

El mahÿar mexicano en Jalisco: agentes locales en un espacio transnacional, 1900–1940

José Francisco Hernández Reyes*

jose.hernandez@fu-berlin.de

ORCID ID: 0000-0002-4166-7253

*The Mexican Mahjar in Jalisco:
Local agents in a transnational space,
1900–1940*

Resumen:

El artículo realiza una aproximación histórica a la comunidad libanesa de Jalisco a través del concepto de mahÿar mexicano, entendido como un topo transnacional para la sociabilidad y cohesión cultural de las comunidades árabes en América. El texto retoma los debates metodológicos en torno a los nacionalismos a larga distancia y sus consecuencias para el desarrollo del nociones patrióticas como el libanismo y la libanitud. Se argumenta que la conciencia global despertada por la Primera Guerra Mundial incentivó la formación de nuevas identidades e identificaciones entre los

Palabras clave: Libanismo, Libano, Mahÿar, México, nacionalismo a larga distancia, Primera Guerra Mundial.

súbditos otomanos dentro y fuera del espacio imperial otomano. Desde México, la población proveniente de Máshreq (Cercano Oriente) respondió con un activismo local notable en la prensa mahÿar mexicana; es decir, la prensa bilingüe en árabe y español financiada y editada por sus miembros a lo largo del país. Si bien las fuentes primarias y secundarias no permiten revelar el rol de la comunidad árabe de Jalisco antes de la hecatombe otomana, sus actividades sociales en Guadalajara a partir de 1930, nos permiten observar el desarrollo del libanismo y la libanitud a larga distancia en México.

* Freie Universität Berlin. Boltzmannstr. 4, 14195, Berlín, Alemania.

Abstract:

This article offers a historical approach to the Lebanese community in Jalisco through the concept of the Mexican Mahjar, understood as a transnational topos for the sociability and cultural cohesion of Arab communities in the Americas. The text revisits methodological debates on long-distance nationalisms and their implications for the development of patriotic notions such as 'lebanonism' (libanismo) and 'lebaneseness' (libanitud). It argues that the global consciousness awakened by the First World War encouraged the formation of new identities and identifications among Ottoman subjects

both within and beyond the Ottoman imperial space. From Mexico, migrants from the Mashreq (the Near East) responded with notable local activism in the Mexican mahjar press, that is, bilingual Arabic-Spanish periodicals financed and edited by community members across the country. Although primary and secondary sources do not allow us to reconstruct the role of the Arab community in Jalisco prior to the Ottoman catastrophe, its social activities in Guadalajara from 1930 onward make it possible to observe the development of long-distance 'lebanonism' and 'lebaneseness' in Mexico.

Keywords: First World War, lebaneseness, Lebanon, lebanonism, long-distance nationalism, Mahjar, Mexico.

Introducción

La actual región jalisciense ha tenido a lo largo de su historia distintos nombres dependiendo las civilizaciones. Durante la época prehispánica, el señorío de *Xalixko*, que en náhuatl significa “lugar sobre el arenal”, tenía como centro urbano principal el poblado homónimo, ubicado actualmente en Nayarit. Durante los 300 siglos como Virreinato de la Corona de Castilla la región formó parte de Nueva Galicia, cuya capital fue Compostela, también ubicada actualmente en Nayarit.

Con el paso del Antiguo Régimen a la nación independiente la región retoma su nombre prehispánico, pero en su versión castellanizada “Jalisco” y con Guadalajara como su capital. Guadalajara fue nombrada así por Nuño de Guzmán – a quien fray Bartolomé De las Casas (1552/2011, p. 84) calificó de “gran tirano”¹ – en honor a su ciudad natal en Castilla-La Mancha.

Esta, a su vez, había recibido el nombre en tiempos de Al-Andalus. En efecto, la Guadalajara ibérica fue fundada por Al Faray Massarra Ibn Salim a mediados del siglo IX siendo parte integral de la Marca Media – uno

¹ “Pasó este gran tirano capitán de la Mechuacán [*sic*] a la provincial de Jalisco, que estaba entera y llena como una colmena de gente, pobladísima y felicísima, porque es de las fértiles y admirables de las Indias”.

de los principales sectores fronterizos andaluces con capital en Toledo – por más de tres siglos (Herrera, 1985, p. 13). A partir de entonces, las crónicas medievales mencionan su ciudad (*Madinat al-Faray*) y al río que la nutre, conocido hoy día como el río Henares.

El topónimo arabo-andalusí *Wādī al-Hijāra* (وادي حجارة), que significa “río de las piedras”, generó la palabra castellana “Guadalajara”, dando nombre a la ciudad tras su conquista por Alfonso VI de León, en 1085, finalizando casi cuatro siglos de influencia andalusí en la región. Este flujo de transferencias lingüísticas del viejo mundo al nuevo destaca enlaces históricos evidentes entre las culturas árabes, ibéricas y americanas.

Este trabajo parte de esta relación trilateral entre América, Europa y el Mundo árabe para destacar la presencia histórica de individuos, culturas e ideologías de Máshreq, o Cercano Oriente en México.² Si al hablar de las relaciones históricas entre Europa y el Mundo árabe comienzo por hablar de América, es porque como señalan Ruiz Bravo-Villasante y Martínez Montávez (1976), “en ambas zonas del mundo ha existido una especial y similar relación y vinculación con Europa” (p. 42).

Para ello, examino el tejido social de la primera generación de ‘mashrequés’ en México; es decir, del ‘espacio mahýari’ mexicano, entendido como una herramienta conceptual propuesta por la historiografía de la movilidad y el asentamiento en las Américas de la población mashrequí. La palabra singular mahýar, que significa ‘lugar de emigración’, es una transliteración del sustantivo árabe مَهْجَرٌ, derivado del sustantivo verbal مَهَجَرْتُ (muḥājara), que significa ‘emigración’.

En los últimos 15 años, el término mahýar se ha utilizado para referirse tanto a las estructuras sociales – espacios mahýaries –, sus actores móviles – mahýaries – y el fenómeno histórico de su movilidad, asentamiento y retorno (Fahrenthold y Khater, 2023). Los espacios mahýaries fueron tejidos transnacionales creados por las comunidades mashrequés durante la gran oleada migratoria global de fines del siglo XIX y el primer tercio del XX.

Estos espacios cumplieron una importante función para la sociabilidad, adaptabilidad y cohesión de sus miembros en su país receptor. También permitieron sostener un vínculo nostálgico y político con su lugar de origen. En la última década, la historia contemporánea sobre las relaciones entre Latinoamérica y el llamado Medio Oriente confirma la

² Máshreq es la españolización del término árabe *āl-Mašriq* que deriva de la palabra oriente (*Šarq* en árabe) y se refiere la región histórica conocida como *Bilād aš-Šām* que comprende actualmente las repúblicas de Siria y Líbano, los Estados ocupados de Palestina, el Estado de Israel, y el Reino de Jordania.

circulación sustancial y constante de ideas, capitales, personas, bienes y formas culturales como un fenómeno transnacional que vincula estas regiones.

El creciente interés por revisitar la historia de la ‘América árabe’ indica que el estudio del espacio mahýar mexicano está prosperando, reforzado por nuevas fuentes y métodos, así como por los recientes trabajos de investigadores con una amplia experiencia en esta dinámica área de investigación como Taboada (2017b) y Martínez Assad (2022). En este trabajo considero la definición específica de Pastor (2017) sobre el mahýar mexicano entendido como un “espacio de sociabilidad construido por lo súbditos otomanos árabes establecidos en México a partir de la primera gran oleada migratoria de fines del siglo XIX y primer tercio del siglo XX” (p. 2).

Entendemos a esta generación de mashrequíes y a sus descendientes como la población que conformó el espacio mahýarí mexicano a partir de sus actividades económicas y de su producción literaria. Esta última, dirigida a sus descendientes, acompañó la transición de súbditos otomanos a habitantes con un sentido de pertenencia múltiple, en un contexto de consolidación de identidades de corte nacionalista. Por ello, proponemos entender el periodo post-mahýar como el lapso posterior a las independencias nacionales de los Estados inscritos en el sistema de mandato franco-británico. Esta delimitación permite distinguir a este sector del conformado por las generaciones posteriores y coincide con apreciaciones provenientes de los estudios literarios – en particular, el planteamiento inicial y el cierre interpretativo de Martínez Lillo (2016, pp. 101–5, 117–20).

