete meses en su escuela de danza llamada “La Fábrica”, diálogos íntimos que mantuvimos a lo largo de este tiempo y entrevistas grabadas que abordan temas específicos sobre su relación con la élite libanesa y los nuevos inmigrantes musulmanes, pues posee una posición social y geográfica fronteriza con ambos grupos con quienes ha compartido experiencias de vida únicas.

El cuarto y último objetivo de esta tesis es relacionar estos procesos de construcción de identidad étnica de élite con las disputas que se viven actualmente entre libaneses católicos y musulmanes en la ciudad de Guayaquil, explorando los discursos sobre identidad étnica que despliegan estos libaneses subalternos buscando las concomitancias y las diferencias con sus paisanos e intentando explicar si estas disputas están relacionadas con temas religiosos o tienen más relación con procesos de clase social. Para conseguir este objetivo, la metodología privilegiada fue la etnografía colaborativa. El Capítulo VI es producto del trabajo etnográfico realizado en la Zona de los Shawarmas de Guayaquil, ubicada en el barrio de Urdesa, a un grupo de libaneses musulmanes, mayoritariamente chiitas, que han llegado a la ciudad paulatinamente desde inicios de la década del noventa. Se explora sus discursos sobre identidad étnica y

las relaciones que mantienen con la colonia libanesa y sus descendientes, develando procesos de discriminación y segregación social; así como la solidaridad familiar que cobija este micro espacio económico de la urbe guayaquileña.

Reflexionar sobre estos procesos de construcción de fronteras étnicas por parte de la colonia libanesa a día de hoy en Guayaquil es sumamente relevante, ya que la ciudad misma se encuentra inmersa en un proceso de reinvención de su historia donde los discursos sobre identidad o “guayaquileñidad” desde los últimos años se han alineado al proyecto de regeneración urbana de la ciudad, creando nociones de ciudadanía infantilizada y la idea de “sujetos regenerados” acorde a la ideología hegemónica del Partido Social Cristiano (Andrade, 2007:54). Esta ideología política juega peligrosamente con nociones de blanqueamiento racial, sanidad sociológica de la ciudad y defensa ciega del poder local, donde la diferencia cultural, la agencia individual y el espacio público han sido afectados en forma negativa (ibíd.:56). Asimismo, se promueve una homogeneidad estética tanto en la ciudad como en los propios ciudadanos buscando un artificial modelo de ciudadanía aséptica que maquilla las desigualdades estructurales no resueltas en la ciudad (Kronfle, 2007:80-83). La relación entre los discursos neofenicios-católicos desplegados por la élite libanesa y los discursos socialcristianos desplegados desde la Municipalidad de Guayaquil y liderados por su alcalde, Jaime Nebot Saadi, no casualmente de ascendencia libanesa, también será explorada en este proyecto de tesis, buscando las interrelaciones que existen entre la élite libanesa y la élite tradicional de Guayaquil, que a día de hoy mantienen complejos lazos políticos, económicos y sociales. Al hablar de conflictos étnicos en la ciudad de Guayaquil no se puede cerrar los ojos hacia procesos racistas y discriminatorios hacia los “cholos”, identidad étnica estigmatizada históricamente en la ciudad, que hace alusión a rasgos raciales específicos, carencias intelectuales y de clase social (Benavides, 2007:110-111). ¿Serán acaso los inmigrantes libaneses musulmanes los nuevos “cholos” para las élites “turcas”? Será un reto de esta tesis descifrar los problemas de fondo partiendo de un posicionamiento teórico que privilegia, por un lado, los debates de fronteras étnicas y, por el otro, los debates sobre fronteras de clase social.

La hipótesis principal de esta tesis es que para integrarse dentro de la sociedad de élite guayaquileña los libaneses no sólo tuvieron que demostrar que contaban con los recursos económicos suficientes para compartir el consumo lujoso de esta clase social sino que, además, debieron legitimarse étnicamente como “occidentales” poseedores de

costumbres, gustos y proyectos similares a los desplegados por las élites locales, es decir, tuvieron que quitarse lo “cholo”. Intuyo entonces que la segregación que viven los libaneses musulmanes está íntimamente relacionada con estas fronteras étnicas y de clase que las élites libanesas católicas construyeron a su alrededor, en primera instancia para protegerse de la discriminación orientalista desplegada por las élites blanco-mestizas de Guayaquil y, en segundo lugar, para asegurar su posición político-económica dentro del proyecto moderno ecuatoriano. Esto involucró romper tajantemente con Oriente y el fantasma beduino, en pos de una nueva identidad “neofenicia-católica” que encajaba en el proyecto político de las élites regionales guayaquileñas, sus tendencias comerciales y valores morales.

A continuación, he decidido hacer un pequeño recuento histórico de la comunidad desde su llegada al país hasta llegar a la década de los ochenta, período temporal desde el cuál arrancará mi investigación, donde además he identificado momentos en los que el uso de imágenes fue un factor importante para procesos de integración social y reconocimiento identitario. Este contexto histórico me sirve para dar sentido a los procesos de discriminación orientalista que se viven actualmente en el seno de la comunidad libanesa de Guayaquil y entender algunos de los roces históricos que han mantenido los “turcos”⁷ con las élites tradicionales de la ciudad.

Auto representación, lucha de clase y conciencia étnica

Se presume que los primeros inmigrantes libaneses que llegaron al país lo hicieron huyendo de la conflictiva situación política y económica que se vivía a finales del siglo XIX en Líbano que, en ese entonces, era parte del decadente Imperio Otomano. La crisis económica provocó la guerra entre grupos religiosos históricamente enfrentados, cristianos y musulmanes, creando un ambiente de violencia que provocó un éxodo considerable entre 1860 y 1924, donde se presume migraron 330,000 libaneses (CS, 2011). Fue precisamente ese pasaporte imperial otomano el responsable de que se les identificara como “turcos”, apodo que perdura hasta nuestros días y sigue siendo tema

⁷ En una temprana inmigración se conocía a los libaneses como “turcos” porque éstos venían con un pasaporte del Imperio Turco Otomano. El término se popularizó y trascendió el tiempo, hasta el día de hoy se utiliza como jerga entre miembros del grupo. Sin embargo, la palabra turco también tiene un sentido peyorativo, sobre todo cuando es dicho por un *outsider*, pues denota falta de respeto hacia los libaneses al cambiarles de nacionalidad y, además, conlleva una estigmatización religiosa, pues el Imperio Otomano era mayoritariamente musulmán, mientras los guayaco-libaneses se consideran casi en su totalidad descendientes de cristianos y profesan el catolicismo.

de discordia entre los descendientes⁸. Este flujo migratorio se incrementó durante la Primera Guerra Mundial (Bejarano, 1997:57) cuando el Imperio Otomano finalmente cayó a manos de las potencias occidentales, provocando otro gran éxodo de libaneses hacia Estados Unidos, Canadá, África, Australia y América Latina (Hourani, 2010).

Es en este contexto histórico que mi familia materna llegó al Ecuador. Aproximadamente en 1914 en la ciudad de Guayaquil contraían matrimonio eclesiástico católico mis bisabuelos por vía materna, José Ziadé Ziadé y Rosa Marum Eljuri, ambos hijos de inmigrantes libaneses que habían llegado al Ecuador a finales del siglo XIX y habían castellanizado⁹ sus nombres para mejorar la comunicación con los ecuatorianos. Esta tendencia a hispanizar y/o traducir onomatopéyica o arbitrariamente sus nombres y apellidos mesorientales era generalizada entre los inmigrantes que llegaban a Latinoamérica, seguramente para adaptar sus identidades con las del país de acogida y facilitar la integración (Klich, 2006:21). Mientras mi bisabuelo había venido joven con su padre desde el pequeño pueblo El Kafer en Líbano, después de una estancia prolongada en Francia y trabajaba temporalmente en la nueva vía férrea que unía la costa con la sierra en Ecuador; mi bisabuela había nacido en Brasil producto de la constante migración de su padre Leun que salió de su natal Abedet para transitar durante años entre Ecuador, Brasil y su querido Líbano, cargando a cuestas a su pequeña hija. Ambos varones se encontraron y acordaron que la joven Satud (Rosa) contrajera matrimonio con el paisano José, quien le llevaba varios años de edad, y así se hizo.

Así como mi familia materna, muchos de los primeros inmigrantes mesorientales que llegaron al país eran mayoritariamente varones jóvenes, solteros o casados, de religión maronita¹⁰ que salían desde Líbano en parejas o pequeños grupos buscando fortuna y recorrían varios países europeos y latinoamericanos antes de llegar al Puerto de Guayaquil. Muchos de ellos tenían un nivel de estudios alto, eran plurilingües y habían sido educados por misioneros católicos franceses y

⁸ Experiencia familiar de la autora y de la élite guayaco-libanesa que se aborda con más precisión en el Capítulo III.

⁹ El nombre en árabe de mi bisabuelo era Yusuf o Yousaf que se traduce directamente como José. El nombre de mi bisabuela era Satud, que según la historia familiar es el nombre de una flor blanca que llevan las novias en matrimonios, pero no he podido encontrar su definición oficial.

¹⁰ La Iglesia Maronita pertenece al rito siríaco-arameo que ha heredado las tradiciones de las primeras comunidades cristianas de Jerusalén (Israel) y Antioquía (Siria). Fundada en el siglo IV por San Marón, tiene entre sus principales santos a San Charbel (Ver www.sancharbel.com). El maronismo es considerado la rama oriental del catolicismo pues está en plena comunión con la Sede Apostólica de Roma, aunque posee sus rituales propios y su liturgia está escrita en siríaco y árabe.

estadounidenses en el Líbano otomano (Bejarano, 1997:59-63). Es difícil identificar la cantidad de libaneses musulmanes que llegaron en este grupo de inmigrantes pues las pocas fuentes secundarias no mencionan estas diferencias religiosas e incluso hay una gran confusión en cuanto a la nacionalidad de muchos de ellos pues se agrupaba por igual a libaneses, sirios y palestinos bajo la etiqueta de “turcos”. La conversión religiosa era algo habitual, casi todos los cristianos maronitas se convirtieron al catolicismo y se presume que de igual forma lo hicieron los musulmanes. En Argentina, por ejemplo, en 1913 un diplomático informó desde Beirut que “...a su llegada a Argentina ‘todos’ se presentaban como cristianos” (Klich, 2006:21). Sin tener en cuenta la generalización que hace este diplomático, es interesante preguntarse qué pasó con los libaneses musulmanes en Guayaquil. El único libro histórico escrito con la colaboración de la colonia libanesa de élite guayaquileña (Roberts, 1997), al hablar de la tradición religiosa de los primeros inmigrantes, dice que la mayoría perteneciente a la Iglesia Maronita rápidamente se asimiló a la Iglesia Católica Romana igual que lo hicieron algunos libaneses pertenecientes a la Iglesia Católica Ortodoxa; mientras que de los que profesaban el Islam dice textualmente: “Ninguno de los entrevistados conoció a un solo inmigrante musulmán” (Roberts, 1997:85).

Sin embargo, en una conversación que mantuve con mi abuelo Alfredo Ziadé, él me aseguró tener varios amigos con padres musulmanes, eso sí, muy respetuosos del catolicismo e incluso comprometidos con la asistencia dominical obligatoria a la santa misa. Entre ellos, recuerda especialmente el caso del padre de su buen amigo Chafico Dassun Armendáriz, hermano de Fuad Dassun Armendáriz, principal accionista del Hotel Hilton Colón, quien viajaba casi todos los años a la Meca (Arabia Saudí) para su peregrinación obligatoria en Ramadán¹¹ (A.Z. entrevista, 2010). Corrobora la versión de mi abuelo el hecho de que la Mezquita de Quito conocida como “Centro Islámico del Ecuador” haya sido fundada por Layla Dassun y su padre, quienes mantuvieron su fe religiosa liderando el estudio del Islam en el Ecuador.

Cuando le pregunté a mi abuelo Alfredo la razón por la que sus padres migraron al Ecuador a inicios del siglo XX, me dijo entre risas que “creían que las calles estaban llenas de oro” y que buscaban fortuna al igual que todos los inmigrantes libaneses (A.Z. entrevista, 2010). La historia de mi familia no difiere demasiado de los pocos relatos históricos que existen sobre esta comunidad, al igual que mis bisabuelos, muchos

¹¹ Ver sobre el Ramadán en <http://www.islamhoy.org>

inmigrantes libaneses y sus descendientes recorrieron varios países latinoamericanos y peregrinaron por varias ciudades del país hasta radicarse definitivamente y encontrar estabilidad económica en esta nueva patria. Por ejemplo, una vez casados en el año 1914, mis bisabuelos se radicaron en Ambato donde tuvieron dos hijos Nasim y Salma, después migraron a Babahoyo donde trabajaron en la venta de telas y tuvieron dos hijos más, Feliciano y mi abuelo Alfredo nacido en el año 1924. Después mi bisabuelo José viajó a Nueva York una temporada donde se dedicó a atender a comerciantes guayaquileños que iban a esta ciudad a comprar mercaderías, mientras mi bisabuela Satud quedó a cargo de los negocios con la ayuda de parientes cercanos. Finalmente, José regresó al Ecuador para mudarse nuevamente, esta vez a Guayaquil, donde nació mi tía abuela María Dolores y después a Esmeraldas donde la familia se radicó definitivamente gracias al negocio de venta de telas llamado “San José” y propiedades agrícolas; allí nacieron mis tías abuelas Elena y Olga¹².

Los libaneses venían seducidos por un imaginario exótico de una América exuberante, donde se decía “las calles estaban pavimentadas de oro” (Almeida, 1998:87) y las tierras eran regaladas a los extranjeros. Lo cierto es que en el Ecuador de finales del siglo XIX ya no quedaba apenas oro, pero en cambio las oligarquías de la costa habían forjado un imperio exportador mundial de cacao, el Boom Cacaotero (1870- 1925), que mantenía la economía ecuatoriana en un superávit nunca antes visto y la ciudad de Guayaquil se transformó en un lugar de destino ambicionado por propios y ajenos:

Guayaquil y su creciente *hinterland* cacaotero comparten plenamente el ímpetu de cambio [continental]. Favorecido por un auge económico resultado de relaciones más estrechas con el mercado internacional, esta región se convierte en la mayor productora de cacao en el mundo. Agricultores y comerciantes hacen grandes fortunas, empobrecidos migrantes indios bajan de la Sierra a la Costa con esperanzas de una mejor vida, y Guayaquil crece hasta llegar a ser la ciudad más rica y más grande del Ecuador (Pineo, 1994:252).

El regalo de tierras a los extranjeros era una verdad a medias, puesto que la joven República sí buscaba atraer a emprendedores forasteros ofreciéndoles latifundios (Almeida, 1998:63), pero no a todos, sino a europeos y estadounidenses; la llegada de “turcos” no se preveía ni deseaba, por lo que tuvieron que trabajar arduamente para conseguir sus propiedades. Otro factor adicional para que los libaneses llegasen a tierras

¹² Basado en recuerdos familiares de la autora y datos biográficos extraídos del libro genealógico de las familias sirio-libanesas de Julio Saab: *Homenaje a nuestros mayores: Somos un pueblo (1998)*.

ecuatorianas era la hostilidad de la que fueron víctimas en otros países latinoamericanos, especialmente en Argentina, donde por ejemplo en una famosa obra de literatura de 1889 llamada “La Bolsa”, se les describía como: “turcos mugrientos, con sus feces rojos y sus babuchas astrosas, sus caras impávidas y sus cargamentos de vistosas baratijas” (Lvovich, 2006:296), así como en diversas obras de literatura y teatro de inicios del siglo XX se destacaban negativamente “...las dificultades de expresión y pronunciación del idioma español, las carencias culturales, la enorme dedicación al trabajo y una identificación exclusiva con la actividad comercial” (ibíd.:297). Efectivamente, no fueron bien recibidos en países como Argentina, Chile, México, Colombia, entre otros, por lo que el Ecuador se volvió un sitio atractivo al ser menos hostil.

Una vez en tierras tropicales los libaneses se dedicaron al comercio informal haciendo uso del pequeño capital ahorrado que casi todos traían consigo (Bejarano, 1997:64) y, aprovechando la liquidez económica del país, hicieron de las suyas como buhoneros vendiendo telas, imágenes religiosas, inciensos, utensilios de cocina, chucherías de fantasía y una gama inimaginable de productos buenos, bonitos y baratos que las clases altas, medias y bajas deseaban consumir; primero en la costa pero luego también en la sierra, gracias a la culminación del ferrocarril (1909) que unía ambas regiones (Almeida, 1998:66). La imagen de estos primeros migrantes perdura en el imaginario colectivo, recordados popularmente como “vendedores de ‘bobelina’ (popelina) barata” que recorrían en barco, tren, a pie o a lomo de burro los precarios caminos ecuatorianos con su mercancía al hombro, envueltos en telas de colores y llegando a rincones geográficos donde nadie antes había llegado.

Esta fue una de sus principales estrategias comerciales, salir de las grandes ciudades hacia otras más pequeñas y pueblos ubicados en distintas zonas del país, volviéndose pioneros en la apertura de nuevos mercados. Los frutos del arduo trabajo pronto se cosecharon y los pioneros pudieron traer a sus familias para que se unieran al negocio étnico que pronto incursionó en las importaciones al mayoreo, tanto de productos populares como de artículos de lujo, muchos lograron abrir sus pequeños almacenes en Guayaquil u otras zonas del país donde se establecieron con sus familias, mientras expandían sus redes de parentesco trayendo a sus tíos y primos para que continúen abriendo mercados, estrategia sumamente exitosa pues permitía el máximo

ahorro en mano de obra y la reinversión de las ganancias en el propio negocio familiar. Algunos prósperos libaneses para la década del veinte ya tenían amasada una fortuna¹³.

De la primera etapa de vida de esta joven comunidad no queda casi ningún registro documental, sea este escrito o visual. Algunos historiadores al intentar ubicar a estos pioneros en la década de 1890, se encontraron con un gran vacío, no existían fotografías de ellos en los periódicos, las guías comerciales no los mencionaban, ni tampoco eran tomados en cuenta en la cámara de comercio de la ciudad. Al inicio ésta fue una comunidad invisible que participó también en su propia exclusión al no hacer publicidad y no poner anuncios mortuorios ni matrimoniales en los periódicos (Roberts, 1997:79). ¿A qué se debía este silencio y esta escasez de imágenes sobre este grupo étnico?

No tener una presencia visual en los medios de comunicación de la época no era algo casual porque "...la fotografía tiene el poder de censurar aquello que es visto y aquello que no se puede ver..." (Faris, 2003:302). No tener un espacio en los periódicos locales, en este caso, era una consecuencia de su poca participación social en la ciudad. A pesar de su conquista económica, fue una comunidad fuertemente discriminada racial y culturalmente por las clases medias altas y las élites locales, lo que les llevó a refugiarse fuertemente en su etnicidad (Roberts, 1997:92 y Raad, 1986). Los libaneses eran un grupo cerrado sobre sí mismo, enfocado en el negocio étnico y protegido por una compleja red de parentesco. Aunque no fueron perseguidos como otros grupos étnicos inmigrantes –los chinos por ejemplo– (Bejarano, 1997:58 y Almeida, 1998:63) si fueron segregados de la vida política y social de la ciudad: nadie les invitaba a reuniones sociales, no se les reconocía públicamente su aporte a la economía regional y las clases altas no concebían matrimonios interétnicos. Fue en 1920 cuando por primera vez la comunidad empresarial guayasense tomó en cuenta a los libaneses, por motivo del centenario de independencia de la ciudad se realizó una elegante publicación llamada "América Libre" donde constaron fotos y reseñas de sus almacenes, algunos de ellos muy lujosos (Roberts, 1997: 79). Sin embargo, en ese mismo año "los mercaderes chinos (y luego los sirios [y libaneses]) no se asociaron a la Cámara de Comercio, ni tampoco podían esperar ingresar en el prestigioso Club de la Unión" (Pineo, 1994:269). Tampoco había descendientes de libaneses involucrados en la policía regional en este período. El primer descendiente de libaneses en incursionar en la política fue Pedro

¹³ Basado en información recopilada en Almeida (1998), Bejarano (1997) y Roberts (2000).

Saad, quien en 1926 se incorporaría al Partido Socialista volviéndose un activista político defensor de los derechos del nuevo proletario cacaotero (Roberts, 1997:113-116). Y a finales de la década del cuarenta sería el Secretario del Partido Comunista (Menéndez, 1986:277).

Las mujeres fueron las que más resintieron la exclusión social. Al no poder entablar amistades ni ser parte activa de la comunidad, se volcaron hacia sus familias ampliadas, incluso arreglando matrimonios con parientes del lejano Líbano, desarrollando una hostilidad hacia los matrimonios interétnicos y sobreprotegiendo a sus hijos (Roberts, 1997:76). Tal fue la exclusión social de los libaneses que prácticamente fueron forjando fortuna en las sombras, cuando las élites voltearon a ver a los inmigrantes libaneses no pudieron contener su impresión al ver que muchos de éstos ya eran nuevos ricos.

Para el año 1920 las clases medias y las élites locales empezaron a mirar mal el innegable éxito que tenían los libaneses en Guayaquil, para esa época muchos eran líderes en el mercado de las importaciones, otros eran dueños de haciendas agrícolas e incluso habían industriales, por lo que empezaron a correr rumores (algunos fundados) que les acusaban de corromper en las aduanas, ser contrabandistas y sobornar autoridades. La Primera Guerra Mundial ocasionó graves problemas para el mercado sirio-libanés pues la crisis económica mundial les obligó a cerrar varios almacenes, como lo denuncia Rashid Torbay quien llegaría a ser el primer Presidente de la SUL (Torbay, 1982:10). La I Guerra Mundial trastornó el comercio internacional cerrando los mercados europeos; en el caso ecuatoriano los principales importadores de cacao: España, Francia y Alemania dejaron de importar. Sin embargo, Estados Unidos incrementó sus importaciones y restableció la economía ecuatoriana (Pineo, 1994:255). Para ese entonces también habían antecedentes que preocupaban a la Colonia Libanesa, en los años de 1913, 1914 y 1915 se registraron algunos ataques a la propiedad privada de inmigrantes orientales (otomanos, palestinos, libaneses y chinos), a quienes se les quemó o desbalijó sus locales en revueltas populares, se les ultrajó personalmente e incluso hubo algunos asesinatos (Almeida, 1998:69-70 y Torbay, 1982:10). Para el año 1920 los inmigrantes libaneses no tenían todavía una entidad que los defendiera, según Torbay, de un grave problema que surgió entre los comerciantes importadores del Ecuador y los exportadores de Estados Unidos, aunque no se especifica cuál fue la razón del problema. Mientras la Cámara de Comercio de Guayaquil salió en defensa de

sus asociados y otras colonias extranjeras de sus connacionales, los libaneses quedaron desamparados (Torbay, 1982:10).

Para 1921 la comunidad sintió la necesidad de organizarse para proteger sus intereses y mejorar su imagen que estaba empezando a ser conocida pero por causas negativas. Fundaron la “Confederación Syria” que posteriormente se transformaría en la Sociedad “Unión Libanesa” (SUL)¹⁴, que tenía entre sus principales funciones forjar una imagen progresista y moderna de su comunidad; para esto crearon su propio periódico llamado “La Syria” donde se distribuía información con los avances mercantiles obtenidos por la comunidad árabe (Bejarano, 1997:66).

Las imágenes de las mujeres libanesas en estos periódicos complementaban el ideal progresista, damas de “beneficencia” que brindaban ayuda social y estaban presentes en las acciones caritativas, ayudaban a formar el imaginario de una comunidad integrada y comprometida con la nación ecuatoriana. Esta estrategia de integración social fue usada por libaneses en otros países latinoamericanos, por ejemplo, las representaciones de las mujeres libanesas en Chile, a través de los medios escritos-visuales en el siglo XX, son paradójicas y muestran una mujer que, por un lado, conserva la tradición mientras, por el otro, es progresista y moderna (Ruiz y Sáiz, 2006).

Uno de los primeros actos cívicos de la nueva sociedad, llevada a cabo por el esfuerzo de Assad Raad, fue la donación de una avioneta de entrenamiento al Ecuador en julio de 1921 para el naciente campo de aviación de Durán, conjuntamente con el diario “El Telégrafo” y la Colonia Italiana, que también donaron una avioneta cada uno (SUL, 1982:14). Este acto fue una gran noticia mediática y les dio gran visibilidad social a los libaneses y a los sirios, ya que la entrega se hizo en nombre del grupo Libanés-Sirio.

¹⁴ Seguramente el nombre cambió producto de la situación política de Líbano que en 1922 fue declarado independiente por la Sociedad de Naciones, aunque siguió siendo un protectorado francés. Desde 1918 estaba vigente una unión aduanera que ligaba a Líbano con Siria y se formó una Banca de la Siria y del Líbano. Esto fue un acuerdo de las potencias inglesa y francesa que tenían a Siria y Líbano como sus protectorados, respectivamente. Sin embargo, esta asociación de naciones no resultó pues Líbano tenía más desarrollado su comercio marítimo, mientras Siria seguía siendo agrícola y campesina. Para 1922, después de múltiples negociaciones diplomáticas, Líbano se separa de Siria y queda como nación independiente aunque bajo la vigilancia de Francia que también desplazó a los ingleses de Siria (Ver Nantet, 1965:227-235).

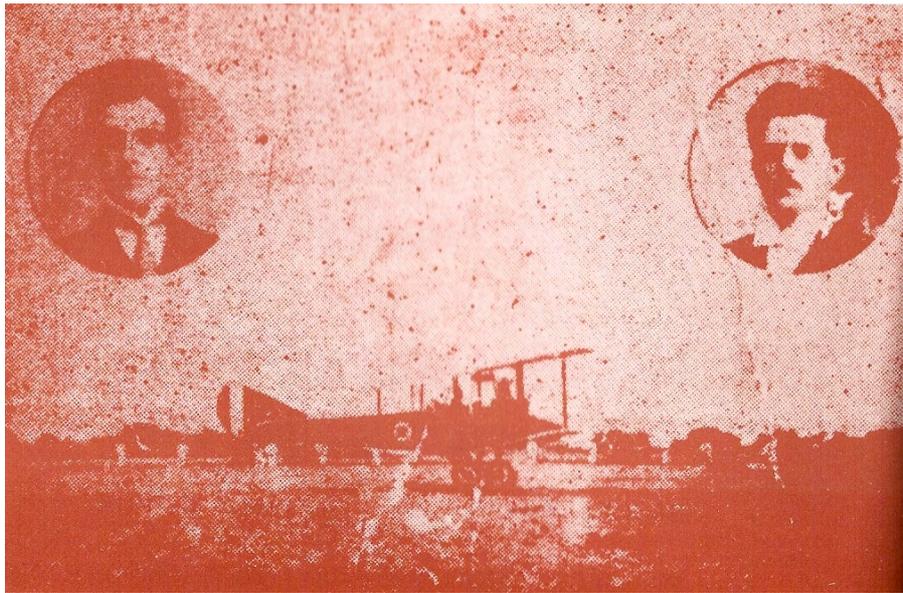


Fig. 1: A la derecha Rashid B. Torbay Presidente de la SUL y a la izquierda posiblemente Gabriel Kronfle Tesorero de misma institución. En el fondo la avioneta en mención. Archivo fotográfico de la SUL (SUL, 1982a: 14).

El 8 de agosto de ese mismo año se reconoció a la SUL formalmente por el gobierno del país (ibíd.:11). Además, la SUL gestionó con los periódicos locales para que transmitan la imagen de progreso y auge financiero de su clase incipiente; imagen también promovida por gestiones diplomáticas del Gobierno Francés en el país que buscaban integrar a sus colonos al medio ecuatoriano (Bejarano, 1997), no olvidemos que tras la derrota del Imperio Otomano en la I Guerra Mundial, Líbano quedó como protectorado francés hasta la década del cuarenta cuando finalmente consiguió su independencia.

La creación de la “Sociedad Unión Libanesa” (SUL) fue también un acto político simbólico, ya que las élites locales no permitían que los libaneses ingresaran al “Club de la Unión”, fundado en 1869, el cual era el centro de interacción social, alianzas comerciales e intercambios culturales/matrimoniales de las familias más poderosas de Guayaquil. Si no podían entrar al club de los millonarios los libaneses crearían su propio club. Este acto de mimesis puede ser visto como una forma poética de lucha de clases (Ranciere, 2010:64). El apropiarse de la mirada del otro, imitar sus instituciones de legitimidad y construirse en imágenes como una élite equivalente a la élite regional, era una señal de que los libaneses estaban arraigados, querían ser reconocidos como una nueva clase social y tenían los recursos para materializar dichos propósitos.

Para 1925 la economía cacaotera de exportaciones entró en crisis y los libaneses se volvieron los chivos expiatorios de las élites, en esa época hubo varias campañas públicas para sacar del país a grandes comerciantes libaneses y se publicaron en diarios proyectos de ley migratoria para impedir su ingreso al país, los cuales se repetirían en 1927, aunque no llegaron a tener éxito (Almeida, 1998: 69). Cuando llegó la Gran Depresión en 1929, muchos comerciantes libaneses fueron perseguidos en países como Costa Rica, México, Brasil, Colombia, Cuba, El Salvador, Guatemala, Haití, Honduras, Jamaica, Nicaragua, Panamá y Uruguay, donde se adoptaron legislaciones restrictivas en contra de árabes y judíos las cuales se agravaron con el nazismo (Klich, 2006:19).

En Ecuador los grandes patriarcas¹⁵ libaneses aguantaron la crisis económica implacablemente y siguieron forjando fortuna siendo líderes en las importaciones, aunque se rumoreaba que al margen de la legalidad al evitar los impuestos de las aduanas (Almeida, 1998:68). Durante las décadas del veinte y treinta la SUL se “...afirmó a sí misma como una representante de facto de la colonia. Aumentó su membrecía y redefinió su misión: el arreglo de problemas judiciales, económicos, culturales y sociales con funcionarios nacionales y extranjeros” (Roberts, 1997:99). El 3 de abril de 1927 se conformó oficialmente la Comisión de Beneficencia de Damas Sirio-Libanesas, dedicadas a ayudar a sus paisanos y cualquier persona que requiriera caridad, uno de los espectáculos más llamativos de estas damas se llevó a cabo el 9 de octubre de ese mismo año cuando desfilaron por las calles de la ciudad vistiendo sus trajes típicos árabes y festejando la Independencia de Guayaquil (Roberts, 1997:101).

La presencia en los periódicos de fotografías de varones exitosos en el comercio y damas recatadas de buen corazón preocupadas por el bienestar de los más pobres de ninguna manera fue un invento de la Colonia Libanesa, las élites guayaquileñas utilizaron este medio para legitimarse como clase social desde finales del siglo XIX. La Junta de Beneficencia de Guayaquil opera desde 1888 y parte de su estrategia de promoción social consistía en un despliegue de fotografías de eventos sociales y obras caritativas en los periódicos locales. El papel que jugó y sigue jugando la Beneficencia para legitimar “moralmente” a las clases sociales altas en Guayaquil, como élite “positiva, generosa y solidaria” (Burbano, 2010), sigue siendo importantísimo para

¹⁵ El término “patriarca” es usado por Lois Roberts (1997:60) para designar a los varones libaneses empresarios que lideraron su negocio étnico-familiar con éxito. Asimismo, el término hace alusión a su religiosidad maronita, pues el jefe máximo de la Iglesia Maronita es llamado “Patriarca” que es equivalente al Obispo de la fe católica. (Ver www.bkerkelb.org).

entender cómo fueron adquiriendo capital simbólico (Bourdieu, 1987a) las élites libanesas.

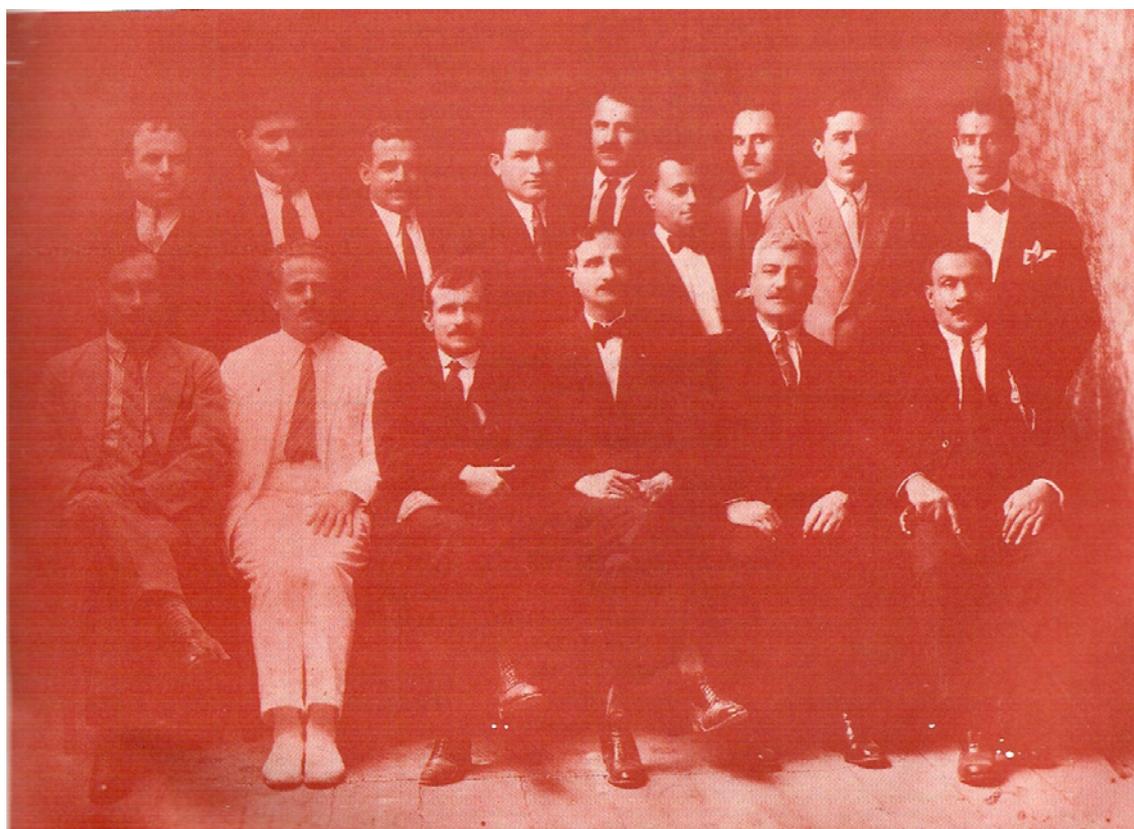


Fig.2: La foto Corresponde a los Miembros fundadores de la Sociedad “Unión Libanesa” en 1921. No hay pie de foto original, por lo que sólo pude identificar vestido de blanco al Presidente Rashid B. Torbay. En la misma página se da un listado de la Directiva, por lo que es muy probable que algunos de estos miembros estén en la foto. Directores: Carlos E. Bucaram, Nicolás Cattán, José Chalhoub, Mauricio Cotta, Santiago Salen, Gabriel Kronfle, Elías Sarquíz, Assad M. Raad, Jorge Garzozí, Abraham Abdelnour, Amin Moushrick. Suplentes: Juan Dumani, Nicolás Yza, Juan Kronfle, Salomón Maklouf, Nicolás M. Raad y Jorge Abud. Archivo fotográfico de la SUL (SUL, 1982a:15)

En la fotografía de los miembros fundadores se puede apreciar todo un despliegue de estatus social y capital simbólico. Los quince socios en su pose altiva y orgullosa con sus ternos impecables y sus corbatas y pajarillas muy acordes a la moda urbana de la época, no tenían nada que envidiar a la élite local guayasense. Esto se entiende cuando se compara esta fotografía con otra tomada en el mismo período, pero esta vez de algunos socios del Club de la Unión. En la fig. 3 se puede apreciar cómo los personajes de esta fotografía son también quince, quizás la foto corresponda a la directiva, y posan de una forma similar: con los miembros más representativos sentados en la parte frontal y los secundarios de pie en la parte trasera. De la misma manera, los trajes utilizados llevan el mismo estilo aunque, contrario a la foto de la SUL, el color blanco está

extendido a diez de los socios y no sólo al Presidente. El hecho de que el Presidente de la SUL esté vestido de blanco denota más estatus, pues a juzgar por la otra fotografía parece ser que era el color de moda de las élites en la década del veinte. Aunque la joven directiva de la SUL no tenía como fondo para su retrato un óleo de la “Nariz del diablo” pintado por L. Graves (CU, 2011:134); sin duda logra construirse visualmente como una clase social con alcurnia y sofisticación.



Fig.3: Miembros del Club de la Unión en la década del veinte. Sentados: José Abel Castillo, Jefe de la Zona militar, José Antonio Gómez Gauls (Presidente en 1934), Rodolfo Baquerizo Moreno, Juan Aguirre Oramas, Pablo Hanníbal Vela y Manuel Eduardo Castillo. De pie: Pedro Pablo Gómez Gauls, Jerónimo Avilés Aguirre, Abel Gilbert Pontón, Manuel Seminario, entre otros. Fotografía tomada del libro *Club de la Unión 1869-2011* (CU, 2011: 134).

Si ambas fotografías fueran puestas una junto a la otra sin pies de página, sería difícil distinguir cuál pertenece a la Sociedad “Unión Libanesa” y cual al “Club de la Unión” por su contenido casi idéntico y los gustos similares de ambos grupos sociales al momento de exhibirse institucionalmente. El color rojizo de la primera fotografía corresponde a la estética general de la revista en la que fue publicada y que conmemoraba el sexagésimo aniversario de la SUL (1982); el color rojo emula los colores de la bandera libanesa; el color ocre de la segunda fotografía también

corresponde a la estética utilizada para las fotografías antiguas en el libro donde fue publicada (2011). Por lo tanto considero la tonalidad irrelevante al análisis de la época.

Ya para la década de los cincuenta los libaneses invertían en bancos y otras instituciones financieras. En 1958, la familia Isaías compró la mayoría de las acciones del Banco la Filantrópica (Almeida, 1998:68), que pasaría a llamarse Banco de Descuento y luego Filanbanco. Asimismo, Miguel Dumani abrió una agencia de inversiones privadas llamada la Financiera Ecuatoriana de Mandato y Crédito. Otro árabe, Marcel Laniado, fundó el Banco del Pacífico y la familia Antón compró el banco Sociedad General; mientras varias familias libanesas compraron acciones en el Banco Territorial y Banco del Pichincha (Roberts,1998:137-138).

Para 1970 ya había grandes magnates dentro de la colonia libanesa, la familia Isaías y la familia Antón, estaban a la cabeza. El 10 de septiembre de 1975, por primera vez en su historia y un siglo después de su creación, el Club de la Unión de Guayaquil admitió un socio de origen libanés; el elegido fue el magnate Nahím Isaías Barquet, dueño principal de Filanbanco (Raad, 2001:221). Pero el hecho de ingresar al club no garantizó su plena aceptación social, ya que en las interacciones sociales dentro del club las élites locales estaban por un lado y “la turquería” por el otro (Almeida, 1998:71). Con esta aclaración cobra sentido el hecho de que el propio Nahím impulsó económicamente la creación del Club Biblos, a pesar de ya tener membrecía en el club de élite tradicional. En esa misma época hay una nueva ola de migrantes libaneses a colación de la guerra entre Siria y Líbano porque la primera quería apoderarse de su territorio, lo que provocó una avalancha de nuevos paisanos que engrosaron las nóminas de las empresas de los libaneses, pues la solidaridad étnica era un valor sagrado para esta comunidad que se sentía hasta ese momento parte de una comunidad imaginada cohesionada en torno de la SUL.

Los años ochenta fueron una década de auge económico, social y político para los libaneses. El grupo Antón, formado por familias libaneses, compró el diario “El Telégrafo” en los ochenta, mientras la familia Isaías intervenía de manera agresiva en los medios de comunicación: Telecentro, Gamavisión, Diario la Razón, y el sistema de televisión por cable (Raad, 2001:221). Estas familias lideraron la construcción de un club de lujo sólo para migrantes libaneses y sus descendientes. La SUL funcionó hasta los años ochenta en una casona antigua llamada “La Predial Social”, ubicada en Boyacá

y 10 de Agosto, en el centro de Guayaquil, pero ya para 1980 la membresía se incrementó a más de 200 familias. Nueve socios donaron terrenos al noroccidente de la ciudad, a orillas del río Daule, donde se construyó un club de lujo con áreas sociales para hombres y mujeres, una piscina semi-olímpica, comedor y bar, un salón de recepciones y amplias terrazas. También se construyó la capilla “Nuestra Señora del Líbano”, que es el símbolo religioso del ritual católico maronita libanés. En este club los niños aprendían deportes, danzas libanesas y se divertían con los proyectos de la sociedad. Esta nueva sede fue denominada club campestre y se le puso el nombre de “Biblos”¹⁶ (Roberts, 2000:151-155).

Estos nuevos ricos adoptaron diferentes tendencias políticas para legitimar su nueva clase social, mientras algunos optaron la vía populista, como vemos con la familia Bucaram, otros prefirieron ideológicamente la derecha, el Partido Social Cristiano y construirse como una élite “fina y de buenas costumbres” que competía en legitimidad con las élites locales; grupo que formaría el núcleo pesado de la mal llamada “colonia”¹⁷ y no la familia Bucaram que, por cierto, se mantuvo bastante alejada de la SUL, que era la institución que cohesionaba a los libaneses de élite históricamente. Como explica de la Torre, “...los diferentes grupos sociales se diferencian no sólo por su posición económica o de clase social, también se distinguen por toda una serie de símbolos de status” (De la Torre, 1996:25). En este caso el papel que jugó la Sociedad “Unión Libanesa” con su club de lujo “Biblos”, fue primordial para brindar esos símbolos de estatus a ciertos sectores de la colonia libanesa, acompañados de fuertes valores familiares y solidaridad paternalista con los sectores populares a través de las damas de beneficencia.

La colonia guayaco-libanesa y la política local (1980-1999)

Las décadas de los 80 y 90 fueron épocas cruciales para esta investigación, los pocos análisis históricos mencionan estos años como de bonanza, paz e integración de la

¹⁶ Biblos es el nombre de una ciudad libanesa situada en la costa del norte del país, a 30 km de Beirut. Es considerada históricamente como la cuna de la civilización Fenicia. Etimológicamente significa “papiro” y fue el nombre que le dieron los Griegos a esta ciudad desde la que importaban este producto para hacer sus manuscritos.

¹⁷ El término “colonia” se usó despectivamente en la contienda electoral de 1988, donde pasaron a segunda vuelta para Presidente de la República, Rodrigo Borja y Abdalá Bucaram. El término fue utilizado para empaquetar a todos los libaneses y sus descendientes en un paquete oligárquico local. El término fue usado específicamente por el periodista Alfredo Pinoargote en un artículo del Universo (Pinoargote, 1988).

colonia libanesa, sin embargo, considero que es aquí donde la colonia libanesa de élite toma conciencia de su identidad étnica y entra en un proceso estratégico de reinención de su historia, en un momento coyuntural cuando el Estado ecuatoriano atraviesa un complejo ingreso al sistema neoliberal.

La incursión de un descendiente de libaneses en la política local se da ya en los años cincuenta con el líder populista Assad Bucaram Elhalim, político controvertido que ingresó al partido CFP (Concentración de Fuerzas Populares) en el año 1956, causando una revuelta en los sectores de élite guayaquileños con sus ideas populistas desplegadas con ferocidad. Assad Bucaram fue diputado por el CFP (1958), dos veces Alcalde de la ciudad de Guayaquil (1962 y 1967) y Prefecto (1970); en donde se convirtió en el “Líder indiscutido del suburbio” (Menéndez, 1986:320). Le llamaban “El Patán de Noble Corazón” y fue fuertemente perseguido por Velasco Ibarra, quien se opuso fervientemente a su candidatura presidencial y después lo mandó al exilio (Almeida, 1998:73-74). En 1978 las Fuerzas Armadas introdujeron dos disposiciones transitorias mediante las cuales exigían que el Presidente de la República debía ser “...hijo de padre y madre ecuatorianos y se estipuló que no podrían ser Comandante en Jefe de las Fuerzas Armadas (cargo correspondiente al Presidente), hijos de padres extranjeros” (Montufar, 2000:156). Junto con el fracaso de “Don Buca” menguaron las aspiraciones de muchos libaneses por llegar al poder nacional, pero no sería por mucho tiempo pues su sobrino Abdalá Bucaram Ortiz le tomaría la posta unos años después.

Las relaciones entre la élite local de Guayaquil y la colonia libanesa se pusieron extremadamente tensas en los ochentas, a pesar de que algunos libaneses ya habían contraído matrimonio con la “crema y nata” de la ciudad. Se formó un ambiente político desagradable por la muerte del magnate libanés Nahím Isaías en 1985, quien fue secuestrado por las guerrillas del M-19 y Alfaro Vive Carajo, y murió en la balacera que se armó entre los militares y los secuestradores debido a que el Presidente León Febres Cordero (Partido Social Cristiano) no permitió la negociación económica que gestionaba la familia de libaneses y procedió a intervenir a la fuerza aludiendo que no negociaría con terroristas (Roberts, 1996:226-231). La muerte de Nahím fue un golpe duro para la colonia libanesa, ya que él se había convertido en un símbolo del éxito, el progreso familiar y la lealtad étnica y era una de las figuras emblemáticas de la comunidad.

A esto hay que agregar la relación tormentosa entre Abdalá Bucaram Ortiz, en ese entonces Alcalde de Guayaquil, y el presidente León Febres Cordero, quienes se autoproclamaron públicamente archienemigos en ese mismo año. En las elecciones de 1984 tomaba fuerza el nuevo partido de Abdalá Bucaram: el Partido Roldosista Ecuatoriano (PRE), que se había conformado con la ruptura del CFP e ideológicamente desafiaba el populismo derechista del presidente, con un populismo de discurso izquierdista. Abdalá ganó la alcaldía de Guayaquil alcanzando el 39% de los votos escrutados. Sin embargo, tuvo que abandonar su puesto en mitad de funciones porque se alzaron varios juicios en su contra por injurias en contra de las Fuerzas Armadas por lo que se autoexilió en Panamá en 1985 (Montufar, 1990:162-163). La riña entre estos dos políticos era también partidista. Abdalá Bucaram emprendió una lucha contra el ex Presidente Osvaldo Hurtado (CFP), a través de paros y actos violentos en la ciudad, solicitando mayores rentas para la ciudad y la descentralización administrativa; guerra que finalmente ganó (Freidenberg, 2003:160-161). Bucaram despidió a Hurtado del poder con un agradecimiento “...por haber cumplido los ofrecimientos que hiciera semanas anteriores, durante los diálogos entre la Municipalidad y el gobierno nacional” (ibíd.. 164). Por el contrario, Febres Cordero llega a la Presidencia de la República el 18 de agosto de 1984 apoyado por el Frente de Reconstrucción Nacional (FRN), que era una coalición de partidos: Social Cristiano, Conservador, Velasquista, Coalición Institucionalista Demócrata, Partido Nacionalista Revolucionario, etc.; para combatir los desastrosos gobiernos cefepistas de Jaime Roldós y de Osvaldo Hurtado (Montufar, 1990:57-59). El antagonismo era evidente en cuanto a pactos políticos y beneficios económicos.

En 1987 Abdalá Bucaram reapareció en el panorama político como una alternativa viable para que los libaneses lleguen a la Presidencia de la República a través de la vía populista, por lo que llamó la atención de varios de estos libaneses “finos” y no finos quienes en un principio se vieron tentados a apoyar esta rama populista de su comunidad, aun en detrimento de la imagen de alcurnia que pretendían construirse. En 1987 Bucaram, que estaba en el exilio, logra una amnistía gracias a un bloque fuerte del PRE en el Congreso Nacional, liderado por sus tres hermanos: Elsa, Santiago y Adolfo, que lograron su retorno para la contienda electoral de 1988 donde se enfrentó a Rodrigo Borja (Roberts, 1996:246); se dice también que esto fue apoyado por

el propio Febres Cordero, que años atrás lo había mandado al exilio, en un intento desesperado por quitarle votos a Borja (Montufar, 1990:166).

En este momento Bucaram vuelve a Guayaquil haciendo su primera aparición frenética donde utilizó "...lo que él mismo llama el 'show', las injurias y el escándalo cuestionando sistemáticamente al 'poder oligárquico' y utilizando la imagen de Cristo contra el diablo Borja" (Almeida, 1998:75). Abdalá llegó en helicóptero al suburbio de Guayaquil donde más de doscientas mil personas aguardaban entre gritos, llantos y aplausos al "Líder de los Pobres", como se autoproclamó, mientras el espectáculo era cubierto por la televisión local y nacional haciéndole propaganda indirectamente (Roberts, 1996:247).

El populismo bucaramista penetró profundamente en los sectores marginales del país al incluirlos en su agenda política y al darles un líder que decía ser como ellos: de origen pobre, discriminado, cholo y con ganas de superarse. Su éxito no puede desligarse del reclutamiento clientelar de los sectores suburbanos de Guayaquil realizado por su tío Assad Bucaram desde los años cincuenta en el CFP y el feroz impulso que le dio su cuñado, Jaime Roldós Aguilera en 1979, en donde Abdalá participó personalmente junto con su hermana Marta en el reclutamiento de afiliados en la urbe guayaquileña (Menéndez, 1986:404). La estrategia discursiva de Abdalá consistió en dividir la sociedad ecuatoriana en dos bandos, la "gente bien", oligarcas malvados y presuntuosos, y el "pueblo sufrido", excluido y de buen corazón (De la Torre, 2008:97-98). Así fue como, valiéndose de sus orígenes libaneses, construyó una imagen de sí mismo como hijo de inmigrantes rechazados por las élites guayaquileñas, que lo miraron con desprecio como nuevo rico sin "cultura", tratándolo como chusma (ibíd.) y persiguiéndolo judicialmente hasta llevarlo al autoexilio (Montufar, 1990:163). Por todas estas razones, él era el indicado para ser el redentor que salvaría al pueblo ecuatoriano, porque había vivido en carne propia los ultrajes de la oligarquía y lucharía por sus hermanos, para que se superen igual que él y lleguen a irrumpir los espacios que las clases pudientes conservaban tan inescrupulosamente para sí mismas.

Como el principal capital simbólico que poseía Abdalá era su nombre libanés y la fama de su tío Assad Bucaram como actor político comprometido con las clases populares y de honorabilidad incuestionable (Menéndez 1986:316 y Roberts, 1996:241), la táctica de Rodrigo Borja, sus colaboradores y simpatizantes fue

precisamente deslegitimar moralmente la ascendencia de Bucaram y su proyecto populista, haciéndolo aparecer como miembro de una nueva oligarquía étnica, un grupo de nuevos ricos extranjeros y sin escrúpulos, que llegaban a usufructuar del pueblo ecuatoriano en pos de sus propios intereses y pactando fraudulentamente con las élites tradicionales. De los primeros comentarios que hizo Borja sobre su contrincante se encuentra la frase célebre: “Otra obra de León” (Roberts, 1996:246), insinuando un amarre político entre Bucaram y el presidente de salida, León Febres Cordero, que aseguraba una continuidad política de las mismas oligarquías.

El lunes 21 de febrero de 1988, el periodista Alfredo Pinoargote publicaba en el diario “El Universo” un succulento artículo titulado “El Loco”, que puede servirnos de ejemplo del clima político de la época, donde se ponía al descubierto a Abdalá Bucaram Ortiz y las relaciones que éste tenía con la oligarquía nacional, en un despliegue periodístico aparentemente objetivo donde las generalizaciones estaban a la orden del día y la colonia libanesa era la principal protagonista:

En el caso del abogado Bucaram, sucede que esos grupos oligárquicos están felices con él, y consideran al otro candidato finalista, Rodrigo Borja, como una presencia desagradable para sus intereses. Otra cosa es que en algún momento fue perseguido injusta e implacablemente por el gobierno representativo de esos sectores, pero en las actuales circunstancias su pretensión presidencial constituye carta brava de la oligarquía, sencillamente por los intereses que lo rodean a través de los multimillonarios miembros de “la colonia” – “el bled”- que lo apoyan y se hallan vinculados a la oligarquía tradicional, que no ven en él ningún peligro para sus negocios sino una amenaza para la estabilidad democrática que, en último término, piensan va a favorecerlos (Pinoargote, 1988).

El periodista acierta con un golpe bajo, pues la pregunta de cómo se financiaban las millonarias campañas electorales de Bucaram tenía como respuesta nombres y apellidos de ascendencia libanesa, donde la estrella fue Alfredo Adum Ziadé quien invirtió buena parte de su fortuna en el líder populista, se presumen que de dos a tres millones de dólares (De la Torre, 1996:55) y de quien, además, se dice hizo su fortuna gracias al contrabando de las Bahías de Guayaquil (Jean, 1996). Alfredo Adum Ziadé fue también Prefecto de la provincia del Guayas cuando Bucaram fue Alcalde.

Cuando los ánimos se exaltaron aún más producto de la contienda electoral el propio Rodrigo Borja perdió los papeles y despotricó en contra de la colonia libanesa en general, “...probablemente teniendo en mente a Bucaram, afirmó que los libaneses impondrían una cultura foránea en Ecuador. Proclamó que eran un pueblo inferior y, a

oídos de la colonia de Quito, destapó un Orientalismo no expresado en público anteriormente” (Roberts, 1996:176). Mientras por un lado teníamos a Bucaram convenciendo a la población electoral de que su fortuna la consiguió con el sudor de su frente libanesa, que era plebeyo de corazón a pesar de tener dinero y que usaría sus influencias para proteger al pueblo ecuatoriano de las oligarquías, por el otro lado, estaba la oposición cuestionando las fortunas “ilegales” de las élites libanesas y sembrando la duda de su compromiso con el país, acusándoles de no sentirse “ecuatorianos”, lo que dio pie a un sinnúmero de especulaciones sobre la identidad de estos inmigrantes, intentando desmoronar su legitimidad como grupo social.

Como explica Cris Shore las élites requieren de una comunidad que reafirme y legitime su posición social, la cual se sostiene a base de “respeto”, si los otros grupos sociales le pierden el respeto a las élites éstas no pueden sostenerse como tales (Shore, 2002:09). Esto quiere decir, que no es suficiente que un grupo tenga dinero para ser considerado una “élite” sino que es necesario que se construya a si misma culturalmente como “superior” y que cuente con la credibilidad de los demás grupos sociales.

En 1996, Abdalá Bucaram logra la tan ansiada presidencia contra Jaime Nebot Saadi, también de origen libanés por vía materna. Su candidatura fue *sui generis*, contrató al grupo musical uruguayo “Los Iracundos” para que hicieran la gira electoral con él reclutando clientelas en los suburbios guayasenses y sobre todo en sectores rurales de la costa y de la sierra. Ganó con 54,47% de los votos nacionales, teniendo mayoría en veinte provincias del país, mientras Nebot ganó solo en la provincia del Guayas (Freidenberg, 2003:268-269). Bucaram llegó a la presidencia junto con Rosalía Arteaga, la primera mujer en ser vicepresidente del Ecuador. Seis meses después el Congreso Nacional lo destituye por ‘incapacidad mental’ sin examen médico y con mayoría simple (aunque por ley se requería dos terceras partes)” (Juárez, 2007). Desde entonces está exiliado en Panamá.

La actuación política de Bucaram fue nefasta para la imagen de la comunidad libanesa y no hizo más que legitimar el estereotipo. Desde que se postuló a la presidencia, su candidatura estuvo llena de controversiales actos privados y públicos. Parecía que Abdalá iba escenificando uno a uno aquellos viejos estigmas contra los que había luchado por años la colonia libanesa. Sus descarados actos de corrupción, como la privatización de las aduanas y el robo a mansalva de su hijo Jacobo; su vocabulario soez

y sus amenazas físicas a miembros de los partidos de oposición y la prensa; el fracaso de sus campañas populistas que desembocaron en leche insalubre, casas paupérrimas, mochilas escolares jamás entregadas; los bochornosos espectáculos públicos como la traída de Lorena Bobbit al país como estrella pop, el afeitarse el bigote (de Hitler) por dinero, el lanzamiento de su CD con bailarinas semidesnudas y el teletón donde se robaron el dinero de los niños pobres dejaron una huella terrible en la imagen social de la colonia libanesa, más aún, porque en su campaña política siempre usó su ascendencia como emblema político. A esto se le sumó su funesta estrategia política-económica, “...donde ensayó un diversionismo dual, como señuelo de su política neoliberal diseñada por el ‘mago’ argentino Domingo Cavallo” (Báez, 2005), que desembocó en un paquetazo económico que llevó al país a una crisis profunda y provocó su derrocamiento seis meses después. Su constante aparición en la prensa causó un profundo daño en la comunidad libanesa que tuvo que luchar contra el reavivamiento de los viejos estigmas sociales.

Cuando las cosas se pusieron feas y la opinión pública empezó a atacar a toda la comunidad libanesa como inescrupulosa, vulgar, mafiosa y meterla en un paquete oligárquico nacional, provocó que muchos de los libaneses que en un principio apoyaron a Bucaram dieran un paso atrás. Según este grupo de élite, “...los libaneses que en primera instancia le habían apoyado, sintieron similar repulsión y finalmente lo llamaron loco” (Roberts, 1996:247). En el imaginario de la Colonia Libanesa esta imagen ha tratado de borrarse de la memoria y suplantarse con nuevas imágenes, proceso que inició la propia comunidad libanesa al intentar cambiar la imagen estereotipada del libanés vulgar por la de una persona culta, miembro de una comunidad con tradición e historia ancestral. Es aquí donde reaparece con fuerza el discurso neofenicio, que apareció por primera vez en la creación del Club Biblos, en homenaje a la ciudad fenicia más próspera de la antigüedad y luego se hizo evidente en una obra de teatro realiza por Henry Raad y puesta en escena en 1986, llamada la Nueva Semilla, donde el autor resalta los valores tradicionales del libanés como étnicamente fenicio, un trabajador incansable, emprendedor, aventurero, fiel a su familia, excelente comerciante y además, en la variante guayaquileña, con fuertes raíces cristianas.

El Líbano de hoy y el Guayaquil de hoy: Perspectivas académicas

El pequeño país asiático de Líbano con una extensión de 10.400 km², más pequeño que la provincia del Guayas, es actualmente una República Parlamentaria Confesional; sistema que les fue heredado del protectorado francés. Esto consiste en un triunvirato político donde el Presidente de la República debe pertenecer a la religión maronita, el Primer Ministro debe ser musulmán sunita y el Presidente del Senado sólo puede ser musulmán chiíta. Se especula que la población de Líbano está 4'228.000 personas aproximadamente (NU, 2010), ya que el último censo oficial se realizó en 1932¹⁸, es decir, antes de que Líbano consiguiera su independencia y se consolidara como República Parlamentaria. Según la página web de la CIA¹⁹ (Central of Intelligence Agency) Líbano es un país multirreligioso que está formado por un 59.7% de musulmanes (Chiitas, Sunitas, Drusos, Ismaelitas, Alawites o Nusayris), un 39% de cristianos (Católicos Maronitas, Griegos Ortodoxos, Católicos Melquitas, Armenios Ortodoxos, Católicos Sirios, Católicos Armenios, Sirios Ortodoxos, Católicos Romanos, Caldeos, Asirios, Coptos y Protestantes) y un 1.3% de otras religiones. Además, la CIA describe étnicamente a la población libanesa como 95% árabe, 4% armenia y 1% como otros; pero pone una interesante nota marginal donde dice que muchos libaneses cristianos no se sienten árabes sino descendiente de los cananeos y se hacen llamar fenicios (CIA, 2011).

El Ecuador, con una extensión de 256.370 km², es casi veinticinco veces más grande que Líbano. Es una República Sudamericana Presidencialista y Democrática, con una población de 14.483.499 habitantes. Sólo la provincia del Guayas tiene una población de 3.645.483 y la ciudad de Guayaquil tiene 2.350.915 habitantes, más de la mitad de la población total de Líbano. En el país existen diversos grupos étnicos: el 71% se considera Mestizo, el 7,4% Montubio, el 7,0% Indígena, el 6,1% Blanco y el 0,4% tiene otras identidades étnicas (INEC, 2010). Según el INEC 1'571.450 ecuatorianos migraron hacia el exterior producto de la grave crisis económica de fines de milenio, teniendo esta migración su pico más alto entre el 2001 y el 2002 (El Universo, 2008). En el caso libanés el mayor éxodo se registró entre 1890 y 1914 cuando 330.000 personas abandonaron el país, mientras que para el año 2007 se estima que 466.019 libaneses migraron y sólo un 3,2% lo hizo a Centro y Sudamérica, es decir,

¹⁸ Véase *Lebanese Census of 1932 Revised. Who are the lebanese?* (Maktabi, 1999).

¹⁹ Utilizo esta fuente al no encontrar una fuente oficial libanesa que pueda proveerme de estos datos que considero sumamente importantes.

14.682 personas (CARIM, 2011). Desde los años ochenta los libaneses prefirieron migrar a países de la Península Arábiga donde había un *boom* petrolero, especialmente Arabia Saudí, Kuwait y Emiratos Árabes Unidos (Hourani, 2010).

El Ecuador es un país con un importante número de emigrantes pero también es un país de acogida para una inmigración considerable. Este proyecto de tesis pretende adentrarse cualitativamente dentro de estas datos estadísticos para entender cómo se autoidentifican étnicamente los migrantes libaneses que han llegado a Guayaquil desde finales del siglo XIX en un contexto actual y cómo viven su proceso de asimilación los recién llegados. Los libaneses, con un territorio tan pequeño y tantas religiones conviviendo unas con otras, son supuestamente un único grupo étnico “árabe” trasplantado en la vertiginosa ciudad de Guayaquil por guerras y crisis económicas que han marcado profundamente su autoidentificación identitaria. Mientras que los guayaquileños están inmersos en procesos de reconstrucción de su historia liderados por el Movimiento Madera de Guerrero y enfrentando problemas económicos estructurales en una ciudad que se regenera en su urbanidad y su civismo, creando identidades de clase cada vez más marcadas. Ambos grupos en su particularidad son extremadamente complejos de analizar, mucho más cuando interactúan entre sí, volviéndose un verdadero reto académico. Por estas razones seré muy meticulosa para abordar un marco teórico y metodológico que pueda ayudarme a problematizar los procesos intragrupalos que viven los guayaco-libaneses en Guayaquil, que sustente esta investigación para no divagar en la inmensidad cultural del grupo de estudio que he elegido y sus fascinantes entresijos.

El siguiente capítulo se adentra en los debates académicos sobre identidad, fronteras étnicas, clase social y producción de imágenes, en un contexto de inmigración y teniendo presente siempre los procesos político-económicos de la ciudad de Guayaquil y el propio contexto histórico de la colonia guayaco-libanesa. Problematizando los grandes debates sobre fronteras étnicas que se llevan a cabo en el estado del arte antropológico, proponiendo un acercamiento reflexivo y colaborativo donde el análisis de diversas imágenes y la etnografía colaborativa permiten al lector adentrarse en las problemáticas micro de este grupo social desde sus entrañas más íntimas: institucionales, familiares y experiencias de vida personales; las cuales serán abordadas en este orden en los capítulos etnográficos de esta tesis (III, IV, V y VI).

CAPÍTULO II ACERCAMIENTO TEÓRICO METODOLÓGICO

Fronteras étnicas: tú, yo, nosotros...

Comparto con Andrés Guerrero que cuando se aborda una investigación sobre fronteras étnicas no se puede mantener una posición neutral y apolítica ya que esto significa situarse en una “exterioridad abstracta” desde la cual creamos representaciones sobre los otros obviando la relación simbiótica que existe entre posición social y discursos, la cual convierte a los antropólogos en ciudadanos históricamente “implicados” y “cuestionados” (Guerrero, 2001:94).

Situarse de forma histórica y política implica un esfuerzo profundo de recuperación de la “contemporaneidad” (*coevalness*), donde tanto antropólogo como sujeto deben reconocerse como copartícipes de una historia que se vive en el mismo espacio y en el mismo tiempo (Fabian, 1983:37-38). Este intercambio horizontal sólo se puede lograr si se reformulan las relaciones investigador-nativo, mediante la práctica de una etnografía más sincera y de fronteras permeables, donde el adentro y el afuera no sean lugares fijos donde los sujetos deben permanecer encapsulados (Rappaport, 2007:211).

En el caso particular de esta investigación, mi posición como antropóloga es ambigua, ya que nací en Guayaquil en el seno de una comunidad que profesa profundas raíces étnicas, la cual me ha legado un nombre y un apellido que me vuelven sujeto de representaciones estereotipadas²⁰ pero, al mismo tiempo, mi historia familiar personal me llevó a crecer en Quito alejada de la “colonia” con la cual he mantenido contactos irregulares y de la cual mis padres no han tenido ningún interés en educarme. Mi interés personal en realizar esta investigación sobre la comunidad guayaco-libanesa viene precisamente de esa lejanía física y emocional que he experimentado, la que me provoca un sentimiento paradójico; por un lado, me permite separarme de ella y tener una mirada crítica hacia estos procesos de discriminación orientalista que se viven en la

²⁰ Una anécdota que ejemplifica esto: Cuando planteé mi proyecto de tesis ante el grupo de antropólogos visuales de mi convocatoria, una convocatoria pasada y varios profesores de la FLACSO; al momento de explicar que tengo ascendencia libanesa por vía materna, al unísono se escuchó a mis compañeros decirme en tono dicharachero: ¡Pelucona!, mientras el público asistente sonreía con complicidad. “Pelucona” o “pelucón” es jerga guayaquileña, puesta de moda por el actual Presidente de la República Rafael Correa, que como explica Andrade, “... se refiere a las elites emergentes que, como en el caso del populismo bucaramista, contagian con sus intereses de clase cualquier proyecto de redención popular (Andrade, 2003:417).

ciudad; pero, por el otro, me genera una fuerte nostalgia hacia aquella “libanesidad” perdida; sentimiento que me atraviesa e intuyo viene dado por una falta de sentido histórico en mi vida, provocado por la ruptura con la tradición que ha realizado mi familia y la cual no he debidamente exorcizado.

Este sentimiento de nostalgia de ninguna manera es sólo mío, sino que es generacional, fuertemente histórico y producto de la dicotomía de la modernidad (Harvey, 1998). Muchos antropólogos ecuatorianos experimentan esta nostalgia o romanticismo por el “otro” étnico, especialmente los de tendencia indigenista, dejándose envolver por lógicas esencialistas sin medir las consecuencias que esta postura puede tener en procesos de integración social, lucha por derechos y una ciudadanía digna; al retomar discursos que aíslan a los sujetos de prácticas políticas materiales e incluso pueden retomar peligrosamente lógicas racistas (ver Poole, 2005:170).

Muchos estudios sobre etnicidad indígena²¹ en el Ecuador han adoptado una tendencia “culturalista” que esencializa a los sujetos, ya sea hacia un polo de víctimas-salvajes de la modernidad o hacia el polo de héroes-románticos que resisten con su alteridad aquella modernidad siniestra (Lentz, 2000:201-205). El segundo polo está fuertemente ligado a los estudios posmodernos, los cuales están obsesionados en “decolonizar” el mundo nativo, pretendiendo que éste regrese a un ficticio estado pre-moderno (Tyler, 1986:136-137), desde el cual los propios sujetos están obligados a enunciar “epistemologías subalternas” (Restrepo y Escobar, 2002:128), que deben ser siempre alternativas u opuestas al proyecto modernista.

Esta postura teórica esencialista implica también una fuerte postura política, ya que opone sistemáticamente al proyecto de estado-nación ecuatoriano las diversas nacionalidades indígenas del país, asumiendo a priori que los sujetos étnicos no quieren y no deben integrarse al proyecto nacional, sino aferrarse a sus tradiciones y defender su diferencia, lo cual no es sólo esencialista sino que domestica propuestas críticas que sí cuestionan relaciones de poder económicas y políticas desiguales que les violentan, demandando una incursión justa en el proyecto moderno (Figuroa, 2009:46-47).

²¹ Ver Golte 1980, Sánchez-Parga 1984, Chiriboga y otros 1984.

Esta actitud particularista ha provocado una esencialización de los sujetos “étnicos” en el Ecuador y en el mundo, a quienes se los ha confinado al lugar de la tradición desde donde sólo pueden hablar por y para sí mismos, mientras la enunciación de lo universal sigue siendo un privilegio de otros poderosos (Gilroy en Shelby, 2008), en el caso ecuatoriano las élites blanco-mestizas. A los sujetos étnicos se les critica o se les ignora cuando dan signos de querer romper con su tradición, como si llevaran alguna esencia mística incorporada para ser prototipo de su cultura, mientras los mestizos son libres de abandonar su tradición o recuperar otras tradiciones sin ser juzgados o cuestionados por ello (Figueroa 2009:45-48).

De ninguna manera me interesa adoptar esta postura esencialista sobre los otros y mucho menos generar un conocimiento que autoexotice mi propia cultura, volviendo la identidad libanesa el lugar desde donde todos los libaneses y sus descendientes estamos obligados a enunciar proyectos particularistas. No existe una verdadera identidad libanesa dada por una “esencia libanesa” porque, como explica Foucault, siguiendo a Nietzsche, detrás de todo conocimiento y de toda verdad, está la no-esencia, la construcción, las luchas de poder (Foucault, 1980: 10).

Tener una conexión cromosómica con la comunidad libanesa de ninguna forma significa poseer a priori una mirada particular del mundo y, menos aún, una mirada que tiene que ser, a la fuerza, resistencia contra el proyecto de estado-nación ecuatoriano. Si a mí como sujeto no me interesa esta exotización étnica, de ninguna manera puedo volver a mis paisanos el lugar donde transferir mis nostalgias y culpas subconscientes no resueltas. No tener cuidado con esta nostalgia puede volverme obsesiva por contactar en el trabajo de campo sólo con aquellos libaneses interesados en reafirmar su tradición identitaria e ignorar a aquellos que mantienen tendencias posétnicas o, lo que es peor, incluso caer en el error de tachar de “falsas mímisis” sus propuestas con el fin solipsista de lograr mi postura teórica, coartando así sus luchas reivindicatorias y apoyando solapadamente proyectos que pueden oprimirles (Ferguson, 2002:557).

Lo que me interesa en esta investigación es explorar los procesos de creación de las fronteras étnicas por parte de la colonia libanesa de élite de Guayaquil, las cuales son una “...suerte de artilugio simbólico de dominación, que se reproduce en los espacios públicos donde transcurre la vida cotidiana” (Guerrero, 1998:114). Esto significa que, aunque en efecto sabemos que la frontera étnica (o la identidad étnica) es

una construcción arbitraria que nada tiene que ver con una esencia mística, la frontera es “real” en cuanto es una estrategia de dominación poderosa que oculta su “institución imaginaria” bajo un efecto de “naturalización”, adoptando muchas veces un rostro racista que discrimina a nivel de la sociedad civil (ibíd:115).

En esta línea de pensamiento entiendo el concepto de identidad en el sentido dado por Stuart Hall, como “punto de sutura” entre, por un lado, “...los discursos y prácticas que intentan ‘interpelarnos’, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de ‘decirse’” (Hall, 1996:20). Entiendo la identidad como el punto de encuentro, siempre en tensión, de procesos psicológicos individuales y procesos colectivos estructurales, así como producto particular, heterogéneo, histórico y variante, constituido en las relaciones de poder entre categorías de género, clase, raza y etnia (Hooks 1984, Trinh 1989, Butler 1993). La identidad vista desde esta perspectiva está siempre en proceso y parte de su estrategia de constitución es la creación de efectos de frontera (Hall, 1996:16).

Las fronteras étnicas son los patrones de interacción social que dan lugar, y posteriormente refuerzan, la autoidentificación de los miembros de un grupo y la confirmación desde afuera de sus diferencias grupales. Las fronteras étnicas por lo tanto se entienden mejor como medios sociales a través de los cuales la agrupación se trasluce, en lugar de ser indicadores territoriales (Sanders, 2002:327).

Un grupo social es étnico cuando sus miembros se identifican entre ellos o se autodefinen valiéndose de símbolos culturales, raciales y/o religiosos (Cardoso de Oliveira, 2007:43), con el fin de diferenciarse de otros grupos sociales a los cuales están enfrentados u opuestos. La identidad étnica es auto-atribuida, los miembros de un grupo se la atribuyen a sí mismos en un *performance* social, en el cual se definen fronteras que deben ser legitimadas por los demás grupos (Barth, 1969:11). Entonces la identidad étnica, al igual que otras identidades, se construye en el contraste y no puede existir en el aislamiento.

De esta manera, la conciencia étnica se produce en los encuentros entre grupos que “representan sus diferencias y sus desigualdades –en el poder, la posición económica, ambiciones políticas y destinos históricos – a través de la cultura” (Comaroff, 1997: 388). En este sentido la “etnicidad” está construida “...a partir de una mezcla de elementos prestados de la tradición y de la vida moderna de la que el actor no

hereda nada pero que decide utilizar como un estilo, encarnando una situación y una reivindicación” (Dubet, 1989:528). No en vano, las nuevas investigaciones de fronteras étnicas han demostrado que la identidad, más allá de ser un paquete de prácticas y significados incorporado, es una especie de guía para el futuro (Rappaport, 2007: 221), es decir, que es una herramienta que puede ser usada con fines socio-políticos, ya sea para reivindicar derechos como para excluir a otros indeseados.

Migración, negocio étnico e identidades de clase

En el caso de la colonia libanesa de Guayaquil, no hay que descuidar un factor crucial en la constitución de su identidad étnica y es que ésta se produce en un contexto de migración. A pesar de que mi proyecto de investigación no explora las causas de los procesos de migración transnacional desde la zona del Levante Oriental hacia Latinoamérica, al ser mi proyecto un estudio enfocado en la antropología política y no en procesos de "cultura y personalidad" en el contexto de diáspora; no puedo obviar su influencia y relevancia para mi proyecto. Las diferentes olas de migración de ciudadanos libaneses hacia el Ecuador han coincidido con procesos de crisis económica, guerra civil y violencia política en la zona²²; los cuales marcaron profundamente sus identidades étnicas.

El hecho de ser víctima de una migración forzada coloca muchas veces al migrante en una situación de “exiliado” que, como bien lo explica Edward Said, es una condición muy dolorosa y discontinua del ser que genera una sensación de no pertenencia, “...un sentimiento exacerbado de solidaridad de grupo y una apasionada hostilidad hacia los de afuera...” (Said, 2005a:183-185). Si a la hostilidad manifestada por el “exiliado”, se le suman las actitudes negativas de las mayorías étnicas (o minorías poderosas) del país de acogida, el resultado puede ser una estigmatización de la

²² Aproximadamente a partir de 1865, Ecuador recibió la primera ola de migración proveniente de países árabes, producto de la delicada situación política del Imperio Otomano, que estaba atravesando su etapa de desintegración. Los mal llamados “turcos” (por su pasaporte otomano), ingresaron dentro del incipiente mercado capitalista ecuatoriano como comerciantes informales. Una segunda ola de migración, aproximadamente de 1920 a 1940, cuando Líbano y Siria eran protectorados franceses, provocó la migración de árabes de clase media burguesa, que tenían instrucción superior y manejaban varios idiomas, que llegaron al país con el estatus de “europeos honorarios” y se instalaron como empresarios medios que fueron forjando fortuna (basado en información recopilada en Almeida (1998)). Posterior a estas dos olas importantes, una tercera ola se fija aproximadamente en los años setenta, producto de la guerra civil de Líbano la cual se agravó cuando ocurrió la masacre de los campos de refugiados palestinos llamado Sabra y Chatila (Beirut); esto ocurre en 1982 cuando Líbano estaba ocupado por el ejército israelí. Una cuarta ola reciente, en el 2006, coincide con la invasión israelí a Líbano. Sobre la inmigración de mesorientales en época contemporánea no existe ninguna referencia histórica ni académica.

identidad étnica inmigrante, la cual se vuelve “ilegítima” y queda fuera de la institucionalidad del comportamiento inter-étnico (Eidheim, 1969: 41-42).

Esto pasó inicialmente con la colonia libanesa, la cual fue víctima de una fuerte discriminación social desplegada por las élites locales blanco-mestizas de Guayaquil, quienes impidieron su integración social hasta la década del setenta y promovieron estereotipos “orientalistas”²³, con tintes xenofóbico-racistas, sobre estos inmigrantes orientales. En situaciones como éstas la identidad étnica se vuelve un refugio y las relaciones de parentesco se intensifican con el propósito de proteger a sus miembros de las amenazas exteriores.

Sin embargo, no todo es oscuro en el acto migratorio ya que éste, aunque sea forzado, a veces involucra también una promesa; algunos sujetos migran con un deseo de mejorar su calidad de vida y sus oportunidades. En el caso de la diáspora libanesa, se argumenta que la motivación principal para migrar es una necesidad de “movilidad existencial” (Hage, 2005), el anhelo subjetivo de “progresar” hacia un estado de bienestar superior, que puede asociarse con un incremento del poder adquisitivo, libertad política o simplemente la sensación de tener el control de la propia vida. Muchas veces este deseo se cumple, sino plenamente, al menos de forma parcial por lo que los inmigrantes deciden permanecer en el país de acogida, llegando incluso a radicarse a perpetuidad como miembros asimilados.

Al hablar de la identidad étnica de la colonia libanesa es inevitable preguntarse por la influencia del negocio étnico en su constitución. Muchas veces, la identidad étnica se construye y transforma, más que por costumbre o tradición, por los cambios en la actividad de subsistencia de los grupos y sus nuevas relaciones económicas.

La aparición de las comunidades y redes étnicas pueden generar una infraestructura y recursos para los negocios étnicos, antes de que un sentido de conciencia de grupo se desarrolle. A su vez, un nicho de negocios étnicos pueden dar lugar a reforzar la conciencia de grupo. Las fronteras étnicas, como construcciones sociales, son inherentemente fluidas (Aldrich y Rogers, 1990:132).

En el caso de la colonia guayaco-libanesa la conciencia de grupo étnico surge después de que se consolida una compleja infraestructura de negocios establecidos

²³ Edward Said realiza una fuerte crítica hacia una de las disciplinas académicas más importantes de la tradición moderna occidental, el “Orientalismo”. El autor demuestra a través de un análisis histórico-textual profundo cómo Occidente ha construido una imagen positiva de sí mismo en detrimento de Oriente, al que construyó como inferior, salvaje e inmutable, lo que le permitió colonizarlo, explotarlo y dominarlo. Said demuestra como el conocimiento que se genera sobre los otros es un arma política poderosa de colonización que no se debe desestimar (Said, 1990).

independientemente por inmigrantes libaneses. Como lo explicó el primer Presidente de la SUL, Rashid Torbay, la comunidad se dio cuenta de que carecía de un ente institucional cohesionador que defiende sus intereses comerciales en un momento de crisis económica nacional, de allí la necesidad de crear la SUL (Torbay, 1982:10). En una necesidad de defender sus intereses económicos o sus negocios individuales, como inmigrantes, surge una conciencia de grupo que se congrega en torno a una institución con valores étnicos compartidos. Es en ese momento que el “negocio étnico” se consolida, entendido este concepto como un grupo de negocios donde sus dueños se autoidentifican como miembros de un mismo grupo étnico al compartir un bagaje cultural-nacional y una experiencia migratoria similar (ver Aldrich y Rogers, 1990:112). Es a partir de la creación de la SUL (Sociedad “Unión Libanesa”) que los inmigrantes entienden su actividad comercial como parte de un enclave étnico libanés más amplio en la ciudad de Guayaquil y se autoidentifican con esa comunidad imaginada guayaco-libanesa que los distinguirá de otros grupos sociales hasta el presente.

A pesar del fuerte sentimiento identitario desplegado por los miembros de la SUL, no se puede caer en el error de pensar que la comunidad étnica inmigrante es un bloque homogéneo separado de la sociedad de acogida, sin tomar en cuenta las relaciones de poder que existen en el seno mismo de dicho grupo y cómo ciertas fracciones sí logran integrarse mientras otras permanecen excluidas. Esto nos lleva a pensar en la comunidad étnica como fragmentada, formada por individuos con agencia que tienen la capacidad de reaccionar de formas diversas ante las distintas circunstancias que se les presentan y proponer estrategias, tanto de integración como de autoexclusión (Talai, 1986:262-263).

Una fracción importante de esta comunidad de inmigrantes luchó fuertemente por integrarse a la sociedad guayaquileña y lo logró con un ascenso de clase social a través del éxito de su negocio étnico y la consolidación de redes económicas y políticas con las élites locales. Este movimiento de clase social significó una ruptura en el seno mismo de la comunidad étnica, la cual se vio dividida en subgrupos de clase social.

Cuando las identidades étnicas se construyen en medio del surgimiento de enclaves económicos es imposible no preguntarse por las identidades de clase que estos generan, muchas veces la identidad de clase es más fuerte que la identidad étnica para separar y distinguir a los individuos. Las clases de élite se construyen así mismas en oposición a las clases populares, ser considerado miembro de esta clase significa excluir

sistemáticamente los elementos característicos de la clase opuesta y generar fronteras que delimiten y sostengan la distinción (Hall, 1981:103).

Así como no existe algo que se pueda definir como una esencia libanesa, tampoco existe algo que se pueda definir como “la cultura de élite” o “la cultura popular”, ambas son circunstanciales, históricas y son una especie de campo de batalla donde se desarrollan las transformaciones y las relaciones de poder (Hall, 1981:95). Pertenecer a cierta clase social significa también compartir ciertos códigos culturales en relación a la capacidad de consumo, que pueden estar o no en relación a convenciones étnicas. ¿Qué tienen en común y qué tienen de diferente un libanés de élite y un libanés de clase popular? ¿Acaso son más fuertes los códigos culturales compartidos por cierta etnicidad libanesa o son más fuertes los códigos de clase compartidos con otros grupos étnicos? En esta investigación se explorará si los procesos de discriminación vividos corresponden a factores de clase social, a diferencias culturales o si es una mezcla de ambas.

En el caso de la colonia libanesa es fundamental entender cómo operan las prácticas discriminatorias intragrupalas, porque la colonia misma fue víctima de discriminación por parte de las élites locales blanco-mestizas durante el siglo XX pero, al convertirse en élite, asumió ciertas lógicas racistas y clasistas que se evidencian en su relación con los inmigrantes recién llegados. Entender esta relación de discriminación intragrupal puede dotar de un conocimiento relevante a la joven teoría social sobre el funcionamiento interno de las élites en Guayaquil.

Hay ciertos rasgos culturales que son asociados *per se* a cierta clase social como a la inversa, por lo tanto una identidad étnica puede ser inmediatamente asociada a una clase social popular por lo cual es doblemente discriminada. En Ecuador lo indígena se asocia a una cultura popular que, a su vez, corresponde a las clases sociales menos favorecidas. Lo indígena es popular porque ha sido sujeto de opresión social histórica. En el caso guayaquileño la discriminación hacia lo indígena se evidencia en el término “cholo”, que tiene connotaciones de raza y clase sumamente arraigadas, usadas generalmente para insultar. “El ser llamado ‘cholo’ significa una definición mucho más esencial y una distancia mayor frente a nociones de civilización y humanidad (léase del deber ser de la guayaquileñidad)” (Benavides, 2007:109).

Durante mi investigación me encontré en varias ocasiones con la expresión: “El turco cholea al turco”, por eso la propuesta desde este proyecto será mirar atentamente “...los símbolos involucrados en el desarrollo de identidad de clase o grupo, en el contexto de

conflictos económicos-políticos de uno y otro tipo” (Ortner, 1993:33). Esto significa tener un ojo mirando hacia las fronteras étnicas y otro ojo puesto en las fronteras de clase social, ya que intuyo que ambas están íntimamente relacionadas en los procesos de discriminación que se viven dentro de la colonia libanesa de Guayaquil.

Para entender estas complejas relaciones me será muy útil la tipología sobre poder que propone Wolf (2001), viéndola de forma heurística, específicamente las categorías de poder “táctico” y poder “estructural”. Wolf explica que en la primera categoría hay una instrumentalización del poder donde ciertos actores sociales circunscriben las acciones de los otros en determinados contextos; mientras el modo de poder estructural va un paso más allá y controla y orquesta aquellos escenarios posibles donde se llevaran a cabo dichas interacciones sociales (Wolf, 2001:384). Extrapolando estos conceptos a un terreno de estudio más pequeño, como la ciudad de Guayaquil, se puede hablar de una oligarquía tradicional que ostenta el poder estructural en la ciudad mientras la colonia libanesa, con el éxito de su negocio étnico, ostenta claramente un poder táctico que disputa el estructural a las elites locales. Explorar si la comunidad libanesa de élite de Guayaquil llegó a ejercer un poder estructural o si hasta el día de hoy lo persigue, me ayudará a entender las complejas relaciones y disputas que enfrentaron históricamente a los libaneses como “élite alternativa” frente a la élite tradicional de la ciudad y, a su vez, entender cómo la burguesía libanesa se relaciona con fracciones de su comunidad étnica pertenecientes a una clase popular.

Para entender estas complejas negociaciones de clase dentro de un grupo étnico será necesario mirar tanto a las clases de élite como a las clases populares en interrelación, no como grupos separados y aislados. “Escribir una historia de la cultura de las clases populares exclusivamente desde dentro de esas clases, sin comprender cómo aparecen constantemente en relación a las instituciones de la producción cultural dominante, equivale a no vivir en el siglo XX” (Hall, 1981:99). Lo mismo se aplica a la inversa, pues no se puede entender a las clases dominantes sin entender las relaciones de poder que éstas tienen con las clases populares.