El objetivo central de este artículo es apreciar a la comunidad libanesa de Jalisco para exhibir el ‘libanismo’ y la ‘libanitud’ en México como un tipo de nacionalismo a larga distancia durante el periodo de entreguerras. La propuesta aprovecha los debates sobre las transferencias transfronterizas de fondos, ideas y la movilidad de comunidades con un sentido de pertenencia múltiple para entender sus implicaciones en la consolidación de movimientos nacionales a larga distancia (Glick-Schiller, 2005, pp. 570–80).

Considero los aportes de los estudios de la migración transnacional y el nacionalismo a larga distancia; es decir, aquella “ideología de pertenencia que extiende las políticas domésticas a una plataforma social transnacional” (Wimmer y Glick-Schiller, 2003, p. 310). Los nacionalismos a larga distancia definen políticamente a una comunidad en diáspora y aceleran la organización de proyectos que permiten su cohesión en términos de pertenencia y herencia cultural. Entiendo el nacionalismo a larga

distancia como un fenómeno histórico y transnacional en el que comunidades lejanas a su lugar de origen mantienen un sentido de pertenencia y una membresía ciudadana fuera de los límites geográficos de su lugar de nacimiento.

La noción de tejidos sociales conformados por 'comunidades transnacionales' involucradas en los procesos de formación de los Estados-nación surge de la crítica al nacionalismo metodológico. La crítica al nacionalismo metodológico busca demostrar la compatibilidad entre la formación local de los Estados-nación y sus interconexiones globales. La noción de los espacios mahyaríes como tejidos sociales compuestos por comunidades arabófonas transnacionales aporta nuevas aristas a los estudios de la migración y la movilidad en México, así como los orígenes de los Estados-nación de Máshreq.

En el contexto tardío de la Primera Guerra Mundial, la noción del 'libanismo' y la 'libanitud' como un sentimiento patriótico fue necesario para el fortalecimiento del naciente nacionalismo libanés a distancia; es decir, fuera de Monte Líbano, especialmente en los espacios mahyaríes. Akarlı (1993, pp.186–87) define el 'libanismo' (*lebanonism*) como una visión histórica cuasi-nacionalista sobre el Monte Líbano en donde la región libanesa es heredera directa de la cultura fenicia y en donde las comunidades cristiano maronitas se han asentado pacíficamente desde tiempos inmemoriales. Por su parte, define la 'libanitud' (*lebaneseness*) como una forma general de política comprometida a mantener los privilegios acumulados gracias al estatus autónomo del Mutasarrifato Monte Líbano durante el Imperio otomano.

Esta postura apareció a mediados del siglo XIX, pero fue durante la Primera Guerra Mundial cuando surgió como una fuente ideológica para la disidencia colectiva en Líbano ante la debacle del Imperio otomano. Respecto de la libanitud, Alfaro-Velcamp (2007, p. 39) ha propuesto estudiarla como una postura ideológica al interior de las comunidades maronitas fuera de Líbano que procuró señalar sus matices particulares frente al resto de la población del Máshreq.

Tanto el libanismo como la libanitud forjaron la idea de la nación libanesa dentro y fuera de Gran Líbano y funcionaron como fuentes ideológicas y discursivas para la defensa de las comunidades libanesas fuera del Líbano. Al estudiar el libanismo y la libanitud desde México observamos cómo el Estado mexicano postrevolucionario consideró a las comunidades árabes transnacionales y la manera en que estas aprovecharon la conciencia global activada por la Primera Guerra Mundial para fortalecer su presencia local y promover activismos transfronterizos.

El estudio de las conexiones entre los migrantes transnacionales y sus espacios locales de asentamiento y desde donde se movilizan logra redefinir las nociones de comunidad y diáspora en los debates sobre la movilidad y la migración. Especialmente el concepto de diáspora ha sido ampliamente utilizado en las ciencias sociales, hasta el punto de convertirse en una categoría ambigua. Brubaker (2005, p. 14) la considera una “palabra clave” demasiado vinculada al Estado-nación, mientras que Tölölyan (1996, pp. 9–16) argumenta que su capacidad analítica se ha debilitado dada su aplicación indiscriminada a fenómenos tan variados como la migración, el exilio o el retorno.

No obstante, para Bawalsa (2022) el concepto aún conserva importancia si se emplea para analizar “posturas, protestas, proyectos y prácticas de sociabilidad” (p. 9) que expresan formas de pertenencia incluso fuera de los marcos estatales. En este sentido, el término diáspora se entiende como un ‘proceso’ en el cual un grupo de personas decide cohesionarse alrededor de rasgos compartidos-nacionales o de otra índole, convirtiéndose en un sujeto histórico. Así, la diáspora es una herramienta conceptual capaz de explorar la construcción histórica de comunidades y la búsqueda de su pertenencia tanto en su país receptor como en su lugar de origen.

Elementos como la lengua y sus dialectos, las prácticas religiosas y las tradiciones culinarias ofrecen experiencias de pertenencia generacionales que articularon comunidades transnacionales sin necesidad de un marco estatal nacional. El presente trabajo complementa estos debates con la noción de espacios mahýaries, pues permite rastrear vínculos culturales y espirituales anteriores a la consolidación de los Estados-nacionales y diásporas ligadas a Máshreq. Es menester mencionar que este trabajo parte de las aportaciones de Wimmer y Glick-Schiller (2003) como punto de referencia para entender cómo las comunidades en diáspora reconfiguran su pertenencia más allá del encuadre de uno o varios Estados nacionales.

El concepto de nacionalismo a larga distancia se interpreta aquí como un espacio de proyección, negociación y construcción de pertenencias, más que como una reafirmación de identidades fijas de corte nacionalista. Siguiendo las críticas de diversos autores como Brubaker y Cooper (2000, pp. 10–14) y, en especial, Navarrete-Cazales (2015, pp. 36–39) sobre el carácter aporético del concepto de identidad, en tanto que resulta necesario para hablar de aquello que caracteriza a un grupo, pero que, al mismo tiempo, resulta imposible capturar su aspecto central en la naturaleza de los individuos y colectividades de manera pragmática, inamovible y categórica.

El trabajo invita a considerar, más bien, el sentido de pertenencia como base fundamental de entender las bases de su cohesión social en un punto local y a escala transregional. Este punto ha sido abordado por varios estudiosos del fenómeno del mahýar como Ruíz Bravo-Villasante (1976, pp. 21–24, 542) para quien el sentido de pertenencia que caracteriza a la población mashrequí se encuentra en la palabra típica árabe *asabiyya*, que denota el carácter noble de adhesión y entusiasmo por una causa particular; una alianza que ha generado lazos y fraternidades fuertemente reforzadas por el lugar de nacimiento, la comunidad religiosa y otros elementos culturales.

Para Provence (2005, p. 152) en momentos críticos como los experimentados durante los albores del sistema de mandato europeo, este sentido de comunidad llegó a crear una noción de ‘membresía en común’ frente a las autoridades coloniales. Una autora fundamental para la noción de este fenómeno es Logroño Narbona (2007, p. 5), quien en su tesis doctoral sobre las poblaciones arabófonas de Argentina y Brasil sostiene que el “sentido de pertenencia activo” funciona como una herramienta conceptual antro-po-histórica capaz de dilucidar elementos sociohistóricos de una población fuera de su lugar de origen y que, a su vez, anteceden a la construcción de cualquier tipo de identidad nacional en cualquiera de sus variantes jurídicas, étnicas y/o culturales.

Aunque el trabajo enfatiza únicamente la dimensión política del sentido de pertenencia, nuestra propuesta toma en cuenta las consideraciones de Levitt y Glick Schiller (2004) sobre el potencial de entender la pertenencia como una vía para explorar y complementar la formación de campos sociales transnacionales activos como el caso del mahýar mexicano. No obstante, dado el escaso material empírico encontrado sobre la comunidad mahýari jalisciense, el enfoque elegido ofrece una base flexible para examinar los proyectos colectivos y productos culturales – como la prensa mahýar analizada por Petit (2017) en México – que sostiene la cohesión y las proyecciones de estas comunidades.

Por último, otra noción importante a mencionar en este apartado es la relacionada con el orientalismo al interior de los espacios mahyaríes mexicanos. Autores como Taboada (2017a) y Civantos (2006) han realizados trabajos muy relevantes para comprender el traslado de las narrativas orientalistas europeas hacia regiones del continente americano, como el espacio mexicano y argentino, como una estrategia crucial para la inserción del sector arabófono y su imaginario en los respectivos regímenes raciales de sus países receptores. El mahýar mexicano logró adaptarse a un entorno cultural distinto al de su país natal, lidiando con episodios difíciles como la Revolución mexicana y la Primera Guerra Mundial.

Por ello, algunos intelectuales y portavoces de las comunidades del mahýar mexicano diseñaron un auto-orientalismo específico para sus propios fines políticos y de cohesión social aprovechando los resabios del orientalismo europeo decimonónico y las visiones sobre ‘Oriente’ y el islam. Como veremos, este discurso estuvo compuesto por representaciones y un imaginario específico desarrollado a partir de narrativas orientalistas producidas por intelectuales de Europa y América, forjando una imagen deseable frente a las autoridades del México postrevolucionario.

Para realizar el análisis sobre el mahýar mexicano y la comunidad libanesa en Jalisco utilizo archivos franceses de la Chambre de Commerce et d’Industrie Aix-Marseille-Provence y el Centres des Archives Diplomatiques de Nantes; los archivos mexicanos del Centro de Estudios de Historia de México Carso y los archivos resguardados en el Patriarcado Maronita de Antioquia, Líbano. Estas fuentes son complementadas con fuentes secundarias mexicanas, a saber, periódicos y revistas de la *prensa mahýar mexicana*; es decir, la prensa bilingüe en árabe y español editada y financiada por la primera generación del mahýar mexicano, incluidos sus descendientes. Para el caso de la revista *El Emir* (1937–1977) se consultaron los números disponibles en el Colegio de México; en el caso de la revista *Al-Gurbal* (1922–1990), se tuvo acceso a aquellos números bilingües disponibles en su sitio web.

En el primer apartado desarrollo brevemente las causas de la movilidad transatlántica y transregional que permitieron el asentamiento de comunidades otomanas a lo largo de México y los mecanismos de sociabilidad que dieron origen al mahýar mexicano. En un segundo apartado destaco la importancia de la Primera Guerra Mundial como el fenómeno que desencadenó una conciencia global capaz de movilizar recursos e ideas a escala transnacional e incentivar pugnas locales dentro de las comunidades otomanas esparcidas en las Américas.

En un tercer y último apartado estudio el libanismo y la libanitud en México como el resultado de la declive otomana y el inicio del sistema de mandato europeo en Máshreq, en especial en Gran Líbano. Utilizo el caso de la comunidad libanesa en Jalisco para exhibir aquellos registros y activismos que permiten develar estas muestras de afinidad patriótica hacia Líbano en vísperas de su declaración de independencia nacional acordada por las potencias europeas en el Tratado de San Remo de 1920.

Frente al mediterráneo y con los ojos al mar

La noción sobre el fenómeno de múltiples espacios mahýaríes es relativamente reciente, pero coloca otras poblaciones araboamericanas más allá

de los tradicionales espacios mahýaríes de Estados Unidos, Argentina y Brasil. Pastor (2017) se inserta en una interesante historiografía que promueve la inserción de la historia de los arabomexicanos en fenómenos históricos transnacionales a la par de enfatizar sus particularidades locales.

En su obra *The Mexican Mahjar*, Pastor (2017, p. 104) reconoce que, al dotar un carácter trasnacional a este espacio, la historiografía puede demeritar la importancia de jurisdicciones y lógicas de sociabilidad locales. Por ello, el estudio del mahýar mexicano se beneficia tanto del enfoque transnacional sobre este tejido social como del estudio de una comunidad arabomexicana en particular, en este caso, la comunidad libanesa tapatía.

No obstante, Jalisco y los estados del Pacífico no fueron las primeras zonas de asentamiento del mahýar mexicano. Amparado en la Ley de Extranjería y Naturalización de 1886, el Estado porfirista incentivó la inmigración de diversas sociedades europeas y asiáticas, dentro de las cuales figuraron también los súbditos otomanos. Según Reyes (2024, pp. 8–9), hacia 1910, los estados de Veracruz y Yucatán fueron puntos estratégicos de concurrencia y aventura comercial por parte de los primeros agentes económicos provenientes del Máshreq.

En aquella época de movilidad global el discreto asentamiento de comunidades judías, drusas y musulmanas de Máshreq – principalmente procedentes del Monte Líbano otomano –, logró consolidar su presencia en México (Alfaro-Velcamp, 2007, pp. 66–67; Pastor, 2017, pp. 37–38; Zé-raoui, 1996, pp. 25–26). Otras comunidades como las pertenecientes al cristianismo uniata,³ ya desde los primeros viajes a Europa y América durante la temprana globalización (siglos XVI–XVIII) les había mostrado a sus clérigos y familias de abolengo la extensión espacial del orbe religioso del que son parte dado su alineamiento doctrinal y subordinación litúrgica al Vaticano (Heyberger, 2004, pp. 456–61; Ponce Guadian, 2018, pp. 627–66; Taboada, 2017a, pp. 89–132).

Pero es entre 1860–1940 cuando más de 50 millones de personas del espacio imperial otomano y del sudoeste asiático realizaron viajes hacia el continente americano con retornos constantes. Estas cifras ofrecen únicamente aproximaciones al fenómeno de la movilidad de la época, pues hay que tomar en cuenta el intenso tránsito fuera del marco normativo y

³ El término 'uniata' se refiere a los vínculos jerárquicos de las Iglesias cristianas con el Pontifical Romano, preservando sus particularidades rituales y su autonomía respecto de la legislación canónica del Papado católico. Este artículo se refiere principalmente a la alineación de las Iglesias caldea (1553), greco-melquita (1701) y maronita (1736). Véase, Chamas (2013, p. 84); y Tayal Akel (2009, pp. 103–5).

de monitoreo mediante sobornos y falsa documentación como mecanismos de evasión. De acuerdo con Mckeown (2004, pp. 156–57), Estados Unidos absorbió 65% de estos flujos humanos y el resto se dispersó a lo largo del continente, principalmente en Argentina y Brasil.

Se calcula que, entre 1900–1914, 280 000 individuos salieron tan solo del Mutasarrifato Monte Líbano y del aledaño subdistrito de Trípoli (Karpát, 1985, p. 184). ¿Cómo explicar este masivo y constante tránsito otomano hacia latitudes como México y el Caribe?, ¿qué impulsó a la primera generación arabófona de América a establecerse en geografías tan lejanas, pero, en no pocas ocasiones, muy familiares a su lugar de origen?

En primer lugar, las ciudades portuarias, en especial Beirut, fueron espacios públicos en donde las noticias sobre el continente americano encontraron la manera de propagarse como un horizonte de posibilidades ya no exclusivo de un grupo privilegiado, sino para una gran mayoría de la población mashreqí. Dirigidos por los agentes de migración, traductores locales y transportistas de las compañías navieras, el objetivo de estas familias e individuos era trasladarse hacia alguno de los puertos americanos para insertarse en la industria manufacturera, la agricultura extensiva o el comercio en pequeña y mediana escala; asentarse en algún punto del continente, prosperar y retornar a su lugar de origen (Brégain, 2008, pp. 30–32).

Para entender la razón de tan arriesgado viaje algunas investigaciones ubican en la privación del derecho a asumir cargos públicos en su lugar de origen como uno de los factores que focalizó las aspiraciones individuales fuera del espacio otomano y hacia el continente americano (Akmir, 2001, p. 15; Lohéac, 1978, p. 27). Khater (2001, pp. 49–63) coloca estas crónicas y conjeturas dentro de una 'teoría de la persecución turca'; una imagen propagandística que las primeras comunidades establecidas en América, principalmente maronitas, difundieron para ganar adeptos y simpatías entre las autoridades y la sociedad de su nación receptora.

En efecto, la imposibilidad de realizar estas aspiraciones en su lugar origen no fue, como se ha entendido comúnmente, por un dominio otomano o europeo absoluto en la región, sino por la compleja arquitectura institucional local controlada por agentes clericales, terratenientes y familias nobiliarias con una larga tradición de diplomacia y negociación con fuerzas coloniales provenientes de Europa, África y Asia.