Tener presente estas bases teóricas sobre las fronteras étnicas y de clase social me permite estar alerta para entender mi posición y la de mis paisanos como sujetos históricos involucrados y canalizar mis esfuerzos hacia un trabajo de etnografía reflexiva y colaborativa que, con un anclaje fuerte en el presente, recupere la contemporaneidad de la colonia libanesa, a través de relaciones horizontales con los sujetos y la contextualización histórica, política y económica de sus discursos –narrados

y visuales– que no serán encapsulados como procesos anacrónicos ni ubicados fuera de proyectos sociales en disputa -aquí y ahora- en Guayaquil.

Hacia una antropología reflexiva y colaborativa

El ensayo de una etnografía reflexiva que pretendo hacer en esta investigación no es aquella de tendencia posmoderna obsesionada con volcarse sobre uno mismo con culpa y mirarse como inevitable productor de textos hegemónicos, que representan desde una distancia panóptica a los otros como extraños, a quienes se les quita la voz y se les impone autoritariamente nuestra visión del mundo (Tyler 1986, Chakrabarty 2007). No me interesa para esta tesis hacer una autoetnografía de mi experiencia personal como pseudoexiliada de la comunidad libanesa, que, por cierto, no considero especialmente interesante. Asimismo, no me abstraeré en la discusión emic-etic para reivindicar lo emic a favor de una antropología meramente interpretativa (Geertz, 2001).

Comparto con Blanca Muratorio que lo interesante de la autorreflexión es que nos permite hacer una “...reflexión más general sobre nuestra capacidad de traducir al Otro como sujeto y sobre nuestras limitaciones, parcialidades y posibles cegueras...” (Muratorio, 2005:133), más allá de convertirla en el objeto y fin de nuestro trabajo. Considero que la etnografía debe ser sobre todo diálogo frontal entre actores sociales que conocen sus fronteras étnicas y de clase social, y entienden su posición como sujetos inmersos en relaciones de poder.

El tipo de reflexión que me interesa aquí es la de una postura de “crítica-secular” (Said, 2004) desde donde pueda mirar con sospecha todo aquello que está dado por sentado en mi propia cultura, los discursos “totalizadores” que pretenden ser incuestionados y las posturas partidistas que convierten la política en intereses particulares; crítica que tiene el objetivo de alcanzar un conocimiento “no coercitivo” que intervenga en el mundo en busca de emancipación y relaciones sociales más justas (ibíd.:46-47). Esta es una decisión teórico-metodológica importante pero sobre todo es una decisión fuertemente ética, porque como explica Said:

La crítica, en pocas palabras, es siempre contextualizada; es escéptica, secular y está reflexivamente abierta a sus propios defectos. Esto no quiere decir en absoluto que carezca de valores. Más bien al contrario, ya que la inevitable trayectoria de la conciencia crítica es alcanzar cierto sentido agudo de lo que los valores políticos, sociales y humanos llevan consigo en la lectura, producción y transmisión de todo texto (Said, 2004:42).

A partir de esta crítica secular, me propongo retomar una postura política universalista donde la antropóloga no sólo tiene la responsabilidad de acompañar a los actores sociales con los que colabora y solidarizarse con su sufrimiento o necesidad (Scheper-Huges, 1995), sino que debe estar alerta para “politizar” ciertos actos que dentro de su contexto de subyugación son invisibilizados o tergiversados de forma sistemática por los opresores y, así, darles sentido (Spivak, 2003). Es para mí importante definir mi posición ética como antropóloga y miembro de la comunidad libanesa frente a estas representaciones y discriminaciones orientalistas que se están llevando a cabo en Guayaquil, lo cual implica no sentarme a observar éstas sin dar mi juicio de valor, sino contribuir a una deconstrucción profunda de estos discursos para desacralizarlos, desnaturalizarlos y demostrar las relaciones de poder que subyacen a ellos. Para entender dichas relaciones la tipología de poderes de Wolf (2001): personal, interpersonal, táctico y estructural, será de gran ayuda por su complejidad.

Comparto plenamente la idea de que si no podemos pensar en una antropología emancipadora, política, que busca el cambio social, simplemente la disciplina pierde todo sentido de ser (Scheper-Huges, 1995 y Said, 2006). De esta manera, mi pequeña contribución pretende insertarse en debates macro que se están llevando a cabo en Latinoamérica y el mundo, los cuales están cuestionando los brotes de “islamofobia” (Klich, 2006) a lo largo y ancho del globo, producto de las representaciones negativas y estigmatizantes que los medios de comunicación occidentales han generado de las culturas orientales a raíz de los violentos atentados perpetrados por grupos fundamentalistas islámicos que, sin lugar a dudas, han afectado a los árabes musulmanes en todas partes del mundo y los han convertido en blanco de ataques y estigmas sociales (Said, 2005b y Klich, 2006).

La influencia de estas representaciones mediáticas sobre lo musulmán voy a tomarlas en cuenta, porque muchos guayaquileños compartimos también estos discursos islamofóbicos al ser parte del consumo de medios de comunicación globales que nos bombardean con imágenes negativas de lo oriental. Representaciones que, además, no pueden desligarse de tradiciones políticas, académicas y culturales orientalistas que han sido exacerbadas por estos eventos coyunturales en las últimas décadas, pero que tienen raíces históricas profundas y son también producto de conflictos políticos, económicos y religiosos milenarios (Said, 2005b).

Esta crítica secular que yo quiero asumir como reto académico y responsabilidad histórica con mi cultura, voy a acompañarla también con un ensayo de etnografía colaborativa, y así evitaré caer en un apriorismo intelectual que puede ser esencialista o simplemente equivocado. Realizaré diálogos horizontales con los propios sujetos de esta investigación, reconociendo que ellos también poseen la capacidad de hacer una crítica secular a su propia cultura y de proponer reflexiones universales (Rappaport 2007, Gilroy en Shelby 2008). En este sentido, la etnografía colaborativa propone un acercamiento diferente que consiste en dejar de tratar a los sujetos como meras fuentes de información de las cuales sólo extraemos datos, y empezar a tratarlos como colegas nativos con los que debemos “coteorizar”, ya que son capaces de formular complejas explicaciones y proponer proyectos provocadores que enriquecen a sus propias comunidades como a la teoría antropológica general (Rappaport, 2007).

Para que el diálogo sea posible es indispensable contar con el apoyo de sujetos reflexivos, no fundamentalistas en su ideología (política, religiosa, económica, etc.), quienes tengan la predisposición de hacer una crítica secular de su cultura y no aferrarse a su tradición ciegamente. En el caso de esta investigación, tuve la suerte de contar con el apoyo de miembros importantes de la comunidad libanesa, quienes estuvieron dispuestos a coteorizar conmigo sobre nuestra cultura y de los cuales quiero resaltar a cuatro: Henry Raad, Miguel Yapur, Jamal Bezieh y Nathalie El-Ghoul.

El trabajo etnográfico lo realicé en Guayaquil durante siete meses: de abril a noviembre de 2010. Los primeros tres meses que pasé en la ciudad estuvieron atravesados por una fuerte enfermedad que me obligaron a solicitar una licencia médica académica y laboral. Fue durante este período de tiempo que pude familiarizarme informalmente con los que llegarían a ser mis colaboradores e informantes en este proyecto de tesis, a través de visitas amistosas a sus locales comerciales, oficinas y casas. El trabajo de campo propiamente dicho lo desarrollé en los posteriores cuatro meses.

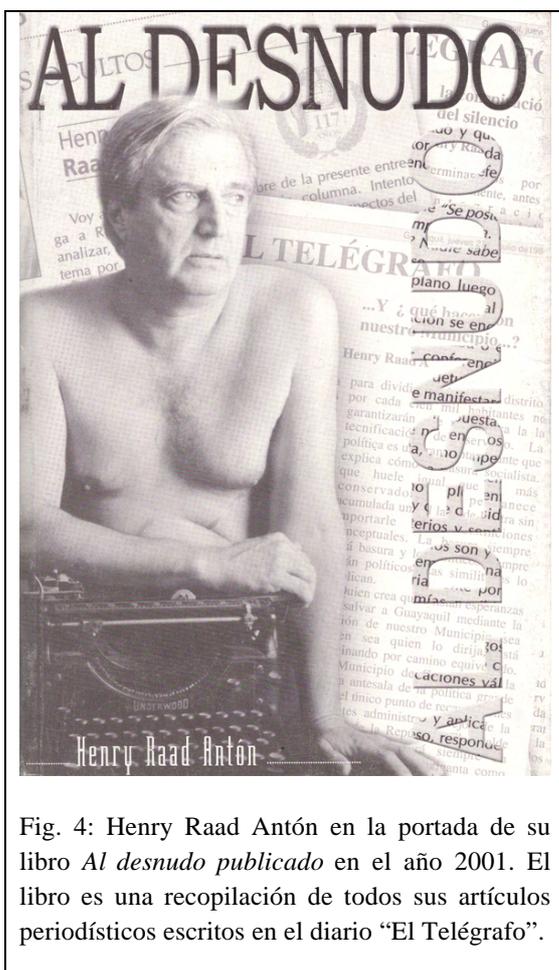


Fig. 4: Henry Raad Antón en la portada de su libro *Al desnudo* publicado en el año 2001. El libro es una recopilación de todos sus artículos periodísticos escritos en el diario “El Telégrafo”.

Henry Raad Antón: Descendiente de libaneses por vía materna y paterna es para la colonia libanesa de Guayaquil lo que Gramsci llama un “intelectual orgánico”. Como explica el autor:

Todo grupo que surge sobre la base de una función esencial en el mundo de la producción económica, establece junto a él, orgánicamente, uno o más tipos de intelectuales que le dan homogeneidad no sólo en el campo económico, sino también en el social y en el político (Gramsci, 1963:21)

So pena de que ruede mi “cabeza de turca”²⁴ con esta aseveración, considero que Henry Raad ha sido ese intelectual surgido de la burguesía libanesa guayaquileña. A pesar de ser quiteño de nacimiento, ha sido la voz pública de esta comunidad tanto a nivel económico, al ser

un empresario exitoso que manejó una de las fortunas libanesas más importantes de la ciudad²⁵; como a nivel político, al haber sido gerente del diario “El Telégrafo” y fiel editorialista durante quince años, haciendo una crítica constante a la política local y nacional. Su relación con la política socialcristiana fue muy estrecha en los años ochenta, aunque solamente incursionó en un cargo público en 1992 como Concejal de Guayaquil por pedido directo del Alcalde León Febres Cordero (PSC). Siempre votó por los socialcristianos y actualmente es fiel aliado del proyecto político del Alcalde Jaime Nebot Saadi (Raad, entrevista, 2011b y Raad, 2001:210). Además, cuenta con el respeto y la legitimidad otorgada por su grupo social, que le ha cedido la voz para

²⁴ “Rueda cabeza de turco” es una expresión usada por cierta fracción de la élite guayaco-libanesa para justificar lo que ellos llaman “persecución política” de ciertos miembros de la comunidad. Más explícitamente la destitución de Abdalá Bucaram y el caso Filanbanco, que se justifica dentro de la comunidad como una persecución a los turcos por el simple hecho de ser turcos.

²⁵ La fortuna a la que me refiero es a la de la familia Antón, que junto a la familia Isaías, son de las más importantes de la colonia guayaco-libanesa. Estuvo a cargo de gerenciar la empresa Picca.

hablar sobre la “identidad” de la colonia guayaco-libanesa, volviendo su obra de teatro “La Nueva Semilla” un referente identitario incuestionado.

Henry Raad explica su posición de intelectual como circunstancial y necesaria en la ciudad de Guayaquil, pues considera que no se manifestaron otras voces ni plumas libanesas para defender a la comunidad y hacer una crítica a los complejos procesos sociales de la ciudad (Raad, entrevista, 2011a). Henry gozó y goza de una posición por demás privilegiada en la comunidad libanesa de élite, al pertenecer a una familia que ya poseía un capital simbólico dejado por su abuelo Esteban Antón Iza, quien fue un miembro respetado por su activismo en la Sociedad “Unión Libanesa”; además, de ser de los pocos libaneses de su generación en haberse especializado en el extranjero²⁶ y poner su conocimiento para constituir legalmente la SUL, y, como él mismo manifiesta, tener un espíritu “libertario” y “crítico” que lo impulsó a tomar las riendas de una tarea intelectual que casi se vio opacada por su vertiginosa labor empresarial:

Resueltos los problemas y angustias del bolsillo durante los primeros años de vivir en esta ciudad, pensé que justo era salir al encuentro con aquel revolucionario frustrado de mi verdadero yo y ponerme a escribir buscando dar escape a mi auténtica forma de ser. Así, tardíamente, compensé el esfuerzo de aquel buen estudiante que jamás quiso vender, pero que tuvo que meterse en el mundo empresarial para poder subsistir (Raad, 2001:8).

La relación que mantuve con Henry Raad fue excelente a nivel personal, debo extender mi agradecimiento a su hospitalidad y generosidad, pues en cuanto supo de esta investigación me apoyó desinteresadamente, obsequiándome sus escritos, los guiones y puestas en escena de sus obras de teatro, y, además, su valioso tiempo para tener entrevistas y conversar abiertamente sobre los temas que me interesan y cuestionan. Henry, a sus setenta años de edad, es una mente lúcida y activa, ávida de conocimiento y de juventud, interesado en las nuevas tecnologías y en no perderse en el vertiginoso movimiento del mundo. Tiene su propia página web donde sigue publicando artículos, ha realizado un blog en memoria de su abuelo y todos los miércoles se reúne con un grupo selecto de sus fans “twitteros” para debatir sobre múltiples temáticas. No me sorprendió la cálida manera en que me atendió siempre, pues a parte de tener una reverencia hacia mí por ser descendiente de paisanos, se encuentra en un momento de su vida donde quiere dejar huellas y legados y retomar ese papel de intelectual que tuvo que posponer.

²⁶ Henry Raad estudió abogacía en la Universidad católica de Quito y luego obtuvo dos doctorados en leyes, uno en España y otro en Francia.

Como él mismo dice, se ha vuelto nostálgico e histórico (Raad, 2001:10) y considero que el tema de la identidad étnica libanesa le sobrecogió en un momento donde escribe su biografía y escaba en las profundidades de su memoria.

Miguel Eduardo Yapur Auad

Miguel es descendiente directo de libaneses por vía materna y paterna pero, contrario a Henry Raad, es un científico de profesión; Máster en Ciencias de Ingeniería Biomédica (Universidad de Texas, EE.UU.). Él ha llevado una doble carrera intelectual, por un lado científica en la ESPOL (Escuela Politécnica del Litoral) y por otro lado editorialista; la segunda fuertemente ligada a la colonia libanesa de Guayaquil y por pura vocación. Fue director y editor del informativo bimensual de la SUL durante cuatro años (1994-1998) y, actualmente, es el Secretario de la Sociedad Libanesa Cultural Mundial



Fig.5: Retrato contemporáneo de Miguel Yapur. (Archivo fotográfico propio del colaborador, 20011)

Capítulo Guayaquil, también por convicción, la cual fue parte del certamen Miss Líbano Emigrante 2011, celebrada en Beirut-Líbano en este mismo año.

Llegué a conocer a Miguel por sus aptitudes como editorialista que lo llevaron a narrar de forma escrita y visual la historia de su familia; él es, en palabras de Blanca Muratorio, un “imagero”. Aplico el concepto en un sentido heurístico como una persona o grupo de personas con poder para crear representaciones sobre otros, generalmente pertenecientes a una élite (1994:129-130). En el caso de Miguel ese poder le fue otorgado por sus parientes mayores, quienes dejaron en sus manos la difícil tarea de dotar de congruencia y sentido su historia familiar por sus dones para la escritura, ser un coleccionista de imágenes y un miembro muy consentido en su familia. Con respecto a su clase social hace una distinción:

Me considero de clase económicamente media y, culturalmente, clase media alta. La universidad aporta algo, la familia aporta otro algo, pero uno también aporta en cómo debe de comportarse (Yapur, entrevista, 2011b).

Miguel fue un pilar fundamental para esta tesis, pues a parte de ser el creador de los álbumes-revistas que son el objeto de estudio del capítulo VI, fue quien me proporcionó la mayor cantidad de ejemplares del informativo “El Cedro”, órgano oficial de la SUL, que estaban desaparecidos de la precaria biblioteca institucional. Gracias a su labor como coleccionista pude acceder a fuentes de información privilegiadas que analizo en el capítulo III, que de otra manera hubiera sido casi imposible de encontrar.

Mi relación con Miguel fue muy interesante y empieza desde noviembre del 2010. Desde el inicio sentí que me trataba como a una “alumna”, esto debido a su vocación como profesor, porque soy contemporánea a sus hijas y también debido a su nostalgia personal por el pasado. Sus representaciones siempre están cargadas de una nostalgia por los ancestros y sé que mi curiosidad por indagar en esta comunidad imaginada libanesa, a la cual pertenezco pero muy poco conocía, le sobrecogió en extremo y me tomó como su pupila. Miguel conoció Líbano por primera vez en noviembre de 2011, por lo que todas sus representaciones que utilizo para esta tesis están marcadas por esa aura de fantasía y mística que despierta Líbano a todos los descendientes que no lo conocemos.

Miguel me invitó a su casa y a las íntimas fiestas de su familia, me recomendó especialmente a sus parientes y me acompañó durante los siete meses que estuve en Guayaquil, siempre preocupado por mi investigación. Incluso hasta el día de hoy mantengo correspondencia vía e-mail con él. Miguel es un hombre muy apasionado en su trabajo, muy disciplinado en sus entregas y con mucha calidez humana, convirtiéndose para mí en el “tío Miguel”. Siento que me adoptó en su familia, aunque fuera efímeramente durante el trabajo de campo, y me permitió vivir sus rituales familiares con una generosidad que es digna de resaltar y de la que estoy muy agradecida.

Debo confesar que fue muy difícil para mí separarme del cariño que le tengo a Miguel para hacer una reflexión crítica sobre los álbumes-familiares que él edita. Pero tengo la consciencia tranquila de que pude manifestarle mis dudas en el trabajo de campo y ser sincera sobre el propósito de esta investigación.



Fig. 6: Retrato actual de Nathalie El-Ghoul (Archivo personal de la colaboradora, 2011).

Tuve la suerte de contar también con el apoyo de un miembro importante de la comunidad libanesa, Nathalie El-Ghoul, quien desde nuestro primer encuentro en mayo del 2010 me manifestó su interés en teorizar sobre nuestra cultura. Ella es una mujer de treinta y ocho años, descendiente de libaneses maronitas de primera generación, bailarina profesional de danzas orientales y danza contemporánea y actualmente es también gestora cultural. Nathalie es guayaquileña y vivió en la ciudad desde pequeña hasta que cumplió la mayoría de edad y decidió ir a probar fortuna en Líbano, Francia y finalmente en Bélgica, donde se radicó por más de siete años. Hace cuatro años volvió a Guayaquil junto con su hija e instaló la academia de arte y danza “La Fábrica”, en el centro-norte de la ciudad, academia muy productiva que estrenó la obra de danza-teatro “El síndrome de Ulises” en el 2010, donde se tocan temas sobre el exilio y el desarraigo, los cuales le atraviesan a ella en su historia personal.

Nathalie vendría a ser un ejemplo de los colegas nativos que menciona Rappaport, quienes poseen una posición fronteriza privilegiada que les permite transgredir constantemente las fronteras de su cultura (Rappaport, 2007:211) y, además, ha experimentado esa dualidad del exilio que proponen Said, que por un lado provoca una discontinuidad dolorosa del ser, pero por el otro, es también una fuerza creativa que

permite a los sujetos tomar distancia y verse a sí mismos y a su cultura de formas nunca antes imaginadas (Said, 2005b).

Con Nathalie realicé una historia de vida compartida, donde a través de su historia personal pude teorizar sobre las relaciones sociales que se viven en la colonia libanesa; porque el sentido que los sujetos dan a su experiencia subjetiva de vida puede dar fe de procesos colectivos estructurales, al desarrollarse en la intersección de fuerzas históricas particulares que lo atraviesan y lo constituyen (Muratorio 2005, Behar 2009). Ella posee una posición social por demás privilegiada para esta investigación, ya que se ha movido en las dos esferas sociales que me competen: la clase de élite y la clase media popular.

Por un lado, su academia de danza se encuentra situada en la “Zona de los Shawarmas”, siendo vecina por cuatro años de los nuevos inmigrantes libaneses con los que tuvo fuertes lazos afectivos, conociendo y compartiendo sus problemáticas cotidianas. Por otro lado, su labor profesional como bailarina de danzas orientales la volvió en una etapa de su vida una especie de símbolo cotizado de la “libanesidad” guayaquileña, por lo que fue constantemente contratada para animar fiestas y eventos sociales de la colonia libanesa de élite. Por ejemplo, Nathalie era la invitada de honor al bingo de beneficencia que realiza la Sociedad de Señoras de Beneficencia Libanesas-Sirias y en el agasajo del padre en la SUL (Sociedad Unión Libanesa) en el club Biblos todos los años, únicas actividades oficiales de la colonia libanesa en la actualidad; posición que le ha permitido desarrollar relaciones estrechas con miembros de esta clase social también y conocer sus discursos en profundidad.

Mi intención inicial fue lograr que estos sujetos se comprometan con la investigación como colegas nativos, pero pronto me di cuenta que esto era una tarea imposible por los escasos recursos económicos con los que contaba para realizar el trabajo de campo y los inexistentes recursos para el posterior análisis de la información y escritura de la tesis. A esto se sumaron las apretadas agendas laborales de cada uno y lo preciado que se volvió el tiempo que pasé con ellos. Sin embargo, estos sujetos fueron colaborados clave con quienes pude mantener conversaciones horizontales y replantearme los muchos de los argumentos de esta tesis, además que fueron sujetos estratégicos que me permitieron explorar las diversas clases sociales que estudio en esta investigación y me contactaron con mucha gente importante.

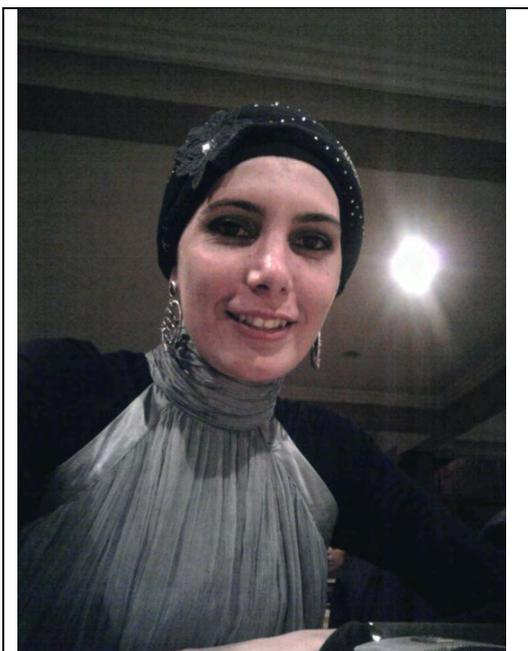


Fig. 7: Retrato actual de Jamal Bezieh (Archivo personal de la colaboradora, 2011).

Jamal es una joven libanesa por nacimiento y linaje paterno, nacida en 1989 en el pueblo sureño de Zibkin. Es musulmana chiita, igual que sus padres y hermanos, y profesa su religión con mucha devoción. Su apellido es originario de Arabia Saudí, cuna del Islam, donde se encuentran las ciudades más importantes de esta religión: Meca y Medina. Migra al Ecuador producto de la Guerra de Líbano del 2006 junto con su madre y su hermano pequeño; en Guayaquil ya se encontraban sus hermanos mayores, su padre y varios parientes de su madre. Está actualmente soltera y ayuda a la economía familiar trabajando en el local de shawarmas

de sus padres llamado “La Turkita” y estudia arquitectura en la Universidad Estatal de Guayaquil. Este local de shawarmas está ubicado en la Zona de los Shawarmas de Urdesa, por la que su posición geográfica fue estratégica para mi investigación.

Conocí a Jamal en mayo del 2010 y, aunque la contacté con motivos académicos, llegó a convertirse en una gran amiga y sé que para ella yo soy lo mismo. Esta camaradería en ningún momento la vi como un obstáculo, sino todo lo opuesto, pues me permitió alejarme de cierta mirada exótica hacia los musulmanes con la cual inicié esta investigación (por mi ignorancia con respecto a la práctica de su religiosidad) y la posición de víctimas discriminadas por la burguesía guayaco-libanesa, que unilateralmente se los adjudiqué, cuando en realidad existen tensiones de poder entre ambos grupos que son afrontadas por la Jamal y su familia con dignidad y orgullo. Jamal trascendió el esencialismo y me empujó hacia una mirada más pragmática de su realidad y menos estigmatizada. Gracias a ella pude conocer e involucrarme de cerca con casi todos los propietarios de la Zona de los Shawarmas de Urdesa, pues estos locales están conectados por redes de parentesco de la familia ampliada de su madre de apellido Barakat. Sin embargo, mi relación más estrecha fue con núcleo familiar a quien visité casi diariamente durante siete meses en su local.

A pesar de su juventud ella es una persona muy profunda, con fuertes valores morales-religiosos e ideología política muy definida. Se siente plenamente libanesa y plenamente musulmana, por lo que se ha rehusado a abandonar su *hiyab* (velo) y lo usa como un emblema político. Se considera una inmigrante en el Ecuador no asimilada, pues vive protegida por su núcleo familiar donde las costumbres, el idioma y la ideología son puramente libanesas. Aun así, confiesa sentir más empatía con los guayaquileños que con los guayaco-libaneses, con quienes siente no comparte ninguna etnicidad, a parte de una etiqueta nacional que para ella no representa nada. Una mujer sumamente crítica y reflexiva sobre su identidad étnica-religiosa y sobre los conflictos intragrupal de la colonia libanesa guayaquileña, que escapa a cualquier estereotipo occidental sobre la mujer musulmana.

La representación, la imagen y el mundo

El objetivo de realizar una etnografía colaborativa es desmenuzar los procesos de creación de fronteras étnicas a través de autorrepresentaciones visuales que la colonia ha creado sobre sí misma. A partir de 1980, un siglo después de su llegada al país, la comunidad libanesa de élite empezó a interesarse por construir una nueva imagen étnica sobre sí misma, generando productos escritos y visuales que le permitieron figurar en los periódicos y medios televisivos locales e incursionar en el medio artístico con obras de literatura, teatro y música; a través de ellas se forjó un fuerte sentimiento de diferencia cultural e identitario, es decir, una nueva “comunidad imaginada” (Anderson, 1993). La decisión de abordar metodológicamente estos procesos de edificación de fronteras étnicas, muchas veces fuertemente fundamentalistas y esencialistas, a través de un análisis profundo de estas representaciones visuales, requiere una justificación teórica que nos permita entender cómo la representación, las imágenes y el mundo están entrecruzados en complejos sistemas políticos, sociales y económicos.

El análisis de imágenes que me interesa realizar en esta investigación entiende la representación y el mirar como actos “materiales” capaces de ejercer poder e intervenir en el mundo (Poole, 2000:15). Para analizar imágenes desde esta perspectiva, hay que abandonar posturas antropológicas que entienden la imagen como un texto auto contenido y autorreferencial, volviéndola en sí misma el objeto de estudio de la disciplina y desconectando toda posible relación de ésta con el tiempo, el lugar, la historia y los sujetos que la producen y consumen (Poole, 2005:163).

Los primeros acercamientos de la antropología visual obviaban el proceso de mediación de las imágenes, asumiendo a priori que ellas eran una representación objetiva de la realidad estudiada (Mead, 1953:35), sin tener en cuenta la intencionalidad de los autores que las creaban (Rouch, 2003:08), las relaciones de poder en las que se producían (Said, 2004:15) y las consecuencias que éstas provocaban en el mundo (Poole, 2000:15). No me interesa caer en el error de pensar que las imágenes por sí solas pueden dar cuenta de la vasta realidad social estudiada, pretendiendo, por ejemplo, que las representaciones visuales de un grupo étnico son un reflejo automático de su realidad, obviando las complejas relaciones sociales en las que esas imágenes son construidas, circuladas, leídas y reapropiadas.

El acto de representar en imágenes no es un acto inocente ni tampoco un acto meramente individual, sino que es fuertemente contextual, histórico y envuelto en complejas relaciones sociales; cuando representamos visualmente a un objeto o a un sujeto entran en disputa aquellas objetivaciones compartidas colectivamente, aquellos imaginarios sociales estructurales que nos atraviesan y constituyen. Creer que los individuos son los únicos autores de las imágenes que producen es ilusorio. Las imágenes –aparentemente producidas individualmente– han servido muchas veces como herramientas de domesticación y dominación de grupos sociales en procesos de colonización y conflicto estructural, como es el caso de la larga tradición colonial de creación del sujeto árabe, a través de un despliegue de textos e imágenes académicas, que lo construyeron como bárbaro, déspota e inferior que debía ser domesticado a la fuerza por Occidente por su propio bien y civilización (Said, 1990); y la reactualización de dichos discursos en la lucha antiterrorista emprendida en el mundo musulmán a través de los medios de comunicación estadounidenses, que comparten exactamente la misma imagen del mundo islámico (Said, 2005b).

Sin embargo, creer que las representaciones –individuales y colectivas– son siempre una herramienta utilizada inescrupulosamente por la sociedad dominante para subyugar a grupos con menor poder y que estos sujetos subyugados son siempre cosificados por estas representaciones sin opción a liberarse de ellas es ir al otro extremo del mismo error, porque ni la representación ni el acto de ver son “...instrumento singular o unilateral de dominación y control” (Poole, 2000:15), como lo demostró esta misma autora al analizar cómo las fotografías del mundo andino, realizadas en un contexto de colonización y racismo, fueron luego reapropiadas por los

propios indígenas y dotadas de nuevas significaciones (ibíd.). Las imágenes tienen una dialéctica, se construyen y consumen en el intersticio de procesos sociales de dominación y de agencia individual, de allí su riqueza y su dificultad para ser analizadas. Conuerdo con ambos autores, Poole y Said, en que las imágenes son siempre políticas, pues todo acto de representación involucra una jerarquía de poder: quién representa y quién es representado, quién mira y quién es mirado, están en estricta correspondencia con relaciones materiales de acceso a los medios y tecnologías de la representación; esto nos lleva inevitablemente a pensar en relaciones desiguales de poder. Pero esas mismas herramientas de representación o esas mismas imágenes pueden ser utilizadas de múltiples maneras según el contexto en el cual se dispongan y los sujetos que tengan acceso a ellas en un momento particular.

El acto de utilizar diversas tecnologías de representación para poner a circular estratégicamente imágenes con el fin de compartir discursos dentro de la sociedad, como es el caso de la colonia libanesa de élite y su despliegue de imágenes positivas sobre sí misma, debe ser entendido como una práctica social (Hall, 1997) que puede darnos información clave para entender no sólo cómo las representaciones visuales son parte de la vida de los sujetos, sino para entender cómo los propios sujetos están implicados ellos mismos en situaciones políticas, económicas e históricas que permiten la producción de dichas representaciones (Ginsburg y otros, 2002:02); es decir, que, al ver una imagen, podemos ver mucho más que un simple registro de un momento particular, podemos ver sistemas de significación, procesos políticos, luchas de poder, resistencias y dominaciones.

La importancia de las tecnologías de la comunicación para la creación de una conciencia de comunidad e identidad ya ha sido analizada en numerosas ocasiones. Uno de los padres de esta teoría es Benedict Anderson, con su concepto de “comunidades imaginadas” (1993). La comunidad imaginada que estudia este autor es la “nación” pero bien pueden sus argumentos ser extrapolados hacia comunidades más pequeñas como en el caso de grupos étnicos inmigrantes. Según el autor, la nación es “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (Anderson, 1993:23). Es una comunidad imaginada porque los sujetos que la constituyen no se conocen entre sí y puede que jamás lo hagan; sin embargo, se piensan como un grupo con profundos lazos de hermandad unidos por un mismo destino y motivados por los mismos intereses y, en el caso de la nación, se comparte un ideal de “libertad”, lo que además la vuelve

soberana. Finalmente, la nación es limitada porque todas estas comunidades establecen sus fronteras que les permiten separarse de aquellos que no son considerados hermanos, diferenciar de unos “otros” que inevitablemente quedan excluidos de la ecuación (ibíd.:23-25). Anderson sostiene además que para que se cree este sentimiento de comunidad fue necesario un despliegue tecnológico importante que se llevó a cabo gracias a la imprenta, la cual volvió accesible esta ideología a través de los textos impresos que circularon en lenguas vernáculas entre aquellos ciudadanos anónimos, informándoles y sirviéndoles de vínculo real y material con esa comunidad imaginada (ibíd.:63-65). Sin la imprenta, parece decirnos este autor, la idea de nación en Europa no hubiera sido posible. Esto nos lleva a pensar seriamente en los medios de comunicación y sus usos.

En estudios más contemporáneos se ha demostrado que los procesos de construcción de la identidad nacional involucran una fuerte reinención del pasado, la cual se logra con un despliegue de textos, imágenes y actos performativos que circulan en la cotidianidad de la vida de los sujetos, empapándoles del nuevo discurso ideológico y creando subjetividades que, a su vez, van alimentando aquel imaginario nacional. Aquellas representaciones se exacerban en momentos de coyuntura política, como en el caso de la Revolución Mexicana (Mraz, 2009) o la Revolución Nacional Popular liderada por el MNR en Bolivia (Rivera, 2004).

Entramos aquí a un territorio más específico de estudio, más relacionado a mi proyecto de tesis, y es la creación de autorrepresentaciones como herramientas de reivindicación social y lucha de clase. El caso trabajado por Mraz (2009) es revelador para mí, pues en el contexto de la Revolución Mexicana, en especial la etapa Zapatista, existió una verdadera guerra mediática donde las representaciones visuales jugaron un papel decisivo. Mientras, por un lado, periodistas extranjeros y nacionales de oposición retrataban en fotografías y películas la Revolución Mexicana con una perspectiva colonialista, haciéndoles aparecer como bárbaros, desorganizados e incluso sanguinarios a los revoltosos indígenas, por otro lado, los dirigentes de la revolución se apoderaron de cámaras de fotografía y cine para crear representaciones contestatarias, retratándose a sí mismos como civilizados y honorables junto a un pueblo indígena con nobles ideales de justicia y libertad (Mraz, 2009: 60-65).

¿Quién gana y quién pierde en estas representaciones visuales? No todo es blanco y negro. Mraz demuestra cómo la emblemática fotografía de Emiliano Zapata tuvo un camino errático, si bien al inicio él mismo la pidió con una intención de forjarse una imagen de “noble soldado”, esa foto fue publicada posteriormente en una revista donde se hablaba de la derrota de la Revolución Mexicana y se lo equiparaba a él despectivamente con un “Attila del Sur” (ibíd.:67-69). Una misma imagen puede ser usada de múltiples maneras; a día de hoy, por ejemplo, esta imagen es un ícono de la lucha popular nuevamente.

El tener un espacio en los medios de comunicación como una nueva clase social soberana, libre y guerrera era un acto político material, los indígenas y pobres llegaban al poder y tomaban posesión de aquellos espacios que les habían sido negados por las clases pudientes. Era una expulsión simbólica de las clases altas que estaba en sintonía con procesos políticos de reivindicación del pueblo mexicano. Así como se vivía una guerra material en las calles de México, se vivía una guerra simbólica en las imágenes. Ranciere explica que el acto de apropiarse de la “mirada del otro” es ya en sí misma una lucha “poética” de clases; muchas veces, al no tener poder económico ni político, se utilizan otras formas de empoderamiento simbólico (Ranciere, 2010:63-64). Sin embargo, considero que en casos de subordinación extrema esa lucha poética no podría jamás llevarse a cabo sin que existan los medios materiales para que esto ocurra.

Para poder realizar un análisis coherente de los textos, las imágenes y las narraciones orales como herramientas para ejercer poder, hay que entender que “...el lenguaje y la materialidad no son opuestos, pues el lenguaje es y se refiere a aquello que es material, y lo que es material nunca escapa totalmente al proceso mediante el cual es significado” (Butler, 1999:227). Hay que repensar la importancia del discurso como arma de poder, contextualizándolo históricamente en medio de procesos económico-políticos, ya que las narraciones no se dan en el aire sino que están ancladas en el mundo, como bien lo explica Edward Said: “En mi opinión los textos son mundanos, son hasta cierto punto acontecimientos, e incluso cuando parecen negarlo, son parte del mundo social, de la vida humana y, por supuesto, de momentos históricos en los que se sitúan y se interpretan” (Said, 2004:15).

En las representaciones visuales de identidades étnicas, el papel que juega la mujer y su cuerpo debe tenerse en cuenta, ya que muchas veces ella es proclamada la guardiana de su cultura y su cuerpo se convierte en un espacio político-cultural (Pequeño, 2007:11). Al mismo tiempo que se ha representado a la mujer árabe como guardiana de su cultura en el ámbito privado, se le ha exigido que sea la promotora de la modernidad en la esfera pública (Newcomb, 2006) o viceversa. Por ejemplo, las representaciones de las mujeres libanesas en Chile, a través de los medios escrito-visuales en el siglo XX, son paradójicas y muestran una mujer que, por un lado, conserva la tradición mientras, por el otro, es progresista y moderna (Ruiz y Sáiz, 2006). De igual manera, a la mujer oriental también se la ha representado paradójicamente como tradicional y maternal y, al mismo tiempo, como sujeto cargado de un erotismo salvaje (Said, 1990). En el caso de la mujer árabe musulmana, el uso del velo se ha convertido en símbolo de opresión religiosa-política. El régimen del cuerpo musulmán entendido como productor de cuerpos dóciles (Baderoon, 2003) y el uso del velo como signo religioso político conflictivo que no permite la integración del migrante en sociedades laicas (Innerarity, 2009). Entender las múltiples imágenes que coexisten de la mujer libanesa guayaquileña e identificar sus “imagineros” (Muratorio, 1994) será vital, ya que en su cuerpo (por el uso tradicional de vestimenta y la práctica de danzas orientales) se batallan luchas por la representación étnica de la colonia libanesa.

Con estas premisas analizaré los diversos textos e imágenes sobre lo libanés que circulan y han circulado en la época contemporánea. Como las fronteras étnicas son autoatribuidas en una especie de *performance* social (Barth, 1969:11), me interesan las representaciones producidas por la propia colonia sobre sí misma, para contextualizar el momento histórico en el que fueron producidas y encontrar su “genealogía”, en un sentido nietzscheano; donde el objetivo de la historia no es encontrar el origen (inmutable, natural, eterno, determinado) de los acontecimientos, sino explicar sus comienzos en su particularidad y sus luchas azarosas, teniendo siempre presente la imposibilidad de explicarlo todo (Foucault, 1980:10). Entiendo esta interpretación genealógica también como un esfuerzo de “...desenmascarar ilusiones y autoengaños, es decir, de sospechar de aquello que se nos ofrece como verdadero” (Sánchez, 1994:5).

En el caso de la colonia libanesa guayaquileña, los discursos cotidianos de la identidad étnica se plasman y escenifican en diversas imágenes, entre ellas las fotografías y videos, pero también en los artefactos cotidianos que adornan sus casas, el despliegue estético de sus fiestas y obras artísticas, las cuales serán tomadas en cuenta en esta investigación.

En esta tesis se hizo cuatro estudios de caso correspondientes a cuatro grupos con clase social diferente, de los cuales elegí diversas imágenes que dan cuenta de la realidad social estudiada. En primer lugar analicé los periódicos-revistas de la SUL (Sociedad “Unión Libanesa”) llamados el “Informativo”, que corresponden a los discursos desplegados por la élite guayaco-libanesa y la obra de teatro “La Nueva Semilla”, referente identitario crucial de este grupo social. En segundo lugar desmenucé cautelosamente una serie de álbumes-revistas producidos por una familia de clase media alta, miembros de la colonia guayaco-libanesa, donde mi intención fue entrever los discursos étnicos y de clase social que subyacen a una mirada *naive* de este tipo de archivo privado. En tercer lugar, realicé etnografía urbana en la Zona de los Shawarmas donde las principales imágenes analizadas son las decoraciones de los propios locales, es decir, la estética desplegada por sus dueños. Y finalmente, estudié al personaje de Nathalie El- Ghoul como bailarina de danzas árabes entendiendo su cuerpo como lienzo donde se reproducen imágenes sobre la libanesidad guayaquileña y su baile como un ritual reificado por la burguesía guayaquileña que deviene en status social.

Todas estas imágenes las estudié en su interrelación, intentando encontrar los discursos estructurales que arrojan a fotografías de prensa institucional, álbumes fotográficos, obras de teatro y fiestas rituales, inscribiéndolas y contextualizándolas en momentos históricos de lucha socio-política. Teniendo presente siempre una perspectiva histórica, a través de un esfuerzo académico de lectura meticulosa de fuentes secundarias que tratan sobre la situación política y social de Guayaquil.

Narraciones orales y el habla común

Finalmente, me interesé también en los discursos que aparecen en la cotidianidad del habla común, en las conversaciones informales, ya que la oralidad significa un esfuerzo consciente de recuperación y reinterpretación del pasado con miras a conseguir fines en el presente. Tener en cuenta aquello que se rumorea, que entra en la escala del chisme es sumamente importante, porque es allí “...que las ideologías e ideas se vuelven

emocionalmente poderosas y entran en circulación social activa y existencia significativa” (Taussig, 1987:31).

Contrapuse mis análisis de imágenes con entrevistas o conversaciones informales con los propios sujetos de la comunidad guayaco-libanesa, de esta manera accedí a ideologías o ideas hegemónicas que de ninguna manera serían expuestas en imágenes o dichas en una entrevista de formal, porque no son políticamente correctas. Tuve conversaciones con sujetos, hombres y mujeres, que pertenecen a la élite libanesa que profesan el catolicismo, como con musulmanes, hombres y mujeres, de clase media popular. Esto me permitió enriquecer los datos etnográficos, cotejar información y además tener herramientas nuevas con las cuales llevar los diálogos con mis colaboradores a niveles más complejos. Estas conversaciones estuvieron destinadas a reconstruir relatos de vida (Kornblit, 2004) de los diferentes sujetos con relación a su identidad étnica, entendiendo que los efectos de sus “verdades” constituyen poder no sólo para hablar y escribir, sino para crear contra discursos y cuestionar realidades hegemónicas (Taussig, 1987:10).

Miembros de la élite libanesa-guayaquileña

Trabajé con sujetos clave dentro del discurso de élite, los cuales contacté en el Club Biblos, sede social de la SUL (Sociedad Unión Libanesa) en Guayaquil, club recreativo que históricamente ha servido de punto de encuentro de esta comunidad ubicado en la “ciudad satélite” de Samborondón, que tiene la singularidad de “...ser un conglomerado de ciudadelas de acceso restringido por sistemas de seguridad privada” (Andrade, 2005:157); esta ciudad está ubicada en el cantón del mismo nombre y se accede a ella a través del puente del Río Guayas. Tuve acceso privilegiado a este grupo social por la membrecía de mi tío materno Alfredo Ziadé Páez y su esposa Lorena Le’Marié, quienes me ayudaron a gestionar el ingreso administrativo a esta institución. Una vez dentro, fue crucial el uso estratégico de mi apellido materno “Ziadé”, pues mi abuelo Alfredo Ziadé Marum (de ascendencia libanesa) es un personaje muy respetado dentro de la comunidad por su labor como Médico-Pediatra, lo que me convirtió ya en la praxis en una descendiente de paisanos intelectuales. Este capital simbólico de mi abuelo me ayudó a forjar una red de informantes que se fue incrementando con el trabajo de campo con la técnica de bola de nieve, es así que, una vez dentro, unos me recomendaban a otros. Los criterios de selección de estos informantes fueron, en primera instancia, su

clase social y, en segunda instancia, su participación directa con la SUL, pues me interesaba dialogar con gente que estuviera empapada del discurso institucional hegemónico. Al trabajar con las representaciones sociales de esta élite estuve haciendo lo que Laura Nader (1972) llamó “*studying up*”, mirando hacia arriba y escuchando a aquellos que han producido imágenes étnicas y han tenido los recursos económicos para ponerlas a circular.

Libaneses y descendientes de clase media-popular

Por otro lado, trabajé con sujetos de clase media popular que contacté por mi cuenta en la “Zona de los Shawarmas” en Guayaquil, ubicados en el sector de Urdesa, específicamente en las calles Víctor Emilio Estrada y Guayacanes. Este lugar se ha vuelto un centro de socialización importante de la clase media guayaquileña, porque allí funcionan locales de comida administrados por nuevos inmigrantes libaneses, mayoritariamente musulmanes de clase media-popular, que venden el ahora famoso shawarma. Además, el centro mismo de Urdesa ha sido regenerado por la Municipalidad de Guayaquil y concebido como un sector comercial, destinado a atraer un mercado turístico (Andrade, 2004:150). En la zona funciona también la escuela de danzas orientales de mi colaboradora Nathalie El-Ghoul.

Como expliqué anteriormente la persona que me introdujo de lleno a esta comunidad, unidad por lazos de parentesco, fue mi colaboradora Jamal Bezieh. Ella me fue presentando a los miembros de su familia, en especial a Itab Barakat, quien me puso en contacto con casi todos en el sector. De esta manera, obtuve perspectivas subalternas al discurso de élite y pude cotejar las diferentes representaciones étnicas teniendo presente y controlable la variable “clase social”. El criterio de selección de estos sujetos fue básicamente su posición geográfica, ya que mi interés era entender cómo este espacio urbano, administrado por nuevos inmigrantes se relaciona con el espacio de élite que representa el club Biblos y que cobija a la “crema y nata” de la colonia guayaco-libanesa. Haciendo uso de estas diversas estrategias teórico-metodológicas, pude complejizar las discusiones sobre fronteras étnicas y de clase social en el caso de los libaneses en Guayaquil. En lugar de reducir la vasta realidad social a meras fórmulas y así esencializarla y domesticarla, intenté ampliarla (Said, 1990). Esto significó como antropóloga secular repensar una antropología cosmopolita desde lo local, que no tema posicionarse éticamente y proponer universales (Kuper, 1994).

CAPÍTULO III

LA INSTITUCIONALIDAD DE LA COLONIA LIBANESA DE GUAYAQUIL EN UN CONTEXTO CONTEMPORÁNEO (1982-2011)

En 1982 se siente un renacer de la colonia libanesa de Guayaquil, a través de la Sociedad “Unión Libanesa” (SUL), con la construcción del Club Campestre “Biblos” y la redacción definitiva de los estatutos para su funcionamiento, los cuales se aplican hasta el día de hoy. En este mismo año se conforma la Comisión de Prensa y Propaganda de la SUL, que lanzaría con gran entusiasmo una revista conmemorativa por los sesenta años de vida de la institución, donde se recogen los acontecimientos y personajes más importantes de su historia. Es en este momento donde el discurso que he decidido llamar neofenicio-católico empieza a construirse y divulgarse con fuerza entre los miembros de la colonia libanesa, volviéndose el principal discurso sobre identidad étnica que prevalecerá hasta el presente entre la élite guayaco-libanesa. A partir de esta fecha, la SUL intentará mantener algunas publicaciones regulares sobre la institución que apelarán a un sentido de unidad y confraternidad, para mantener viva una comunidad imaginada que, al mismo tiempo que intenta integrarse socio-económicamente a la sociedad guayaquileña de élite, se preocupa por delimitar sus fronteras étnicas con orgullo y distinción elitista al reconocerse desde el presente como parte de un Líbano fenicio ancestral, con un sentido de raza, cultura y religión bien determinados.

Este capítulo lo he construido a partir de un análisis meticuloso de los documentos (textos e imágenes) que he encontrado en la Biblioteca “Nazri Garzozzi Sarquiz”, propiedad de la Sociedad “Unión Libanesa”, con especial énfasis en su informativo institucional, a la que pude ingresar gracias a la autorización escrita que me proporcionó el Presidente Vicente Abbud Isaías y el Secretario Juan Saade. Además, estudié varios y valiosos documentos que me fueron proporcionados por Miguel Yapur Auad, quien fue vocal de la institución en la década de los noventa y mantiene en su biblioteca personal documentos de la SUL, principalmente del informativo “El Cedro”²⁷, del cual fue el editor. Asimismo, en este capítulo utilicé la escasa información que me proporcionó la Sociedad de Damas de Beneficencia Libanesas-Sirias, a través un video que se utiliza para fines benéficos donde se resume su labor; la

²⁷ informativo “El Cedro” es el nombre oficial que adquirió a finales de los años ochenta el informativo institucional de la SUL.

obra de teatro “La Nueva Semilla” escrita por Henry Raad Antón, que es un referente identitario importante de este grupo social; y varias entrevistas que he realizado a sujetos clave dentro de la SUL, los cuales suman un total de 39 entrevistados: 23 hombres y 16 mujeres.

Descripción del archivo documental

El archivo documental que finalmente logré conformar y tiene mayor relevancia en este capítulo consta de treinta y ocho ejemplares del informativo, de los cuales cuatro corresponden a la década del ochenta, veintiséis a la década del noventa, donde pasa a llamarse informativo “El Cedro”, y ocho corresponden a la década del dos mil. Las publicaciones que pude encontrar correspondientes a la primera mitad de la década del ochenta no mantienen un formato uniforme, son más bien ediciones esporádicas y cada una con su propia singularidad y en tamaño A4. Los temas a tratarse son diversos y abarcan desde la política libanesa hasta información institucional, pasando por secciones sociales, de arte y, sobre todo, historia libanesa. Desconozco el número de publicaciones realizadas en estos años, pues la SUL no lleva un archivo sobre los informativos que se publicaron en esta década ni en ninguna de las posteriores.



Fig. 8: Portada de El Informativo en diciembre de 1982.



Fig. 9: Portada de El Informativo en octubre de 1983.

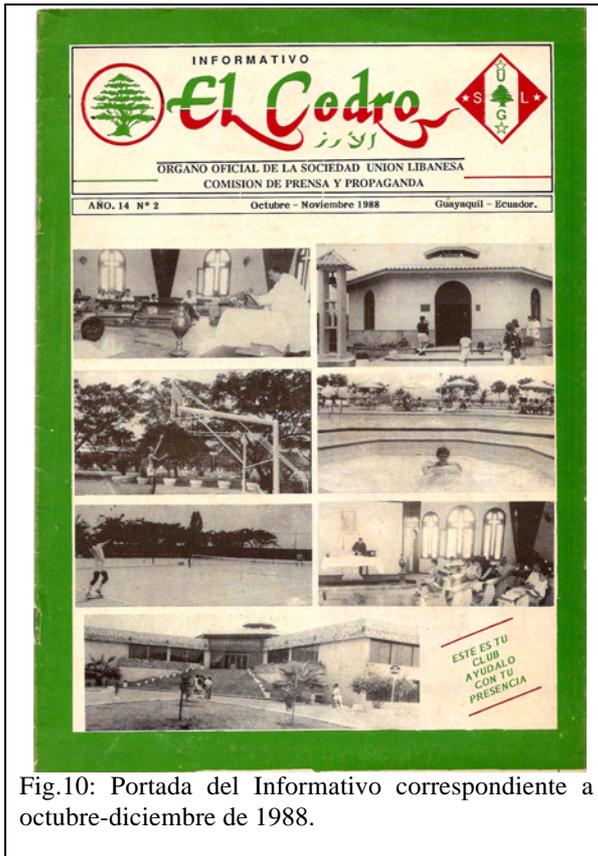


Fig.10: Portada del Informativo correspondiente a octubre-diciembre de 1988.

Las figuras 8 y 9 muestran dos ejemplares de la revista realizadas por la Comisión de Prensa y Propaganda dirigida por Oscar Nader, quien será un personaje muy importante como se leerá más adelante. Las portadas son visualmente barrocas y con colores fuertes donde el rojo es el más vistoso en el primer ejemplar por las connotaciones navideñas y en el segundo el rojo está en relación directa con la guerra civil libanesa, pues el primer titular es: “Queremos un Líbano para los libaneses”; en esta revista el color rojo simboliza la sangre derramada.

En la segunda mitad de la década del ochenta, el formato se homogeniza (ver fig.10) y El Informativo toma su nombre definitivo, que será informativo “El Cedro”. El cedro simboliza el árbol ancestral de Líbano y es usado como símbolo patrio. El material utilizado en todas estas publicaciones es papel periódico, se mantiene un tamaño A4 y las hojas internas juegan con un trío de colores que corresponden a los colores patrios de Líbano (rojo, blanco y verde). Cabe resaltar que la edición de la revista cambia de manos; esta vez la directora es Jaqueline K. De Maalouf. Durante los ochenta, la revista tuvo mucha publicidad por parte de los socios, quienes ponían sus pequeños anuncios dentro del informativo.

Fig. 11: Publicidad perteneciente al informativo “El Cedro”, edición oct-nov de 1988. Página: 15.

En 1994, el informativo pasa a manos de Miguel Yapur Auad, quien, durante sus cuatro años como editor, mantiene un formato unificado que cuenta con menos recursos económicos. El entonces Presidente Roberto Bitar decide eliminar la publicidad de los informativos, por lo que las revistas se hacen más pequeñas que un A5 y el color es eliminado de la páginas interiores; sin embargo, la calidad del papel mejora a papel revista. El informativo se vuelve más delgado también: un ejemplar oscilaba entre 10 y 15 páginas. Tenía secciones específicas: mensaje editorial, informe del presidente, datos estadísticos de la institución, reseñas sociales (agasajos, condolencias, matrimonios, eventos deportivos, etc.) y, lo más interesante, al menos en los primeros años, las biografías que se realizaron de todos los ex presidentes de la SUL. La revista se publicó ininterrumpidamente durante cuatro años, hasta que Miguel Yapur abandona la dirección en 1998 por motivos personales.

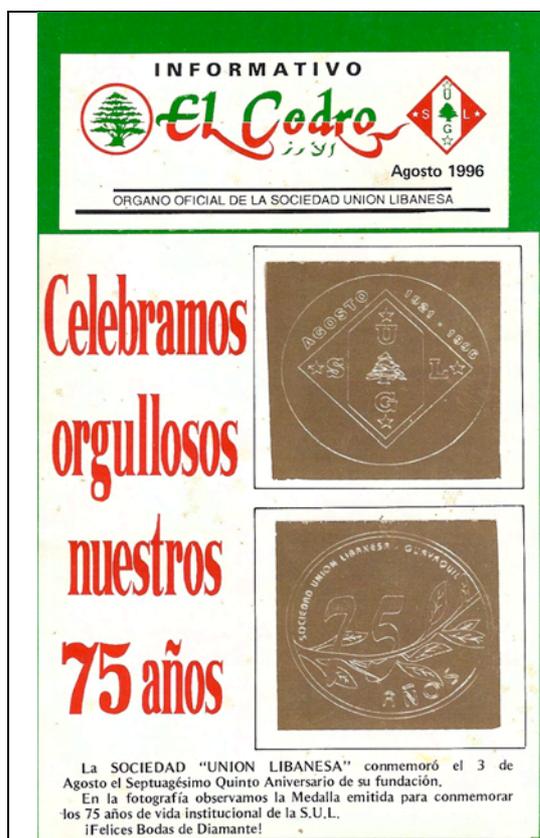


Fig.12: Portada del informativo “El Cedro” en agosto de 1996, cuando la SUL celebraba sus setenta y cinco años de vida institucional.

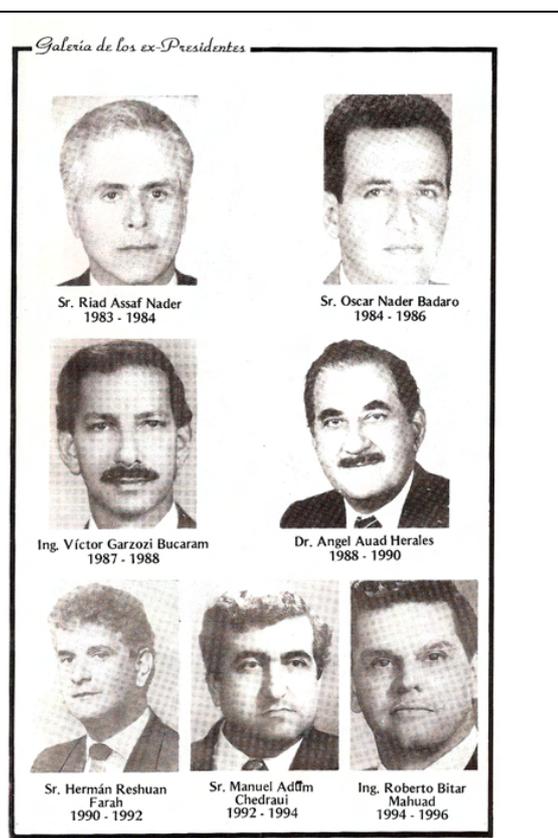


Fig.13: Parte interior de la misma revista correspondiente a una de las páginas de la galería de ex presidentes.

En el nuevo milenio, el informativo regresa recargado. Vuelve a su tamaño original A4, se imprime a full color con publicidad de propios y ajenos y se convierte en una revista comercial de la mano de UMINASA, editorial del Grupo Isaías. El presidente en ese momento era Pedro Isaías Bucaram. Sobre las revistas en sus diferentes momentos con sus diversas connotaciones se hablará en detalle a lo largo del capítulo.



Fig. 14: Porta de la revista El Cedro en agosto de 2002.

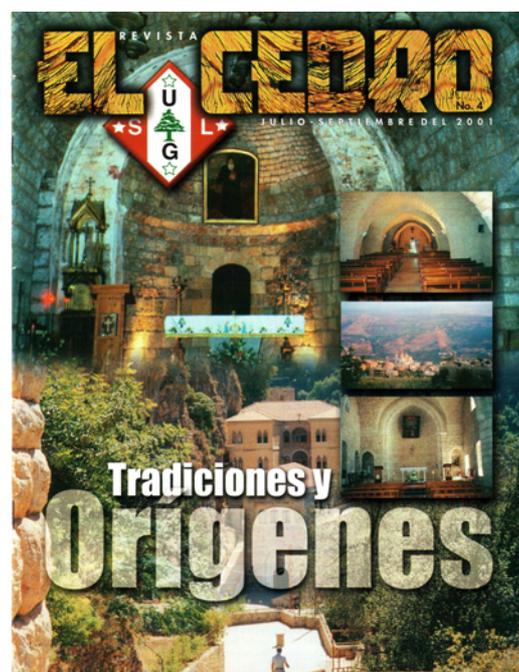


Fig. 15: Portada de la revista El Cedro en julio-septiembre de 2001.

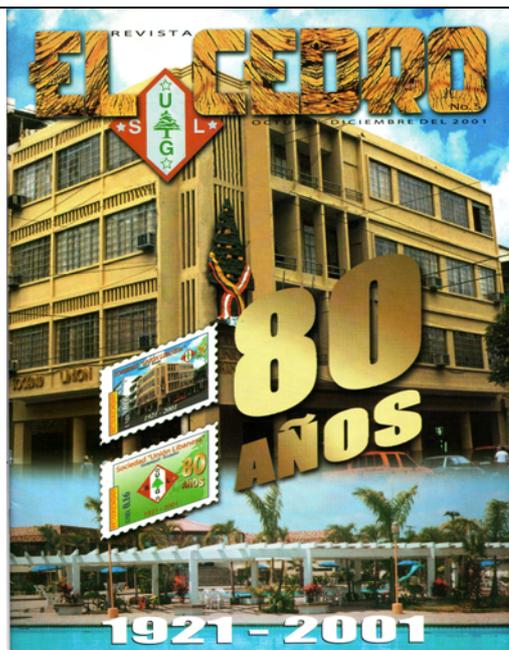


Fig. 16: Portada de la revista "El Cedro" en octubre-diciembre de 2001.

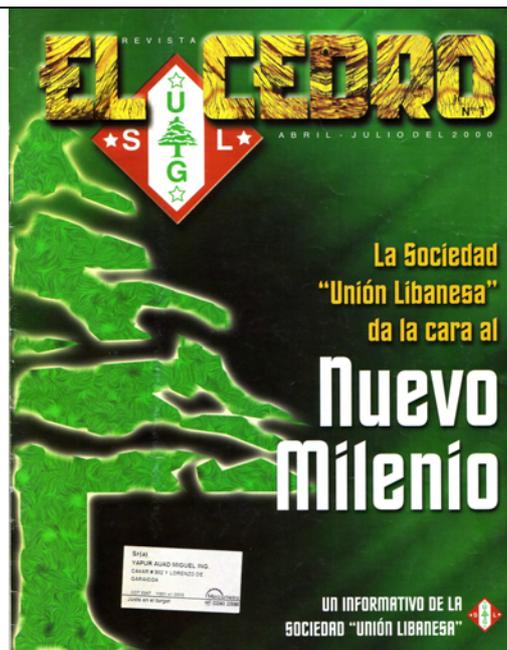


Fig. 17: Portada de la revista "El Cedro" en abril-julio de 2000.

El Club Biblos: La ascendencia fenicia y la identidad étnica

En la revista conmemorativa de los sesenta años de vida de la Sociedad “Unión Libanesa” (ver Fig.18), hace su aparición Oscar Nader Badaro con un artículo titulado “El Líbano en la Historia” (Nader, 1982:3). Nader es un libanés que llegó al Ecuador a sus veinticinco años de edad en la década del sesenta, que destacó por su habilidad en la escritura y se convirtió en el “historiador oficial *de facto*” de la colonia libanesa de Guayaquil (Roberts, 1997:146). Si Henry Raad Antón es el intelectual orgánico (Gramsci, 1963:21) encargado de hablar sobre la política guayaco-libanesa y la identidad étnica, como veremos más adelante, Nader es el encargado de contar la historia de Líbano al ser un inmigrante cristiano maronita recién llegado que poseía un conocimiento de primera mano sobre la situación política contemporánea del país. Oscar Nader llegaría a ser presidente de la SUL en 1984.

En esta edición especial su artículo histórico ocupa la tercera página después de una nota editorial y del himno nacional libanés, en una interpretación fonética del árabe. Su recuento va dirigido a las juventudes ecuatoriano-libanesas para que conozcan sus orígenes y, sin lugar a dudas, para dotar de un dramatismo histórico al momento ferviente que vivía la colonia guayaco-libanesa en ese entonces, cuando tras años de arduo trabajo y lucha se materializaba un sueño buscado mucho tiempo atrás: la creación de un club de lujo llamado Biblos –no casualmente– que en ese entonces dotó de un capital simbólico importante a la colonia libanesa y todos sus descendientes; quienes podían presumir de tener su propio club, al igual que la élite guayasense presumía de su prestigioso Club de la Unión.

Oscar Nader enfatiza en su recuento histórico la importancia del legado fenicio para el pueblo libanés, aunque no por eso desconoce la mezcla “racial” y cultural producto de las constantes conquistas, guerras e invasiones que tuvo el pueblo libanés desde épocas remotas. Es así que, a pesar de reconocer la mezcla étnica de los libaneses, recurre al discurso nacionalista libanés de la época y dice en tono conciliador:

De las tribus árabes, de los clanes mirditas y persas, de los cruzados y de los últimos fenicios, nuestra tierra no ha dejado sino libaneses. La inmensa mayoría de nuestro pueblo vive desde hace siglos en nuestra tierra. La variedad de las ascendencias primitivas se ha perdido, y ya no es posible distinguir un libanés de otro basándose en diferencias raciales. [...] Somos, pues, pura y simplemente libaneses. Pero de todos modos en la historia libanesa, merecen especial mención los fenicios, de quienes somos herederos y los árabes que nos dieron su idioma y crearon un mundo original del cual formamos parte. (Nader, 1982:05).

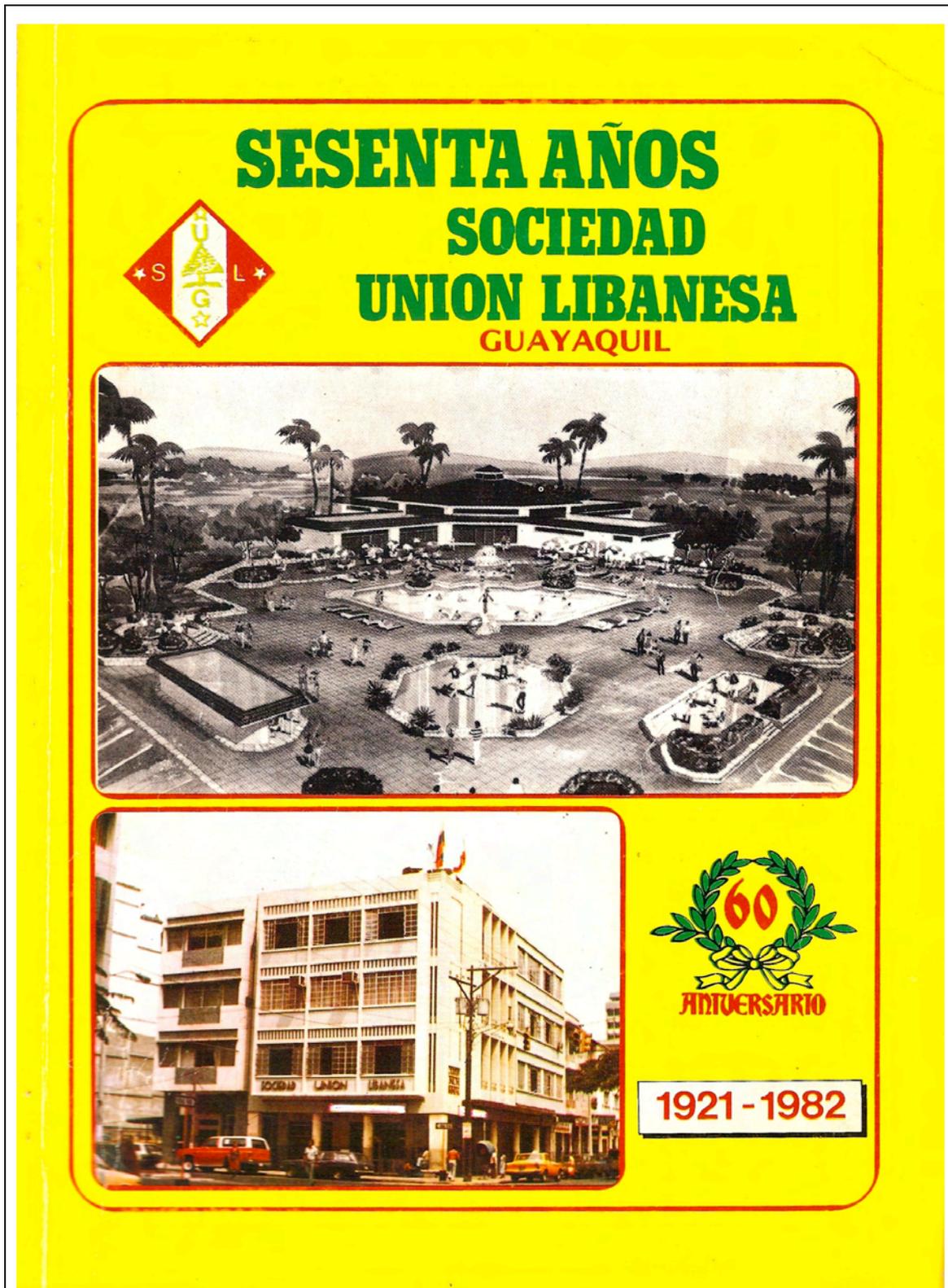


Fig. 18: Ésta es la portada de la revista conmemorativa del sexagésimo aniversario de la SUL. En la parte superior izquierda, aparece el isologotipo de la institución, que perduraría hasta nuestros días, y está basado en los colores de la bandera libanesa y tiene como símbolo al cedro (verde), árbol milenario y estandarte del nacionalismo libanés. La primera imagen es una fotografía virtual de la forma arquitectónica que llegaría a tener el Club Biblos (el establecimiento físico es casi idéntico). En la parte inferior una fotografía de la antigua sede de la SUL ubicada hasta la actualidad en el centro de la ciudad, Av. Boyacá y 10 de Agosto.

Parece ser que lo que quiere transmitir Nader a las juventudes libanesas con este texto es que en Líbano no existe una “raza” pura, sino una mezcla entre “razas” semitas y arias, que da como resultado un pueblo racialmente mestizo de herencia cultural fenicia y con idioma árabe. Nótese que habla de los fenicios²⁸ como ancestros y de los árabes como unos “otros” que, de cierta manera, les impusieron su idioma y un mundo “original”, que en mi bagaje cultural como antropóloga visual me transporta a “Las mil y una noches” de Pier Paolo Passolini (1974).

Para enmarcar el discurso de Nader en un contexto más amplio es importante recordar que, tras la derrota del Imperio Otomano en la I Guerra Mundial por las potencias occidentales, un sentimiento secular antiárabe se hace sentir en Levante y empieza a tomar fuerza lo que Asher Kaufman (2001) denomina el “fenicismo” (*phoenicianism*). Aproximadamente en 1920, cuando Líbano era un protectorado francés, se consolida un discurso de identidad nacionalista libanés basado en un “mito originario fenicio”. Según el autor, este mito se fue construyendo desde las entrañas cristiano-maronitas del Imperio Otomano a finales del siglo XIX, como un dispositivo político cohesionador del ideal maronita del Gran Líbano que, sin embargo, fue liderado por élites intelectuales –no clérigas– educadas en las universidades que instauraron las misiones francesas católicas en Líbano; mito que se alineó perfectamente con los

²⁸ Se tiene conocimiento que los primeros habitantes de la zona geográfica de la actual República Libanesa fueron los fenicios, que pertenecían a la rama primigenia de la etnia semita, descendientes de los cananeos (Mederos, 2004, Gilboa, 2005). La escasez de registros arqueológicos hace difícil definir con claridad una imagen completa de la extensión y antigüedad del pueblo fenicio en el comienzo de la Edad del Hierro en la zona del Levante; sin embargo, un documento asirio del recuento de la expedición de Tiglat Pileser I hasta el Líbano (1114-1076 a.C.) hace referencia a las ciudades fenicias de Biblos, Sidón y Arvad (Negbi, 1992:603), así como lo hace el itinerario egipcio de Wenamun (1075 a.C.), que menciona también la ciudad de Biblos como un próspero centro económico con una extensa flota y pactos comerciales con Egipto. También se menciona a Sidón y Tiro en sus crónicas (Gilboa, 2005:50). Los primeros restos fenicios encontrados en el recinto de Tophet de Tanit, en sitios como Sulcis y Tharros en Cerdeña, Mozia en Sicilia, y los principales del norte de África como el bastión de Cartago, datan de finales del siglo IX a.C. (Negbi, 1992:599-601). Esta diáspora comercial fenicia hacia tierras occidentales se explica debido a una situación económica indeseable que vivían los grupos dominantes fenicios al no poder aumentar sus beneficios por problemas en la fuerza productiva, condiciones ecológicas y demográficas difíciles y conflictos políticos dentro de sus comunidades que finalmente les llevó a expandir su comercio marítimo a las tierras lejanas del oeste (Wagner, 1993:02). Un elemento más que se sumó a los conflictos internos y catapultó la diáspora al Mediterráneo Occidental fueron las tensiones con los "pueblos del mar" y los arameos del Impero Asirio en el litoral sirio-palestino, siendo éste un agravante importante (Ibíd.17).

nuevos intereses económicos liberales que Europa tenía en la zona y los propios intereses económicos que tenían estas élites locales (Kaufman, 2001).

Aunque Nader no cae en el extremismo de los nacionalistas libaneses de la década del veinte que decían, entre muchas cosas, que los fenicios eran de origen racial indoeuropeo, que fueron los padres de la civilización occidental heredando su conocimiento a los griegos, que pudieron conservar su particularidad racial-cultural de la devastadora ocupación árabe refugiándose en el Monte de Líbano y que fueron los primeros en llegar a América (Kaufman, 2001:174), sí concuerda con estos en que difundieron su cultura introduciendo el alfabeto a los griegos, ampliando el horizonte geográfico hasta Europa y aportando nuevos sistemas económicos con un *ethos* empresarial muy similar al neoliberalismo tal como lo conocemos en la actualidad. Además dice: “Hoy sabemos con certidumbre que su servicio consistió en la transmisión de los bienes culturales” (Nader, 1982:3). Asimismo, se encarga de informar a los nuevos descendientes que entre las ciudades más importantes de los fenicios estuvieron Biblos, Sidón y Tiro, ubicadas en Líbano, desde las cuales los fenicios construyeron una amplia red de comercio marítimo que se extendió por todo el Mediterráneo, llegando hasta las costas europeas y convirtiéndolos en una brillante civilización. Dice además de esta exuberante civilización y de sus herederos libaneses:

A Fenicia le debemos, en primer lugar, la antigüedad de la existencia del Líbano como UNA ENTIDAD BIEN DEFINIDA Y DISTINTA de cualquier otra. Por que al mismo tiempo que los fenicios hacían su aparición en la escena del Mundo Antiguo, SE DISTINGUÍAN NETAMENTE de los otros grupos cananeos y diversos pueblos –filisteos, hebreos, amonitas, asiriocaldeos– que vivían en Siria, Palestina y Mesopotamia (Nader, 1982:04)²⁹

Es interesante la distinción que hace Nader sobre los libaneses en los ochenta, a quienes separa étnicamente de los sirios, de los palestinos, de los judíos y de los actuales iraquíes, como un grupo étnico-cultural particular con sus fronteras nacionales plenamente definidas. Si en 1921 el Dr. Rashid Torbay buscaba formar una sociedad que protegiera los intereses comerciales y morales del grupo libanés-sirio de cultura árabe (SUL, 1962:09) y en 1946 la Sociedad “Unión Libanesa”, cuando cumplía sus bodas de plata, se sentía representante y dotadora de beneficios sociales, culturales y morales para todos los miembros de la colonia de habla árabe (SUL, 1946), es decir, tenía una visión hegemónica más incluyente del mundo panárabe, en 1982 los nuevos

²⁹ Las mayúsculas son propias del texto original.

estatutos contrastaban con esta línea histórica de pensamiento, pues eran sumamente específicos y tenían un carácter nacionalista:

Art 1.-La Sociedad Unión Libanesa es una corporación que tiene por objeto agrupar en su seno a los libaneses residentes en el país, a sus descendientes y a sus amigos para mancomunadamente lograr el fomento de la cultura, del deporte y de la sociabilidad, promoviendo actividades de recreación en todos sus niveles, procurando el desarrollo de la personalidad humana y de su capacidad creadora. Dará especial atención a la unión y confraternidad de sus asociados; y, a la defensa de sus intereses, contribuyendo en todo momento al progreso y bienestar de la República del Ecuador (SUL, 1982)³⁰.

Considero que este discurso sobre la identidad fenicia y nacionalista libanesa que en los años ochenta se empieza a divulgar en Guayaquil estaba estrechamente relacionado con la Guerra Civil³¹ que aquejaba a Líbano desde 1975, pues existía un gravísimo problema militar en el país donde estaban infiltradas tropas israelíes y sirias propiciando una masacre sin precedentes entre libaneses cristianos, libaneses musulmanes y refugiados palestinos. En esta época, los libaneses y descendientes que pertenecían al directorio de la SUL y al Comité de Prensa estaban muy bien enterados de los hechos acontecidos en Líbano y, a pesar de considerarse una sociedad estrictamente social y sin fines políticos, el propio Presidente Sr. Juan Doumet Antón hacía un llamado a la solidaridad con Líbano llegando incluso a apoyar y fomentar desde la institución un Comité de Solidaridad Pro-Líbano, que se encargaría de asistir a convenciones internacionales diplomáticas para apoyar políticamente la liberación libanesa de milicias extranjeras (Doumet, 1982a:83).

El 3 de octubre de 1981, este comité, presidido por el Sr. Selim Doumet Doumet, conjuntamente con el Secretario de Prensa de la SUL, Oscar Nader Badaro, el director principal de la SUL Georges Fayad y el propio Juan Doumet Antón, viajaron a Estados Unidos para ser parte de la “Conferencia en Washington por la Libertad y la

³⁰ Artículo 1 del Estatuto de la Sociedad “Unión Libanesa”, aprobado en las Juntas Generales Extraordinarias del 26 y 27 de Noviembre de 1981. Artículo perteneciente a la sección “Del Objeto, Domicilio y Representación Legal”.

³¹ La guerra civil libanesa tuvo lugar entre los años 1975 y 1990. Las principales causas del conflicto bélico fueron: 1) La lucha por la hegemonía en Líbano, causada principalmente por los grupos con representación parlamentaria: cristianos, musulmanes y drusos, que se disputaban el poder nacional. 2) El conflicto entre Palestina e Israel. Se estima que en los años sesenta aproximadamente medio millón de refugiados palestinos estaban desplazados en el país, producto de la formación del Estado de Israel en 1948, que se militarizaron a través de la OLP (Organización para la Liberación Palestina) empezando una guerra de guerrillas contra Israel que, a su vez, empezó a atacar estas células en territorio libanés. 3) La lucha por la hegemonía en el mundo árabe. No olvidemos que estábamos en la Guerra Fría y varios países tenían intereses en Líbano: Israel, Siria, Egipto, Arabia Saudí, Jordania, Irak, Libia y los Estados Unidos, países que intervinieron directa o indirectamente en los conflictos armados (Hudson, 1978: 261-278).

Reconstrucción del Líbano”, donde participaron también representantes de Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Paraguay, Perú, Uruguay, Venezuela, México y EEUU, y que dio como resultado un total apoyo a la Liga Americana-Libanesa (ALL) “...por todo lo que ha hecho en aras de la paz y la reconstrucción de Líbano” (SUL, 1982a:87). Asimismo, en 1982, vuelven a dar su respaldo incondicional al presidente Bashir Gemayel, presidente del partido “Falange Libanesa” de tendencia nacionalista fenicista, de religión cristiano-maronita y comandante de la milicia “Fuerzas Libanesas”, electo el 23 de agosto de 1982 y quien fue asesinado el 14 de septiembre del mismo año en un atentado terrorista realizado en la sede del partido en Beirut. En memoria de éste, la SUL presenta en una siguiente edición del Informativo un discurso desplegado por Gemayel cuando fue electo Presidente del Líbano en plena guerra civil:

La unidad de los libaneses será cierta, diremos pronto, que la guerra se terminó y empezará una etapa de paz, de seguridad, de construcción y de justicia social. [...] La partida de las fuerzas extranjeras del Líbano es una exigencia de acuerdo nacional y estoy seguro del éxito de esto y de que por consiguiente los libaneses olvidarán las contradicciones antiguas y la liquidación de cuentas. [...] Tenemos hoy en día un ejército israelí extranjero y un ejército sirio extranjero. En cuanto a los palestinos, están en fase de salida y esperamos que se termine en dos semanas, contando con el apoyo de los Estados Unidos de América [y] esperamos que nuestros amigos de la Comunidad Europea y árabes, nos ayuden en esta tarea. [...] Todos somos libaneses, trabajaremos para asentar la unidad verdadera del Líbano; cada persona tendrá sus derechos y sumirá sus obligaciones, ya sea musulmán o cristiana (Gemayel, 1982:25).

El discurso de Gemayel apela a un nacionalismo libanés que ya había sido utilizado en el año 1954 por el político, banquero e intelectual Michel Chiha, de religión católica romana, quien hablaba de Líbano como una “...asociación de comunidades cristianas y musulmanas que viven juntas en un espíritu de cooperación y respeto mutuo” (Salibi, 1971:80). Para sustentar su argumento, Chiha recurría al discurso fenicista donde comparaba el Líbano moderno con la ancestral Fenicia. Su argumento era razonable, pues tanto Fenicia como Líbano fueron destinados al comercio por su situación geográfica, volviendo su territorio lugar de cruce entre Oriente y Occidente. Además de comerciantes, se volvieron intermediarios culturales “...al explicar a Occidente la herencia de Oriente, y la introducción de Oriente con el material moderno y de la civilización espiritual de Occidente” (Chiha en Salibi, 1971:80). De esta manera, al igual que Gemayel en su discurso y Nader con su frase: “Somos, pues, pura y simplemente libaneses”, se lee entre líneas que ese ser libanés venía acompañado inevitablemente de un legado fenicio, pues apelar al fenicismo de cierta manera era

conciliador en un momento donde el país se desangraba a causa de una guerra política-religiosa y dividida por fuerzas opuestas de la Guerra Fría, donde la presencia de refugiados palestinos representados por la Organización para la Liberación Palestina (OLP), entidad política y paramilitar que mantenía una guerra abierta contra Israel, encendía las riñas internas entre libaneses cristianos y musulmanes (Hudson, 1978:265-271).



En la página siguiente al discurso mentor de Gemayel, la SUL publica una carta titulada “Rechazo a los actos de Terrorismo y la Violencia en el Líbano” donde manifiesta su repudio al acto criminal del que fue víctima el Presidente cristiano-maronita y se propone “...rechazar los actos de terrorismo, la violencia y las actitudes de hecho como medios válidos para defender las causas que tienen la verdad y la justicia” (SUL, 1982b:26). Sin embargo, en esta edición publicada en diciembre de 1982, no se hace mención de la masacre de refugiados palestinos que aconteció en venganza por el asesinato de Gemayel dos días después de su muerte.

El 16 de septiembre de 1982, militantes del Partido de las Falanges Libanesas, conjuntamente con la milicia Fuerzas Libanesas, ambos liderados por Elie Hobeika y la venia del ejército israelí, que tenía rodeados los campos de refugiados palestinos de Sabra y Chatila ubicados al Oeste de Beirut, propiciaron una matanza sin precedentes,

donde se estima fueron masacrados inmisericordemente cientos de hombres, mujeres y niños palestinos (MacFarquhar, 2002).

Es interesante que este acto, que fue calificado como genocidio por la Asamblea General de Naciones Unidas a través de la resolución 37/123, no fuera mencionado por la colonia libanesa guayaquileña desde la SUL, que extirpó dicho acto de las páginas del informativo, posicionándose inevitablemente hacia la tendencia política fascista del gobierno libanés, pues no hay que olvidar que la Falange Libanesa fue un partido político creado en 1936 por el padre de Bashir Gemayel, Pierre Gemayel, inspirado en la Falange Española de José Antonio Primo de Rivera y en el fascismo italiano, que además de ser religiosamente cristiano-maronita con su lema “Dios, Patria y Familia”, se caracterizó por ser fiel aliado de Israel y Estados Unidos en la guerra entre el primero contra la OLP, que se llevaba en suelo libanés.

La SUL fue particularmente selectiva para condenar ciertos actos de violencia y otros no. Algunos miembros de la colonia guayaco-libanesa de élite apoyaron públicamente discursos nacionalistas, fenicistas y fascistas con relación a la policía de su patria ancestral, lo cual no es muy sorprendente, pues éste era el pensamiento hegemónico del bloque occidental-capitalista liderado por EE.UU. durante la Guerra Fría con respecto a la guerra entre Israel y los países árabes, que estaban alineados con el bloque oriental-comunista liderado por la Unión Soviética y el Egipto pre-Sadatista (Anuar Sadat) hasta mediados de los años 70.

Con respecto al discurso fenicista quiero agregar un matiz que me fue develado en el trabajo de campo: éste es también un discurso de blanqueamiento racial. Con motivo del reciente censo nacional realizado en 2011³², aproveché para preguntar a la mayoría de mis entrevistados a qué grupo étnico pertenecían, a lo cual la mayoría me respondió que se consideran “blancos”. Cuando les pregunté por qué no eligieron mestizos o simplemente “otros” al ser descendiente de árabes, me aclararon que el libanés no es árabe. El siguiente relato de un socio de la SUL describe perfectamente cómo se articula

³² En el censo realizado por el INEC en 2011, por primera vez no se preguntó la raza de los ecuatorianos sino que se incluyó el concepto de etnia que hacía alusión a una autoidentificación cultural. En las preguntas se ponían seis grupos étnicos: blanco, mestizo, indígena, negro, montubio y otros. En la categoría otros se sobreentiende estaban incluidas todas aquellas etnias minoritarias en el país correspondientes, en su mayoría, a grupos de inmigrantes. El censo desveló en la urbe guayaquileña que el único grupo étnico en aumentar su población fue la negra que pasó de 60.891 personas en el 2001 a 166.869 personas en el 2011 correspondiente al 7,1%. En el caso de la población blanca, ésta descendió al 11,40%, es decir, 267.972 personas. Se explica por la migración de la gente que se considera blanca al cantón de Samborondón (El Universo, 2011).

el discurso fenicista con el discurso racista guayaquileño:

Yo discrepo con usted, Paola, no somos árabes, somos fenicios. La raza árabe es una raza más morena, de piel más gruesa, de pelo zambo... Los fenicios somos blancos, somos más europeos [...] Usted vea a un libanés y éste no se parece a los árabes, más parece europeo...(PZNC, entrevista 2011).

Que la élite guayaco-libanesa entre, a su manera, en un proceso de blanqueamiento racial no es sorprendente, pues la sociedad guayaquileña tiene un conflicto no resuelto con su pasado indígena. Especialmente las poblaciones indígenas de la costa fueron víctimas de etnocidio y genocidio en la época colonial, y los pocos sobrevivientes fueron asimilados rápidamente a la cultura española y a la economía local (Benavides, 2005:153).

Como explica Benavides, mientras más blanca sea una persona, y por exclusión menos indígena, negra o “árabe”, tiene más oportunidades en términos de ascenso social (ibíd.). De allí la estrategia étnica de los guayaco-libaneses en los ochenta por resucitar con clamor su pasado fenicio indoeuropeo y así integrarse a una sociedad de élite que se considera blanca y somete a discriminación a cualquier sujeto que se aleje de un ideal étnico europeo.

La tendencia a distanciarse heredada del sistema racial español ha sido reforzada por un nuevo orden de globalización occidental según el cual la blancura todavía constituye una marca de “civilización” (aunque ahora los ingleses y norteamericanos, no los españoles y europeos, son los marcadores de la cultura civilizadora) (Benavides, 2005: 153-154).

La descripción de los árabes como morenos de piel más gruesa y pelo zambo, como describe mi entrevistado a los no-libaneses, es una alusión directa a la negritud que se repudia en la propia ciudad de Guayaquil y también a la negritud que se repudia en el Líbano, en ese caso en la figura del “beduino” originario de la península arábiga, de fenotipo “negroide” y considerado un nómada del desierto (Zenner, 1970). El beduino es un símbolo de la no civilización y es el estereotipo del árabe en Occidente, por lo que la blancura libanesa que proviene de una civilización milenaria tan enaltecida como es la ancestral fenicia, es equiparable en status, o incluso superior en términos de orgullo identitario, a la blancura heredada por los españoles en Guayaquil. De esta manera, el discurso neofenicista tenía un carácter político, económico y también racial.

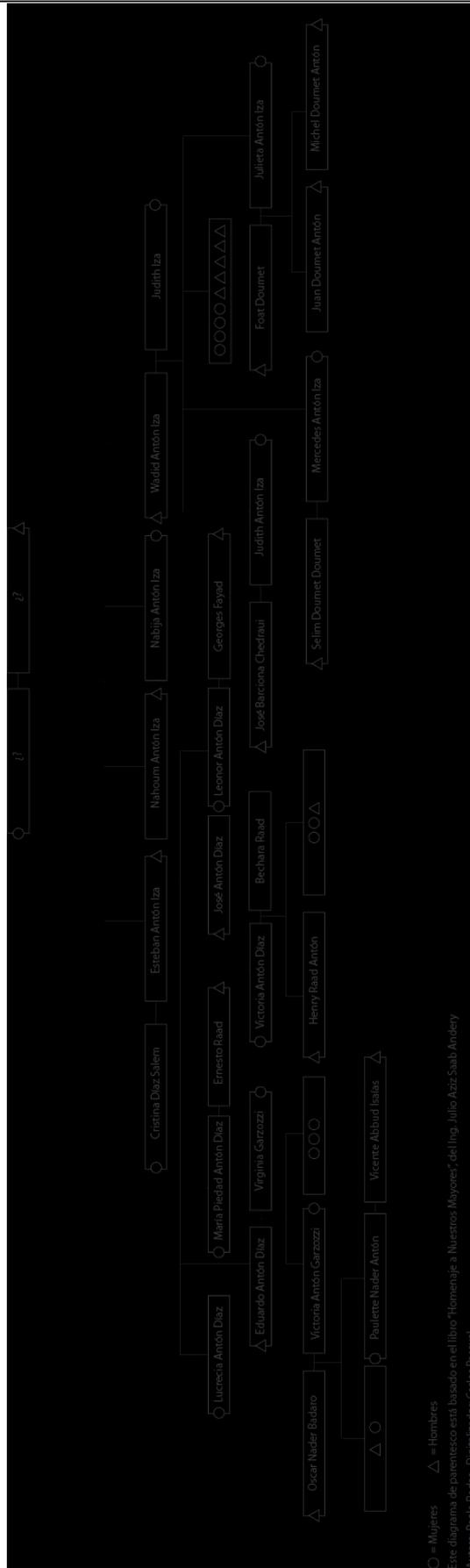
La relación entre esta ideología fascista libanesa reproducida desde la SUL será articulada con una ideología hegemónica de los grupos financieros costeños y la política socialcristiana en el apartado “*Fenicios al poder: Grupos financieros y febreorderismo*” que se describe más adelante. Antes es importante conocer el discurso institucional en su totalidad y conocer a sus principales actores.



Fig. 20: Fotografía del Directorio en ejercicio en 1982. Sentados de izquierda a derecha: Señor José Antón Días, Director Principal; Señor Doctor Henry Raad Antón, Secretario; Señor Juan Doumet Antón, Presidente; Señor José Barcelona Chedraui, Vice-Presidente; Señor Oscar Nader Badaro, Tesorero; señor Riad Assaf, Comisario. De pie en el mismo orden: Señor Ab. Jacinto Kozhaya Simón, Pro-Secretario; señor Ing. Miguel Reshuan Antón, director Principal; Señor Joffre Adum Chedraui, Director Principal; Señor Georges Fayad, Director Principal; Señor Juan Simon Amador, Director Principal; Señor Fernando Chedraui, director Principal (Pie de página original (SUL, 1986a:103)).

Puedo decir que el discurso fenicista es trasplantado en Guayaquil con fuerza gracias al comité de la SUL de la década de los ochenta (véase fig.20), que mirando más de cerca me lleva a una compleja red de parentesco de la familia Antón, pues el Presidente Juan Doumet Antón lleva el apellido por lado materno; el Presidente del Comité pro-Líbano Selim Doumet Doumet estaba casado con Mercedes Antón Iza; el Secretario de Prensa Oscar Nader Badaro está casado con Victoria Antón Garzozi; el redactor de los nuevos estatutos en 1982 fue Henry Raad Antón, el Director Principal Georges Fayad estaba casado con Leonor Antón Díaz y el Presidente de la Comisión de Cultura y Propaganda era José Barcelona Chedraui, casado con Judith Antón Iza (véase fig.21).

Fig.21



La organización de este comité no es difícil de descifrar ya que don José Antón Díaz fue el mentalizador de esta gran obra, quien, desde el puesto de Presidente del Comité de Coordinación SUL-Biblos, dio impulso al proyecto no sólo moralmente sino económicamente (SUL, 1982:85). Don José, más conocido como Pepe Antón, fue presidente de Filanbanco, es el propietario de Plásticos Industriales (PICA), Almacenes PICCA y Displast, reconocidas empresas comercializadoras de artículos para el hogar de gran reconocimiento nacional, así como accionista principal del Unicentro, primer centro comercial de Guayaquil y del Unihotel, que se destacan entre otros negocios familiares como la extinta juguetería Antón y Hermanos y Almacenes Boyacá, empresa exitosa a nivel nacional que vende artículos de construcción y decoración del hogar, presidido por Judith Antón, conocida como Muñeca Antón, casada con José Barcelona. Aquí cabe mencionar también que el Grupo Antón en los ochenta era dueña del diario “El Telégrafo”.

La familia Antón estuvo presente y ha sido reverenciada en la colonia libanesa desde la llegada del libanés Esteban Antón Iza, quien fundó la empresa N. Antón & Hermano en 1915 y luego contrajo nupcias con Cristina Díaz (Koudais) Salem, también de nacionalidad libanesa. Esteban Antón Iza fue un agente principal para la creación de la SUL en la década del veinte y fue presidente durante tres periodos, ocupando todos los cargos y siendo el tesorero desde 1934 hasta 1948; en julio de 1935 “...el directorio aprobó un proyecto que había sido presentado por él en 1933, según el cual se proponía constituir una sociedad de carácter comercial para suscribir acciones, reunir capital y emplearlo en la adquisición de una casa para la sede de la institución” (Raad, 2011). Es decir, Estaban Antón Iza fue el ideólogo y propulsor de la creación de la primera sede de la SUL, llamada “La Predial”, y su hijo, José Alfredo Antón Díaz, fue el ideólogo y mayor accionista de la nueva sede “Sul-Biblos”. Parece ser que todo quedaba en familia en la Sociedad “Unión Libanesa”, lo cual se demuestra hasta el presente, pues el Presidente de la SUL en el 2011 era Vicente Abbud Isaías, casado con Paullet Nader Antón, quien es a su vez hija de Oscar Nader Badaro (véase fig. 21), quien también llegó a ser presidente; por lo que no me sorprendió en absoluto cuando con orgullo el actual presidente y su esposa me hablaron de su legado para la SUL, el flamante salón “Fenicia” y otro salón para homenajear a todos los presidentes.

Fenicios católicos: Religiosidad maronita en Guayaquil

La nueva sede social Sul-Biblos, además de contar con un lujoso salón de reuniones, variadas canchas deportivas, piscinas (una semiolímpica y una infantil), amplias terrazas decoradas y un muelle a orillas del río Daule llamado “‘Marina Biblos’ rememorando el origen del Navegante Fenicio” (SUL, 1982:85); contó desde su inauguración con una pequeña iglesia bautizada como “Nuestra Señora de Líbano”, en homenaje a la Virgen patrona de Líbano del mismo nombre, cuyo santuario fue erigido en 1905 por el patriarcado maronita sobre la colina de Harissa, que domina la Bahía de Jounie (Mahfouz, 1987:53). La capilla fue donada por Nahím Isaías Barquet y su madre María Barquet de Isaías. La donación no la hacía cualquier paisano sino el magnate más importante de la colonia guayaco-libanesa.

La iglesia estaba pensada para ofrecer misas católicas de acuerdo al rito maronita, religión con la cual se identifica mayoritariamente a los primeros inmigrantes libaneses que llegaron al Ecuador, según la historiografía de la institución y las entrevistas realizadas a sus miembros (2011). Los libaneses consideran al maronismo como un equivalente oriental del catolicismo encontrado en la sociedad guayaquileña, pues los maronitas están en comunión y alianza con la Sede Apostólica de Roma. La historia de la resistencia cristiano-maronita en Levante es la otra cara de la moneda del discurso nacionalista fenicista libanés, pues este grupo político-religioso resistió numerosas embestidas islámicas desde su llegada en el siglo VII d.C. a suelo libanés. La geografía del Líbano con sus tierras montañosas hizo acreedor al país del apelativo de “refugio” de los cristianos en un ambiente hostil árabe y musulmán (Salibi, 1971:85). Este discurso maronita sería usado estratégicamente por la colonia libanesa de Guayaquil para espantar el fantasma musulmán que les fue adjudicado por ese pasaporte imperial que les dio el peyorativo de “turcos”, identidad con la que no se autoidentifican y que además repudian abiertamente, al considerar que fueron invasores de su tierra.

Se presume que los maronitas fueron descendientes de los Mardaites, guerreros del imperio romano bizantino colocados en la montaña de Amanus en Siria para pelear con los Omeyas (musulmanes). Estos guerreros fueron retirados de la frontera bizantina-árabe en 685 d.C., tras el tratado de paz entre el emperador bizantino, Justiniano II, y el califa omeya, Abd al-Malik b. Marwan. Sin embargo, se conjetura que algunos de estos guerreros se quedaron en el Monte Líbano como colonizadores y

guerrilleros. Estos Mardaites autoexiliados quedaron desprovistos de su relación con el imperio romano, pero continuaron atacando a los árabes hasta que éstos los redujeron y acorralaron en su territorio, trasplantando clanes árabes desde Siria a las zonas más accesibles del Monte Líbano, aproximadamente en 758 d.C. (Moosa, 1969:600-607).

Desde el siglo IX hasta la llegada de las cruzadas católicas franco-romanas, la historia maronita es casi inexistente y se circunscribe a un listado de patriarcas maronitas, el cual inicia con San Marón (Maroun), primer patriarca reconocido del cual descende el nombre de la religión (Salibi, 1957:289-290 y Moosa, 1969). Tan pronto como los francos llegaron a Trípoli (Libia) en el año 1099 d.C., estos habitantes de las montañas libanesas bajaron a ofrecerles su apoyo y servicio. Las innumerables batallas en las Cruzadas contra los musulmanes les permitieron a los patriarcas maronitas recibir beneficios especiales de los francos. Cuando el norte de Líbano fue integrado en el estado franco-bizantino de Trípoli en 1104- 1289 d.C., se convirtieron en la nueva nobleza del sistema feudal francés en la zona. Gracias a la ayuda de los maronitas y sus estrategias militares guerrilleras, Trípoli fue el último estado franco de Siria en caer bajo el poder de los Mamelucos que se apoderaron de toda la costa fenicia en 1291 d.C. (Salibi, 1957: 291-293).

La historia maronita libanesa tiene una época de gloria durante las cruzadas del siglo XIV y resurge cual ave fénix desde las entrañas del Imperio Otomano a finales del siglo XIX. Con la caída del Imperio Otomano, a inicios del siglo XX, las etapas de dominio y subyugación cristiana terminan y un nuevo Líbano maronita nace gracias al estrecho vínculo mercantil y cultural que este grupo político-religioso mantuvo con Europa, especialmente con Francia, país que tomaría la tutela de Líbano después de la I Guerra Mundial.

En 1893, Beirut abrió un nuevo puerto y se hizo una vía férrea para conectarlo con Damasco (Siria). Hubo un movimiento llamado “Turcos Jóvenes” en 1908 que elevó las libertades políticas entre los libaneses, el cual causó una gran revuelta en el Imperio Otomano, pero, en respuesta a esto, los turcos abolieron un impuesto especial que eximía a los grupos religiosos de las obligaciones militares, por lo que todos los varones tenían que portar cédulas de identidad como ciudadanos otomanos. “Con la irrupción de la Guerra de los Balcanes y la presión por ser reclutados para el ejército turco, muchos hombres emigraron. Las masacres de los armenios en provincias

otomanas insinuaron a los cristianos del Imperio que también podrían convertirse en víctimas” (Roberts, 2001:28). Muchos se refugiaron en el Monte Líbano y otros huyeron de Levante hacia el Nuevo Mundo y Europa. Esto coincide con la fuerte inmigración árabe al Ecuador en la primera década del siglo XX.

Sobre este papel que jugaron los maronitas en la historia del Imperio Otomano, Oscar Nader dice: “La iglesia maronita se convirtió así, en más de una ocasión, en intermediaria y fiadora de los emires libaneses con Occidente” (Nader, 1982:6).

Tras la caída del Imperio Otomano en la I Guerra Mundial, Líbano queda constituido políticamente como un protectorado francés, del cual se beneficiaron abiertamente los maronitas. Sin embargo, también fueron éstos los que buscaron más férreamente la independencia y los que abrazaron el discurso nacionalista fenicio, que en un principio los congreó con los franceses, pero luego fue el discurso político con el cual se los expulsó del territorio; logrando su independencia de la administración francesa el 22 de Noviembre de 1943, la cual fue impuesta por mandato de la Sociedad de Naciones tras la I Guerra Mundial.

Los maronitas heredaron todo lo que el nombre de Biblos representa. En primer lugar, el sentido comercial de los fenicios. Es un bello título de gloria sí, a pesar del mercantilismo y sin tomar en cuenta guerras o cortinas de hierro o bambú, el comercio representa la libre circulación de bienes y, por lo tanto de ideas y de personas (Mahfouz, 1987:49)

El discurso nacionalista libanés fenicio con la adición maronita llega al Ecuador a través de la familia Isaías, formada por grandes comerciantes y empresarios, y su capilla que galardonó a Nahím Isaías con una condecoración al “Mérito del Orden Social” (véase fig.22).

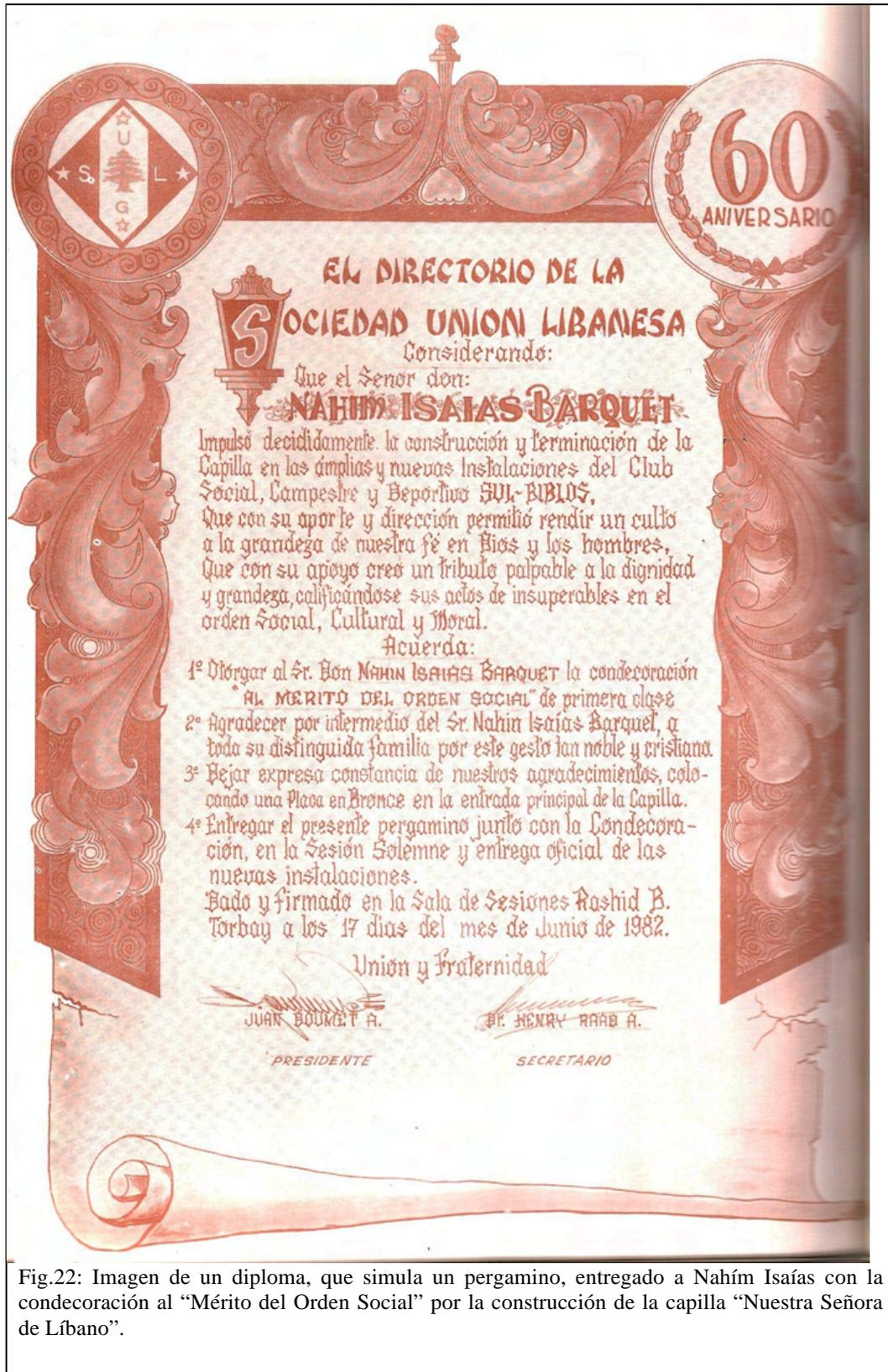


Fig.22: Imagen de un diploma, que simula un pergamino, entregado a Nahim Isaias con la condecoración al "Mérito del Orden Social" por la construcción de la capilla "Nuestra Señora de Líbano".

En el sesenta aniversario (1982), el Presidente de la SUL le daba dicha distinción con las siguientes palabras: “Que con su aporte y dirección permitió rendir un culto a la grandeza de nuestra fe en Dios y los hombres, que con su apoyo creó un tributo palpable a la dignidad y grandeza, calificándose sus actos de insuperables en el orden Social, Cultural y Moral” (SUL, 1982:96). Con esta capilla, los libaneses y sus descendientes de Guayaquil no sólo hacían pública su fe católica, sino que el distintivo “maronita” les hacía acreedores de una fe mucho más meritoria, pues los maronitas mantuvieron Líbano como un refugio del cristianismo en Oriente desde épocas remotas, conservando así una identidad religiosa “esencial” indiscutible.

De la misma manera, todo este discurso nacionalista fenicio-católico proclamado desde la SUL, en un momento en que Líbano padecía una guerra civil desgarradora y su último presidente electo maronita había sido asesinado, engrandecía meritoriamente la obra que la SUL había logrado en el pequeño lapso de dos años. Mientras Líbano era destruido por intereses extranjeros, sus descendientes emigrados en este pequeño país tropical cosechaban éxitos y hacían realidad un sueño que, a su criterio, significaba unión, confraternidad y tesón por superarse moral y socio-económicamente.

En la disertación de cierre de su presidencia y entrega de las nuevas instalaciones del Club Social Biblos, Juan Doumet Antón dedica unas palabras muy emotivas, de las cuales voy a rescatar un fragmento, que ayudan a cerrar con broche de oro el sentimiento que vivía la colonia guayaco-libanesa en 1982:

Podemos decir enfáticamente ante el mundo que por más que se trate de destruir un Pueblo que es nuestro origen, no hay fuerza humana en lograrlo, el multiplicador en nuestras almas es constante, donde se pretende destruir, construimos y nuestras almas multiplican ese deseo, tenemos fe, tenemos amigos, somos sembrados de paz, y en homenaje a la cruel e injusta vida que pasan en aquellas tierras que una vez llamé Paraíso, ofrendamos con pruebas nuestra forma de ser para que muy pronto y en nuestro diario ruego al Creador imponga su venia y benevolencia, que no permita más el sufrimiento, para que el mundo tenga una razón de vivir, un sentido de perfección e inteligencia; ahora no hacemos otra cosa que renovar nuestro dolor y tratamos de recrear nuestra tristeza, ofreciendo obras y demostrando superación (Doumet, 1982b:13).

Antes de este discurso dado en una lujosa recepción el 21 de agosto de 1982, se realizó la bendición de la Capilla Nuestra Señora de Líbano por parte del Arzobispo de Guayaquil Monseñor Bernardino Echeverría y acompañado por el Monseñor Hugolino Cerazuolo, junto con otras autoridades eclesiásticas (ibíd.:11). Igualmente, esta capilla

fue el lugar desde donde se realizó una misa por la muerte de Bashir Gemayel el 19 de septiembre de 1982, cuando también se aprobó una semana de luto.

La colonia guayaco-libanesa quería demostrar su solidaridad para con Líbano y su triste guerra civil, y lo hacía con una mezcla sui generis entre religiosidad y bailes de las Mil y Una Noches. Es así como se celebró la fecha conmemorativa de la independencia de Líbano el 22 de noviembre de 1982. A pesar de que esta celebración había sido cancelada durante ocho años por el Cónsul de Líbano, Antonio Neme, éste decidió celebrar la fiesta cívica con un sobrio *cocktail* en la sede vieja de la SUL, que luego culminó con una gran fiesta en el Club Biblos, donde José Barcelona tenía preparada una sorpresa: un grupo musical árabe compuesto por laúd, *anun* (citara), violín y *durbaki* (tambor), que tocó alegremente para tres bailarinas de danzas árabes que emocionaron a todo el público presente, incluido el propio Cónsul, quien animado se unió al festejo improvisando un *dabke* (baile folklórico libanés).



Fig. 23: Pie de página original: “El Presidente José Barcelona contando al final de la noche cuánto le quedaba de masary [dinero] para pagar la cuenta de consumo después de una generosidad marcada con las propinas a las encantadoras bailarinas” (SUL, 1982b:21).



Fig. 24: Pie de página original: “El Cónsul profundamente emocionado por la música árabe, se unió a la señora Layla Antón y el Señor Adel Bassil improvisando un dabke sin nombre!” (SUL, 1982b:22).

El papel simbólico de esta capilla, desde la cual se bendecirían todos los actos desarrollados por la SUL, ponía un punto final a muchos años de ignorancia sobre la religiosidad de este grupo de inmigrantes, quienes fueron mayoritariamente cristianos y ahora tenían una iglesia para demostrarlo públicamente. En esta capilla se ofrecerán misas desde 1987 de acuerdo al ritual maronita, cuando llega de Líbano un misionero maronita que se quedó por varios años en la ciudad y quien además se encargaría de dictar cursos de árabe para los socios del club, especialmente para los jóvenes, puesto que el idioma es lo primero que se perdió en esta comunidad con la migración.

La SUL y la política-económica regional en los ochentas

En 1983 había una nueva directiva, Presidente de la SUL Riad Assaf y director de El Informativo Oscar Nader Badaro. Los temas sobre los que giraba el periódico, que se distribuía entre los socios, clubes amigos y a diferentes entidades en Líbano (SUL, 1982:62), seguían siendo los mismos. Un ejemplar que pude encontrar de este año tenía cuatro titulares que llamaron mi atención por su fuerte nacionalismo: “Queremos un Líbano para los libaneses” (Sánchez, 1983:14), donde se narraba la aventura de siete ecuatorianos-libaneses que viajaron en plena guerra civil y vivieron las penurias de una guerra ajena; “Causas de la emigración libanesa” (Waihbe - El Khazen, 1983:16) donde

se describe como primera causa de inmigración el origen fenicio aventurero y donde se menciona una investigación brasileña donde supuestamente se comprueba arqueológicamente la llegada de los fenicios a América en el segundo milenio a.C., que me recordó a los fenicistas nacionalistas del siglo veinte en Líbano; otro texto titulado el “Maronismo” (SUL, 1983:18), que informa al lector en qué consiste esta religión y por qué no discrepa con el catolicismo; y el último, que más llamó mi atención, “Líbano: la Montaña Sangra” (Nader, 1983: 12); escrito nuevamente por Oscar Nader donde describe con un gran dramatismo la situación política del Líbano:

El corazón de la montaña sangra mientras se escribe una nueva página de epopeya a través de la resistencia heroica de combatientes de la fuerza libanesa haciendo frente con el coraje ejemplar de las fuerzas armadas, a las pretensiones expansionistas sirias, a la insolencia siempre impune de los palestinos, a los viles actos de cobardía de los habitantes del interior mismo del país, a los 100.000 árabes, bajo ojo casi indiferente y falsamente engañado del mundo “libre”, mientras que las fuerzas multinacionales estacionadas en Beirut solo contabilizan los muertos. [...] Jamás un combate ha podido ser tan desigual y tan heroico y...EL MUNDO LIBRE NO QUIERE DECIDIRSE A ACTUAR PARA SALVAR EL ULTIMO BASTION DE LA DEMOCRACIA EN EL MUNDO ÁRABE” (Nader, 1983:12)³³

Más allá de una ayuda puntual que realizó la SUL en 1981 en solidaridad con el Ecuador por el conflicto de Paquisha (SUL, 1982:62) y una recolección de fondos en 1983 para los damnificados de las inundaciones en Guayaquil (SUL, 1983:50), la colonia guayaco-libanesa parece estar inmersa en sí misma al inicio de la década de los ochenta, preocupada de sus intereses institucionales y muy pendiente de los conflictos bélicos que aquejaban Líbano. No existen titulares sobre el estado de la política regional ni comentarios generalizadores sobre la situación del país en sus informativos. La SUL era en los ochenta un organismo netamente libanés.

El mérito de estos informativos fue que trataban sobre un tema actual y de coyuntura mundial como era la Guerra Civil Libanesa y se plantaban con una mirada crítica hacia dicho conflicto, aunque fuera desde la ultraderecha; el defecto es que la SUL quedó engullida en sí misma, abrumada por el proyecto de reformas del nuevo club y en el pasado quedaron las contribuciones al estado ecuatoriano.

Aparte de los dramáticos titulares internacionales, hasta 1983 las hojas del informativo estaban llenas de listados de obras por hacer en el club, los nuevos estatutos, las grandes olimpiadas deportivas intergrupales y las secciones de eventos

³³ Letras en mayúsculas propias del texto original.

sociales donde se conocían los matrimonios más recientes dentro de la colonia y las actividades para recolectar fondos que siempre lideraba el Comité de Damas de la SUL, a través de bazares, venta de comida típica, fiestas temáticas, desfiles de modas, organización de kermeses deportivas, exposiciones de pintura ecuatoriana y extranjera, concursos de arte para niños, etc.

Art. 81.- El comité de Damas de la Sociedad Unión Libanesa estará formado por las cónyuges y las madres de los socios activos, honorarios y correspondientes; y, sus hijas y hermanas solteras mayores de quince (15) años. Art. 82.- El comité de Damas tiene como finalidad ayudar a impulsar la organización de eventos culturales y sociales que la Sociedad de Unión Libanesa se proponga, y, además, en general, coadyuvar de acuerdo al espíritu de este estatuto en el desarrollo de las finalidades propuestas por esta Institución (SULa, 1982)³⁴.

Del Ecuador y de Guayaquil, la SUL no opinaba ni se interesaba, más allá de empezar las notas editoriales con un desgastado discurso que hacía hincapié en el orgullo que sentían los libaneses de pertenecer al Ecuador y cuánto ha contribuido su institución al engrandecimiento del país, sin explicar o especificar esos aportes.

De 1984 a 1987 encontré un vacío en el archivo histórico de la SUL; debido al poco mantenimiento que ha recibido la biblioteca institucional casi no existen ejemplares archivados del informativo, por lo que no puedo decir nada sobre lo que se expresaba en esos años. Pero no puede ser muy diferente de lo dicho anteriormente, como lo demuestran dos ediciones que encontré pertenecientes al año 1987 y 1988, las cuales mantenían el mismo énfasis político en rescatar el último bastión del cristianismo y de la democracia en Oriente; por ejemplo, haciendo donaciones en 1987 al “Instituto del Líbano para Minusválidos”, cosecha de la guerra civil (SUL, 1987:6-7).

Es realmente una pena que estos ejemplares estén desaparecidos de la SUL, pues en estos años se intensifica la participación política por parte de los descendientes de libaneses en la ciudad, a través de la figura de Abdalá Bucaram, quien ocupaba la Ilustre Municipalidad de Guayaquil y Alfredo Adum Ziadé en la Prefectura de la provincia del Guayas. Durante su breve legislatura (1984-1985) se realizaron diversas denuncias directas hacia la figura de Abdalá, de quien decían “extorsionaba a los empresarios exigiéndoles donaciones para la Municipalidad, tomaba decisiones poco democráticas, violaba los derechos humanos, generaba incidentes con los empleados municipales y atacaba a miembros de los partidos políticos” (Freidenberg, 2003:162). Asimismo, ese

³⁴ Estatuto de la Sociedad “Unión Libanesa”. Aprobado en las Juntas Generales Extraordinarias del 26 y 27 de noviembre de 1981. Artículo perteneciente a la sección “Del Comité de Damas”.

año ganaba las elecciones presidenciales León Febres Cordero con su binomio del Partido Liberal, Blasco Peñaherrera, como vicepresidente, siendo la primera vez en veintiocho años que un partido de derecha llegaba a la presidencia por elecciones populares (Montufar, 2000:55). Era un momento coyuntural en la historia ecuatoriana donde por primera vez el gobierno incorporaba políticas económicas de corte neoliberal. ¿Dónde estaban los guayaco-libaneses en esos años?

Fenicios al poder: Grupos financieros y febreorderismo

La relación entre el gobierno neoliberal de Febres Cordero y la colonia guayaco-libanesa puede verse en alianzas partidistas concretas en varios puestos públicos ocupados por descendientes de libaneses involucrados directamente en el Frente de Reconstrucción Nacional (FRN): Alberto Dahik Safadi fue Asesor Económico de la Cámara de Comercio y de la Cámara de la Construcción de Guayaquil; Joffre Torbay fue Secretario General de la Administración Pública; Jaime Nebot Saadi fue Gobernador de la Provincia del Guayas (Raad, e-entrevista, 2012); y Charlie Pareja fue secretario particular de la Presidencia, quien era el Asesor Legal de Filanbanco, propiedad de la familia Isaías (Fierro, 1989:303). Asimismo, su hija Liliana Febres Cordero estuvo casada con Gonzalo Dassun Arosemena, su sobrina Mercedes Plaza Febres Cordero estuvo casada con Roberto Isaías Dassun y el propio León contrajo matrimonio, en segundas nupcias, con María Massú, también descendiente de libaneses. Según mi colaborador Henry Raad, LFC “mantuvo buenas relaciones con la colonia y entre ellos tuvo muchos simpatizantes y aportaciones económicas. [...] Muchos socios de SUL colaboraron en su gobierno, yo mismo” (Raad, e-entrevista, 2012). Henry Raad llegaría, además, a ocupar un cargo público en la Alcaldía de León Febres Cordero (1992), siendo Concejal por la Provincia del Guayas.

La relación hay que verla en los intereses económicos y las perspectivas comerciales que fueron incorporadas por León Febres Cordero en un libreto neoliberal que concebía al Estado como “instrumento de intereses y metas particulares” (Montúfar, 2000:56); específicamente a favor de los intereses de los grupos financieros de la costa, de los cuales el propio León Febres Cordero era parte, así como lo era el Grupo Filanbanco, el imperio económico libanés más poderoso en la época.

Los grupos financieros son “...conglomerados empresariales cuyos intereses no se encuentran ceñidos a una sola actividad económica, sino que abarcan un conjunto de sectores: la agroindustria, la industria, la banca, el comercio, los servicios, los medios de comunicación, etc.” (Fierro, 1989:237).

En su estudio sobre grupos financieros, Luis Fierro (1989) señala como los dos grupos más poderosos del Ecuador al Grupo Noboa, seguido del Grupo Isaías (ibíd. 250). La familia de León Febres Cordero Ribadeneyra forjó su fortuna bajo el patrocinio de Luis Noboa Naranjo, el fundador de la fortuna Noboa y propietario de la fábrica La Favorita y de la Jabonería Nacional. La primera es la mayor productora de aceites del país, siendo, a su vez, “un complejo integrado de producción agrícola, cosecha, refinamiento, industrialización y distribución de aceites” (ibíd.278). La segunda, destinada a la producción de artículos de tocador, teniendo en su haber decenas de productos de consumo masivo. Asimismo, el Grupo Noboa se expandió hacia la industria gráfica (Ecuatoriana Gráfica S.A.) y plástica (Termo Plast), que realizan las etiquetas y envases para los productos de las otras grandes empresas. Adicionalmente, tiene actividades piscícolas e inmobiliarias (Industrias y Predios Sotavento) (ibíd.278-279). Basta echar un vistazo al currículum de León Febres Cordero para darse cuenta a qué grupos representó en su Presidencia:

Del curriculum de Febres Cordero, se destaca el haber sido presidente, vicepresidente y gerente general de numerosas empresas del Grupo Noboa, en actividades relacionadas al papel, textiles, exportación de banano, pesca y banca. La corporación Noboa controlaba en aquella época importantes firmas relacionadas con el comercio internacional (especialmente la exportación de banano), agricultura, alimentos, industrias de procesamiento, finanzas y banca. La familia de Febres Cordero desarrolló su propio grupo económico en industrias relacionadas con el procesamiento de alimentos (especialmente sal), industrias de derivados del petróleo, bienes inmuebles y finanzas, esto ha significado su autonomía de los intereses económicos de Noboa. Desde la década del sesenta Febres Cordero representó los intereses corporativos de los industriales de la Costa como su representante funcional en el Congreso entre 1968 y 1970. En 1973 fue electo presidente de la Cámara de Industriales de Guayaquil y fue por muchos años presidente de la Federación Nacional de Cámaras de Industrias. La carrera política de Febres Cordero se inició en 1966 cuando fue electo diputado a la Asamblea Constituyente (1966-1967), luego fue senador de la República en el período 1968-1970. En esa época fue presidente de la Comisión de Economía y Finanzas del Congreso. En 1978 se afilió al PSC y en 1979 fue electo Representante (diputado) Nacional. Desde el Congreso lideró la oposición de los grupos de derecha y empresariales a los gobiernos de Roldós y Hurtado (Montufar, 2000: 149).

Desde que Febres Cordero asumió la presidencia, puso en marcha su nueva estrategia político-económica que consistía en desarticular al Estado como ente regulador de la economía, a través de fuertes recortes en el gasto público e invirtiendo en el desarrollo de las actividades productivas, mediante incentivos públicos. Esta fórmula fue vista desde el extranjero como un “Thatcherismo andino” y pretendía representar un momento modernizante del Estado ecuatoriano (ibíd. 58).

Sin embargo, ya en el poder, la fórmula neoliberal no fue tan efectiva y dio como resultado un contexto paradójico donde, por un lado, se quitaba poder al Estado a través de privatizaciones, mientras, por el otro, se reafirmaba el autoritarismo presidencialista en “una extraña fusión entre liberalismo y populismo, entre discursos neoliberales anti-estadistas y el fortalecimiento de formas autoritarias y centralizadas de intervención estatal” (ibíd.134). Durante su presidencia, León demostró ser aquel “insolente recadero de la oligarquía”, como le llamaba Jaime Roldós, y preparó un ambiente político más que favorable para los grupos financieros de la costa. Durante su gobierno se denunció la malversación de fondos en múltiples negocios, relacionados directamente a su grupo financiero, donde estuvieron involucrados varios de sus ministros y una supuesta malversación de fondos por parte del propio presidente, que presuntamente utilizó 150.000 dólares donados por la Junta Monetaria para contratar un mercenario israelí como “supuesto sistema de seguridad pública” (Fierro, 1989:282). No olvidemos que la Comisión de la Verdad que culminó su trabajo en junio de 2010, a pedido del actual Presidente Rafael Correa, denunció el período presidencial de Febres Cordero como el gobierno donde más violaciones a los derechos humanos se cometieron mediante la fuerza pública, siendo las más importantes la privación de la libertad, la tortura, la violencia sexual, la desaparición forzada, atentados contra la vida y la ejecución extrajudicial. Febres Cordero puso en marcha la Ley de Seguridad Nacional “para combatir a los grupos insurgentes, criminalizar a los movimientos sociales, coartar la libertad de expresión y perseguir a la oposición” (CV, 2010:45).

Uno de los testigos de estas atrocidades cometidas fue el propio Abdalá Bucaram, quien denunció que en su autoexilio en Panamá (1986) fue retenido por agentes de la Fuerza Especial Antinarcoóticos por la supuesta posesión de un kilo de cocaína y que en los ocho días que estuvo retenido fue torturado: “sufrió quemaduras con cigarrillos y colgamiento de pulgares y de sus genitales” (Bucaram en CV, 2010). En Panamá fue

visto el cuñado de Febres Cordero, Miguel Orellana y, según el cónsul panameño en Nueva York, las fuerzas de seguridad del Ecuador estaban interesadas en hacer daño político a Bucaram (CV, 2010:43).

En el período 1984-1988 se registraron decenas de casos de personas que fueron ejecutadas extrajudicial y arbitrariamente por elementos de la fuerza pública en diversas circunstancias como represión a huelgas y manifestaciones, en operativos contra sospechosos de haber cometido delitos, muertes de presuntos miembros de grupos insurgentes, muertes bajo custodia militar o policial, entre otras (CV, 2010:47).

Cuando le pregunté a mi colaborador Henry Raad Antón, quien en la década del ochenta ejerció como secretario de la SUL, su opinión sobre León Febres Cordero, fue muy explícito para hacerme saber su punto de vista acerca de la situación antes descrita:

Henry: Buena gente León Febres Cordero, yo lo traté bastante. Siempre hay dos personajes: hay el personaje político con todos sus mitos y el personaje humano, él era bien sencillo. El tenía ese sentido de prosapia, pero como personaje sus valores, su forma de comer, de andar... Un tipo muy sencillo, nada pedante, una memoria monstruosa. Yo quise que me cuente cien anécdotas pero nunca me las quiso contar... las verdaderas.

Paola: ¿Pero y qué opina usted de la Comisión de la Verdad que hubo, donde se descubrió que en su gobierno hubo torturas...? (me interrumpe)

Henry: Yo viví esa época y ahora la izquierda moderna lo exagera. ¿Qué había? En América Latina había un pandemonio en cuanto que se perseguía la subversión política de Estado... lo hacía EEUU. Había una política mundial. La influencia americana era muy grande para encontrar los focos guerrilleros, la gente venía de Libia, entrenaban en Libia, en Cuba y querían tomarse los gobiernos. La época de Allende, toda esa etapa. Ese era el ambiente de la época: la dictadura de Argentina, la dictadura de [Chile]... Aquí hubo un autoritarismo fuerte ejercido por León con una policía muy precaria culturalmente. Y sí, cuando contrata a Ranga Sid, un israelita, para detectar los focos guerrilleros... [se queda pensativo] Alfaro Vive tiene unos capítulos horribles que nadie los ha dicho, cuando mataron a un amigo mío y le cortaron la cabeza, Antonio Bris, y la Elsi Monje era cómplice, la famosa defensora de los derechos humanos. Hay muchas cosas que no salen. Estos protectores de los derechos humanos defendían más a la izquierda que a los derechos humanos. En estas persecuciones sí hubieron cometimiento de esto de lo que estás hablando, pero dentro de este contexto. Tampoco era como en el caso de los Restrepo: ¡Mándelos a matar! ¡No! Eso fue una estupidez policial, propia de la cultura que puede darse ahorita mismo. [...] Ahora nadie se atreve a matar a nadie porque sabe que esto ahora no prescribe...pero antes no era así. Le echaban la culpa a Febres Cordero porque era de derecha, si hubiese sido de izquierda no lo hubieran ni tocado. Esa es la verdad pura. (Raad, entrevista, 2011b).

No es mi intención hacer de este punto de vista una generalización para todos los miembros de la colonia guayaco-libanesa de élite, pues la gente estuvo reticente a hablarme frontalmente sobre su opinión acerca de León Febres Cordero y no poseo los datos para hacer una aseveración en ese sentido. Sin embargo, este punto de vista es sumamente revelador en cuanto que la persona que lo enuncia era miembro de uno de los grupos financieros que se beneficiaron con la política neoliberal febreorderista. Como expliqué, Henry Raad Antón trabajaba para el Grupo Antón.

Según la investigación de Luis Fierro, el Grupo Antón era un subgrupo del Grupo Filanbanco. Inicialmente participaban del capital de Filanbanco, Eduardo Antón Díaz, Ernesto Raad y José Antón Díaz quien, además, fue presidente del banco por algunos años (Fierro, 1989:298 y 306). El primero y el tercero eran tíos directos de Henry, hermanos de su madre Victoria Antón Díaz; el segundo también era su tío directo, hermano de su padre Bechara Raad, casado con María Piedad Antón Díaz quien, a su vez, era hermana de los dos primeros (véase fig.21, pág.79). Asimismo, Henry me comentó en una entrevista que él se crió con la familia Isaías, por lo que las relaciones familiares eran muy estrechas (Raad, entrevista, 2011a).

En estos años, el Grupo Isaías era un verdadero imperio financiero y tenía a la cabeza a Nahím Isaías Barquet:

Cabeza principal de uno de los más importantes imperios económicos del país. Imperio que lo inició su padre, don Emilio Isaías, de procedencia libanesa, importando telas y vendiéndolas en provincia y que ahora se extiende a una infinidad de actividades económicas. Pronto el negocio de su padre se convirtió en EICA (Emilio Isaías Compañía Anónima), línea importadora y distribuidora de telas, y son propietarios de Textiles San Vicente e Indulana, en Quito. En 1960 compraron el Banco La Filantrópica, que se hallaba en una difícil situación económica (Hoy Filanbanco ocupa el número 2 entre las instituciones bancarias del país según su capital y reservas), tomando la gerencia Nahím a raíz de la muerte de su hermano Enrique. Además, es Presidente Honorario de otro banco en Miami, el Republic National Bank. El Canal 10 de Televisión (hoy Telecentro) lo adquirieron hace una década. Es uno de los accionistas de Diario Hoy y propietario de las radios Bolívar y Carrusel. Posee además negocios en la industria de alimentos, imprentas, compañías de seguros, urbanizaciones, compañías constructoras de carreteras, tarjetas de crédito, etc. (Revista Vistazo No. 432 en Fierro, 1989:297-298).

En contraposición con toda su política que se alineaba al neoliberalismo y al bloque Occidental de la Guerra Fría, especialmente con Estados Unidos; "...el gobierno de Febres Cordero mantuvo buenas relaciones con Cuba: incluso firmó un acuerdo comercial con la isla. De esta manera, Febres Cordero balanceó la excesiva simpatía al

gobierno de Reagan, con una postura que representaba la excepción a la regla” (Arboleda en CV, 2010:20). Es precisamente en uno de sus viajes a Cuba que se define la inclinación política del Grupo Filanbanco pues Nahím Isaías “...fue uno de los pocos empresarios que acompañó a León Febres Cordero en su viaje a Cuba” (Vistazo No. 432, 16 de agosto de 1985 en Fierro, 1989:303). El mismo hombre que donó desinteresadamente la capilla Nuestra Señora de Líbano a la SUL acompañaba a León Febres Cordero en sus negociaciones con Cuba.

Aunque no conozco los detalles de este viaje a Cuba, deduzco que Nahím Isaías, como buen fenicio comerciante, viajaba con la intención de arreglar algún negocio que favoreciera al Grupo Filanbanco. Además, queda sobreentendida la amistad o relación entre éste y León Febres Cordero, pues, a pesar de que Isaías no era un político, estuvo presente en una visita diplomática con fines comerciales.

No puedo ir más allá en mi razonamiento sobre las relaciones concretas de la colonia guayaco-libanesa y el Partido Social Cristiano en los ochenta por falta de datos. Sin embargo, gracias al testimonio de Henry Raad, no me es difícil imaginar que el selecto grupo de guayaco-libaneses que conformaban la directiva de la SUL en los años ochenta y que expresaban una ideología fascista de ultraderecha sobre la política de Líbano apoyara ideológicamente el fascismo socialcristiano. El febreorderismo les permitió ejercer sus actividades comerciales sin restricciones ni regulaciones estatales y el grupo más importante económicamente tuvo relaciones concretas con el Presidente para su beneficio empresarial; los daños colaterales (léase toda la política represiva del gobierno) probablemente fueron minimizados con la misma ligereza con la que Raad me habló del “sencillo” Febres Cordero.

Como expliqué al inicio de este apartado, no encontré ejemplares del informativo “El Cedro” sobre este período temporal, pero dentro de este vacío de autorrepresentación por parte de la SUL encontré, correspondiente a 1986, la obra de teatro llamada “La nueva Semilla”, escrita por el propio Henry Raad, que en ese momento era ya ex secretario de la institución. La obra, según el autor, fue su sutil despedida de la SUL y además fue el pretexto para aprender a usar la computadora, que para ese entonces era el nuevo juguete tecnológico de la sociedad guayaca de clase alta. Me contó que la escribió en tres días y no le representó dificultad alguna, pues la obra era un fiel retrato de las costumbres y tradiciones de lo que había vivido como

descendiente de la colonia libanesa de Guayaquil y como miembro activo de la SUL, además de estar basada en hechos reales (Raad, entrevista 2011a). La obra de teatro “La Nueva semilla” se volvió un referente identitario incuestionado por la colonia, como pude darme cuenta en mi trabajo de campo, convirtiendo a Henry Raad en la voz autorizada para hablar sobre la identidad libanesa desde ese entonces.

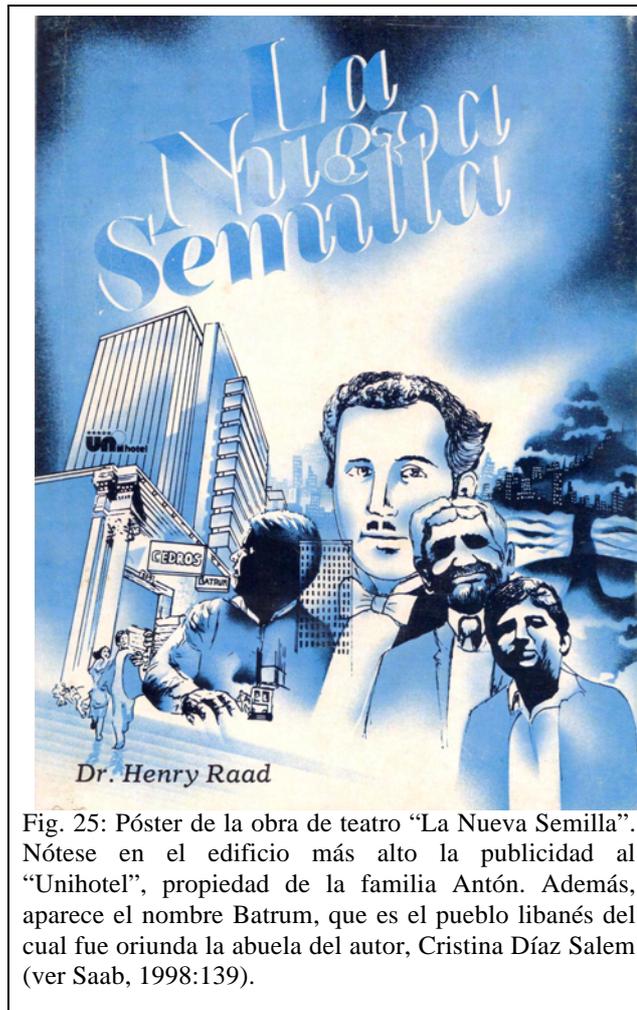


Fig. 25: Póster de la obra de teatro “La Nueva Semilla”. Nótese en el edificio más alto la publicidad al “Unihotel”, propiedad de la familia Antón. Además, aparece el nombre Batrum, que es el pueblo libanés del cual fue oriunda la abuela del autor, Cristina Díaz Salem (ver Saab, 1998:139).

La obra fue dirigida por Marina Salvaretza, dramaturga italiana, en una puesta en escena que mezclaba el drama con la comedia y un reparto constituido mayoritariamente por miembros de la colonia guayaquino-libanesa³⁵. La historia es sencilla y se resuelve en tres actos, contando la historia de superación de un grupo de inmigrantes libaneses que llegan a un Guayaquil socialmente hostil, lo que les obliga a refugiarse en su identidad étnica y sus relaciones de parentesco, pero al pasar dos generaciones gracias al arduo

³⁵ Ver Anexo I: Reparto de la obra de teatro “La Nueva Semilla”

trabajo y la solidaridad étnica, logran convertirse en una clase pudiente en la ciudad ostentando puestos de poder a nivel económico, político y social. La historia cae en el cliché de la reconciliación de dos grupos antagónicos, los libaneses y los guayaquileños de élite, a través de la historia de amor de dos jóvenes, que, al más puro estilo de Romeo y Julieta, rompen las barreras con su amor, pero logrando un final feliz de conciliación y celebración mutua que culmina con el lanzamiento de una gran empresa privada próspera y el arribo de los paisanos a la banca ecuatoriana, los medios de comunicación, a la profesionalización y, sobre todo, a la política.

La obra fue un triunfo en la taquilla del teatro “Candilejas” ubicado en el Unicentro, propiedad de la familia Antón, a la cual concurrieron en su mayoría gente de la colonia libanesa, pero también guayaquileños, como me lo hizo saber su autor cuando le pregunté cuál había sido su público: “La colonia en su máxima magnitud y gente de aquí. Dimos siete presentaciones con 320 asientos. ¡Fue a reventar! Hasta tuvimos que poner sillas” (Raad, entrevista, 2011a).

La colonia libanesa se regocijó en su propio éxito como enclave étnico y la historia de amor hizo eco en aquellas nuevas relaciones de parentesco que ya habían dado sus frutos en la colonia, fortaleciendo las relaciones socio-económicas con la élite regional. Sobre esto no puedo dejar de resaltar un párrafo que se pone en el mensaje editorial del Informativo en 1987:

En lo social hay una corriente sincera y saludable hacia más comprensión e integración, y la más elocuente interpretación de este nuevo convivir social consiste en la contracción de matrimonios de jóvenes de extracción libanesa con damitas ecuatorianas y viceversa. El nuevo hogar ecuatoriano libanés será un lazo fuerte y efectivo en la solidaridad racial (SUL, 1987:2).

Los matrimonios interétnicos se venían dando ya desde la década del cuarenta en la ciudad, pero ahora tomaban importancia porque eran matrimonios entre dos élites consideradas opuestas y que ahora juntaban sus fortunas mediante un pacto de sangre; formando alianzas familiares estratégicas que beneficiaban sus empresas privadas.

Más allá de las críticas que se le puede hacer a la obra de Raad a nivel de guión, es un trabajo importante que pone por vez primera en la escena pública la ideología socioeconómica y por qué no, política, de la colonia guayaco-libanesa. Escrita desde las entrañas mismas de este grupo social y por un hombre que ostenta hasta la actualidad un capital simbólico inmensurable al ser hijo de una de las familias más importantes de

la SUL y gracias también a su propia carrera personal como gran empresario e intelectual de la colonia libanesa. Cuando le pregunté a Henry Raad por el paralelismo entre esa ascendencia fenicia que se construye en la obra dada a los negocios y al comercio genéticamente con una postura ideológica neoliberal de la colonia libanesa en Guayaquil, no pudo más que darme la razón y confesarse fiel seguidor del neoliberalismo y la derecha.

El argumento subyacente a su obra es que un libanés fenicio es por fuerza un neoliberal nato, pues su propia ascendencia étnica lo convierte en un sujeto libre que desea comerciar sin restricciones gubernamentales y, por fuerza, un aliado al proyecto descentralizador y autonómico que se exigía históricamente desde Guayaquil. El siguiente diálogo de la obra escenifica de forma magistral este sentido político-económico neoliberal, en una pequeña escena donde dos paisanos discuten sobre pactar los precios de sus telas:

NAJIB: ¡Estás tú loco! El precio fijo jamás deberá existir...matarías el arte del negocio. Nuestros padres y abuelos nos mirarían como estúpidos...¡Precio fijo! Es lo único que faltaba. ¿Tú crees que podrás engañarme? Hoy pactamos precio fijo y ambos sabemos que los dos haremos rebajas según la necesidad y torpeza de cada cliente (Raad, 1986:14).

La obra de Henry Raad materializa en imágenes cómo ese legado fenicio, que tanto se explotó en las narraciones de la Sociedad “Unión Libanesa”, era prueba fehaciente y razón consumada de su papel como grandes comerciantes, empresarios y profesionales varios de éxito en una sociedad guayaquileña de tendencia política derechista, económicamente neoliberal y socialmente católica. Cuando le planteé este argumento a Henry asintió con complacencia, pues yo había entendido lo que él quería transmitir. Cuando le pregunté por el paralelismo entre la cultura fenicia y el neoliberalismo me dijo:

Sí, es que es el puro [...] El comercio es la esencia de la libertad, la actividad comercial es donde más se expresa la libertad, la ocurrencia de la libertad. Y los fenicios... ¿Por qué usted ve que los libaneses son indómitos? Es porque son libres y no se reglamentan. Yo me caliento así por exceso de libertades y el fenicio fue así, conquistó el mundo a su manera, con el uso de la libertad. Y fíjese usted que es una libertad no violenta, porque nunca fueron conquistadores sino a través del comercio (Raad, entrevista, 2011).

Raad trasplanta aquel discurso libanés nacionalista-fenicista-maronita a un contexto local guayaquileño, cambiando el nacionalismo por un regionalismo, el fenicismo por el libre comercio y lo maronita por una profunda abnegación católica, que se traduce en el

papel de la beneficencia del que también estuvieron encargadas las mujeres libanesas, en una institución llamada Sociedad de Señoras de Beneficencia Libanesas-Sirias, que es considerada la otra pierna “femenina” de la SUL, en una interesante complementariedad de género.

Con esto no quiero decir que Henry Raad fuese el inventor de dicho discurso, pues éste estaba solapado en todas las impresiones de “El Informativo”, sino que es él quien lo traduce al medio local de forma coloquial y divertida, volviendo su obra un referente identitario tan importante de la colonia libanesa y de lo que yo he llamado el discurso neofenicio-católico, que abraza con furia la colonia guayaco-libanesa en el presente para defender su particularidad y al mismo tiempo su integración regional.

Para darle sentido a toda la historiografía de la SUL de los años ochenta, basta la muestra de dos diálogos de los personajes principales de la obra donde se habla de la identidad de los libaneses y sus descendientes residentes en Guayaquil:

BRAHIM: ... ¡Maldita sea! ¿Cuándo entenderá el mundo que los libaneses somos distintos? Por más que sobre la tierra de nuestra Fenicia pasaron los judíos, los asirios, egipcios, griegos y romanos y que luego fueron los árabes, turcos, y aún los franceses, siempre terminamos conquistándolos a todos mediante las secretas armas del comercio. Y para colmo, uno viaja veinte mil kilómetros para no ver la cara de los turcos y lo primero que sucede es que se llega a tierra extraña para escuchar que a uno lo llaman “turco, turco”... (Raad, 1986:8).

NAGIB: ...Nosotros no somos como las hojas que caen al viento... somos semillas que penetran en la tierra y que fijarán raíces profundas. Con los años tendremos muchos edificios aquí en esta ciudad. Parte de ella se deberá a nuestros esfuerzos...y sé que nuestros hijos penetrarán hasta los cimientos de la sociedad que estamos formando... No es que lo sé recién ahora. Siempre lo supe...mis abuelos desde siempre lo sabían (Raad, 1986:14)

Más de una veintena de veces, cuando pregunté por la identidad guayaco-libanesa, me preguntaron a mí si había visto “La Nueva Semilla” o simplemente la gente me direccionó hacia Henry Raad como el indicado para hablar sobre dicho tema. Entre Henry Raad, con su afamada obra, y Oscar Nader, con sus apasionados relatos sobre ese Líbano fenicio ancestral, construyeron una identidad étnica nueva que dotó de sentido al papel que esta élite inmigrante había cumplido en la sociedad guayaquileña desde su llegada a finales del siglo XIX. Cabe mencionar que ambos, a parte de ser familia política, son compadres y se frecuentan como amigos en la cotidianidad.

Sin embargo, la obra también devela ciertos aspectos de la colonia que jamás hubieran sido expresados dentro de “El Informativo” y estos son los constantes

conflictos de clase dentro de la SUL, para esto quiero mencionar una parte de la obra donde Raad expone la competencia que algunos socios de la SUL emprendieron contra su propio Club Biblos; competencia que se evidenciaba en las construcciones de las casas de ciertas familias, que se desbordaban en ostentación y lujo y donde las reuniones familiares intentaban siempre superar la decoración, el glamour, la abundancia de la comida y del servicio del Club. Para escenificar esto de una forma más afable, el diálogo de un empleado ecuatoriano de los “baisanos” que hace el papel de tonto perdido y dice:

Manuel: Eso tampoco jamás lo he comprendido. Construyen sus casas aún más grandes que el mismo Club [y] en sus grandes momentos sus casas compiten con su Club... ¿quién puede entenderlos a éstos? Compiten una parte contra el todo... y el todo contradice a sus partes (Raad, 1986:60).

Para ser más específica y menos poética, existieron riñas entre los miembros de la SUL, pues algunos no festejaron el protagonismo de ciertas familias, en especial de la Antón e Isaías, y entraron en una competencia de clase con el Club Biblos, que indirectamente era una competencia contra las cabezas de dichas familias.

Esto me fue corroborado en varias entrevistas que realicé a miembros de la colonia, quienes me manifestaron resentir un clasismo y elitismo desplegado por miembros de estas familias, quienes se sentían dueñas y señoras del Club, menospreciando el aporte de otros socios, que, sin lugar a dudas, representaba menos económicamente. Incluso estos conflictos llegaron a afectar el ambiente de confraternización dentro del nuevo club campestre, donde algunos socios se peleaban con otros para ser atendidos en primer lugar por los salones, enojándose con estos desdichados que corrían de un lado al otro para apaciguar el ambiente de las grandes comilonas en el bar-restaurante, que era un auténtico campo de batalla (Anónimos, entrevistas, 2011). Por su parte, Henry Raad sintió también este ambiente de hostilidad en el Club y por eso decidió retirarse con esta aclamada obra. Henry Raad, una de las cabezas de la familia Antón ante la SUL, me dio a entender en una entrevista que había sido víctima de envidias en el club y que a varios paisanos no les gustó el protagonismo inevitable que tuvo su familia, al ser una de las que más dinero puso en el proyecto SUL-Biblos y, además, estar siempre comprometida con la SUL desde sus inicios.

En los años ochenta, las diferencias de clase social dentro de la colonia estaban ya bien marcadas, aunque en general la colonia libanesa y sus descendientes gozaron de

holgura económica, fueron algunas las familias que más destacaron económicamente llegando unas a ser millonarias en el país. Una forma de medir el poder adquisitivo de estas familias es mirar en la nómina de donantes financieros del proyecto SUL-Biblos. A pesar de ser cincuenta y uno los socios que hicieron donativos para su construcción, sólo seis fueron galardonados con el “Orden al Mérito Social”: Lutfallah Kozhaya Abi-Hanna, Judith Iza de Antón, Nahím Isaías Barquet, José Assaf Bucaram, María Luisa Bucaram de Isaías y José Antón Díaz. Cabe aclarar que Kozhaya e Isaías forman parte de un mismo tronco familiar, teniendo un apellido en común que fue escrito de dos formas diferentes al castellanizarlo en Ecuador (ver Saab, 1998). Las familias Isaías, Antón y Bucaram encabezan este pequeño cuadro de méritos.

De este pequeño subgrupo de familias adineradas, el Grupo Isaías se vuelve a ponerse a la cabeza, en ese entonces dueños del próspero Filanbanco, que en los noventa ya tendría más de 56 oficinas interconectadas, contaría con una entidad llamada Filanbanco Trust, donde se podía ahorrar en dólares con buenos intereses, aparte de tener su propia tarjeta de crédito Filancard y ser dueño de innumerables negocios en diferentes áreas comerciales, como EICA (Almacenes Emilio Isaías), TC Televisión, Cablevisión, acciones en TV Cable, Radio Súper K y Radio Carrusel, Ingenio Azucarero la Troncal, Seguros Rocafuerte, Servientrega, Hotel Ramada, Multicom y Telemóvil, Covactiva encargada del corretaje de los bienes inmobiliarios del grupo Isaías, Uminasa Editorial (Periódicos: La Razón y el Hinch; Revista: La Onda), entre otros. En ese momento la estratificación económica era evidente, como me hizo saber Henry Raad:

Existe discriminación por dinero, por raza no. Es feo lo que le voy a decir. Aquí el grupo... y volvemos sobre esta familia que es importante, la familia Isaías. Ellos eran de origen humilde y se constituyen tempranamente en un referente de triunfos. Ellos hacen muchos esfuerzos por penetrar en la sociedad de apellidos y esas cosas. Y ellos comienzan a discriminar después. Usted ve en las invitaciones a fiestas, matrimonios, el círculo social de los ricos “ricos” se cierra. Se va el matrimonio a Miami... Entonces se va creando una especie de *snob* con una única circunstancia, la económica. [...] En ese tiempo se decía los que tienen 10 millones de dólares para acá, los que tienen cinco y los que tienen uno. El paisano era muy dado... Nahim Isaías era muy dado en mirarle a usted y le decía: Tiene un reloj de tal cuestión, entonces esta familia es de trescientos mil (Raad, entrevista, 2011a).

Henry Raad Antón, quien se despegó durante tres días de su puesto como gerente general de PYCCA para escribir “La Nueva Semilla”, hablaba de sus paisanos en su obra con un tono de extraña condescendencia; al parecer, la construcción del Club

Biblos sacó aquella tenacidad y agresividad con la que se autodefinen estos grandes mercaderes fenicios en puerto guayaquileño:

BRAHIM: ¡Ay, Líbano, bastan tres reunidos para armar tres opiniones distintas. Siempre amigos pero siempre también incansables rivales y adversarios! Vivimos juntos y separados a la vez. Hacemos un Club para destrozarnos dentro de él, pero eso sí, que nadie atente contra el Club porque entonces todo el Club estará contra él (Raad, 1986).

Cual profecía, Henry Raad anticipaba lo que ocurriría en 1988, donde no sólo se atacaría al Club sino a toda la colonia libanesa, gracias al quehacer político de Abdalá Bucaram Ortiz y su búsqueda por la Presidencia de la República. La única diferencia es que sería el propio Henry Raad quien saldría en defensa de la honra de la colonia. Pero este romántico papel que jugó Henry Raad en la contienda electoral es lo que se espera de él como intelectual orgánico, ya que como explica Gramsci a ellos “se les encomienda las tareas subalternas en la hegemonía social y en el gobierno político, es decir, el consenso ‘espontáneo’ [...] Consenso que surge, ‘históricamente’, del prestigio –por lo tanto de la confianza– originado por el grupo prevalente por su posición y su papel en el mundo de la producción” (Gramsci, 1967:30-31). La SUL como institución optaría por el silencio y por voltear su mirada nuevamente hacia Levante, quedando en las manos de Raad defender el “honor” de la comunidad.

La contienda electoral: ¡Abdalá, el loco que ama!

El año de 1988 fue testigo de un momento coyuntural para la historia política del Ecuador: por primera vez, un descendiente de libaneses pasaba a segunda vuelta electoral para el cargo de Presidente de la República. La contienda electoral de ese año tenía como principal figura al “Loco” Abdalá Bucaram Ortiz, descendiente de libaneses por vía paterna, quien representaba al PRE (Partido Roldosista Ecuatoriano) y se enfrentaba en la segunda vuelta a Rodrigo Borja Cevallos, que representaba al partido socialdemócrata Izquierda Democrática. En esta contienda electoral, Abdalá fue visto como “la negación de la modernidad y de la racionalidad política” (De la Torre, 1996:24). La campaña electoral desplegada por ambos candidatos fue sumamente agresiva y puso al descubierto un “orientalismo” (Said, 1990) que había permanecido alejado de la esfera pública durante décadas, pues aprovechando la presencia controversial de Bucaram en el ruedo político, los medios de comunicación locales y miembros de la élite nacional desplegaron insultos racistas y xenofóbicos contra éste y toda la colonia libanesa, a quienes les acusaron de ser parte de una raza árabe peligrosa

y con tradiciones oscuras, que actuaba a favor de sus propios intereses económicos, como nuevos ricos, en detrimento del bienestar nacional (ver Raad, 2001:217-225). Frente a estas agresiones, Henry Raad Antón salió en defensa de la colonia respondiendo rápidamente a algunas de las insinuaciones más maliciosas que se hicieron sobre ésta, salvaguardando el buen nombre de la comunidad en una pequeña guerra mediática emprendida entre el diario “El Universo” y “El Telégrafo” que ocupó un espacio importante en el medio de la época.

Como explica Carlos de la Torre, las contiendas electorales son un campo privilegiado de investigación, ya que son un momento de “efervescencia colectiva”, tanto a nivel político como a nivel social, donde se “...crean y recrean las estructuras sociales” (De la Torre, 1996:12).

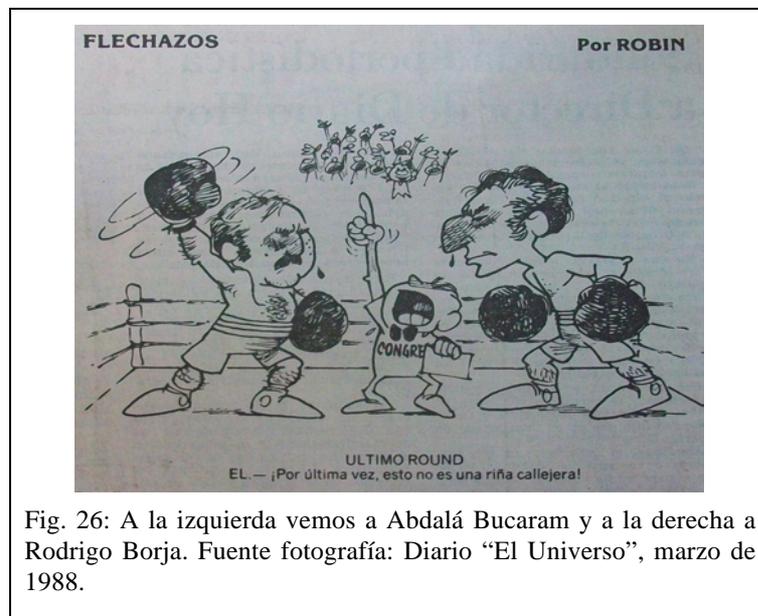


Fig. 26: A la izquierda vemos a Abdalá Bucaram y a la derecha a Rodrigo Borja. Fuente fotografía: Diario “El Universo”, marzo de 1988.

La comunidad libanesa, al contrario de ser homogénea, como se la construyó en esta contienda electoral, era una comunidad dividida a nivel político. Estos fenicios nuevos ricos adoptaron caminos diferentes para legitimar su nueva clase social, mientras algunos optaron por la vía populista; como vemos en el caso de Abadalá Bucaram, la mayoría prefirió ideológicamente la derecha, la partida neoliberal y construirse como una élite “fina y de buenas costumbres” que competía en legitimidad con las élites locales, grupo que formaría el núcleo pesado de la mal llamada “colonia” y no la familia de Abdalá que, por cierto, se mantuvo bastante alejada de la SUL. Este

distanciamiento se debía a la clase popular de su familia, que no pudo acceder al club por falta de recursos económicos, como me lo corroboró su sobrino Santiago Roldós:

Mi familia, mi mamá misma, era Bucaram y [descendiente de] libaneses, pero no eran muy activos en la colonia, no estaban muy inmersos. Yo nunca fui [a la Sociedad “Unión Libanesa”] y lo veía como algo extraño, porque siendo de la colonia ellos no eran gente de dinero; no eran gente pobre, aunque luego Abdalá tuviera esas dos biografías, una en la que era pobre, pobre, pobre y otra en la que siempre de niño fue rico [...] Ellos vivieron en el suburbio, eran doce, [Abdalá] era un “turco” pobre (Roldós, entrevista, 2011).

Un miembro del directorio de la época que conoció el caso de cerca manifiesta que Abdalá tenía un gran resentimiento hacia la SUL y la gente que allí socializaba, lo cual considera fue un grave error para su gobierno, pues aparte del apoyo puntual de algunos libaneses no contó con el beneplácito de la colonia:

Abdalá, antes de ser Presidente, no era socio. Abdalá cometió un error bien grande al tenerle a la “Unión Libanesa” un resentimiento, porque ahí sí se hace estratificación. Lo tenían marginado (PZN3, entrevista, 2011).

Como explica De la Torre, “los diferentes grupos sociales se diferencian no sólo por su posición económica o de clase social, también se distinguen por toda una serie de símbolos de status” (De la Torre, 1996:25). En este caso, el papel que jugó el Club Biblos fue primordial para brindar esos símbolos de estatus a ciertos sectores de la colonia libanesa, acompañados de fuertes valores familiares, orgullo por la ascendencia libanesa, solidaridad paternalista con los sectores populares y, además, una identidad étnica con afinidades político-económicas con las élites locales socialcristianas.

En 1988, Bucaram apareció en el panorama político como una alternativa viable para ingresar al poder nacional, por lo que llamó la atención de varios de estos libaneses “finos”, quienes en un principio se vieron tentados a apoyar esta rama populista de su comunidad, aún en detrimento de la imagen de alcurnia que pretendían construirse. En palabras de un partidario del PRE que quiso mantener su anonimato, “...los turcos apostaban al candidato más viable y en esta contienda creyeron que era Bucaram” (ARM, entrevista, 2011); aquí estuvo metido de cabeza el Grupo Isaías, lógicamente, quien hizo campaña frontal a favor del PRE en su canal de televisión Telecentro (Fierro, 1989, 301). Según Henry Raad, el apoyo económico a Bucaram era específico de ciertos miembros, ya que nunca hubo un apoyo directo de la SUL, y supuestamente se hacía por solidaridad étnica:

Los libaneses destacaron en la política cada uno por su cuenta, no es que hubiera un club que los organice. Obviamente, cuando pedían ayuda económica a uno o a otro, estaban los paisanos a los que les gusta ayudar al paisano. Pero, igualmente, como ayudaban a uno ayudaban al otro. Por ejemplo, Jaime Nebot Saadi es un catalán, él no se cuenta [como libanés], lo que Assad Bucaram sí. O Abdalá Bucaram, que sí ha querido reconocimiento y sí adquirió dinero de parte de la colonia, porque se sentía más libanés (Raad, entrevista, 2011a).

Pero el aporte económico que dio la colonia a Bucaram le salió muy caro, pues el panorama se tornó espinoso cuando las élites de la sierra empezaron a atacar a toda la comunidad libanesa como inescrupulosa, vulgar, mafiosa y meterla en un paquete oligárquico nacional, como se detallará a continuación, provocando que muchos de estos libaneses dieran un paso atrás y se retiraran, como buenos inversionistas, en el momento adecuado y en silencio. Según la historiadora Lois Roberts, buena amiga de la familia Isaías: “...los libaneses que en primera instancia le habían apoyado, sintieron similar repulsión y finalmente lo llamaron loco” (Roberts, 1996:247).

El desafío fue el motor de su trabajo y de sus ambiciones. No para crear dinero, sino para dar a sus hijos un mayor porvenir. [Los libaneses] nunca vinieron aquí, hicieron plata y se la llevaron para allá. Aquí crearon el ambiente familiar que ellos querían. El país les ofreció todo y ellos lo aceptaron, lo abrazaron y se sintieron parte. Por eso se equivocan y se meten en política, cuando la política no es para el libanés ni para ningún descendiente de fenicios. [Para] la política, además de ser bueno en los negocios, necesitas de esta astucia, que ellos la usaron para sus negocios en vez de usarla en las relaciones humanas” (SMP, entrevista, 2011)

Los artículos publicados a título personal por Henry Raad Antón, quien llegó a confesar la fascinación que el líder populista le produjo al inicio de su candidatura, aunque después fue uno de sus críticos más férreos (Raad, 2001:485-488), simbolizaban la voz de la Sociedad “Unión Libanesa” por el protagonismo que él había adquirido como referente identitario de la élite guayaco-libanesa.

El 30 de enero de 1988, en el diario “El Telégrafo”, que, por cierto, era propiedad de su familia, publicó un artículo titulado “La Beneficencia de Pinoargote” donde respondía a las acusaciones que hizo este periodista sobre la idea –dicha con malicia– de que la colonia libanesa “actuaba con filosofía de conjunto”:

Los descendientes de “árabes” o miembros de la “colonia”, como Alfredo Pinoargote despectivamente cita en su lamentable entrega, no estamos rubricando lo que otro ciudadano ecuatoriano piensa o dice por el mero hecho de tener una remota conexión cromosomática. De ser así, Bucaram, Mahuad, Nebot, Dahik y Baquerizo Nazur representarían una sola corriente de pensamiento [...] Ojalá los descendientes de libaneses fuésemos tan unidos como pretende pintarnos. Ojalá tampoco nunca se

logre consolidar ese ambiente “anti-turco” que busca Pinoargote cultivar usando la herramienta de la prensa y el engaño del linaje [...] Ojalá jamás un miembro de la “colonia” llegue a ser presidente de esta República, ni de la Junta de Beneficencia, ni tampoco del Club de la Unión, ni de la Cámara de Comercio, si es que con ello se da paso a ese nivel de sentimientos preñados de falsa ecuatorianidad (Raad, 1988a).

La respuesta de Raad es contundente y deja en claro dos puntos importantes: el primero es que las ideologías de los políticos de la colonia libanesa eran muy heterogéneas y no compactadas en un único paquete populista como se quería hacer creer. Con esto pretendía desvincular a un sector amplio de esta nueva élite del movimiento bucaramista y separar a los individuos de esa comunidad imaginada que Bucaram construyó en su discurso político y que la oposición atacó a mansalva. En segundo lugar, con ese desborde de dignidad poética donde dice que ojalá ningún libanés llegue a tener un puesto importante en las instituciones que por excelencia han estado en dominio de las oligarquías tradicionales de Guayaquil, deja en claro que en ese momento ningún libanés dirigía una de estas instituciones oligárquicas por lo que relacionarlos directamente con ellas era falso y, además, se dignifica a sí mismo y a su colonia como entes “apolíticos” en un sentido antipartidista, quienes no tienen la ambición irracional de usurpar los puestos de poder de las oligarquías tradicionales y que incluso serían capaces de renunciar a dichos cargos por “honor” y por el bienestar de la comunidad. Este artículo demuestra la importancia del capital “moral” de esta nueva élite.

El 21 de marzo de 1988, el diario “El Universo” publicó un artículo llamado “La política y la Nacionalidad”, escrito por Enrique Boloña, donde se cuestiona directamente el compromiso nacional de la colonia libanesa y por ende sus intenciones económicas en el Ecuador. En un despliegue de xenofobia “selectiva”, este columnista comparó a los libaneses con otros grupos inmigrantes que se han radicado en el país, evidenciando lo que a su juicio era una particularidad (étnica) de estos inmigrantes:

Pero los inmigrantes vascos, catalanes o andaluces; y los italianos y chinos se integraron totalmente al nuevo país, se olvidaron de sus tierras de origen. Se sienten guayaquileños de cepa. Y allí está la diferencia con los libaneses que siguen siendo libaneses. [...] Si estas nuevas generaciones de auténticos guayaquileños dejaran de agruparse formando el Club Biblos o la Sociedad Unión Libanesa, con criterio racial o nacionalista, entonces se sentirían de verdad guayaquileños de cepa [...] No se dan cuenta que esta dependencia con la madre patria es maquinada por maniobra de ciertos políticos con fines electorales y en especial con interés de ayuda económica (Boloña, 1988).

Lo que era un símbolo de orgullo de la colonia libanesa, su flamante Club Biblos, producto del trabajo y sacrificio familiar de los socios de la SUL, se convertía en motivo de desconfianza, pues al ser un grupo de inmigrantes cuyo discurso sobre identidad étnica se basaba en un nacionalismo libanés, su posición social se volvía vulnerable y con argumentos xenofóbicos se cuestionaba su compromiso con la nación ecuatoriana. Se interpretó este esfuerzo de ascenso social como un interés particular, oligárquico y mafioso de los guayaco-libaneses, que además se convertía en un acto sumamente vulgar e irracional gracias a la figura pública de Bucaram y sus escándalos mediáticos. Obviamente, esto fue mayoritariamente culpa del propio Abdalá, quien utilizó su ascendencia como emblema político al construirse como un líder que pretendía ser pueblo, al ser descendiente de inmigrantes libaneses (De la Torre, 2008). Como se explicó en la introducción, la estrategia de este político fue dividir la sociedad ecuatoriana en dos bandos, la “gente bien”, oligarcas malvados y presuntuosos, y el “pueblo sufrido”, excluido y de buen corazón. Así fue como, valiéndose de sus orígenes libaneses, construyó una imagen de sí mismo como hijo de inmigrantes rechazados por las élites guayaquileñas, que lo miraron con desprecio como nuevo rico sin “cultura”, tratándolo como chusma y persiguiéndolo judicialmente (De la Torre, 2008:98).

La lucha de la colonia libanesa de élite por ser reconocida como una élite comprometida con el bienestar nacional, noble, racional y de buenas costumbres tenía muchos años gestionándose y no podía venirse abajo producto de un movimiento político y su pésimo manejo electoral. Esto lo entendía Henry Raad, pero pareció no importarle mucho al comité de la SUL de ese entonces y, aunque su Presidente Ángel Auad Herales³⁶ fuera quien manifestara informalmente a Boloña su indignación por la manera en que la colonia libanesa estaba siendo difamada en esta contienda electoral, el ejemplar del informativo, perteneciente a los meses de octubre y noviembre de 1988, permaneció completamente ajeno a esta guerra mediática y cerraba su año con cursos de árabe, mensajes de la misión libanesa maronita, la biografía de un príncipe libanés llamado Fajr Ad-Din II, un homenaje póstumo a Bashir Gemayel (nuevamente) y la noticia de una exhibición completa del arte fenicio en el “Palazzo Grassi” en Venecia, entre las noticias más destacadas de fin de año (SUL, 1988). Quizás la intención era

³⁶ Este personaje volverá a aparecer en el capítulo IV, donde realizo un estudio de caso de los álbumes-revistas que produce su familia.

mantener alejado el periodismo interno de la SUL de la guerra política que se vivía en el espacio público de la ciudad entre “El Universo” y “El Telégrafo”, y mostrarse como institución intocable e inalterada por los comentarios que de ésta se hacían en los medios de comunicación locales, ante los socios y otros lectores locales que escrudiñaban de cerca los pasos que daba la SUL en esa época.

Aunque Bucaram perdió las elecciones, en realidad obtuvo un triunfo al dejar de ser un candidato local y convertirse en un candidato nacional (Freidenberg, 2003:166). Bucaram se fue al exilio dejando como directora del partido a su hermana Elsa Bucaram, quien en este año llega a ser alcaldesa de Guayaquil, manteniendo viva la influencia del PRE en los sectores marginales, aunque también protagonizando momentos bochornosos más adelante, como el lanzamiento de regalos navideños desde el balcón del Palacio Municipal en 1989, en donde resultaron dos muertos y varios heridos, además de los escándalos en su contra por corrupción al vender vehículos municipales como chatarra, que la llevaron al exilio en 1993 junto con su hermano.

Abdalá regresa para la contienda electoral de 1992, donde no pasó a segunda vuelta; en esa ocasión, fue elegido presidente Sixto Durán Ballén, miembro del Partido de la Unidad Republicana, con ideología de derecha. Aparentemente, de 1992 a 1996 el PRE permaneció dormido y no tuvo relevancia pública; sin embargo, estos años fueron cruciales para “...el fortalecimiento de la estructura organizativa en cuanto a la red de cacicazgos provinciales” (Freidenberg, 2003:168). Como explica el propio Abdalá esta fue una etapa:

[...] de desarrollo de esquemas pragmáticos. De entender la necesidad de la propuesta permanente, de la modernización, de la actualización de la organización en términos políticos y de desarrollo de sus estructuras ideológicamente hablando, de cursos de formación, de maduración de los líderes. De entender el real protagonismo que jugamos como protagonistas directos de hechos que han dado historia al país [...] (Bucaram en Freidenberg, 2003:168)

Presidentes Fenicios: Crisis nacional y despolitización de la SUL

La década de los noventa es crucial para la historia política del Ecuador y para esta tesis, pues en 1996 finalmente gana la Presidencia de la República Abdalá Bucaram Ortiz y en 1998 gana la Presidencia Jamil Mahuad Witt, ambos de ascendencia libanesa por vía paterna, uno salido de las entrañas del “lumpen” guayaquileño y el otro de la burguesía quiteña. Sin importar su procedencia, ambos gobiernos fueron nefastos para nuestro país y en sus gobiernos se produjeron graves crisis económicas, siendo la más

grave la ocurrida en el gobierno de Mahuad, donde se produjo un feriado bancario y el país tuvo que abandonar su moneda por el dólar.

Abdalá Bucaram Ortiz: Populismo y xenofobia

La carrera de política del desaforado “Loco”, que, por cierto, tiene nombre islámico, pues Abdalá, mejor escrito Abdullah, significa esclavo de Alá (*Allāh*), dios de los musulmanes³⁷, empezó mucho antes de 1988, cuando Jaime Roldós Aguilera llegó a la Presidencia en 1979 en una alianza del CFP (Concentración de fuerzas populares) y el partido demócrata cristiano Democracia Popular, donde su hermana, Martha Bucaram, llegó a ser Primera Dama. Valiéndose de las influencias de su hermana, esposa de Roldós, éste le nombró Intendente de la Policía de Guayaquil (1979), por lo que le apodaron el “Gran Cuñado” y así inició su carrera política. Ya en este cargo hizo gala de sus tendencias “homofóbicas y fascistoides”, declarando incluso que sentía gran admiración por Hitler (Almeida, 1998:74). Roldós muere en un accidente aéreo junto con su esposa Martha Bucaram en 1981, en un momento político conflictivo de carácter mundial en el que el gobierno estadounidense de Ronald Reagan perseguía ideas revolucionarias antiimperialistas³⁸. Abdalá aprovechó la muerte de su cuñado y su hermana para catapultarse al ruedo político, y en 1982 fundó el PRE (Partido Roldosista Ecuatoriano) en supuesta memoria de Jaime Roldós y Assad Bucaram, que se caracterizó por una fuerte tendencia populista donde el ingrediente privilegiado fue el reclutamiento clientelar mediante espectáculos masivos. Como miembro de este partido, llegó a ser alcalde de Guayaquil en 1984, en donde las Fuerzas Armadas le demandaron por injurias, pues declaró que “por el simple hecho de desfilar el 9 de octubre (día en el que se celebra la independencia de Guayaquil), se llevan la mitad del presupuesto nacional” (Fuentes en CV, 2010:21). Tuvo que exiliarse en Panamá, donde fue perseguido por narcotráfico en una campaña liderada por su archienemigo, el socialcristiano León Febres Cordero. Como vimos en detalle en el apartado anterior, en 1988 Abdalá regresa del exilio recargado, pero tuvo que volver a Panamá después de perder las elecciones.

³⁷ La razón por la que sus padres católicos apostólicos y romanos le pusieron el mismo nombre que su abuelo es una incógnita, aunque puede provenir de una religiosidad conversa inconfesada dentro de la familia.

³⁸ Existen rumores no confirmados de que la muerte de Jaime Roldós no fue un accidente; en 1985, Abdalá declaró al periódico “La Prensa” de Nueva York que “la CIA estuvo involucrada en el asesinato del ex presidente Jaime Roldós (Revista Vistazo, septiembre de 1985: 6-7 en CV, 2020:42). Asimismo, esta aseveración se hace en el documental *Zeitgeist: Addendum*, de Peter Joseph, 2007.

En 1992, Abdalá consigue nuevamente amnistía y se postula a la presidencia contra Sixto Durán Ballén, llegando de una manera apoteósica en helicóptero privado, en medio de una masa enardecida que gritaba “Abdalá Presidente” y trayendo “...un discurso de redentor del pueblo, matizado con textos de la canción ‘Pablo Pueblo’ de Rubén Blades y Willy Colón” (Almedia, 1998: 75). Sin embargo, vuelve a perder y recurre al exilio, llegando a convertirse en el nuevo “Gran Ausente”, como llamaban a Velasco Ibarra (Conaghan, 2008:240).

A pesar de que se pueda creer que su historial de corrupciones y exilios mermarían la imagen política de Bucaram, ocurrió precisamente lo contrario. Abdalá supo voltear la tortilla con artimañas mediáticas para convertirse de culpable en “mártir”, usando las astucias del populismo. Como explica Carlos de la Torre, Abdalá asoció sus exilios con la injusticia del sistema judicial que viven los pobres en el Ecuador, ya que es bien sabido que son los pobres a quienes el peso de la ley les cae sin miramientos, mientras que los ricos tienen el dinero para esquivar el sistema corrupto. De esta manera, se vanaglorió de ser un mártir del sistema judicial oligárquico diciendo: “... ‘yo pagué mi conscripción política, yo me eché los exilios, carcelazos, los juicios’. Es así como su pureza y dedicación a las necesidades del pueblo le han convertido en el justo ‘líder de los pobres’” (De la Torre, 2008:95)

La siguiente contienda electoral en la que Bucaram finalmente gana la Presidencia de la República (1996), se dio en otro contexto político en donde la xenofobia y el racismo ya no pudieron ser las herramientas para hacerle oposición al “líder de los pobres”. En la segunda vuelta, Abdalá Bucaram se enfrentó nada menos que a su paisano Jaime Nebot Saadi, quien tenía ascendencia libanesa por vía materna, y quien esta vez sí llegaba como carta brava de la oligarquía guayaquileña, nada más y nada menos que protegido públicamente por Febres Cordero y el Partido Social Cristiano.