Más aún, las crónicas que enmarcan, por ejemplo, el desplazamiento a causa de la masacre druso-cristiana de 1860 u otros conflictos intracomunitarios no consideran que fue hasta finales de 1870 cuando se experimentaron verdaderos flujos constantes y masivos hacia el continente americano. De hecho, la política migratoria del Mutasarrifato Monte Líba-

no flexibilizó la condición de los viajes y el comercio transregional desde Beirut y puertos aledaños con la resolución del privilegio fiscal de 1866 y los permisos de viaje de 1892.

Este paquete fiscal permitió a cualquier residente libanés mantener su condición de residente sin importar si tuviese propiedades en otras partes del mundo o trabajara fuera de Máshreq, siempre y cuando pagara sus debidos impuestos (Akarlı, 1993, pp. 120–21). Esta doctrina portuaria funcionó para mantener una estructura fiscal estable y aminorar los abusos de autoridades portuarias, contrabandistas y funcionarios de Beirut y puertos mediterráneos.⁴ Sin embargo, el estancamiento de la sericultura, la rama productiva más importante de la vida rural libanesa, pudiera explicar los desplazamientos masivos en busca de mejores oportunidades.

Entre 1890–1910, la producción de seda cruda presentó un estancamiento generalizado que provocó un declive en la rentabilidad de importar la materia cruda para su posterior consumo en Francia. Esta situación, aunada a la entrada de seda japonesa al mercado europeo, desincentivó el uso de la tierra para el cultivo de gusano de seda en la mayoría de las áreas rurales a excepción de zonas costeras como Trípoli y Matn, cuyo lazo con el mercado exterior era más dinámico gracias a la cercanía con Beirut (Chevallier, 1960, p. 301).

El desplazamiento masivo produjo el abandono de viejas actividades regionales. Sin embargo, ya que el mutasarrifato se diseñó como una entidad política autónoma frente a la autoridad otomana, los recursos obtenidos en la rama fiscal y portuaria permitieron la diversificación y el retorno del cultivo de frutos y cereales menos dependientes de la volatilidad del mercado global.

Por otro lado, el contrabando de productos monopolizados como el tabaco, la sal, armas de fuego, pólvora y el aumento en adquisiciones de propiedades, la apertura de establecimientos comerciales y la compra-venta de casas en las cordilleras montañas exhiben que la población gozó de cierta prosperidad económica (Akarlı, 1993, pp. 59–60).

Otro factor que intenta explicar la movilidad masiva apunta a los cambios promovidos a finales del periodo Tanzimat; es decir, el periodo de reformas estructurales a lo largo del vasto espacio imperial otomano. Entre ellos, se señalan los criterios de selectividad para el reclutamiento militar,

⁴ Archives de la Chambre de Commerce et d'Industrie Aix-Marseille-Provence (ACCIAMP), ML4.2.7.3.1/10 Droit et législation. Réglementation du Commerce et de l'industrie. Étrangers (Commerçants et travailleurs immigrés). Travailleurs étrangers à Marseille et dans les Bouches-du-Rhône (1857–1921), folder Passage à Marseille de l'émigration syrienne vers l'Amérique, 13 de abril de 1901, s.f.

pues eliminaron la exención de esta obligación a las comunidades no musulmanas (Pastor, 2017, p. 25; Salazar, 2010, pp. 254–55).

La política del alistamiento militar obligatorio debe entenderse como un efecto temporal, pero no como la causa secular que llegó a promover el desplazamiento masivo de cientos de millones de pobladores durante las postrimerías del siglo XIX y principios del XX.⁵ Un documento dirigido a la Cámara de Comercio de Marsella, escrito el 13 de abril de 1901, señalaba que el volumen del tránsito desde Siria y Líbano hacia América ascendía a los 300 000 individuos, de los cuales, 100 000 había decidido volver a su lugar de origen.⁶

Estas cifras exhiben un interés por el retorno y el mantenimiento del tránsito transnacional a pesar de las injusticias y el temor al servicio militar. En efecto, tras el colapso del Imperio otomano y durante el periodo formativo del sistema de mandato europeo, un tercio de la población mashreqí retornó entre 1926–1933 (Karpas, 1985, p. 185), periodización que coincide con la dislocación económica mundial y los efectos del crack financiero de 1929.

A pesar de la intensidad de las transformaciones geopolíticas y del sistema de mercado global, la tradicional formación de cadenas migratorias, en las que familiares y paisanos lograban seguir a uno o varios miembros de su comunidad, no se rompió y logró consolidar tejidos sociales basados en redes de sociabilidad y negociación. Estas redes fundamentadas en clientelismo, paisanaje y compadrazgo permitieron a sus líderes proveer capitales necesarios a sus allegados para consolidar sus negocios y sus comunidades en el país receptor de manera relativamente exitosa (Figura 1).

Los avances en el sistema ferroviario redujeron significativamente los costos de transacción entre las distintas economías regionales, facilitando la incorporación de los países latinoamericanos a los circuitos de la economía global. Para Carmagnani (2015), el trazado ferrocarrilero también facilitó la aparición de “centros de producción conectados con

⁵ Si bien el gobierno de los Jóvenes Turcos de 1908 no revocó el cumplimiento obligatorio del servicio militar sin distinción confesional, no fue sino hasta la Ley temporal para el servicio militar de 1914 (*Mükellefiyet-i Askeriye Kanûn-ı Muvakkatı* en turco) cuando el Imperio otomano agravó su postura frente a los súbditos no musulmanes, en especial de la población armenia y griega (Moreau, 2018, pp. 3–5).

⁶ ACCIAMP, ML4.2.7.3.1/10 Droit et législation. Règlementation du Commerce et de l'industrie. Étrangers (Commerçants et travailleurs immigrés). Travailleurs étrangers à Marseille et dans les Bouches du Rhône (1857–1921), folder Passage à Marseille de l'émigration Syrienne vers l'Amérique, 13 de abril de 1901. Traducción semántica.

centros de consumo urbanos” (p. 24), los cuales se beneficiaron aún más dada las nuevas telecomunicaciones y puertos del, denominado por García de León (2002, p. 24), “Caribe afroandaluz”.

El estudio de Ramírez Carrillo (2014, pp. 53–87) demuestra que el puerto de Progreso en Yucatán, Mérida, sirvió a los primeros grandes comerciantes mayoristas del mahýar mexicano como un primer punto de tránsito y asentamiento. El interés pecuniario de estos agentes económicos logró satisfacer el consumo local y trasnacional dada la cercanía con otros puertos cercanos como el puerto de Veracruz y La Habana. Por su parte, Reyes (2004) asegura que estas condiciones favorecieron que la tradicional cadena de llamada a parientes y paisanos generara “una red de buhoneros o mercachifles que cubrieron diversas regiones del país gracias a los avances en el trazado ferrocarrilero a lo largo del continente” (p. 9).

Figura 1.
Publicidad de empresa textil libanesa en Jalisco



Fuente: Nasr y Abud (1948, p. 366).

La Primera Guerra Mundial: **un fenómeno global con reacciones transnacionales**

A partir de 1910, la presencia del mahýar mexicano es un hecho destacable no solo por sus éxitos comerciales, sino también por su capacidad para fortalecer sus instituciones religiosas y políticas fuera del Monte Líbano. Por ejemplo, una carta escrita por un colectivo maronita el 20 de octubre

de 1902 y dirigida al arzobispo de Michoacán, Atenógenes Silva, abogaba por el establecimiento de una autoridad clerical maronita en México dada la gran cantidad de devotos en Michoacán, Querétaro y Guanajuato.⁷

La estabilidad maronita en México está fuertemente vinculada con el rol político del Patriarcado Maronita tras la hecatombe otomana. En efecto, tras la conflagración bélica de 1914–1918, el Patriarcado Maronita se proyecta como una Iglesia uniata con pretensiones de expansión institucional *diaspórica*; es decir, estableciéndose allí donde sus comunidades lo necesitaran para vincularse espiritualmente con el Monte Líbano cristiano (Tabar, 2006, pp. 185–201).

La importancia de la cristiandad uniata en la estabilidad en el largo plazo del mahýar mexicano no solo se debe al asentamiento masivo maronita en el territorio, sino también al discurso sobre la libanitud y el libanismo a larga distancia en México que procuró mantener los enlaces de la cristiandad uniata con la Iglesia católica muy presentes en el proceso de integración a la sociedad mexicana, una sociedad muy tolerante y laica, pero profundamente católica.