El factor étnico ya no fue explotado por la oposición, lo cual hubiese sido absurdo y contraproducente; sin embargo, el factor de clase social sí fue explotado, y se exacerbó la idea de Bucaram como chusma irracional sin cultura que representaba lo más grotesco de los nuevos ricos, mientras “el niño Nebot” (como le llamaba Abdalá) representaba la mesura, racionalidad y elocuencia de una élite tradicional que venía a educar al pueblo ecuatoriano gracias a su larga tradición guayasense (de la Torre, 1996:27-28). La élite a la que apelada Nebot era la de ascendencia española con

alcurnia, ya que supo explotar muy bien la ascendencia catalana de su apellido paterno; pero la jugada le salió mal a Nebot, a quien el pueblo no le perdonó ser una especie de títere de las oligarquías guayaquileñas.

Jaime Nebot Saadi es hijo de Jaime Nebot Velasco, quien fue dos veces Ministro de Economía y Fomento, Ministro de Gobierno, Gobernador del Guayas, Embajador, Diputado, Senador y asambleísta por el Velasquismo. Jaime Nebot Saadi fue Presidente del Directorio de la Flota Bananera Ecuatoriana, Presidente del Directorio de AZTRA y Presidente de la Compañía Inmobiliaria Nebot, que tiene un capital inmobiliario poderoso en Guayaquil. Durante el gobierno de Febres Cordero fue Gobernador del Guayas (1984), así como “Director y funcionario de múltiples empresas industriales, comerciales, agropecuarias y de la construcción”. El Grupo Nebot, hasta 1989, compartía oficina en el edificio Valra de Guayaquil con el Ing. León Febres Cordero (Fierro, 1989:288-289). Además, fue el candidato a Presidente de la República por el PSC (Partido Social Cristiano) en las elecciones de 1992 y posteriormente en 1996.

En el fondo, Bucaram era también un neoliberal, pues como buen “fenicio comerciante” se encargó de que su política no afectara a las empresas privadas que financiaron su candidatura y tras su discurso populista se encargó de proteger a las oligarquías. Según Carlos de la Torre (2008), la campaña de Abdalá fue financiada en su totalidad por la pequeña burguesía libanesa, en la que fueron fundamentales los aportes de Alfredo Adum, los hermanos Salem y Eduardo Assar (ibíd.:55), por lo que una vez en el poder tuvo que devolver los favores enchufando a toda su familia y paisanos en puestos públicos. Ante las críticas hacia la descarada incursión de sus parientes dentro de su gabinete dijo: “¿Y qué quieren que haga? Tengo como 500 familiares. Y todos son políticos” (Bucaram en Revista Vistazo No.695, en Saad, 1997:71)

En febrero de 1996, la Sociedad “Unión Libanesa” tenía nuevo Presidente, Manuel Adum Chedraui, y nuevo editor del informativo “El Cedro”, el Ing. Miguel Yapur Auad³⁹. En este año, las publicaciones de la revista se volvieron desidiosas, ya que no había contenido histórico ni político relevante, lo cual puede entenderse como un esfuerzo de la SUL por despolitizarse y alejarse de la imagen nacionalista que llevó a la

³⁹ Este personaje reaparecerá en el Capítulo IV, donde realizo un análisis del álbum-revista que edita para su propia familia Auad-Herales.

difamación de la colonia libanesa en 1988. Miguel Yapur me explicó cómo la revista fue perdiendo el ímpetu que tuvo al relanzarse en el año 1994 en la Presidencia de Roberto Bitar:

Roberto me transmitió su interés, que era básicamente unir a la familia libanesa. Una revista que quede para la posteridad. [En primer lugar] que tenga las entrevistas a los ex presidentes que estaban por morir; y sí se murieron cuatro en fila. Segundo, tomarles fotos a todas las familias que vayan los fines de semana. Tercero, poner la traducción de las palabras en árabe para que la gente hable un poquito más. Y cuarto, poner la sección de las fotos de Líbano. Y se dejaban las puertas abiertas para que cualquiera mande sus comentarios, mande sus [escritos] o cualquier cosa que quieran exponer. Sin embargo, en lo que caímos fue en lo de siempre, en lo de las fotos iban las familias de siempre. En los que escribían cartas, escribían los de siempre: Oscar Nader con el baúl de los recuerdos y Carlos Bucaram con sus estadísticas (Yapur, entrevista, 2011).

Al parecer el Club pasaba también por momentos económicos difíciles, pues se hacía hincapié en la obligatoriedad de llevar siempre la tarjeta del socio, la cual era intransferible; se aclaraba que el invitado debía ingresar y salir acompañado del socio; y además se recordaba que el invitado debía pagar S/ 40.000,00 (cuarenta mil sucres)⁴⁰ para ingresar en la cancha de fútbol (SUL, 1996b). El informativo ya no llevaba más publicidad en sus hojas, como era regla general en las ediciones de los años ochenta donde se promocionaban mayoritariamente los negocios más prósperos de los paisanos y su número de hojas era cada vez más reducido, pasando de las exuberantes publicaciones con una cincuentena de hojas de promedio a revistas que no pasaban la veintena.

En esa época terminan mis pocos recuerdos de la niñez en el Club Biblos, pues durante los ochenta y noventa asistí regularmente en mis vacaciones veraniegas al club con la invitación de mi tío Alfredo Ziadé Páez, cuando viajaba a Guayaquil a visitar a mis abuelos con mi madre y mi hermano, y las horas en la piscina eran realmente memorables; allí casi me ahogo por primera vez y me rescató un paisano muy guapo; tendría yo unos seis años. Quizás de aquel traumático suceso provenga subconscientemente mi interés en la SUL. Mi tío nunca podía acompañarnos físicamente, pero nos daba su carnet para que disfrutáramos sus sobrinos de las piscinas. Con estas nuevas restricciones no pudimos entrar más al Club, ya que era imposible que mi tío pasara los fines de semana con nosotros, pues era un economista muy ocupado y, como buen paisano en los noventa, era socio de un club al cual casi no asistía.

⁴⁰ El cambio de la época aproximadamente era de 3.500 sucres equivalentes a \$1 dólares americano. Por lo que se cobraba un estimado de \$11,50 dólares el ingreso a las canchas.

En 1996, la SUL cumplía sus Bodas de Diamante (75 años) y aunque su lema era “Unión y Fraternidad”, el informativo “El Cedro” no mostraba esto, más allá de esporádicas fotos de familias comiendo cada una por su cuenta en un club venido abajo, donde sus socios ya no se sentían cohesionados en torno a institución.

La edición de agosto de 1996, en la que se homenajeaba a la SUL por su cumpleaños institucional, contiene dos cartas que son sumamente importantes para entender el clima de la época y en donde por vez primera la SUL opina sobre la política nacional. Por primera vez, los paisanos estaban más interesados en la política ecuatoriana que en su club campestre y el discurso neofenicio-católico.

En la primera carta, la institución le da un “voto de confianza” al Sr. Manuel Adum Chedraui, Presidente de la SUL, a quien se le cuestionó por un controvertido acto en su gestión, y una segunda carta, puesta como contraportada de la revista, donde la SUL felicita a Abdalá Bucaram Ortiz, socio del club, por haber llegado a la Presidencia de la República del Ecuador.

Es aquí donde el libro genealógico de Julio Saab Andery llamado “Homenaje a Nuestros Mayores”, cumple un papel vital para entender las acciones que la SUL tomaba en los noventa, que no las había tomado antes. Resulta que el Presidente de la SUL, Manuel Adum Chedraui, era nada más y nada menos que primo en segundo grado del padre de Alfredo Adum Ziadé, ya que el padre del primero, Bechara F. Adum, era primo hermano del abuelo del segundo, Jorge F. Adum (Saab, 1998:89-97), como se demuestra en la fig. 27. El nombre de Alfredo Adum Ziadé resuena como fiel aliado político de Abdalá Bucaram Ortiz, quien no sólo financió su candidatura, sino que fue Prefecto de la provincia del Guayas cuando Bucaram fue Alcalde de Guayaquil en 1984 y en 1996 estaba en el gabinete bucaramista como Ministro de Energía y Minas encargado de la administración del petróleo y la energía eléctrica del país.

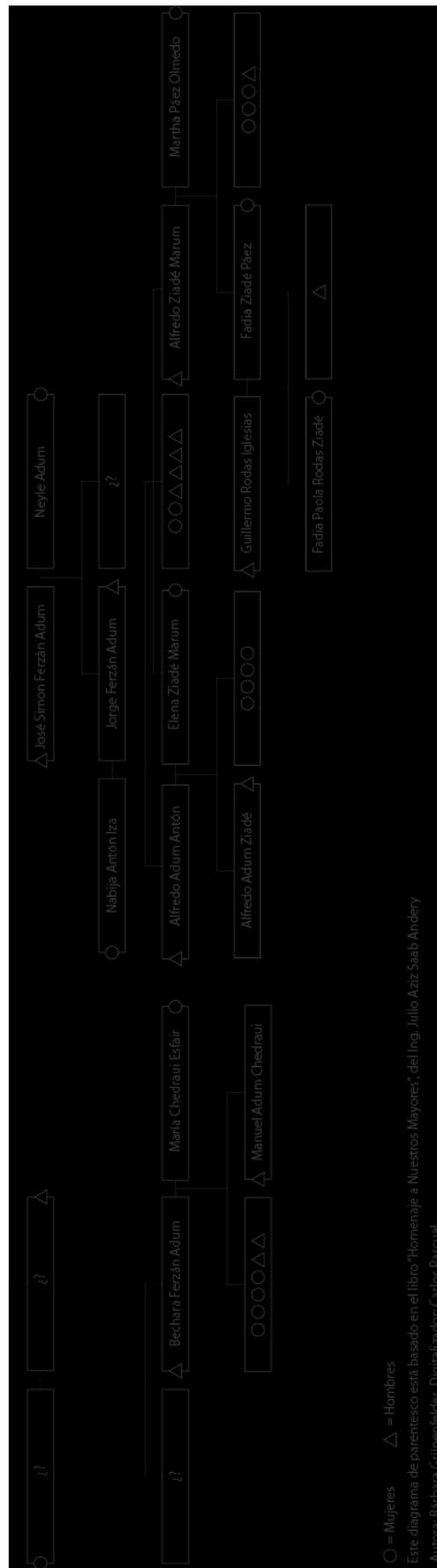
Lo que ocurrió es que cuando Bucaram pasó a segunda vuelta Manuel Adum le ofreció a su primo Alfredo Adum, consultando o no con el comité de la SUL, el salón principal del Club Biblos para que el PRE festeje su victoria al tener amistad con el nuevo Presidente, como me lo hizo saber un socio del club:

Cuando ganó la presidencia [Abdalá] le llamó a Manuel para que hicieran un agasajo en la Libanesa. [Abdalá] fue con la gente del Guasmo. Hubo reunión de ex presidentes y le dijeron: tienes que irte porque dejaste al club por los suelos. Rompieron sillas, se emborracharon y, encima, que es gente sin cultura. Entonces, destrozaron el club (PZN3, entrevista, 2011c).

La carta escrita el 24 de junio de 1996 y firmada por el Presidente Encargado Ing. Carlos E. Bucaram B. y el Secretario el Sr. Anuar Saab Adum era una respuesta a ciertas opiniones que habían vertido los medios de comunicación de la época:

1.- La Sociedad “Unión Libanesa”, estatutariamente, es una institución de carácter social, cultural y deportivo y sin ninguna vinculación con los partidos políticos. 2.- Entre sus miembros hay distinguidos socios que simpatizan con diferentes tendencias políticas y otros que militan activamente en sus respectivos partidos. A todos ellos respetamos y nos mantenemos alejados de cualquier actividad proselitista. 3.- El Directorio de la Sociedad “Unión Libanesa” en su sesión ampliada con los ex presidentes de la institución el día 21 de junio, por unanimidad, resolvió dar un voto de Confianza al Sr. Manuel Adum Ch, Presidente de la Sociedad “Unión Libanesa”, como respaldo a la gestión desarrollada en su mandato. 4.- La Sociedad “Unión Libanesa”, se mantendrá siempre vertical en sus actuaciones, como lo ha venido haciendo durante 75 años, guardando sobre todo la Unión y Fraternidad de sus asociados (SUL, 1996d:3).

Fig. 27:



Este diagrama de parentesco está basado en el libro "Homemaje a Nuestros Mayores", del Ing. Julio Aziz Saab Andery. Autora: Bárbara Grünfeldier. Digitalizador: Carlos Pascual.

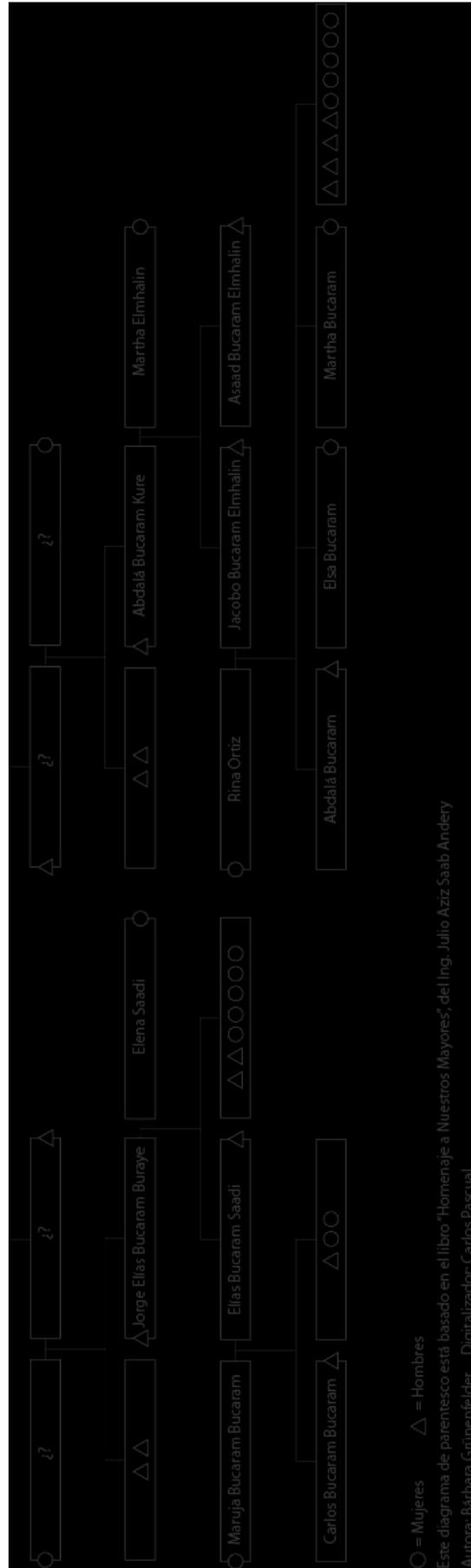
En diciembre de 1996, Manuel Adum Chedraui volvía a ser el Presidente de la SUL, gracias a las gestiones de Carlos E. Bucaram Bucaram y Anuar Saab Adum, en un acto de solidaridad, más que étnica, familiar. El primero era familia directa de Abdalá Bucaram, pues su abuelo Jorge Elías Bucaram Buraye fue quien trajo de Líbano a su primo Abdalá Bucaram Kure y a su esposa Martha Elmahin en 1913, abuelos del entonces Presidente de la República (Saab, 1998:321-325). Y el segundo era el sobrino del propio Manuel Adum, hijo de su hermana Janeth Adum Chedraui, casada con Anuar Saab Andery (Saab, 1998:97-101). Éste último casualmente hermano del autor del libro genealógico del cual extraigo esta información, Julio Saab Andery (véase fig.28).

Estos mismos sujetos publicarían una carta dirigida a Abdalá Bucaram Ortiz el 15 de julio de 1996 haciéndole llegar sus felicitaciones desde la SUL: “Nuestra Institución se siente honrada, al contar por primera vez entre sus miembros, a un socio que obtiene por elección popular la Primera Magistratura del País. Esto nos llena de orgullo y satisfacción y deseamos compartir con usted y su familia estos sentimientos” (SUL, 1996d:24). Carta que se volvería a publicar en octubre del mismo año (SUL, 1996e:12).

Cabe recalcar que la comitiva de los años noventa era bastante diferente de las de los años ochenta en la SUL: durante los noventa, la familia Antón pierde protagonismo, al igual que la familia Isaías, quizás porque ellos mismos decidieron separarse un poco por los problemas que hubo en la institución.

En junio de 1997, Manuel Adum Chedraui renuncia definitivamente a su cargo de Presidente de la SUL, dejando el puesto al Ing. Carlos Bucaram Bucaram. En octubre de 1997, ocho meses después de la caída de Abdalá Bucaram, la SUL cerraba su año jubilar correspondiente al aniversario de sus setenta y cinco años de vida institucional con un gran evento en la sede principal de la SUL, donde el Secretario de la Administración Ec. Arturo Gangotena, en nombre del Presidente Interino de la República del Ecuador, Fabián Alarcón, galardonó al pabellón de la Sociedad “Unión Libanesa” con la “Orden Nacional al Mérito en el Grado de Caballero”. Así cerraba simplemente la colonia libanesa el escándalo político bucaramista, con un discurso dado por un amigo de juventud de varios paisanos libaneses, como se confesó este secretario, dejando en alto nuevamente, aunque fuera de forma protocolaria, el nombre de esta institución (SUL, 1997:22).

Fig. 28



Jamil Mahuad: dolarización y la caída del Grupo Isaías

El Informativo “El Cedro” dejó de producirse desde finales de 1998 y, aunque Jamil Mahuad Witt ya había sido elegido Presidente de la República, la SUL no publicó ninguna carta de felicitación para este paisano que se postulaba desde la sierra y derrotaba a Álvaro Noboa, que se postuló por el PRE. Esto no llama mi atención, pues el Presidente de la SUL era el Ing. Carlos Bucaram Bucaram, primo en tercer lugar de Abdalá Bucaram Ortiz, como se explicó anteriormente (véase fig. 28).

Jamil Mahuad llega a la presidencia en una alianza del Partido Democracia Popular con el Partido Social Cristiano. Su carrera política la inició en 1981, cuando fue Ministro de Trabajo en el gobierno de Osvaldo Hurtado; luego fue candidato a la presidencia en 1988, no pasando a segunda vuelta electoral; y, finalmente, fue Alcalde de Quito en el período 1990-1992, donde tuvo una administración exitosa.

Sobre Jamil Mahuad Witt, de ascendencia libanesa por vía paterna y germana por vía materna, la colonia guayaco-libanesa de élite se sentía plenamente orgullosa. En el texto de Lois Roberts (1997), escrito con la colaboración de las familias Isaías, Kozhaya y Antón, se habla con orgullo sobre esta joven promesa de la política ecuatoriana, que es construido en oposición a Abdalá Bucaram:

En la primera vuelta de las elecciones presidenciales de 1988, el descendiente de libanés Jamil Mahuad, de la Democracia Popular (DP), y protegido de Osvaldo Hurtado, había ganado el tercer puesto. El hizo campaña alrededor del “pago de la deuda social”. Su imagen de hombre educado y socialmente aceptable perduraría y traería orgullo a la colonia libanesa” (Roberts, 1997:247).

Una encuesta de opinión pública realizada en enero de 1993 ubicó muy en alto a tres libaneses. Uno era Jaime Nebot Saadi, quien a pesar de no tener cargo público, estaba ya en campaña para las elecciones de 1996. Otro era el alcalde Jamil Mahuad Witt, y el último era el vicepresidente Alberto Dahik. Estos políticos proyectaban una imagen positiva y legítima. Abdalá Bucaram tenía el más bajo puntaje de aquellos incluidos en la encuesta, con sólo 3% a nivel nacional y el 5% en su fuerte de Guayaquil. Desafortunadamente, Abdalá Bucaram y su hermana Elsa habían implantado una imagen pública muy negativa. Las exhibiciones televisivas de Abdalá habían llevado esa imagen pragmática y tosca a millones de hogares (Roberts, 1997:255).

Cuando Bucaram fue destituido del poder por incompetencia mental por el Congreso Nacional el domingo 9 de febrero de 1997, un puñado de gente fuera de esta entidad coreaba al unísono:

¡El que no salta es turco!
¡El que no salta es turco!

Es grotesco. Lo que debió ser un himno de victoria se ve distorsionado en esta infame muestra de absurda xenofobia. Esa rabia contra los “turcos” es una de las muchas canalladas subconscientes que Bucaram nos deja como herencia indeleble (Saad, 1997:44).

Las palabras del periodista e historiador Pedro Saad, también de ascendencia libanesa, ponen al descubierto el pensamiento de una fracción opuesta a Bucaram que en el momento de su caída apoyaron a Jamil Mahuad. Unos días antes, el 5 de febrero de 1997, se había concentrado la “Asamblea de Quito” en la Tribuna de los Shyris, organización de carácter civil que surgió como movimiento de protesta contra Bucaram; el que los dirigía era Jamil Mahuad, pero también estaban los ex presidentes Osvaldo Hurtado y Rodrigo Borja. Cuando se coreó este himno xenofóbico, dice Saad que los únicos que no saltaron fueron Jamil Mahuad y el poeta Enrique Adoum (ibíd.46-47), por obvias razones.

Con Bucaram compartimos solamente un remoto origen que casi no nos dice nada. Más bien, si cabe, estos *turcos* guardamos una doble rabia contra él. Una por haber ofendido a la nación ecuatoriana, de la que somos parte. Y otra por haber provocado esta actitud anti-“turca”, que parecía ya haber sido borrada de la historia (Saad, 1997: 48).

El *performance* político de Jamil Mahuad fue completamente opuesto al de Bucaram, eso no se puede cuestionar. Su estilo al hablar era el de un hombre “culto” que exhibía con orgullo sus múltiples méritos académicos: Licenciado en Ciencias Políticas y Sociales por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (1973); Doctor en Jurisprudencia por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (1979) y Máster en Administración Pública (1989), nada más y nada menos que por la Escuela de Gobierno “John F. Kennedy” en la Universidad de Harvard.

Su llegada a la presidencia fue aprobada por miembros de la élite guayacolibanesa, como lo demuestra el libro de Lois Roberts, y también por el pequeño poblado de Hadet-Elyupe en Líbano, de donde es oriunda la familia de Mahuad. En 1998, el programa de televisión “Día a Día” (Canal Teleamazonas) realizó un documental llamado “La Ruta de los Libaneses” en el que llegarían al propio Hadet-Elyupe para documentar cómo fue recibida la noticia de la presidencia de Mahuad.

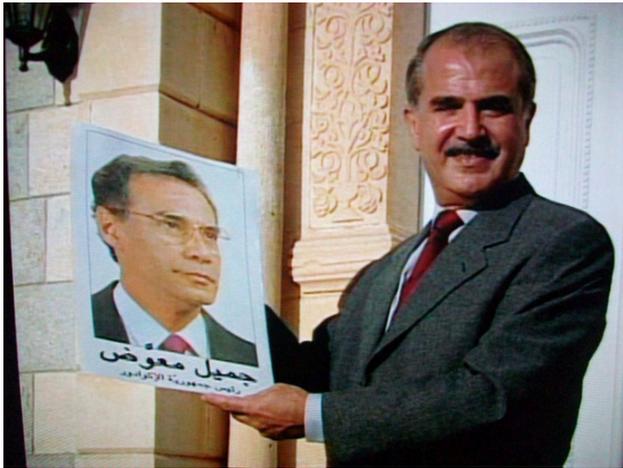


Fig. 29.: El Alcalde de Hadet-Elyupe sosteniendo uno de los afiches donde está escrito en árabe “Jamil Mahuad Presidente del Ecuador” (La Ruta de los libaneses, 1998). Archivo del Programa Día a Día.

En el documental se muestra que la municipalidad realizó un homenaje empapelando las paredes del pueblo con fotos de Jamil, pues para ellos era símbolo innegable de éxito y progreso. Incluso su foto aparecía junto con uno de los patriarcas maronitas más importantes del momento (véase fig. 29 y 30), en cuyo honor se oficializó una misa. Asimismo, en Beirut un excéntrico joven dueño de una

discoteca le escribió una canción a Mahuad, interpretada por un gitano, donde el estribillo decía: “A cada uno su tierra promesa, la de tu pariente fue el Ecuador” (La Ruta de los Libaneses, 1998).

Jamil Mahuad llegó a la presidencia con un pequeño margen de diferencia de apenas 120.000 votos contra Álvaro Noboa, quien argumentó fraude electoral, pero su denuncia no fue tomada en serio (Saltos, 2005:135). Su tendencia ideológica era neoliberal y venía sostenida por la Ley General del Sistema de Instituciones Financieras, la cual fue aprobada en 1995 por una alianza de los partidos PSC, DP y PUR; esta ley estaba destinada a desarticular el Estado regulador y liberar la economía a favor de los banqueros:



Fig. 30: Afiche de Jamil Mahuad junto al máximo patriarca maronita en 1998 en la puerta de una casa de Hadet-Elyupe (La Ruta de los Libaneses, 1998). Archivo del programa “Día a Día”.

En la Ley se eliminan los controles al capital bancario: se reducen las exigencias para la creación de nuevos bancos y éstos se multiplican aceleradamente. Se formaliza los grupos financieros. Se autoriza los préstamos vinculados a empresas del grupo financiero, hasta por el 60% del patrimonio de la entidad. Se permite la creación de sucursales *offshore* y la salida de depósitos (Saltos, 2005:159).

Esta ley generó la creación de burbujas financieras, aceleración de la especulación de las rentas de estos grupos, multiplicación de “préstamos fantasmas”, fuga de depósitos al extranjero, etc., que se agravaron por desastres naturales, crisis en el mercado internacional, la baja del precio del petróleo y la guerra del Cenepa. Los grupos financieros de Guayaquil toman el poder nacional y son ellos mismos los que financian y manejan la presidencia de Mahuad (ibíd.159).

Durante su gobierno, colapsó el sistema financiero nacional: docenas de bancos quebraron, entre ellos: Cofiec, Popular, Pacífico, La Previsora y especialmente Filanbanco y el Banco del Progreso, que eran los “ejes de la oligarquía financiera-agroexportadora” (ibíd.). Hubo un feriado bancario y los fondos financieros fueron congelados, afectando directamente a los cuenta-ahorristas y al sector productivo nacional, pero esto, no obstante, benefició a los banqueros que “...logran proteger sus capitales a través de diversos mecanismos: fideicomisos, fuga de capitales, depósitos en la banca extranjera, inversiones afuera del país” (ibíd.)

Los bancos en peligro de quiebra fueron inyectados de capital público desde el Banco Central y luego pasan al control directo del AGD (Agencia de Garantía de Depósitos), que inyecta capitales desde el Ministerio de Finanzas en un salvataje bancario, pero igualmente quebraron. Como explican Salgado (2004) y Saltos (2003):

Los banqueros trasladaron los pasivos al Estado para que se encargue a su vez de trasladar las pérdidas a la población, mientras conservaron la propiedad de los activos, esto es de las empresas vinculadas, en donde habían colocado la mayor parte de los ahorros de los depositantes en calidad de préstamos. Dichas empresas se negaban a pagar los créditos y los administradores de turno de la AGD no habían hecho nada para impedirlo [...] En consecuencia, la quiebra de los bancos aumentó la riqueza de sus accionistas, pero empobreció a la población ecuatoriana, por el grave impacto que produjo” (Salgado, 2004:24-25).

El Gobierno de Mahuad convierte el salvataje bancario en la política que ordena la economía: en una escalada pasa del feriado bancario al congelamiento de fondos, en marzo de 1999; y, finalmente, a la dolarización en enero de 2000. La lógica es licuar las deudas de los bancos y orientar el ahorro nacional a reponer el agujero negro abierto por las burbujas financieras creadas por la especulación de los banqueros bajo diferentes formas. Las quiebras bancarias arrastran al país a la más grave crisis de su historia (Saltos, 2003:160).

Frente al patético panorama de la economía ecuatoriana, la alianza del PSC-DP se desintegra y entra en escena el movimiento indígena, apoyado por varios movimientos sociales y las Fuerzas Armadas. El 21 de enero de 2000, un triunvirato derroca de su cargo a Jamil Mahuad: Lucio Gutiérrez (Fuerzas Armadas), Antonio Vargas (Presidente de CONAIE) y Carlos Solórzano (ex-presidente de la Corte Suprema de Justicia). Sin embargo, su triunvirato no fue reconocido internacionalmente, por lo que el vicepresidente, Gustavo Noboa, quien pasó a ocupar el puesto vacante. Jamil Mahuad se fugó a Estados Unidos. El 13 de julio de 2000 fue enjuiciado por el feriado bancario, donde se estima que el gobierno perdió 515 millones de dólares. El caso reposó durante una década en la Segunda Sala de lo Penal de la Corte Nacional de Justicia, mientras Jamil Mahuad ha sido catedrático de la Universidad de Harvard (El Comercio, 2011).

El informativo “El Cedro”, que dejó de producirse en 1998, producto de la salida de Miguel Yapur Auad, reaparece en el nuevo milenio con un nuevo comité de gente joven que tomaría la posta y lanzaría un moderno informativo “El Cedro”, que esta vez dejaba las modestas hojas en blanco y negro para lanzarse como una revista comercial con un enfoque económico a full color. Esta vez, la SUL estaba presidida por el Sr. Pedro Isaías Bucaram, hijo de Pedro Isaías Barquet y sobrino de Stefano Isaías Barquet, quienes quedaron como dueños de Filanbanco cuando Nahím Isaías Barquet fue asesinado en 1985.

El nuevo Cedro venía con múltiples artículos profesionales: análisis económicos, apología del libre comercio, artículos sobre la economía libanesa, el futuro petrolero en el país, la educación ecuatoriana, etc. Artículos-propaganda donde los profesionales de la SUL exponían un tema al mismo tiempo que promocionaban sus servicios. En estos destacan los médicos, los ingenieros, arquitectos, pero también decoradores, ingenieros en sistemas, electrónica, entre otros. Además artículos de interés como las nuevas tecnologías, el mundo del DVD, el cáncer, etc. Numerosos artículos sobre Líbano, pero con un enfoque netamente turístico; es así que se rescatan los lugares más famosos del Líbano, las iglesias de ritual maronita que se deben visitar en los viajes y, en menor escala, los textos sobre historia institucional que eran en su mayoría un *collage* de discursos dichos por los presidentes en las ediciones de los noventa del Cedro. Las olimpiadas deportivas del Club aparecían en la revista como grandes acontecimientos donde los trofeos eran cada vez más exuberantes. Además, las páginas estaban plagadas de publicidad de propios y ajenos, ya que no sólo se promocionaban los paisanos sino

que la revista tenía auspiciantes de lo más variado y pudo autofinanciarse con un espíritu comercial (ver fig. 31). Para ese entonces, el Filanbanco todavía seguía funcionando y sacaba su tarjeta de crédito de oro “American Express Filanbanco”. La familia Isaías entraba de lleno a la SUL inyectando capital económico y profesional al informativo. Incluso se hizo una fiesta de gala llamada de forma no muy original: “Las Mil y una Noches”, donde bailaron jóvenes, hombres y mujeres, danzas orientales, entre ellas la danza del vientre, pero también el folklórico *dabke*.

Debo decir que fue el mejor momento del Informativo el Cedro en cuanto a recursos económicos y compromiso nacional, y la colonia libanesa se mostraba implicada con la economía del país proponiendo soluciones desde el presente, aunque fuese desde su postura neoliberal. La revista se distribuía en diversas entidades y era editada desde UMINASA, empresa del Grupo Isaías. Esta euforia duró casi dos años, y en septiembre de 2001 “El Cedro” deja de publicarse. ¿Qué ocurrió para que esto sucediera? En ese año Filanbanco empieza a tener problemas con la justicia.

El entonces Presidente de la República Gustavo Noboa Bejarano, a través de la Superintendencia de Bancos “...suspende las operaciones de Filanbanco y mediante otro Decreto Ejecutivo disponen que la AGD [Agencia de Garantía de Depósitos]⁴¹ lo ceda en dación en pago al Ministerio de Finanzas” (Filanbanco, 2011). Es aquí cuando se paraliza la publicación del informativo y Pedro Isaías Bucaram sale de la Presidencia de la SUL.

Luego, en febrero de 2002, la Fiscalía inicia un proceso en contra de los accionistas de Filanbanco por peculado y malversación de fondos públicos, y las cabezas de Pedro Isaías Barquet y William Isaías Dassum, hijo de Stefano Isaías Barquet, son las principales en rodar. A mediados de año, Filanbanco había generado pérdidas de 895 millones de dólares y entonces es liquidado definitivamente desde el gobierno. En solidaridad con Pedro Isaías, la SUL no publica el informativo “El Cedro” hasta agosto de 2002, cuando el nuevo Presidente Lcd. Anuar Saab Adum realiza una última edición.

⁴¹ La AGD desaparece el 31 de diciembre del 2009, en el gobierno de Rafael Correa, y sus activos fueron traspasado al Ministerio de Finanzas.

Opinión

Hernán Reshuan Farah

Efectos de la dolarización en el Ecuador y los trastornos económicos que surgirán por el ataque terrorista acontecido en los Estados Unidos

La dolarización que surge en el Ecuador desde hace más de año y medio, ha llevado algunos beneficios inmediatos. Primero es la reducción del índice inflacionario, y el aseguramiento de una estabilidad monetaria.

La estabilidad monetaria permite hacer predicciones a la paridad de los activos económicos. Asimismo, incrementa, en la medida que más tranquilidad le brinda al inversionista extranjero y promueve.

Disminución de costos, en especial los de transacción tanto de exportaciones como por importaciones, estos valores llegan a representar entre 17 y 19, en los Productos Básicos de los países.

Aunque la dolarización ha generado una estabilidad monetaria, se genera un riesgo de desdolarización de la moneda nacional, no ha tenido igual sucesos en el resto del mundo. Por eso se ha disminuido el nivel de actividad económica con la fijación de dólar por 23 000 millones y luego la vigencia de la moneda estadounidense en nuestro territorio. No se aplican medidas compensatorias, respecto a la nueva realidad macroeconómica a generar.

Antes del ataque terrorista a los Estados Unidos, el fanatismo de la moneda se acentuaba a la economía mundial, y surge en nuestro sector del norte el pánico sobre varias medidas como un aumento de impuestos, disminución de tasas y aumento del gasto público para disminuir el crecimiento, no se menciona cómo se va a manejar de los países de moneda convertible por sus exportaciones en sus mercados y el déficit fiscal y monetario de los países que dependen de las exportaciones, para Estados Unidos representa el 30% de ellos, de tal modo que las exportaciones generadas, se incrementan como que la tasa del precio del petróleo de aproximadamente 4 dólares por barril de petróleo, para cada dólar que sale de los 20 países para el 2002, después de haberse el 2001, después de haberse el 2000, después de haberse el 2001.

En relación al impacto que la industria textil, se estima que este hecho tendrá empalmeamientos también, pero esta industria de Estados Unidos muestra primer que calidad de precio.

Aunque estas economías, tomar varias acciones como la rápida creación del fondo de estabilización de la moneda nacional, y en menor medida a las instituciones comerciales con nuestros mercados, se están abriendo nuevas vías de investigación, colaboración y evaluación personal, para obtener con el desarrollo de la economía internacional.

En cualquier caso, aunque las perspectivas a corto plazo se ven desalentadoras, no debemos olvidar que la evolución de la economía internacional refleja en el comportamiento de los índices bursátiles ha sido positiva en el tiempo, y que a pesar de la Crisis Operativa de los años 90, la Seguridad Cívica Mundial, el aumento del Producto Interno Bruto y la llegada de tal a través, el crecimiento económico estadounidense ha sido constante por más de 20 años.

Tarjeta de Crédito Oro American Express Filanbanco

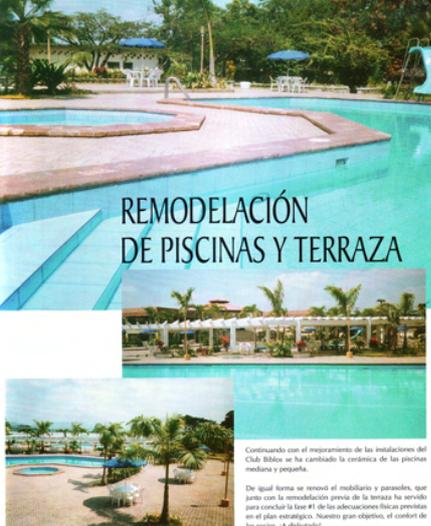
Porque en la vida siempre se puede hacer más. Tarjeta de Crédito Gold American Express Filanbanco. El prestigio internacional y todos los servicios de la Tarjeta American Express ahora distintos con la Nueva Tarjeta de Crédito Gold American Express Filanbanco. La única que le ofrece el control y la flexibilidad en sus gastos, que usted busca, en una sola tarjeta.



la otra cara del oro

AmEx FILANBANCO

REMODELACIÓN DE PISCINAS Y TERRAZA



Continuando con el mejoramiento de las instalaciones del Club Billeve se ha cambiado la cubierta de las piscinas mediana y pequeña.

De igual forma se renovó el mobiliario y pasillos, que junto con la remodelación previa de la terraza ha servido para concluir la fase #1 de las adiciones físicas previstas en el plan estratégico. Nuestro gran objetivo, el confort de los socios. ¿A disfrutar!

Noches de Gala

No existe mejor momento que a eventos se refiera, especialmente cuando el evento sea algo exclusivo, y significativo. Asociado con el momento muy, única, para que el evento sea realmente memorable.

La tendencia de la moda en colores para este año predominantemente son los colores claros, figuras difusas no geométricas, los anillos, los colores intensos, los bronceos, verde oliva, azul, los fieros, etc.

Los centros de mesa que utilizamos son en bronce, cristal, etc., dependiendo de la ocasión, del diseño del evento, que podría ser un matrimonio civil, como eclesástico, una quinceañera, una graduación, o un cóctel para alguna celebración especial, una despedida de soltera, un cambio de años, un show, una fiesta de cumpleaños, un bautizo, etc... donde podremos crear un centro de mesa nuevo y elaborado, trabajamos manteniendo armonía, y siempre dentro de lo que la ocasión mande.

No hay reglas en cuanto a la tradicional despedida a la hora que los novios parten rumbo a su luna de miel, se utiliza el clásico arroz que en el estilo de

Fig. 31: Collage realizado por la autora de la tesis con páginas de la Revista el Cedro, pertenecientes al período 2000-2002, donde se puede ver la sofisticación gráfica que adquirió la revista en el nuevo milenio, así como, algunos de los principales temas de interés de la SUL y la calidad de la publicidad gráfica que se encontraba en sus ejemplares.

La principal noticia de este informativo “El Cedro” era la condecoración que recibió el pabellón de la SUL por parte de la Cámara de Comercio de Guayaquil en su 113 aniversario, que reconocía su labor realizada a favor de la ciudad de Guayaquil y el país. Sin embargo, el primer artículo de la revista se titulaba “El Valor del Sufrimiento” y aunque hablaba de la vida de Santa Rafqa El Rayes, monja maronita, daba un tono melodramático al informativo, que después de varias páginas de la mártir es seguido por un afable artículo donde reaparece Henry Raad Antón para hablar sobre la identidad de los libaneses y su esencia:

Y es que eso fueron los fenicios, los pioneros de esa actividad ejercida más allá de sus fronteras. En el intercambio de cosas y conocimientos nace la aventura vital, y es en la genética fenicia donde mejor y antes emprendió y comprendió el comercio su dimensión y transcendencia [...] No hay libanés que no ame, odie, llore y ría con exageraciones sibaritas. Derrocha en una noche lo que enrosca en ahorro durante toda la semana con esa melodía y agilidad comercial que lo destaca y le permite explotar en sus ganancias. Ganar y sacarle ventaja a cada compra o venta es un juego, una apuesta, una destreza. Después, gastar es parte de su necesidad de demostrar lo que ha ganado [...] Líbano es eterno y se refunda donde quiera que nazca un libanés a disfrutar de la vida. Líbano es grande porque no necesita de armas, no necesita de la muerte. El dinero es un instrumento. Su poder no está en el Estado. [...] ¿Cómo se reconoce a un libanés en cualquier lugar donde se encuentre? Basta verlo reír y observar cómo se mueve ante la vida. El libanés no entiende de holocaustos, ni necesita recrearse en ellos para reforzar su identidad donde quiera que se encuentre (Raad, 2002:11).

Seguido de este artículo, venía un testimonio de Antonio Kozhaya (Isaías) en el que sensibilizaba a los lectores sobre la solidaridad, sacrificio y orgullo de trabajar en un negocio familiar (SUL, 2002:14). Testimonio que no estaba puesto allí de forma inocente, sino que acompaña toda una campaña de la familia Isaías por demostrar su inocencia y legitimarse como un grupo económico con fuertes valores familiares, honorabilidad e injustamente perseguido. Asimismo, tres años antes de escribir este artículo (1999), Henry Raad había puesto en escena por segunda vez “La Nueva Semilla”, con un ligero cambio en su argumento final:

En la segunda fue cambiado el tercer acto. Para ese tiempo, finales del año 1999, la familia Isaías cayó en desgracia... El banco... Era la crisis bancaria justamente y no me pareció adecuado en ese momento poner el tema como estaba. Entonces se hizo una adecuación interesante como evocando el pasado, se lo cambió escenográficamente, hubo el brindis, hubo algunas cosas pero [...] no se puso en evidencia ese esplendor que se veía, se la hizo de otra manera, se la atenuó (Raad, entrevista, 2011a).

El Grupo Isaías sigue argumentando que ha sido víctima de una injusticia jurídica y lo manifiesta públicamente en el portal www.casofilanbanco.com. Durante mi

investigación, me encontré con muchas voces de esta burguesía que se solidarizan con este discurso y se preguntan: ¿Por qué sólo se ha perseguido al Grupo Isaías? Cuando le pregunté sobre el caso Filanbanco a Paullet Nader, esposa del actual Presidente de la SUL, Vicente Abbud Isaías, hija de Oscar Nader y sobrina de Henry Raad, me dijo: “Como siempre, rueda cabeza de turco” (Nader, entrevista, 2011). No me esperaba otra respuesta, ya que más allá de lo proverbial, ésta venía de la experiencia propia, ya que su esposo trabajó quince años en el Ingenio la Troncal, propiedad de la familia Isaías, ahora incautada por el gobierno del Presidente Rafael Correa.

La colonia guayaco-libanesa hoy: Fenicios católicos y Madera de Guerrero

Para entender cómo este discurso neofenicio-católico encaja en el presente con el proyecto político de las élites regionales, específicamente con el Movimiento Cívico y Político Madera de Guerrero, fue necesario para mí pasar revista a la política regional de los años ochenta y noventa y entender cómo las élites guayaco-libanesas fueron distanciándose de las propuestas populistas de izquierda y se volcaron nuevamente a la derecha. Para un contexto general del lector es interesante lo que el movimiento tiene que decir sobre su misión:

El Movimiento Cívico “Madera de Guerrero” considera que los Municipios, siendo los gobiernos más cercanos al ciudadano, tienen que ser defendidos y fortalecidos, con autonomía y descentralización profunda y rentas justas y suficientes, porque han funcionado eficazmente en áreas y circunstancias donde el gobierno central –cuya existencia, competencias privativas y financiamiento no se cuestiona– no lo ha hecho (MG, 2011).

MG hereda un proyecto político de casi veinte años, iniciado por León Febres Cordero y continuado por Jaime Nebot Saadi, de ascendencia libanesa por vía materna, el cual defiende un poder autónomo para los gobiernos municipales y las élites regionales, en detrimento de un Estado fuerte y unificado. Los principales enemigos de este movimiento cívico-político son los populismos de izquierda, especialmente los partidos populistas que gobernaron la alcaldía de Guayaquil desde los años sesenta (CFP y PRE) y el actual gobierno del Presidente Rafael Correa, Alianza País, con su Socialismo del Siglo XXI.

Entre sus principales propuestas está la férrea defensa de las empresas privadas, que considera fomentan el trabajo en la población guayasense en armonía con un mercado de libre competencia, donde el poder centralizador del Estado es visto como

coercitivo. Por esto, promueven la “...eficacia y la solidaridad efectiva en la gestión pública y en el accionar privado, sin lo cual no se puede convertir las promesas en realidad, ni el bienestar popular en derecho verdadero” (MG, 2011).

En este nivel, el triunfo mayoritario de Jaime Nebot en Guayaquil con un movimiento local (Madera de Guerrero) muestra la presencia de un liderazgo de derecha que se ancla en la reivindicación de la autonomía y la confrontación con el Estado central (Burbano, 2009:07). Por obvias razones, el movimiento tuvo fuertes choques, incluso personales, con Rafael Correa, que llegó a la Presidencia de la República como un actor político con capacidad nacional y con una campaña abierta contra los “pelucones” guayaquileños, a quienes logró aislarlos como una oligarquía local sin representación política importante (ibíd.:18). Actualmente, el movimiento tiene en la Asamblea Nacional seis curules ocupados por: Cynthia Viteri (Directora), Andrés Roche, Consuelo Flores, María Cristina Kronfle, Susana González y Juan Fernández.

En este contexto no hay que olvidar que el movimiento surge también por una crisis interna que vivió el Partido Social Cristiano y las discrepancias en las que se enfrascaron personalmente León Febres Cordero y Jaime Nebot por la dirección del partido. Esta pugna se intensificó cuando el PSC perdió las elecciones del 2006, con su candidata a la presidencia Cynthia Viteri, y donde se llegó a pensar en una reestructuración del partido o en la separación definitiva de Nebot en su propio movimiento y con sus propios colaboradores (El Hoy, 2006). Cabe aclarar que en esta contienda electoral de 2006 es cuando Rafael Correa se posicionó como presidente de la República con un discurso dirigido específicamente a combatir la vieja “Partidocracia”. Es memorable para mí su propaganda televisiva donde una leona persigue a un indefenso ciervo hasta cazarlo, mientras se escucha hablar a un locutor y después al futuro presidente de la República Rafael Correa Delgado:

Locutor: Esta es la prepotente partidocracia que se ha ensañado contigo, el ciudadano común. Te ha hecho su súbdito, su presa. Se sienten los dueños de la patria. ¿Hasta cuándo? [la locución va sobre la imagen del ciervo y la leona]

Correa: ¡Ya basta! Los ciudadanos somos dueños de la democracia. Los dueños de nuestro país. Acabemos con la dictadura de estas mafias que se hacen llamar partidos políticos. Terminemos con los abusos de un Congreso decadente. Vamos juntos a la victoria el octubre 15 de 2006. ¡Vamos juntos a la Asamblea Nacional Constituyente!.

(Propaganda televisiva “No a la partidocracia”, campaña presidencial del 2006 de Alianza País. Disponible en YouTube)

El hecho de que Madera de Guerrero sea un “movimiento” y no un “partido” es estratégico, pues así Jaime Nebot no sólo rompe con el fantasma del entonces ya difunto León Febres Cordero, afirmando su autonomía, sino que remarca su separación con la “vieja partidocracia” que será perseguida continuamente por el presidente a través de los medios de comunicación, siendo el espacio privilegiado sus cadenas sabatinas de nombre “Enlace Ciudadano”. Esta separación discursiva es importante, aunque en la práctica la ideología y las políticas municipales sigan siendo socialcristianas.

El nombre escogido por el movimiento político apela a un sentimiento identitario fuerte en la ciudad de Guayaquil: “Madera de Guerrero” es un ícono popular y hace referencia a un pasado huancavilca preincaico que es reivindicado en el presente por la municipalidad como símbolo de la guayaquileñidad. El pasacalle de Carlos Rubira Infante “Guayaquileño” es nacionalmente conocido y ha sido usado como emblema político por Jaime Nebot Saadi:

Guayaquileño
Pasacalle
Letra y Música: Carlos Rubira Infante

(Coro)

Guayaquileño madera de
guerrero bien franco muy
valiente jamás siente el temor,
Guayaquileño de la tierra
más linda
pedacito de suelo de este
inmenso Ecuador.
Guayaquileño no hay nadie
quien te iguale
como hombre de coraje lo
digo en mi canción (bis)

La historia local guayaquileña reivindica estos ancestros huancavilcas de una manera esencialista como implacables guerreros de la época precolombina (800-1500 a.C.) asentados en la isla Puná, frente a la ciudad de Guayaquil, que libraron sangrientas batallas con los incas para evitar ser ocupados y asimilados, quienes incluso una vez ocupados lucharon siempre por su independencia desde las entrañas del imperio incaico

y fueron sus enemigos secretos hasta la llegada de los españoles, al mando de Pizarro en 1532 (UA, 2011). La ciudad lleva su nombre en supuesto homenaje al jefe de los huancavilcas llamado “Guayas” y su esposa “Quil”, quienes murieron luchando contra los españoles (Benavides, 2006:152).

La reapropiación histórica de los huancavilcas es esencialista y excluyente, pues ha sido usada como emblema político de una masculinidad heteronormativa incuestionada, omitiendo referencias históricas de los “enchaquirados”, quienes eran “...sirvientes jóvenes destinados a tareas religiosas y sexuales” de carácter homosexual dentro de la cultura huancavilca (ibíd.:147). Se extirpan las evidencias históricas sobre la diversidad sexual de esta cultura y se la construye desde el presente como una estirpe de varones guerreros heterosexuales, para así reivindicar un proyecto político regionalista y autonómico sobre una base ancestral. Una imagen que queda en la memoria colectiva ecuatoriana es la de Jaime Nebot Saadi abriéndose la camisa y diciendo: “¡Desde mi corazón, que está aquí en este pecho descubierto, que es el escudo de Guayaquil, estoy dispuesto a entregarme el resto de mi vida por Guayaquil!” (Nebot, 2008).



Fig. 32: Nebot en el discurso que ofreció el 25 de enero de 2008 en la Marcha en contra del Gobierno de Rafael Correa. (Archivo AFP Ecuador).

Al igual que hicieron los libaneses con los fenicios, los guayaquileños lo han hecho con los manteño-huancavilcas, al enaltecerlos desde el presente como grandes comerciantes en su zona geográfica y ancestros étnicos. Sin embargo, Madera de Guerrero destaca la masculinidad de estos guerreros y la transfiere a la figura de Jaime Nebot, ese hombre

que se abre la camisa para demostrar su virilidad y, de paso, el crucifijo que lleva puesto.

La tendencia cristiana del grupo Madera de Guerrero hay que buscarla en su ancestro político, el Partido Social Cristiano, el cual promueve, supuestamente, una democracia cristiana basando sus decisiones sociales, morales y culturales en la doctrina de la Iglesia Católica. A nivel de república esta ideología suele asociarse con un estado benefactor, lo cual no es el caso de este partido político de corte neoliberal, pero traspalando esto a un contexto local se entiende el papel que la Ilustre Alcaldía Guayaquileña ha tenido como ente benefactor para con las clases populares, siempre en sintonía con la Junta de Beneficencia de Guayaquil (JBG) que basa su funcionamiento en una estructura colonial pre-nacional: "...una institución de servicio público, de carácter privado, dirigida por una fracción de la burguesía guayaquileña, encargada de la administración de los hospitales y de obras de asistencia social públicas" (De la Torre, 2004:20).

En mi trabajo de campo pude darme cuenta de que, independientemente de la tendencia política que mis entrevistados decían tener, se alineaban a nivel cívico con el movimiento Madera de Guerrero, el cual se supone defiende ideales que sobrepasan los partidismos políticos. Fueron excepcionales los guayaco-libaneses que se manifestaban con una mirada crítica al proyecto hegemónico de la alcaldía de Guayaquil y la mayoría se sentía plenamente conforme con la labor de Nebot en cuanto a la regeneración urbana y a la relación entre el gobierno local y la empresa privada; empero, muchos no lo ven llegar nunca a la presidencia:

Nebot hizo maravillas por Guayaquil, pero no tiene esa simpatía. [...] Para llegar a ser presidente tienes que tener un carisma. Habla más de quince minutos en la Sierra y cierran la puerta, porque no pueden tolerarlo. Y en la administración, callado, puso a Guayaquil arriba, pero sabe que nunca será presidente, porque fisionómicamente es difícil de asimilar (SMP, entrevista, 2011)

Este movimiento se construye sobre una base cívica y moral para con la ciudad de Guayaquil, mas no como una alianza partidista. Henry Raad, fiel a sus principios, me explicó por qué apoya la Alcaldía de Madera de Guerrero:

Henry: Que he tenido tendencias regionalistas es clarísimo porque considero que el país funciona mejor si no está centralizado, ésa es mi tesis. Hay más libertad creadora. Creo que el Estado no debe ser un regente global [...] Creo en el valor de la localidad y la suma de desarrollo local crea los ambientes adecuados para...

Paola: ¿De allí su apoyo a Nebot?

Henry: Yo a Nebot lo apoyé porque era mi tendencia, yo trabajaba de personal de libertario. Usted o es socialista o es liberal, yo me considero un liberal. O sea me gustan mis libertades en vez de restricciones, reglamentos, normas, leyes; las libertades. La sociedad se desenvuelve mejor, eso va más conmigo (Raad, entrevista, 2011).

Además le pregunté si este apoyo era generalizado en la colonia por el hecho de que Nebot fuera un descendiente de libaneses, a lo cual me respondió con una rotunda negativa:

Henry: ¡A Nebot no lo sienten libanés!

Paola: ¿Usted ha tenido la oportunidad de hablar sobre esto con Nebot?

Henry: Sí y le interesa un pepino la ascendencia libanesa. Ni costumbres ni comidas [...] Es amigo de todo el mundo como buen político, pero no lo consideramos un libanés de tradiciones, de costumbres, de orgullo, de ancestros, no. Más predomina la línea catalana en él. Tenía una madre muy sumisa frente a un padre que fue un hombre muy agresivo, muy dominante, muy dueño de escena, creo...

De esto concluyo que el apoyo generalizado de la colonia libanesa hacia Nebot no viene dado por su una afinidad identitaria, sino que está específicamente relacionada con su ideología política de corte neoliberal con su fuerte dosis de moralidad cristiana.

Sobre la beneficencia, la colonia guayaco-libanesa de élite está completamente asimilada y son las mujeres las que toman la batuta en los eventos caritativos promovidos desde el sector privado.



Fig.33: El Alcalde Jaime Nebot Saadi ofreciendo un discurso en la Sociedad de Señoras de Beneficencia Libanesas-Sirias (Archivo institucional, video 2011).

“La Sociedad de Beneficencia de Señoras Libanesas Sirias” es un ejemplo clave de esta asimilación. Institución que se creó en primera instancia dentro de la SUL el 10 de noviembre de 1928 con el nombre de “Centro Femenino de Beneficencia”, pero que el 30 de agosto de 1950 se

fundó como un ente independiente que funciona hasta nuestros días, generando un gran aporte educativo a sectores desfavorecidos de niños y adolescentes de la ciudad (Chedraui, 1998:1157). La obra de la beneficencia libanesa tiene entre sus más importantes proyectos la guardería “República de Líbano”, que se inauguró en 1994 y que pasó a convertirse en el colegio “Cleire Bucaram de Aivas”, donde actualmente decenas de jóvenes obtienen su bachillerato. Estos proyectos lograron culminarse gracias a la alcaldía de León Febres Cordero, quien dio en comodato el terreno donde se construyó la escuela primaria y el posterior “gesto de solidaridad” de Jaime Nebot, quien donó el terreno continuo para que se edifique la secundaria (SBLs, video institucional, 2011). Nótese que no fueron presidentes sino alcaldes los que apoyaron esta iniciativa benéfica de la colonia libanesa-siria.

En el centro educativo que tiene como meta formar hombres y mujeres emprendedores “del mañana” con una “...solida formación espiritual, moral, filosófica y educativa” (ibíd..) no puede faltar la capilla donde el alumnado recibe misa y además se celebran primeras comuniones y confirmaciones, pues la obra caritativa se la entiende como un compromiso cristiano, un ajuste de cuentas entre hermanos en la fe. Las diferencias económicas estructurales que afectan a la población guayaquileña son afrontadas con una ideología paternalista y bajo la figura de la beneficencia privada, mas no como un problema de carácter nacional que merece intervenciones gubernamentales urgentes. De esta manera, tanto el discurso neofenicio-católico de la SUL como la beneficencia femenina son prueba fehaciente de la asimilación de los guayaco-libaneses a la oligarquía regional con su discurso Madera de Guerrero, huancavilca y católico.

Como explica Felipe Burbano, en la cultura política guayaquileña la oligarquía tiene una dualidad: “la imagen de un grupo egoísta, insensible, opresor, insaciable, se contrapone con la imagen de un grupo generoso y solidario. [...] una relación excluyente entre poder económico y preocupación por lo social” (Burbano, 2010: 273). La preocupación por lo social se evidencia a través de la beneficencia, la que convierte a la oligarquía “mala” en una oligarquía solidaria, comprometida, con ética cristiana auténtica y desinteresada (ibíd.:275).

Las mujeres libanesas poseen esta dualidad de la oligarquía guayaquileña que, por un lado, muestran sus logros de forma ostentosa pero, por el otro lado, trabajan

fuertemente en la Sociedad de Señoras de Beneficencia Libanesas-Sirias con un compromiso religioso arraigado. Una ex presidente de la sociedad, Mercedes Huerta de Baduy, me hizo una descripción parcial de la mujer libanesa que completaré con la descripción que me dio la presidenta de la asociación en el período 2009-2011, María Auxiliadora Barcelona, sobre el carácter solidario de estas mujeres y su labor social:

Las mujeres libanesas son excelentes esposas, buenas acompañantes. La característica de la mujer libanesa es el gozo, complacer al esposo en el deseo que la mayor parte de los hombres tienen en cuanto a la reunión familiar, les gusta mucho reunirse, invitar a los amigos... es una mujer muy solidaria. A veces ha sido criticada, tal vez por los excesos, que yo los justifico plenamente. Excesos en cuanto a mostrar, pero ésta es una cosa temperamental, mediterránea totalmente, y, aparte, porque el migrante que recibe cualquier país es un ser humano, por lo general, extremadamente pobre en todos los aspectos, incluso en el plano cultural. Entonces, el esfuerzo tesonero de estas mujeres para que sus hijos alcancen lo que ellas no tuvieron [...] Eso se da en la mujer libanesa, es abnegada, es sacrificada, y llega un momento que se alcanza un grado económico "x" y, no todas, pero algunas sí muestran lo que han llegado a tener; cada vez menos, porque con la globalización mundial ya se nota menos este enseñar, y por la seguridad también; pero antes eran muy vistas en el sentido de mostrar sus joyas, sus casas, tenían mucho orgullo de mostrar la fastuosidad de sus casas (Huerta, entrevista, 2011).

La sed y las ganas de ayudar siempre estuvieron ahí, siempre. Fue algo que me enseñaron. Vengo también de un colegio de monjas "El María Auxiliadora" y que toda la vida nos inculcó de esa forma. Vivimos en un país tan necesitado que yo creo que todos tenemos un poquito de eso, esas ganas de ayudar [...] Si tú te das cuenta la beneficencia fue concebida por un grupo de mujeres libanesas que lo hicieron porque a ellas les nació, como algo al principio no sólo benéfico sino como algo también social, pequeño, y que poco a poco con los años fue creciendo y ¡mira ahora el monstruo de colegio que tienen ahí!. Es un colegio de 1300 chicos que funciona a la perfección. Hemos tenido año a año premios en matemáticas... Los chicos saben inglés, los chicos son religiosos al cien por ciento. Tú te impresionas al ver la calidad de chicos que hay en ese colegio. Hay unos chicos espectaculares tanto en instrucción académicamente como en instrucción de virtudes y de educación espiritual. Es más, este año entre los graduados tenemos dos curas. Chicos que se fueron a hacer seminarios para ser curas. Ahí tú te das cuenta la calidad de chicos que estamos formando (Barcelona, entrevista, 2011).

La mujer libanesa, por medio de la beneficencia, dota de ese carácter humano y social a la SUL, pues en esta comunidad las obras caritativas son estrictamente femeninas. La beneficencia libanesa, con su ascendencia fenicia-católica, dota de un capital simbólico de altruismo a esta comunidad que ha sido tachada muchas veces de oligárquica por la misma personalidad "mediterránea" de algunos de sus miembros y por su papel en la política nacional ligado al neoliberalismo. Como explica Burbano, "la preocupación por lo social transforma el espíritu del poder económico, otorgándole una cierta nobleza,

una cierta estatura moral” (Burbano, 2010:274). Por esto, a estas mujeres libanesas “encopetadas”, como las llama mi amiga Nathalie El-Ghoul, se les perdona que ostenten sus riquezas, pues al pertenecer a la Sociedad de Beneficencia pagan sus pecados morales y, de paso, se encargan de hacérselo saber a toda la comunidad guayaquileña, pues todos los actos benéficos de la sociedad son cubiertos por los medios de comunicación local.

Este capítulo me ha permitido desarrollar mi argumento sobre la creación de una nueva identidad étnica neofenicia-católica en el seno de una comunidad étnica migrante con más de un centenario de vida en la ciudad, que eligió alinearse a los principios neoliberales de las élites guayaquileñas y sus valores morales-religiosos. A través de un análisis de la producción documental de la SUL y su debida contextualización histórica, he podido perfilar algunas de las características generales que definen a esta importante comunidad. De ninguna manera mi intención ha sido homogenizar a la élite guayaco-libanesa, pues considero que esta es plural y heterogénea, conformada por sujetos con sus políticas y pensamientos particulares, sino que mi intención fue analizar un discurso institucional colectivo que es preponderante a nivel público y que ha sido elegido como discurso oficial por sobre otros discursos económicos, políticos y sociales.

En el siguiente capítulo nos adentraremos en la producción visual y textual de una familia muy reconocida dentro de la colonia guayaco-libanesa, donde podré analizar la producción de discursos familiares. Un espacio de investigación más pequeño que permite visualizar de forma más específica la construcción de la memoria, la religiosidad, los valores humanos y las perspectivas colectivas tanto a nivel político, económico, como espiritual y moral de una familia de clase alta y élite de la colonia guayaco-libanesa. El siguiente capítulo analiza los álbumes-revistas de la familia Auad-Herales que, dicho sea de paso, ha sido una familia muy activa a nivel institucional guayaco-libanesa, tanto en la SUL como en la Sociedad de Señoras de Beneficencia Libanesa-Siria, contando con ex presidentes, ex directores, miembros activos y permanentes voluntarios que participan actualmente de los importantes eventos de la colonia.

CAPÍTULO IV

LOS ÁLBUMES DE FAMILIA: MEMORIA, TRADICIÓN Y ORGULLO

Este capítulo es el fruto de una lectura meticulosa de los cuatro álbumes-revistas familiares realizados por la familia guayaco-libanesa de apellido Auad-Herales en los años: 2001, 2003, 2008 y 2010. El trabajo etnográfico que realicé al participar en tres reuniones de la familia: la primera en diciembre de 2010, correspondiente a la VI Reunión Oficial de la Familia, donde también se pasó un video de homenaje a los tíos; la segunda, más sencilla, con motivo del cumpleaños de la tía Juanita Auad Assemany y la tercera con motivo de los cumpleaños de las tías Susy y Maruja Auad Herales, las tres últimas mujeres son las parientes más ancianas de la familia. Todas las reuniones a las que fui invitada se realizaron en el Club Biblos, sede principal de la SUL, ubicado en Samborondón. Finalmente, he completado este capítulo con entrevistas a varios miembros de la familia, que suman un total de catorce, de los cuales la mitad son mujeres y la otra mitad son hombres.

Este capítulo se articula con los anteriores al mirar de cerca cómo los discursos sobre identidad étnica, clase social e ideología política desplegados desde la SUL, se reconstruyen en imágenes en la narrativa de los álbumes fotográficos de una familia muy respetada en la colonia guayaco-libanesa, donde sus miembros se auto identifican con una clase media-alta y élite. Este capítulo proporciona, a su vez, una mirada íntima sobre cómo se construye la memoria y la etnicidad en el núcleo familiar y plantea de forma empírica la validez de estudiar procesos sociales complejos a través de medios alternativos, en este caso imágenes familiares.

El caso de estudio de las revistas-álbumes de la familia Auad-Herales es revelador para entender cómo se construye el capital simbólico a nivel familiar a través de demostraciones de modestia, intelectualismo y logros profesionales, que destacan sobre otros valores privilegiados por la SUL, especialmente el carácter emprendedor de los libaneses en el campo comercial, como estrategia de asimilación social. Como explica Bourdieu, el capital simbólico “no es más que el capital económico o cultural en cuanto conocido y reconocido” (Bourdieu, 1987b:160), por lo que el álbum familiar actúa como un dispositivo de auto reconocimiento de valores morales que promueve la legitimación social y cultural de la familia en el seno de una comunidad guayaco-libanesa católica, con tendencia política de derecha y exitosa a nivel económico.

La metodología visual con la que trabajo en este capítulo se apega a la propuesta de lectura de imágenes de Deborah Poole, la cual entiende la representación y el mirar como actos materiales capaces de ejercer poder e intervenir en el mundo (Poole, 2000:15). Para analizar imágenes desde esta perspectiva abandoné posturas antropológicas que entienden la imagen como un texto autocontenido y autorreferencial encerrada infinitamente en un “círculo de sentido” (Hall, 1997:25), desconectando toda posible relación de ésta con el tiempo, el lugar, la historia y los sujetos que la producen y consumen (Poole, 2005:163). Mi propuesta en este capítulo es desvelar las relaciones de poder y las narrativas étnico-culturales que arrojan las fotografías del álbum en un contexto histórico contemporáneo (año 2000 a 2010), entendiéndolas en conjunto y contraponiéndolas con los discursos orales de la familia, algunos plasmados en el mismo álbum de forma escrita y otros obtenidos en las diferentes entrevistas realizadas en el trabajo etnográfico.

Este capítulo no proporciona una reflexión sobre la representación en sí misma o la forma de mirar el mundo de esta familia a través de imágenes fotográficas, pues considero que el hecho de ser descendiente de libaneses no significa ser poseedor de una visualidad alternativa (Poole, 2005:170), ni tampoco pienso que pertenecer a un grupo étnico “oriental”, signifique ser poseedor de una mirada transgresora de la hegemonía de la representación occidental. No existe una mirada étnica *per se*, sino que ésta es construida y producto de conocimientos históricos adquiridos. En el caso de la familia Auad-Herales, la estética visual de su álbum se alinea con una tradición fotográfica occidental y con la tendencia costumbrista de la representación familiar. Es así que preponderaré un análisis socio-político, religioso y económico de las imágenes sobre un análisis estético. Mi intención no es estudiar las imágenes de forma individual, aislada o semiótica, sino entender cómo la familia Auad-Herales desde el presente representa su historia en imágenes y cómo esta representación tiene causas y efectos directos en sus relaciones sociales materiales dentro de la colonia guayaco-libanesa.

Este capítulo permite ver los álbumes-revistas familiares de forma más amplia, como un eslabón importante de un larga cadena de estrategias de asimilación social, búsqueda de estatus social y posicionamiento político; el álbum es entendido como un objeto con poder suficiente para constituir y reconstituir las relaciones intrafamiliares del grupo y su reconocimiento público.

Estudio de caso: Los álbumes de la familia Auad-Herales

Conocí a la numerosa familia Auad-Herales en diciembre del 2010 a través de una de las mejores amigas de mi primo hermano Roberto Malta Ziadé. Ella se llama Carol Habze Gómez y es descendiente de libaneses de tercera generación al igual que yo, sin embargo, tanto su familia como ella misma son la antítesis de mi familia y mi propia persona. La familia libanesa de Carol posee un legado familiar interesante y muy particular, una serie de álbumes-revistas que contienen un legado histórico forjado a través de fotografías antiguas, recortes de prensa, estampillas de bautizo, invitaciones de matrimonios, etc., acompañadas de textos anecdóticos, largos discursos mentores y espacios jocosos; eso sí, con un fuerte tinte nostálgico producto directo de la edición realizada por su tío Miguel Yapur Auad. Estos documentos han sido entregados en diversas fiestas familiares que han cumplido la meta de reunir a todos los descendientes directos de Miguel Auad y Juana Herales, libaneses que migraron al Ecuador en 1905 y que en la última fiesta oficial, a la cual fui invitada, sumaban 218 personas. Esta serie de álbumes contrasta abismalmente con el descuido y la escasez de imágenes que he encontrado en mi propia familia, donde no ha existido ninguna tía o tío interesados en recopilar las memorias familiares y, menos aún, ese espíritu nostálgico por reunirse a evocar a los ancestros, ni a los libaneses, peor a los ecuatorianos.

Mientras Carol creció y vive rodeada de *tabbouleh*, *quibbes*, *mamoules*, tías abuelas hablando aún en árabe, grandes comilonas familiares y un derroche de memoria visual; yo llegué a Guayaquil para el trabajo de campo de esta tesis con un vacío histórico respecto de esa identidad guayaco-libanesa, el cual se volvió muy desalentador al encontrarme con una memoria visual casi inexistente en mi propia familia. En la casa de mis abuelos no hay álbumes de fotos, sino unas pocas fotografías aisladas, añejadas con el tiempo y empacadas, como todo lo que alguna vez decoró este espacio añorado de mi niñez.

La primera vez que pude entrevistar a Miguel Yapur Auad, el responsable directo de que estas revistas lleguen a editarse y publicarse, le pregunté qué le motivó a iniciar esta joven tradición de álbumes familiares, su respuesta fue sencilla: “Lo que me motivó fue el interés de mantener unida a la familia, algo que lo aprendí de mi madre” (Yapur, entrevista cibernética, 2010). Miguel es una persona muy importante para mi investigación, aparte del gran afecto que le tengo por haber sido quien me tendió la

mano desde el principio hasta el final de mi arduo trabajo de campo, fue el editor por cuatro años del Informativo el Cedro (1994-1998), revista destacada de la Sociedad “Unión Libanesa” que se analiza en el capítulo III, saliendo de dicho cargo por la muerte de su madre, Olga Auad Herales, pero retornando en el año 2000 al trabajo editorial, pero esta vez para narrar las memorias de su propia familia.

Me siento muy identificada con Miguel ya que ambos sentimos una gran nostalgia de nuestros abuelos, él más que yo, pues los míos aún viven pero igualmente los añoro por esa escasez de imágenes de ellos o, mejor dicho, por la escasez de una narrativa visual sobre ellos. Como bien dice Patricia Holland, los álbumes familiares son muy importantes en la vida de los individuos, ya que las imágenes aparentemente desconectadas unas de otras son reorganizadas desde el presente por nuestro anhelo de narrativas y por nuestra necesidad de darle coherencia a nuestro pasado (Holland, 1991:s/p). En la arbitrariedad de aquella edición de memorias se elige la narrativa privilegiada, la cual se publica en el álbum y se vuelve una verdad familiar, que luego se convierte en un legado que lleva cierta aura de sacralidad. Esto no existe en mi familia y lo añoro, a pesar de saber que es una construcción arbitraria de significados. Quizás, como le pasó a Miguel, es la muerte la que impulsa esta necesidad de memoria, la muerte que ahora ronda la casa de mis abuelos donde pasé todos los veranos de mi niñez y fue el lugar donde residí durante los siete meses de trabajo de campo.

En mi propuesta teórica planteé no caer en esencialismos étnicos ni volver a mis paisanos el lugar donde transferir mis nostalgias y culpas subconscientes no resueltas, lo cual se me presentó como un gran conflicto ético al llegar al trabajo de campo, donde me di cuenta que este sentimiento es también expresado en los álbumes de la familia Auad-Herales. Una razón directa de esta nostalgia es la muerte de esa primera generación de hijos de inmigrantes libaneses y la cercanía palpable de la desaparición total de una descendencia que podía sentirse todavía plenamente libanesa. Esa nostalgia la comparto yo misma en mi vida personal, al sentir cercana la muerte de mis abuelos maternos y todo lo que con ellos morirá de mí ya desquebrajada “libanesidad”. Sin embargo, mi reto fue mirar más allá de la nostalgia y mis emociones encontradas y adentrarme en las relaciones de poder que subyacen a este tipo de producto visual.

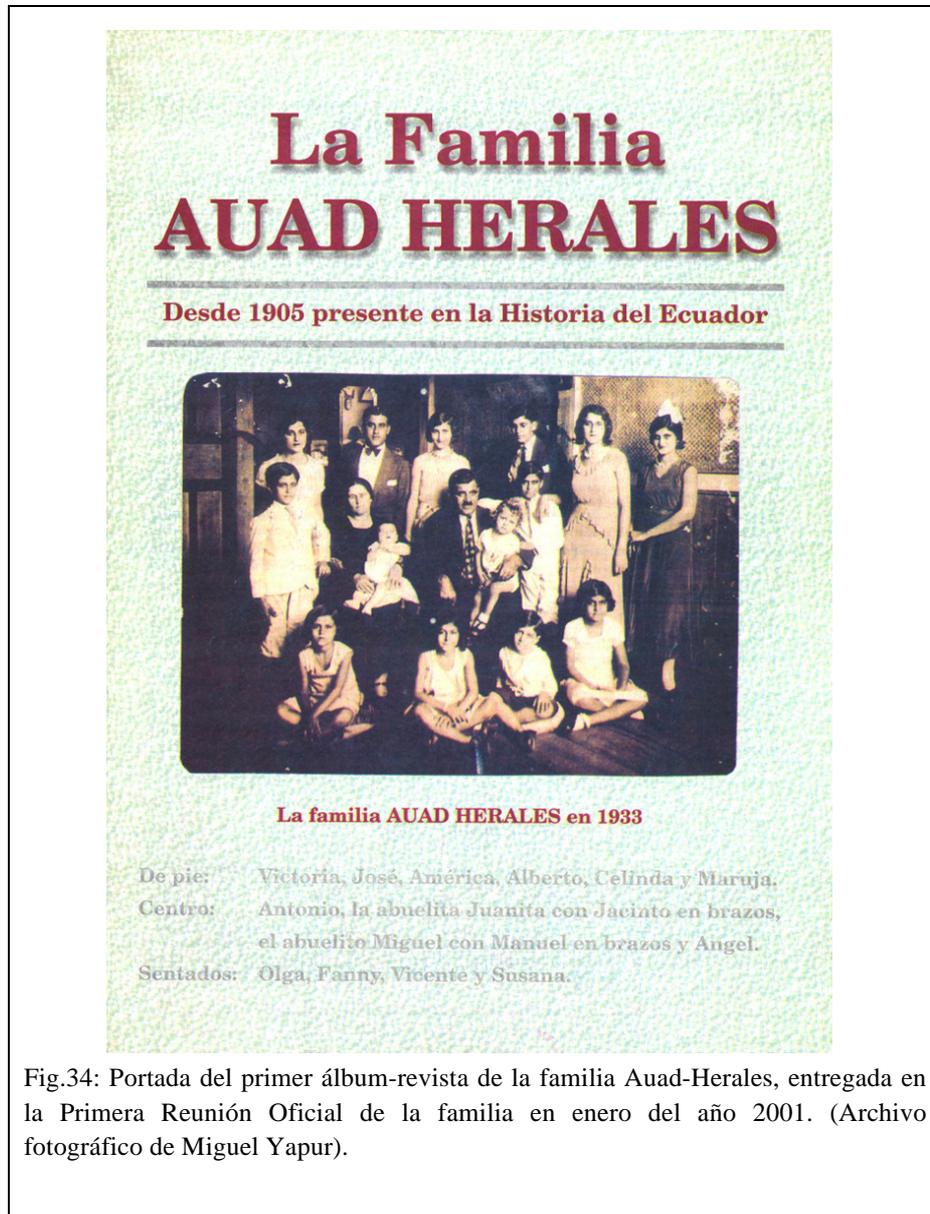
La nostalgia puede parecer el único motor que impulsa la creación de estos álbumes pero pensar eso sería caer en simplificaciones burdas, pues existen otras motivaciones que escapan a una lectura superficial de este tipo de documento visual. Estos álbumes no son sólo memorias sino "...un bien que destaca en la historia y en el espacio doméstico de la familia, y que expresa un conjunto de valores, normas y reglas sociales que forman una determinada imagen exhibida socialmente" (Schreiber S/F:02). En mi estudio de caso el álbum familiar es un producto híbrido de consumo privado y público, legado consciente que deja una generación a las siguientes como huella de una identidad étnica que se percibe disipada pero que es, a su vez, motivo de orgullo social y distinción elitista dentro de la colonia guayaco-libanesa, donde este tipo de álbum es prácticamente inexistente y su posesión un capital simbólico admirado.

Evocando a los ancestros: Religiosidad, unión familiar y ascenso social

El primer álbum-revista lanzado con entusiasmo por Miguel el cinco de enero del 2001 contenía una emotiva carta dirigida a todos sus parientes. El argumento de este texto es repetido en las diversas ediciones de la revista, aunque de diferentes maneras, y se volvió el discurso oficial de la familia en el nuevo siglo XXI. Tropecé con él una y otra vez en mis variadas entrevistas con los miembros de la familia en el trabajo de campo. Aquí el fragmento que considero de vital importancia para empezar el análisis (se encuentra en la página siguiente a la portada de la primera revista):

Al crecer la familia, los lazos de unión entre todos quienes somos parte de ella comienzan a debilitarse, lo cual es normal cuando el número de miembros es grande. Así, los nuevos descendientes comienzan a formar sus propios círculos sociales y la familia empieza a perder contacto y comunicación; esto da como resultado que las tradiciones originales tiendan a desaparecer. El legado de Miguel y Juana se está perdiendo y los más jóvenes conocen poco acerca de los abuelitos, y algo de las vivencias de los tíos. Es importante hacerles saber su procedencia así como las ramas que conforman el tronco de la familia Auad Heralles. Es necesario que conozcan quiénes son sus parientes y de qué manera la familia Auad Heralles ha contribuido al engrandecimiento del país. Además de ello, existen fotografías tomadas en las décadas del 20 y el 30, las mismas que por su contenido deben ser conservadas por todos los descendientes como un tesoro. Asimismo, existe un sinnúmero de anécdotas de la época de los tíos y otras tantas de los primos que no deben perderse en el olvido por las vivencias que encierran. [...] De esta forma querido pariente, conserva esta revista como un legado del gran tronco familiar del cual provienes y al que te perteneces, y con orgullo recuerda siempre que descendes de Miguel Auad y Juana Heralles, aquellos jóvenes libaneses que recién desposados partieron para el Ecuador el 15 de octubre de 1905 trayendo

amor, optimismo, trabajo y ganas de salir adelante, y que sus catorce hijos se esforzaron para que nuestra familia haya alcanzado el sitial que hoy ocupa tanto en los ámbitos cultural, social, deportivo y económico de nuestro país (Yapur, 2001:02).



Antes que nada, debo reconocer el mérito de este pequeño discurso que no se centra en el mito neofenicio que tanto explotó “La Libanesa” (SUL) desde la década de los ochenta y que fue el eje sobre el cual giró el análisis en el capítulo III. Este discurso gira en torno a tres temáticas primordiales: 1) La recuperación de unas tradiciones original y esencialmente libanesas. 2) El reconocimiento urgente de las redes de parentesco. 3) El encumbramiento de los logros y aportes que la familia ha desplegado en la sociedad ecuatoriana, principalmente en Guayaquil.

El texto citado anteriormente trae implícita aquella idea esencialista de la identidad étnica, la cual se siente perennemente en peligro y que debe ser urgentemente recuperada, so pena de perderla para siempre (Boas 1940 y Malinowski 1981). Aquí el autor, sin saberlo, comparte aquel discurso antropológico tradicional, aquel que piensa en la identidad étnica como un conjunto de valores esenciales y originales que no deben ser cambiados, contaminados o disueltos producto del crecimiento familiar o, mejor dicho, del mestizaje o la asimilación plena a la cultura predominante, en este caso la guayaquileña. Miguel con este texto cae en un lugar común propuesto por aquellos antropólogos tradicionales que promueven el mantenimiento o la recuperación de las tradiciones ancestrales de grupos minoritarios apelando a una mística extraña e indefinible de la identidad, que se supone sus miembros tienen la responsabilidad de mantener por el natural hecho de ser descendientes de un grupo étnico en particular. Miguel Yapur, sin decirlo y sin percatarse de ello, es el etnólogo de su familia, quien desde el presente construyó un discurso étnico y de clase para la familia Auad-Herales, que fue acogido con gran entusiasmo por sus parientes mayores, quienes ven con gran orgullo el cúmulo de valores morales positivos exhibidos en el álbum.

Revisando cuidadosamente la primera edición de la revista he intentado encontrar aquellas tradiciones originales de las cuales se hace mención en este discurso, llegando a la conclusión de que las más relevantes son la confraternización y la solidaridad entre parientes y el respeto a los mayores, cualidades cristianas que de cierta manera mística se vuelven un valor étnico de esta familia de inmigrantes libaneses. Cuando le pregunté a Miguel sobre esas tradiciones libanesas que admira de sus ancestros resaltó la capacidad de progreso del emigrante mesoriental y el homenaje que le hacen a ellos sus descendientes:

Mantener la cultura y las costumbres de aquellos emigrantes que dejaron su tierra en contra de su voluntad, para conseguir mejores días para su familia...Bajo ese punto de vista yo me identifico con los libaneses. Pienso que es un esfuerzo que hay que reconocerlo y mantenerlo junto con las tradiciones para las siguientes generaciones (Yapur, entrevista, 2011).

Este pequeño testimonio evidencia la importancia del reconocimiento intrafamiliar de unos ancestros honorables, luchadores y progresistas, y una necesidad cuasi-religiosa de venerarlos por estas cualidades. El reconocimiento de unos ancestros honorables es un capital simbólico familiar que produce orgullo, así como lo es la humildad que manifiestan sus descendientes, pues venerar a los mayores es un requerimiento bíblico

de bienaventuranza que legitima su devoción católica. La familia Auad-Herales se construye en el álbum familiar como poseedora de fuertes valores cristiano-católicos, como lo hizo la SUL, y la mayor evidencia de esta religiosidad es la unión familiar y el respeto hacia los mayores.

La primera revista que tiene como temática “Las anécdotas de los tíos”, es decir, las experiencias vividas por los catorce hijos de Miguel y Juana, a nivel visual es un despliegue de momentos de confraternización entre hermanos junto a sus padres, tíos con sus sobrinos, primos con primos, tíos y cuñados, etc., en un armonioso recuento cronológico de las principales vivencias de la familia donde se privilegian las fotos grupales donde la familia interactúa entre sí. De la cincuentena de fotografías expuestas en este primer álbum-revista sólo cuatro corresponden a retratos individuales, casualmente pertenecientes a la década del treinta y de los tíos: Pepe, América, Victoria y Celinda, todos fallecidos. Asimismo, ninguna de las fotografías expuestas en el álbum posee el nombre del autor ni se identifica claramente el tiempo ni el lugar en el que fueron tomadas. Frente a la exclusión de esta información las imágenes son agrupadas en torno a temáticas o épocas generales por las que atravesó la familia, en un esfuerzo por unificarlas y darles coherencia dentro de una única lógica familiar.

Miguel me dejó saber que la idea de hacer el álbum surgió en octubre del 2000, producto de un mal momento que pasó la familia cuando un sobrino suyo fue secuestrado y una de sus hijas le preguntó quién era para ella aquel desdichado individuo, desconociendo el estrecho parentesco, pues era su primo en segundo grado. Es así que, en consenso con sus queridos tíos, Miguel se puso manos a la obra con la revista y la repartió en enero del 2001 en la III Reunión Oficial de la familia Auad-Herales (Yapur, entrevista, 2011b). Dos meses le fueron suficientes al enérgico Miguel para crear una narrativa histórico-cultural y visual de su familia, que hace hincapié en el ascenso económico de su familia de inmigrantes y en un despliegue de capital simbólico acumulado en más de un centenario de vida en la ciudad de Guayaquil. Como explica Miguel en el álbum, sobre los abuelos Miguel y Juana no quedan apenas memorias sino lo que sus hijos recuerdan de ellos y les transmitieron. Poco se conoce de su viaje de Líbano a Ecuador, aparte de un contexto generalizado de la conflictiva situación del Imperio Otomano que obligaba a emigrar a los jóvenes cristianos a tierras americanas. Las imágenes tienen un papel protagónico casi treinta años después de la llegada de la pareja al país y esto va en correspondencia con una estabilidad en la economía familiar.

en los inviernos de Guayaquil. Todos los tíos cuentan que pasaban momentos maravillosos y gratos, y aún conservan buenos recuerdos de sus temporadas vacacionales en Posorja.



Disfrutando los días de playa en Posorja vemos en la parte superior de esta foto a los tíos Vicente, Antonio, Susy, Olga y al extremo derecho Fanny junto a otros niños.



Foto de 1933 en Posorja. Constan las tías Celinda, Victoria, América, Susy, Angel, Vicente y Olga.



Las tías Celinda y América viajando a Posorja a bordo del barco "Olmedo".



Posando para esta foto vemos a los tíos Antonio, Victoria, Celinda, Angel, Susy, Fanny y Olga.



La tía Victoria en la década del 30.



Las cuatro tías mayores en su adolescencia. América, Celinda, Maruja y Victoria.



Las tías América, Victoria y Celinda durante una representación teatral de la Sociedad "Unión Libanesa" en 1936.



Las tías América y Fanny.



La tía Celinda en 1938.

Fig.35: Collage propio del álbum familiar con las fotografías más importantes de la década del veinte y del treinta. (Yapur, 2001:5).