No solo las instituciones religiosas otomanas reaccionaron ante el declive de principios de 1910. Las consecuencias de la Primera Guerra Mundial también tuvieron una presencia significativa tanto en Máshreq como en Latinoamérica, exhibiendo una 'conciencia global' que vinculó la realidad social de ambas regiones. Rinke (2017, p. 3) define esta mentalidad global no solo como una forma de pensamiento cosmopolita, sino como un renovado entendimiento sobre la importancia de los entrelazamientos y procesos históricos que integraron diferentes regiones del mundo en un nuevo orden mundial.

La dinámica que vivieron las tempranas prensas mahýaríes en tiempos de guerra permitió la circulación de propaganda, recaudación de fondos y llamadas al alistamiento militar. Al estudiar la prensa mahýar mexicana es posible acercarnos al estudio sobre los orígenes de los nacionalismos a larga distancia del Mundo árabe desde México. La conciencia global que provocó la Primera Guerra Mundial se exhibe en el uso la prensa mahýar como una plataforma ideal para materializar las ideas arabistas que otra vez parecían abstractas y difusas.

Sus empresarios, editores y traductores eran arabófonos, pero escribieron gradualmente más en español con el fin de difundir el contenido no solo a la segunda y tercera generación de arabomexicanos, sino también a la sociedad mexicana (Petit, 2017, p. 220). Entre los objetivos de

⁷ Archivo del Patriarcado Maronita de Antioquia (APMA), doc. 86, folder 79, Elías Hoyek, 20 de octubre de 1902, fol. 1.

esta prensa destacó fungir como un medio de educación y divulgación sobre el Mundo árabe, principalmente el Monte Líbano. El acelerado declive del gobierno de los Jóvenes Turcos estimuló una pugna ideológica entre francófilos y germanófilos exhibiendo distintas aspiraciones geopolíticas en Máshreq una vez terminada la guerra (Taboada, 2015, pp. 403–18).

En el contexto de la guerra, intelectuales del mahyar estadounidense como Amīn al-Riḥanī (1876–1940) jugaron un rol importante al fungir como voceros de las posturas arabistas esparcidas a lo largo los espacios mahyaríes y el Mundo árabe. Su complicado *tour* en México tenía por objetivo movilizar afinidades en el mahyar mexicano hacia Francia y Estados Unidos (Ruíz Bravo-Villasante, 1987, pp. 463–76). Aprovechando la presencia de familiares en Mérida y socios comerciales en la capital mexicana, como Nacif C. Fadl, movilizó una campaña a favor de los Aliados en respuesta a la postura de los germanófilos y otomanistas del mahyar mexicano (Tawil, 2018, pp. 85–104).

La postura francófila tuvo como objetivo difundir en los espacios mahyaríes la nostalgia por el Monte Líbano e incentivar el apoyo a la causa de los Aliados como vía para reforzar la autonomía política del mutasarrifato al interior del Imperio otomano. La cooperación transnacional a la causa de los Aliados en México fue expuesta a través de actos filantrópicos y humanitarios como la recolección de fondos para la Cruz Roja francesa o la entrega de tabaco a los soldados de la Entente. Por ejemplo, el 7 de julio de 1917, la compañía de tabaco El Buen Tono envió, a nombre de Nasib Kuri, 50 000 cigarrillos para el ejército francés.⁸

Sin embargo, con la entrada de Estados Unidos a la guerra, en abril de 1917, la radicalización de las actitudes francófilas en contra del grupo germanófilo/otomanistas liderado por Antonio Letayf (1869–1941) y el cónsul alemán Heinrich von Eckardt (1861–1944), ocasionó una fragmentación entre los líderes de las comunidades en dos grupos catalogados por las propias autoridades consulares como germanófilos y francófilos.⁹

El resultado de esta pugna ideológica fue la creación de asociaciones francófilas locales y el aprovechamiento de la prensa mahyar por parte de los líderes de redes más proclives a buscar la afinidad con Francia y Estados Unidos. Por ejemplo, a mediados de septiembre de 1917, Felipe G. Badrán comenzaría la edición semanal del diario aliadófilo *Joffre*, nombrado así en honor al mariscal francés J. Joffre (1852–1931).

⁸ Centres des Archives Diplomatiques de Nantes (MAE.CADN).432PO/C/1-318, série C Syro-Libanais, núm. 132, Dossier générale et quelques dossiers nominatifs (1915–1935), s.f.

⁹ MAE.CADN.432PO/B/1-52, série B, núm. 47, Première Guerre mondiale, maisons de commerce, s.f.

Como respuesta germanófila, Antonio Letayf y José Helú dirigen, entre diciembre de 1917 y marzo de 1918, el diario bisemanal *Al-Jawater* (las ideas) encargado de difundir las ideas de neutralidad propuestas por el cónsul alemán en México, Heinrich von Eckardt, para contrarrestar la influencia de la facción francófila (Figura 2).¹⁰

En el marco de la Doctrina Carranza las disidencias eran intensamente monitoreadas por el Estado mexicano, por lo que los discursos aliadófilos de las asociaciones libanistas locales podían llegar a captar la atención de las autoridades nacionales y ser severamente juzgados, como sucedió con el caso de Amīn al-Rihānī. Sin embargo, las presiones de la Entente y el debilitamiento del Imperio alemán relajaron la postura carrancista sobre el activismo aliadófilo permitiendo a los colectivos francófilos pre-establecidos exhibir con mayor libertad su sentido de pertenencia y aspiraciones sobre el futuro de Máshreq.

Por ejemplo, el 20 de septiembre de 1918, la Unión Libanesa describía que entre sus objetivos estaban la “reconstitución” de la patria libanesa bajo la égida de su “protector secular”, Francia, y bajo la garantía de las grandes potencias aliadas; la realización de las “aspiraciones tradicionales” de Líbano, la defensa por los medios legales de los intereses libaneses en México y el remediar las pérdidas de las familias libanesas ocasionadas por la guerra.¹¹

De igual manera, la Liga Libanense de Mérida aseguraba tanto a las autoridades francesas como al Patriarcado Maronita que sus aspiraciones se alineaban a las propuestas por su matriz estadounidense la Lebanon League of Progress, siendo estas la “autonomía absoluta del Monte Líbano y la devolución de sus antiguas posesiones bajo el amparo fraternal de Francia”.¹²

¹⁰ MAE.CADN. 432PO/C/1-318, série C Syro-Libanais, núm. 132, Dossier générale et quelques dossiers nominatifs (1915–1935), s.f.

¹¹ Esta asociación fue creada en septiembre de 1911 por importantes miembros de la comunidad libanesa de la Ciudad de México como Selim Bacha y Negib Chami, además de José Gastine, súbdito otomano naturalizado venezolano y corresponsal del diario *Al-Hoda*, uno de los diarios más importantes de la prensa mah̄yar estadounidense, dirigida por Naum Mukarzel. MAE.CADN. 432PO/B/1-52, Consulat puis légation. Mexique, série B, núm. 48, Français au Mexique, Congrès de colonies françaises á l'étranger (1925–1926), Recensements de Français du Mexique (1886, 1891, 1910–1923) et Protégés français (1902–1919).

¹² APMA, doc. 179, folder 89, Elías Hoyek, Liga libanense, Mérida, 8 de octubre de 1919, fol. 1; MAE.CADN.432PO/C/1-318, série C Syro-Libanais, núm. 132, Dossier générale et quelques dossiers nominatifs (1915–1935), Folder José Dau, s.f.

Figura 2.
La prensa mahýar mexicana durante la Primera Guerra Mundial



Fuente: MAE.CADN. Archives Rapatriées de la Légation de France á Mexico, 1880–1957, 432PO/C/1-318. Légation puis Ambassade. Mexique. Série C. Syro-Libanais. No. 132 Dossier générale et quelques dossiers nominatifs (1915–1935), s.d.

Las aspiraciones de estas asociaciones destacaron de manera general una retórica autonomista y no independentista, como ya ha destacado Taboada (2015, p. 413). Estas aspiraciones sobre el futuro de Monte Líbano no abogaban por la independencia nacional, sino que favorecían las intenciones por establecer un sistema de protectorado francés respaldado por las fuerzas Aliadas y el Patriarcado Maronita.