A finales de la década del veinte e inicios de la década del treinta arranca la narrativa visual de la familia y las imágenes privilegiadas son aquellas correspondientes a las vacaciones en la parroquia rural de Posorja, lugar donde la familia vacacionaba para evitar el molesto invierno (o verano guayaquileño) donde la ciudad era envuelta en un calor infernal y la proliferación de mosquitos promovía enfermedades. A manera de collage de fotos antiguas en blanco y negro, en el álbum se retrata a una generación alegre, la de los tíos, quienes podían estudiar, disfrutar de vacaciones con sus hermanos

y primos, participar en obras de teatro y confraternizar con sus parientes mayores. En las fotos de estos viajes no aparecen ni Miguel ni Juana, ya que debían quedarse trabajando en el almacén que poseían llamado ABC, que se dedicaba a la venta de telas.



Fig.36: En la foto: La viuda Anna Huber-Reimann del caserío de Niederwil, cantón de Turgovia con sus hijas Leni Elliker-Huber y Erika Graf-Huber y sus hijos todavía solteros: Heinrich y Werner. (Archivo Fotográfico de Bárbara Grunenfelder).

Las mujeres de la familia Auad-Herales tenían un sentido de la moda moderno y norte-americanizado, como pude darme cuenta al compararlo con otro álbum fotográfico que, si bien es de una época posterior (el año 1947 en la Suiza rural de la inmediata post-guerra), comparte el ambiente bucólico y el estatus de clase media de sus protagonistas: Se trata de una familia de "grandes agricultores" o "kulak," es decir, gente propietaria de su finca y terrenos donde los dueños y sus hijos trabajan la tierra a la par con eventuales empleados. Situación socio-económica y laboral similar a la del comerciante fenicio inmigrante en primera y segunda generación. En esta familia la

vestimenta es tradicional y me transporta a los veranos de finales de siglo XIX: camisas ligeras de manga larga y cuellos altos, faldas de paño bajo la rodilla y zapatos cerrados. Todo en colores sobrios y con peinados recogidos. Lo cual contrasta enormemente con los vestidos de formas y colores variados, mangas cortas y cabellos sueltos de esta familia de clase media en la ciudad de Guayaquil; moda que me remite a las películas veraniegas del Hollywood de los años treinta.

Ya en la década del cincuenta los hijos son mayores y la mayoría había contraído matrimonio católico, apostólico y romano. En este momento del álbum se dedican tres páginas exclusivamente a las fotos de los matrimonios de nueve de los once hijos casados, pues tres mujeres quedaron solteras: Fanny (+), América (+) y Susy, y

otras tres páginas para dar a conocer los hijos que surgieron de estas uniones matrimoniales. Las nuevas familias ocupan este orden en el álbum bajo el título “Los hijos Generan ramas” (Yapur, 2001:6-8): Baduy-Auad, Habze-Auad, Auad-Valdez, Kure-Auad, Auad-Aguirre, Yapur-Auad, Auad-Touma, Auad-Campuzano y Auad-Saab. Hay dos matrimonios que no son incluidos visualmente en ninguna edición de los cuatro álbumes, los Auad-Castillo y los Auad-Cuadros, aunque estos sí aparecen al final de la revista dentro de las cuatro páginas que ocupa el árbol genealógico de la familia hasta el presente, es decir, hasta los bisnietos de Juana y Miguel.

Esta sección del álbum cumple con tres funciones principales. La primera es dar a conocer las redes de parentesco que existen en la familia, lo cual es un factor primordial para auto identificarse como miembros de este micro grupo étnico. De los once matrimonios siete se dan entre miembros de la colonia árabe (libanesa-siria-palestina) y cuatro se dan con personas de apellido ecuatoriano. Es así que Victoria Auad se casa con Aziz Baduy de ascendencia libanesa, Celinda Auad se casa con José Habze de ascendencia libanesa, Maruja Auad se casa con Nicolás Kure de ascendencia Siria, Vicente Auad se casa con Betty Aguirre Auad de ascendencia libanesa, Olga Auad se casa con Farid Yapur de ascendencia libanesa, Manuel Auad se casa con Azize Touma de ascendencia palestina y Ángel Auad se casa con Julia Saab de ascendencia libanesa. Mientras que José Auad se casa con Carmen Rosa Valdez Avilés, Jacinto Auad se casa con Mary Campuzano, Antonio Auad con Gladys Castillo y Alberto Auad se casa con María Cuadros; estos últimos son todos hombres casados con mujeres ecuatorianas.

Conocer al detalle las relaciones de parentesco es un elemento esencial para definir las fronteras étnicas, pues de esta manera la familia sabe cuáles de sus miembros contrajeron nupcias con otros paisanos y cuáles no, lo que les permite identificar las familias que han mantenido la “libanesidad” mediante lazos de sangre y cuáles son los *outsiders* étnicos que se incorporan a la familia. Asimismo, un elemento palpable de la identidad étnica es el cuerpo con su fenotipo particular, principal elemento para distinguir a una persona dentro de un grupo étnico y que se transmite por vía genética (Isaacs, 1975:36). Como ocurre en la SUL, los miembros de la familia Auad-Herales se consideran a sí mismos de “raza” blanca, al ser libaneses descendientes de fenicios y los fenotipos de piel y ojos oscuros se los explica debido a los matrimonios interétnicos con árabes (sirios y palestinos) o con mestizos guayaquileños (Yapur, entrevista, 2011).

Aunque dentro de la familia no existe un racismo evidente contra los miembros de fenotipo “no-blanco”, sí existe la necesidad de conocer de dónde proviene el color de la piel más oscuro de varios parientes y de aclarar que no es por vía libanesa.

La segunda función de esta sección es ratificar los valores morales de dichas uniones, pues todos los matrimonios fueron eclesiásticos y todos los hijos que aparecen en las fotos son hijos reconocidos. Aquí aparece un caso interesante y es el caso de la pareja Auad-Castillo, quien no posee foto de matrimonio pero sí aparece en la sección “Las Ramas Generan Frutos” (Yapur, 2001:9-11) y en otras ediciones con sus hijos: Luis Antonio, Gladys Elizabeth y Lorena Elizabeth; sin embargo, Antonio Auad tuvo un hijo fuera del matrimonio llamado también Luis Antonio Auad Toro, quien consta en el árbol genealógico pero no aparece visualmente en ningún álbum.

Mostrar los matrimonios católicos y los hijos nacidos de estas uniones es un esfuerzo familiar por posicionarse como occidentales, poseedores de valores cristianos monógamos y responsabilidad moral para con la familia legítima. Es un esfuerzo consciente por separarse de una visión orientalista del inmigrante mesoriental musulmán, el cual aparece en el imaginario de la colonia guayaco-libanesa como polígamo, sin responsabilidad para con sus hijos y adorador de un dios ilegítimo. El acto de delimitar las fronteras religiosas es un acto a la vez de exclusión de otras religiones, de separación de un “otro” al cual uno está opuesto o enfrentado (Cardoso de Oliveira, 2007:43). En este caso la colonia libanesa está enfrentada a sus connacionales musulmanes y a sus “ancestros” turcos. No se trata simplemente de una exhibición de la religiosidad familiar, sino de un *statemente* político-religioso, que consiste en dejar muy en claro la tradición cristiano-católica de la familia desde los primeros ancestros en pisar suelo ecuatoriano y la tradición bien arraigada que mantienen sus descendientes.

La tercera función de esta sección es desplegar los recursos económicos familiares, pues se eligen las fotos donde se ven los hermosos vestidos blancos de las novias, los arreglos florales, los enormes pasteles de boda, los grandes bufetes de comida y, además, fotos donde se ve gran cantidad de gente reunida, lo que significa que las parejas podían pagarse bodas a la altura de una clase media alta. Aunque hay diferencias en las fotos matrimoniales entre hermanos, es decir, algunas bodas son más lujosas que otras, se ve un esfuerzo familiar por mostrar un mismo status social en el álbum; esto quiere decir que si una boda no es lo suficientemente lujosa se compensa

con imágenes donde hay muchas personas lo cual también deviene en status dentro de la narrativa del álbum.



Fig. 37: Pie de foto original: “Matrimonio del tío Vicente con la tía Betty Aguirre Auad. Vemos a los novios partiendo el pastel de bodas junto a la Sra. Mercedes Auad de Aguirre, madre de la novia; a las tías América y Susy, y a las primas Nena Baduy y Martha Kure” (Yapur, 2001:07).

□ Fig. 38: Pie de foto original: “Matrimonio del tío Manuel con la tía Azize Touma. Vemos a los novios en el altar junto a la dama de honor, Sra. Guillermina Touma, y a los primos Yoyo, Farito y Lizzy” (Yapur, 2001:8).

Nota: Ambas fotos fueron tomadas en la ciudad de Guayaquil.



En esta misma década las fotos reflejan un mayor poder adquisitivo de la familia, ya que se plasman en el álbum los paseos dominicales a playas aledañas; esta vez eran los hijos quienes llevaban a su madre Juana de paseo. Igualmente, los paseos eran más a menudo y los destinos más variados dentro de la región, es así que viajaban también a la Gabarra, Nobol y Bijagual, ya no circunscribiéndose a un sólo lugar como antes.



Fig. 39: La tía Olga y la tía América sacando a pasear a los hijos de la primera, Miguel y Farid Yapur, y a sus sobrinos: Pocha, Chari, Lizzy y Yoyo. La locación es el parque el Centenario ubicado en el centro colonial de la ciudad de Guayaquil.

Las tías, asimismo, sacaban a sus hijos y sobrinos a paseos dentro de la ciudad, caminatas por el malecón y los parques ornamentales y a ver los vermouths en los cines de la época, lo que significa que en su mayoría eran amas de casa con tiempo disponible para pasear, ya no sólo en vacaciones, sino a lo largo del año (véase fig. 39).

A pesar de esto, todavía no se presentaban viajes al exterior en la familia, lo que indica que la familia pertenecía a una clase media cómoda, pero que todavía no podía darse el lujo de salir del país. En esta década fallece el Abuelo Miguel Auad (1954), casi cincuenta años después de

haber llegado al Ecuador y sin haber podido retornar a Líbano y ver a su familia.

A inicios de los años sesenta dos de las tías, América y Susy, emprenden viajes a EE.UU., Europa y más tarde a Asia, conociendo su querido Líbano. Estos viajes los realizaban por motivos de negocios y también por placer, sin embargo, es interesante el hecho de que viajaran las únicas dos hermanas que permanecían solteras (Fanny ya había fallecido), seguramente enviadas por sus hermanos mayores para que contrajeran matrimonio, lo cual era muy acostumbrado en la época; pero no funcionó, pues América falleció soltera y Susy sigue soltera hasta la actualidad a sus noventa y tantos años.

Irónicamente, de estos viajes al exterior en el álbum Miguel sólo elige una fotografía en donde las tías estaban personificando el harem del Imperio Otomano Musulmán. Aunque en el álbum se indica que la foto fue tomada en el Palacio del Sultán en Granada-España, yo agregó que la foto se tomó en el Palacio del Sultán Muhammad V edificado en el año 1370, el cual es mundialmente conocido como la Alhambra (véase fig. 40). Digo irónicamente, porque Miguel es enemigo de que se confunda a los libaneses con los turcos. Imperio del cual huyeron sus abuelos más de un

centenario atrás. Sin embargo, esta foto es tomada como un acto jocoso y tragicómico por una de sus protagonistas (Susy, entrevista, 2011).

En mi análisis, la fotografía entra en la categoría de la imagen orientalista que se extendió hasta los años setenta en el cine norte americano, donde al hombre árabe se lo representaba como “hipersexual” (Said, 1990:338), siendo el harem su máximo símbolo. La imagen connota una visión exótica de esta familia libanesa hacia los musulmanes, una visión hegemónica occidental donde prima “la búsqueda de la exterioridad, de lo estremecedor y de lo inquietante, de lo exótico y lo extravagante” (Bashiron, 1998:s/p). Se podría afirmar que estas mujeres y Miguel, al retornar la fotografía en el álbum, están autoexotizándose como cultura árabe, sin embargo, esto sería desligar esta imagen de toda la narrativa neofenicio-católica de la SUL, donde el libanés es construido en contraposición a los demás árabes por su etnicidad fenicia y su religiosidad no musulmán, es decir, católica.



Fig.40: La foto lleva el nombre en el álbum de “Las favoritas del Sultán” y se dice fue tomada en el “Palacio del Sultán” entre los años 50 y 60.

La imagen también connota lo asimilados que estaban los miembros de esta familia a Occidente y, sobre todo, a Guayaquil, pues la imagen devela también la importancia del viaje a España, en cuestión de estatus social, el cual supera cualquier confusión que se pueda hacer con respecto a la nacionalidad familiar.

La foto-postal es una prueba de la capacidad económica de la familia y su legitimación como occidentales, quienes se disfrazan de “turcos” en uno de sus viajes al exterior, porque no es una identidad de la cual se sientan parte y, dicho sea de paso, puede ser usada como disfraz en visitas turísticas a manera de parodia.

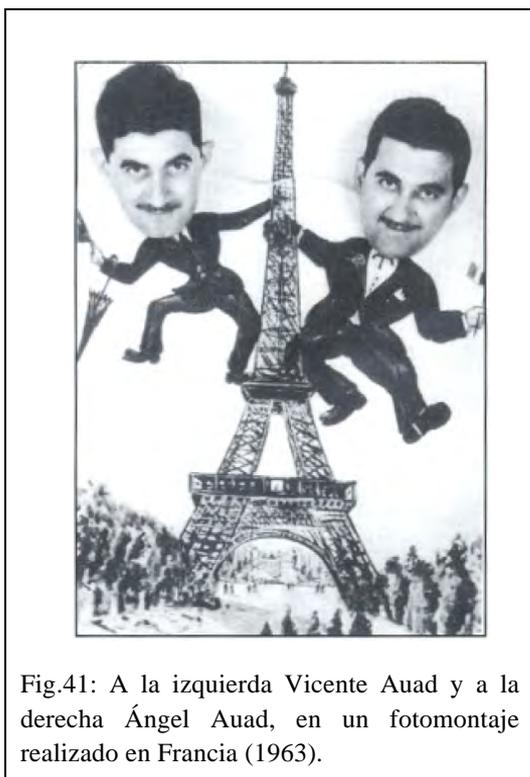
Las historias de Susy y también de su prima hermana Juanita, quien fue criada por Juana y Miguel, son muy conmovedoras ya que ambas tenían amores con individuos guayaquileños mestizos, lo cual escandalizó a sus padres y mucho más a sus hermanos mayores quienes se interpusieron. A Susy no se le permitió siquiera pensar en casarse con aquel novio suyo y a la tía Juanita le dejaron con el vestido de boda hecho sin permitirle contraer nupcias con el amor de su vida (SIQ, entrevista, 2011). Estas tragedias amorosas eran muy comunes en la época porque la ley de matrimonio en Líbano era extremadamente rígida con las mujeres, pues la nacionalidad sólo se mantiene por linaje paterno e *ius sanguinis* (del latín, "derecho de sangre"). Esta ley árabe de matrimonio está basada en la ley islámica del matrimonio mixto, que asumo era el pensamiento hegemónico en Líbano de inicios del siglo XX, el cual estaba dominado por el Imperio Otomano que profesaba el Islam. La siguiente cita extraída de una fuente jurídica explica de mejor manera esta ley de matrimonio mixto, que considero era el pensamiento hegemónico en la primera generación de la familia Auad-Herales:

En cuanto al matrimonio mixto, el derecho islámico clásico permite al varón musulmán contraer matrimonio con mujer musulmana o que pertenezca a alguna religión del libro -cristianas y judías fundamentalmente-. A la mujer musulmana, sin embargo, se le impide el matrimonio con cualquier varón que no sea musulmán. La razón principal de tal prohibición para la mujer está en que los hijos e hijas heredan la religión del padre (Combalía, 2001).

Conocer esta ley islámica facilita entender el hecho de que un libanés varón sí podía casarse con mujeres guayaquileñas, mientras que para las mujeres libanesas un matrimonio mixto significaba una renuncia total a su identidad, nacionalidad y quizás a su religión, por lo que las primeras generaciones lo vetaban firmemente. En el caso de esta familia prefirieron que las mujeres permanezcan solteras y sean empresarias autónomas, conservando así la tradición familiar y un sentido de linaje arraigado.

El 27 de julio de 1962 fallece la abuela Juanita, quien tampoco pudo viajar al Líbano a visitar a su familia; las últimas imágenes la muestran a ella rodeada de todos sus hijos. Casi un año después de su muerte, en junio de 1963, sus hijos Vicente Auad,

dueño de la exitosa Importadora San Vicente, y Ángel Auad, Doctor en Medicina y



Cirugía, deciden hacer un viaje alrededor del mundo por motivos de negocios y también de ocio, conociendo: Guatemala, México, varios países de Europa y Asia, donde destacan su viaje a la China, Japón, la India y, finalmente, Líbano (Yapur, 2001:16). De esta aventura por todo el mundo que realizaron los tíos, Miguel sólo elige un fotomontaje de ellos en Francia. Esta imagen no aparece en el álbum de forma casual sino que responde a una lógica de clase. Francia era un referente extranjero privilegiado de la oligarquía guayaquileña del siglo XX (Roberts, 1997:40) y Miguel se encarga de que sus parientes aparezcan en ese espacio

geográfico deseado, equiparándolos en imágenes a la élite guayaquileña que tenía las mismas posibilidades económicas para viajar a este lugar y, seguramente, imágenes similares. Asimismo, para los libaneses Francia ha sido el país que los unió durante siglos a Europa, no olvidemos que el país fue protectorado francés durante tres décadas y hasta el día de hoy el francés es idioma oficial en Líbano después del árabe. Por lo que en una doble jugada se ratifica lo occidental de los parientes y su clase en Guayaquil.

En relación a este viaje por el mundo, a nivel textual se relata una anécdota titulada “El Médico Milagroso”, donde se cuenta que al llegar a Líbano, específicamente al pueblo de Hasroun, de donde eran oriundos sus padres, el tío Ángel fue recetando medicamentos a todos los enfermos del pueblo, llegando a salvar de la muerte a un pariente cercano que estaba ya desahuciado (Yapur, 2001:16).

La visita de los hermanos a su tierra natal se vuelve un suceso de dimensiones bíblicas en la narrativa del álbum familiar, pues esta narración me recuerda la parábola del hijo pródigo en el evangelio de San Lucas. Estos jóvenes regresan a su hogar ancestral no sólo de visita turística y presumiendo sus bienes como haría un típico “americaniye”, apodo con el que se reconoce en tono peyorativo en Líbano a los emigrantes a América, sino que regresan a servir a sus paisanos, a curar sus dolencias

con humildad y son abrazados por estos parientes, como los hijos pródigos que vuelven arrepentidos a los brazos paternos de su patria. Los primeros varones de la familia Auad-Herales al regresar a Líbano lo hacen con un aura de sacralidad religiosa.

El recibimiento del “médico milagroso” es también interesante porque revela el estatus social de los parientes libaneses de la familia Auad-Herales, quienes vivían en un pequeño pueblo dedicados mayormente a la agricultura. Como explica Gramsci “en la campiña, el intelectual, –ya sea sacerdote, abogado, maestro, notario o médico– goza de un nivel de vida diferente, cuando no superior, al del aldeano medio, razón por la cual representa el modelo social en la aspiración aldeana a salir de su condición, mejorándola” (Gramsci, 1967:33). Por lo tanto este pariente médico –Ángel– que viene del exterior gozando de una posición social privilegiada en las zonas rurales de Líbano, es tratado como un intelectual del que se enorgullecían sus parientes libaneses pues era símbolo consumado de que la migración daba frutos en las siguientes generaciones. Estos hermanos Auad-Herales son representados en el álbum como poseedores de todas las cualidades positivas con las que Miguel me describió al inmigrante libanés y esta anécdota en el álbum condensa dichos valores:

Dedicación al trabajo, compañerismo, calor humano...muchas cosas. Al menos yo lo veo así, no sé cómo piensen otros libaneses. Más que todo trabajo, afán de progreso, darle la mejor educación a los hijos, ser buen amigo, mantener esa mística con las costumbres, con las ideas, con los ancestros (Yapur, entrevista, 2011b).

A pesar de ser Vicente el hermano que mayores logros económicos alcanzó con su negocio de importaciones, Miguel me contó que todos sus tíos admiraban al Dr. Ángel Auad, por ser considerado el “estudioso” de la familia:

Todos los hermanos lo miran a Ángel como el referente porque es el único de los Auad que se graduó, que tuvo profesión de universidad. Entonces digamos que él es el Maradona. En todas las reuniones: ¡qué hable Ángel!. Ángel es el cerebro de la familia, el estudioso (Yapur, entrevista, 2011c).

Sin lugar a dudas, la profesionalización de los hijos de los inmigrantes es un factor crucial de orgullo que saldrá a relucir con mayor énfasis en los siguientes álbumes-revistas. La profesionalización y la idea de progreso van de la mano en la narrativa de la familia Auad-Herales. Idea que no es simplemente una invención de Miguel Yapur, quien es un científico reconocido en la ciudad de Guayaquil por su impecable carrera en

la ESPOL, sino que es un mensaje consensuado con su familia y compartido con el discurso de la Sociedad “Unión Libanesa”.

El progreso económico, la profesionalización y la política familiar

Por muy extraño que pueda parecer el negocio étnico-familiar (Aldrich y Rogers, 1990), mayoritariamente en la rama del comercio, principal fuente económica para el ascenso social de esta familia de inmigrantes, queda excluido visualmente del álbum familiar. Cuando Miguel se refiere a los aportes que ha realizado su familia a la sociedad guayaquileña se centra en los profesionales, sociales, políticos e incluso en los deportivos; dejando totalmente fuera del álbum a todos los comerciantes de la familia y sus negocios. Cuando le pregunté a Miguel por la razón de esta ausencia visual se quedó pensativo por un momento y luego me dijo: “Usted me dio ahorita otra idea [para la futura revista]: todos los locales comerciales que han tenido los tíos, por ejemplo” (Yapur, entrevista, 2011). No contenta con esta respuesta le insistí un poco más a Miguel, quien finalmente me dijo que no se incluía la parte comercial por modestia, prudencia y por deseo de sus tíos:

Tampoco se da énfasis a la parte del comercio porque ellos no han querido decir: ¡Nosotros tenemos harta plata! Hay cosas que los tíos no quieren decir y yo procuro respetarlos [...] No se tocan los logros económicos (ibíd.).

Basándome en la experiencia de las revistas de la SUL del nuevo milenio, puedo decir que el comercio empieza a ser visualmente atractivo en la tercera generación, cuando ya hay carreras profesionales de por medio o viajes al exterior para hacer cursos cortos que de cierta manera legitiman el quehacer comercial. Como en las primeras generaciones la profesionalización en negocios o comercio no era posible por la imposibilidad de acceder a educación universitaria, el dinero ganado daba comodidad económica pero no capital simbólico. Entonces se pasa simplemente a hablar del orgullo del “trabajo” como una actividad neutral y se aborda la actividad comercial tangencialmente y de manera verbal:

La gran mayoría de libaneses que emigraron, no hablo desde el punto de vista “plata” por favor, pero tienen una profesión, tienen un nivel social. Es rarísimo que usted diga ese libanés es un vago o un ocioso, es rarísimo [...]. Yo pienso que el libanés en cierta forma ha contribuido a la educación del pueblo en el Ecuador, en Guayaquil más que todo. Ha instruido porque ha enseñado a mucha gente a trabajar, ha enseñado el comercio, ha enseñado en muchas cosas. Yo pienso que el libanés ha servido como un punto de referencia para subir el nivel social, cultural y laboral de la gente de Guayaquil, como yo lo veo (Miguel, entrevista, 2011a).

Después de un derroche de orgullo hacia el trabajo comercial, uno esperaría que el álbum familiar estuviera lleno de imágenes de los tíos en los negocios comerciales, los hijos apoyando el negocio familiar, publicidad de los negocios, etc., o que simplemente se mencionen los locales en los que trabajaron, pero esto es desaparecido literalmente del álbum. En su lugar, el álbum es inundado con imágenes de los parientes con títulos universitarios. Este afán de promover en el álbum familiar los logros profesionales de los parientes es más evidente en la segunda edición hecha en el 2003.

La segunda revista tiene como temática privilegiada: “La presencia de la familia en la prensa” y en el texto de presentación de la revista se dice que está dedicada a la memoria de Pepe Auad Herales: “...aquel hermano, padre y tío que con su esfuerzo y sacrificio permitió que nuestra familia se encuentre en el sitio actual” (Yapur, 2003:2); de quien se destaca su sacrificio como hermano mayor y patriarca familiar, su actuación como protagonista en la película *Incendio* (filmada en los años treinta por un cineasta argentino en Guayaquil) de la cual existen fotografías en el álbum, y su papel político como Director del Partido Conservador, que también cuenta con dos fotografías de prensa donde sale con el gabinete y con el ex Presidente Camilo Ponce Enríquez; quedando su carrera como comerciante excluida visual y narrativamente del álbum.

La imagen de Camilo Ponce fundador del actual Partido Social Cristiano (PSC) no aparece en el álbum de forma casual, sino que está encaminada a ligar la historia familiar con la historia política de la derecha a nivel regional y nacional, como se hablará más adelante.

Lo interesante de esta sección es que casi todos los recortes de periódicos que aparecen pertenecían a la madre de Miguel quien tenía la costumbre de archivar en unos grandes cuadernos cualquier noticia donde apareciese algún pariente, a manera de archivos históricos (Yapur, entrevista, 2011b). Olga fue la única de las hermanas en casarse con un paisano que no era comerciante ni empresario sino un distinguido médico, carrera profesional muy admirada por sus suegros y cuñados, quienes le confesaron a Miguel que admiraban mucho a su padre y le querían como propio hijo y hermano (íbid.).

Lo mismo pasó con el caso del tío Ángel Auad Herales, quien no sólo era el consentido de su familia por ser médico sino fuertemente respetado por la colonia libanesa. Su esposa Julia Saab Andery me contó que su padre no pudo contener la emoción al saber que este prestigioso doctor pretendía a su hija y fue recibido como

miembro de élite dentro de su familia. Esto a pesar de ser ella veinte y tantos años más joven que él y de ser considerada una de las mujeres más hermosas de la colonia libanesa, pues fue la primera descendiente de libaneses en ser nombrada Reina de Guayaquil en 1958, título otorgado por el Club de Leones, a pesar de haber nacido en Manabí.⁴²

El testimonio de Julia Saab sobre cómo conoció a su actual esposo Ángel Auad es muy interesante y lo transcribo a continuación:

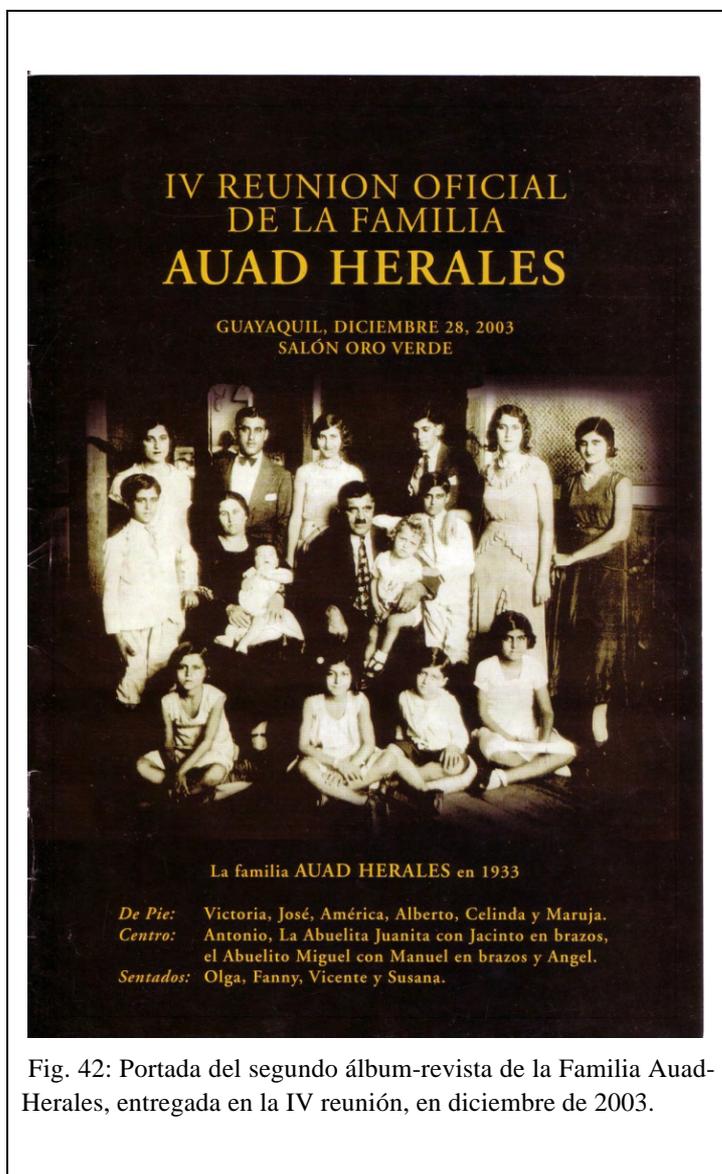


Fig. 42: Portada del segundo álbum-revista de la Familia Auad-Herales, entregada en la IV reunión, en diciembre de 2003.

⁴² Esta corona había sido entregada a mujeres ecuatorianas con un fenotipo “racial” blanco, aunque fueran mestizas, como había ocurrido con todos los concursos de belleza en el Ecuador desde la década del treinta. La primera vez que este esquema sufrió una ruptura fue en 1995 cuando Mónica Chalá, de “raza negra”, ganó el Miss Ecuador (Pequeño, 2004). Cabe aclarar que Julia Saab tenía el fenotipo blanco, a pesar de ser descendiente de libaneses.

Nos presentó Mauricio Salem, le dijo “venga acá doctor Angelito, le voy a presentar a mi reina de Guayaquil” [...] Me encantó verlo tan caballero [...] Yo llegué a la casa y le dije [a mi padre]: “Oiga, conocí a su queridísimo y famoso doctor Ángel Auad”, porque mi papá lo amaba, para mi papá Dios en el cielo y Ángel Auad en la tierra [...] Mi papá me dijo que era excelente persona. [Mi papá me decía]: “trátelo, mijita, trátelo”, y me dijo: “en octubre, usted entrega el reinado y viaje a París, si no resultó, pues viaja y nosotros subimos a recogerla a París”, y así quedamos. Pero el doctor Auad iba a viajar en octubre a México a un congreso, entonces me dijo ‘nos casamos y nos vamos’. Le dije que estaba loco y le dije que no, que tenía que tratarlo primero [...] Finalmente entregué mi reinado y nos casamos (Julia, entrevista, 2011).

Aquí cabe mencionar que el responsable directo de que Julia y Ángel se conozcan fue Mauricio Salem, quien estuvo afiliado al Partido Social Cristiano durante años, hasta que se desafilió para crear su propio Movimiento Municipalista Ecuatoriano por el cual se postuló a prefecto del Guayas en el 2009, manteniendo una relación directa con Jaime Nebot Saadi y el Movimiento Madera de Guerrero. Esto es trascendental pues en su relato, Julia de Auad, hizo hincapié en que este individuo le presentó al hombre con el que ha compartido toda su vida matrimonial, poniendo ante mis ojos sutilmente las relaciones sociales que mantiene en la colonia libanesa. Asimismo, es interesante que se nombre a la ciudad de París nuevamente, pues esta ciudad es símbolo de la capacidad de consumo de la burguesía guayaquileña y, de la misma manera, de esta familia de inmigrantes libaneses. Al mismo tiempo que Julia demuestra el orgullo que siente al haberse casado con un doctor muy reconocido en la colonia guayaco-libanesa, deja en claro que su familia pertenecía también a una clase de élite que viajaba a París a finales de los años cincuenta; exactamente como lo hizo Ángel con su hermano Vicente.

En el caso de mi familia, mi abuelo Alfredo fue también muy respetado y admirado al ser el médico de la familia, mi abuelita Martha me contó que mi bisabuela Satud le llamaba “la estrella” con gran orgullo, pues fue el único de los siete hermanos que optó por la profesionalización y no aceptó la continuación del negocio étnico de su padre, quien quiso privarlo de la escuela a la edad de doce años para que trabajara en el almacén de telas que poseían en Esmeraldas llamado “San José”, en alusión a su nombre José Ziadé. Mi abuelo a esa precoz edad tuvo que huir a Guayaquil, con la ayuda de un paisano que le pagó el pasaje del barco, ciudad donde fue acogido por su abuela materna quien le ayudó a terminar la secundaria con el dinero que le mandaba su madre a escondidas desde Esmeraldas y, posteriormente, mediante becas logró estudiar medicina y especializarse en pediatría en Argentina (Páez, entrevista, 2011c).

En el caso de mi abuela Martha Páez, quien era una hermosa mujer quiteña mestiza y muy preparada académicamente, pues en los cincuenta estudió obstetricia en Argentina graduándose con honores; el título le sirvió para que un distinguido médico, mi abuelo, pusiera sus ojos en ella y le propusiera matrimonio. Esto me lo contó mi abuela con tristeza pues una vez casada tuvo que dedicarse a los quehaceres domésticos ante el machismo de mi abuelo libanés que no le permitió ejercer jamás su profesión. Lo cual no disgustó a su familia en Quito, sobre todo a su hermano mayor quien financió sus estudios, pues el matrimonio de la pequeña hermana con un médico lo valía.

Sin lugar a dudas, llegar a ser médico en la década del cincuenta y sesenta dentro de la colonia libanesa de Guayaquil era pertenecer a una pequeña élite intelectual. A pesar de que la carrera de medicina no producía capital económico en abundancia, como sí lo hacía el comercio y las importaciones, sí producía un derroche de capital simbólico y distinción elitista. Dentro de las familias y la colonia estos sujetos eran muy respetados, admirados e incluso se les toleraba la despótica forma en la que algunos se referían a sus paisanos, tachándoles de analfabetos e incultos.

Miguel realizó una minuciosa edición de las variadas noticias de estos archivos de su madre y construyó una narrativa de profesionalización familiar y distinción social. A la cabeza del repertorio de veintitrés imágenes de prensa (Yapur, 2003:20-26), los principales protagonistas son en orden numérico: los médicos, con cinco noticias de grado doctoral; los políticos, con cuatro noticias de las cuales dos pertenecen a médicos que incursionaron en la política, y los ingenieros, con tres noticias de jóvenes profesionales que retornaron al país del extranjero, casualmente de sus estudios en la Universidad de Texas A & M, donde consta el propio Miguel Yapur. Estas imágenes son seguidas por un amplio repertorio de ocho noticias de prensa que he categorizado como “sociales”, donde se resaltan un agasajo al Dr. Ángel Auad Herales en el Club de la Unión en mayo de 1978 y una posterior noticia donde se publica su estrenado cargo como Presidente de la Sociedad “Unión Libanesa” en 1988; una noticia de Jacinto Auad Herales condecorando al alcalde León Febres Cordero con el Mérito Cívico Guayaquileño, como presidente del Club de Leones de Guayaquil; el nombramiento de Reina de Guayaquil de Sonia Auad en 1975, título otorgado también por el Club de Leones, y la noticia de un certamen deportivo organizado por AJAE (Asociación Juvenil Árabe Ecuatoriana), donde sale en primera plana Vicente Auad Herales como Presidente de dicha asociación.

Es interesante notar aquí que tres años después de que el Club de la Unión permitiera el ingreso de Nahím Isaías como socio del club (1975), se realizó un agasajo a un libanés médico en sus lujosos salones, lo cual connota las relaciones sociales que tenía el Dr. Auad con la élite guayaco-libanesa, más específicamente con la familia Isaías, y la importancia que también daba dicha élite a la profesionalización y al título de doctor. La SUL no se quedaba atrás en su admiración a los médicos, como pude constatar en uno de sus informativos de la década del ochenta donde se realiza un listado de los libaneses más influyentes en el mundo. Al igual que en este álbum familiar, los nombres de médicos estaban a la cabeza, llegando a constar en tercer lugar de la lista el nombre de Henry Chaorel Neme, quien fue el médico particular de Adolf Hitler según la SUL (1982:20).

Otra foto que llama mi atención en esta sección de eventos sociales es la de Vicente Auad Herales ya que, en las propias palabras de Miguel, es él quien mantiene unida a la familia y quien ha financiado cinco de las seis reuniones oficiales de la familia, junto con el apoyo económico de su hermano Manuel, también comerciante (Yapur, entrevista, 2011b). Sin embargo, sobre Vicente Auad y su larga trayectoria como uno de los importadores más importantes de la ciudad de Guayaquil no existe nada en la revista familiar. Haciendo un análisis de los árboles genealógicos expuestos en los cuatro álbumes-revista pude constatar que de los ciento veintisiete sujetos que aparecen como económicamente activos, pertenecientes a tres generaciones de la familia, veintiún son comerciantes (sin título) y trece ingenieros comerciales, que luego están seguidos por nueve médicos. Lo que quiere decir que la familia está compuesta mayoritariamente por comerciantes sin título pero, sin embargo, se los excluye visualmente. Este no es un acto de exclusión mal intencionado o incluso consciente, sino que lleva implícito lo que se desea mostrar públicamente sobre la familia.

Es interesante comparar el discurso de profesionalización desplegado desde la familia Auad-Herales, con el discurso que circulaba contemporáneamente en la SUL, donde el nuevo milenio fue abordado sin nostalgias en el renovado Informativo el Cedro. Como se explica en el capítulo III, “La Libanesa” arrancó el nuevo milenio con un enfoque extremadamente comercial que se vio reflejado en la nueva revista que cambió radicalmente su contenido, el cual se llenó de artículos sobre el estado de las importaciones y exportaciones en el Ecuador, evaluaciones de los tratados de libre comercio que se gestionaban luego del terrible feriado bancario de 1999, propuestas

para superar la crisis económica a través de reformas neoliberales, artículos de profesionales descendientes de libaneses: médicos, ingenieros, arquitectos, etc., quienes a la vez que brindaban su conocimiento, ponían a disposición de la comunidad sus servicios y, además, lujosas fotografías publicitarias donde se anunciaban socios y no socios del club, convirtiendo la revista en sí misma en un artículo comercial.

Mientras la SUL intentaba dignificar la actividad comercial a través del encumbramiento de los empresarios fenicios, Miguel Yapur quedó atrapado en un discurso nostálgico, donde los médicos aún ostentan un status social superior al de los modernos empresarios guayaquileños, que bien podría entenderse por una dicotomía entre capital simbólico y capital monetario, que me inclino a pensar es más una subjetividad de Miguel y la nostalgia por su padre médico. Mientras Yapur da más valor en la revista a los intelectuales de la familia, la SUL da más valor a los éxitos económicos de sus socios, al igual que lo hacen muchas familias guayaco-libanesas de élite. Muchos profesionales e intelectuales de clase media descendientes de libaneses en Guayaquil, me manifestaron en entrevistas que se han sentido menospreciados simplemente por no tener mucho dinero o enfocar sus metas fuera de la acumulación de capital (TBT, entrevista, 2011). Para ser respetado por la élite libanesa no sólo hay que ser un profesional sino que se debe ser un profesional con dinero.

Siguiendo con el análisis en esta sección de prensa de la familia Auad-Herales, es interesante también el discurso político que se construye, el cual intentaré articular en el siguiente párrafo, para lo cual voy a centrarme solamente en las fotos que tienen connotaciones políticas.



La sección empieza con fotos antiguas del tío José Auad Herales como Director del Partido Conservador, en una primera foto en una sesión del partido y en otra foto con el Presidente de la República Camilo Ponce Enríquez miembro del Movimiento Social Cristiano (MSC), el cual se convertiría después en el Partido Social Cristiano (PSC) (ver fig. 43); luego aparece una foto de Farid Yapur Auad –hermano de Miguel– como presidente del INGALA (Instituto Nacional Galápagos) donde le realiza una cordial invitación al Presidente de la República, León Febres Cordero, miembro del PSC (Partido Social Cristiano) para que visite las islas (ver fig.44); luego la noticia de Jacinto Auad Herales condecorando al alcalde León Febres Cordero con el “Mérito Cívico Guayaquileño”, como Presidente del Club de Leones de Guayaquil (ver fig. 45); y, finalmente, una noticia del Doctor Vicente Habze Auad quien fue nombrado Ministro del Salud por el gobierno del ex Presidente Gustavo Noboa Bejarano por el partido DP-UDC (Democracia Popular-Unión Demócrata Cristiana). Miguel no hace ningún comentario a las fotografías y textos que aquí aparecen, como si por el simple hecho de dejar la noticia tal cual apareció en el periódico se mantuviera una mirada objetiva de la presencia de los Auad –Herales en la prensa.

Con estas imágenes de prensa ocurre algo interesante cuando empezamos a verlas en interacción, porque ahí es cuando cobran sentido. Miguel crea una narración visual de tendencia política de derecha y económicamente neoliberal, que esta vez va en estrecha concordancia con el discurso desplegado por las élites guayaquileñas. Es así como, aunque la parte comercial queda escondida visualmente, quedan develadas las políticas comerciales de la familia y su afinidad ideológica con la derecha de Guayaquil.



Fig. 44: Pie de página original.



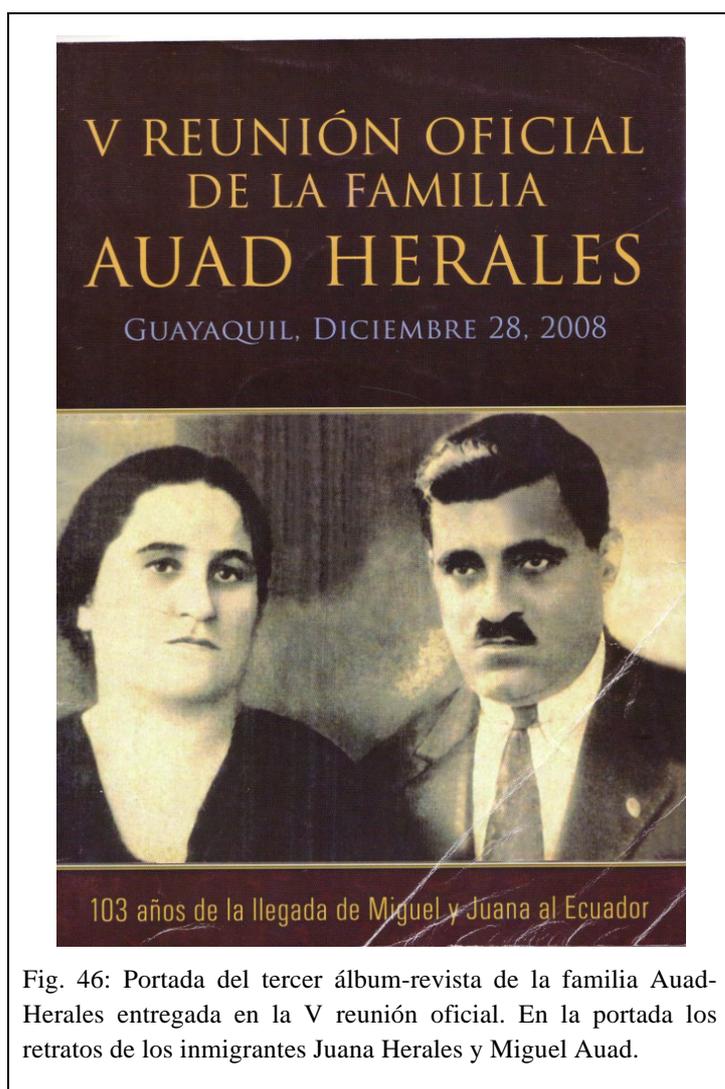
Fig. 45: Pie de página original.

No es casual que en las conversaciones que mantuve con la familia, ante mi pregunta de su opinión frente a la alcaldía de Jaime Nebot Saadi, la mayoría se deshiciera en halagos y elogios a su gestión y a su persona, pues muchos lo han tratado directamente al ser éste también descendiente de libaneses por vía materna. El discurso político que subyace a estas fotografías es el de Madera de Guerrero y una

tendencia partidista de derechas. No olvidemos que tanto Camilo Ponce Enríquez (MSC), como León Febres Cordero (PSC) y Gustavo Noboa (DP-PSC) fueron políticos con tendencias derechistas y, los dos últimos, aplicaron políticas neoliberales y, cabe mencionar, que los tres fueron socios del Club de la Unión, formando parte del “selecto” grupo que lo constituye. Elegir fotos donde miembros de la familia interactúan con tres figuras políticas con ideologías bien definidas no es inocente, sino que se intenta ligar la historia familiar con una historia de la derecha de Guayaquil y Quito.

Las fotos publicadas en el álbum hablan por sí mismas, de igual manera que hablan las no publicadas. Miguel excluye la participación de su hermano Farid Yapur como diputado del controversial PRE y la serie de noticias, muchas de ellas escandalosas, que surgieron tras el exilio de Bucaram en Panamá en 1997 y que acusaron a su hermano de estar involucrado en casos de corrupción. Esto es extirpado del álbum conscientemente, tanto por una cuestión comprensible de mantener el buen nombre de la familia como para congraciarse con la derecha de Guayaquil. No olvidemos que Jaime Nebot Saadi, alcalde de Guayaquil y Presidente de Madera de Guerrero, a día de hoy sigue ostentando el poder político de la ciudad.

Un retorno a la tradición: Miradas de género dentro del álbum familiar



La tercera edición del álbum revista no pudo realizarse al cumplirse el centenario (2005) de la llegada de Miguel Auad y Juana Herales, lanzándose tres años más tarde, en el 2008. La razón principal de que esto no lograra realizarse fue la muerte de cuatro parientes en el lapso de cinco años: Antonio Auad Herales, Mary Campuzano de Auad, Victoria Auad Herales y, de la segunda generación, fallece José Alberto Habze Auad (Suso), que es el padre de Carol, mejor amiga de mi primo, quien fue la responsable de que conociera a esta interesante y solidaria familia.

Me atrevo a decir que el contenido de este álbum es el más sencillo de todos. La familia en general estaba impactada por la muerte tan seguida de estos parientes y la idea de recuperar las tradiciones ancestrales vuelve a ser el eje central de la revista. Como todas las anteriores ediciones contó con el discurso inicial, un pequeño homenaje en este caso a los parientes fallecidos, las largas secciones de fotos actualizadas de todas las familias, el árbol genealógico y los onomásticos, que siempre fueron parte de todos los álbumes; pero la temática de esta revista fue “las recetas familiares”.

Para desilusión de Miguel durante la edición de la revista, de la treintena de variadas recetas familiares que se recolectaron para esta edición: entre entradas, sopas, platos fuertes y postres, sólo tres correspondían a comida árabe. La receta de la tía Celinda Auad apodada “Bomba Atómica” que en su descripción dice que se parece a la

sopa libanesa *mahagraville*, que contiene entre sus muchos ingredientes varios quipes (algo así como el caldo de bola de verde costeño pero con quibbe árabe); el postre de Azize Touma de Auad, de ascendencia palestina, llamado *graibes*, y el dulce de queso de Teresa Baduy de Noussour llamado *Halaut El Yeven*. El resto son un sinnúmero de recetas de las más variadas procedencias y que nada tienen que ver con una “libanesidad gastronómica”, por así decirlo. Cuando le pregunté a Miguel qué pasó en esta edición de la revista me dijo entre risas que la familia no captó bien el concepto, pues su intención fue la de hacer una recopilación de las mejores recetas típicamente libanesas, de las que por cierto son tan famosas las mujeres de esta familia (Yapur, entrevista, 2011b).

La idea del recetario seguramente se le ocurrió del libro de cocina árabe publicado por la sociedad de Damas Libanesas-Sirias en el 2003 y quizás quiso encontrar una particularidad gastronómica de su familia dentro de la particularidad étnica árabe. Pero en ese sentido el recetario fue un fracaso porque demostró que la comida favorita de la familia Auad-Herales no era precisamente la libanesa. Según una informante mujer de la familia, que las recetas publicadas no fueran libanesas se debe a que la comida árabe forma parte cotidiana de la gastronomía familiar, por lo que el pedido de Miguel se entendió más como un pedido de recetas originales o favoritas por lo que ella mismo puso una receta excéntrica que estaba segura que nadie más la tendría: arroz de frutas (SNT, entrevista, 2011). Sin embargo, pienso que su caso es particular y no se puede extender a toda la familia. De todas maneras, entre los platos “favoritos” tampoco constaban los árabes.

Otro dato predecible pero no por eso menos importante es que de la treintena de recetas sólo dos fueron escritas por hombres. La primera correspondiente al primo Armando Auad Valdez quien no se destacó mucho con su receta de cómo hacer crema de pollo con champiñones, que luego me confesó que tuvo que aprender a cocinarla al divorciarse y residir en EEUU (Auad, entrevista, 2011) y la segunda perteneciente al primo Ivo Cuka Auad, dueño de una franquicia de pescadería, quien se lució con su “brudet de pescado con polenta” que ni el propio Miguel pudo definir qué significaba.

Cuando le hice caer en cuenta a Miguel que coincidentalmente en la segunda edición de la revista de la treintena de fotos de prensa sólo dos eran de mujeres (y en eventos sociales) y que de la tercera edición de la revista de la treintena de recetas de

cocina sólo dos pertenecían a hombres, no pudo salir de su estupefacción, y tuvo que recontar todas las noticias y todas las recetas antes de creerme mi dato estadístico.

En la primera generación el machismo fue evidente en los matrimonios, mientras de los siete hermanos varones Auad-Herales, cuatro se casaron con mujeres no libanesas, de las siete hermanas cuatro se casaron con árabes y las otras tres se quedaron solteras, que suman cuatro con la tía Juanita, sobrina de Miguel, quien también se quedó soltera. Sin embargo, este machismo se combina con una autonomía económica de las mujeres, que en esta familia se han caracterizado por ser comerciantes autónomas y en generaciones posteriores exitosas profesionales.

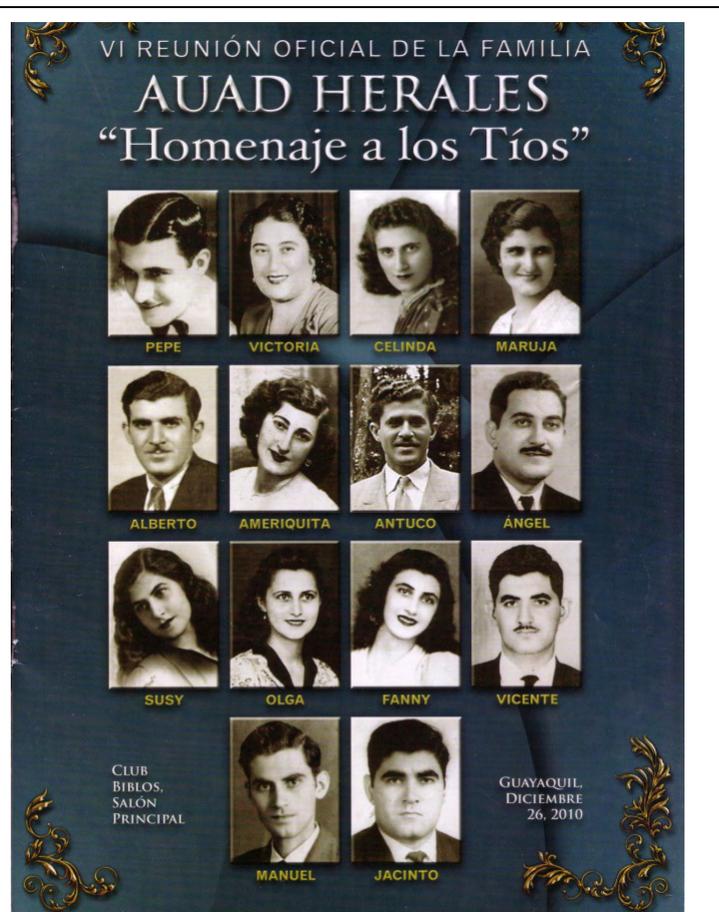


Fig. 47: Portada del cuarto álbum-revista de la familia Auad-Herales, entregada en la VI reunión oficial. En la portada todos los hijos Miguel y Juana.

Sin embargo, el discurso de género se subrayó apoteósicamente en la VI Reunión Oficial de la familia Auad-Herales, donde más interesante que la revista, que contenía como dato especial la colección de tarjetas de bautizo, primera comunión e invitaciones de matrimonio de la parentela; fue un video que se pasó durante la ceremonia que tenía como temática un homenaje a los tíos por parte de los sobrinos. El documental que fue dirigido por Mercedes Huerta, ex Presidenta de la Sociedad de Damas Libanesas-Sirias y esposa de Antonio Baduy Auad, ex Gerente General de Filanbanco; repetía un discurso de género estancado en concepciones machistas guayaquileñas pero con su particularidad étnica libanesa.

De los tíos se destacaron sus muy variadas actividades profesionales y también sus variados hobbies, los cuales compartían tan amorosamente con los sobrinos. Mientras que de las mujeres se destacó su hospitalidad y sus cualidades culinarias, que eran parte de un mismo rol: atender bien a su núcleo familiar y saber recibir a su familia extendida con buena comida. A pesar de que casi la totalidad de las tías trabajaba en el negocio familiar junto con sus maridos, esta actividad fue minimizada y subordinada a la de amas de casa estupendas que, sin duda, lo eran.

En el video tanto como en los discursos de la reunión y en la revista familiar el valor más importante fue el de la “unión familiar” del cual todos se enorgullecen, pero que es más un ideal que un hecho. Las reuniones familiares se hacen precisamente para recuperar una unión familiar que se ha visto resquebrajada por el crecimiento familiar y las relaciones sociales contemporáneas que son mucho más individualistas. Los miembros más viejos de la familia Auad-Herales intentan fervientemente unir a los más de doscientos miembros que la conforman, a través de sus fiestas, donde el ambiente es muy ameno. Aun así, varios entrevistados me confesaron que no conocían ni habían tratado personalmente con la mayoría de los invitados, o sea sus parientes.

Esta necesidad de unión familiar en la que insisten los mayores, tiene que ver también con su experiencia histórica de integración en la sociedad guayaquileña. Como he explicado a lo largo de esta tesis en un principio la colonia libanesa era mal vista por los guayaquileños de élite y los inmigrantes se refugiaban en su núcleo familiar, volviendo este sistema de protección parte de su identidad étnica. Asimismo, como me hizo saber una de las tías más ancianas de esta familia, había mucha discriminación en cuanto a clase social dentro la propia colonia libanesa por lo que la gente se volcaba a su familia más cercana, donde esta estratificación se intentaba superar a través de la confraternización familiar, la solidaridad entre hermanos, etc. (SBN, entrevista, 2011).

Por lo tanto, la otrora unión de la familia Auad-Herales y su actual dispersión, responde también a procesos macrosociales que obligaron en el pasado a que la familia refuerce sus lazos de parentesco, lo que en la actualidad ya no es necesario pues los descendientes de libaneses están completamente asimilados a la sociedad guayaquileña. Lo que para los más mayores es visto como una pérdida en su identidad, para los más jóvenes es un hecho natural y, aunque idealmente quisieran mantener esos lazos de parentesco vivos porque es políticamente correcto, si la familia se disipara en núcleos

familiares más pequeños no sería motivo de alarma. De hecho, la propia Carol me confesó que piensa que cuando Miguel se canse de organizar las reuniones familiares, la tradición simplemente desaparecerá, sin que esto le perturbe pues el cambio cultural no le resulta problemático (Carol, entrevista, 2011). Esto dicho por una de las mujeres jóvenes de la familia que, a mi criterio, está muy interesada en mantener su identidad étnica y posee conocimientos envidiables heredados de sus mayores.

Capital simbólico del álbum y su uso social

La publicación de este álbum-revista no puede verse como un evento aislado sino que es importante verlo en interacción con otros textos que se fueron publicando en las últimas dos décadas y que cambiaron las relaciones de poder en cuanto a la representación en la colonia guayaco-libanesa. La autorrepresentación de la colonia en Guayaquil, que tenía como productor de discursos a la Sociedad “Unión Libanesa” y su gente de libros, empieza a ser disputada en la década del noventa por miradas externas e internas. En una primera instancia son los editoriales en los periódicos los que empiezan a cuestionar a este visible grupo de inmigrantes que ya ostentaban poder económico, político y comunicacional en la ciudad de Guayaquil, siendo el punto de coyuntura la figura de Abdalá Bucaram y su breve permanencia en la presidencia de la república. No es casual que los tres textos que tratan sobre este grupo étnico aparezcan repentinamente en 1997; en concordancia temporal con el escandaloso exilio de Bucaram (Roberts 1997, Bejarano 1997, Almeida, 1998). Antes de esta fecha sólo logré ubicar el libro “Las colonias Siria, Libanesa y Palestina en Ecuador” escrita en 1931 por Braulio Pérez Merchant, periodista chileno residente en Ecuador, quien fue Cónsul General de la República de Paraguay (Salomón, 2003:vii).

A partir de esta fecha se publican dos textos académicos sobre los libaneses que, sin embargo, no han rodado por la esfera social de la colonia libanesa como pude constatar en mi trabajo de campo, pues estos textos son desconocidos para casi todos los sujetos que entrevisté; estos son los trabajos de la española Ingrid Bejarano, quien es profesora titular de la Universidad de Sevilla en la facultad de Estudios Árabes e Islámicos, que en 1997 escribió “La emigración árabe al Ecuador”, texto que se puede ubicar fácilmente en internet y el trabajo de la periodista ecuatoriana y actual directora del diario “El Universo” en Quito, Mónica Almeida: “Los sirio-libaneses en el espacio ecuatoriano: Cohesión étnica y asimilación étnica”, que se publicó en 1998 y aborda a

esta comunidad desde una perspectiva de las ciencias políticas, texto publicado en la revista Íconos perteneciente a FLACSO y posteriormente su versión extendida en inglés y francés que se encuentra en la base de datos de *J Stor* con el nombre de: *Phoenicians of the Pacific: Lebanese and Other Middle Easterners in Ecuador*; el primero de fácil acceso en internet y el segundo con un acceso un poco más engorroso al estar colgado en una base de datos académica que sólo poseen ciertas universidades.

Es también en estos años que se publican dos libros, uno histórico y otro genealógico, que, contrario a los anteriores, sí circularon por la colonia libanesa guayaquileña siendo objeto de fuertes críticas y despertando el interés en la autorrepresentación familiar; teniendo estrecha relación con el objeto de estudio de este capítulo.

El primer libro llamado “*Los Libaneses en el Ecuador*” fue publicado por la historiadora estadounidense Lois Roberts en 1997, gracias a la estrecha amistad que poseía con la familia Isaías-Kozhaya y traducido al español con el financiamiento de la fundación Nicasio Safadi dirigida por Henry Raad Antón; que fue criticado por elitista y centrarse principalmente en el estudio de tres familias libanesas de alcurnia: Isaías, Antón y Kozhaya (otra variable escrita del apellido Isaías); lo cual resintió a muchas familias que no fueron incluidas y, además, criticada por hacer generalizaciones históricas sobre los libaneses y sus descendientes cuando en realidad es un estudio de casos particulares. El segundo texto que marcó un fuerte precedente es el libro de Julio Saab Andery publicado en 1998, el cual es un ambicioso trabajo de mil doscientas páginas que hace una genealogía de las familias libanesas, sirias y palestinas en Ecuador, donde descubrí que también constan los dos apellidos de mi abuelo Ziadé y Marum y su respectivo árbol genealógico que, por el lado de Ziadé, llega hasta la generación de mi madre, aunque ella irónicamente es desaparecida de la familia y, por el lado de Marum, llega hasta mi propia persona, eso sí, con un pequeño error en mi nombre y mi apellido, pues me identificaron como “Martha Rode Ziadé”, manteniendo únicamente mi género femenino y mi apellido materno intactos.

Como es de suponerse el libro fue fuertemente criticado por los errores que se constataron en los árboles genealógicos luego de la publicación, el alto costo al que se lo intentó vender (\$50 dólares aproximadamente) y porque no tenía un contenido histórico relevante sobre las diversas familias más allá de un escueto resumen de los

primeros migrantes. Sin embargo, estos fueron los primeros libros publicados desde dentro de la colonia libanesa, por lo cual marcaron un precedente importante. Ya no era la Sociedad “Unión Libanesa” representando a los libaneses sino que eran familias o, más bien, individuos los que tomaban la posta a esta institución que perdió su legitimidad social en el nuevo milenio, como se explicó en el capítulo III, y de cierta manera se perdió el monopolio de la información que había tenido desde la década del veinte.

Sin embargo, aunque cambiaron los productores de representaciones y el poder se disipó en núcleos familiares el formato de las representaciones siguió siendo el mismo. La SUL realizaba un informativo en papel, los anteriores autores hacían libros y esta familia hace álbumes-revistas. Parece ser que la colonia guayaco-libanesa es tradicional en cuanto al uso del medio escrito y fotográfico en papel para plasmar sus representaciones étnicas. Si miramos con atención no sería extraño que sean gente de libros, pues su propia ascendencia fenicia sería la culpable. La ciudad de Biblos, que heredó su nombre al club campestre de la SUL, obtuvo su nombre de los Griegos quienes nombraron a esta ciudad de Fenicia así, pues de allí importaban las hojas de papiro para escribir sus manuscritos. Biblos en griego significa hoja de papiro o libro.

En el 2001 aparece la serie de álbumes-revistas de la familia Auad Herales, que es el objeto de estudio de este capítulo y que tiene su presentación en papel impreso. La historia de esta familia fue excluida del libro de Roberts y abordado genealógicamente por Saab sólo por el lado paterno, es decir por el apellido Auad y que, en un escueto resumen, dice literalmente sobre esta familia: “Todos ellos se radicaron en la ciudad de Guayaquil y la actividad principal que desarrollaron fue el comercio, principalmente en artículos para el hogar” (Saab, 1998:175). Cuando le pregunté a Miguel Yapur por su opinión sobre este texto me dijo literalmente que no aporta nada a su historia familiar, además de ser elitista (Yapur, entrevista, 2011b). Lo interesante de esta opinión es su contextualización dentro de las enrevesadas redes de parentesco de la sociedad guayaco-libanesa, ya que existe un parentesco entre Yapur y el autor de este libro.

Julio Saab Andery, de descendencia libanesa por vía materna y paterna, es el hermano mellizo de Julia Saab Andery, esposa del popular Dr. Ángel Auad Herales, tío de Yapur, quien es enaltecido en el álbum-revista familiar precisamente por su actividad “no comercial”, sino por su labor como médico y también como miembro de grupos

sociales de élite que presidió, incluida la SUL, y quien es el que encabeza el discurso sobre profesionalización familiar en el que tanto hice hincapié en este capítulo. Por esto no descarto la posibilidad de que otra motivación de Miguel Yapur de hacer el álbum-revista fuera generar una respuesta a la narrativa que generaron o no generaron estos libros sobre la familia Auad, los cuales fueron vistos como textos injustos sobre la larga lista de aportes a la sociedad ecuatoriana de esta familia, aunque esto jamás me fue confesado directamente por el autor.

El destino físico del álbum-revista de la familia Auad-Herales es incierto incluso para el propio Miguel, quien con desazón me indicó que ha repartido un ejemplar de cada edición de la revista al Consulado de Líbano y a la Sociedad “Unión Libanesa”, con el objeto de que sea un bien de acceso público que, sin embargo, al parecer ha sido extraviado en la SUL, pues no lo encontré en mi exhaustiva revisión de su escueta biblioteca llamada “Nazri Garzoz Sarquiz” y tampoco en mi visita al cónsul de Líbano, Juan Saade, quien me prestó libros para esta investigación y quien me dijo no poseer estas revistas (Saade, entrevista, 2011). Incluso, me indicó Miguel, los miembros de su propia familia han perdido las revistas y en visita a su casa le han pedido ejemplares que él ya les había entregado, lo cual le molesta un poco pero no lo desanima a seguir escribiendo la revista, la cual espera seguirla publicando (Yapur, entrevista, 2011b).

Sobre este destino físico del álbum-revista tengo tres explicaciones. La primera es que el propio formato de la revista ayuda a su autodestrucción. Que este álbum familiar esté realizado en formato revista lo vuelve un objeto fácilmente desechable, ya que es común en los hogares deshacerse de los periódicos y de las revistas, lo que no pasa con los libros que por lo general son archivados. Al ser además una publicación económicamente más modesta, no es un objeto que se exhibe públicamente en los hogares, precisamente porque no es un objeto lujoso como el tan criticado libro de Julio Saab que sólo con su tamaño y su cobertura impone status social o el caso del lujoso libro de cocina árabe publicado por la Sociedad de Damas Libanesas-Sirias en 2003 llamado: “Cocina árabe: Nuestra tradición en la cocina”, que más allá de ser una recopilación de recetas es un despliegue visual de hermosas vajillas, lujosas decoraciones y una versión *gourmet chic* de las recetas tradicionales árabes, que no puede faltar en la casa de las familias libanesas de dinero, incluso llegando a ser un objeto de decoración en sí mismo. La tercera causa de su poca circulación y exhibición es que a Miguel sus tíos le han prohibido que ponga a circular la revista en internet, por

miedo principalmente a secuestros y a que se haga un mal uso de su información, al exponer su intimidad en un medio de consumo masivo. Sin embargo, los patriarcas familiares sí le permitieron a Miguel cederme la revista para un análisis académico.

De lo que pude darme cuenta en el trabajo de campo realizado en las reuniones familiares a las que fui invitada y fruto de las entrevistas que realicé a la familia es que más allá de ser la revista en sí misma, como objeto, un bienpreciado o admirado, es la existencia de la revista lo que otorga capital simbólico a la familia; pues es más importante lo que se dice de la revista que ella en sí misma. Aclarándome un poco más, en la familia es más apreciado el hecho de que se conozca y reconozca desde afuera la existencia de este álbum-familiar y todo el festejo que gira en torno a su publicación, que el contenido mismo de la revista. Constaté en muchas de mis entrevistas donde, al mismo tiempo que los parientes me manifestaban el orgullo que sentían por la iniciativa de Miguel y la creación de este álbum-revista que demuestra su “unión familiar”, se impresionaban de mi conocimiento sobre ellos mismos sin caer en cuenta que yo basaba mis preguntas en la lectura meticulosa de su propio álbum familiar. Con esto no quiero decir que la revista no sea leída por la familia, lo cual sería un grave error, sino que es más importante la posesión simbólica de la misma que su contenido.

Otro caso que me ayuda a argumentar lo ocurrido con este álbum familiar es la publicación de otro álbum realizado en el 2007, por la Economista Olinda Adum, descendiente de libaneses, quién escribió el libro: “Nuestras Raíces: El Kadum”, que cuenta la historia de la familia Adum en el Ecuador, específicamente la de su rama directa. Familia muy importante, a criterio de Henry Raad, que fue excluida del libro de Lois Roberts, el cual él mismo ayudó a financiar a través de la fundación Nicasio Safadi (entrevista, 2011a). Como tristemente me contó su autora en una entrevista, el libro no llamó la atención de la mayoría de sus familiares antes de la publicación por lo que le fue muy difícil reunir la información e incluso estuvo en peligro de no llegar a publicarse, sin embargo, un consenso familiar de último momento logró una edición limitada de lujo: cada quien pre pagaba su libro para que éste se imprima. Una vez publicado el libro se realizó un lanzamiento, el cual fue presentado en el club Biblos y contó con la presencia del Cónsul Honorífico de Líbano, Juan Saade. Posterior al evento de lanzamiento se corrió el rumor de que la familia había lanzado su libro y otros Adum llamaron a la autora para comprar el libro o para ser incluidos en otra edición, lo cual nunca llegó a suceder hasta la fecha (Adum, entrevista, 2011b). A diferencia del álbum-

revista Auad-Herales, este álbum-libro tuvo un lanzamiento público, lo cual podría atribuirle un mayor status social, sin embargo, esto no es así ya que fue considerado de mal gusto el lanzamiento del libro familiar y fue descrito por varios entrevistados como un acto vulgar de “figuretear”⁴³ en la colonia libanesa. Una razón principal de esto es la clase social de los diferentes autores, mientras la familia Auad-Herales se considera de clase media alta y élite, la familia Adum es vista por la autora como una familia heterogénea y ella misma, a pesar de ser una gran académica, se considera perteneciente a una clase social media. Es decir, para la clase alta y élite es importante que se reconozca la existencia del álbum-familiar pero con modestia y prudencia, sin hacer grandes alardes o eventos públicos que pueden ser considerados de mal gusto. En este sentido la familia Auad-Herales ha sabido cómo moverse con “clase”, pues aunque los lanzamientos de su revista son de carácter privado, están acompañados de una pequeña mediatización que permite que se conozcan a nivel público y se hable de ellos.

□

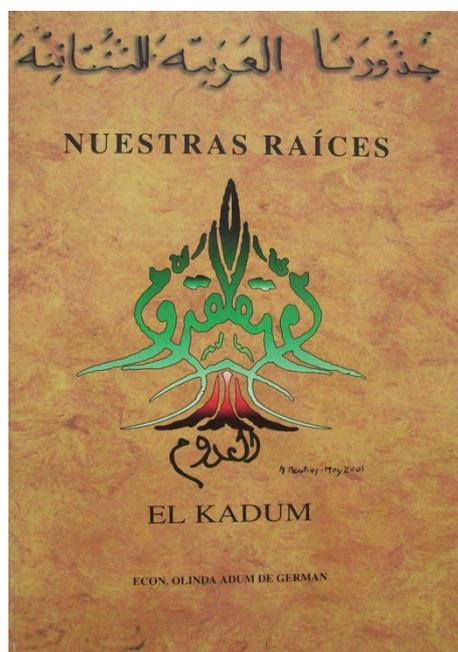
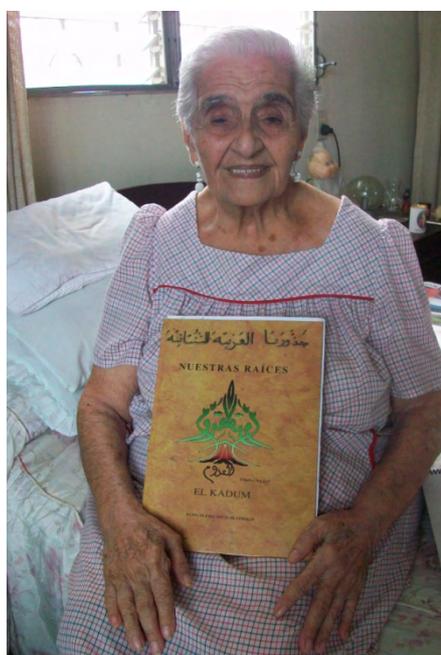


Fig. 48: A mano izquierda Olinda Adum autora del libro Nuestras Raíces. A la derecha un plano más cercano de la portada del libro (Archivo propio de la autora).

⁴³ Figuretear: Jerga peyorativa guayaquileña usada en lugar de la palabra “ostentar” o “exhibir”.

La experiencia etnográfica y la difícil tarea de separarse

He decidido terminar este capítulo con un breve recuento de lo que fue mi experiencia etnográfica en el trabajo de campo con la familia Auad-Herales, pues confieso que ha sido un capítulo muy difícil de escribir, ya que me involucré emocionalmente con la familia y además analizo un documento muy íntimo que me fue entregado con mucha confianza. La tarea de separarme de los sujetos de estudio, después de un prolongado contacto y mirar los documentos intentando desligar mis emociones, que me tocan mucho por mi propia historia personal, creo que merece al menos una pequeña reflexión sobre cómo me vi envuelta en el ritual familiar.

Aún recuerdo cómo fue la primera reunión a la que asistí, justamente cuando se entregó la última revista y se pasó el video que comenté: la VI Reunión Oficial de la Familia Auad-Herales en el año 2010. Recuerdo que me sentía diminuta, escondida detrás de la cámara y el camarógrafo que llevé conmigo para filmar dicho evento como muestra de gratitud ante el hecho de que me dejaran entrar a observar una fiesta tan íntima. Tuve un primer vistazo de la familia desde afuera, ni siquiera tenía una silla donde sentarme a comer y realmente me sentía una intrusa. Mi primera impresión fue de una reunión familiar ocasional, con fines meramente costumbristas, para comer e incluso sólo para aparentar solvencia económica; pues tenía mi ojo puesto en las relaciones de clase.

Recuerdo que salí decepcionada de la fiesta porque iba buscando la “libanesidad” en aquella familia y realmente no pude encontrar ninguna diferencia con cualquier otra reunión social a la que hubiera asistido antes. Aunque hubo una misa navideña, juegos de mesa, mariachis, un salón de los recuerdos y un delicioso bufete de comida árabe, yo sentía que faltaba lo étnico, las cosas no encajaban como yo quería.

La segunda reunión a la que asistí fue al cumpleaños de la tía Juanita, invitada también por Miguel Yapur, quien llegó a la fiesta bastante tarde por motivo de un velorio. Ya conocía a Nagib Kure, primo hermano de Miguel, quien se apersonó de mí y me buscó un lugar donde estar. Sin embargo, esto no fue necesario puesto que Salua Mahuad de Habze, tía política de Carol, me cogió del brazo y me dijo que no iba a permitir que pasara sola en esta fiesta y me invitó a su mesa, donde pasé toda la tarde. La reunión inició con una misa en la capilla de nuestra Señora de Líbano y después pasamos a la sala de eventos. Al conocer a varios de los miembros de esta familia, me

sentí un poco más cómoda que la primera vez, aunque no completamente, y permanecí sentada en la mesa de Salua de quien no me separé. La organización de la fiesta la tenía su esposo Perucho Habze, quien se encargó de animar la fiesta y organizar todo, llenar la sala con juguetes para niños, traídos de su almacén, y no dejar que la parentela se aburriera. Realmente me conmovió el cariño con el que fui tratada a pesar de que me habían visto apenas unas dos veces fuera de la primera reunión. Esta reunión me pareció mucho más humana que la primera, pues el grupo era más pequeño y los discursos desplegados iban dirigidos a la agasajada y no se dispersaban en generalizaciones sobre la unión familiar como en la primera reunión a la que asistí. Sin embargo, tampoco encontré lo étnico en esta reunión, no sé qué era lo que esperaba, supongo que danzas, decoración y música de medio oriente. Pero nada de esto encontré.

En la tercera reunión pasó algo muy especial y sorprendente para mí, pues tanto mi amiga Nathalie El-Ghoul⁴⁴ como yo fuimos invitadas al cumpleaños de la tía Maruja y la tía Susy, una reunión mucho más íntima que las anteriores. Perucho, tío de Carol y esposo de Salua, había llamado a Nathalie para que bailara para las dos mujeres más ancianas de la familia y ella lo hizo como un favor especial hacia él, pues se había prometido a sí misma no volver a bailar para la colonia guayaco-libanesa después de algunas malas experiencias que tuvo con la colonia guayaco-libanesa y la SUL. La fiesta fue muy emotiva pues muchos la conocían desde su niñez, le hablaban de su madre Janeth (+), le hicieron sentir como en familia y ella no dejaba de derramar lágrimas.

Bailó sus danzas orientales en el Club Biblos y por primera vez yo tenía esa libanesidad que tanto había buscado. La presencia de Nathalie era para mí un símbolo de esa libanesidad perdida e intensificaba en la familia esa añoranza por un pasado que ya no existe. Todo fue sumamente conmovedor. Al menos así lo quise ver yo. Al final de la reunión el hermano de Carol me dijo: Prima, ¿quién es ese? Y yo no le corregí. Fui adoptada simbólicamente, por muy extraño que parezca, y algunos bromeaban con que me iban a poner de tercer apellido Auad.

En esta reunión me dejé embriagar por ese sentimiento que tienen algunos miembros de la familia: esa añoranza del pasado, de unión familiar y ese sentimiento de libanesidad. Me sentía como una especie de Malinowski, por primera vez integrada en

⁴⁴ El siguiente capítulo trata mi experiencia con la bailarina de danzas orientales Nathalie El- Ghoul.

el grupo luego de un largo trabajo de campo en la ciudad y después de haber tenido entrevistas con muchos miembros de la familia. Entendí y viví la relevancia del ritual, con su toque de fantasía y su aura de sacralidad. Por efímero que fuera el momento me sentí parte de la familia Auad-Herales y, más importante aún, parte de esa comunidad imaginada libanesa. Pienso que ese sentimiento, multiplicado por mil, es lo que anhelan los mayores de esta familia y por eso insisten en las reuniones. Es curioso que fuese precisamente en esta reunión donde experimenté esto, una reunión que homenajeaba a mujeres, con una maravillosa fémina bailando y otras muchas damas con su calidez hablando conmigo como si fuera una prima más. La presencia de Nathalie en la reunión fue crucial para mí, ya que llevaba estudiando danzas árabes en su academia desde mi llegada a Guayaquil a finales de marzo y nunca le había visto bailar para un público de ascendencia libanesa. Fue un momento único e irrepetible. Ella confesó que bailó con mucho cariño pues esta familia, especialmente Salua y Perucho, habían sido parte de su vida desde pequeña, ayudando mucho a sus padres cuando recién emigraron al Ecuador.

En esta reunión Nathalie compartió una danza llena de amor, como ella describe a la danza oriental y para el público original, pues ella considera que la danza árabe es una danza de mujeres para otras mujeres que te lleva a explorar tu femineidad y encontrarte contigo misma (Nathalie, entrevista, 2011). Pienso que la familia Auad-Herales es una familia muy hospitalaria y con un deseo sincero de unión familiar. Yo siendo una desconocida fui integrada rápidamente y tratada con mucho cariño cuando la familia empezó a conocerme más. Seguramente algunos miembros con los que nunca pude hablar se preguntarán: ¿Qué fue de esa prima que estuvo con nosotros en el 2011?

El siguiente capítulo trata precisamente de mi historia personal con Nathalie El-Ghoul, bailarina de danzas orientales que ha sido por mucho tiempo símbolo de la libanesidad en la colonia guayaco-libanesa. Si este capítulo pretendía mirar de forma más delimitada la creación de la memoria y la etnicidad teniendo como campo de estudio un espacio colectivo familiar, el siguiente capítulo pretende adentrarse en una reflexión más personal con un individuo que vive su identidad étnica con pasión y reflexión crítica. Mi interés con estos tres capítulos etnográficos ha sido mirar a la colonia guayaco-libanesa de clase alta y élite desde diferentes aristas, en primer lugar desde la institucionalidad, en segundo lugar desde una colectividad familiar y en tercer lugar la observaré desde la subjetividad personal.

CAPITULO V ORIENTALISMO Y LIBANESIDAD: CONVERSACIONES CON NATHALIE EL-GHOUL

Este capítulo es diferente de todos los anteriores, pues lo he escrito producto de mis variadas conversaciones con una de mis colaboradoras más cercanas llamada Nathalie El-Ghoul y algunas de mis vivencias en el trabajo de campo, poniendo al descubierto aquellas dudas, incongruencias y exploraciones que nos atravesaron a ambas durante esta investigación. Con este capítulo pretendo mirar de forma íntima cómo algunos procesos sociales estructurales de construcción de identidad étnica y de clase social afectan la vida de este personaje único de la colonia guayaco-libanesa, condicionando sus prácticas materiales y cuestionando, en su cotidianeidad, las relaciones que mantiene con otros grupos étnicos y de clase.

Su posición social fronteriza con las dos clases sociales con las que trabajo en esta tesis, me permitió ver las algunas relaciones humanas que subyacen dentro de las grandes preguntas de investigación que pretendo responder en esta tesis. Asimismo, este capítulo es un capricho mío por compartir mi propia experiencia de vida como una descendiente de libaneses incrédula de la “libanesidad”, las propias imposibilidades y posibilidades que tuve como etnógrafa y experiencias personales que tuve que vivir en el trabajo de campo que no encajaron en ningunos de los otros capítulos. Puede que peque en este capítulo de poco rigurosa, pero es un riesgo que quiero tomar, pues considero que mi experiencia con Nathalie fue un ensayo de antropología colaborativa donde pude finalmente “coteorizar” (Rappaport, 2007).

Fue con Nathalie con quien reflexioné sobre muchos de los temas que han sido tratados en esta tesis, en la intimidad de su hogar que se volvió metafóricamente mi diario de campo, donde iba a desahogarme, donde iba a replantearme los argumentos una y otra vez. Estas reflexiones a veces desarticuladas y *sui generis* eran compartidas, pues como me dijo Nathalie ambas estábamos en una misma exploración, yo desde la antropología y ella desde su propia experiencia de vida. Nathalie vendría a ser un ejemplo de los colegas nativos que menciona Rappaport, quienes poseen una posición fronteriza privilegiada que les permite transgredir constantemente las fronteras de su cultura (Rappaport, 2007:211) y, además, han experimentado esa dualidad del exilio que propone Said, que por un lado provoca una discontinuidad dolorosa del ser, pero

por el otro, es también una fuerza creativa que permite a los sujetos tomar distancia y verse a sí mismos y a su cultura de formas nunca antes imaginadas (Said, 2005b). Su compromiso con esta tesis fue sincero y necesario:

No quiero mantener el anonimato. No tengo miedo de que pongas mi nombre, incluso sacrificando mi privacidad. No me importa salir o no salir [en la tesis] pero sí me importa que se digan las cosas. Si esto va a servir como punto de diálogo, adelante. Es un tema que hay que empezar a sacarles las capas. Así como para ti es una exploración para mí también es una exploración que estoy llevando y por alguna razón nos estamos encontrando. A mí hay cosas que me persiguen y ahora las situaciones me confrontan y sé que tengo que ir un paso más allá en el estudio de mi propia imposibilidad o posibilidad (Nathalie, entrevista, 2011)⁴⁵.

Con Nathalie realicé una historia de vida fragmentada, donde a través de su historia personal como bailarina de danzas orientales en Guayaquil, pretendí teorizar sobre las relaciones sociales que se viven en la colonia guayaco-libanesa; porque el sentido que los sujetos dan a su experiencia subjetiva de vida puede dar fe de procesos colectivos estructurales, al desarrollarse en la intersección de fuerzas históricas particulares que los atraviesan y los constituyen (Muratorio 2005, Behar 2009). Ella posee una posición social por demás privilegiada para esta investigación, ya que se ha movido en las dos esferas sociales que me competen: la clase de élite, correspondiente a la SUL y a la Sociedad de Señoras de Beneficencia Libanesas-Sirias, y la clase media popular, correspondiente a los comerciantes de la Zona de los Shawarmas, quienes son los sujetos del último capítulo etnográfico de esta tesis (capítulo VI). Sin embargo, poseer una posición estratégica dentro de la colonia no significa de ninguna manera que Nathalie por su simple posición como “nativa” dentro de la colonia guayaco-libanesa posea *per se* una mirada particular, íntima y crítica, ni mucho menos, que se pueda considerar que sus reflexiones son “la verdad” sobre las complicadas relaciones intragrupalas aquí estudiadas; sino algo mucho más complejo. Al estar ella inmersa en la cotidianidad de la colonia guayaco-libanesa, sus cuestionamientos son fuertemente posicionados, atravesados por nociones de clase, etnia, género, educación, formación profesional y también por prejuicios personales, que intentaré desmenuzar en este capítulo para comprender y aprender de sus contradicciones internas.

⁴⁵ Todas las citas que aparecen corresponden a la voz de Nathalie El-Ghoul, extraídas de varias conversaciones mantenidas desde mayo hasta noviembre del 2011.

En este pequeño capítulo voy a intentar hacer lo que Kirin Narayan llama “promulgación de la hibridez” (*enactment of hybridity*), lo que significa intentar una escritura que sea académica pero que al mismo tiempo esté posicionada en la cotidianidad de la vida (1993:672). Esto quiere decir generar un conocimiento que sea “situado, negociado y parte de un proceso continuo” de construcción y aprendizaje (ibíd. 682).

Este capítulo entra en un juego de travestismo metodológico también, ya que se aleja de una postura más objetiva y socrática de creación de conocimiento, con el que he trabajado en los capítulos anteriores, para adentrarse en una exploración a un nivel más reflexivo, colaborativo y emocional. Este capítulo también permite ver el travestismo de la identidad, el juego mediante el cual Nathalie se transforma de bailarina de danzas orientales y símbolo de una libanesidad romántica, en una artística crítica y reflexiva sobre las ambigüedades de la cultura oriental y occidental, para retornar y posicionarse de su rol como estereotipo orientalizado de una identidad neofenicia en la ciudad de Guayaquil.

Nathalie: la bailarina y su libanesidad

Migración y estudios

Nathalie El-Ghoul es una mujer de treinta y ocho años, nacida en Guayaquil y criada en la misma ciudad hasta los diecisiete años. Hija de padre libanés, Elías El-Ghoul, y de madre ambateña descendiente de libaneses por vía paterna, Janeth Abbhud Orellana; ambos católicos maronitas. Es la tercera de cuatro hijos: Alex, Jessica, –Nathalie– y Samir. Su padre fue un gran comerciante en la ciudad de Guayaquil y terrateniente en Líbano y, como buen fenicio, se dedicó a la comercialización de artículos de aluminio a la par que negociaba la compra y venta de tierras en su país natal, creando una empresa importante que les colocó como familia en una clase económica pudiente. Nathalie habla de su madre como una mujer sencilla y sin pretensiones elitistas, sumamente crítica frente a las relaciones desiguales de poder dentro de la colonia y, de su padre, como un hombre ambicioso que siempre logró sus objetivos económicos, pero también separado de la colonia guayaco-libanesa y no muy dado a las relaciones sociales. Aunque poseían los recursos económicos para compartir un consumo lujoso en la SUL, la familia El-Ghoul prefirió su intimidad y socializar en eventos puntuales de amigos cercanos.

Su pasión por la danza le viene desde que era pequeña, a los ocho años ya sabía que quería bailar y a los quince años fue invitada por Shashla Garzozí⁴⁶ para bailar danzas árabes en la Sociedad “Unión Libanesa”, experiencia que marcó el inicio de una fascinación personal por las danzas orientales. La SUL quedó tan agradecida con la pequeña paisanita que le hicieron llegar un ramo de flores. Su baile fue espontáneo, sincero y producto de lo que ella llama “una nostalgia ancestral”. En ese momento no veía la danza árabe como una alternativa profesional, su visión era convertirse en bailarina de danza contemporánea en París. Aunque en ese momento Nathalie no se daba cuenta, su sueño profesional estaba marcado por su crianza en el seno de una familia de clase media alta guayaquileña, donde Francia es visto como el estandarte del arte “culto” y por el legado maronita-fenicio de sus padres, sobre todo de su padre Elías, quien se considera un descendiente directo de los fenicios (Elías, entrevista, 2011) y por ende poseedor de todo un bagaje cultural afrancesado.

Después de tomar clases durante un año en el Ballet Ecuatoriano de Cámara de Quito, Nathalie migra a Líbano a los diecisiete años de edad con la idea de bailar profesionalmente, lo hace junto a su padre quien no permitió que fuera a Francia sola, lugar a donde ella aspiraba llegar. El plan de su padre Elías era casarla en Líbano con alguno de sus primos hermanos, pero ella tenía otras expectativas. Llegó a Beirut a inicios de los noventa, dos años después de terminada la guerra civil libanesa, y su primera impresión de Líbano fue desalentadora:

Me quedé totalmente impresionada e impactada por el desastre del aeropuerto. Había huecos en las paredes del aeropuerto, esto era 1992. Por primera vez yo vi a mi papá llorar, llegó a Líbano y empezó a desarmarse [...] ¡Tú no te imaginas! No había semáforos. Llegamos a la casa, no había luz. Subías a la terraza, había pedazos de balas. Esa fue mi primera experiencia en Líbano.

Esta experiencia en Líbano marcó un quiebre en la vida de Nathalie y guiaría mucha de su producción artística a futuro. Aquella sensación de desarraigo, nostalgia, angustia y fragmentación identitaria la experimentan varios artistas de la pos-guerra libanesa y su producción artística tiende a indagar en procesos de desestructuración del sujeto, identidades fragmentadas, denuncia y justicia social (ver Walid Raad, Akram Zaatari, Joana Hadjithomas & Khalil Joreige, Lina Saneh, Lamia Joreige, and Rabih Mroué).

⁴⁶ Shashla Garzozí es miembro de la Sociedad de Señoras Libanesas-Sirias y es una de las primeras bailarinas de danzas árabes en Guayaquil, quien goza de gran reconocimiento por su trayectoria como maestra dentro de los descendientes de libaneses.

La joven Nathalie, salida de la pequeña burguesía guayaco-libanesa, se ve enfrentada a las terribles secuelas de la guerra y decide quedarse en Líbano. Vivió en Beirut casi un año donde bailó con una compañía llamada *Karakala* dedicada al *dabke* moderno. El *dabke* es el baile folklórico libanés, por lo que su versión modernizada involucra elementos de la danza contemporánea. Sin embargo, Nathalie no sentía que ese era su lugar ya que el *dabke* no le permitía el nivel de exploración creativa que ella buscaba. En este momento de su vida Nathalie experimenta por primera vez el orientalismo en su versión dancística, una mirada occidentalizada del baile tradicional libanés adornada con una parafernalia de vistosas ropas con un toque de moda afrancesada, un baile sin cuestionamiento político. Su idea era ir a la propia Francia, a París, lugar que consideraba en ese entonces la cuna del arte. Esto volvía loca a su familia paterna, sobre todo a sus tías oriundas del pequeño pueblo de Antelies, que en su religiosidad católica maronita no comprendían esta necesidad de bailar y lo reprochaban tajantemente aludiendo en todo momento a su reputación moral, pues consideraban que las europeas eran todas putas.

Nathalie tenía un pretendiente en Miami que la había conocido en su viaje desde Ecuador a Líbano, pues tuvieron que hacer una parada obligatoria de quince días por problemas climáticos ocurridos por el huracán Andrew, y un amigo de la familia se lo presentó en esa ciudad. El chico era descendiente de italianos y quedó perdidamente enamorado de ella, por lo que se apareció en Líbano para pedir su mano. Nathalie en su desesperación por ir a Europa le dijo al chico que aceptaba casarse con él, siempre y cuando le permitiera ir tres meses a Francia primero. El chico aceptó en un principio y así fue como, comprometida, pudo viajar al fin a París. Por obvias razones, una vez en suelo europeo el compromiso se rompió y el chico desapareció para siempre. Es así como Nathalie llega a Francia y entra a estudiar en *la Ecole Supérieure de Danse de Cannes Rosella Hightower*⁴⁷, en la ciudad de Cannes. Allí hizo su carrera profesional como bailarina de danza contemporánea, mientras se daba sus escapadas para tomar clases de árabe:

La danza árabe en realidad la practiqué todo el tiempo desde los quince años en adelante. Estudiaba en Cannes pero cada vez que podía iba a París y tomaba clases de danza árabe, pero nunca lo consideré artístico. Lo consideré como una especie de adicción a la música y a la alegría que esto podía emanar, pero nunca lo consideré como un arte que sea válido realmente. Como un arte excesivo en

⁴⁷ Escuela fundada por Rosella Hightower, famosa bailarina estadounidense, que tiene en su currículo académico: ballet clásico, danza contemporánea y entrenamiento en jazz.

potencia. Siempre lo menosprecié. Pero lo utilizaba para bailar. De repente me contrataban aquí o allá, en un teatro, en una fiesta y me era gustoso.

Esta primera definición que tenía Nathalie de las danzas orientales era un legado de su familia libanesa, pues en Oriente Medio este tipo de danzas, especialmente la danza del vientre, es considerada una diversión de las clases medias bajas y menospreciada por las clases medias que no llegan a categorizarla como “arte”. Así, como Nathalie utilizaba la danza árabe para simplemente bailar, es muy común que esto se lo realice en la cotidianidad de la vida oriental como un mero entretenimiento (Sellers-Young, 2003:15). Sin embargo, después de su educación en Europa, ella cambiaría su forma de ver las danzas orientales.

Nathalie conoció a un actor de teatro belga en Francia, quien se convertiría en su esposo. Enamorada se mudó a la ciudad de Gante (Bélgica) donde forjó su carrera profesional durante siete años. Fue en el año 2002 cuando realizó una de sus obras de danza contemporánea más importantes llamada *Fátima Gate* que tenía como tema principal “la frontera”, refiriéndose a las fronteras identitarias entre diferentes grupos migratorios enfrentados por guerra política religiosa, una guerra simbólica entre Oriente y Occidente. *Fátima Gate* es el nombre que recibe una zona en la frontera entre Líbano e Israel, que fue hasta el año 2000 un punto caliente donde ambos países se atacaban bélicamente. Nathalie utiliza este espacio como metáfora para hablar sobre su ascendencia e identidad en conflicto, alimentadas por una educación materna y académica occidental y una paterna de corte oriental: mitad ecuatoriana y mitad libanesa.

En esta obra el *belly dance* o danza del vientre es deconstruido y ella pretende cuestionarse las fronteras de su propia existencia como un ser fragmentado donde su propio cuerpo es un espacio en disputa y de reconciliación entre fuerzas aparentemente antagónicas. Esta obra de danza le permitió conseguir una beca belga con la que pudo viajar a Egipto, donde se entrenó en danzas árabes con una excelente profesora egipcia. En ese momento pudo ver por primera vez lo artístico en la danza oriental, aunque todavía no se dedicó a esta actividad por completo. Su vida hasta ese momento la compartió entre la danza contemporánea como carrera y la danza árabe como una afición ancestral.

En los círculos intelectuales de Europa y de Medio Oriente, especialmente en Egipto, existe un movimiento artístico entre coreógrafos y bailarines que pretende subir de categoría a la danza del vientre (*belly dance*)⁴⁸ a un estado de “arte”, para esto se recurre a un discurso orientalista donde se le otorgan valores y significados románticos ancestrales, que no corresponden a una correcta historicidad⁴⁹. Dentro de este discurso se apela a un legado pre-islámico donde estas danzas eran tributos a deidades femeninas, como Isis, y tenían connotaciones de fecundidad y maternidad, se dice que era un baile de mujeres hecho para mujeres que les permitía explorar su sensualidad; extirpando las explícitas connotaciones sexuales del baile. Asimismo, se busca un ascetismo en el *performance* de estas danzas incluyendo elementos de la danza clásica, sofisticando los vestuarios y recurriendo a escenografías y coreografías elaboradas, que imitan muchas de las normas estéticas del teatro de Broadway y del cine de Hollywood y, así, volver las danzas atractivas para un público de élite tanto en Medio Oriente como en Occidente (Sellers-Young, 2003:25-27).

Este discurso orientalista es expresado con fuerza por Nathalie, quien profundizó en las danzas orientales en París y luego en Egipto gracias a una beca belga, y que saldrá a relucir más adelante en mis variadas conversaciones con ella. Como ella misma devela de su testimonio de formación profesional, pasa de una noción popular de la danza del vientre como un entretenimiento, a una noción académica donde se convierte en algo artístico y como ella misma dice “un arte excesivo en potencia”.

Nathalie tuvo que pasar por momentos muy difíciles en Bélgica con su esposo y su hija recién nacida. Después de cuatro años de matrimonio, ella se divorcia de su esposo y decide retornar a Ecuador. A raíz de su divorcio empieza una exploración consciente en la danza árabe que fue sanadora y terapéutica, según su testimonio. En este momento Nathalie se apropia de un discurso feminista que surgió con potencia en la década del setenta en torno a las danzas orientales, donde se decía que la danza del vientre era un posicionamiento político del rol de la mujer en control de su propio cuerpo y de su sexualidad (Sellers-Young, 2003:16). Nathalie me enseñaría esto en las clases de danza que tomé en su escuela.

⁴⁸ Me centro en la danza del vientre, ya que es la danza oriental que explota Nathalie como bailarina. A pesar de conocer otro tipo de danzas orientales folklóricas, como el *dabke* (baile folklórico libanés), Nathalie se ha especializado en el *belly dance*; es lo que enseña en su escuela de danzas y es lo que interpreta en sus shows.

⁴⁹ No se han hallado evidencias que corroboren que las danzas pre-islámicas tuvieran esta connotación religiosa específica.

En el año 2004, Nathalie regresa a Guayaquil divorciada, pero con un currículum profesional envidiable. Enseguida, la colonia se entera de su regreso y fue invitada a bailar en varios eventos privados de la alta sociedad guayaquino-libanesa y posteriormente para la Sociedad de Señoras de Beneficencia Libanesas-Sirias, convirtiéndose en poco tiempo en un símbolo de la libanesidad en la ciudad de Guayaquil.

Mi historia con Nathalie

Nathalie es un personaje sumamente importante y relevante para esta investigación y para mi vida. La conocí en mayo de 2010 cuando empezaba a formular este proyecto de tesis, mantuvimos el contacto vía e-mail hasta marzo del 2011, cuando finalmente llegué a la ciudad a realizar el trabajo de campo. Desde ese momento hasta mi retorno en noviembre de 2011, compartí con ella a diario en su escuela “La Fábrica”, ubicada en Urdesa en la “Zona de los Shawarmas”. Apenas nos vimos hubo una mística que nos envolvió a ambas, enseguida nos reconocimos la una en la otra,



Fig. 49: Nathalie en su obra de teatro *Fátima Gate* (Bélgica, 2002). (Archivo fotográfico propio de El-Ghoul).

más allá de sentir una libanesidad en común, fueron nuestros cuestionamientos, preguntas sin respuestas y sentimientos encontrados sobre nuestra identidad lo que nos llevó a relacionarnos tan íntimamente. Desde el inicio Nathalie se abrió como un libro hacia mí con una generosidad que confieso me dio miedo, pues puso en mis manos sus historias de vida más secretas sin hacer distinción entre mi papel como etnógrafa y mi papel como amiga.

Llegué en marzo a la ciudad de Guayaquil dispuesta a realizar mi trabajo de campo con la seriedad académica requerida, pero traía a cuestas una pesada carga personal que se desbordó en mi primer encuentro con ella. Me había separado de mi esposo en diciembre de 2010 y cuando me reencontré con Nathalie me derrumbé en el comedor de su casa sintiéndome completamente frágil, perdida y descubriendo que estaba inmersa en una fuerte crisis existencial. Nathalie prendió un cigarro, preparó café árabe y sacó una deliciosa barra de chocolate que nos acompañaría en casi todas nuestras conversaciones. Tuve que pedir licencia médica debido a una fuerte depresión que me imposibilitó académica y laboralmente y pasé mis días más terribles refugiada en su escuela de danzas. Nathalie me dejó tomar sus clases de danza árabe y contemporánea, que las impartía ella misma. Ella fue un soporte fundamental para mí como persona y etnógrafa quien, aparte de ser una colaboradora leal, fue también una sanadora. A los tres meses de mi estancia en Guayaquil volví al trabajo de campo recargada y, aunque no completamente curada, al menos reconstituida como persona. Éste es el secreto de mis siete meses de trabajo de campo en Guayaquil, el cual se lo mantuve oculto a toda mi familia que no dejó de preguntarme abrumada por qué pasaba tanto tiempo alejada de mi esposo y de Quito, y por qué me quedé en la casa de mis abuelos, cual trinchera, durante todo ese tiempo.

Mirándolo desde otra perspectiva, este paréntesis en mi vida me permitió encontrarme por primera vez con Guayaquil, aquella ciudad donde nací y que repudié por mis tormentosas vacaciones de adolescente, donde mis tías maternas se empeñaban en cuestionar todo lo relacionado a mi cuerpo, desde cambiarme la ropa hasta planear mi futura operación de nariz que, como nos pasa a casi todas las descendientes de libaneses, es ligera (o exageradamente) aguileña. Los recuerdos de mis tinturas de cabello, que pasaron del rubio al rojo según el color en boga; las horas probándome ropa en el armario de la menor de las hermanas de mi mamá, porque mi ropa no estaba a la moda o ya la había repetido el verano pasado y las tormentosas salidas a bailar con los amigos ricachones de alguno de mis primos, constituían un trauma no resuelto sobre mi identidad que resurgieron cual volcán en erupción en mi trabajo de campo.

Aunque nunca me operé la nariz, decidí no pintarme más el pelo y usé mi vestimenta reciclada un millón de veces en mi vida adulta, aquellos cánones de belleza guayaquileña de élite volvieron a atormentarme en este proyecto de tesis. Mi cuerpo enfermo, “flaco, pálido y sin ganas de vivir”, como jocosamente me decía mi tío

Roberto, esposo de mi tía Soraya Ziadé, tuvo que travestirse para ocultar aquella inseguridad que se vio exacerbada por mi depresión.

Debo decir que en el caso de esta investigación el apellido de mi abuelo materno – Ziadé– fue vital para que yo llegase a entrar en la clase media alta y consiga contactos con la élite guayaco-libanesa, me den entrevistas y me dediquen un poco su de su valioso tiempo, pues la élite suele encontrarse muy ocupada para atender a personas que no pertenecemos a su círculo social. Fue vital tener buenas recomendaciones, pues cuando llegaba a entrevistar a un sujeto éste mencionaba al anterior y así me di cuenta que se hablaba bien de mí en la colonia y nunca se me cerraron las puertas. El ser descendiente de libaneses fue un punto a mi favor, pues familiares y amigos me ayudaron a conectarme con la gente, pero esto no me garantizó una entrada directa por lo que fue crucial que yo exploté otro factor producto del azar de la genética. Resultó que mi apariencia física encaja en un ideal racial fenicio y mi fenotipo encaja también en un prototipo de belleza libanesa: piel clara, ojos claros grandes, cejas pronunciadas, cabello oscuro ondulado y nariz ligeramente aguileña.

Sobre la importancia que da la colonia guayaco-libanesa a la belleza femenina me advirtió mi amiga Nathalie El-Ghoul y también mi primo materno Roberto Malta, quien el primer día que llegué a Guayaquil para el trabajo de campo no dudo en decirme con sinceridad que si iba vestida “así” (aludiendo a mi look un poco desaliñado y hippy que suelo usar a diario), no iba a conseguir ni una sola entrevista y me repitió con su sabiduría popular: ¡Como te ven, te tratan!. Entonces me dediqué a explotar estratégicamente aquellos dones que la naturaleza me dio con un *performance* de clase social, pues no dudé en cambiar mi look diario por ropa formal, accesorios finos, un buen maquillaje y perfumes de marca, y de esa manera no desaprovechar mi “supuesta” belleza étnica. Pude travestirme gracias al armario de mi tía materna Soraya Ziadé, quien me prestó su ropa y accesorios cada vez que tenía una reunión con gente “importante”. Al inicio me sentía incómoda con este juego de travestismo, pero de a poco fue incorporándose en mí misma hasta sentirme plenamente cómoda. Nadé como pez en el agua gracias a mi disfraz de mujer libanesa atractiva y formal. Al verme, todos los guayaco-libaneses, hombres y mujeres, asentían con condescendencia y me reconocían como una más de su grupo étnico.

Aunque no estoy muy segura si llegué a mimetizarme con su clase social de élite, esto no importó mucho pues mi capital simbólico como intelectual interesada en averiguar sobre la identidad libanesa suplió aquellos detalles de clase con los que pienso no pude mimetizarme, por cuestiones de bolsillo.

En este sentido me sentí como Lila Abu-lughod (1988) en la tribu de beduinos de Egipto, como una “hija obediente” (*dutiful daughter*), pues estuve todo el tiempo protegida por las complejas redes de parentesco de mi familia guayaco-libanesa y, aunque mi madre no me entregó oficialmente a la colonia, mi abuela y mis tías maternas se encargaron de recomendarme con todos sus contactos. Asimismo, yo supe como comportarme dentro de la clase de élite, algo que Nathalie también conoce a la perfección y me lo compartió, manteniendo siempre una actitud de sobriedad y modestia, con una pizca de perspicacia. El travestirme en la “hija obediente” o intentar mimetizarme con aquellos ideales femeninos que se esperan de las jóvenes descendientes de libaneses en Guayaquil, de ninguna manera fue un acto de hipocresía por mi parte o de falsedad etnográfica, sino que fue una experimentación con mi propio cuerpo, donde me sumergí en aquellas normas estéticas y de clase en las cuales no participo en mi cotidianeidad e inventé una nueva faceta de mi propio ser. Esto fue además sumamente estratégico y me congració con la colonia y también con mi propia familia, que por primera vez me veía escenificando lo que siempre desearon para mí desde mi adolescencia: un rol de género donde se prepondera la belleza física de la mujer y su capacidad de relacionarse armoniosamente con su entorno, sin rebeldía ni soberbia, aceptando las tradiciones y ofreciendo sus virtudes.

Esta facilidad de travestirse la tiene Nathalie muy bien arraigada, no sólo por su profesión como bailarina en distintos géneros dancísticos, sino también como un sujeto fronterizo en cuanto a su clase social. Por un lado, pertenece a una familia considerada por la colonia como adinerada y descendiente de un linaje fenicio, convirtiéndose en el prototipo de otra “hija obediente” que brinda a la colonia libanesa un cúmulo de tradiciones y añoranzas arabescas que se desean con entusiasmo; pero, por el otro lado, ella misma se mueve en un espacio de consumo de clase media y sus relaciones sociales transgreden las fronteras étnicas de la colonia guayaco-libanesa, sobre todo en lo correspondiente a sus relaciones amorosas, siendo su estado civil –divorciada– un punto de quiebre tanto a nivel de valores religiosos como de valores raciales, por su elección de parejas fuera del prototipo blanco-fenicio.

Las mil y una noches guayaquileñas

La libanesidad orientalizada

Tres años después de su rotundo éxito con su obra de teatro *Fatima Gate*, Nathalie regresa al Ecuador para empezar de nuevo a nivel profesional y personal. Su público por defecto fue siempre la SUL, que estuvo interesada continuamente en la mística arabesca que las danzas tradicionales de Nathalie podían aportar al mantenimiento de unas raíces ancestrales libanesas. Lo que la SUL buscaba en Nathalie no era su cuestionamiento político, su reflexibilidad o su capacidad para cuestionarse su identidad, sino todo lo contrario, una mirada romántica y exótica de las danzas árabes.

Siempre tuve un poco de recelo de trabajar con la colonia, porque en 1999 tuve una experiencia bien fea con gente supuestamente de la beneficencia que estaba haciendo un evento de “Las Mil y Una Noches”. A pesar de haber sido yo la única profesional, me trataron como un perro. Hubo un maltrato ahí y celos de parte de estas señoras. Yo tenía mucho recelo por como ellos ya me habían tratado, pero yo agaché la cabeza y dije: ¡No! Yo no puedo hacerme esto, porque yo vivo de esto. Yo llegué con una mano aquí y una mano atrás.

La SUL buscaba lo que Nathalie les ofreció a finales de 1999 cuando, en una breve estancia en la ciudad de Guayaquil, participó en el evento llamado “Las Mil y Una Noches” (ver fig. 50), un evento que conmemoraba las costumbres gastronómicas, el baile folklórico árabe y una mirada aburguesada sobre las mujeres de ascendencia libanesa, con fines de recaudación de fondos para eventos sociales y benéficos. La propia fotografía del evento, con sus colores intactos, los personajes perfectamente ubicados con sus artículos típicos libaneses y las amplias sonrisas de todos los participantes adornando un collage armonioso, contrasta abismalmente con el espíritu militante de Nathalie y su preocupación política por la sociedad libanesa de la posguerra civil. Lo que buscaba Nathalie en 1999 era promocionarse dentro de la colonia libanesa como una de las mejores bailarinas de danzas orientales del Ecuador, pues se esperaba mucho de ella al volver con un entrenamiento a ojos de la colonia envidiable, pues había aprendido danzas árabes en Europa y en Egipto, uno de los destinos turísticos más cotizados en Oriente. El participar en el evento de las “Mil y Una Noches” significaba un primer posicionamiento dentro de la colonia guayaquileña-libanesa que representaba, a su vez, consolidar relaciones laborales a largo plazo. Aunque Nathalie vivía en el exterior en ese momento, siempre pensó en Guayaquil como un espacio prometedor para desarrollarse profesionalmente.

LAS MIL Y UNA NOCHES

Apreciamos a los protagonistas de una velada inolvidable organizada por la Sociedad de Beneficencia de Señoras Libanesa-Siria y realizada en las instalaciones del Club Biblos.



De izquierda a derecha:

- JACOBO QUINTERO
- RICARDO RAAD
- MARGIE YAPUR
- JORGE CHEHAB
- CATHRINA PLATON
- GABRIEL MANZUR
- SOLANGE DAVILA
- BRUNO PAGNACCO
- CRISTY MARZO
- MERCEDES BADUY



De izquierda a derecha:

- EDVIK FEBRERO
- LAYLA DE ANTON
- NEHME QUINTERO
- SHASHLA GARZOZI
- JACOBO QUINTERO

De atrás para adelante:

- Primera fila:
- RICARDO RAAD
 - GABRIEL BITAR
 - BRUNO PAGNACCO
 - JOSE ANTONIO ZANZUR
 - JORGE CHEHAB

- Segunda fila:
- MARGIE YAPUR
 - CRISTY MARZO
 - CATHRINA PLATON
 - NEHME QUINTERO
 - KARLA VALDEZ
 - SOLANGE DAVILA
 - JAQUELINE FEBRERO

- Tercera fila:
- LUCIA MARZO
 - ANDREA KOZHAYA
 - ARIANA YUNES
 - EDVIK FEBRERO
 - JACOBO QUINTERO
 - LIZ DOUMET
 - MARIUXI ADUM
 - MARIE FRANCIS GARZOZI



Fig. 50: Reportaje realizado por la revista el Cedro, editada por la Sociedad "Unión Libanesa" correspondiente a los meses de abril y julio del año 2000, donde se hace un agradecimiento al evento llamado "Las Mil y Una Noches" organizado por la Sociedad de Señoras de Beneficencia Libanesas-Sirias (Archivo documental de la SUL).

La estrategia propagandística de Nathalie no surgió efecto en esta ocasión, debido a un conflicto interno surgido en los preparativos del acto. No se respetó su trabajo como coreógrafa ni bailarina ante lo que ella se quejó abiertamente, lo que generó un ambiente incómodo entre la comitiva de Sociedad de Señoras de Beneficencia Libanesas–Sirias, que resolvió extirpar su presencia del show, como se puede ver en la foto anterior si nos detenemos a ver a sus protagonistas.

El evento ocupa una página entera de la revista El Cedro (2000) y allí no se menciona ni su sola presencia a nivel visual ni textual. Cuando tuve la oportunidad de tener una entrevista con Mercedes Huerta de Baduy⁵⁰, la presidenta de la sociedad en ese año y que aparece en la primera fotografía de la página anterior, me contó orgullosa del gran evento en cuestión y me mencionó los aportes valiosos de todas las mujeres que lideraron el evento (las mismas que están en las fotos), pero ni siquiera mencionó a Nathalie El-Ghoul. Indagando más en lo que las damas de beneficencia valoran de las mujeres de ascendencia libanesa en estos actos, Mercedes mencionó el compromiso desinteresado y el arduo trabajo sin esperar remuneración a cambio (Huerta, entrevista, 2011), descripción que se enmarca en el ideal cristiano de la beneficencia.

Claramente existió un desfase de clase en cuanto a las interpretaciones surgidas frente a un mismo acontecimiento. Mientras para estas señoras de beneficencia, pertenecientes a una clase alta y élite, la participación en el evento de las “Mil y Una Noche” era de carácter social y no profesional; para Nathalie, perteneciente a una clase media, su participación era más bien profesional y no de carácter meramente social, por lo que la manera en que se trataba su trabajo era algo que le afectaba su ego profesional. Lejos de justificar el maltrato al que fue sometida Nathalie como bailarina y coreógrafa, pretendo entender qué fue lo que motivo a estas damas de beneficencia a tomar una decisión tan drástica como eliminarla visualmente del evento. Debajo de esa imagen aparentemente armoniosa, sofisticada y maquillada, cual postal turística, que vendió la colonia sobre dicho evento, estaba la humillación y el maltrato que recibió Nathalie El-Ghoul como profesional, simplemente la desaparecieron.

⁵⁰ Mercedes Huerta es esposa de Antonio Baduy Auad, primo hermano de Miguel Yapur Auad y que apareció también como protagonista en el anterior capítulo. Antonio Baduy fue Gerente General de Filanbanco y con su esposa son considerados de los parientes más solventes dentro de la familia Auad-Herales.

Como pude darme cuenta a lo largo de mi investigación, existe una solidaridad étnica entre paisanos pertenecientes a una misma clase social, es así que los miembros de esta clase esperan hacer y recibir favores gratuitos. Mientras para miembros de una clase social alta y de élite los actos de beneficencia o actos sociales son actividades fuera de su ámbito económico de subsistencia, para miembros de clase social media, como en el caso de Nathalie, estos actos representan el sustento económico en sí mismo, por lo tanto esperan recibir una remuneración económica y/o simbólica a cambio y acorde a su nivel profesional. Aunque Nathalie no esperaba recibir una remuneración monetaria en esta ocasión, pues ella participó en el evento de forma solidaria, sí esperaba muestras de respeto y gratitud, es decir un pago en capital simbólico que le fue vetado completamente. Seguramente, las damas de beneficencia esperaban de Nathalie una actitud sumisa, como la que acostumbran a darse entre ellas mismas en eventos de este tipo, y al Nathalie hacer un reclamo legítimo frente a la manera en que se menospreciaba su trabajo, fue mal vista, objeto de chismes y finalmente excluida.

Algo interesante de resaltar es que 1999 fue un año sumamente difícil para la colonia guayaco-libanesa, como vimos en el capítulo III, ya que varios escándalos políticos y económicos atormentaban la estabilidad de una comunidad que se había construido a sí misma como honorable, exitosa y con fuertes valores cristianos. La crisis financiera incontrolable para el gobierno del paisano Jamil Mahuad, la quiebra de bancos importantes, entre ellos el del Grupo Isaías (Filanbanco), el feriado bancario y la subsecuente crisis socio-económica del país, golpearon duramente la legitimidad de la colonia. Este evento de “Las Mil y Una Noches” era importante porque pretendía unir a los paisanos en un ambiente de retocada fraternidad, culmen de valores morales ancestrales y éxito étnico. Nathalie y su acto eran un eslabón más de una larga cadena de autorrepresentación positiva y cualquier conflicto que surgiera debía ser borrado completamente. Y así se hizo, Nathalie se volvió una persona no grata en el evento y en castigo fue simplemente borrada. En esta ocasión Nathalie estaba simplemente de paso por la ciudad y después del incidente partió de regreso a Bélgica, quedando el mal momento relativamente olvidado por ambas partes. Incluso, Nathalie quedó fuertemente afectada cuando le enseñé la foto del evento en el 2011, pues nunca había visto el informativo ni se imaginó que se tomarían esas represalias en su contra.

En el año 2004, el nuevo comité de damas de beneficencia quería hacer un borrón y cuenta nueva con Nathalie El-Ghoul, que llegaba nuevamente desde Europa para quedarse definitivamente, siendo la novedad en la colonia guayaco-libanesa mediante la estrategia del boca a boca, que es su publicidad más fuerte. Fue invitada a participar nuevamente en los eventos benéficos que realiza esa institución y, por su parte, ella intenta olvidarse de su mala experiencia y empezar de cero, pues de algo tenía que vivir y la colonia era en ese momento quien más consumía su baile. Es así que participó en varios eventos institucionales y privados desde el año 2004 hasta el año 2009, aunque sin mucho entusiasmo:

Me contrataron para un evento de la Sociedad que ellos hacen todos los años que es para recaudar fondos, que es lo mismo que hicieron para 1999. Y yo estuve con mucha duda de hacerlo, pero dije: me voy a callar y lo voy a hacer. No me van a pagar, pero lo voy a hacer porque es propaganda para mí. Ese mismo evento de 1999 lo volví a hacer en el 2008 y en el 2009, que también me pidieron. En el 2010 bailó Neme Quintero⁵¹ y a ella sí le pagaron, para que veas cómo es desleal la colonia [...] He bailado donde los Isaías, he bailado donde el hermano del dueño del Hilton Colón, mis alumnas han bailado para el cumpleaños del dueño del Hilton colón, de apellido Dassun. Pero siempre gente que ha terminado hablando algo de mí, de mi historia que ha sido tergiversada, sobre todo de mi divorcio.

El relato de Nathalie es revelador para mí, pues me lleva a pensar en el imaginario orientalista sobre la bailarina de danzas árabes y el harem. El evento donde Nathalie fue tratada mal se llamaba las “Mil y Una Noches”, nombre de la obra persa más conocida en Occidente sobre el mundo oriental. La versión occidental de esta obra, que ha sido llevada al teatro, al ballet y al cine, convierte la figura del harem en “...un festín orgiástico en el que los hombres consiguen un verdadero milagro: el de obtener placer sexual sin problema, sin resistencia, con unas mujeres a las que habían reducido a la esclavitud [...] Los cineasta de Hollywood las mostraban bailando la danza del vientre, ligeras de ropa y felices de servir a sus carceleros” (Mernissi, 2001:25-26). Este imaginario occidental sobre la bailarina de danzas árabes es conflictivo para una o un descendiente de libaneses que, por un lado, mira este acto como parte de un pasado étnico tradicional pero, por el otro, no puede desapegarse del imaginario morboso sobre la bailarina y su sexualidad.

⁵¹ Neme Quintero Touma es una descendiente de palestinos quien tiene una escuela de danzas árabes en el mismo sector de Urdesa, llamada “Danza árabe”.

Nathalie me confesó que regresar a Guayaquil fue como volver a su adolescencia, de pronto se sentía desubicada, insegura, cuestionada y en el meollo del chisme guayaco-libanés. El tema de interés era siempre su divorcio y su actual situación como madre soltera. Aunque Nathalie volvía con una experiencia profesional envidiable, a ojos de una sociedad conservadora y machista, como la guayaco-libanesa, Nathalie volvía fracasada en su rol de mujer.

La figura de Nathalie como bailarina oriental se volvió intrigante en este sentido por su estado civil, lo que la volvió una persona con una moral cuestionable en una ciudad con una herencia católica bien arraigada y donde las personas de la colonia que contratan su acto se autodenominan sumamente cristianas. El chisme que acompañaba las presentaciones de Nathalie, que casi siempre trataban de su divorcio e implícitamente sobre su sexualidad, es un ejemplo de la contradicción entre lo que es considerado símbolo de una etnicidad libanesidad y, al mismo tiempo, símbolo de una sexualidad exótica. Cuando le planteé a Nathalie esta idea

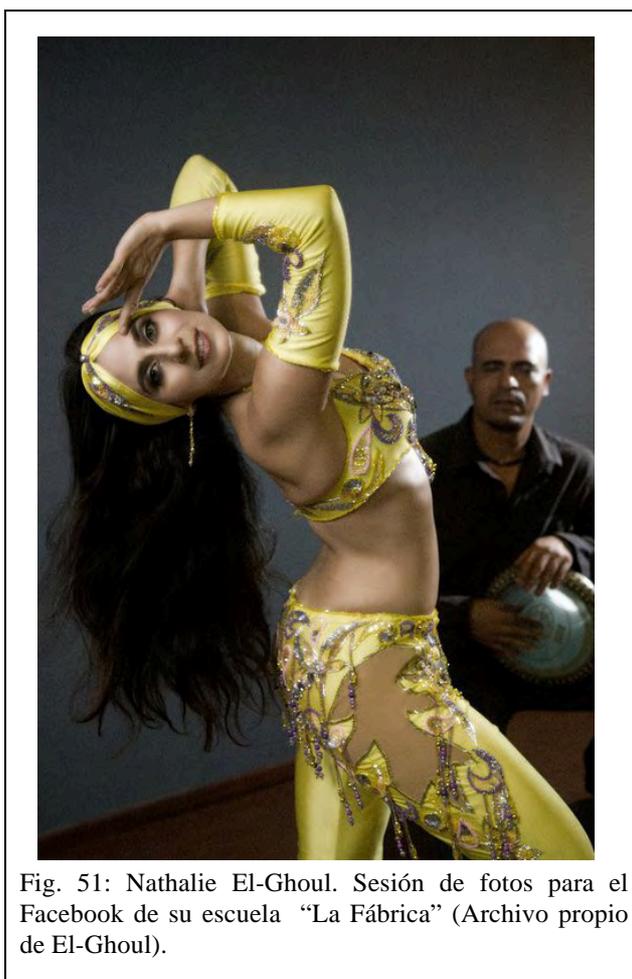


Fig. 51: Nathalie El-Ghoul. Sesión de fotos para el Facebook de su escuela “La Fábrica” (Archivo propio de El-Ghoul).

mía de que ella es una especie de símbolo exótico de una identidad perdida y que muchos de los guayaco-libaneses consumen su danza como algo totalmente ajeno, me dijo lo siguiente:

Hay libaneses que yo siento que no me ven como algo exótico sino que me ven como algo añorado. Me ven como el símbolo de una melancolía. Quizás también por la elección de mi repertorio que es siempre antiguo, siempre un repertorio de los clásicos. Puedo entrar en su melancolía, en su añoranza de algo que ya no existe. Y hay otros que efectivamente me ven de forma exótica, pero ¿quiénes me ven como exótica? Quienes nunca han viajado a Líbano, quienes nunca han visto una bailarina de danza árabe bailar. Son ellos quienes me ven como una exótica cosa. [...] Ven el estereotipo.

Con este pequeño fragmento Nathalie se consagra como una excelente teórica y manifiesta cómo el orientalismo impacta en su vida cotidiana, donde ella misma se vuelve el estereotipo oriental en el que sus paisanos pretenden reproducirse. Esta realidad de ser esencializada, ya sea hacia un polo romántico de añoranza y melancolía o hacia un polo hipersexualizado y exótico conflictiva a Nathalie quien, a pesar de ser consciente de esta cosificación, tiende a caer en el juego de la esencialización positiva, mediante el cual ella se siente bien de ser un estereotipo de lo “tradicional”, pero en cambio reacciona con furia cuando la intentan sexualizar como un objeto de deseo. Esta aparente contradicción en sus emociones es perfectamente congruente con su discurso intelectual sobre la bailarina de danzas orientales, pues ella se considera una especie de “canalizadora de memorias”, es decir, un sujeto que puede evocar un pasado místico oriental con su toque de fantasía y añoranza: aquel misterioso Oriente de los literatos franceses “el de las memorias, el de las ruinas sugestivas, el de los secretos olvidados, el de las correspondencias escondidas y el de un estilo de vida casi virtuoso” (Said, 1990:210). Al mismo tiempo, Nathalie también se considera parte de un linaje de “mujeres rabiosas”, lo que quiere decir, mujeres en posesión de sus cuerpos y de su sexualidad, que no son objeto de deseo de ningún “otro”, sino que se pertenecen a sí mismas y son libres de cualquier atadura machista.

El discurso feminista con el que entiende Nathalie la sensualidad de las danzas orientales es un poco complicado si se desliga de la tradición orientalista con la que Occidente construyó Oriente como el lugar donde las fantasías sexuales de los hombres podían cumplirse, un lugar con una “licencia sexual” abrumadora:

En la mayoría de los casos Oriente parecía ofender el decoro sexual, todo en Oriente [...] rezumaba peligro sexual y suponía una amenaza a la higiene y la decencia domésticas debido a una excesiva “libertad para el contacto sexual” [...] Oriente era un lugar donde se podía buscar una experiencia sexual que resultaba inaccesible en Europa (Said, 1990: 206 y 232).

Nathalie en Guayaquil se encuentra atrapada en el estereotipo de la bailarina orientalizada, la propia publicidad de su academia explota el estereotipo y las vestimentas de sus shows alimentan la hegemonía del pensamiento sobre ese Oriente orientalizado del que habla Said. Sus trajes ligeros de tela usados con poses eróticas en donde su cabello suelto es provocador⁵² y sus ojos tienen una mirada sugerente, son

⁵² Digo provocador porque en Oriente musulmán el cabello es uno de los elementos más seductores que poseen las mujeres, de allí la obsesión en cubrirlo para que los hombres no puedan verlo ni olerlo.

malinterpretado desde la colonia guayaco-libanesa que, al no estar familiarizada con el discurso feminista de los setenta que arroja todo un movimiento de las danzas orientales en Occidente, después de ver su show chismosea sobre su vida sentimental y hace conjeturas sobre su actividad sexual que se presume “indecorosa”.

En el pasado quedó *Fatima Gate*, donde ella podía cuestionar la danza oriental desde estamentos occidentales y viceversa para hablar sobre sus preocupaciones políticas e identitarias más íntimas. En el presente Nathalie ha realizado una separación, por un lado, está su escuela de danza orientales con su evocación a la tradición, la memoria, la añoranza y, por otro lado, su producción artísticas más cuestionadora.

Nathalie se equivoca en hacer generalizaciones sobre la melancolía de los mayores, supuestamente conocedores de la cultura libanesa, y el prejuicio de aquellos que no han viajado al Líbano, pues el viajar a la madre patria no supone garantía de una mirada des-orientalizada ni mucho menos. El orientalista viaja a Oriente con una idea que se recrea y materializa. La interpretación que Nathalie hace de Oriente es muy afrancesada, de hecho. A diferencia de los peregrinos ingleses, los literatos franceses no buscaban en Oriente una realidad científica “sino una realidad exótica, y, sobre todo, atractiva [...] un escenario acorde con sus mitos, obsesiones y exigencias personales” (Said, 1990:210). Las palabras de Nathalie son hermosas para entender su fascinación por lo oriental, pues ella misma es una orientalista que describe la danza árabe con una esencialización poética:

La danza árabe para mí es un lugar muy íntimo. Es una nostalgia ancestral. Es algo que detesto tener que comercializar. Que respeto completamente en su tradición. Un grito de independencia femenino, porque exponerse como uno se expone mientras baila es posicionarse de tu rol de mujer, que está ahí constantemente tapiñado, trabado [...] Yo escucho música árabe por necesidad, me remueve, me conmueve. Para mí ponerme el traje y posar en una foto es pesado, es entrar en un juego en el que no siempre estoy de acuerdo. Siempre me conflictúa.

Confieso que fue muy difícil para mí separarme de este idea que promueve Nathalie con tanta pasión, pues yo misma soy una descendiente de tercera generación que no conoce Líbano y que, sin embargo, cuando la veo bailar entro en esa melancolía inexplicable. Cuando estaba en sus clases de danza la música árabe me trasladaba hacia un pasado desconocido, una mística –en la que no creía– me embriagaba y volvía a la casa de mis abuelos en un estado de profunda aflicción. Nathalie tiene algo que yo no poseo y es una fuerte espiritualidad, ese no se qué oriental que la vuelve misteriosa y mística, ese

algo que se podría llamar “libanesidad”. Yo en cambio soy presa de una excesiva racionalidad y falta de fe que a veces me atormenta y que quisiera encontrarla en mis “raíces”. Puedo decir que el *performance* de Nathalie me sedujo y atrapó como un torbellino, sensación que intentaba explicarme a mí misma como causa de mi estado depresivo que me volvía vulnerable y presa del encantamiento de su baile. Muchas veces tuve la intención de tirar por la borda este proyecto de investigación y hacer un documental sobre ella y su danza, opción que siempre estuvo allí pues esta maestría en antropología visual me permitía hacer una obra audiovisual como tesis y mi profesión como documentalista no me lo impedía.

Me abrumaba la idea de escribir una tesis de maestría que no importase a nadie, es decir, una tesis sumergida en mis propias confusiones existenciales e identitarias, una posmoderna catarsis reflexiva sobre mi añoranza de ese Líbano imaginado, de ese Líbano orientalizado. Sin embargo, fue la misma Nathalie quien me alentó a seguir con la tesis mientras más énfasis ponía en sus relaciones materiales con la colonia guayaco-libanesa y su conflicto por no poder someter su arte a una tranquila negociación y tener que entrar en un regateo económico al más puro estilo de las Bahías⁵³ de Guayaquil.

Regateando la libanesidad

Se fue generando esto de que yo era la mejor bailarina de la colonia. Entonces todo el mundo decía: Nathalie El-Ghoul se presenta el día del padre, el día de la madre y llenaba... Yo me presenté para el día del padre y Biblos se llenó de trecientas personas [...] Y así me fui como poniendo de moda y me invitaban a Samborondón, de fiesta en fiesta. Pero para ser sincera ahora cuando la colonia me llama para los matrimonios yo trato de evitar, porque son los primeros en pedirte rebaja y son los primeros en no poder reconocer que un trabajo artístico de ese nivel vale al menos \$400 dólares. Ellos tienen la osadía de decirte: es que nosotros no tenemos plata, pero han traído al decorador de Argentina, han traído los dulces de París y el traje también de París y cristales de no sé donde. ¡Esa gente viene a pedirme rebaja!

Sus palabras hacen eco de las palabras de mi abuela Martha, quien con la misma rabia me contaba como algunos “turcos” en la década del sesenta y setenta no regateaban por las consultas médicas que hacía mi abuelo a los niños de la colonia guayaco-libanesa, sino que directamente ni le pagaban:

⁵³ Las Bahías, a pesar de tener una historia de más de un centenario, es actualmente el sector urbano de la ciudad de Guayaquil donde el Municipio ha agrupado el comercio informal. Estos comerciantes se encuentran dentro de diversas callejuelas bien cercadas con mallas o verjas, ubicadas en su totalidad en el centro de la ciudad y mayoritariamente debajo de los nuevos pasos a desnivel que el Alcalde ha construido como parte del proyecto de renovación urbana.

Fue la hermana de tu abuelo, Helena [esposa de Alfredo Adum Antón], quien le dijo que con los turcos se iba a hacer una buena clientela. Pero eso era mentira. A mi esposo casi nunca le pagaron una consulta, le decían ¡gracias paisano! y hasta luego. Cuando mi esposo empezó a espaciar sus visitas algunos, en lugar de pagarle por su trabajo, le querían ofrecer un plato de comida o dulces árabes. ¡Hasta ahí llegó carajo!. Cuando [señora que omito su nombre] vino a preguntarme por qué mi esposo ya no tenía tiempo para visitar a sus hijos, le dije con sinceridad: Mira, nosotros no somos como ustedes, nosotros vivimos del trabajo de mi marido y tiene que cobrar por sus servicios, como ustedes no le pagan pues ya no va a ir más. Se quedó calladita y no me dijo nada. Ella se encargó de regar el chisme en la colonia después (Martha de Ziadé en mi Diario de Campo, 22 de julio de 2011).

Como le pasa a Nathalie y le pasaba a mi abuelo hace más de cuarenta años, la colonia guayaco-libanesa de élite, en su mayoría, no valora los esfuerzos de los profesionales de clase media y considera que la libanesidad es un pretexto para no pagar por los servicios de sus paisanos. Como me explicó el mismo Oscar Nader, quien participó del evento de “Las Mil y Una Noches” y que deben recordarlo por sus pasionales relatos del Líbano de la Guerra Civil, ésta es una característica de los libaneses:

Esa primera generación nacida aquí, preparada, empezó a ocupar espacios, abrir fábricas, participar en la gran economía, con mucho tino, mucha prudencia y mucho ahorro, que fue muy criticado. Ellos ahorran porque para todo comerciante el dinero es un principio [...] Ese ahorro llevó a consolidar sus empresas. Pero ellos no escatimaron para llevar una buena vida [...] Podría discutir contigo el precio de una yarda por un centavo o por un dólar pero, cuando te invito a mi casa, te trato como a una reina (Nader, entrevista, 2011).

Este relato demuestra claramente una separación de clase social y de diferencias intragrupalas. El problema de Nathalie no es tener que comercializar su arte, proceso que lo tiene muy bien resuelto puesto que a diario pelea por el precio de sus shows y por mantener a flote su exitosa escuela de danza y, menos aún lo tenía mi abuelo, quien se manejaba con una tarifa referencial y cobraba según las posibilidades económicas de cada paciente, llegando incluso a atender gratis; el meollo del asunto consiste en que la colonia guayaco-libanesa espera generosidad por parte de sus paisanos y espera que éstos les sirvan por solidaridad étnica. Otrora esta generosidad era correspondida, pues un favor era devuelto con otro favor, pero actualmente se ha vuelto un defecto de clase molesto.

Mientras las clases de élite esperan del resto de sus paisanos servicios gratis o a precios subvalorados a los precios del mercado, los paisanos de clase media esperan que se respete su profesionalización y que se pague lo justo por sus servicios en vista de que ellos viven de esa actividad. Asimismo, la “libanesidad” usada como pretexto para obtener servicios o bienes a menor precio, pierde todo sentido en cuanto los miembros

pertenecen a distintos grupos sociales que no comparten en su cotidianidad. Lo que Oscar no me dice, y que yo interpreto de su testimonio, es que hay una solidaridad con los miembros que pertenecen a la misma clase social, en este caso la élite es solidaria con la élite. A Nathalie se le exige que sea generosa con el precio de su show e incluso que lo dé gratis por el simple hecho de ser paisana, pero después no le invitan a su casa a una gran cena ni le tratan como a una reina. Precisamente, esto no ocurre porque estamos hablando de miembros de clases sociales diferentes que no comparten en la cotidianidad de la vida, por lo que la reciprocidad es inexistente.

El show de Nathalie no es sometido a las leyes del mercado, sino que es sometido a la ley del “paisano” y por ende se le demanda generosidad, pero sin ofrecerle nada a cambio por ella. Por su parte Nathalie, al no sentir que tiene una “libanesidad” en común con sus contratantes, no acepta el regateo y éste se convierte consecuentemente en una ofensa a su persona y a su trabajo. Tenemos a sujetos interactuando cada uno con su lógica particular, por lo que no existe verdadera comunicación.

En la siguiente cita Nathalie intenta explicarme que su familia no comparte la misma libanesidad con la colonia, a pesar de tener los recursos económicos para acceder a un consumo social en el club Biblos:

Los El-Ghoul hemos sido siempre apartados de la colonia, sin embargo, la colonia habla de nosotros. Pero definitivamente no somos de la colonia. Los de enfrente [se refiere a los dueños de los shawarmas] aunque vayan a Biblos no son de la colonia.

Como se mencionó en el capítulo III, dentro del Club Biblos existe estratificación social desde 1982, año en el que se construyó el club. Ser socio del club no significa pertenecer a la élite libanesa que, por lo general, es la que accede a las directivas de la SUL que, cabe resaltar, sólo pueden conformarse con descendientes de árabes. Yo misma asistía al club en los noventa gracias a la membrecía de mi tío materno y no por eso entro en la clase alta o élite guayaco-libanesa. El apellido paterno de Nathalie tampoco aparece en el libro genealógico de Julio Saab (1998), que puede ser considerado una vitrina para el reconocimiento étnico, ya que recoge los apellidos de las familias libanesas más grandes o importantes del país. Como me explicó el autor en una entrevista, él intentó hacer un árbol genealógico completo sin hacer distinciones de clase social, pues entrevistó a gente rica y pobre por igual, así como, a los hijos reconocidos pero fuera de los matrimonios, lo que le causó varios problemas (Saab,

entrevista, 2011). Sin embargo, el apellido El-Ghoul no fue tomado en cuenta, lo cual es extraño pues aquella tarjetita que le escribió la SUL en los noventa a la quinceañera paisanita que bailó fue firmada, nada más y nada menos, que por el propio Julio Saab. La familia El-Ghoul tenía dinero pero no el estatus social requerido por la élite:

Mi mamá fue un personaje muy especial, muy sencillo, muy abierto, muy sensible. Mi papá un hombre que hizo siempre lo que le dio la gana de hacer, muy ambicioso e inteligente para hacer las cosas que quiso, pero nunca logró hacer la gran fortuna que los otros libaneses sí lograron. Mi papá vendía ollas de aluminio, luego hacía cosas de vidrio y aluminio, pero también tenía muchas tierras en Líbano que las vendía y compraba. Mi mamá era una mujer mucho más sencilla y nunca se relacionaba con la gente de la colonia porque era un ambiente muy pesado. Mi mamá era una mujer que no se maquillaba, prefería no comprarse ropa para darnos a nosotros lo que necesitábamos, entonces tenía una visión diferente de la mayoría de libaneses aquí, sin pretensiones. Entonces no concordaba con la colonia.

La actitud de muchos de los libaneses de dinero es de patronazgo, como pude comprobar en una de mis visitas al Club Biblos en el día del padre en junio de 2011. Este año Nathalie no fue invitada a bailar, en su lugar bailó Damiana Levy, una cálida mujer quiteña que tiene su escuela de danzas orientales en Quito y, como me explicó en una entrevista, tenía deseos de bailar para la colonia guayaco-libanesa hace mucho tiempo, esperando que este público con raíces ancestrales reconociera su arte y pudiera hacer negocio con ellos. Me dijo incluso que estaba dispuesta a bailar gratis, pero que le hicieron un pago simbólico por su show (Levy, entrevista, 2011).

Yo estaba filmando y tomando fotos del evento en cuestión por curiosidad etnográfica y cuando terminó el show una señora mayor muy arreglada se me acercó con un papelito y extendiéndomelo me dijo: “Oye, llévame una copia de lo que estás filmando a mi almacén”. Así tal cual, sin ningún saludo o presentación de por medio. Me dio rabia y le regresé a mirar con una amplia sonrisa fingida y le dije: “Mucho gusto señora, mi nombre es Fadia Rodas Ziadé, nieta del Dr. Alfredo Ziadé Marum. Encantada le hago llegar una copia del video que corresponde a una investigación antropológica que estoy realizando sobre la colonia libanesa de Guayaquil para FLACSO Ecuador”. Enseguida la señora se puso incómoda, cambió totalmente su voz y se dibujó una sonrisa extraña en su rostro, me dijo: “¡Ah, nieta del doctor Ziadé, mucho gusto! Todos mis hijos fueron atendidos por su abuelo”. En ese momento una hija suya pasaba y la madre la jaló del brazo y me la presentó, la hija no recordaba quién era mi

abuelo pero me inspeccionó de arriba a abajo. Después de una breve conversación lo de llevarle el video a su almacén fue olvidado.

Cuando llegué a la casa le conté lo que me había pasado a mi abuelita, al decirle el nombre de la señora, por coincidencias de la vida, me dijo que era la misma a la que cuarenta años atrás puso en su sitio con respecto a las consultas gratis pediátricas de mi abuelo. En ese momento entendí toda la incomodidad de la situación (Notas de mi Diario de campo, 19 de junio de 2011).

Cuando le conté a Nathalie esta misma anécdota no pudo más que asentir con disgusto, pues esa misma actitud han tenido ciertos miembros de la colonia hacia ella, sobre todo cuando se trata de cerrar negocios y de criticar su espectáculo, esperando de ella una sumisión que en un principio la tuvo, pero que luego, al igual que mi abuelo, decidió darla por terminada para siempre.

En la boda de [omito nombre], la madre del novio vino a decirme que mi show era un adefesio porque las chicas que bailaron eran morenitas. Ese tipo de agresiones he tenido. De parte de la colonia hacía mí, sí hay una especie de respeto sobre todo cuando bailo. La última vez que bailé en el 2009, mientras yo bailaba veía rostros que tenían admiración. Yo sé que se ha regado el chisme de que yo, cuando bailo donde ellos [SUL], me porto súper arrogante y cuando me piden bailar una canción extra yo no lo hago. Cuando en realidad para el día del padre yo bailé una hora por el precio de diez minutos. Lo hice porque tenía ganas de bailar. [...] Desde ahí no he tenido más contratos con ellos.

La colonia guayaco-libanesa vive una contradicción con relación al trabajo de Nathalie El-Ghoul, por un lado, ella es símbolo de todo aquello que se añora de la tradición libanesa fenicia: su belleza física, su fenotipo mediterráneo, su emotivo baile y la fuerza de su *performance* cautivan a unos descendientes de segunda y tercera generación pertenecientes a una diáspora que todavía lucha por mantener viva una esencia libanesa; por otro lado, la elección de Nathalie de involucrar en su cuerpo de baile a mujeres mestizas de piel oscura, estatura pequeña y rasgos indígenas, molesta a una colonia que no se siente representada por ese cuerpo de danza étnicamente diferente y, además, menospreciado. La colonia desea el orientalismo que Nathalie puede proporcionar, pero no acepta las condiciones particulares que ella impone para presentar su *performance*, por lo cual existe esta relación en tensión, una relación de amor y odio.

No existe nadie que sustituya la figura de Nathalie en la ciudad, ella es inigualable en lo que hace pues es actualmente el único miembro de la colonia guayaco-libanesa de élite dedicada a las danzas orientales como profesión. Podrán haber decenas de

bailarinas de danzas orientales en Guayaquil pero Nathalie es la “original”, por decirlo de forma coloquial.

Parte del conflicto ético y económico de Nathalie es también la competencia que tiene en la ciudad con otras bailarinas de danzas orientales, a día de hoy muy populares. Ella intenta elevar de categoría el estatus de su danza oriental que trae el estigma mundialmente conocido de ser un baile de cabaret (Mernissi, 2001:28-30) y, al mismo tiempo, romper con el estereotipo de la bailarina de danzas árabes en su versión guayaquileña, que se caracteriza por ser una mujer esbelta pero de curvas exuberantes y, sobre todo, con senos prominentes, en la mayoría de los casos artificiales:

Cuando yo recién llegaba me decían: ¡Qué lindo que bailas, oye, pero hazte las chichis!. Me decían que me iría maravilloso si me hiciera las chichis [senos]. Gente de la colonia, clientes, todo el mundo. [En mis clases] veo gente que llega hecha un estereotipo y busca un estereotipo que a mí no me interesa dar. Entonces desde el momento en que yo entro con mi chaquetilla mostrando mi chichi plana, yo estoy haciendo un *statement*. Yo soy así y no me voy a poner las chichis ni cagada, porque así es mi cuerpo y así lo tendrán que apreciar. Y así, si bailo, bailo bien. Para mí es un *statement* lo que yo soy.

El posicionamiento político de Nathalie es de carácter feminista y aunque su discurso está engullido también en lógicas orientalistas, no se puede negar que representa una feminidad alternativa en la ciudad de Guayaquil, con sus múltiples evocaciones a una sexualidad diferente a la lógica sexual guayaquileña de élite, caracterizada por tener sus íconos de belleza fijados en Norteamérica. Nathalie apela al discurso de la danza árabe como un medio terapéutico, un espacio de sanación para la mujer que le permite descubrir su sexualidad y liberarse de las ataduras machistas. Es por esto que ella intensificó su aprendizaje de la danza oriental después de un traumático divorcio y es por eso que yo misma viví un proceso de sanación al practicar las danzas.

No se puede señalar únicamente el lado orientalista de la danza oriental producida en Occidente y, en este caso por Nathalie, sin rescatar también lo liberadora que puede ser para las mujeres en su experiencia de vida más concreta. Son múltiples los testimonios de lo sanadora que es la danza para las mujeres occidentales:

Las reclamaciones de los efectos de la liberación de la danza del vientre (psicológica y física), de su potencial para revelar a sí mismo a uno mismo (a menudo interpretado como la sabiduría espiritual), de la danza como una celebración del cuerpo de la mujer y el parto, de la danza que trasciende los sistemas políticos y sociales, de las ondulaciones de la danza del vientre y la sensualidad como una alternativa a los cuerpos delgados promovidas en la publicidad y la moda occidental, y de la importancia de que la experiencia y la

sabiduría, sustituya a los miedos y los impulsos modernizadores incrustados en el orientalismo (Dox, 2006:55).

Aunque a Nathalie le cueste montarse en el papel de bailarina lo ha hecho por supervivencia económica y ha logrado reconocimiento social sin tener que recurrir a los estereotipos guayaquileños de la voluptuosa e hipersexualizada bailarina, negándose a irrumpir su cuerpo con el bisturí. Cabe resaltar que el público al que apela Nathalie es de clase media alta y élite, que también espera de sus danzas aquella belleza y parafernalia estética que existe en el imaginario occidental del show arabesco que apela a una mística ancestral (ver fig.52). Nathalie ofrece una danza oriental con un trasfondo académico que, aunque sea orientalista, posee su particularidad dentro del abanico de posibilidades de consumir danzas árabes en la ciudad. Nathalie con su postura feminista pero a la vez romántica de Oriente, sigue siendo un símbolo cotizado de la libanesidad en Guayaquil por lo que constantemente recibe invitaciones para bailar, aunque ahora se da el lujo de rechazarlas.

Sin embargo, considero que a nivel de propuesta artística-política, sus danzas orientales han permanecido en un nivel cómodo, en un espacio de romanticismo ancestral, de celebración de tradiciones y sin cuestionarse su papel como productora o reificadora de representaciones identitarias dentro de la comunidad libanesa en Guayaquil. Quiero decir con esto que Nathalie entra en el juego de memoria-olvido que propone Fabian, donde se reproduce un pasado ancestral de las danzas orientales pero se las desliga completamente de su presente, extirpando su historicidad en un contexto contemporáneo que es también político y económico (Fabian 2001:10). Esta historicidad la conoce Nathalie y se la cuestiona a nivel personal, pero considero que no ha podido transmitirla en sus clases de danza ni en sus propuestas artísticas arabescas, cayendo en lugares comunes y fáciles.

Aunque actualmente Nathalie ha roto relaciones con la SUL y la colonia guayaco-libanesa de élite, al no compartir su filosofía de vida, sus valores morales ni sus eventos sociales, ha trasladado su misma propuesta dancística a otro público. Ahora posee una escuela de danzas completa y autónoma, llamada “La Fábrica”, donde casi la totalidad de sus alumnas son guayaquileñas sin ascendencia libanesa, mayoritariamente de clase alta y élite, que aprenden un baile árabe que, tiene el mérito de no explotar lo hipersexual de la tradición dancística en Guayaquil, pero que, por el otro lado, no se cuestiona su producción de conocimiento sobre lo oriental, su historia y los eventos

coyunturales que lo atraviesan. Esta comodidad contrasta enormemente con el nivel de exploración, crítica social y reflexión que sí poseen sus clases de danza contemporánea y su producción teatral que, sin embargo, hasta el momento ha dejado de lado el bagaje oriental tan rico que posee su autora.

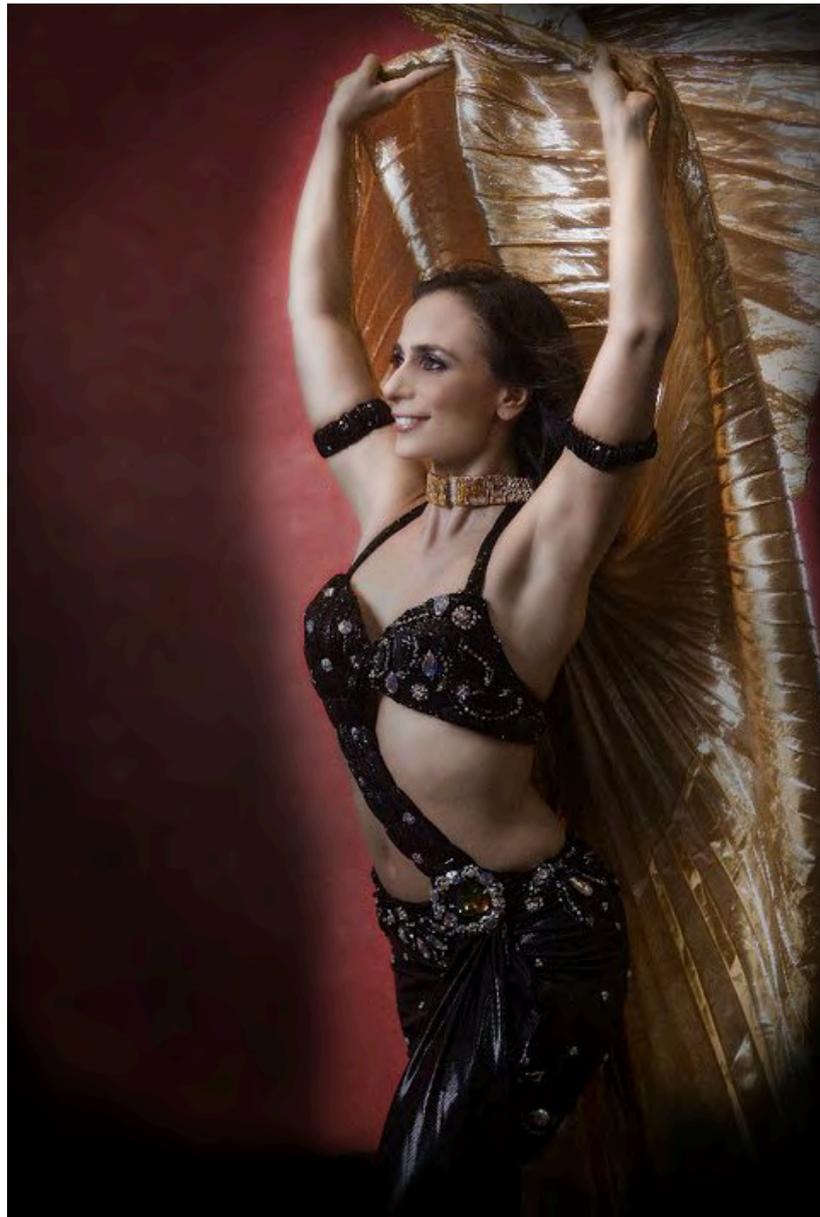


Fig. 52: Nathalie El-Ghoul portando un traje con alas de *Isis* o abanicos de seda. Sesión de fotos para el Facebook de su escuela “La Fábrica”.

El síndrome de Ulises

La migración es un estado de suspensión. No es el llegar a un lugar. Uno casi nunca llega, uno casi siempre está en suspensión. Porque uno no está ni en el país a donde llegó ni en el país que dejó. Y, asimismo, tus emociones se viven a medias, con la melancolía de lo que uno dejó y la imposibilidad de integrar lo que uno vive (Nathalie, entrevista, 2011).

El “Síndrome de Ulises” es el nombre de la última obra de danza-teatro contemporánea que Nathalie estrenó en 2010 y estuvo presentando durante el 2011. La obra explora precisamente esa sensación de “suspensión” con la que tan poéticamente ella describe el estado migratorio y su propia vida. El síndrome de Ulises es también un trastorno psiquiátrico descubierto en el 2003 por el doctor catalán Joseba Achotegui y que afecta, según su estudio, a 600.000 migrantes sin papeles en España y a 200.000 en situación de temporalidad. Este trastorno se caracteriza por un exagerado estrés producto de: “1) soledad, al no poder traer a su familia; 2) sentimiento interno de fracaso, al no tener posibilidad de acceder al mercado laboral; 3) sentimiento de miedo, por estar muchas veces vinculados a mafias; 4) y sentimiento de lucha por sobrevivir” (Europa Press, 2003). El nombre Ulises puesto a este trastorno viene del nombre del protagonista de la *Ilíada*, llamado Ulises u Odiseo, quien también da su nombre a la obra la *Odisea*, ambas obras icónicas de la mitología griega escritas por Homero. Ulises, a groso modo, es la principal figura del héroe errático griego, quien abandona su hogar en Ítaca para rescatar a la princesa Helena que había sido raptada por Paris, el príncipe troyano. Pasa treinta años fuera de su hogar, pelea la Guerra de Troya y libera a Helena, entre otras múltiples batallas. Cuando retorna a su hogar se da cuenta de que éste ha sido invadido por pretendientes de su esposa Penélope, se enfrasca nuevamente en grandes luchas, las gana y vuelve a migrar. Pasa toda su vida migrando y viajando por las aguas de Poseidón, nunca encuentra el hogar que dejó y sale en busca de él hasta el día de su muerte. Su esposa Penélope, en cambio, es el arquetipo de la espera, de aquellos que aguardan el retorno del migrante y viven tejiendo y destejiendo las añoranzas de aquellos que se han ido.

Para Nathalie, quien se considera una eterna nómada, este síndrome es algo que le atormenta y le persigue, condicionando sus decisiones, su carácter y, como le pasó a Ulises, su vida amorosa. Nathalie me contó que siempre se ha sentido fuera de lugar y que nunca ha podido echar raíces, ella piensa que esto le pasa a todos los migrantes

quienes tienen que aprender a vivir con esa tristeza y, en su caso, también algo heredado:

Creo que es una herencia a las generaciones que vienen. Se siente un desfase, no llegas a encajar completamente. Hay algo dentro tuyo que te dice que no perteneces por más que quieras compartir. A mí me pasa todo el tiempo [...] Yo siento que vivo el desarraigo de mi madre, el desarraigo de mi padre. Yo sé construir coreografías, mi papá sabe construir casas, pero no sé construir hogar, mi papá no sabe, mi mamá tampoco supo, mi hermano tampoco puede.

En esta dualidad de la identidad del migrante es donde nos encontramos Nathalie y yo, en ese sentimiento de desarraigo, en mi caso más heredado que producto de mi propia experiencia de vida. Nathalie ha sido una emigrante desde los dieciséis años y ahora, casi en los cuarenta, todavía no puede echar raíces y su identidad fluctúa entre la guayaquileñidad, la libanesidad y su “belgidad”, por darle un nombre a aquella cultura que asimiló durante su estancia en Bélgica y que la mantiene viva para que su hija no pierda ese legado cultural de su padre.

Para mí aquel discurso de la nostalgia heredada y la incapacidad de construir un hogar, socavaba profundamente mi alma en un momento donde mi matrimonio se había roto y me encontraba perdida en un mar de confusión, desamor y reconstrucción de mi identidad. Fue esta situación particular de mi vida la que acentuó mis rasgos psicológicos más nostálgicos y donde podía verme reflejada en Nathalie y ella, a su vez, se veía en mí pero en pasado, cuando se divorció de su esposo.

Yo tuve una mala experiencia con mi ex esposo acerca de la biculturalidad o la mezcla de culturas o de la posibilidad de ser uno solo a pesar de tantas diferencias. Yo salí con la idea de que la próxima vez que tenga una relación tiene que ser con un hombre que sea mitad ecuatoriano mitad libanés, igualito a mí. Lo puedes usar, no me importa. El golpe fue tan fuerte de la diferencia que yo salí de ahí diciendo ahora busco lo igual. No voy a buscar ni tampoco me voy a poder adaptar...la discriminación de un grupo a otro ha sido fuerte. De hecho, todavía lo usa en los tribunales [por la custodia de su hija]. A mí me discriminan como la “familia ecuatoriano-libanesa de la Sra. El-Ghoul”. De repente, todo lo que fue querido o amado es discriminado con una connotación de nacionalidad. Que por mi nacionalidad en un tribunal belga yo pueda aparecer como una árabe medio terrorista, porque me pone como en posesión de tres pasaportes.... Entonces todo lo que yo fui ha sido usado en mi contra. Y obviamente yo salgo de una historia así para decir yo quiero lo mismo que yo soy. Yo no quiero jugarme que la diferencia, que la huevada, no sé... (risas).



Fig. 53: Nathalie El-Ghoul interpretando en su obra “El Síndrome de Ulises” junto con el coprotagonista Aníbal Páez (Archivo de El-Ghoul).

Para una mujer como Nathalie que tiene muy arraigada su ascendencia libanesa, que consume comida árabe, practica a diario sus danzas, entiende su idioma y ha vivido en Líbano, la ciudad de Guayaquil con su heterogeneidad y multiculturalidad es algo que le confronta. Principalmente, la tortura es sentimental pues su actual pareja es guayaquileña y siente que no puede comprometerse. A pesar de que este aspecto de la vida íntima de Nathalie pueda ser considerado de índole psicológico más que antropológico, considero que tiene mucho que ver con convenciones sociales adquiridas como miembro de la colonia guayaco-libanesa, todos los prejuicios que arropan la actual relación amorosa de Nathalie, más allá de experiencias puntuales de vida, se deben también a una educación de género, raza y clase social bien determinada.

Yo me he tratado de construir desde lo que yo soy, una guayaquileña de origen libanés. Con un comportamiento de pareja totalmente guayaquileño y posesivo. Yo me considero una persona que, a pesar de toda la apertura que he tenido que obligarme a tener en mi vida, en mi carrera, en mis estudios; en mis parejas yo siento el bicho de que hay cosas que yo no puedo liberar y que no puedo cambiar y que vienen demasiado arraigadas conmigo. [...] Entonces aquí está esta madre siempre conmigo que sé que le hubiera costado también [aceptar mi relación actual]. Porque hay cierto código de belleza [racial], lo hay, hay una estética. Pero aparte es el gusto al aceite de oliva en común. Él eventualmente lo tiene pero se lo tengo que enseñar yo y me pesa. Tuve ese vacío con mi esposo belga, hasta que saltó y era insoportable, creo que el amor no era suficientemente grande. Porque yo finalmente ahora con él me paseo por todas partes, no es que lo tengo escondido, todo el mundo sabe que estoy con él. Pero todo el mundo me dice: ¿Pero cómo estás con él?. Mi amiga [omito nombre] me dice: Estás escogiendo muy mal ¿cómo vas a estar con un hombre así?

Este testimonio muy íntimo de Nathalie El-Ghoul es muy interesante pues devela cómo los estereotipos de raza y clase social pueden condicionarte en tu vida personal, hasta el punto de imposibilitar un compromiso a largo plazo con una persona a la que quieres. La actual relación de Nathalie con un guayaquileño de fenotipo mestizo y clase social media-popular es una contradicción muy fuerte en su interior. A pesar de tener en común con él las mismas preocupaciones intelectuales y compenetrarse a nivel personal de forma positiva, el fantasma de la voz de su madre, el rechazo directo de su padre Elías y los comentarios de ciertas personas de la colonia libanesa, le hacen dudar de la posibilidad de éxito de esta relación y, si a esto le sumamos la mala experiencia con su ex marido, da como resultado una paranoia sentimental paralizante.

La fuerza de la contradicción que siente Nathalie sólo puede entenderse cuando uno mismo ha sido expuesto continuamente a discursos racistas y clasistas desde un ambiente íntimo como es el familiar. Lo que le pasa a Nathalie es algo que me ha pasado a mí misma en el seno de mi familia guayaco-libanesa, que lo he visto en mis primos hermanos con una fuerza paralizante y lo he escuchado de mis tías en múltiples ocasiones. En mi caso particular puedo decir que tuve unos padres maravillosos en ese sentido, que me criaron en Quito y nunca opinaron sobre mi elección de parejas sentimentales y aprobaron mis decisiones enseguida, aunque parte de esta aceptación es intrincada al ser mi esposo de nacionalidad española y poseer el fenotipo racial idealizado.

Sin embargo, en mis viajes a la ciudad de Guayaquil en mi adolescencia, sí estuve expuesta a una serie de discursos que me aterraban, sobre todo al ver la manera en que condicionaban a mis tías y a mis primos hermanos. En mi familia guayaco-libanesa la

palabra “cholo” se utiliza para menospreciar todo aquello que no es querido, refiriéndose específicamente a aquella etnicidad indígena tan repudiada desde épocas coloniales que se evidencia en una cierta “estética”, como dice Nathalie, y para describir aquellas costumbres y gustos pertenecientes a una clase económica popular despreciada. Sin lugar a dudas, la historia a mi parecer más terrible en mi familia fue la protagonizada por la hermana menor de mi mamá, quien es considerada la más agraciada de las hijas al ser la más “blanquita”, tener los rasgos faciales más delicados (menos árabes) y ser la única que culminó sus estudios universitarios, convirtiéndose en economista. Mi tía tuvo durante mucho tiempo un novio que mis tías y abuelos llamaban “cholo con plata”, pues era un prestigioso médico con dinero que tenía el pecado de ser moreno y de rasgos indígenas. Toda la familia se opuso a la relación, acosando todo el tiempo a mi tía y juzgándola por “conformarse con tan poco”, pues se esperaba de ella que consiga un pretendiente igual o “mejor” en tanto grupo étnico: para “mejorar la raza”, como se dice vulgarmente en mi familia y en muchas familias ecuatorianas. Mi tía no podía llevar lógicamente a su novio a la casa y tenía que salir con él a escondidas, sin poder compartir con su familia ni sus amistades. Al final el muchacho se hartó de tanta discriminación y abandonó a mi tía, quien poco tiempo después conoció a un descendiente de libaneses quien fue aprobado por toda la familia y finalmente se casó. Cuando le pregunté a mi tía qué sensación le dejaba toda esta experiencia me dijo que sentía que había sido lo mejor, porque con el pasar del tiempo se dio cuenta que ella misma se avergonzaba de salir con él y que la relación no hubiera funcionado nunca (TAN, entrevistas, 2011).

A diferencia de mi tía materna, Nathalie decidió luchar por su relación, aunque esto le ha llevado a reducir sus relaciones sociales, pues prácticamente vive entre su hogar y la escuela de danzas sin tener contacto con sus amistades de la colonia guayaquilibanesa. En el fondo Nathalie sabe que son prejuicios arraigados, producto de una herencia libanesa y guayaquileña de élite racista y clasista, pero el autorreconocerse como canalizador de patrones culturales discriminatorios no significa poder romperlos. A pesar de que Nathalie se empeña en defender su relación realizando otro *statement* al pasear de la mano con su actual pareja por los lugares donde sabe se encontrará con gente de la colonia que criticará su relación y ha involucrando a su pareja en todas sus actividades familiares, todavía hay algo que la detiene, que no la deja comprometerse, que la imposibilita como persona.

Ella intenta explicar esto desde su melancolía existencial por un pasado libanés que no la deja vivir en el presente y que la auto sabotea, volviéndola una fenicia moderna que cada cierto tiempo debe partir para buscar nuevos mares, no pudiendo echar ancla por mucho tiempo en ninguna tierra. Pero reconoce que esta necesidad de partir puede llegar a ser patológica pues tampoco sabe a dónde debe ir ni a dónde pertenece. Líbano para ella no es un lugar donde pensaría vivir jamás, su añoranza es más bien europea, aunque esto tampoco lo tiene decidido. A pesar de ser este sentimiento de desarraigo algo doloroso, Nathalie piensa que también es esto lo que le permite profundizar en su arte y verse a sí misma como un sujeto complejo y contradictorio en constante construcción:

La melancolía es quizás lo que me abre esa sensibilidad hacia el mundo y percibir ciertas cosas. Porque me pongo como observadora, jamás quiero ser integrante de un grupo. Ni de un grupo social, ni de un grupo de la colonia, no me gustan los grupos. Siempre he optado por aislarme. Estoy tratando de querer esta ciudad, de asentarme, pero me cuesta, no llego a compartir ciertos referentes. Yo tengo que tomar una decisión al respecto, es tan relativo el lugar donde uno está al final del día.

Esta es una parte de Nathalie con sus múltiples contradicciones, con su identidad fragmentada, con sus prejuicios, con sus reivindicaciones. Podría escribir un libro entero sobre nuestras conversaciones pero esto ya sale de la tesis. Para mí conocerla ha sido un privilegio. Lo poco que he transcrito aquí son fragmentos de varias conversaciones que mantuvimos. La relación maestra-alumna en su escuela danzas, cómo se transformó la sensibilidad de mi cuerpo al encontrarme con esas “supuestas raíces libanesas” son más que todo emociones que no sé cómo traducirlas en este momento. Mi mamá me dice en tono de broma: “tú te crees la libanesa” y después se ríe de mí. Y en efecto, esta investigación ha sido para mí también una búsqueda de identidad, la cual nunca llegó a concretarse porque a día de hoy todavía me siento fragmentada.

¿Pero qué es esa identidad libanesa sino algo efímero, abstracto e intangible? Sólo puedo decir que después de esta investigación me siento más libanesa y no por eso menos ecuatoriana, porque en algo he podido llenar aquel vacío respecto de mi identidad que estaba allí no resuelto. Al desacralizar la identidad, bajarla al mundo de las relaciones materiales, contextualizarla históricamente y descubrir las relaciones de poder dentro de ella, irónicamente, encontré un poco de paz existencial. Al igual que Nathalie, yo me siento una especie de Ulises moderna, con la diferencia de que yo

migro en mi propio interior y he decidido permanecer en el Ecuador para entenderme desde afuera, en esta ocasión desde la antropología.

Todos buscamos compenetrarnos o familiarizarnos: todos somos primos, todos somos de la misma rama y buscamos desesperadamente algo que ya no hay. Es festejar al fantasma que no está y que sólo pocos de nosotros hemos tenido la suerte de estar en Líbano y de saber cuál quizás era el fantasma. Pero de ahí casi todos festejamos algo que no conocemos o que conocemos por apariencia que es la comida, la música y la danza. La mayoría de libaneses no saben lo que es realmente la danza oriental, por ejemplo, no conocen su historia. Se celebran cosas que no se saben realmente lo que son (Nathalie El-Ghoul, entrevista, 2011).

Una bailarina entre musulmanes

La relación de Nathalie con sus vecinos musulmanes ha pasado por un proceso similar de desintegración. Mientras al inicio mantenía una relación estrecha con ellos, de a poco esto se fue rompiendo hasta llegar a una situación incómoda en la que ella intenta prácticamente huir de su encuentro. El espacio donde funciona su escuela en Urdesa es la casa de su familia desde la década del sesenta, en esa casa ella misma nació y se crió con todos sus hermanos. Allí ha residido mayoritariamente su padre Elías, aunque alternando su estancia con largos períodos en Líbano. Al volver de Bélgica, Nathalie empezó dando clases en Samborondón, pero el alquiler del local era demasiado costoso frente a los beneficios obtenidos y su padre le ofreció esta casa familiar para montar una escuela de danza. Antes de que Nathalie pusiera su escuela, su padre Elías solía prestarles el espacio a sus vecinos musulmanes para que pudieran hacer sus cinco rezos obligatorios a lo largo del día, especialmente se lo prestaba a Chahira Barakat, quien es la madre de Jamal Bezieh y quien tendrá un papel protagónico en el siguiente capítulo.

Al principio Nathalie fragmentó la casa para poder dar clases en ella y residir ahí al mismo tiempo, lo que le permitía ahorrar al máximo y tener un control total de lo que ocurría en su negocio. Este espacio ya de por sí dividido, seguía siendo compartido con sus vecinos musulmanes quienes entraban a rezar a su casa en cualquier momento. La relación de Nathalie con la familia Bezieh-Barakat era muy buena al inicio, incluso Chahira cuidó varias veces de ella cuando estuvo enferma y compartían buenos momentos como amigos. Chahira Barakat fue uno de los personajes que participó en el proyecto “El Síndrome de Ulises”, pues a parte de la obra de teatro-danza antes mencionada, Nathalie realizó un documental testimonial sobre migrantes en Ecuador. La relación era buena y de mutuo acuerdo, incluso uno de los sobrinos de Chahira,

Chadi Barakat, daba clases de música libanesa y *dabke* en La Fábrica, llegando a tener una relación de estrecha amistad.

La relación empezó a dañarse cuando hubo demasiada confianza, pues empezaron a meterse en la vida de Nathalie, cuestionar sus relaciones sentimentales y hablar de ella a sus espaldas, criticando siempre su comportamiento sexual. Como le pasó con la colonia guayaco-libanesa, su estado civil de divorciada empezó a ser objeto de crítica y empezaron a controlarla. Aunque el nivel de control existente puede haber sido percibido con exageración por Nathalie quien se sintió realmente acosada en cierto momento teniendo que esconder a sus eventuales parejas para ingresar a su domicilio o tener que esperar a que los locales de shawarma cerrasen para salir a dar una vuelta con sus amigos; es muy probable que sus vecinos, en su religiosidad musulmana, se apersonaran de ella e intentaran cuidarla, aunque sin mucho éxito pues, al no ser parientes, no tenían la legitimidad para decirle de frente las cosas y recurrieron al chisme. Obviamente los comentarios llegaron a oídos de Nathalie, quien se ofendió tanto que les cerró literalmente las puertas de su casa e intentó desligarse completamente de ellos. Cuando le pregunté a Nathalie por su relación actual con sus vecinos me dijo lo siguiente:

Yo no tengo mucha relación con ellos. Porque como tú sabes yo soy “la bailarina”, entonces prefiero mantener la distancia, porque de hecho me ven ya como puta. Haga lo haga de todas maneras ya tengo la cruz. Por eso trato de esconder mi perfil para que no me vean con nadie. Y de paso soy divorciada, entonces imagínate. [...] Ahora he aprendido a que no me importe, pero al principio era terrible porque me miraban y en cualquier momento ya estaban aquí, porque mi papá les prestaba la casa antes para rezar.

La idea de Nathalie de ser vista como una puta por sus vecinos no es muy alejada de la realidad, pues la religión musulmana prohíbe por ley islámica la exhibición pública del cuerpo femenino, siendo el papel de la bailarina casi equivalente al de una prostituta en Oriente musulmán:

Este descrédito no se debe a la mojigatería, sino a las costumbres islámicas que dictan que las mujeres no deben aparecer descubiertas en frente de los hombres que no tienen relación de parentesco con ellas. La bailarina que aparece en un espacio masculino, contraviene las costumbres y refuerza la noción generalizada de que las bailarinas profesionales son prostitutas (Sellers-Young, 2003:16).

Cuando tuve la oportunidad de hablar con Chahira, en una conversación informal, le pregunté qué pensaba de Nathalie y ella me dijo casi textualmente: “Yo sé que Nathalie es una chica con un corazón muy noble, por eso yo rezó todos los días para que se

entregue a Allah y no tenga que padecer en el infierno. Como le quiero, deseo para ella lo mejor”. De esta testimonio se puede abstraer que Nathalie está condenada al infierno por su actividad como bailarina y por su comportamiento amoroso, lo cual no es sorprendente teniendo en cuenta lo estrictas que son las escrituras del Corán.

En mi caso particular, puedo decir que me fue sumamente difícil entablar relación con este grupo de inmigrantes chiitas porque, como explica Lila Abu-lughod (1988), dentro de la cultura árabe musulmana las mujeres deben estar siempre protegidas por su círculo familiar y, si están casadas, por su esposo. Una mujer que se aparece sola da la impresión de estar desamparada por su familia y será criticada pues se supone que ha realizado algo muy malo para recibir tal deshonra. En mi caso fue difícil explicar mi situación, aunque en ningún momento dije que estaba separada de mi marido, tenía que explicar por qué pasaba tanto tiempo alejada de él, para lo cual ponía de pretexto su excesiva dedicación al trabajo (lo cual es un valor para todo libanés) y lo comparaba con los largos períodos de separación que mis propios informantes debían pasar al emigrar uno o varios miembros de la familia. Para ayudarme en la investigación mi madre me acompañó a visitar a mis informantes en varias ocasiones, así como tías y primos, para que supieran que no estaba desamparada y que no había cometido ninguna deshonra. Asimismo, mi estrategia fue siempre dirigirme hacia las mujeres del grupo y a través de ellas concertar citas con los varones pues, como me explicó Jamal, suele suceder muy a menudo que las mujeres guayaquileñas buscan acercarse a los hombres solteros del grupo con fines románticos, lo cual molesta mucho a las mujeres y pone en predisposición negativa a los hombres.

Mi interés en la danza oriental impartida por Nathalie fue algo que no pude ocultar de sus vecinos musulmanes, pues me veían aparcar a diario en su escuela. Cuando me preguntaban sobre las clases siempre decía que eran dictadas exclusivamente a mujeres, aunque esto no fuera ciento por ciento verdad, y que yo las tomaba con un carácter meramente personal sin esperar hacer demostraciones en público. Frente a mí jamás hubo comentarios negativos con respecto a la escuela de danza de Nathalie, pero yo notaba que mi relación con ella hacía que me miraran con cierta sospecha. Esta sospecha se fue disipando con el pasar del tiempo, pues estuve siete meses compartiendo casi a diario en los locales de shawarma, como se verá en el siguiente capítulo, y pienso que logré ganarme su respeto por mi *performance* individual.