Desde el comienzo de la guerra, la pretensión de una expansión colonial francesa y británica por la región del Máshreq fue respaldada por un número considerable de mashrequíes fuera de Máshreq. Por ejemplo, en México, una carta colectiva firmada el 11 de marzo de 1914 por decenas de empresarios libaneses fue enviada al patriarca maronita, Elías Hoyek, con el fin de asegurarle que, a pesar del rechazo de algunos de sus paisanos, estos miembros apoyaban la causa francesa en Líbano durante la guerra.¹³

¹³ APMA, doc. 80, folder 87, Elías Hoyek, Carta al Patriarca Elías Hoyek, México, 11 de marzo de 1914, fol. 1.

Además de estas muestras de simpatía francófila y libanista, otros símbolos y valores también fueron aprovechados para exaltar los ánimos y la conciencia global en torno al escenario bélico. Tal es el caso del orbe cristiano frente a la amenaza otomana. La manipulación de los Aliados sobre el discurso de inserción del Imperio otomano a la guerra como una *yihad* en contra del mundo cristiano pudieron ser importantes para considerar como peligrosos a estos pobladores dentro y fuera del espacio imperial otomano.

En efecto, desde la divulgación de las memorias del embajador estadounidense en Constantinopla, Henry Morgenthau, sobre las supuestas posturas del sultán que consideraban la guerra contra los Aliados como una *yihad* (Deren, 2002, p. 132), el sentido de pertenencia a un orbe religioso en pugna funcionó en ciertos espacios americanos para resaltar la necesidad por recurrir, una vez más, a la tradicional y atemporal amenaza del “yugo otomano” sobre la cristiandad latina.

En México, la movilización de las congregaciones masculinas cristianas francesas como los maristas y los lasallistas proclamaron la defensa de una patria en peligro, con el fin de fortalecer el sentimiento patriótico en las naciones insertadas al interior del orbe católico. La Sociedad de María coordinó viajes grupales a Guadalajara y a Puebla para reproducir las ceremonias de la Virgen de Lourdes, invocando la salvación de la patria francesa (Foulard, 2018, pp. 473–76).

La población libanesa francófila también respondió al llamado del cuerpo consular francés en México realizando donativos no solo para contrarrestar las penurias que ocasionó la guerra, sino también para favorecer la lucha de Francia contra la “opresión otomana”. Por ejemplo, el 29 de agosto de 1918, Pedro Slim envió al representante del gobierno francés en México una muestra de su afinidad francófila para ambas causas.¹⁴

Las referencias por acentuar la pertenencia a la causa aliadófila contra el Imperio otomano y su “yugo despótico” sobre la cristiandad uniata no faltaron durante los intentos por salir de las listas negras comerciales de Estados Unidos. El 11 de marzo de 1918, Antonio Kuri aseguraba al agente consular francés en Torreón, Coahuila, que su afinidad con Francia siempre había estado a la orden dada las injusticias del Imperio otomano sobre los cristianos de Monte Líbano.¹⁵

Otros como Salomón Ayub combinaron la confesionalidad cristiana con una idea de taxonomía racial distinta a la ‘turca’ refiriéndose a la

¹⁴ MAE.CADN. 432PO/C/1-318, série C Syro-Libanais, núm. 134, Dossiers de particuliers, folder Famille Slim, s.f.

¹⁵ MAE.CADN. 432PO/B/1-52, série B, núm. 48, Français au Mexique, s.f.

categoría local 'siria' con el fin de exhibir su lealtad a Francia y un completo desapego con el Imperio otomano.¹⁶ El activismo transnacional del mahÿar mexicano exhibe el peso de la confesionalidad, la solidaridad colectiva, las tradicionales simpatías francófilas y la continuidad secular de la narrativa sobre la persecución otomana al orbe cristiano como elementos fundamentales para el sostenimiento del sentido de pertenencia tras la declive otomana.

Como veremos en el último apartado, estos elementos de pertenencia también funcionaron para sostener la libanitud y el libanismo en México en vísperas de la independencia nacional de Gran Líbano. Para ello, analizo las escasas aunque destacables muestras de solidaridad patriótica a distancia de la comunidad libanesa de Jalisco que permitan mostrar afinidades patrióticas hacia Líbano durante las vísperas de su independencia nacional.

El mahÿar mexicano en Jalisco y el Pacífico

La tesis de Alfaro-Velcamp (2007, p. 39) sostiene que la libanitud en México es un fenómeno propio de las comunidades libanesas de México en su búsqueda por diferenciarse del resto del mahÿar mexicano. En su estudio utiliza el término libanitud para referirse al discurso elaborado por un grupo privilegiado de la comunidad maronita de México para excluir aquel segmento que no concuerdan con el estatus socioeconómico, identidad sectaria y lazos de paisanaje pretendidos por este pequeño grupo.

Para Luarsabishvili (2013), el nacionalismo funciona como “una afirmación de pertenencia en un lugar y a un lugar, un pueblo y un legado” y como una reclamación que “afirma el hogar creado por una comunidad de lengua, cultura y costumbres; y que, al hacerlo, elude el exilio y lucha para impedir sus estragos” (p. 22). En este sentido, el libanismo a larga distancia buscó fomentar los elementos culturales que permitieron forjar un sentimiento patriótico hacia el Estado libanés al interior de los espacios mahÿaríes.

En efecto, como señalan Wimmer y Glick-Schiller (2003, p. 304), el nacionalismo a larga distancia enlaza poblaciones que habitan diferentes geografías vinculándolas a un territorio ancestral y a su forma de gobierno. Para Martínez Assad (2022), la búsqueda por fortalecer el libanismo recayó en el reconocimiento de la juventud como “garantía de futuro” (p. 38) de la comunidad libanesa y su sentido de pertenencia múltiple en México.

¹⁶ MAE.CADN. 432PO/B/1-52, série B, núm. 47, Première Guerre mondiale, maisons de commerce, s.f.

En efecto, el reconocimiento de la pluralidad cultural de México y su exaltación por parte de los intelectuales del mahýar mexicano fortaleció el libanismo y la libanitud como un carácter de distinción social frente a las autoridades mexicanas proclives a buscar el cosmopolitismo y satisfacer su interés por otras culturas. Durante la corta existencia de Gran Líbano, el libanismo a larga distancia tenía como objetivo la creación de una cultura nacional libanesa viable dentro y fuera del Líbano en vísperas de su independencia, acordada en los Tratado de San Remo en 1920.

Por ello, el uso y definición del libanismo puede rastrearse en la producción literaria elaborada por la propia comunidad libanesa de México, a partir de la segunda mitad del siglo xx. Por ejemplo, tras la hecatombe otomana y el inicio del mandato francés en Gran Líbano, la función pedagógica y política de la prensa mahýar fue fomentar el patriotismo y la libanitud en el mahýar mexicano. Por ejemplo, en el artículo titulado “¿Estamos volviendo atrás?” de la revista *Al-Gurba* (La Criba) (1922–1990), el cuerpo editorial describe que la “muy noble causa del libanismo” es promover la solidaridad entre los libaneses de México y otros países latinoamericanos.¹⁷

En otro número de *El Emir* aparece un artículo titulado: “Veinticuatro años de Independencia” en donde su autor, Guillermo Malja, describe los valores que a su parecer definían el patriotismo libanés, a saber, el amor por la patria de origen, la evocación a sus tradiciones, la defensa por la soberanía y la independencia desde América.¹⁸ Hacia finales de 1930, las comunidades libanesas del mahýar mexicano lograron acaparar el discurso general de pertenencia múltiple en detrimento de otros discursos y aspiraciones de colectivos menos ligados al nacionalismo libanés.

A lo largo del periodo de entreguerras, la prensa mahýar mexicana utilizó el discurso hispanófilo y el fenicianismo para promover una deseabilidad taxonómica y confesional del cuerpo libanés en donde el pasado árabe en la península ibérica enlazaba ambas sociedades en una misma dirección de progreso, aculturación europeizada y religiosidad cristiana.¹⁹ El prólogo de Vasconcelos en *Historia de Líbano* contiene las ideas que buscaban precisamente diferenciar al habitante libanés del resto del mundo árabe por su “herencia fenicia”, lo que puede considerarse como un logro del mahýar mexicano frente a la retórica de la postrevolución (Pastor, 2017, pp. 146–52).

¹⁷ *Al-Gurba*, núm. 75–76, marzo-abril de 1967, p. 5.

¹⁸ *El Emir*, núm. 259, abril de 1968, p. 3.

¹⁹ Por ejemplo, “El libanés y el progreso de América”, *El Emir*, núm. 19, 25 de diciembre de 1938, p. 1.