En una ocasión yo le planteé la posibilidad a mi amiga Jamal, hija de Chahira, de hacer danzas árabes conmigo por invitación de Nathalie. Ante mi propuesta ella mostró desdén, menospreciando la idea y me decía que si en algún momento entraba a “La Fábrica” lo haría para aprender *capoeira*⁵⁴ y enseguida pasaba a explicarme que ella sabe bailar *dabke* (el baile folklórico libanés) que requiere de mucha pericia en el movimiento y acrobacias grupales. Asimismo, le hice esta misma pregunta a Itab Barakat, prima de Jamal, quien me respondió en tono ofendido que ella ya sabía bailar danza del vientre y que no veía por qué razón tenía que entrar a aprenderlo en ninguna escuela (SDJ, entrevista, 2011). Al principio yo no entendía por qué ambas reaccionaban así, pero luego me di cuenta de que esto tiene que ver con la idea generalizada en Oriente Medio de que este tipo de danza es un mero entretenimiento de las clases medias bajas, que es usado simplemente como diversión y no es tomado en serio. Este tipo de danza no merece ser pagada pues es, además, de conocimiento popular (Sellers-Young, 2003: 15). Aunque estas mujeres más jóvenes no fueron tan estrictas para hablar sobre las danzas orientales, recurriendo a un discurso religioso sobre lo pecaminoso de realizarlas en público, la manera en que se expresaron frente a la idea de ser ellas mismas las que las bailaran connota su sentimiento de desprecio hasta este tipo de danzas. Contrario a lo que uno pudiera imaginar sobre inmigrantes libaneses recién llegadas, bailando la danza del vientre en la cotidianidad de su casa o en reuniones familiares, me encontré con un fuerte prejuicio religioso y cultural que fue nuevo para mí. Entre los descendientes de libaneses en Guayaquil este baile es considerado erróneamente como folklórico y es también visto como la imagen turística de Líbano, idea que los nuevos inmigrantes rechazan aludiendo al poco conocimiento que tienen estos sujetos del Líbano contemporáneo (PCK, entrevista, 2011).

Este pequeño acercamiento al grupo de inmigrantes libaneses musulmanes desde la experiencia particular de Nathalie, puede dar cuenta de lo difícil que es el proceso de interacción social entre grupos con creencias étnico-religiosas opuestas. Sin embargo, de ninguna manera pretendo crear una visión determinada de este grupo social, pues su experiencia de vida es mucho más compleja que lo aquí expuesto. Mi intención ha sido posicionar a Nathalie en la mitad de dos grupos sociales antagónicos en la ciudad de

⁵⁴ El capoeira es una danza originaria de Brasil que combina las artes marciales, con expresión corporal y música *in situ*, donde se privilegia las acrobacias realizadas con las piernas. Es considerado un deporte, un baile artístico y un arte marcial.

Guayaquil, que se han relacionado con Nathalie de formas particulares pero ambas negativas, llegando a provocar en ella un aislamiento.

Aunque ambos grupos sociales han cuestionado moralmente la sexualidad de Nathalie, existe una relación muy distinta con respecto a su papel como bailarina de danzas orientales. Mientras para los guayaco-libaneses Nathalie es considerada un símbolo de una etnicidad añorada y al mismo tiempo un sujeto exótico, por la misma construcción occidental de las danzas orientales que se expuso en el capítulo; para los libaneses musulmanes las danzas orientales de Nathalie no son símbolo de su etnicidad en absoluto, sintiendo incluso un desprecio moral a dicha actividad que es considerada pecado por su religión. De esta manera, Nathalie El-Ghoul aparece en esta posición como un sujeto en contradicción y disputa, tanto en su propia concepción identitaria como para sus paisanos. Su cuerpo se vuelve el espacio donde se plasman representaciones sobre lo oriental y lo occidental que entran en contradicción, según el ángulo que se lo mire.

En el siguiente y último capítulo etnográfico intentaré esbozar las características más preponderantes de la identidad étnica del grupo de inmigrantes libaneses de la “Zona de los Shawarmas” y entender sus relaciones materiales con la colonia guayaco-libanesa, de la que considero son víctima de discriminación económica y religiosa. Intentaré conocer sus historias de vida más íntimas y a través de ellas esbozar elementos de encuentro y desencuentro con sus paisanos ecuatorianos, descubriendo sus formas de empoderamiento como enclave étnico incipiente en la ciudad.

CAPÍTULO VI

LA NUEVA INMIGRACIÓN LIBANESA, LA ZONA DE LOS SHAWARMAS Y LAS IDENTIDADES FRAGMENTADAS

El primer encuentro: Los sujetos y la antropóloga

Cuando estaba dando mis primeros pasos en este proyecto de tesis y me encontraba completamente desubicada en la ciudad y –mucho más– en la colonia libanesa, fui a parar inevitable y lógicamente al Consulado de Líbano en Guayaquil. Por el mes de mayo de 2010 me atendió muy afable y cariñoso Juan Saade, Cónsul Honorífico de Líbano, porque fui con la recomendación de mi abuelo Alfredo Ziadé, quien en su juventud fue de los primeros amigos del cónsul y compartió con él largos viajes a Quevedo (provincia de Los Ríos), donde mi abuelo iba a un pequeño consultorio médico que atendía por allá y Saade a practicar sus artes de comerciante como buen fenicio recién desembarcado en tierras tropicales. Mi interés era encontrar información sobre los nuevos inmigrantes libaneses que llegaron al Ecuador en las últimas décadas y sobre todo encontrar información sobre aquellos libaneses musulmanes dueños de los locales de shawarmas de la zona de Urdesa, lugar que había visto en mis cortas estancias en la ciudad desde la comodidad de un automóvil y que se volvió un lugar que me transportaba a esa mística arabesca que en ese momento me deslumbraba. Sin embargo, más allá de un cordial saludo y un ameno tour por el consulado, no obtuve más por parte del cónsul en esta primera visita, quien se excusó por no poder darme ningún dato estadístico de la población libanesa y sus descendientes en Guayaquil, al ser un cónsul honorífico y no de carrera lo que le limita a enviar la información que recopila en la ciudad a la Embajada de Líbano en Bogotá - Colombia y, además, carece de recursos económicos desde Líbano para realizar estudios estadísticos.

A pesar de esto, ese día me rehusé a abandonar el lugar tan rápido y le pedí al cónsul que me dejara ojear unos escasos libros en árabe que tenía en su pequeña biblioteca consular, pedido al cual accedió de muy buen agrado. Saade no me preguntó y yo tampoco le dije, pero no entendía nada de lo escrito en los libros, pues no sabía decir nada en árabe y menos leerlo, como buena descendiente de libaneses con la “sangre diluida”, como nos llama Henry Raad a los mezcladitos con ecuatorianos en su obra teatral “La Nueva Semilla” (1986). Mi intención era hacer tiempo para ver si llegaba alguien que pudiera ayudarme. La espera tonteando con los libros valió la pena pues llegó un inmigrante iraquí de religión musulmana llamado Sabah, quien para mi

buena suerte era profesor en su lejana tierra y rápidamente se interesó en mi proyecto y entendió mi urgencia académica por conocer a estos misteriosos inmigrantes. Es así que Sabah, sin dudar, me dijo casi textualmente: “Si quieres hablar con alguien joven, inteligente y pilas, habla con Jamal “la turquita”. Me apresuré a tomar nota de la dirección donde podía ubicarla y después de varios intentos pude al fin conocerla. En ese momento no me imaginé que ella se volvería el eje principal de este capítulo junto con su familia ampliada y que sería ella misma la llave que me ayudaría a abrir las puertas de este complejo espacio urbano y a entender cómo las redes de parentesco se entrecruzan con la economía en estos pequeños negocios de la famosa “Zona de los Shawarmas”, que se ha vuelto en sí misma un enclave para los libaneses recién llegados quienes viven aislados de la colonia guayaco-libanesa, en su propia dinámica urbana como una clase popular étnicamente diferente en la urbe guayaquileña.

Enseguida me di cuenta que “La Turkita” no era el apodo de Jamal Bezieh sino el nombre que lleva el local de shawarmas que administran sus padres, Mohamad Bezieh y Chahira Barakat, ubicado en la avenida Guayacanes y la Segunda, sector Urdesa. Debo confesar que me fue sumamente difícil llegar a entablar una relación estrecha con ella: me costó muchas horas de conversación, muchas visitas a su local donde sus padres fueron acostumbrándose a mi presencia, comerme muchos shawarmas, tabbules y hommus, y compartir muchos aspectos de mi vida, para que Jamal empiece a confiar en mí, me deje entrar en su casa, comparta momentos de ocio conmigo y me cuente su historia. Diría de ella que fue una informante clave y estratégica para esta tesis, por ser una joven libanesa por nacimiento y linaje paterno, musulmana chiita, soltera y estudiante universitaria, quien aparte de hablar perfectamente su idioma materno aprendió el español en seis meses sin apenas acento y sin “bebeo”⁵⁵, además de ser sumamente crítica y reflexiva sobre su identidad étnica-religiosa y sobre los conflictos intragrupal de la colonia libanesa guayaquileña e, incluso, intrafamiliares. Pero decir esto de ella es poco, pues para mí Jamal es mucho más que eso, casi dos años después de nuestro primer encuentro se ha vuelto una gran amiga y he podido conocer su proceso de asimilación a la sociedad guayaquileña y desasimilación de la colonia libanesa de Guayaquil e incluso de su familia materna.

⁵⁵ En el idioma árabe la fonética de la consonante “p” no existe, por lo que es muy común que los nuevos inmigrantes al aprender el idioma español pronuncien la “p” con una “b”. Por ejemplo, en lugar de decir paisano, suelen decir “baisano”. La palabra “baisano” ha quedado como jerga dentro de la colonia guayaco-libanesa para referirse a sus connacionales recién llegados.

Dejé mucho de mí misma con ella pero no se compara con lo que ella me regaló para esta tesis, sin ninguna remuneración monetaria ni profesional de por medio, sino por una sincera amistad.

La historia de Jamal en el Ecuador comienza con la guerra, como la de la mayoría de inmigrantes libaneses que llegaron a este país desde épocas remotas. Su vida fue marcada por la “Guerra de Julio del 2006”, cuando Israel atacó desproporcionadamente Líbano en respuesta a un ataque de la guerrilla libanesa Hezbolá, la que bombardeó el norte de Israel matando a ocho soldados y tomando dos como rehenes para forzar un intercambio de soldados palestinos encerrados en cárceles israelíes. Hezbolá es una organización armada que opera mayoritariamente en el sur de Líbano desde la época de la Guerra Civil Libanesa, concretamente entra en el año 1982 siendo ya una organización armada en Irán desde 1979 y financiada desde este país mayoritariamente. Hezbolá tiene una ideología islámica chiita pro-siria y pro-palestina, pero principalmente de resistencia contra Israel y Estados Unidos. Su líder actual es el libanés Hassan Nasrallah, quien lidera la organización desde 1992 (Muñoz, 2006). Este grupo militar es considerado como terrorista por cinco países del mundo occidental: Estados Unidos, Canadá, Australia, Países Bajos y Reino Unido, y un país en Oriente: Israel. Para el resto de países del mundo es una organización armada que tiene un brazo político y otro militar, conocido primordialmente por su lucha pro palestina y anti israelí, y por tener una de las redes de espías más secretas y complejas del mundo (Valenzuela, 2011). Para los libaneses del sur, mayoritariamente musulmanes chiitas, es una fuerza militar-religiosa que ha protegido la nación libanesa y a sus habitantes de las invasiones extranjeras, brindando servicios a la comunidad desde la defensa de la soberanía, pasando por la salud, hasta llegar a brindar servicios educativos y sociales en el país, donde los programas gubernamentales son precarios.

Quince días antes de que estalle la “Guerra de los treintatres días” en julio de 2006, el padre de Jamal, Mohamad Bezieh, había retornado definitivamente a su pueblo natal Zibkin, ubicado al sur de Líbano y a 20 kilómetros de Tiro, donde con mucho sacrificio y casi diez años de migración había construido la casa de la familia. Mohamad, quien además lleva el nombre del profeta musulmán, ha sido migrante desde los quince años de edad, viviendo más tiempo fuera de Líbano y lejos de su familia que con ellos; y perdiendo siempre sus ganancias por las guerras, las subsecuentes crisis económicas y también por mala suerte.

La guerra destruyó muchos años de sacrificio y sueños de la familia, cuando varias bombas israelíes impactaron su pueblo fronterizo destrozando su casa recién terminada, matando a personas allegadas y provocando una tragedia generalizada. En ese momento Jamal emigra por primera vez con sus padres y su hermano pequeño Moustafa, se le habían adelantado sus dos hermanos mayores, Bilal y Ali, quienes ya residían en Guayaquil y les esperaban para completar el núcleo familiar. Esta guerra puso punto final a un ciclo interminable de migraciones, esta vez Mohamad llevaría al resto de su familia a Ecuador para vivir juntos aunque no fuese en su propia tierra. Con respecto a la guerra del 2006 la familia Bezieh tiene su punto de vista político muy marcado, el cual me fue explicado claramente por Bilal, hermano mayor de Jamal:

Todas las guerras que pasan en Líbano, cuando nos atacan, atacan sólo a las ciudades musulmanes. ¿Algún día atacaron a una ciudad donde viven católicos, ortodoxos, armenios, maronitas o drusos? Jamás.[...] Algunos políticos en Líbano quieren paz con Israel, pero la revolución, el mundo, la gente, no quieren la paz con Israel. Todavía tienen capturadas las siete haciendas de Sheeba, pueblos muy ricos en agua y territorio muy rico para sembrar. [...] En el 2006 nos estuvieron robando agua los treinta y tres días, instalaron bombas gigantes a la orilla del río. (Bilal, entrevista, 2011).

Desde el año 1996 su tío Ali Barakat, hermano de su madre Chahira, había iniciado con su familia ampliada la joven tradición de los locales de shawarmas en la zona de Urdesa en Guayaquil. El local “La Turkita” formaría parte del actual grupo de siete locales de shawarma administrados por la familia ampliada de Ali Barakat que, a su vez, forman parte de un total de doce locales de comida árabe en la zona. Esta es la famosa “Zona de los Shawarmas” de Guayaquil, ubicada específicamente en las calles Víctor Emilio Estrada y Guayacanes.

Fue en este espacio urbano donde realicé mi trabajo etnográfico durante siete meses, de abril a noviembre de 2011, y los sujetos entrevistados fueron los dueños de estos locales de shawarma. En total entrevisté a diez hombres y tres mujeres. Este sesgo de género tuvo su razón de ser en que la mayoría de dueños de los locales son varones y están casados con mujeres ecuatorianas o mujeres libanesas que no hablan el idioma español (esto pasa con los más jóvenes). Dentro del grupo sólo pude ubicar a tres mujeres libanesas que pudieron entrevistarse conmigo en español. Sin embargo, lo más relevante fue el tiempo que pude compartir en los diferentes locales de shawarma donde realicé observación participante, llegando incluso a trabajar en el local de mi amiga Jamal en algunas ocasiones, como ayudante en la cocina.

El primer objetivo de este trabajo de campo fue conocer los procesos de construcción de identidad étnica que despliegan estos libaneses en su papel de nuevos inmigrantes en la ciudad de Guayaquil. El segundo objetivo fue evidenciar cómo estos procesos de construcción de identidad étnica y de clase se materializan en la estética de sus locales comerciales y cómo estas imágenes pueden hablar, a su vez, de los procesos que los crean y constituyen. Y el último objetivo fue explorar su experiencia de vida en su interacción con la colonia guayaco-libanesa de élite, enfocándome en eventos discriminatorios que producen separación entre ambos grupos.

La Zona de los Shawarmas: Espacio urbano y procesos de disgregación social

El origen de la calle de los shawarmas...

En 1994 llega a Guayaquil Ali Barakat (tío materno de Jamal), en ese entonces un hombre de treinta y cuatro años que salía de su país por la pobreza que azotaba Líbano después de la Guerra Civil y después de trabajar doce años para el ejército libanés. Él es uno de los tres hermanos varones de Chahira Barakat. Hijo de los libaneses musulmanes Fahed Barakat y Soukaina Mhanna, quienes habían procreado once hijos en el pueblo de Zibkin: Nasime (F), Basime (F), Elham (F), Ali (M), Chahira (F), Hassan (M), Bushra (F), Dalal (F), Sonia (F), Zinat (F) y Hussein (M). Ali escogió migrar al Ecuador porque su hermano menor Hassan Barakat había contraído matrimonio en Estados Unidos con una ecuatoriana y en los años noventa había trasladado su residencia a Guayaquil. Durante los primeros dos años Ali se dedicó a trabajar en el comercio, ya que su hermano tenía una fábrica de jeans y sus propias tiendas donde vendía ropa de vestir para hombres y mujeres, por lo que al inicio le ayudó a él pero después buscó su propia independencia en la importación de diversos productos: especialmente ropa americana de segunda mano y perfumes alternativos.

Para el año 1995 sus negocios iban muy bien y sus ingresos mensuales le permitían ser parte de una clase media alta. En esa época de su vida fue socio del Club Biblos, junto con su hermano, y tenía el capital económico para compartir el consumo que requería ser parte de la colonia guayaco-libanesa de élite que pertenecía al club, lo que involucraba la inscripción, las cuotas mensuales y las cuotas extraordinarias para eventos sociales. En esa época abre paralelamente el primer restaurante de shawarma en Urdesa, llamado *Malek al Shawarma* (El Rey Shawarma), en un pequeño local ubicado en la avenida Víctor Emilio Estrada, allí trabajó con un paisano llamado Said Iskandar

quien después se abriría su propio local. Dice Ali que su local fue el primero en abrirse en todo Guayaquil, lo cual es cierto en un contexto contemporáneo pero no histórico. Ya había un precedente en la ciudad, en los años sesenta el libanés Miguel El-Ghoul, tío paterno de Nathalie El-Ghoul, fue la primera persona en abrir un negocio de shawarma en el centro de la ciudad y fue todo un éxito en la colonia guayaco-libanesa, quien consumía el producto tal cual se lo realiza en Líbano con carne de cordero y de manos de un especialista.

Ali tenía el negocio del shawarma como un seguro, ya que si le iba mal en los negocios tenía otro medio de subsistencia. En 1997 empieza su declive comercial gracias al gobierno de su paisano Abdalá Bucaram Ortiz, quien se había adueñado de las aduanas poniendo a su hijo Jacobo como mandamás. El primer golpe lo recibió cuando le retuvieron dos contenedores de ropa usada que traía de EEUU y se lo remataron a él mismo pero a un precio mucho más alto. Él pagaba \$0,60 centavos de dólar por cada libra de ropa y la aduana de Jacobo le pidió un dólar y pico por cada libra, allí perdió casi \$80.000 dólares. Después de esto, se dedicó a la importación de perfumes alternativos y ahí le robaron un contenedor que venía por vía terrestre desde Manta en la famosa carretera Perimetral. El seguro le pagó \$35.000 dólares pero su pérdida fue de \$70.000. En el mismo año le robaron también sus dos automóviles, un Vitara y un Chevrolet Steel, perdiendo \$20.000 dólares más. El último golpe que le hizo desmayar en el comercio fue en 1999 cuando se produjo el feriado bancario. Él tenía 150 millones de sucres de capital ahorrado, que al cambio de la época significaban casi \$43.000 (\$1 valía 3.500 sucres aprox.), con la dolarización que propuso su otro paisano Jamil Mahuad, le quedaron \$6.000 dólares de capital (\$1 valía 25.000 sucres), por lo que se quedó sin liquidez. Tuvo que salirse del Club Biblos y abandonar para siempre la actividad comercial. El golpe más fuerte fue que debía al banco y tenía sobregiros de casi \$80.000 dólares. Por suerte pudo refinanciar su deuda y pagarla con el negocio del shawarma. Es así como, tras su fracaso como comerciante, empieza de lleno a trabajar en el shawarma⁵⁶.

⁵⁶ El shawarma guayaquileño es una especie de sándwich dietético que contiene pollo asado con vegetales (lechuga y tomate) envuelto en pan árabe y que es aderezado con una salsa a base de yogurt y ajo. Tradicionalmente, el shawarma es realizado con carne de cordero, pero esta carne es muy costosa en la ciudad por lo que todos los shawarmas de la zona lo han sustituido por pollo.

Para el año 2000, Ali viaja a Líbano por la muerte de su madre junto con su hermano Hassan y allí decide traerse consigo a sus dos hijos varones: Hussein y Mahmud y a sus dos sobrinos: Chadi y Bilal, el primero hijo de su hermana mayor Elham y el segundo hijo de Chahira y hermano mayor de Jamal. Ali sin saberlo empezó a consolidar un negocio étnico y familiar, alquila un local más grande el cual se ubica hasta la actualidad en la esquina de la avenida Víctor Emilio Estrada y Guayacanes y pone a trabajar en su negocio a sus parientes.

Su anterior local se lo cede a su sobrino Chadi para que lo produzca y así tener dos locales de su propiedad en la zona, pues en ese momento ya tenía competencia, su paisano Said Iskandar se había abierto un nuevo local justo enfrente del suyo y le había puesto el nombre de *Amir al Shawarma* (El Príncipe Shawarma).

En el año 2001 llega su cuñado Mohamad Bezieh, quien en un inicio trabaja en su local proponiendo ideas innovadoras, como la venta de almuerzos típicos de la costa, pero por problemas familiares éste decide abrirse su propio local llamado *Shawarma Beirut*. En el 2002 eran ya tres los locales comerciales propiedad de la familia y seguirían sumándose con el pasar de los años hasta llegar a ser siete a día de hoy.

Actualmente, *Malek al Shawarma* sigue siendo propiedad de Ali Barakat pero éste le ha cedido la administración a su sobrina Itab, hija también de su hermana Elham, quien lo administra junto con su esposo Raad Zia Barakat. Itab Barakat también administra un local más pequeño llamado *Shawarma El Raushi*. Chadi Barakat se abrió su propio local llamado *Shawarma Javivi* y le puso un negocio más pequeño a su hermano Ali llamado *Shawarma el Nur* o más conocido como Chuchaqui Mega. El *Shawarma Beirut* es administrado por Mehyie El Dien, más conocido como Mimo, quien también es primo de la familia. El *Shawarma Jerusalem* es administrado por Ali Slaibi quien también es primo de la familia. Finalmente, *Shawarma La Turkita* que está administrado por Mohamad y Chahira Bezieh. Los otros dos restaurantes administrados por paisanos libaneses son: *Amir al Shawarma* administrado por Said Iskandar que es un libanés católico y *Al Arabito* que fue por mucho tiempo el local de shawarma de Luis Njarr, también libanés católico, pero que ahora es propiedad de dos jóvenes libaneses musulmanes llamados Sleiman Atwi y Sleiman Saleh. A esto se suman dos locales administrados por ecuatorianos y un restaurante sirio, completando un total de doce locales de comida árabe en la zona.

Según me explicó Ali Barakat, él no ve como competencia a los otros locales de shawarmas, los cuales considera que no pueden superarle ni en calidad ni en servicio y tampoco en capacidad, pues su local es el más grande y el más conocido por ser el primero. Por otra parte, siente que es bueno que todos los locales de shawarma estén juntos pues así se puede dar un ambiente homogéneo al cliente, una zona de comida árabe única en Guayaquil; lo que además les permite a ellos y a los clientes tener más seguridad. Está contento de que su familia cercana se pueda beneficiar del negocio y dice que su local tiene ganancias tres veces superiores a las de los locales de sus parientes, dinero que se reparte con sus sobrinos que lo administran (Ali, entrevista, 2011).

Érase una vez un barrio de lujo...

Ali me comentó que eligió el barrio de Urdesa para poner su local de shawarmas porque en los noventa éste era un barrio de clase alta y él consideraba que la gente de esta clase social reconocería el producto de sus viajes a Europa, Asia y África, donde el shawarma ya se había extendido. Pensó en una clientela de élite que pudiera disfrutar de su producto como *fast-food* o comida rápida (Ali, entrevista, 2011). Una descendiente de la colonia guayaco-libanesa me explicó quienes consumen el shawarma a su criterio:

El shawarma es una comida popular pero que la consume una clase alta, media y media baja. Es una *fast food*. El que come *MacDonalds* aquí come shawarma, es así de simple. Es visto como una comida rápida y que no engorda porque es *light* (SZN, entrevista, 2011).

Seguramente Ali se dio cuenta de esto al codearse con la colonia guayaco-libanesa en sus épocas donde podía pagarse su membresía en el Club Biblos. Según me comentó Ali, en su restaurante le visitaban sus amigos más allegados del club, pero lo hacían los domingos para tomar un whisky y conversar, su clientela estuvo básicamente formada por ecuatorianos desde sus inicios. Esto puede deberse a que el Club Biblos en los noventa ya contaba con su propio restaurante y la clase de élite consumía allí su comida árabe. Otro factor puede ser que la clase media guayaco-libanesa y sus descendientes pasaban desapercibidos como ecuatorianos y al no interactuar con los dueños de los shawarmas era difícil descifrar su origen étnico.

De mi experiencia etnográfica de siete meses visitando regularmente los locales y las entrevistas que he tenido con sus dueños, puedo decir que los shawarmas son concurridos mayoritariamente por una clientela guayaquileña de clase media, que

tiene las posibilidades económicas para pagar una cena fuera de casa una o dos veces a la semana de promedio. La comida tiene un precio módico para esta clase social, pues un shawarma normal cuesta aproximadamente \$2,5 dólares y los combos no pasan de los \$5 dólares. Estos valores en cambio sí resultan caros para una clase popular que encuentra cenas completas desde \$1,5 en la ciudad. El principal movimiento de estos locales es en la noche, cuando la gente sale del trabajo o los más jóvenes de las universidades, y optan por una comida ligera, siendo un punto alto de 20h00 a 23h00.

Estos locales se caracterizan también por tener una clientela joven que oscila entre los 18 y 40 años y, aunque asisten también familias a comer, por lo general no es un lugar donde se dan cita familias enteras sino más bien parejas, grupos de amigos jóvenes o gente sola; por la propia estructura de los negocios que son pequeños y tienen mesas para cuatro o dos comensales. También es muy común que la gente pida desde su auto la comida para llevar, este es un fenómeno que sus dueños atribuyen a lo inseguro que se ha vuelto el barrio en los últimos años y a que sus locales dan directamente a la calle, la mayoría sin siquiera puertas que separen a los comensales de los transeúntes. Los locales están expuestos al clima, casi todos sin aire acondicionado, donde se acostumbran los ventiladores para apaciguar el calor de la ciudad costeña. La gente que pide desde el auto es de promedio gente de una clase media alta, pues los vehículos que se estacionan en los shawarmas son grandes y caros. Pero estos clientes no son la mayoría, sino que son casos específicos.

El barrio de Urdesa ha sido considerado un barrio de “gente bien” hasta finales de los noventa, época donde comenzó a “dañarse”, por decirlo en términos coloquiales de la élite guayaco-libanesa. Esto quiere decir que el barrio empezó a perder plusvalía y se volvió más accesible a una clase media y también se convirtió en un lugar de paseo para una clase media baja, que no llega a ser netamente popular. La calle Guayacanes, que es donde están ubicados la mayoría de los locales de la familia ampliada de Ali Barakat, colinda con “Lomas de Urdesa”, lugar donde hasta el presente existen casas lujosas y edificios que, sin embargo, están siendo abandonados por sus dueños para movilizarse hacia Samborondón. Un dato curioso es que durante mi investigación dos familias de la élite libanesa estaban mudándose de sus casas lujosas en Lomas de Urdesa para ir a vivir en urbanizaciones híper vigiladas en Samborondón. Una entrevistada de clase alta, dueña de una de las empresas libanesas más grandes del país, me dio su testimonio sobre la dinámica de su consumo de comida árabe:

La consumo en Biblos donde se come muy bien. Hay un restaurante “La Taberna Libanesa” en la segunda planta de “Las Terrazas”, donde se come muy bien y hay muy buenos lugares de shawarma. En el caso mío, que estoy en Samborondón, tú tienes “Bundeo” que se come muy bien y, alado, otro lugar que han abierto que dicen que es muy bueno también. Y bueno, en la Víctor Emilio Estrada hay unos lugares espectaculares, hay uno que se llama *Malek Al Shawarma* y yo les conozco a ellos muy bien porque les alquilaba sus máquinas cuando tenía algún evento. Cuando era el santo de los chicos les poníamos esas máquinas y eran felices. [¿Conoces a la familia?] ¡No, para nada! He ido para comprarles un sánduche o eso. [...] Cuando iba en ese entonces tengo la impresión de que no hablaban muy bien el español, hace unos diez años puede ser. Tengo muchos años que no voy tampoco. Normalmente ahora yo consumo acá en la zona Samborondón (SNC, entrevista, 2011).

Este es un proceso que no sólo vive este barrio sino otros barrios considerados otrora de élite, como el Barrio Centenario en el Sur o los Ceibos vía a la Costa, sitios que se han vuelto extremadamente inseguros y blanco de la delincuencia, a pesar de tener casetas de guardias en la mayoría de los portales y contar con sistemas de alarmas. Urdesa más que un barrio residencial se ha vuelto un lugar muy comercial, de turismo y una especie de zona rosa de la ciudad, que no se escapa de la inseguridad pues a diario asaltan a los transeúntes y los automóviles son hurtados.

La relación que existía entre los dueños de los locales de shawarma y la colonia guayaco-libanesa en los años noventa, más que la de un consumo *in-situ* de sus productos, consistía en pedidos a domicilio para eventos grandes o fiestas familiares, donde se preparaban quipes, tabbules, hommus y también se alquilaban las propias máquinas de shawarma con personal capacitado para manejarlas. Esto se debía a los precios más baratos y competitivos con los que estos comerciantes vendían sus productos, pues es de conocimiento generalizado que la comida del Club Biblos se volvió muy cara y exclusiva. Sin embargo, en la última década estos clientes han dejado de hacer los pedidos a estos inmigrantes porque encontraron sustitutos al otro lado del río Daule, en Samborondón, donde actualmente existen dos locales de shawarma, un restaurante de comida libanesa y además se encuentra el propio Club Biblos con un restaurante que se ha adaptado a las necesidades y bolsillos de sus socios. Ya no es necesario que interactúen los libaneses recién inmigrados con la colonia, pues la ciudad misma los ha separado con un gran puente.

En mis entrevistas con miembros de clase social alta y élite de la colonia libanesa, pude darme cuenta que no existe realmente una interacción social entre éstos y los nuevos inmigrantes, sin embargo conocen de su existencia y les apodan los “shawarmeros”. El punto de vista de la colonia sobre estos recién llegados es variada, algunos consideran que son éstos los que han optado por aislarse y no presentarse al Club, que vendría a ser una especie de vitrina donde la colonia se conoce e interactúa:

Musulmanes son los señores que venden shawarma, en su gran mayoría. No tienen mucha relación con la colonia y es raro, porque llegaron y no quisieron integrarse. Nunca he buscado, pero en algún momento quisiera buscar ese nexo, saber por qué no se acercaron (SPM, entrevista, 2011)

Otros van un paso más allá y dicen que si ellos han escogido aislarse debe ser porque tienen motivos no muy positivos para hacerlo, aunque son muy prudentes en no mencionar cuáles serían esos motivos en una entrevista grabada. Uno fue directo al grano y me dijo que sus locales de shawarma son una tapadera de satélites terroristas en el país y que tenga cuidado en acercarme a ellos, pues son musulmanes y arbitrariamente los asocian con Al Qaeda, ni si quiera con Hezbolá, que sería un prejuicio más informado. El siguiente texto está extraído de mi diario de campo donde narré la experiencia que tuve al almorzar con una familia guayaco-libanesa de élite donde el hombre del que hablo es socio de la SUL y vive en Samborondón:

Él me preguntó sobre mi tesis y salió a relucir el tema de los nuevos inmigrantes libaneses dueños de locales de shawarmas, entonces me dijo: “Ten mucho cuidado con ellos porque algunos no son libaneses, son palestinos o sirios (implícito lo musulmán) y están ligados a Al Qaeda. Ponen los puestos de shawarma para aparentar pero en realidad están ligados al terrorismo”. Enseguida su hermana acotó a la conversación y sacó a relucir el tema de los ochenta muertos en venganza por la muerte de Osama Bin Laden y su búsqueda de venganza. El señor rememoró aquella noticia de la captura de un “negro” supuestamente primo de Osama Bin Laden, en Ecuador. Después entendí que se refería a la captura de un traficante de personas marroquí, que fue capturado en Quito y de quien el gobierno de Estados Unidos negó su relación con la asociación terrorista (Diario de campo, 22 de mayo 2011).

Sobre su condición socio económica, todos coinciden en que como buenos inmigrantes recién llegados vienen con pocos recursos económicos y consideran que si son “realmente” libaneses, cosa que muchos ponen el tela de juicio, ya se abrirán camino como han hecho sus antepasados en el país. Consideran a este grupo de inmigrantes como unos “otros” completamente ajenos a ellos mismos en cuanto clase social, grupo étnico e identificación religiosa. La nacionalidad parece no importar demasiado

mientras este grupo profese el Islam y pertenezca a una clase popular. Muchos entrevistados me decían después en tono conciliador que si son libaneses, seguramente en unos años los veremos manejando carros de marca, asistiendo al club y a sus mujeres quitándose los velos, proponiendo que es cuestión de tiempo que se adapten a la cultura guayaquileña y que lleguen a tener una clase social más alta (Entrevistas varias, 2011).

Yo con ellos no tengo mayor contacto. Sé que se pusieron de moda estos shawarmeros, no los conozco, máximo conozco a uno que mis hijos son fanáticos del shawarma de él [...] No he seguido esta llegada, tampoco son muchos los que vienen ya. Siempre habrá migrantes y no conozco sus valores morales porque no les he tratado, no sé de qué nivel vengan. En cualquier raza, los migrantes por lo general son gente de bajos recursos que buscan mejor rumbo. Lo que sí se caracterizan, por lo que he visto a vuelo de pájaro, es por su capacidad de trabajo. No importa si se tienen que quedar hasta las once o doce de la noche con tal de seguir vendiendo. Y, de repente, en cinco o seis años, veremos que estos shawarmeros tienen tremenda casa o tremendo carro, porque son gente perseverante, con capacidad de trabajo (SIN, entrevista, 2011).

La solidaridad étnica no existe para estos nuevos inmigrantes pues la colonia guayaco-libanesa no los considera miembros de su grupo y tampoco tiene interés en averiguar sobre ellos. La paranoia que invade la ciudad de Guayaquil, en la que toda persona es un posible delincuente, no es ajena a la colonia libanesa, quien también se ha encargado de delimitar bien sus fronteras y limitar su interacción con gente de “confianza” y que compruebe de donde es su origen étnico.

La discriminación manifestada por los guayaco-libaneses católicos es plenamente orientalista y paradójicamente repite aquellos prejuicios de los que fueron víctimas sus antepasados cuando desembarcaron en Guayaquil a finales del siglo XIX. Los descendientes de los viejos inmigrantes libaneses, quienes fueron llamados turcos y considerados un grupo étnico inferior por las élites blanco-mestizas guayaquileñas, ahora se han convertido en la élite de la ciudad y como élite padecen de los mismos males. Estos fenicios “madera de guerrero” son ahora los agentes de discriminación, pasando de víctimas a victimarios después de un centenario de arduo trabajo de asimilación a la élite guayaquileña. Pero, como ellos mismos manifiestan, todo los libaneses celebran el “orgullo de tener orgullo” (Raad, 1986), y los nuevos inmigrantes musulmanes celebran su particularidad étnica en la ciudad, aunque esto les obligue a marcar diferencias étnicas con sus paisanos libaneses. Sin embargo, esto no quiere decir que no resientan la discriminación como me contó un miembro joven de la familia Bezieh, en un testimonio conmovedor:

Me siento mal porque aquí un libanés que tiene cuarenta años no quiere hablar conmigo en árabe. Por eso es que me siento mal. Y no porque no sabe, sino porque dice que yo soy musulmán y no quiere problemas para él. Él es libanés y yo me siento orgulloso de lo que soy. Tú tratas de engañarme, vienes a mi local y hablas conmigo en español y cuando te digo una palabra en árabe, me dice: ‘no, no, yo no quiero hablar contigo en árabe’, y bastante gente libanesa te puedes encontrar en la calle, en el centro, en cualquier lugar, y ni siquiera quieren hablarte en árabe, porque tengo barba, porque saben que yo soy musulmán, porque yo vivía en el sur de Líbano. Dicen que hay problemas, que la policía, que la Ley, que no quieren problemas. Me ha pasado como cuatro o cinco veces, y no sólo a mí, sino también a muchos de mis primos. Y ahora los árabes ya estamos un poco más tranquilos porque ya tenemos mucho tiempo que no nos hemos metido en problemas, nunca hemos ido a la cárcel, o estado en investigación, nuestro trabajo es limpio, el shawarma, y nada más que eso, no conocimos gente mala ni queremos conocer gente mala. Ahorita están cambiando las cosas entre ellos y nosotros. Lo peor es que ellos hablan de religión, y nosotros a ellos no, porque yo digo ‘es libanés’, y me siento orgulloso, pero ellos dicen ‘es musulmán’, pero, ¿por qué tienes que decirme que soy musulmán? Yo soy tu compatriota, si yo te hago algún mal es algo diferente (PCB, entrevista, 2011).

Fronteras étnicas intragrupales: yo, tu, ellos y nosotros los libaneses

Desde que llegué a la “Zona de los Shawarmas” fui mirada con sospecha, mi primer nombre “Fadia” y mi segundo apellido “Ziadé” (los cuales forman juntos el nombre de mi madre), fueron reconocidos como árabes pero más allá de eso no significaban nada para los nuevos inmigrantes, quienes no conocen los apellidos de la colonia guayaco-libanesa y menos a mi abuelo materno, quien además lleva jubilado de su profesión de médico más de una década. Desde el inicio se me cuestionó mi identidad, pues para ellos una descendiente de tercera generación nacida en Guayaquil que no heredó ni la tradición lingüística ni gastronómica árabe y que nunca ha estado en Líbano, no puede ser considerada étnicamente libanesa ni alcanzar el nivel de semi libanesa. Este sentido étnico encaja perfectamente con la descripción de identidad étnica que realiza Barth (1969:11). Sin embargo, mi posición como una especie de hija pródiga que intenta regresar a su hogar ancestral, me congració con estos inmigrantes quienes no dudaron en enseñarme sobre Líbano y llenar mi cuenco étnico vacío de aquella auténtica “libanesidad” de la que ellos se sienten dueños.

En el trabajo de campo ocurrió precisamente lo contrario a lo que yo esperaba, pues como antropóloga pensé que me costaría más entrar a una clase social de élite que a una popular, sin embargo, ocurrió lo contrario y esto se debió al amplio contraste cultural entre mi persona y el grupo que estaba estudiando. Aunque no pertenezco a una clase de élite, algunos miembros de mi familia sí lo hacen y conocen las dinámicas

internas de la colonia guayaco-libanesa compartiéndome ciertos secretos para interactuar con ellos. Pero con los nuevos inmigrantes me sentí completamente una *outsider* y ni mi discurso como descendiente, ni mi “supuesta” belleza fenicia, pareció convencerles sobre mi identidad.

Al estar fluctuando entre diferentes clases sociales tuve que travestirme todo el tiempo, en el caso de los sujetos de este capítulo opté también por un travestismo pero diferente. Al estar informada sobre su religiosidad musulmana opté por dejar el maquillaje por completo, llevar siempre camisetas con cuellos altos que no permitieran ver mi escote, e incluso a veces buzos, a pesar del calor. También fui siempre con el cabello recogido, sin perfume y usando pantalón largo, por respeto a sus tradiciones y para ser tomada en serio por este grupo social muy religioso, intentando evitar que me juzguen desde su ley islámica y me cierren las puertas. Con este grupo social el proceso fue muy interesante pues a medida que pasaba el tiempo e iban conociéndome más, pude ir incorporando mi atuendo cotidiano de a poco. Hasta llegar a usar mis pantalones cortos y camisetas sin mangas y no sentirme juzgada por ellos, aunque su mirada fue siempre muy escudriñadora hacia mí.

Oda al Cedro: Nacionalismo y religiosidad sureña

La principal persona en juzgar mi identidad étnica fue siempre mi amiga Jamal, pues todo el tiempo se dirigía a mí con la autoridad de aquella persona que ha nacido y vivido en Líbano, a pesar de ser menor a mí en edad. Su posición me recuerda a la de aquellos primeros etnógrafos que basaban su autoridad en el “haber estado allí” (Malinowski, Boas y Mead), donde el trabajo de campo es el método legítimo de conocimiento antropológico. Yo he leído sobre Líbano pero no conozco el país y menos lo he vivido, por lo que mi autoridad para hablar sobre él entraba en tela de juicio en cada una de nuestras conversaciones. Esto no me ocurrió con los otros grupos que colaboraron con esta investigación, donde incluso mi conocimiento se equiparaba o muchas veces superaba al que tenían estos sujetos, por lo que las conversaciones eran mucho más horizontales. Con este grupo yo siempre estaba en desventaja, a pesar de estar bien informada, y mis conversaciones con ellos eran en cierto sentido asimétricas, donde ellos a veces adoptaban un papel de mecenazgo hacia mí, que confieso que se los permití porque me interesaba mucho su conocimiento venido de la experiencia y además así les daba una muestra de respeto y gratitud.

Las familias Bezieh y Barakat vuelven a ser el ejemplo más prolijo para hablar sobre la identidad étnica de este grupo de inmigrantes, la cual considero que posee una fuerte arista nacionalista y otra fuertemente religiosa. El mismo nacionalismo que profesa la colonia guayaco-libanesa: ese amor intenso hacia esa comunidad imaginada llamada Líbano, es profesada por este grupo de inmigrantes libaneses pero con mucho más orgullo pues son ellos los que poseen la nacionalidad libanesa legítimamente y pueden comprobarlo con su pasaporte; nacionalidad muy difícil de mantener puesto que en Líbano la nacionalidad se obtiene sólo por *ius sanguinis* paterno. No importa si se es libanés por linaje materno o si se ha nacido en suelo libanés, lo importante es ser hijo de un varón libanés para tener la nacionalidad. Asimismo, la religiosidad de este grupo es sumamente importante y se hace un esfuerzo por visualizarla públicamente. Así como la colonia guayaco-libanesa de élite intenta mantener vivo ese ancestro cristiano maronita en el Club Biblos y su capilla de Nuestra Señora de Líbano y la familia Auad-Herales destaca sus altos valores morales católicos precediendo todos sus actos festivos con misas o bendiciones sacerdotales; estos inmigrantes se encargan de que su religión musulmana sea vista en público a través de su vestimenta y frases del Corán enmarcadas en las paredes de sus locales.

Me di cuenta en el trabajo de campo de los diferentes matices que existen en cuanto a la exposición visual de esta identidad. Mientras más segura se encuentra la identidad libanesa, o es menos cuestionada, son menores los accesorios visuales libaneses en los locales comerciales, pero cuando esta identidad se ve puesta en tela de juicio los locales se exageran de “libanesidad” hasta llegar a extremos barrocos. Para dar un ejemplo, voy a comparar el local comercial *La Turkita* con el local comercial *Malek al Shawarma* y el local que no pertenece a la familia llamado *Amir el Shawarma*.



Fig. 54: Ali Bezieh en la fachada del local de shawarma de sus padres (Archivo fotográfico de la autora).

El local *La Turkita* pertenece a los padres de mi amiga Jamal Bezieh: Mohamad y Chahira, quienes decidieron mantener el nombre del local comercial sin que esto afecte en absoluto su identidad libanesa. En ellos no existe aquel historial discriminatorio otomano, ni se ven ofendidos porque se les pueda confundir con turcos, por lo que optaron por mantener el nombre para tener una continuidad en cuanto a la clientela y sin siquiera cuestionarse si esto provocaría confusiones en su nacionalidad. Esto horrorizaría a un miembro de la colonia guayaco-libanesa de élite, que todavía pelea contra el fantasma turco, aunque también le serviría de ejemplo para marcar su diferencia étnica con estos nuevos inmigrantes. La familia Bezieh se siente plenamente libanesa y no necesita demostrarlo visualmente ni narrativamente, es interesante su caso pues es la familia que más orgullo y patriotismo me demostró y, al mismo tiempo, es la que menos imágenes libanesas tiene en su casa y en su local comercial. Lo cual es comprensible también por su religiosidad, ya que en el Islam la austeridad y la no iconización de Allah son obligaciones morales. Mi amiga Jamal sabe que ella y su familia son libaneses y no necesita comprobarlo, pues esto es evidente para ella:

Yo aprendí a querer a los ecuatorianos por los años que he vivido aquí. Los respeto como son, pero hay algo que no es mío. [A pesar] de los años que vivas acá no vas a ser ecuatoriana, siempre vas a ser una extranjera. [...] Mis primos tienen su nacionalidad, su pasaporte ecuatoriano, pero siempre cuando los ves a ellos, en la forma o en la cara, vas a saber que es un extranjero, no es ecuatoriano (Jamal, entrevista, 2011)

La batalla que ha luchado la colonia guayaco-libanesa por espantar el fantasma turco y ser reconocida como descendientes de libaneses fenicios, más que una cuestión de nacionalidad viene cargado de un sentido religioso, el imperio Otomano profesaba el Islam y eso es lo que la colonia quiere ahuyentar. Mientras que esta familia es devotamente musulmana, por lo que la “turquería” no les causa mayores problemas. Si llegase a existir una confusión en cuanto a su nacionalidad esto simplemente se aclararía de manera informal. El local *La Turkita* tiene una decoración muy sencilla, tiene las paredes pintadas de un color rosa, con mesas y sillas metálicas, una refrigeradora para las bebidas y la cocina, que también está expuesta al exterior. Sobre la decoración religiosa, en el local sólo se pueden ver dos imágenes con sunnas del Corán enmarcadas en pequeños cuadros que pasan desapercibidos.



Fig. 55: De izquierda a derecha: Bilal Bezieh, Jamal Bezieh y Ali Bezieh en la fachada del local de sus padres “La Turkita” (Archivo fotográfico de la autora).

Cuando pude ver a este trío de hermanos en acción fue muy grato pues son tan divertidos como aparecen en esta fotografía. Los tres tienen un sentido sobre lo libanés muy arraigado, sin embargo, sus experiencias de vida han tomado rumbos diferentes. A diferencia de Bilal y Jamal, para quienes venir al Ecuador ha significado oportunidades laborales y académicas impensables, para Ali, migrar a Guayaquil ha sido desalentador:

Me gustaría estudiar mucho. Allá, nuestros profesores son muy inteligentes, muy sabidos, pero el problema es que pegan [...] Es bastante problema el estudio allá. Muchos días no hemos ido a la escuela por guerra, pasan bombas [...] Al último tiempo, dije “ya voy a salir a cambiar mi ritmo de vida, ver qué pasa fuera”, y más que siempre mi papá y mi hermano me llamaban, “Ali, ven acá, que la vida es fácil”. A mí me encantaba hacer mecánica de aviones allá, y es difícilísimo, hay que pagar miles de dólares para poder estudiar eso. Por supuesto que como tanto me gustaba [le preguntaba a mi padre]: “papi, ¿seguro que allá puedo?”, “sí, ven, ven, no te preocupes, aquí hay trabajo, aquí hay todo”. Cuando vine, justo salieron al revés las cosas, no fueron iguales que como me contaban. [...] Trabajo en todo, en verdad. Compró perfume, vendo perfume. Compró pantalones, vendo pantalones. Cuando me sale algo barato, pero nada de un negocio fijo mío. No me gusta el trabajo en el restaurante. No me gusta. Me cae muy mal. Es de las cosas por las que más peleo yo con mi papá, yo le digo “yo odio estar en el shawarma” y lo que él más quiere de mí es que yo esté en el shawarma. En algo tiene razón, porque es un negocio que todos los días da plata, todos los días tienes plata en efectivo, pero a mí no me gusta, trabajar con gente borracha que tengo que mandarla de la mesa, un señor quiere sin cebolla y me olvidé y tengo que volver a hacerlo de nuevo... no me gusta. A mí me gusta trabajar en computación, matemática, es difícil, pero todo es posible. [En mis estudios estoy] muy mal, en verdad, porque tengo siete años acá perdiendo mi tiempo por gusto, nada de estudio. Yo era muy bueno en la escuela, y salí del colegio muy bien en notas, en matemática, en química, en gimnasia... (Ali, entrevista, 2011).

La religiosidad para estos hermanos está muy arraigada, pero eso no impide que tengan relaciones sentimentales con guayaquileños de otras religiones: Bilal es musulmán chiita pero se casó con una ecuatoriana descendiente de libaneses quien es católica y se rehúsa por tradición familiar a cambiarse de religión; Ali aunque también es musulmán está perdidamente enamorado de una joven guayaquileña quien es cristiana evangélica y quien por devoción religiosa no puede cambiarse al Islam y Jamal, aunque profesa su religión con mucha devoción, al igual que sus hermanos está dispuesta a casarse con su príncipe azul aunque éste venga en un paquete religioso diferente. Los tres hermanos se sienten plenamente libaneses y se autodefinen como inmigrantes, y aunque han aprendido a vivir en Ecuador se sienten sumamente diferentes de la gente guayaquileña, en especial de los descendientes de libaneses con los cuales han tenido fuertes tensiones, por lo que prefieren mantenerse al margen de la colonia.

[Yo he sentido discriminación porque] somos de la frontera, somos musulmanes [...] El señor que está al frente nuestro, cuando yo hablo con él, él me dice normalmente: “a ustedes no los queremos”, es algo normal para ellos decirlo. Cuando te dicen “sí te queremos, pero queremos a Israel también”, él no te quiere, él te está mintiendo; tú no puedes poner un gato y una gallina en la misma casa. Trato de no hablar mucho con esa gente. Yo no soy como mi papá, que es muy político. Yo no, no me gusta hablar de política ni hablar de religión, porque me lastimo cuando alguien me lastima, me siento mal y me gustaría salir a caminar solo, entonces trato de no hablar de eso (Ali, entrevista, 2011).

Jamal también me habló abiertamente sobre la colonia guayaco-libanesa, la cual considera una farsa en sentido étnico pues siente que ellos han perdido el contacto con el país hace muchos años y desconocen los procesos internos que vive el Líbano contemporáneo. Esta idea que tiene sobre la colonia es producto de un acto de discriminación que vivió en el Club Biblos cuando apenas había inmigrado. El suegro de Bilal, el Sr. Dau, es socio desde hace muchos años y quiso invitar a su familia ampliada al club para disfrutar de la piscina y otras áreas del lugar. Jamal me contó que se sintió muy aliviada al conocer que existía un club de libaneses en el Ecuador y muy inocentemente llevó su traje de baño para entrar a la piscina. Al ser ella musulmana, su traje de baño debe cubrir todo su cuerpo, como una especie de traje de buceo, y con éste se metió en la piscina. Al momento hubo un alboroto en el lugar, pues los otros socios se quejaron en la administración de que Jamal nade con lo que ellos consideraban “ropa”. Es así que salió el chef del club, Nayeff Tanouri, a intermediar en la situación tan incómoda por saber hablar árabe. Según me contó el propio chef, la gente había pensado que Jamal cayó a la piscina vestida y que se estaba ahogando, pero él les explicó que en Oriente es tradición musulmana nadar así y se terminó el problema (Tanouri, entrevista, 2011). Sin embargo, Jamal cuenta que le obligaron a salir de la piscina aludiendo a que debía ceñirse a las normas del club de nadar en traje de baño y ella por dignidad no intentó meterse nuevamente, ni ese día ni en los posteriores cinco años que lleva viviendo en Guayaquil. Cuando asiste al club con su familia lo hace sólo para comer y en días de semana cuando casi no hay gente, evitando tener contacto con los otros socios y ser el centro de miradas incómodas.

Lo que Jamal desconoce es que el Club Biblos debería llamarse Sociedad “Unión Libanesa Católica” ya que, aunque su actual Presidente me haya dicho que en el club cohabitan amistosamente socios de todas las religiones e incluso nacionalidades (Abbud, entrevista, 2011), lo cierto es que ver un musulmán en el club es

extremadamente extraño, sobre todo a las mujeres a quienes se las percibe más por su atuendo, y cuando éstos asisten no interactúan con los otros socios, sino que se quedan en su pequeño círculo familiar. Si Almeida describía que en el Club de la Unión en los años ochenta, por un lado estaba la “gente bien” y, por el otro lado, la “turquería” (1998). En el Club Biblos del nuevo milenio pasa exactamente lo mismo, por un lado los libaneses católicos que ahora son la “gente bien” y, por el otro lado, la misma “turquería” que ahora sí es musulmana.

Jamal se sintió muy decepcionada de que un club que se hace llamar “Unión Libanesa” desconozca que en el Líbano de hoy cohabitan pacíficamente los cristianos con los musulmanes y que sean tan ignorantes de las costumbres de sus contrapartes. Esto se lo esperaba de un guayaquileño pero nunca se lo esperó de los descendientes de libaneses, lo cual generó en ella un rechazo al club y lo que éste representa. En este caso ella se sintió discriminada por su identidad religiosa pero esto también trae consigo una discriminación de clase social, ya que los miembros de la colonia guayaco-libanesa entienden el uso del velo desde una perspectiva evolucionista orientalista, lo que convierte a los musulmanes en retrógrados que no han llegado a occidentalizarse ni han alcanzado un status social que les permita progresar de un estado primitivo.

Jamal y su madre Chahira fueron las primeras de su familia en mantenerse con su *hiyab* (velo) en la ciudad de Guayaquil, mientras sus parientes femeninos habían dejado el velo apenas pisaron suelo ecuatoriano para asimilarse. Este fue el caso de Itab El Hamad Barakat, prima hermana de Jamal, quien administraba el local de su tío Ali Barakat sin su velo y empezó a usarlo después de la llegada de sus parientes. Itab me contó que usar o no el velo siempre fue opcional para ella y que lo hace ahora por voluntad propia, además que es del agrado de su esposo Rawad Iza Barakat y del agrado de Allah (Itab, entrevista, 2011). Esto me fue corroborado por su esposo:

Yo le pedí [a Itab que use velo], pero no le obligué, porque el Islam significa paz. Tú no puedes obligar a una persona que no quiere. Hay que saber cómo hablar. Yo hablé una o dos veces, pero no a la fuerza. Para mí es un honor tenerla así. La mujer nació para un hombre nada más. Nosotros creemos en un Dios, y cada cosa en cualquier libro que salió al mundo tiene significado. Nuestro Dios dijo que tenemos que tapar, entonces tenemos que tapar. Uno, no puede enseñar el cuerpo, porque te da ánimo a hacer cosas malas. Eso es porque el hombre ya tiene su instinto (Rawad, entrevista, 2011).

Para Jamal y Chahira el uso del velo no es opcional pues su sentido religioso es mucho más arraigado y no tienen interés en abandonar su particularidad religiosa ni asimilarse.

Jamal ha aprendido a vivir con las miradas de propios y ajenos y considera que nadie debe juzgarle por ello. En cuanto se siente juzgada su identidad se vuelve más fuerte y reivindicatoria de sus derechos como ciudadana residente en un país que permite la diversidad religiosa. Por cuestión de dinero Jamal no se ha sentido discriminada.

Pero para los padres de Jamal la separación más evidente no es la religiosa, sino la de clase social. Mohamad explica que ellos como nuevos inmigrantes viven en un esfera separada de la colonia, por decisión unilateral de ésta:

Los libaneses que tienen tiempo aquí, que son de segunda, tercera o cuarta generación, no quieren saber nada de nosotros. No quieren hablar de nosotros. Porque la mayoría tiene plata, tiene negocios, tiene no se qué. Ellos piensan en sus viajes a Miami. Ellos piensan cuando nos conocen: éste es un pobre, mañana llega a pedirnos que le ayudemos. Ellos piensan mal de nosotros. Por eso no hay contacto del nuevo [inmigrante] con el viejo de aquí (Mohamad, entrevista, 2011).

La clase social es un tema difícil para Mohamad, pues en su pueblo natal goza hasta la actualidad de un status social alto al ser miembro de una familia con ascendencia de *Shejs* (príncipes o reyes) y con una trayectoria personal también muy admirada, tanto por su labor política como por su rectitud religiosa. Además, que su calidad como emigrante también ha provisto a su familia de recursos económicos superiores al promedio de la población del pueblo libanés del que es oriundo, donde es muy difícil subsistir. Sin embargo, en Guayaquil es un sujeto anónimo para los ecuatorianos y un individuo indeseable para sus paisanos católicos, quien además no ha podido todavía alcanzar un nivel económico holgado y, aunque es su propio jefe, debe trabajar incluso hasta dieciocho horas diarias para cumplir con sus obligaciones familiares. El tema de la clase social también afecta a Chahira, quien se siente muy ofendida cuando sus paisanos, a quienes considera de una clase social alta, le regatean el precio de su shawarma o se quejan de las porciones, sin darse cuenta del sacrificio laboral que hacen ellos para vivir dignamente y la asimetría económica que los separa:

Yo me paso todo el día trabajando, a veces duermo sólo cuatro horas. Y vienen estos señores a insultarme porque consideran que \$2,50 es un precio demasiado caro para mi shawarma. Si yo sé que muchos de ellos despilfarran el dinero en casinos. ¿Por qué tienen que hacerme sentir así? (Chahira, entrevista, 2011).

Para Jamal y su padre Mohamad ser libanés significa pertenecer a una cultura y raza árabe motivo de orgullo ancestral. El apellido de su familia proviene originariamente de la península arábiga, específicamente de Arabia Saudita, cuna del Islam, territorio de reyes desde épocas remotas y cruce de culturas del viejo mundo. Este orgullo originario

es muy similar al que despliegan los libaneses católicos al sentirse parte de una Fenicia ancestral, civilización a la que consideran madre de la cultura en Occidente. Para estos inmigrantes musulmanes la ascendencia árabe les viene por partida triple pues son nacidos en un país miembro de la Liga Árabe, tienen la característica lingüística del idioma árabe y además sus ancestros provienen de Arabia. Sin embargo, aunque se sienten étnicamente árabes hacen una distinción nacionalista con el resto de países del mundo panárabe: la particularidad es su herencia fenicia. Mas allá de verla como una raza o como una cultura originaria, es vista como un legado cultural específico que les permite a los libaneses ser unos árabes “más abiertos al mundo” o más occidentales traduzco yo, pues ellos consideran que heredaron de los fenicios esa sed de conocimiento y de explorar cosas nuevas viajando, sin temor a interactuar con otras culturas y así perder su identidad esencial.

Aunque el discurso fenicista es principalmente desplegado por los libaneses cristianos en Líbano, como lo confirma un estudio realizado por la CIA donde, después de decir que los libaneses son étnicamente árabes, ponen una nota marginal donde explican que los cristianos se sienten descendientes de los cananeos y se hacen llamar fenicios (CIA, 2011)⁵⁷. Estos libaneses musulmanes también conocen y usan el discurso fenicio para darle sentido a la historia de migración de su familia. Pienso que esto tiene que ver con el acceso a los recursos académicos de la familia paterna de Jamal, ya que este discurso no es manifestado por su familia materna, la cual pertenecía a una clase social más popular en Líbano, siendo la mayoría campesinos o comerciantes, y quienes en ningún momento me hablaron de los fenicios en las entrevistas sino que se limitaron a definirse como árabes.

Jamal discrepa mucho con su familia materna que vive en Guayaquil, a la que considera demasiado cerrada sobre sí misma, enfrascada en su enclave étnico y sin un interés por superarse; esta superación ella la entiende en un sentido “culto”, de adquisición de conocimientos académicos y de profesionalización. Mientras su familia materna tiene sus intereses de progresar pero en un sentido de bienestar económico y sin abandonar su actividad comercial. Jamal considera que para conseguir sus metas no puede permanecer encerrada en el local de shawarma de sus padres, sino que debe

⁵⁷ Utilizo esta fuente frente a la escasez de fuentes oficiales libanesas sobre la población de Líbano. El último censo oficial se realizó en 1932.

estudiar, salir a conocer el mundo y probar lo desconocido, sin que esto signifique abandonar su particularidad étnica.

El caso de sus primos maternos es muy interesante y voy a describirlo a continuación. Ellos tienen una relación muy estrecha con el *Malek al Shawarma* y tienen una forma diferente de ver su identidad debido a su historia y experiencia personal.



Fig. 56: Fachada frontal del local *Malek al Shawarma* (El rey del shawarma) tomada desde la calle Víctor Emilio Estrada (Archivo fotográfico de la autora).

Identidades Fragmentadas: En busca de la nacionalidad

Los sobrinos favoritos de Ali Barakat son los hijos de su hermana mayor Elham quien se casó con un refugiado palestino en el pequeño pueblo de Zibkin y procreó cuatro hijos: Chadi (M), Fadi (M), Ali (M) e Itab (F). En la guerra civil libanesa el padre de los sobrinos muere, pues fue un combatiente pro causa palestina, y los niños quedan huérfanos teniendo el mayor –Chadi– apenas diez años de edad; viviendo su vida en un campo de refugiados palestinos ubicado en Zibkin y bajo la protección de la familia materna. El apellido de estos hermanos es El Hamad pero éstos utilizan su apellido materno Barakat en la ciudad de Guayaquil. Su sentido de nacionalidad es un poco confuso pues en realidad ellos no serían libaneses sino palestinos, pues en Líbano la nacionalidad se pasa por linaje paterno. Sin embargo, prefieren ser conocidos como libaneses, aludiendo a que vivieron su vida entera en dicho país. Cuando tuve la entrevista con Itab ella me dijo sentirse libanesa, mientras que sus hermanos Ali y, sobre todo, Chadi se definen como palestinos aunque en sus locales comerciales la

bandera que adorna sus paredes es libanesa. El local de shawarma del tío Ali es muy interesante pues, aparte de vender una variedad interesante de comida árabe, tiene un escaparate donde venden productos libaneses, diferentes esencias aromáticas, trajes típicos de Líbano, las diferentes pipas para fumar y una serie de artículos que podrían llamarse *souvenirs* libaneses como: gorros, pulseras, collares, billeteras, cuadros, fosforeras, etc., que llevan los colores de la bandera libanesa. Diversificando su local de un simple local de shawarma, a un lugar de venta de artículos libaneses que son traídos en diversos viajes que hacen los familiares a Líbano y otros son directamente importados.

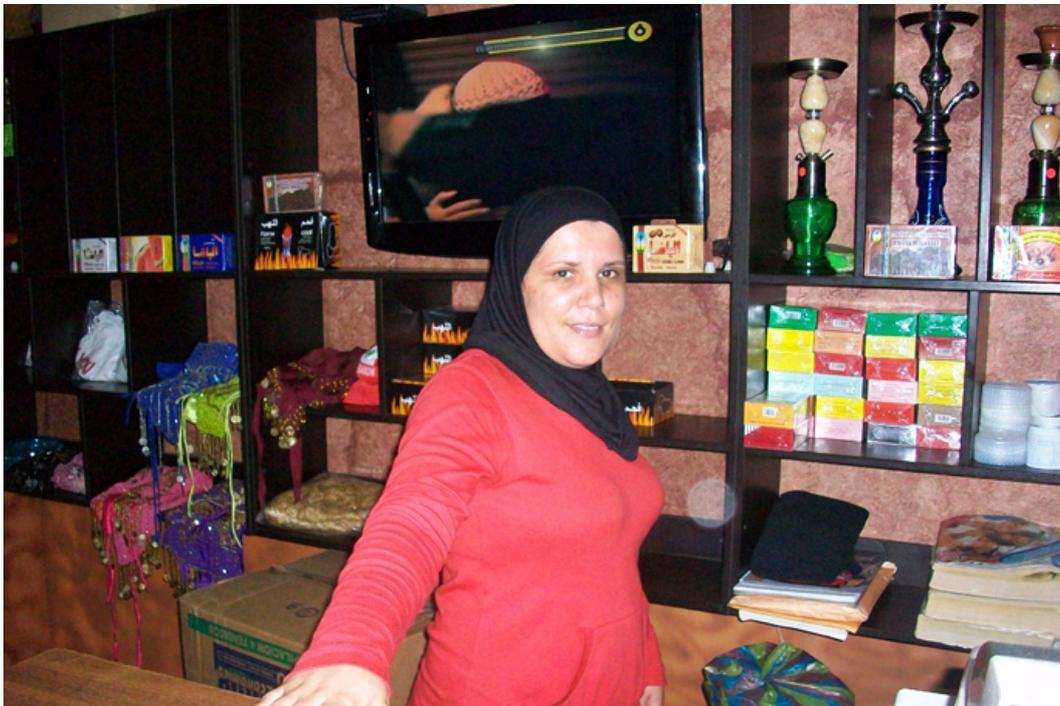


Fig. 57: Itab Barakat posando detrás del mostrador del *Malek al Shawarma*. Detrás de ella una muestra de algunos de los productos que venden en el local (Archivo fotográfico de la autora).

La posición de Itab Barakat y su esposo Rawad Zia Barakat con respecto a la colonia guayaco-libanesa durante las entrevistas que mantuve con ellos fue siempre políticamente correcta. Ambos manifestaron sentirse muy contentos en Ecuador, no haber sido nunca víctimas de discriminación en Guayaquil y sólo se quejan de la inseguridad que azota la ciudad, haciendo siempre comparaciones con la sociedad libanesa desde una perspectiva religiosa:

Allí la gente es muy correcta y muy seria, tienen palabra [en Líbano]. Pero aquí sí hay, pero no todos. No puedes confiar en todo el mundo aquí, pero sí hay gente de confianza también, porque no todo el mundo es igual. Por ejemplo, allá hay mucha seguridad, hay mucha gente de palabra, tú sales a la calle a la hora que tú quieras y nadie te roba, nadie te mira. Ésa es la diferencia. Y creo que no es culpa de la gente, es culpa del gobierno, que le dio muchas cosas a esa gente que hace mal. Si fuera la Ley como allá, como en Arabia Saudita que al que roba le cortan la mano [...] ya no vuelven a hacer nada. Aquí la gente tiene mucha libertad (Rawad, entrevista, 2011).

Ellos son un ejemplo de un enclave étnico y familiar cerrado, pues sus relaciones sociales se circunscriben a la de su familia ampliada y no tienen apenas contacto ni con ecuatorianos ni con guayaco-libaneses, más allá de la mínima interacción comercial. Ellos han optado por mantenerse como grupo cerrado, ya que consideran que el ambiente sí puede afectar profundamente sus tradiciones y cultura libanesa. Itab, al igual que su esposo, describe a los libaneses como gente muy trabajadora y con ganas de que su familia viva de la mejor manera posible, extremadamente responsables y muy correctos. Esto no puede decirse de los ecuatorianos a quienes los tiene en un concepto cuestionable, pues ha visto mucha gente irresponsable, dada a la bebida, que son infieles y además poco confiables, ya que cualquiera puede ser un potencial delincuente. Esto le asusta y prefiere mantenerse en un territorio conocido (Itab, entrevista, 2011).

Por el momento viven en Guayaquil con su familia pero están ahorrando para regresar a Líbano cuando su pequeña hija Hanin tenga que ir al colegio, pues consideran que no hay ambiente más sano para criar a un hijo que en su tierra natal. Juntos han construido una vivienda propia en Líbano y sus planes son regresar a mediano plazo. Con respecto a su religión, aunque por tradición han sido chiitas, se consideran simplemente musulmanes, intentando evadir la división chiita/sunita que consideran más una cuestión política que esencialmente religiosa (Itab y Rawad, entrevistas, 2011).

Ambos jóvenes han dado vida al *Malek al Shawarma* remodelando sus instalaciones, dándole un toque profesional a los letreros de los menús, volviendo el restaurante una especie de tienda de venta de artículos de Medio Oriente e incluso se han animado a darle un toque artístico.



Fig. 58: Mural diseñado por Rawad Zia Barakat como un collage de los símbolos más importantes del mundo árabe. De izquierda a derecha: Una mezquita con sus respectivos arcos, columnas y cúpulas (trinidad del arte islámico), las pirámides de Egipto, el desierto con un bello ocaso, un camello (animal sagrado en el Corán) y una planta de sábila muy autóctona de zonas áridas.

El mural que se ve en la figura 58, ocupa una de las paredes más grandes del *Malek* y es un collage interesante realizado por Rawad. A pesar de que en Líbano no hay camellos, ni desierto, ni tampoco las pirámides egipcias, este joven optó por darle un toque arabesco al local que pueda transportar al cliente a ese Oriente turístico. Optó por representar íconos estereotipados que puedan ser reconocidos por los clientes, en ese contexto la mezquita se vuelve también un estereotipo y la vestimenta de Itab complementa aquella imagen construida como una estrategia de marketing.

En el caso de Chadi y Ali la visión es un poco diferente ya que ellos se autoidentifican como palestinos. Chadi es el más apasionado para hablar sobre su país y es un crítico de las relaciones sociales que viven los refugiados palestinos en Líbano, a quienes considera se les niegan derechos humanos esenciales, como son el derecho a la ciudadanía y al libre empleo:

Millones y millones de palestinos están fuera del territorio de ellos. Está mal. En todo el mundo vive la gente palestina y te dan un papel como refugiado en tal o cual país [...] A veces me siento menos persona, ¿por qué yo no tengo derechos igual que éste? En todos los países árabes los derechos palestinos están por debajo [del resto]; pero ellos, por dinero, aplastan a otra gente. Eso no es justo. No hay justicia. ¿Qué puedo dar a mi hija allá en Medio Oriente? Mi hija nació aquí, ella es ciudadana y tiene derechos, pero allá no, según nace te ponen como refugiado [...] Cuando el país no te apoya, cuando la gente me odia, me miran con otros ojos, ¿por qué? ¿yo soy diferente de otros? [...] Yo voy a agradecer al Ecuador toda mi vida. [...] Nos sentimos gente igual (Chadi, entrevista, 2011).

En Ecuador, Chadi ha encontrado su verdadero hogar y no quisiera volver nunca más a Líbano. Recientemente contrajo nupcias en Líbano con una joven refugiada palestina y han procreado una niña llamada Nur, quien nació en Ecuador. La nacionalidad ecuatoriana de su hija le llena de orgullo, pues él y su esposa han vivido el desarraigo y la falta de nacionalidad. Mantiene una estrecha relación con un grupo palestino pacifista que existe en la ciudad y también con la nueva mezquita de Urdesa (véase fig.59), la cual es sunita. Dice del Ecuador que es un país extraordinario y cualquier defecto que pueda ver en él es mínimo en comparación con lo acogido que se siente como inmigrante (Chadi, entrevista, 2011).

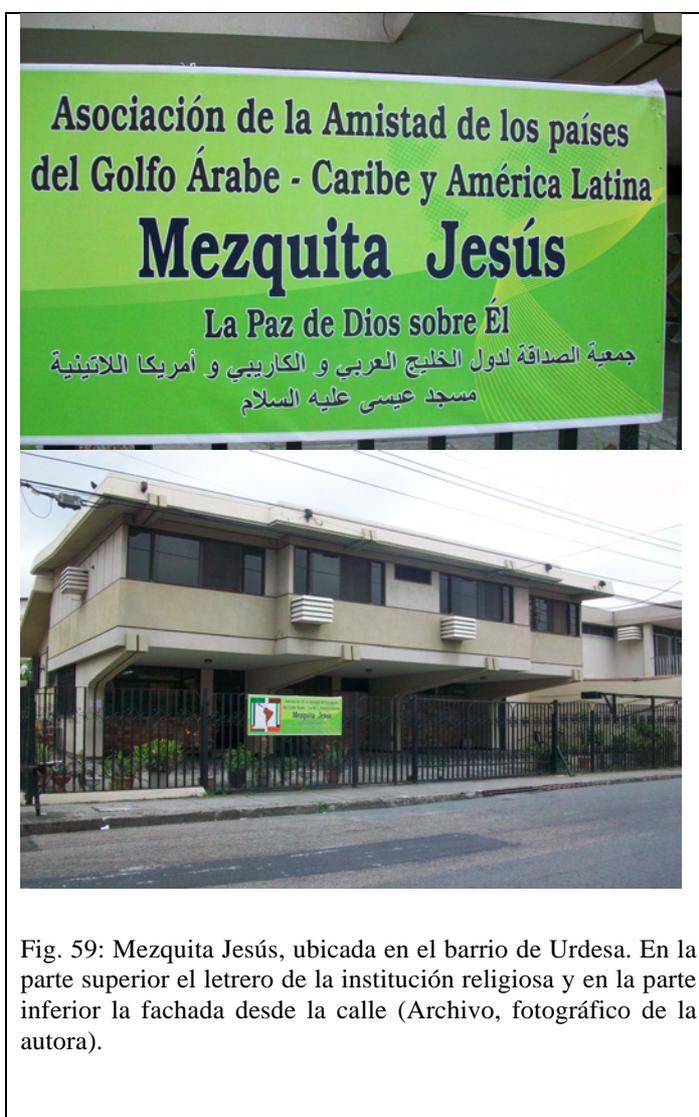


Fig. 59: Mezquita Jesús, ubicada en el barrio de Urdesa. En la parte superior el letrero de la institución religiosa y en la parte inferior la fachada desde la calle (Archivo, fotográfico de la autora).

Su local comercial se llama *Cafetería Shawarma Javivi* (Cafetería Shawarma Amor) y dentro de él ha colocado una decoración especial que está atravesada tanto por su influencia libanesa como por su influencia palestina, pero sobre todo por la cultura árabe y su religiosidad. Su local comercial aunque es pequeño es sumamente acogedor y está robustecido de contenidos étnicos. Como el espacio es pequeño Chadi ha utilizado el cielo raso del local para hacer un collage con los lugares más importantes de Medio Oriente, sobre todo de Líbano y Palestina, y ha colocado al lado izquierdo una franja con la bandera palestina y al otro lado una franja con la bandera libanesa, la cual la entiendo yo como sello de calidad (ver figuras 60 y 61).



Fig. 60: Chadi El Hamad Barakat en la fachada de su local de shawarma. A la izquierda la franja de la bandera libanesa y a la derecha la franja de la bandera palestina (Archivo fotográfico de la autora).



Fig. 61: A la izquierda, la fachada frontal de la cafetería-shawarma *Javivi* y a la derecha una toma frontal del interior del local (Archivo fotográfico de la autora).

El otro local de Chadi llamado *Shawarma Nur* (Shawarma Luz), se lo ha cedido a su hermano menor Ali para que lo trabaje. Aunque sus negocios son más modestos que el de su tío Ali, igual tienen la bandera libanesa como sello de calidad. La bandera libanesa se ha convertido históricamente en símbolo de éxito y el cedro se podría decir que es reconocible por una clase media y alta en la ciudad. Usar la bandera libanesa con su cedro connota pertenencia a un grupo social que se ha consolidado como élite económica en la ciudad, aunque esta pertenencia sea meramente simbólica es una estrategia de marketing.

El local administrado por Ali Barakat es mucho más modesto y está dirigido a una clientela más juvenil, el nombre alternativo del local es Chuchaqui Mega (Resaca Mega), aludiendo a un público joven que sale de fiesta en la zona de Urdesa. Ali me comentó que llegó a Guayaquil en plena adolescencia y las libertades que pudo tener en la ciudad lo enloquecieron, volviéndose muy farrero y mujeriego, por lo que lleva el apodo en su familia de “Ali el loco”. Sin embargo, ahora a sus veintiséis años siente que ha sentado cabeza y está comprometido en matrimonio con una joven refugiada palestina en Líbano, por lo que de sus épocas de fiesta sólo le queda el chuchaqui. Al igual que Chadi, quien tiene negocios paralelos al shawarma en la compra y venta de automóviles, Ali es el panadero de la zona y se ha montado una panadería artesanal donde realiza el pan árabe para todos los locales de shawarma (Ali, entrevista, 2011).



Fig. 62: Fachada del local Shawarma Nur o Chuchaqui Mega. (Archivo fotográfico de la autora, 2011).

El espíritu emprendedor está presente en todos los dueños de los shawarmas quienes se sienten muy orgullosos de ser sus propios jefes, de crear puestos de trabajo y jamás extender la mano para pedir limosna. Si pudiera decir cuál es la principal característica de la identidad étnica libanesa sería su orgullo por su capacidad de trabajo y superación. Esto es algo que comparten tanto cristianos como musulmanes, el orgullo de tener orgullo.

El último bastión cristiano de Urdesa

Los libaneses musulmanes dueños de shawarmas tienen un vecino quien es paisano pero que es devotamente cristiano-católico. El local de Said Iskandar *Amir al Shawarma* (Príncipe del Shawarma) se ha quedado aislado como el último local comercial de shawarmas administrado por un libanés cristiano. Su historia es muy interesante, pues él empezó siendo empleado de Ali Barakat en 1995 pero después le hizo la competencia con un local comercial ubicado justo enfrente del *Malek*, en la Víctor Emilio Estrada. Si antes dije que en el caso de los locales de shawarma, mientras más amenazada se siente una identidad mayores son sus representaciones visuales, el caso de este local es sumamente bizarro. La identidad misma de Said es cuestionada ya que, a pesar de que él

asegura ser libanés, muchas personas lo consideran de nacionalidad siria. Said me explicó que su hermano fue sirio (pues ya falleció) y que le confunden con él, pero que él es completamente libanés. Lo interesante es que su cuñada y sus sobrinos son sirios y su sobrina Mirna fue quien vendió el local *La Turkita* a la familia de Jamal. Aunque es irrelevante su “verdadera” nacionalidad, es interesante ver cómo esto ha afectado, en mi punto de vista, a Said, quien se ha encargado de decorar su local lo más libanés posible, más no arabesco como ocurrió con el *Malek*, por ejemplo. Todo el local de Said está pintado con la bandera libanesa y por donde quiera que se mire se encuentra el patrón del cedro libanés enmarcado en los colores patrios.



Fig. 63: Toma interior de la decoración del *Amir al Shawarma*. En el reflejo del espejo se puede ver vestido con camisa blanca a su dueño Said (Archivo fotográfico de la autora, 2011).



Fig. 64: Imagen del mostrador de Amir al Shawarma (Archivo de la autora. 2011).

Asimismo, en cuanto a la religiosidad su local también es excesivo visualmente pues existen retablos, imágenes de la Virgen de Guadalupe y además amuletos de la suerte como: ramos de palma bendecidos usualmente en Semana Santa y ramos de sábila amarrados con cinta verdosa, lo que en cultura popular guayaquileña significa purificación del lugar al espantar energías negativas y además atraer la buena fortuna. El local de Said está destinado a una clientela de clase popular ecuatoriana a la cual desea hacerle saber que es católico y que es libanés. Se siente étnicamente separado de los otros dueños de los locales de shawarma con quien no comparte la cultura ni la religión, que además la siente como fanatismo. De todos los inmigrantes que entrevisté en la zona de los shawarmas me pareció paradójicamente la persona más asimilada a la guayaquileñidad en su forma de ser y de tratarme, sintiéndolo como miembro de una clase media-popular guayaquileña. Él se siente aislado de los locales administrados por libaneses musulmanes con quienes no mantiene amistad ni tampoco negocia los precios, una costumbre que tienen los locales de shawarma de la familia ampliada de Ali Barakat. Sin embargo, su precio de shawarma se mantiene en \$2,50 dólares al igual que los otros locales.

Said tampoco se siente identificado con los guayaco-libaneses de élite pues considera que no pertenece a su clase social y eso imposibilita una relación cotidiana con ellos. No es socio del Club Biblos ya que no puede costearse la membresía y dice tampoco interesarle, pues su vida la lleva de forma más sencilla y no encajaría culturalmente. Su visión ha sido siempre ofrecer un producto de precio módico para una clientela de clase media (Said, entrevista, 2011). Sin embargo, Said es conocido por miembros de una clase media guayaco-libanesa que me han comentado que prefieren asistir a su local al ser éste católico y no tener que lidiar con fanáticos religiosos (Anónimos, entrevistas, 2011). Al parecer el hecho de que no existan mujeres con velo en los locales vuelve menos problemático el producto. Cosa que no es más que un prejuicio pues todos los musulmanes con los que he tratado profesan su religión en su vida privada y jamás predicar a otros, menos a sus clientes. En los siete meses que realicé trabajo de campo, ningún sujeto intentó predicarme sobre el Islam, es más, puedo decir que son muy reservados en cuanto a su religión y no la comparten abiertamente al menos que uno se interese y les pregunte; cosa que algunos clientes han hecho en varias ocasiones ante la vestimenta de las mujeres y los rezos obligatorios en dirección a la Meca cinco veces al día de los hombres.

De todos los locales de shawarma de la zona de Urdesa sólo uno llamó la atención de la colonia guayaco-libanesa de élite y este fue *El Arabito*, propiedad de Luis Njarr, local ubicado también en la zona de Urdesa y que, contrario a todos los otros locales de shawarma, tuvo la visión de dirigirse a una clase media alta. Equipararía este local a un *Sweet and Coffe*⁵⁸ arabesco: una cafetería moderna, con aire acondicionado, decoración *chic*, máquinas de primera calidad y precios más altos. Luis también es un libanés católico, pero contrario a Said, él sí supo codearse con miembros de la colonia libanesa y posicionarse en un mercado de élite. Ahora el local ha sido vendido a dos jóvenes libaneses musulmanes, pues ha decidido migrar de Urdesa, como lo han hecho varios comercios de la zona, y dedicarse a la importación de productos árabes al por mayor (Njarr, entrevista 2011). Quedará por estudiar en un futuro el impacto que el cambio de dueños genera. Aunque los nuevos dueños se proclaman laicos y no interesados en lo que llaman entre risas un “fundamentalismo islámico”, haciendo alusión a los otros musulmanes de la zona (Sleiman, entrevista, 2011), pienso que los pocos miembros de la colonia libanesa que eran clientes frecuentes dejarán de asistir porque tienen sustitutos en Samborondón y los Ceibos y asistían al local más que nada por amistad con Luis Njarr.



Fig. 65: Tomas exteriores de la cafetería *Al Arabito*. Archivo fotográfico de la autora 2011.

⁵⁸ *Sweet and Coffe* es una cadena de cafeterías destacada en la ciudad de Guayaquil y Quito. Fundada en 1997 como una cafetería al puro estilo *Starbucks*. Según su página web “ es la primera cafetería especializada en Café y Dulces Gourmet del Ecuador”. Está dirigida a un consumidor de clase media y alta. (ver <http://sweetandcoffee.com.ec>).



Fig. 66: Tomas interiores de la cafetería Al Arabito. Archivo fotográfico de la autora.



Fig. 67: Toma del mostrador del Arabito con su decoración arabesca *chic*. Archivo fotográfico de la autora.

La Turkita: Migración, religión y solidaridad étnica

Migración forzada: La historia de Mohamad Bezieh y su esposa Chahira Barakat

He decidido contar la historia de esta pareja de libaneses musulmanes que inmigran al Ecuador en el año 2006, ya que su historia personal está atravesada por contextos políticos y económicos globales que pienso pueden dar testimonio de lo que viven muchas familias en el Líbano contemporáneo. Además, aunque mi tesis no pretende explicar los complejos procesos de migración de los libaneses hacia América, pienso que es justo y necesario entender el bagaje cultural y la experiencia de vida que trae a cuestras esta pareja de inmigrantes para comprender su situación actual en Guayaquil y las relaciones que mantienen con la colonia guayaco-libanesa, que se caracteriza por reconocerse étnicamente como fenicia, católica, apostólica y romana, mientras estos nuevos inmigrantes se autoidentifican como árabes, musulmanes y chiitas.



Fig. 68: A la derecha Mohamad Bezieh en su puesto de trabajo, mientras prepara el pollo asado en la máquina típica para hacer shawarma. A la izquierda su esposa Chahira Barakat. (Archivo fotográfico de la autora, 2011).

Mohamad nace en 1965 en el pequeño pueblo de Zibkin⁵⁹, en el seno de una familia musulmana chiita muy importante en la zona. Su padre Moustafa Bezieh había heredado tierras por vía paterna y las tenía alquiladas a otros paisanos para que las trabajen y las produzcan. Moustafa tenía un status económico alto en el pueblo y tenía un gran reconocimiento social puesto que era uno de los dos únicos hombres que sabía leer y escribir, por lo que todos se dirigían a él para que les lea el periódico y sea intermediario en problemas cotidianos. Junto con su esposa Nouf procrearon nueve hijos, seis varones y tres mujeres: Shawki (M), Hassan (M), Ehssan (M), Gassan (M), Monaa (F), Mohamad (M), Sanaa (F), Hussein (M) y Layal (F).

El sueño de Moustafa fue que todos sus hijos varones estudien, así fue que intentó darles estudios universitarios a la mayoría. Por ejemplo, Shawki –el mayor– es un intelectual de reconocimiento internacional, que tiene más de veintidós libros publicados y en julio del 2011 ganó el Soqokaz en Arabia Saudita, el premio más importante en literatura de Oriente. El segundo hijo, Hassan, es arquitecto de profesión; el tercero, Ehssan, estudió dos años de universidad pero se retiró y se dedica a la venta de ropa de hombres, es decir, es comerciante; Gassan estudió mecánica de electrodomésticos pero se dedica a administrar con su padre las tierras. Monaa al ser mujer no recibió instrucción universitaria y es ama de casa, al igual que Sanaa. Hussein no pudo ir a la universidad pero trabaja con su padre en la finca familiar y Layal es periodista de carrera pero se dedica a ser ama de casa.

La historia de Mohamad fue diferente de la del resto de sus hermanos, pues cuando sólo tenía diez años empezó la Guerra Civil Libanesa (1975) lo que dificultó enormemente que continuara con su educación escolar, sin embargo, sus actividades políticas en la zona le dieron reconocimiento social. Desde muy joven se involucra con el movimiento político-religioso Amal el cual promulgaba la defensa de la comunidad chiita en Líbano, colectividad ubicada mayoritariamente en el sur del país y que correspondía a uno de los sectores sociales más empobrecidos, después de los refugiados palestinos. Esta organización estaba aliada ideológicamente con la OLP (Organización para la Liberación de Palestina) y se alimentaba económica e ideológicamente de Al-Fatah, organización política y militar palestina liderada por

⁵⁹ Pueblo ubicado al sur de Líbano que hace frontera con el norte de Israel y por el lado oeste tiene el mar Mediterráneo. Zibkin además está construido sobre una montaña por lo que tiene una posición militar estratégica desde donde se puede mirar a simple vista Israel.