Durante el periodo entreguerras, el fenicianismo (*finīqiya*) se caracterizó por ser una herramienta del libanismo o nacionalismo libanés en donde la noción de raza fue el elemento básico para la interpretación histórica sobre los orígenes de la autonomía política del Monte Líbano (Mazzucotelli, 2022, pp. 53–71). Si bien desde fines del siglo XIX la idea de pertenencia a un pasado fenicio inmemorial fue importante para generar un ‘auto-orientalismo’ que distinguiera el Monte Líbano del resto de Máshreq, fue hasta el final de la Primera Guerra Mundial cuando se convirtió en un elemento libanista presente en las autoridades mandatarias de Gran Líbano y en los espacios mahýaries (Pastor, 2022, pp. 85–114; 2015, pp. 262–64).

Antes de rastrear el sentimiento patriótico libanista y formas de expresar la libanidad desde la comunidad libanesa de Jalisco, debemos mencionar algunos datos cuantitativos puntuales sobre el mahýar mexicano en Jalisco y el Pacífico. Las cifras de habitantes provenientes del Máshreq hasta 1951 varía entre los 8 000 y 19 000 individuos (Hashimoto, 1992, pp. 105–107; Marín Guzmán, 2009, pp. 140–41). Para Alfaro-Velcamp (2007, p. 7) los datos, censos oficiales y registros de la propia población son únicamente una imagen representativa de los “inmigrantes oficiales”; es decir, aquellos que lograron obtener los documentos y requisitos legales necesarios para su entrada y estadía – temporal o permanente – en México.

Los registros del censo mexicano de 1910 capturan la presencia de 508 habitantes provenientes de las periferias otomanas categorizados como ‘árabes’ y ‘turcos’ se asentaron a lo largo del Pacífico mexicano (Tabla 1); una tercera parte de los arribados eran mujeres. Se practicó la endogamia hasta bien entrado el periodo entreguerras, casándose entre miembros de la misma comunidad religiosa, principalmente maronita (Rivera Reynaldos, 2021, p. 305). Muchos de los apellidos árabes originales fueron alterados por las autoridades mexicanas al momento del registro. Los empleados migratorios anotaban los apellidos como lo entendían o bien, lo semejaban a algún nombre en castellano.

Según Zéraoui (1997, p. 258), los recién emigrados lo aceptaban para facilitar la adaptación al país receptor. Pese a la escasa información con la que contamos sobre la presencia árabe en el Pacífico, algunas investigaciones han indicado el asentamiento de libaneses en Oaxaca provenientes de Deir-el-Qamar y el registro de importantes familias empresariales como la familia Harp llegados de Kferzainha, en el distrito libanés de Diman, y de escritores de la *literatura post-mahýar* (Martínez Lillo, 2016, pp. 101–20) en México como Ulises Cassab, nacido en 1936 en Niltpec, hijo de una familia caldea iraquí, y cuyo padre, José Murat Cassab, fue

gobernador del Estado en 1998 (Alfaro-Velcamp, 2007, pp. 66–67; Pastor, 2017, pp. 185–86).

Tabla 1.
Población otomana en México según el censo poblacional de 1910

Estados del Pacífico	Arabia (Máshreq)			Turquía (Imperio otomano)		
	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Total
Colima	5	-	5	6	2	8
Chiapas	-	-	-	48	10	58
Guerrero	22	4	26	52	18	70
Jalisco	26	14	40	9	2	11
Michoacán	37	16	53	29	7	36
Oaxaca	42	10	52	74	13	87
Sinaloa	10	1	11	7	6	13
Baja California Norte/Sur	-	-	-	-	-	-
Tepic	26	7	33	2	3	5
Total	168	52	220	227	61	288

Fuente: Elaboración propia con base en el *Tercer Censo de Población* (1918).

En Nayarit, los archivos consulares franceses registraron una solicitud de apoyo en 1933 por parte de un colectivo de empresarios libaneses durante la ola xenofóbica liderada por el *Comité pro-raza* (Pastor, 2017, pp. 113–14). Por su parte, la reciente investigación de Rivera Reynaldos (2021, p. 301) sobre el caso de las mujeres libanesas en Michoacán ofrece datos cuantitativos importantes: según los registros de inmigración, entre 1930 y 1940 estuvieron asentados en Michoacán un total de 71 libaneses, de los cuales 32 eran mujeres.

Los individuos menores de 15 años no fueron registrados de conformidad a la Ley de Migración de 1926, que no obligaba el registro de menores de aquella edad. También pudieron existir casos de no registro por inasistencia y quienes murieron con anterioridad a 1930. Zitácuaro fue una ciudad con gran recepción dada su bonanza comercial y clima que, según los registros orales, se asemeja al del lugar de origen de los libaneses. Morelia y La Piedad también fueron importantes espacios urbanos con asentamiento libanés (Nasr y Abud, 1948, pp. 375-80).

Los esfuerzos por registrar la presencia mashreqí en el país no fueron únicamente realizados por las autoridades mexicanas. Un empeño loable al interior del mahyar mexicano fue realizado por Julián Nasr y Salim Abud (1948, pp. 349–61), miembros de la comunidad libanesa de la

Ciudad de México. Para la elaboración de su *Directorio Libanés*, sus autores recibieron información de los colaboradores en Guadalajara, Jorge Dipp, Nagib Bitar y Elias Lases.

El directorio representa un ambicioso intento por contabilizar la presencia de mashrequíes en México con el apoyo de los líderes de redes clientelares y portavoces de las comunidades del mahÿar mexicano. El *Directorio* de Nasr y Abud nos permite crear una imagen aproximada sobre los mashrequíes del Pacífico establecidos a finales de 1940 (Tabla 2). De acuerdo con el *Directorio libanés*, la presencia del mahÿar mexicano en Jalisco estuvo conformada por un total de 543 individuos agrupados en 126 familias libanesas, 12 familias sirias, 5 familias palestinas y 3 familias jordanas. La gran mayoría se estableció en Guadalajara. También se registraron familias e individuos asentados en Autlán, La Barca, Lagos de Moreno y Tamazula.

Jalisco fue el estado del Pacífico con la mayor presencia registrada de mashrequíes, seguido por Oaxaca y Michoacán. Si bien el trabajo de Nasr y Abud (1948, 361) no consideró el trabajo doméstico como una labor importante dentro de estas comunidades, su censo registró una gran cantidad de profesiones que giraban en torno al comercio y las actividades industriales, aunque también hubo médicos, periodistas, licenciados y agricultores. Los autores también señalaron el número de matrimonios con ciudadanos mexicanos y el número de naturalizados.

Tabla 2.
El mahÿar mexicano en los Estados del Pacífico en 1940

Estados del Pacífico	Mashrequíes
Baja California Norte/Sur	31
Colima	20
Chiapas	192
Guerrero	217
Jalisco	543
Michoacán	241
Nayarit	44
Oaxaca	346
Sinaloa	123
TOTAL	1 757

Fuente: Nasr y Abud (1948, pp. 37–38, 83–84, 85–89, 329–33, 349–61, 375–80, 385–87, 435–41, 495–510).

El retrato lúcido del mahÿar mexicano en Guadalajara, elaborado por José S. Helú y consignado en su diario *Al-Jawwater* (Las ideas), perfila a los actores mahÿaríes vinculados con Jalisco y su desempeño económico durante su gira por México en 1927. La labor de Helú por sostener su imprenta y difundir la libanitud en México fue apreciada en la comunidad libanesa de Guadalajara (Grañen Porrúa, 2024, pp. 311–12). En ese marco, el testimonio permite leer la consolidación de un lenguaje de libanitud y libanis-mo a larga distancia; para rastrear expresiones locales comparables en Jalisco, conviene pasar del registro discursivo a la evidencia asociativa.

Las primeras asociaciones de las que tenemos registro en Jalisco pueden ser un primer punto de partida. Por ejemplo, el 1 de julio de 1938 fue creada la Asociación de Damas Libanesas de Guadalajara (Figura 3). Esta pionera asociación con fines de beneficencia y sociabilidad para las mujeres de origen libanés y sirio no fue un colectivo ideado por las mujeres libanesas de Jalisco, sino por dos importantes líderes y portavoces de esta comunidad, a saber, Jorge Karam y Adib J. Farah.