Yasser Arafat y fundada entre 1957 y 1959 en Kuwait. Debido a la fuerza de Amal en la zona, el sur del Líbano recibió el sobrenombre peyorativo de Fatahland. Durante la Guerra Civil Libanesa, Amal fue el grupo político que hacía las veces de Gobierno Libanés por lo que ostentaba un gran poder tanto político como militar.

Mohamad, cuando tenía apenas once años de edad, hizo un grafiti en una pared principal de su pueblo en contra de los políticos: Sadam Hussein (Irak), Muamar Gadafi (Libia) y Anuar Sadat (Egipto), porque los consideraba dictadores y el último tenía el proyecto de firmar un acuerdo de paz con Israel (que se concretó en septiembre de 1977), lo cual iba en contra de los principios que había aprendido en Amal. Esto le ocasionó un problema gravísimo donde casi pierde la vida, desde ese momento tuvo miedo de viajar a Tiro, ciudad donde estudiaba, y tuvo que interrumpir su educación secundaria.

Según me contó Mohamad su trabajo dentro del movimiento Amal era netamente político y no militar, sirviendo más que nada como una especie de teniente político en la zona, a cargo de la organización y bienestar de veinticuatro pueblos, solucionando problemas comunes en la guerra como: escasez de medicinas, alimentos, transporte, etc. Cuando cumple quince años su padre, molesto con la actividad política de su hijo ya que no simpatizaba con Yasser Arafat y además no veía futuro en su carrera política, decide alterar sus documentos para que pueda viajar a Arabia Saudita donde estaban sus tres hermanos mayores: Hassan, Ehssan y Gassan, trabajando para la exitosa empresa del Grupo Saudí Binladin, propiedad de la familia de Osama Bin Laden y administrada por su hermano Salem Bin Laden.

La empresa Binladin es un conglomerado global de construcción y de gestión de activos, siendo una de las más grandes e importantes del mundo islámico. Está ligada fuertemente a la monarquía Saudí que por décadas le ha destinado las renovaciones más importantes de las mezquitas de Masjid al-Haram en la Meca y Masjid al-Nabawi en Medina, las más importantes del mundo islámico y, además, ha estado a cargo de la restauración de la mezquita Al-Aqsa en Jerusalén, actualmente parte de Israel. Adicionalmente, posee controversiales alianzas comerciales con Estados Unidos, entre ellas: acciones en Microsoft, la constructora aeronáutica Boeing y Arbusto Energy, empresa dirigida hasta los años noventa por George W. Bush (Moore, 2004).

Es así como Mohamad, con tan solo quince años de edad, viaja a Arabia Saudita con un pasaporte donde constaba que tenía veintiún años y es recibido por su hermano Hassan, quien era arquitecto y trabajaba con sus otros dos hermanos en la empresa Binladin. Los cuatro hijos de Moustafa estaban trabajando juntos en la tierra de donde provenían sus antiquísimos ancestros, pues el apellido Bezieh genealógicamente viene de Arabia Saudita. Según me explicó Mohamad, su familia es muy respetada en el pueblo por su historia genealógica y por su papel socio-cultural y político en la zona:

Nuestra familia es bien fuerte, una familia buena, no una familia de cholos, por decirlo así. Tiene el nombre de familia de Shejs o de Pashas, familia de príncipes o de reyes, por así decirlo. Por respeto a la familia nos llaman a nosotros Shejs. A mí no me dicen Mohamad sino Shej Mohamad, lo que significa más respeto (Bezieh, entrevista, 2001)⁶⁰.

Su estancia en Arabia Saudita duró apenas un año, donde trabajó en decoración de interiores junto con sus hermanos, sobre todo con material gypsu en el que era muy hábil. Su visado de trabajo caducó por lo que tuvo que regresar a Líbano esperando renovar sus papeles, pero lastimosamente en 1981 el entonces Rey de Arabia Saudita, Jalid bin Abdelaziz, decidió cerrar las fronteras del país y no permitir el ingreso de extranjeros, por lo que Mohamad no pudo renovar su visado. No tuvo otra opción que regresar a su trabajo anterior en la política en el movimiento Amal, el cual describe como tranquilo hasta la ocupación de Israel al año siguiente.

En 1982 Israel entra con todas sus fuerzas hasta el norte de Líbano, derrotando a milicianos de la OLP como a sus aliados izquierdistas. La sede de la OLP en Beirut es evacuada y los israelíes se posicionan militarmente en la capital y no saldrían durante tres años apoyados por los grupos cristianos de Líbano y el bloque occidental-capitalista de la Guerra Fría. En este año ocurre el asesinato del Presidente Bashir Gemayel miembro del partido Falange Libanesa y en venganza a su muerte se produce la masacre de los campos de refugiados palestinos de Sabra y Chatila. Durante la ocupación israelí el trabajo de Mohamad tuvo que volverse secreto, ya que su vida corría peligro si la inteligencia israelí descubría su asociación a Amal, que en ese momento se volvió grupo guerrillero en el país. Con apenas diecisiete años de edad, se ve inmerso en este problema bélico, pero su discreción le permitió mantener una vida que puede denominarse “normal” dentro del contexto de la guerra civil y es así que seis meses más

⁶⁰ La cita no es textual, he ajustado la dicción y la sintaxis, de la misma para mejor comprensión de los lectores, pero el contenido no ha sido alterado.

tarde contrae nupcias con Chahira Barakat, una joven oriunda también de Zibkin, miembro de una familia de campesinos, quien un año después daba a luz a su primer hijo, Bilal.

Mohamad dice de los chiitas que son mayoría en Líbano y además que tienen “el corazón muerto”, ya que cuando entran a una guerra lo hacen sin miedo alguno apoyados siempre en su fe en Allah. En Amal le enseñaron de política y después le enseñaron a usar armas, aunque dice que nunca tuvo que usarlas pues siempre con su palabra pudo resolver los problemas que se le presentaron. Tenía un sueldo modesto que le permitía vivir bien con su nueva familia, pero Mohamad quería volver a migrar junto con sus hermanos donde veía muchas oportunidades económicas y sin conflictos políticos. Sin embargo, no pudo volver. La difícil situación que vivía Líbano hizo que su padre Moustafa lo quisiera cerca de la familia y no le diera permiso para volver a migrar a Arabia Saudita cuando el nuevo Rey abrió las fronteras a los extranjeros. Tuvo que quedarse para cuidar de su propia familia y también de sus padres y hermanos menores, al ser el único hijo varón que quedaba en el pueblo. Su hermano mayor Shawki no podía ingresar al sur de Líbano porque era un blanco buscado por los israelíes, pues siempre fue abiertamente subversivo contra Israel y le hacía una dura crítica social pública de sus análisis periodísticos y su poesía. Por mala suerte y por tradición musulmana era su obligación quedarse y así lo hizo hasta 1987.

En 1987 ya había nacido su segundo hijo llamado Ali y Mohamad decide volver a migrar un año a Arabia Saudita. Chahira quedó en su propia casa pero acompañada de su familia política y la suya propia, pues en el pueblo todos se conocían. En ese tiempo Chahira se dedicó a cuidar de sus hijos, además de trabajar en la agricultura, en plantaciones de oliva y uva, en fincas propiedad de su familia. Estos momentos de migración fueron muy duros para ella, pero los soportaba con su abnegada fe religiosa (Chahira, entrevista, 2011).

El 5 de enero de 1988 Mohamad regresa a Líbano nuevamente con su visa de trabajo caducada y por la delicada situación bélica retoma su trabajo en la milicia de Amal. En esa época Amal estaba en conflictos internos con Hezbolá, milicia también chiita que había entrado en 1982 al país. Mohamad, un hombre de veintitrés años no entendía ni compartía este conflicto armado: “No podía entender cómo un hermano [musulmán chiita] mataba a otro hermano” (Mohamad, entrevista, 2011). Su posición se

volvió inestable dentro del grupo y su forma de pensar llegó a los altos mandos regionales. Si tomamos en cuenta el territorio de Líbano, que tiene una extensión de 10.400 km², más pequeño que la provincia del Guayas, no es difícil imaginarse cómo se corría la voz en momentos así.

En 1990 unos miembros de Amal lo acusaron sin fundamento de ser aliado de Hezbolá, lo que constituía un grave acto de traición, pero su limpia carrera militar logró que superara este embuste. Aún así decide dejar la organización para siempre, aunque muy temeroso por su vida y la de su familia. Ese mismo año se logra al fin un tratado de paz y amnistía en Líbano y la guerra civil termina cuando las últimas zonas de conflicto son pacificadas, especialmente en Beirut. La Guerra Civil Libanesa se cobró la vida de entre 130.000 y 250.000 personas, otro millón resultó herido, 100.000 con diversos grados de discapacidad permanente y otro millón huyo del país al exterior.

En 1991, una vez terminada la guerra, llega su hermano Hassan de Arabia Saudita con bastante capital ahorrado y funda una de las cadenas de comida más importantes de Líbano, llamada Jaurur (pájaro negro). Empresa que existe hasta la actualidad pero ya no es propiedad de la familia, pues la empresa entró en crisis financiera y tuvieron que vender sus acciones. Esa fue una época de bonanza para Mohamad quien, a la edad de veintiséis años, administraba una sucursal del restaurante en la ciudad costera de Al Sarafán, donde pudo por primera vez vivir tranquilo con toda su familia y alejado de la política. En 1989 ya había nacido Jamal, completándose tres descendientes. Esta época es recordada por Bilal, el primogénito de Mohamad, como una etapa muy tranquila de su vida, en la playa junto con los pescadores, donde podían estudiar y vivir alejados de la zona de conflictos bélicos, es decir de su pueblo natal Zibkin, que está ubicado en la frontera con Israel.

Mohamad vive en Al Sarafán hasta finales de 1995, para ese entonces el negocio no iba muy bien y personalmente se sentía bastante cansado de la inestabilidad política del país. Es así que el 14 de diciembre de 1995 emigra a la isla de Margarita en Venezuela junto con su hermano menor Hussein, allí les esperaba un grupo de amigos y primos cercanos. En la isla abrió una tienda en el mercado y se dedicó al comercio de ropa, quedándose allí casi cinco años. Es allí donde aprende a hablar el español y donde tuvo una buena racha económica, pues empezó a vender ropa al por mayor y viajaba mucho dentro del país. Venezuela es en los años noventa un lugar elegido por los

libaneses para migrar, especialmente la isla Margarita al ser un zona *duty free* (libre de impuestos) (Hage, 2005:472). Cuando Mohamad migra, su padre Moustafa decide que Chahira debe volver al pueblo con sus tres hijos en ausencia de su marido. Ella accede por petición de su marido pero se muda con mucha preocupación, pues en el pueblo se sabía que Hezbolá estaba reclutando a jóvenes varones menores de edad, por lo que su situación como madre sola se volvía mucho más difícil.

Hezbolá fue la única milicia libanesa que no se desarmó una vez terminada la guerra civil cuando se firmaron los acuerdos de desarme en Taif, Arabia Saudita, en 1989. La organización argumentó que Israel seguía ocupando militarmente Líbano, lo cual fue un hecho hasta el año 2000. Junto con ellos, tampoco abandonaron las armas las milicias palestinas Fatah, Hamás y el Frente Popular para la Liberación de Palestina. No es difícil imaginar el ambiente de la zona sur de Líbano en los años noventa, donde no había milicia libanesa sino que todo estaba controlado por Hezbolá. Las grandes interrogantes que tenían las juventudes libanesas de la zona en esa época, donde el sentimiento de la guerra civil seguía latente y los refugiados palestinos tenían sus propias milicias aún activas, eran respondidas por este grupo guerrillero. Miles de jóvenes musulmanes se unieron a Hezbolá, la mayoría huérfanos de la guerra.

El poco conocimiento que se tiene de esta guerrilla en Occidente y la campaña dirigida desde Estados Unidos para etiquetarlos como terroristas, vuelve muy difícil que un descendiente de libaneses en Ecuador conozca la obra que realiza esta guerrilla para la comunidad y cómo se la vive desde adentro en un contexto contemporáneo. Imagen que difiere mucho de aquella desplegada en los medios de comunicación occidentales y que resulta ampliamente contradictoria. El relato que voy a transcribir sobre Hezbolá me fue proporcionado por Samir, un joven libanés que conocí por casualidad en la ciudad mientras comía un shawarma en Urdesa, quien accedió a hablarme sobre esta guerrilla a la que perteneció cuando tenía apenas doce años:

Ellos a un joven no lo llevan a morir ni a pelear, ellos no necesitan eso. Necesitan proteger a la gente, enseñarles cómo cuidarse y que sepan lo que están haciendo. Cuando están chiquitos los entrenan y los preparan nada más. Sólo van a pelear cuando hay emergencias, cuando estamos siendo atacados, como ocurrió en el 2006 [...] Cuando cumples dieciocho años tú decides quedarte o no, ellos no te obligan a ir ni a trabajar con ellos [...] Además, esta guerrilla tiene clínicas, tiene defensa civil, tiene hospitales, tiene escuelas privadas, universidades, también escuelas especiales para los huérfanos, almacenes de ropa, supermercados, restaurantes y

hoteles, etc. Ayudan a la gente huérfana, lesionados por la guerra, dan bonos para alimentación y vestimenta, etc. (Samir, entrevista, 2011)⁶¹.

Este tipo de pensamiento sobre Hezbolá no es del agrado de Mohamad, quien nunca apoyó la lucha armada y menos a este grupo guerrillero por el cual casi es acusado de traición, lo que significaba la muerte en la guerra civil. Por esto cuando visitó Líbano en el 2000, a causa de la muerte de su suegra Soukaina Mhanna, no dudó ni un momento en idear un plan con los hermanos de Chahira para sacar a su hijo Bilal de Líbano y alejarlo del ambiente de la guerrilla antes de que cumpliera la mayoría de edad. Al sepelio de Soukaina no sólo acudió Mohamad desde el exterior, sino que entre ellos llegaron los dos hijos inmigrantes en Ecuador de la difunta: Hassan y Ali. Hassan estuvo solamente una semana, pero Ali Barakat se quedó cuarenta días donde organizó el viaje para llevarse consigo a sus dos hijos: Hussein y Mahmud, y a sus dos sobrinos: Chadi y Bilal. Este último no se enteró de los planes que tenían sus padres conjuntamente con su tío Ali para llevarlo a Guayaquil sin ticket de retorno, se le engañó diciéndole que iba de vacaciones para superar el estrés de la pérdida de su abuela. Sin embargo, nunca más regresó hasta el día de hoy.

En el 2001 llegó su padre Mohamad quien había decidido dejar Venezuela y unirse a su hijo en Guayaquil. Los negocios comerciales de Mohamad se habían ido a pique con el ingreso de Hugo Chávez a la política venezolana, por lo que tuvo que migrar nuevamente sin un centavo en el bolsillo. Esta vez eligió migrar con la familia de su mujer a Guayaquil y engrosar la nómina de parientes empleados por su cuñado (Mohamad, entrevista, 2011). En su estancia en Líbano en el año 2000, había dejado embarazada a Chahira de su cuarto y último hijo llamado Moustafa, por lo que la familia creció y las necesidades económicas eran cada vez más apremiantes.

En ese momento Bilal perdió la esperanza de volver y sin poder refutar la decisión de su padre, por tradición y ley islámica, tuvo que quedarse. Juntos empezaron a trabajar en el local de shawarmas de Ali, llamado *Malek al Shawarma* (Rey del Shawarma), como otros empleados más a cargo de la preparación misma del shawarma, hasta que se independizaron y abrieron el *Shawarma Beirut*. Sin saberlo, Bilal estaba destinado a vivir aquí y dejar su tierra, pues en Guayaquil se enamoró de una descendiente de libaneses con quien se casó y formó su familia unos años después (Bilal, entrevista, 2011).

⁶¹ La cita no es textual, he acomodado la dicción y la sintaxis de la misma.

El nuevo negocio de shawarma de Mohamad, *Shawarma Beirut*, pasó por una etapa sumamente difícil donde estuvo a punto de quebrar y un descendiente de libaneses apareció para tenderle la mano en un momento difícil. Aunque excepcional, es una memoria grata que guarda sobre sus *baisanos* (paisanos) guayaquileños y que me la contó jocosamente:

Un día viene un señor con un carro grande, no se qué, y me dice: “¿Usted de dónde es?” Le digo: “de Líbano”. Y me dice: “¡Ah, baisano! ¿Qué pasa, baisano? ¿Por qué su local así?” Le digo: “porque, baisano, no tengo plata, perdí toda mi plata aquí”. Me dice: “¿Qué necesita, baisano?” Le digo: “Yo necesito mucho. Si usted puede ayudarme entonces para hablar, si no puede entonces déjame no más calladito”. Me dice: “¿Qué quiere, baisano? Avísame”. Entonces le digo: “Necesito refrigeradora, licuadora, microondas, un aire acondicionado porque el local es cerrado”. Me dice: “Toma mi tarjeta, ven a mi local mañana y te llevas todo lo que necesitas”. ¡Por Dios así! Como que Dios lo mandó a este señor. Él es un diputado por los libaneses nacido aquí, se llama Mauricio Salem. Él es supermillonario. [...] Yo no le conozco nada. Él viene a comer shawarma, le gusta shawarma [...] Al otro día yo voy. Entro a su local y él estaba allá. Tiene un local como de media cuadra, tiene todo de refrigeradoras y cocinas, [electrodomésticos]. Y me dice: “¿Ya, baisano, qué necesitas? ¿Cuánta plata tú tienes?” Le digo: “Yo no tengo plata”. Y me dice: “¿Cómo tu vienes sin plata?” Y le digo: “Yo vengo por su palabra”. Y me dice: “¡Ya, está bien! Lleven a este baisano para que coja todo lo que necesita”. [...] Cogí \$4500 (risas). Viene con la factura y me dice: “Ya mucho baisano, ¿cuánto tienes para pagarme ahorita?” Le digo: “Tengo \$250 dólares y no tengo más. Si regreso será en su carro porque no tengo ni para el pasaje”. Me dice: “¡Ya, está bien! ¿cuántas letras y de cuánto puedes pagar?” Le digo: “Yo puedo pagarte ahorita \$250, porque mi negocio es nuevo, pero si sube mi trabajo, yo puedo pagarte \$400 ó \$500 y para mí mejor porque así cierro el crédito rápido”. Y me dice: “Ya, baisano, mañana todo esto estará en su local”. Y fue verdad. Al otro día llegó el camión con todas las cosas. [...] Y luego se volvió el mejor cliente mío, con su esposa, sus hijos, conozco a todos. Y luego vino con el decano de la Universidad Católica [Michel Doumet] y también se volvió cliente. Siempre mandaba a sus empleados y se llevaba mucha comida. Lo perdí a él como cliente cuando viajé a Líbano en el 2006 (Mohamad, entrevista, 2011).

Memorias de una guerra: Jamal se convierte en una emigrante

Jamal nació en 1989 en el mismo pueblo que sus padres, Zibkin, y tuvo la suerte de vivir con ellos durante siete años en Líbano, pasando cinco años en la tranquila ciudad pesquera de Al Safarín. Al ser la única hija mujer de la familia creció siempre protegida por sus hermanos, su padre y teniendo el cuidado especial que le daba su madre, siguiendo la tradición musulmana. Su niñez y adolescencia las describe como tranquilas

y alegres y, aunque extrañó la presencia de su padre durante los siguientes diez años de su vida (1996-2006), no por esto sintió el vacío de una figura paterna.



Fig. 69: Esta fotografía la tomé en la habitación de Jamal Bezieh, en un mueble donde tiene imágenes de gente importante en su vida. De derecha a izquierda: En la parte superior Jamal, en la parte inferior sus padres Mohamad y Chahira y a la izquierda Khoulood Bezieh, su mejor amiga y prima en segundo grado. (Archivo fotográfico de la autora).

Mohamad siempre estuvo pendiente de su familia desde la distancia y Jamal siempre fue la niña de sus ojos. Cuando nace su hermano Moustafa en el año 2001 es ella quien tiene que hacerse cargo del pequeño, pues el dinero que enviaba su padre desde Venezuela oscilaba entre los \$200 y \$400 dólares mensuales y no era suficiente para mantener a la familia, por lo que Chahira tenía que seguir trabajando en las plantaciones de uva y oliva en época de poda y de cosecha (Chahira, entrevista, 2011).

Mira, la vida bien difícil para nosotros, a la mayoría de familias libanesas les pasa como a mí. Yo no soy el único. A veces hay familias que tienen muchos problemas cuando viaja el padre y no regresa, a veces se casa afuera, etc. Gracias a Dios yo nunca me olvidé de mi familia, siempre los ayudé, siempre estaba pensando para vivir con ellos, juntos, ya sea aquí o allá, por eso no hay problema [Mohamad, entrevista, 2011).

Cuando Jamal tenía un año de vida terminó la Guerra Civil y cuando tenía once años, en el 2000, Israel desocupó unilateralmente Líbano lo que pacificó las relaciones en el país

durante seis años. Ella tuvo la suerte de vivir un ambiente no bélico en el inicio de su adolescencia, la cual no tuvo mucho de diferente que la de cualquier adolescente ecuatoriana, salvo pequeñas excepciones. Su religión no le permite beber, fumar ni tener relaciones sexuales antes del matrimonio, sin embargo, puede tener enamorados, salir de fiesta con parientes y amigos de confianza, preocuparse por la moda y estudiar sin miedo. Así lo hizo durante toda su adolescencia.

En el año 2004 su hermano Ali, que en ese entonces tenía diecisiete años, se había salido del control de su madre. Estaba cansado de la escuela, sobre todo porque al ser su padre un emigrante y además ser muy conocido, todos en el pueblo se sentían responsables de educarle. Es así que cuando hacía algo mal no había profesor o vecino que se contuviera y le diera su buena tunda. Esto dice que le motivaba a escaparse del colegio para hacer travesuras y maldades con una pequeña pandilla que tenía (Ali, entrevista, 2011). Esto sin duda preocupaba a Chahira y a Mohamad quienes, al igual que hicieron con Bilal, lo sacaron de Líbano antes de cumplir la mayoría de edad para enviarlo al Ecuador. Es así que en Zibkin se quedaron solas Chahira y Jamal al cuidado del pequeño Moustafa.

Jamal nunca pensó en emigrar, su vida había sido muy buena y, además, el plan de su padre era regresar con su familia definitivamente a Líbano. Mohamad siempre tuvo en su mente regresar a su querida patria cuando las cosas mejorasen económicamente y el ambiente político le permitiese desarrollarse en el comercio o cualquier otra actividad que no fuera la milicia. Al parecer ese momento llegó en el 2006, cuando Mohamad vende su pequeño negocio de shawarma llamado Beirut que había logrado abrir en Guayaquil independientemente de su cuñado y donde trabajaba con Bilal y Ali, para regresar a su país con un pequeño capital y vivir de una vez por todas con su esposa y sus hijos pequeños en la casa que con tanto sacrificio habían construido. Además, Chahira estaba enferma en esa época y ya se cumplían dos años desde que se quedaron solas sin varones en la casa, por lo que la situación familiar a la distancia no se sostenía más.

Cuando su padre regresó a Líbano Jamal estaba muy contenta y nunca se imaginó que una tragedia estaba a punto de llegar a su vida. A tan solo quince días de la llegada de su padre a Líbano se desata la “Guerra de los Treintatrés Días”. Mohamad, que tenía experiencia en asuntos de guerra, toma la decisión de sacar a su familia de Zibkin,

puesto que toda la parte sur era zona roja al estar controlada por la guerrilla de Hezbolá. Una vez que esta guerrilla cometió el ataque a los soldados israelíes el 12 de julio de 2006, Mohamad llevó a su familia a una universidad que servía como albergue en la ciudad de Saida, porque sabía que Israel se ensañaría con el sur de Líbano y las comunidades musulmanas chiitas en venganza. Parte de la familia Bezieh decidió permanecer en el pueblo. Ese fue el caso de Kholoud Bezieh una joven de quince años, prima en segundo grado de Jamal y también su mejor amiga, su familia decidió quedarse en la casa de sus abuelos para refugiarse y orar.

Después de la guerra, que fue en julio de 2006 y que se quedó como treintatrés días completos... (pausa). Esta guerra fue dura. Han pasado guerras antes pero yo era chiquita. Sí me ha marcado imágenes en la vida, claro, algo que no puedes olvidar, pero esta guerra fue más dura porque igual fue más fuerte, entre todas las guerras que han pasado. Es más, yo ya era [adulta] y vi muy bien, sentí y entendí lo que había pasado alrededor mío. Yo en la guerra perdí a mi mejor amiga con su familia, murieron doce personas en la misma casa por una bomba. Entonces eso fue muy duro (Jamal, entrevista, 2011).

Jamal me contó que salió de su casa con apenas la ropa que tenía puesta y despidiéndose de su mejor amiga entre risas, ésta desde el balcón de su casa le gritaba: “¡Eres una miedosa! ¿por qué te vas?”. Esa es la última imagen que tiene de ella. Al día siguiente cayeron dos bombas en el pueblo de Zibkin, una cayó en la casa de los abuelos de Kholoud y la otra cayó en otra parte del pueblo matando al alcalde. La amiga de Jamal había buscado refugio con toda su familia (doce en total) en la casa de sus abuelos y la bomba cayó precisamente en este lugar destruyendo casi una manzana entera, toda la familia de Kholoud y ella misma fallecen en el acto. Jamal se entera de esto una vez terminada la guerra.

El 14 de agosto de 2006 la ONU proclama el cese al fuego. Mohamad y Chahira fueron al pueblo y quedaron impactados al ver los destrozos. Volvieron todos llenos de polvo y con la noticia de la muerte de Kholoud. A Jamal le impidieron ir al pueblo para que no viera la tragedia, pero al quinto día ella no soportó más y con apenas dieciséis años decidió irse con su primo a verlo con sus propios ojos. Me dijo que no se puede explicar lo que sintió: el pueblo destrozado, su casa en ruinas, la gente recogiendo lo poco que quedaba y apilando a sus muertos. Hizo hincapié en la tristeza que sintió al ver a los jóvenes soldados, todos llenos de polvo, cansados, sin comer. Cuando llegó al pueblo algunos soldados le pedían disculpas a su padre, al que llamaban Shej Mohamad, por haber entrado a su casa durante la guerra a coger algo de agua y

comida. Ella se sintió horrible, puesto que pensaba que era ella quién debía agradecerles por haber peleado por ellos y defenderlos del ataque israelí que considera extremadamente exagerado e injusto. Siente gran admiración por estos soldados libaneses, sobre todo por los más jóvenes. Quiso ver el cuerpo de su amiga, pero no se lo permitieron. Se hizo un servicio fúnebre colectivo en el pueblo para bendecir a todos los que fallecieron en aquella guerra y entre sus amigos hicieron un colgante con la fotografía de Khouloud, es decir, dos fotos pegadas por ambos lados y puestas con un alfiler en el pecho. Después de esto ella misma le pidió a su padre salir de Líbano.



Fig. 70: Mural realizado en el pueblo de Zibkin (Líbano) en memoria de las personas que fallecieron en la Guerra de Julio del 2006. En el recuadro más grande se encuentran los doce miembros de la familia Bezieh que fallecieron por el impacto de la bomba israelí. En la zona superior de color celeste en el lado derecho se encuentra una fotografía de Khouloud Bezieh (Archivo fotográfico de Jamal Bezieh).

Con parte del dinero que el gobierno libanés da a los damnificados de la guerra, Mohamad arregló los papeles de Chahira, Jamal y Moustafa y les compró billetes de avión al Ecuador. Al mes de terminada la guerra ellos estaban aterrizando en Guayaquil. Llegaron a la casa de los suegros de Bilal, quien finalmente había adoptado al Ecuador como su segunda patria y se había casado con Priscila Dau, una joven ecuatoriana

descendiente de libaneses católicos de cuarta generación, provenientes del cantón Naranjal. Mohamad se quedó varios meses en Líbano trabajando para una empresa inglesa que llegó a reconstruir el país y cuyo gerente en la zona sur era un ecuatoriano, al que le asistió como traductor y también como guía, ya que conocía muy bien toda la zona de su pasado trabajo con Amal. A los tres meses pudo enviar más dinero a su familia para que alquilen la casa en la cual viven hasta el día de hoy y a los ocho meses emigraba definitivamente para Guayaquil. Mohamad es el único de sus hermanos que vive fuera de Líbano, incluso sus padres viven actualmente allá y ninguno quiere dejar el país. El sueño de Mohamad sigue siendo el de regresar a Líbano. Actualmente, tienen construida la estructura de una nueva casa, pero Jamal no quiere volver.

Los primeros meses para Jamal fueron difíciles, pues no podía comunicarse en español y se sentía completamente ajena a la cultura ecuatoriana. El apoyo que le dio su familia política y sobre todo su cuñada Priscila, con la que hablaba en inglés, fue fundamental para su adaptación. Además, ella y su madre llegaron usando su tradicional hiyab (velo árabe), cosa que sus parientes femeninos ya no hacían en Guayaquil aunque seguían profesando el Islam, lo cual marcaba su diferencia y les volvía el centro de las miradas en la calle. En seguida de su llegada empezó a trabajar para su tío materno Hassan Barakat, que tiene una fábrica de jeans y una tienda grande en el centro comercial la Rotonda. Allí trabajaba con su hermano Ali y a la fuerza aprendió a hablar el español. Su madre le compró un pequeño libro árabe-español el cual se convirtió en su guía y paño de lágrimas cuando no entendía nada de lo que le decían. Sin embargo, a los seis meses ya hablaba el idioma casi perfectamente y sin apenas acento. Estudió a distancia los últimos años de secundaria que le faltaban y logró graduarse de bachiller. Cuando su padre llega a los ocho meses ella ya se desenvolvía plenamente en la ciudad y pronto ingresaría a la universidad a estudiar arquitectura.

Mohamad llega de Líbano con una nueva perspectiva, quería incursionar nuevamente en el mercado de ropa, para lo que compra un pequeño negocio en el sector de La Alborada al norte de la ciudad, con parte del dinero que recibió como indemnización del gobierno libanés. Sin embargo, el negocio se puso sumamente difícil y las pérdidas eran tan grandes que Mohamad no las podía afrontar, por lo que decide vender el negocio a su cuñado Hassan, a los tres meses de abierto, y quien sólo le dio \$2.000 dólares por éste. Con ese dinero decide comprarle un pequeño negocio de shawarmas a Mirna Iskandar, una joven siria que había puesto sin mucho éxito el local

La turkita, nombre salido del apodo con el que cariñosamente le llamaban algunos de sus amigos. Es así que de cero, Mohamad y Chahira empiezan a construir el negocio que les daría estabilidad económica y emocional hasta el día de hoy.

Ni un día cuando yo no tengo ni un centavo, ni ese día pensé algo mal. Nunca pensé en caminar detrás del diablo. Siempre tuve fe en Allah. Y gracias a Dios el local bueno, tengo mis clientes. Incluso presto plata cuando tengo. Y como aquí nos ves, estamos todo bien. Gracias a Dios (Mohamad, entrevista, 2011).

La historia de la familia Bezieh-Barakat ilustra la trayectoria migratoria de los libaneses musulmanes en época contemporánea. Sin caer en una generalización, este recuento histórico permite entender cómo las distintas etapas de las guerras ocurridas en territorio libanés, específicamente la Guerra Civil Libanesa (1975-1990) y la Guerra de Líbano del 2006, han marcado el destino de ciertas poblaciones civiles, obligándoles a tomar decisiones de vida personales afectados por circunstancias macroestructurales. La historia de Mohamad, convertido en un continuo emigrante, y su paso por países árabes y latinoamericanos antes de asentarse provisionalmente en Guayaquil, permite entender el bagaje histórico-cultural con el que han llegado algunos inmigrantes musulmanes chiitas a la “Zona de los Shawarmas” de Guayaquil y el por qué han sido segregados por las élites guayaco-libanesas, quienes reproducen estereotipos hegemónicos orientalistas hacia sus paisanos musulmanes promoviendo una islamofobia clasista. Asimismo, en el capítulo se exploró el sentido de identidad étnico-religioso de este nuevo grupo social que, a diferencia de lo que ocurrió en la comunidad guayaco-libanesa de élite, no ha entrado todavía en un proceso consensuado de reinención de su historia desde su particularidad guayaquileña, siendo sus concepciones tradicionales de la identidad étnica individuales y un refugio en su circunstancia como comunidad en proceso de asimilación. Esto no quiere decir que sus nociones sobre identidad y etnicidad no hayan sido trastocadas producto del choque cultural con la ciudad de Guayaquil y la discriminación que manifiestan sus connacionales. Como evidencia la propuesta estética de sus locales comerciales, la identidad está en proceso de negociación entre valores tradicionales adquiridos, estrategias comerciales para mejorar su situación económica y esfuerzos individuales por constituirse como sujetos en su papel como inmigrantes étnicos.

CONCLUSIONES

La colonia libanesa y sus descendientes en Guayaquil conformamos una comunidad imaginada profundamente fragmentada, atravesada por nociones de raza, clase, religión y, sobre todo, por la particularidad histórica de los subgrupos alrededor de los cuales nos cohesionamos. Qué significa ser un libanés o descendiente de libaneses –a día de hoy– en la ciudad es una pregunta difícil de responder con pragmatismo, pues cada uno de sus integrantes vivimos la libanesidad o la no-libanesidad de una manera única, permeada por experiencias personales, legados familiares, imaginarios colectivos étnicos y los roles que hemos desempeñado cada uno de sus integrantes en la historia política, económica y social del Ecuador.

Las diferentes generaciones de libaneses que llegaron al Ecuador, especialmente a la zona de Guayaquil, lo hicieron huyendo de conflictos político-religiosos en su territorio natal. La guerra ha sido el factor pujante (*push*) para que este grupo étnico migre en busca de mejores oportunidades de vida desde épocas remotas hasta la actualidad. En el caso guayaquileño, la migración más importante se dio en la primera mitad del siglo XX y fue casi en su totalidad de libaneses cristianos, quienes huyeron de las presiones religiosas que les infligía el Imperio Otomano musulmán y las subsecuentes crisis económicas producto de la I y II Guerra Mundial. La migración libanesa contemporánea hacia Ecuador ha sido más esporádica y se ha caracterizado por traer la diferencia religiosa. La guerra que se batalla en territorio libanés entre palestinos, israelíes y entre milicias maronitas y chiitas (sirio-iraníes) ha convertido los asentamiento musulmanes del país en zonas rojas donde la capacidad de desarrollarse económicamente es precaria por la inestabilidad política, obligando a los libaneses musulmanes a emigrar de su país.

El factor que jala (*pull*) a los libaneses hacia el Ecuador, aparte de la posibilidad de progreso económico y estabilidad política, es la familia. Una constante de la que pude darme cuenta al estudiar a los libaneses en distintas épocas es que, según se asientan económicamente en el país, estos inmigrantes traen a sus parientes y amigos más íntimos para que trabajen con ellos en el negocio familiar, hecho presente en otros grupos libaneses que han migrado a diversas partes del mundo, volviendo el negocio étnico libanés un modelo económico exitoso. La oportunidad de trabajo en el negocio

familiar y de progreso económico es uno de los valores de los que más se enorgullecen los libaneses, tanto los católicos como los musulmanes.

La capacidad de trabajo en sí mismo es un valor moral dentro de este grupo étnico y se podría decir que parte de su identidad. Según lo atestiguan los casos que he presentado en esta tesis, el ser un trabajador incansable se concibe como una herencia ancestral, para lo que citan a los glorificados fenicios como prueba fehaciente. De esta manera, la familia se convierte también en la mejor fuente de mano de obra, no sólo por la confianza y lealtad del lazo de parentesco sino por la capacidad de trabajo que se supone llevan en la sangre los libaneses. La familia es un espacio de seguridad tanto para el inmigrante asentado en la ciudad como para el nuevo inmigrante, pues ambos se benefician del acuerdo económico-familiar.

En la década del veinte los inmigrantes libaneses se juntaron con sus paisanos formando un grupo distintivo en la ciudad que se cohesionó alrededor de la Sociedad “Unión Libanesa”, aunando esfuerzos y fortaleciéndose como un enclave étnico, que fue creciendo como élite económica paralela a la élite local guayaquileña. Pude darme cuenta en mi trabajo documental y etnográfico que hasta la década del ochenta la comunidad libanesa en Guayaquil y sus descendientes gozaban de un profundo lazo étnico, un gran nacionalismo hacia su tierra de origen y de fuertes alianzas comerciales intragrupalas; todo esto sellado con pactos de sangre y alianzas, pues los matrimonios eran predominantemente entre miembros del mismo grupo. Existía entre la élite guayaco-libanesa un fuerte sentimiento identitario y un orgullo perenne por el progreso económico alcanzado. La construcción del Club Biblos fue el eje sobre el cual se articularon los discursos étnicos y el grupo se reconoció como descendiente de una estirpe de comerciantes ancestrales, con fuertes valores cristianos y una cultura gestada en Oriente pero de tendencia occidental. Comprobé también que el discurso que he decidido llamar neofenicio-católico tomó fuerza y vigencia en la década de los ochenta, y es el que predomina hasta la actualidad, pues el proyecto libanés de élite encajó perfectamente con el proyecto de las élites locales guayaquileñas.

En 1982, el Ecuador entra en la dinámica mundial del neoliberalismo de la mano del ex presidente de la República León Febres Cordero, director del PSC (Partido Social Cristiano). Durante su gobierno, las relaciones comerciales de los libaneses con los guayaquileños de élite se consolidan en un pacto oligárquico donde el Grupo

Filanbanco, perteneciente a la familia Isaías, llega a ser el segundo grupo financiero más poderoso del país, seguido del Grupo Noboa perteneciente a la oligarquía tradicional.

Las tendencias ideológicas fascistas de los guayaco-libaneses expresadas en el informativo “El Cedro”, órgano oficial de la SUL, donde se apoyaban los regímenes de ultraderecha que batallaban en la Guerra Civil Libanesa (1975-1990) a manos de una élite cristiano-maronita, se evidenciaron en el total apoyo que este grupo dio al gobierno febreorderista donde el fascismo de un populismo de ultraderecha desembocó en un gobierno autoritario, que benefició descaradamente a los grupos de poder de la costa y, además, violó los derechos humanos de cientos de ciudadanos ecuatorianos que fueron torturados bajo este régimen político. Las alianzas políticas se evidenciaron en la participación específica en cargos públicos de personajes importantes de la élite libanesa, así como en las medidas económicas adoptadas por el gobierno que tenía entre sus principales asesores a miembros de la familia Isaías o a sus colaboradores. Fueron muchos los libaneses que apoyaron a León Febres Cordero hasta el día de su muerte, al considerar que el neoliberalismo y la derecha, además de beneficiar sus actividades empresariales, era la tendencia política que encajaba con sus raíces étnicas.

El discurso local liderado actualmente por el movimiento cívico y político Madera de Guerrero, el cual es presidido por el Alcalde Jaime Nebot Saadi, de ascendencia libanesa por vía materna y fiel seguidor de Febres Cordero, es el discurso que prima entre los descendientes de libaneses en Guayaquil, quienes ven su afiliación ideológica como una tarea moral. Madera de Guerrero hereda un proyecto de derecha que lleva en el poder casi veinte años, iniciado en el año 1992, cuando León Febres Cordero llegó a presidir la Municipalidad de Guayaquil con el PSC (Partido Social Cristiano), erradicando de la municipalidad la supremacía populista de izquierda que la dirigió desde la década del setenta a través del CFP (Concentración de Fuerzas Populares) y del PRE (Partido Roldosista Ecuatoriano). El movimiento fundado en el año 2009 por el actual alcalde de la ciudad tiene entre sus principios esenciales la autonomía local y actualmente su poder se circunscribe a la ciudad de Guayaquil, arraigado en las élites tradicionales costeñas y férreo defensor del neoliberalismo (Ibarra 2009, Burbano 2009 y Guerrero 2009). El discurso identitario guayaco-libanés de élite se congracia socio-económicamente con el discurso hegemónico de la ciudad, pues su diferencia étnica los ha puesto a la vanguardia del mercado y la globalización,

contribuyendo con el progreso comercial de la ciudad y siendo líderes en los espacios económicos privados que tan fehacientemente defiende Madera de Guerrero.

La afinidad política de la colonia libanesa de élite con el gobierno populista de Abdalá Bucaram (PRE) se da a través de miembros específicos que financiaron su candidatura y obtuvieron beneficios directos del gobierno una vez en el poder. Sin embargo, la tendencia ideológica generalizada de esta élite fue siempre la derecha. El Gobierno de Bucaram fue apoyado por fracciones oportunistas de la colonia libanesa, que vieron en su gobierno la puerta abierta para lucrarse a costa del bienestar nacional, de los cuales, muchos le dieron la espalda una vez fracasado su gobierno y se sumaron a la oposición del PSC.

A día de hoy es improbable hablar de la colonia libanesa como una élite alternativa a la élite guayaquileña, pues los matrimonios entre ambos grupos étnicos fortalecieron las alianzas comerciales, volviendo imposible distinguir donde empieza la una y termina la otra. Actualmente, la colonia se ha fragmentado en poderes familiares que ya no tienen la característica homogénea que tenían antes gracias al protagonismo de la SUL (Sociedad “Unión Libanesa”). Los guayaco-libaneses están cohesionados en torno a pequeños núcleos familiares que son a su vez enclaves económicos, pero ya no étnicos sino alianzas familiares con las élites locales guayaquileñas. De esta manera, ahora predicán su particularidad étnica como signo de distinción elitista, mas no como un proyecto político y económico reivindicatorio, ya que la colonia libanesa es ahora parte innegable de las élites locales.

El caso de estudio de las revistas-álbumes de la familia Auad-Herales es revelador para entender cómo las familias guayaco-libanesas de clase media alta se perciben a sí mismas desde su particularidad étnica, pero siempre resaltando su asimilación a la sociedad guayaquileña. La retórica del progreso socio-económico y la unión familiar que tanto se exagera en el álbum, cualidades que se atribuyen a los valores morales transmitidos por la sangre libanesa con su innegable capacidad de trabajo y su abnegada fe católica, se entrecruzan con un despliegue de imágenes políticas donde individuos de la familia han estado ligados al conservadurismo de la derecha guayaquileña, empezando por las alianzas con el Partido Conservador de Camilo Ponce Enríquez y las condecoraciones a León Febres Cordero como representante máximo de PSC (Partido Social Cristiano). De las diversas ediciones de

estas revistas-álbumes, creadas en el nuevo milenio, se extirpa literalmente la participación de miembros de la familia en el PRE (Partido Roldosista Ecuatoriano), negando las alianzas político-económicas o simplemente las simpatías ideológicas que surgieron en momentos de apogeo del populismo bucaramista. Al igual que hizo la SUL, la familia Auad-Herales sacó de sus páginas cualquier imagen o narrativa que pudiera ligarla desde el presente al populismo de Bucaram, que es visto como un movimiento político nefasto y culturalmente vulgar, lo cual va en contra de la imagen de alcurnia que tanto esta familia como la SUL se han construido en la ciudad y, además, es el archienemigo de Madera de Guerrero. Abdalá Bucaram es para la clase media-alta y de élite libanesa la reencarnación del fantasma turco, con sus correlaciones peyorativas al beduino oriental, que para efectos prácticos de esta tesis sería equivalente a ser “cholo” en la ciudad de Guayaquil.

Los guayaco-libaneses de élite se consideran a sí mismos un producto cultural híbrido que mantiene su identidad étnica originaria, pero a la vez se ha asimilado a la cultura guayaquileña en una combinación armoniosa que Henry Raad llama “la nueva semilla”. Sin embargo, este proceso de asimilación trajo consigo un reforzamiento de la cultura occidental y un rechazo a los rasgos más estereotipados de la cultural oriental, generando en el propio grupo étnico un rechazo orientalista hacia sus paisanos.

Dentro de este despliegue de representaciones identitarias, el papel que juega Nathalie El-Ghoul, bailarina de danzas orientales y descendiente de libaneses, como símbolo de una libanesidad añorada y, al mismo tiempo, sujeto exótico con una sexualidad intrigante, permite ver cómo ciertos valores morales sobre lo oriental se entrecruzan con prejuicios de clase social elitista en la ciudad de Guayaquil. El cuerpo de la bailarina se vuelve el espacio donde se plasman representaciones sobre lo oriental que entran en conflicto, porque la colonia de élite no ha logrado congraciarse con su pasado turco-otomano pero, por otra parte, la libanesidad expuesta por la bailarina es uno de los pocos referentes identitarios tradicionales que perduran en el imaginario colectivo. La relación de la colonia libanesa de élite es mediada por el show de Nathalie quien, a su vez, posee un *performance* orientalista.

Los libaneses musulmanes presentes en uno de los barrios considerados otrora de élite en Guayaquil son el espejo viviente de un pasado que las élites guayaco-libaneses creían superado. Pues su religiosidad, explícita en la vestimenta de las

mujeres, y su status económico popular como nuevos inmigrantes reviven la discriminación a la que fueron sometidas estas élites cuando antiguamente eran comerciantes informales de a pie en la ciudad, considerados unos “otros” culturalmente inferiores y encapsulados en su papel de mercaderes, lo cual era despectivo. El que los miembros más antiguos de un grupo étnico sean los principales agentes de discriminación de los miembros más jóvenes del grupo inmigrante no es específico de la colonia libanesa de Guayaquil, pues esto se ha estudiado entre los grupos chicanos en EEUU, por ejemplo, quienes tienen actitudes negativas hacia los mexicanos recién inmigrados (Burma 1970, Gramann y Sáenz 1993 y Sánchez 1995).

El contacto con Occidente es un legado histórico meritorio para los libaneses, ya que Líbano estuvo conectado con la Europa cristiana desde antes de la época de las Cruzadas mediante alianzas económicas generadas en el interior del Imperio Otomano y el posterior protectorado francés que duró hasta la década del cuarenta y terminó por redefinir al país como una pequeña isla de Europa en Oriente.

Este énfasis en lo occidental trajo consigo un proceso de blanqueamiento racial para los descendientes de libaneses en Guayaquil, quienes se consideran racialmente blancos apelando a un supuesto origen indoeuropeo de los fenicios y rechazando ideas raciales árabes. La autoidentificación de los libaneses y sus descendientes en Guayaquil como blancos es también un fenómeno típicamente ecuatoriano de las élites y la clase media, basada en ideas racistas hacia los indígenas y afrodescendientes.

Pude comprobar en mi tesis que para integrarse dentro de la sociedad de élite guayaquileña los libaneses no sólo tuvieron que demostrar que contaban con los recursos económicos suficientes para compartir el consumo lujoso de esta clase social, sino que, además, debieron legitimarse étnicamente como occidentales poseedores de costumbres, gustos y proyectos similares a los desplegados por las élites locales. En su propuesta por la integración los guayaco-libaneses de élite apostaron también por incursionar en el proyecto de la beneficencia a través de “La Sociedad de Señoras de Beneficencia Libanesas-Sirias”, proyecto que secunda a la Junta de Beneficencia de Guayaquil (JBG). Ambas instituciones apuestan por una intervención privada en problemas estructurales públicos como son la pobreza, el analfabetismo y la salud, disputándole su papel al Estado y asumiendo una autonomía local y privada. Las mujeres libanesas juegan un papel complementario para legitimar el quehacer moral de

la colonia guayaco-libanesa como élite positiva y misericordiosa, además de reivindicar el conservadurismo religioso del acto caritativo con su dosis de paternalismo tan explotado por las oligarquías guayasenses desde finales del siglo XIX (Burbano, 2010).

La segregación que viven los libaneses musulmanes por sus contrapartes católicas está íntimamente relacionada con las fronteras étnicas y de clase que las élites guayaco-libanesas construyeron a su alrededor, en primera instancia para protegerse de la discriminación orientalista desplegada por las élites blanco-mestizas de Guayaquil y, en segundo lugar, para asegurar su posición político-económica dentro del proyecto neoliberal ecuatoriano. Esto involucró romper tajantemente con Oriente y el fantasma turco-musulmán, en pos de una nueva identidad neofenicia-católica que encaja en el proyecto político de las élites regionales guayaquileñas, sus tendencias comerciales y valores morales, alineándolos ideológicamente con el movimiento económico-político y cívico hegemónico de la ciudad, Madera de Guerrero. Es decir, los guayaco-libaneses llegan a manejar no solamente el poder táctico de la época de la SUL, sino el estratégico-estructural a local y nacional (Wolf, 2001).

Para los libaneses de la “Zona de los Shawarmas”, la colonia libanesa también es una “otra”, a la que consideran en cierto sentido falsa, pues para ellos tener la nacionalidad libanesa es ya una brecha grande que los separa, ya que ésta sólo es transmitida por *ius sanguinis* paterno. Asimismo, piensan que ser libanés va mucho más allá de compartir ancestros genéticos: tiene que ver con haber vivido en Líbano, conocer sus costumbres, hablar su lengua, entender su cultura heterogénea y su diversidad religiosa. Las experiencias negativas de las que han sido víctima han generado en ellos un rechazo hacia la “colonia” a la que consideran elitista, en un sentido negativo, comprometida únicamente con sus propios intereses, mayoritariamente económicos. No existe entre ambos grupos sociales una verdadera interacción, puesto que están separados por el propio espacio urbano de la ciudad. Mientras la élite guayaco-libanesa vive mayoritariamente en Samborondón, los nuevos inmigrantes han permanecido en Urdesa, otrora barrio de lujo, donde tienen sus negocios y también sus viviendas.

Aunque ambos grupos sociales comparten un sentido cuasi religioso por el trabajo, considerado un legado de los fenicios, las diferencias religiosas pesan en los procesos de asimilación, pero las diferencias de clase son las que más los separan. Mientras la élite considera que los nuevos inmigrantes al ser musulmanes se han autoaislado del medio al no reconocerse religiosamente, los libaneses musulmanes, en

cambio, se sienten segregados de la comunidad por su clase social y, en el caso de los más jóvenes, la religión también se ha sentido como motivo de exclusión. La falta de conocimiento del Islam y de la cultura musulmana por los propios guayaco-libaneses ha causado un orientalismo hacia sus paisanos, alimentado mayormente por la campaña mediática islamofóbica que lidera Occidente contra los musulmanes. Este imaginario mediático fomenta actitudes negativas, como la asociación inmediata entre religiosidad y fundamentalismo, y fundamentalismo con terrorismo.

Ambos grupos sociales viven en círculos independientes, donde el factor más importante de identificación es la clase social y después la fe religiosa. Para la élite el mantenimiento de la religión musulmana se entiende como un acto de una clase popular retrógrada y aún no asimilada, pues es generalizada la idea de que a medida de que los nuevos inmigrantes van surgiendo económicamente, abandonan aquellas costumbres orientales primitivas; por ejemplo, las mujeres se sacan el velo y los hombres conducen autos de lujo. Para los libaneses musulmanes, en cambio, su religiosidad es motivo de orgullo y no están dispuestos a abandonar su particularidad. No encuentran una correlación entre clase social y religión, sino que circunscriben su separación de la colonia por cuestiones de clase social.

Me atrevo a decir como conclusión final que los libaneses católicos y los libaneses musulmanes pertenecen a dos grupos étnicos diferentes, marcados no sólo por su religión, sino también por su ascendencia y su clase social. Mientras los primeros se sienten descendientes de los cananeos y se hacen llamar fenicios, los segundos se sienten plenamente árabes. A esto se suman las diferencias en la clase social que, teniendo en cuenta la importancia que da esta comunidad al trabajo y al progreso, es también un factor de separación étnica. En el pasado, los libaneses se sentían unidos a sus compatriotas e incluso a sirios y palestinos por compartir una identidad étnica árabe, pero esta unidad se rompió cuando la élite entró en el proceso de blanqueamiento racial y occidentalización. En Guayaquil, los libaneses y sus descendientes no son más un enclave étnico y mucho menos comparten una única identidad étnica.

El haber estudiado estos procesos de construcción de identidad étnica y de clase social mediante una metodología que combina el análisis de textos e imágenes con una etnografía colaborativa permite incorporar este proyecto de tesis dentro de debates macro que se están llevando a cabo dentro de la disciplina antropológica. Las imágenes

y los textos tienen una vida material que sobrepasa el nivel discursivo con el que habitualmente se los asocia: son objetos contruidos con fines políticos que circulan con propósitos específicos, sean económicos, como el caso del Informativo de la SUL; de legitimación de un status social elitista, como es el caso de los álbumes de la familia Auad Herales; elementos de negociación identitaria que benefician actividades de subsistencia, como es el caso de la estética de los locales de la Zona de los Shawarmas o, finalmente, como un *statement* político y un grito de independencia femenino expresado a través de un cuerpo que se trasviste, como es el caso del *performance* de la bailarina oriental Nathalie El-Ghoul, con toda su parafernalia de vestimentas eróticas.

Este proyecto de tesis ha pretendido ampliar la teoría social sobre etnicidad en el Ecuador, viéndola desde una perspectiva de los grupos migratorios y de las élites económicas guayaquileñas, comunidades abandonadas por las ciencias sociales. Así como generar un conocimiento desde la antropología visual a nivel teórico y metodológico capaz de desentramar complejos procesos sociales.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Abu-lughod, Lila (1988). "Fieldwork of a Dutiful Daughter" en *Arab women in the field. Studying your own society*. Editado por Soraya Altorki y Camillia Fawzi. Syracuse: Syracuse University Press.
- Adum, Olinda (2007). "Nuestras Raíces: El Kadum".
- Aldrich, Howard E. y Roger Waldinger (1990). "Ethnicity and Entrepreneurship" en *Annual Review of Sociology*, Vol. 16, pp. 111-135. XX: Annual Reviews.
- Almeida, Mónica (1998). "Los sirio-libaneses en el espacio ecuatoriano: Cohesión étnica y asimilación étnica" en *Revista Íconos*. Quito: FLACSO ANDES. http://www.flacso.org.ec/docs/i5_almeida.pdf. Visitado por última vez 11.04.10
- Anderson, Benedict (1993) [1983]. *Comunidades imaginarias: Reflexiones sobre el surgimiento y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica. (Introducción, Caps. 3 y 6).
- Andrade, Xavier (2007). "La domesticación de los urbanitas en el Guayaquil contemporáneo" en *Íconos 27*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Andrade, Xavier (2005). "Guayaquil: renovación urbana y aniquilación del espacio público" en *Regeneración y revitalización urbana en las Américas: hacia un Estado estable*. Quito: FLACSO.
- Andrade, Xavier (2003). "Adiós cultura, hasta la vista cultura política" en *Antología: Democracia, gobernabilidad y cultura política*. Quito: FLACSO.
- Avilés, Efrén (2011). *Enciclopedia del Ecuador*. <http://www.encyclopediadelecuador.com/temasOpt.php?Ind=201&Let=> Visitado por última vez el 06.09.11.
- Baderoon, Gabeba (2003). "The Veil has Fallen: Gender and Media Representations of Islam." *Conference Papers -- International Communication Association 1-24. Communication & Mass Media Complete*. Innerarity
- Báez, Rene (2005). "Neoliberalismo y lumpenacumulación" en *América Latina en Movimiento*. http://www.lainsignia.org/2005/abril/ibe_069.htm. Visitado por última vez 09.07.11.
- Barth, Fredrik (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little Brown and Company.
- Bashiron, Herman (1998). "Oriente Medio –La Imagen contra el Imaginario" en *Cultura y política, ¿Hacia una democracia cultural? En III Training seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales – CIDOB*. www.cidob.org/.../ponencia_III_training_programa_BashironMendolicchio.
- Benavides, Hugo (2007). "Medardo Ángel Silva: las voces inefables y el ser cholo en Guayaquil" en *Íconos 27*. Quito: FLACSO Ecuador.

- Benavides, Hugo (2006). “La representación del pasado sexual de Guayaquil: historizando los enchaquirados” en *ICONOS. Revista de Ciencias Sociales*, No. 24. Quito: FLACSO.
- Bejarano, Ingrid (1997). “La emigración árabe a El Ecuador” en *Anaquel de Estudios Árabes* VIII. <http://revistas.ucm.es/fl/11303964/articulos/ANQE9797110057A.PDF>. Visitado por última vez 14.04.10
- Boas, Franz (1940), *Race, Language, and Culture (La raza, el lenguaje y la cultura)*.
- Boloña, Enrique (1988). “La política y la Nacionalidad” en diario “El Universo”. Guayaquil: Lunes 21 de marzo de 1988.
- Bourdieu, Pierre (1987a). What make a social class?: on the theoretical and practical existence of groups. *Berkley Journal of Sociology*. Vol.32.
- Bourdieu, Pierre (1987b). *Choses dites*. París: Ed. De Minuit.
- Burbano, Felipe (2010). “Guayaquil en los años 50: irrupción populista, auge económico y poder oligárquico” en *Transiciones y rupturas: el Ecuador en la segunda mitad del siglo XX*. Quito: FLACSO - Sede Ecuador : Ministerio de Cultura. 2010. 562p.
- Burbano, Felipe (2009). “Diálogo sobre la coyuntura: Predominio de Alianza País, incertidumbre económica y fragmentación política” en *Ecuador Debate* No. 76. Quito: Centro andino de Acción Popular.
- Burma, Jhon (1970). *Mexican-Americans in the Unites States, A reader*. El Dorado Distributors.
- Butler, Judith (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge.
- Butler, Judith (1999). “El falo lesbiano y el imaginario morfológico” en *Sexualidad, género y roles sexuales*. Buenos Aires, fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (2007). *Etnicidad y estructura social*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Autónoma Metropolitana: Universidad Iberoamericana. 259 p.
- CARIM (Consortium for Applied Research on International Migration) (2011). *Migration Profile Lebanon*. http://www.carim.org/public/migrationprofiles/MP_Lebanon_EN.pdf. Visitado por última vez 04.12.11.

- CIA (Central Intelligence Agency) 2011. *The World Factbook: Lebanon*. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/le.html>. Visitado por última vez el 14.10.11.
- Chakrabarty, Dipesh (2007). “La provincialización de Europa en la era de la globalización” en *Provincializar Europa*. <http://www.barcelonametropolis.cat/es/page.asp?id=21&ui=10>. Visitado por última vez 07.11.10
- Chedraui, Ode (1998). “Anécdotas” en *Homenaje a nuestro mayores: Somos un pueblo de Julio Saab*.
- Chiriboga, Manuel y otros (1984). *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Comaroff, John L. (1997). *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on South African Frontier*. Chicago: University of Chicago Press, Vol. 2.
- Combalía, Zoila (2001). “Estatuto de la Mujer en el Derecho Matrimonial Islámico” en *Revista AequAlitas*. http://noticias.juridicas.com/articulos/45-Derecho%20Civil/200105-estatuto_de_la_mujer.html Visitado por última vez 06.11.11.
- Conaghan, Catherine (2008). “Bucaram en Panamá. Las secuelas del populismo en Ecuador” en *El retorno del pueblo: Populismo y nuevas democracias en América Latina*. Carlos De la Torre y Enrique Perozzotti editores. Quito: FLACSO.
- CS (Country Studies) (2011). *Migration: Lebanon Table of Content*. Visitado por última vez el 13.11.11. <http://countrystudies.us/lebanon/35.htm> .
- CU (Club de la Unión) (2011). *Club de la Unión 1869-2011*. Guayaquil: Club de la Unión.
- CV (Comisión de la Verdad) (2010). *Informe de la Comisión de la Verdad de Ecuador. Tomo 2. Crímenes de Lesa Humanidad*. <http://www.coverdad.org.ec/informe-final> Visitado por última vez el 04.01.12.
- De la Torre, Carlos (1996). *Un SOLO TOQUE: populismo y cultura política en el Ecuador*. Quito, Ecuador: CAAP. 1996. 79 p.
- De la Torre, Carlos (2008). “Populismo, ciudadanía y Estado de derecho” en *El retorno del pueblo: Populismo y nuevas democracias en América Latina*. Carlos De la Torre y Enrique Perozzotti editores. Quito: Flacso.
- De la Torre, Patricia (2004). *Stato nostro: La cara oculta de la BENEFICENCIA en el Ecuador*. Quito: Abya - Yala. 379 p.
- Doumet, Juan (1982a). “Discurso del presidente con motivo del sexogésimo aniversario de la Sociedad Unión Libanesa” *Sesenta Años Sociedad Unión Libanesa: Aniversario 60 (1921-1982)*. SUL.

- Doumet, Juan (1982b). "Entrega Oficial de las Nuevas Instalaciones del Club Social Byblos". *EL Informativo: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa, Comisión de Prensa y Propaganda*. Año 10. No.16. Diciembre de 1982.
- Dox, Donnalee (2006). "Dancing around Orientalism" en *TDR*, Vol. 50, No. 4. The MIT Press.
- Dubet, Francois (1989). "De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto" en *Estudios Sociológicos* VII:21. México D.F: p. 519-549.
- Eidheim, Harald (1969). "When ethnic identity is a social stigma". *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little Brown and Company.
- El Comercio, 2011. "Los casos de Jamil Mahuad y Abdalá Bucaram". En *el Diario El Comercio*. http://www.elcomercio.com/seguridad/casos-Jamil-Mahuad-Abdala-Bucaram_0_631736946.html.
- El Universo (2008). "1,5 millones de migrantes tiene Ecuador" en *Diario El Universo*. <http://www.eluniverso.com/2008/03/06/0001/626/6D23161989654B548D0DDF0C1C8CC469.html>. Visitado por última vez 12.12.11.
- El Universo (2011) "El rostro étnico de la urbe según el censo del INEC" en *Diario El Universo*. <http://www.eluniverso.com/2011/10/02/1/1445/rostro-etnico-habitantes-urbe-segun-censo-inec.html> . Visitado por última vez el 09.10.11.
- Europa Press (2003). "El Síndrome de Ulises afecta a la mayoría de inmigrantes" en *El Mundo*. <http://www.elmundo.es/elmundosalud/2003/10/24/neuropsiquiatria/1067011256.html> . Visitado por última vez el 29.01.12.
- Fabian, Johannes (2001). "Forgetting Africa" en *Journal of Romance Studies* 1: 9-20.
- Fabian, Johannes (1983). *Time and the Other: How Anthropology makes its object*. Columbia: Columbia University Press.
- Faris, James (2003). *Navajo and Photography: A Critical History of the Representation of an American People*. Salt Lake City: University of Utah Press. (pp. 31-43 y 291-309).
- Ferguson, James (2002). "Of Mimicry and Membership: Africans and the "New World Society" en *Cultural Anthropology* Vol 17, Issue 4, pages 551-569. American Anthropological Association.
- Fierro, Luis (1989). *Los Grupos Financieros en el Ecuador*. Quito, CEDEP.
- Figueroa, José Antonio (2009). *Realismo mágico, vallenato y violencia política en el Caribe colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- Foucault, Michel (1980). "Nietzsche, la genealogía, la historia" en *La microfísica del poder*. Madrid: La piqueta: pág.7-29.
- Freidenberg, Flavia (2003). *Jama, caleta y camello: Las estrategias de Abdalá Bucaram y del PRE para ganar las elecciones*. Quito: Corporación editora Nacional.
- Geertz, Clifford (2001). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa: 387p.
- Gilboa, Ayelet (2005). "Sea Peoples and Phoenicians along the Southern Phoenician Coast: A Reconciliation: An Interpretation of Šikila (SKL) Material Culture" en *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. USA: The American Schools of Oriental Research.
- Ginsburg, Faye. Lila Abu-Lughod y Brian Larkin. (2002). "Introducción". En *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*, edited by Faye Ginsburg, Lila Abu-Lughod y Brian Larkin. Berkeley: University of California Press.
- Golte, Jürgen (1980). *La racionalidad de la organización andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Gramann, Floyd y Saenz R. (1993). "Ethnic factors and the use of public outdoor recreation áreas: The case of Mexican Americans" en *Journal of Leisure Research*. National Recreation and Park Association.
- Guerrero, Andrés (1998). "Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria" en *Íconos: revista de Ciencias Sociales No 4*. Quito, Ecuador: FLACSO - Sede Ecuador.
- Guerrero, Andrés (2001). "La frontera étnica en el espacio de la crítica" en *Íconos: revista de Ciencias Sociales No 11*. Quito, Ecuador: FLACSO - Sede Ecuador.
- Guerrero, Rafael (2009). "Diálogo sobre la coyuntura: Predominio de Alianza País, incertidumbre económica y fragmentación política" en *Ecuador Debate No. 76*. Quito: Centro andino de Acción Popular.
- Hage, Ghassan (2005). "A not so multi-sited ethnography of a not so imagined community" en *Anthropological Theory*. London: Sage Publications.
- Halaand, Gunner(1969). "Economic Determinants in Ethnic Processes" en *Ethic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little Brown and Company.
- Hall, Stuart. 1981. "Notas sobre la desconstrucción de 'lo popular'", en Ralph Samuel (ed.). *Historia popular y teoría socialista*, Crítica, Barcelona.
- Hall, Stuart (1996). *Cuestiones de Identidad cultural*. du Gay Paul y Hall Stuart comp. Buenos Aires: Amorrortu Editores. 314 p.

- Hall, Stuart (1997). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications. Traducido por Elías Sevilla Casas.
- Harvey, David (1998) [1989]. *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. 1998.
- Holland, Patricia (1991). "Family Snaps: The Meaning of Domestic Photography". *Introduction: History, Memory and the Family Album*. London: Virago Press.
- Hooks, Bell (1984). *Feminist Theory From Margin to Center*. Boston: South End Press.
- Hourani, Guita (2010). "Lebanese Migration to the Gulf (1950-2009)" en *Migration in the Mashreq, Viewpoints*. Washington: Middle East Institute.
- Hudson, Michael (1978). "The Palestine Factor in the Lebanese Civil War" en *Middle East Journal*, Vol.32, No. 3. Washington: Middle East Institute.
- Ibarra, Hernán (2009). "Diálogo sobre la coyuntura: Predominio de Alianza País, incertidumbre económica y fragmentación política" en *Ecuador Debate No. 76*. Quito: Centro andino de Acción Popular.
- Innerarity, Carmen (2009). "La polémica sobre los símbolos religiosos en Francia. La laicidad republicana como principio de integración" en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. <http://reis.metapress.com/content/103432k541u5k322/fulltext.pdf>. Visitada por última vez 29.06.10.
- Isaacs, Harold (1975). "Basic Group Identity: The Idols of the Tribe" en *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge: Harvard University Press.
- Jean, Diana (1996) "Populist victory in Ecuador worries the elite" en *The New York Time*. 22 de julio, 1996. <http://www.nytimes.com/1996/07/22/world/populist-s-victory-in-ecuador-worries-the-elite.html?pagewanted=all&src=pm>. Visitado por última vez 10.12.11.
- Juárez, Ulises (2007). "El 149 Cn. o la Incapacidad total de gobernarte" en *El nuevo Diario*. <http://www.elnuevodiario.com.ni/opinion/4199>. Visitado por última vez el 7.01.12.
- Kaufman, Asher (2001). "The Formation of an Identity in Lebanon in 1920" en *Middle Eastern Studies*, Vol. 37, No.1 (Jan, 2001), pp. 173-194.
- Klich, Ignacio (2006). "A propósito de árabes y judíos. Una introducción" en *Árabes y judíos en América Latina: historia, representaciones y desafíos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editora Iberoamericana: 409 p.
- Kornblit, Ana Lía (2004). "Historias y relatos de vida: una herramienta clave de metodologías cualitativas" en *Metodologías Cualitativas en Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Ed. Biblos, pp. 9-33.

- Kronfle, Rodolfo (2007). "Reflexión y resistencia: diálogos del arte con la regeneración urbana en Guayaquil" en *Íconos* 27. Quito: FLACSO Ecuador.
- Kuper, Adam (1994). "Culture, Identity and the Project of a Cosmopolitan Anthropology" in: *Man*, Vol.29, No. 3.
- Lentz, Carla (2000). "La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica" en *Etnicidades*. Quito: FLACSO - Sede Ecuador. 2000. 396 p.
- Lvovich, Daniel (2006). "Crisis Económica y Reacción Anti-Inmigratoria en la Argentina de 1890: La representación de árabes y judíos en la Bolsa de Julián Martel" en *Árabes y judíos en América Latina: historia, representaciones y desafíos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editora beroamericana: 409 p.
- MacFarquhar, Neil (2002). "Car Bomb Kills Figure in 1982 Lebanese Massacre" en *New York Times*. <http://www.nytimes.com/2002/01/25/world/car-bomb-kills-figure-in-1982-lebanese-massacre.html>. Visitado por última vez 11.11.11.
- Mahfouz, Joseph (1987). *El Maronismo, eso que une al hombre con el Hijo del Hombre*. México: Compendio de Historia de la Iglesia Maronita Católica.
- Maktabi, Rania (1999). "Lebanese Census of 1932 Revised. Who are the lebanese?" en *British Journal of Middle Eastern Studies*. Vol. 26, No. 2. Taylor & Francis, Ltd
- Malinowski, Bronislaw (1981). *Una teoría científica de la cultura*. Edhasa
- Mead, Margaret. 1953. The Study of Culture at a Distance. In Mead y Metraux (eds.) *The Study of Culture at a Distance*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mederos, Alfredo (2004). *Fenicios evanescentes. Nacimiento, muerte y redescubrimiento de los fenicios en la península Ibérica. II (1936-1968)*. Saguntum: Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia.
- Mernissi, Fatema (2001). *El Harén en Occidente*. Madrid: ESPASA.
- Mintz, Sidney (1996)[1985]. *Dulzura y Poder: El lugar del azúcar en la historia moderna*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Moore, Michael (2004). *Documental Fahrenheit 911*.
- Moosa, Matti (1969). "The Relation of the Maronites of Lebanon to the Mardaites and Al-Jarājima" en *Speculum*, Vol. 44, No. 4 (Oct. 1969), pp. 597-608.
- Mraz, John (2009). Looking for Mexico. Modern Visual Culture and National Identity. Durham: Duke University Press. (Capítulo 2, pp. 59-107).
- Muñoz, M.J. (2006). "Hasan Nasralá, el clérigo chií que hace temblar a Israel" en *El País*. Visitado por última vez el 25.09.11. <http://www.elpais.com/articulo/>

internacional/Hasan/Nasrala/clerigo/chii/hace/temblar/Israel/elpepiint/20060718/elpepiint_7/Te.

- Muratorio, Blanca (1994). *Imágenes e Imagineros. Representación de los indígenas ecuatorianos*. Quito: FLACSO.
- Muratorio, Blanca (2005). "Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia" en *Íconos Revista de Ciencias Sociales de Ecuador* No 22. Quito: FLACSO Ecuador.
- Nader, Laura (1972). "Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying Up" en *Reinventing Anthropology*. New York: Pantheon Books. 284-311.
- Nader, Oscar (1983). "Líbano: la montaña Sangra" en *EL Informativo: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa, Comisión de Prensa y Propaganda*. Año XI, Edición No.17. Octubre 1983.
- Nader, Oscar (1982). "El Líbano en la Historia" en *Sesenta Años Sociedad Unión Libanesa: Aniversario 60 (1921-1982)*.
- Nantet, Jacques (1965). *Historia del Líbano*. Madrid: Editorial Oceánidas.
- Narayan, Kirin (1993). "How Native is a 'Native' Anthropologist?" en *American Anthropologist*, New Series, Vol. 95, No. 3.
- Negbi, Ora (1992). "Early Phoenician Presence in the Mediterranean Islands: A Reappraisal" en *American Journal of Archaeology*, Vol. 96, No. 4. USA: Archaeological Institute of America.
- Newcomb, Rachel (2006). "Gendering the City, Gendering the Nation: Contesting Urban Space in Fes, Morocco" en *City and Society Volume XVIII no 2*.
- Ortner, Sherry (1993) [1984]. "La Teoría antropológica desde los años sesenta" en *Cuadernos de Antropología*, traducción de Rubén Páez. México: Editorial Universidad de Guadalajara.
- Ortiz, José (2003). *Mema, el abuelo que vino del mar*. Guayaquil: Poligráfica.
- Pequeño, Andrea (2007). *Imágenes En Disputa : Representaciones De Mujeres Indígenas Ecuatorianas*. 1. ed. Quito, Ecuador: FLACSO. http://www.flacso.org.ec/html/pub1.php?p_number=LB_0000614 . Visitado por última vez 12.04.10.
- Peter, Joseph (2007). *Documental Zeitgeist: Addendum*.
- Pineo, Ronn (1994). "Guayaquil y su región en el segundo boom cacaotero (1870-1925). *Historia y Región en el Ecuador 1830-1930, ed., Maiguashca, Juan*.
- Pinoargote, Alfredo (1988). "El loco" en *Diario el Universo*. Guayaquil: Lunes 15 de febrero de 1988.

- Poole, Deborah (2005). "An Excess of Description: Ethnography, Race, and Visual Technologies" en *The Annual Review of Anthropology*. anthro.annualreviews.org
- Poole, Deborah (2000). *Visión, Raza y Modernidad: una Economía Visual del Mundo Andino de Imágenes*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo.
- Portes, Alejandro (1995). *En torno a la informalidad: Ensayos sobre teoría y medición de la economía no regulada*. México: FLACSO sede México:251p.
- Raad, Henry (2011). *El abuelo: Esteban Antón Iza*. Blogspot. <http://estebananton.blogspot.com/2011/04/el-abuelo-tomado-de-valio-la-pena.html>. Visitado por última vez 12.12.11
- Raad, Henry (2001). *Al Desnudo*. México: Jacinto Faya Viesca.
- Raad, Henry (1986). *Guión Escrito de la Obra de Teatro: La Nueva Semilla*. <http://www.henryraadanton.com/>.
- Ranciere, Jaques (2010). *El Espectador Emancipado*. Ellago Ediciones. (pp.9-28 y 53-85).
- Rappaport, Joanne (2007). "Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración" en *Revista colombiana de antropología No. 43*. http://www.icanh.gov.co/recursos_user/mas%20alla%20de%20la%20escritura.pdf. Visitado por última vez 15.12.10.
- Restrepo, Eduardo y Arturo Escobar (2004). "Antropologías en el mundo". Jangwa Pana 3.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2004). "El Mito de la Pertenencia de Bolivia al 'Mundo Occidental'. Réquiem para un Nacionalismo". *Temas Sociales, Revista de Sociología-UMSA, No 24*. La Paz.
- Roberts, Lois J. (1997). *Los Libaneses en el Ecuador*. Guayaquil: Imprenta Segura.
- Rouch, Jean (2003). "The Camera and Man" en *Official Jean Rouch Tribute*. <http://der.org/jean-rouch/content/index.php>. Visitado por última vez el 03.01.12
- Ruíz, Rosa y Sáiz Guadalupe (2006). "Visión de género en dos periódicos de la comunidad árabe en Chile (años treinta)" en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*. <http://bddoc.csic.es:8080/detalles.html?tabla=docu&bd=HISTORI&id=547607> Visitado por última vez 12.04.10.
- Saab, Julio (1998). *Homenaje a nuestro mayores: Somos un pueblo*.
- Saad, Pedro (1997). *La caída de Abdalá: un análisis actual*". Quito: El Conejo.
- Said, Edward (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias/Prodhufo.
- Said, Edward (2004). *El mundo, el texto y el crítico*. Barcelona: Debate. 2004. 431 p.

- Said, Edward (2005a). *Reflexiones sobre el exilio: ensayos literarios y culturales*. Barcelona: Debate: 581p.
- Said, Edward (2005b). *Cubriendo el Islam: cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*. Barcelona: Debate: 298 p.
- Sánchez, Andrés (1994). “Introducción” en *La genealogía de la moral: un escrito polémico* de Friedrich Nietzsche. Madrid: Alianza Editorial.
- Sánchez, George (1995) *Becoming Mexican American: ethnicity, culture, and identity in Chicano: Los Angeles, 1900-1945*. Oxford University Press.
- Sánchez, María del Carmen (1983). “Queremos un Líbano para los Libaneses” en *EL Informativo: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa, Comisión de Prensa y Propaganda*. Año XI, Edición No.17. Octubre 1983. Pp.14-15.
- Sánchez-Parga, José (1984). “La cuestión étnica: realidades y discursos” en *Etnia en el Ecuador: Situaciones y análisis*, José Mora Domo, Fredy Riveira et al. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Sanders, Jimmy (2002). “Ethnic Boundaries and Identity in Plural Societies” en *Annual Review of Sociology, Vol. 28*. Annual Reviews.
- Salgado, Wilma (2004). *La casa del jabonero*. Quito: Abya-Yala.
- Salibi, Kamal (1971). “The Lebanese Identity” en *Journal of Contemporary History*, Vol. 6, No. 1, Nationalism and Separatism (1971), pp. 76-86
- Salibi, Kamal (1957). “The Maronites of Lebanon under Frankish and Mamluk Rule (1099-1516)” en *Arabica*, T.4, Fasc. 3 (Sep., 1957), pp. 288-303.
- Salomón, Jorge (2004). *Shukra América: Las Familias Palestinas en Ecuador*. Guayaquil: Poligráfica C.A.
- Saltos, Napoleón (2005). *Poder y democracia en tiempos de crisis: política comparada de la caída de Mahuad y Fujimori*. Quito: FLACSO.
- Sellers-Young, Shay and Barbara (2003). “Belly Dance: Orientalism: Exoticism: Self-Exoticism” en *Dance Research Journal*, Vol. 35, No. 1. Congress on Research in Dance.
- Scheper-Hughes, Nancy (1995). “The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology” en *Current Anthropology*, Vol. 36, No. 3. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schreiber, Yara (S/F). *Otro Álbum de Familia: Retratos de Migrantes*.

- Shelby, Tommie (2008). "Cosmopolitanism, Blackness, and Utopia: a conversation with Paul Gilroy" en *Transition* - Issue 98, 2008, pp. 116-135. Indiana: Indiana University Press.
- Shore, Cris (2002). *Elite Cultures: Anthropological perspectives*. London y New York: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*. (39): 297-364. <http://caosmosis.acracia.net/?p=608> Visitado por última vez 30.11.10.
- Talai, V. (1986). "Social Boundaries Within and Between Ethnic Groups: Armenians in London" en *Man, New Series, Vol. 21, No. 2*.
- Taussig, Michael (1987). "Cultura del terror-espacio de la muerte: el Informe Putumayo de Roger Casement y la explicación de la tortura" en *Amazonía Peruana* Vol. 14. Lima: Centro Amazónico de Antropología y aplicación Práctica.
- Taylor S J. y Bogdan R. (1987). "La entrevista en profundidad" en *Introducción a los Métodos Cualitativos de Investigación*. Barcelona: Ediciones Paidós Básica:100-151.
- Torbay, Rashid (1982). "Origen de la Fundación de la Sociedad Unión Libanesa" en *Sesenta Años Sociedad Unión Libanesa: Aniversario 60 (1921-1982)*. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
- Trinh, Minh-ha (1989). *Native, Other: writing Post-coloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Tyler, Stephen (1986). "On Being out of Words" en *Cultural Anthropology*, Vol.1, No.2, The Dialectic of Oral and the Literary Hermeneutics. Blackwell Publishing on behalf of the American Anthropological Association.
- UA (Universidad de Alicante) (2011). *Historia de Guayaquil*. Visitado por última vez el 13.11.11. <http://www.alu.ua.es/v/vov1/historiaguayaquil.htm>
- UN (United Nations) (2010). Department of Economic and social Affairs: Population Division, Ppulation Estimates and Projections Section. http://esa.un.org/unpd/wpp/Sorting-Tables/tab-sorting_population.htm. Visitado por última vez 04.01.12.
- Valenzuela, Javier (2011). " 'Los del turbante' vuelven a ganarle a la CIA" en *El País*. <http://blogs.elpais.com/cronica-negra/2011/11/los-del-turbante-vuelven-a-ganarle-a-la-cia-1.html>. Visitado por última vez el 10.12.11.
- Waihbe – El Khazen, Mounir (1983). "Causa de la emigración libanesa" en *EL Informativo: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa, Comisión de Prensa y Propaganda*. Año XI, Edición No.17. Octubre 1983. pp. 16.

Wolf, Eric (2001) [1990]. "Facing Power – Old Insights, New Questions," *Pathways of power: Building an anthropology of the modern world*. Berkeley: University of California Press:383-397.

<http://alainet.org/active/8016> Visitado por última vez 05.08.10.

Zenner, Walter (1970). "Ethnic Stereotyping in Arabic Proverbs" en *The Journal of American Folklore*.

Material de Archivo

Álbumes-Revistas

Yapur, Miguel (2001). Álbum-Revista: III Reunión Oficial de la Familia Auad Herales.

Yapur, Miguel (2003). Álbum-Revista: IV Reunión Oficial de la Familia Auad Herales.

Yapur, Miguel (2008). Álbum-Revista: V Reunión Oficial de la Familia Auad Herales.

Yapur, Miguel (2001). Álbum-Revista: VI Reunión Oficial de la Familia Auad Herales.

Revistas de la SUL

SUL (1982a). *Sesenta Años Sociedad Unión Libanesa: Aniversario 60 (1921-1982)*.

SUL (1982b). *EL Informativo: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa, Comisión de Prensa y Propaganda*. Año 10. No.16. Diciembre de 1982.

SUL (1983). *EL Informativo: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa, Comisión de Prensa y Propaganda*. Año XI, Edición No.17. Octubre 1983.

SUL (1987). *EL Informativo: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa, Comisión de Prensa y Propaganda*. Año 13. No.8. Diciembre de 1987.

SUL (1988). *EL Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa, Comisión de Prensa y Propaganda*. Año 14. No.2. Octubre Noviembre de 1988.

SUL (1990). "Nombre de artículo". *Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa*. Junio de 1990.

Autor (1993). Líbano en la Historia. Raúl Suconota Editor. CNTL. 22 de noviembre de 1993. Guayaquil: EMEDIA.

Autor (1993). Líbano en la Historia. Raúl Suconota Editor. CNTL. 22 de noviembre de 1994. Guayaquil: EMEDIA.

SUL (1994a). “Nombre de artículo”. *Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa*. Febrero de 1994.

SUL (1994b). “Nombre de artículo”. *Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa*. Abril de 1994.

SUL (1994c). “Nombre de artículo”. *Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa*. Junio de 1994.

SUL (1994d). “Nombre de artículo”. *Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa*. Agosto de 1994.

SUL (1994e). “Nombre de artículo”. *Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa*. Octubre de 1994.

SUL (1994f). “Nombre de artículo”. *Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa*. Diciembre de 1994.

SUL (1995a). “Nombre de artículo”. *Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa*. Febrero de 1995.

SUL (1995b). “Nombre de artículo”. *Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa*. Abril de 1995.

SUL (1995c). “Nombre de artículo”. *Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa*. Junio de 1995.

SUL (1995d). “Nombre de artículo”. *Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa*. Agosto de 1995.

SUL (1995e). “Nombre de artículo”. *Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa*. Octubre de 1995.

SUL (1995f). “Nombre de artículo”. *Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa*. Diciembre de 1995.

SUL (1996a). “Nombre de artículo”. *Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa*. Febrero de 1996.

SUL (1996b). “Nombre de artículo”. *Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa*. Abril de 1996.

SUL (1996c). “Nombre de artículo”. *Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa*. Junio de 1996.

SUL (1996d). “Nombre de artículo”. *Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa*. Agosto de 1996.

SUL (1996e). “Nombre de artículo”. *Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa*. Octubre de 1996.

SUL (1996f). “Nombre de artículo”. *Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa*. Diciembre de 1996.

SUL (1997). “Nombre de artículo”. *Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa*. Junio de 1997.

SUL (1997). “Nombre de artículo”. *Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa*. Agosto de 1997.

SUL (1997). “Nombre de artículo”. *Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa*. Octubre de 1997.

SUL (1997). “Nombre de artículo”. *Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa*. Diciembre de 1997.

SUL (1998). “Nombre de artículo”. *Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa*. Abril de 1998.

SUL (1998). “Nombre de artículo”. *Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa*. Junio de 1998.

SUL (1998). “Nombre de artículo”. *Informativo El Cedro: Órgano Oficial de la Sociedad Unión Libanesa*. Agosto-Octubre de 1998.

SUL (2000). “Nombre de artículo”. *El Cedro: Un Informativo de la Sociedad “Unión Libanesa”*. No.1. Abril-Julio de 2000. *Papel y Digital*

SUL (2000). “Nombre de artículo”. *El Cedro: Un Informativo de la Sociedad “Unión Libanesa”*. No.2. Agosto- Noviembre de 2000. *Papel y Digital*

SUL (2001). “Nombre de artículo”. *El Cedro: Un Informativo de la Sociedad “Unión Libanesa”*. No.3. Enero-Junio de 2001. *Papel y Digital*

SUL (2001). “Nombre de artículo”. *El Cedro: Un Informativo de la Sociedad “Unión Libanesa”*. No.4. Julio-Septiembre de 2001. (Digital)

SUL (2001). “Nombre de artículo”. *El Cedro: Un Informativo de la Sociedad “Unión Libanesa”*. No.5. *Octubre-Diciembre* de 2001. *Papel y Digital*

SUL (2002). “Nombre de artículo”. *El Cedro: Un Informativo de la Sociedad “Unión Libanesa”*. No.6. *Agosto* de 2002. *Papel y Digital*

SUL (2004). “Nombre de artículo”. *El Cedro: Un Informativo de la Sociedad “Unión Libanesa”*. No.7. Abril-Julio de 2004. (Digital)

SUL (2005). *Kifac Deportivo: Club Biblos*. Primera Edición. Septiembre 2005.