No obstante, fue auspiciada por María Kuri, Alejandra H. de Baruqui y Carmen B. de Karam. La asociación fue presidida por María Kuri, Sofía M. de Guevara como vicepresidente, Alejandra H. de Baruqui como tesorera, Rosa B. de Eskaf como secretaria, María Baruqui como subsecretaria, Lupe Simón como primer vocal, Magdalena Farah como segunda vocal, Alicia Guerra como tercera vocal, Bachira Latuf como cuarta vocal, y María Jones como cobradora.

Al igual que otras asociaciones para las mujeres del mahÿar mexicano, esta asociación funcionó como una centro de reproducción cultural y social al ser las mujeres las encargadas de mantener los lazos de afinidad con el lugar de origen a través del uso de la memoria, la cocina, la indumentaria y los valores domésticos. Como afirma Gutiérrez Chong (2004), las discursivas de género se constituyen como un mecanismo de organización social jerárquico para cada uno de los sexos y determinan subjetivamente sus “autopercepciones, capacidades, límites y posibilidades” (p. 45).

En efecto, el cuerpo de las mujeres libanesas fue utilizado como un espacio para construir tanto un pasado nostálgico como una aspiración de unidad racial, moral y taxonómica de la población libanesa de México. Para Ruiz (2001, pp. 142–62) la mujer biológica representa un espacio político y corporal a partir del cual la nación se ha construido históricamente. En el caso del Monte Líbano, Khater (2011, pp. 1–19) señala que la figura de la *mujer-madre* fue, al menos desde el siglo XVIII, un agente conductual de reformas institucionales al fungir como un repositorio físico del honor y la autenticidad religiosa cristiana al interior del orbe islámico.

Recientemente, Rivera Reynaldos (2021, pp. 306–12, 314) puntualiza el rol de las mujeres libanesas de México como agentes intermediarias entre su lugar de origen y México a través de la adopción y enseñanza del idioma local, la doctrina religiosa, la profesionalización y la participación activa en eventos sociales y actividades lucrativas para su comunidad y la sociedad en general. En este sentido, las asociaciones de damas libanesas esparcidas a lo largo del mahyar mexicano fueron espacios de sociabilidad especializado en fomentar la espiritualidad, la moral y el civismo al interior de la nueva ciudadanía libanesa fuera de Monte Líbano.

Figura 3.
“Baile oriental” por Rosita Sarquis, Manne Manzur,
Bertha Guerra, Eva Fahme, Eva Sayeg y Alicia Zeter
con motivo de la independencia de Líbano



Fuente: “La Asociación de Damas Libanesas en Jalisco”, *El Emir*, 17 de septiembre de 1938, p. 20.

Otra asociación libanesa fue creada en octubre de 1943, a un mes de la creación del Estado-nación libanés. El Círculo Libanés Mexicano de Guadalajara fue fundado por 13 familias y presidido por Jorge Karam, quien

fungió como cónsul de Líbano en Jalisco en 1955. El establecimiento de un órgano consular en Jalisco fue muy bien recibido en todo el mah̄yar mexicano. La revista *El Emir* no desaprovechó la ocasión para celebrar este nombramiento como muestra del libanismo y la exitosa inserción de la comunidad libanesa de Guadalajara en el país.²⁰

Esta asociación tenía como objetivo, según la revista *El Emir*, “que los elementos de la colonia puedan departir, unirse y establecer una sólida y permanente unión espiritual”.²¹ Para finales de 1950, la asociación fue presidida por Adib J. Farah (Figura 4).²² Durante el discurso de inauguración, Fernando Assad elaboró una imagen del Líbano y sus habitantes en lo que podríamos enmarcar en lo que Pastor (2017) llama un “orientalismo maronita mah̄yarí” (p. 184), que viene a ser el exaltamiento por el cristianismo en Líbano como un enlace con el mundo occidental frente al mundo islámico como un resabio del orientalismo europeo decimonónico trasladado hacia América.

En su discurso, cargado de fenicianismo, Assad se encargó de relatar un aparente enlace histórico entre el América y mundo helénico-occidental a través del Monte Líbano y la civilización fenicia. También, agradeció a las autoridades francesas y mexicanas el respeto a la población libanesa quienes, según el orador, conservaban el “deseo de emigrar” tal y como la “tradición histórica de Líbano, como en otro tiempo la de Fenicia, impone a los libaneses”.²³

²⁰ *El Emir*, núms. 207–208, diciembre-enero de 1955, pp. 6, 8.

²¹ *El Emir*, núm. 75, septiembre de 1943, p. 7.

²² *Al-Gurba*, núm. 4, 1957, p. 39.

²³ *El Emir*, núm. 76, octubre de 1943, p. 27.

Figura 4.
Nombre de la figura



Fuente: Arana Cervantes (2006, p. 162).

Como vemos, a lo largo del periodo de entreguerras las muestras de libanismo y libanitud en Jalisco tuvieron un tono más institucional y con fines de organización colectiva. Sin embargo, en la literatura post-mahyâr mexicana la comunidad libanesa de Jalisco también aportó importantes escritores e intelectuales que continúan destacando la presencia libanesa en México. Tal es el caso del intelectual e historiador Carlos Martínez Assad, quien nació en Amatitlán, a principios de 1940. Entre sus vastas obras ha escrito la historia del Líbano, el Imperio otomano y la presencia libanesa en México con el fin de divulgar la historia de Máshreq, a la par de mantener una memoria y nostalgia por el país de sus ancestros.

Su obra coordinada *La Caída del Imperio Otomano* (Martínez Assad, 2023) es un valioso aporte en español sobre la historia del declive otomano y el origen de la geopolítica moderna del llamado Medio Oriente. Los aportes de los académicos involucrados conducen al lector por la compleja transición de súbditos otomanos a habitantes del sistema de mandato europeo en Máshreq. El texto destaca la importancia de la Primera Guerra Mundial como el hito histórico en el que el destino de la región se forjó a lo largo del siglo xx y hasta nuestros días. Sin duda, es un aporte necesario para los estudios históricos en México y el mundo hispanohablante sobre Líbano, el Mundo árabe y Asia.

Esta obra se complementa con su trabajo previo *Libaneses: Hechos e Imaginario de los Inmigrantes en México* (Martínez Assad, 2022), que es otro loable esfuerzo historiográfico para exhibir la exitosa presencia libanesa en México con base en los archivos orales y numerosas fuentes de archivos franceses, mexicanos y libaneses. Si bien el autor ya había dado en *Memoria de Líbano* (Martínez Assad, 2003) una visión novelesca sobre la tierra de sus ancestros, en esta obra la profunda labor historiográfica es más rigurosa y más rica en fuentes de archivos y perspectivas historiográficas sobre la historia del Líbano otomano y el impacto del declive otomano en la formación del libanismo a larga distancia.

Otro texto importante de este intelectual es la novela ficticia *La Casa de las Once Puertas* (Martínez Assad, 2015) que relata un encuentro con el país de sus ancestros muy íntimo, a través del encuentro culinario mashreqí con la cocina mexicana. Esta novela tiene como función pedagógica señalar la importancia de la cocina y la memoria culinaria en la sociabilidad y preservación de los elementos culturales del mahýar mexicano, especialmente de las comunidades libanesas cristianas. Estas obras fomentan un rigor historiográfico sobre Máshreq en México, pero también destacan la memoria arabomexicana, los orígenes históricos del nacionalismo libanés y la libanitud en México.

Conclusiones

Partiendo de las definiciones de Akarlı y Alfaro-Velcamp sobre el libanismo y la libanitud, el artículo exhibe aquellas muestras de la libanitud y el libanismo a larga distancia a través del estudio de las asociaciones y figuras intelectuales de la comunidad libanesa de Jalisco. La propuesta parte de la crítica al nacionalismo metodológico en torno a las transferencias transfronterizas de fondos, ideas y movilidad de comunidades transnacionales y con un sentido de pertenencia múltiple.

El trabajo trata algunos elementos culturales y materiales que dotaron el carácter transnacional del mahýar mexicano; es decir, aquellos que lograron crear históricamente un enlace con su lugar de origen y otros espacios mahýaríes como el comercio y las letras, expuestas en sus rutas comerciales, prensa y literatura desde finales del siglo XIX hasta el primer tercio del XX.

El propósito es indagar en el papel de estas comunidades y sus actores en la consolidación de sentimientos de afinidad y patriotismo libanés, entendidos como albores del nacionalismo libanés a larga distancia. El artículo demuestra que la conciencia global levantada por la primera guerra global, la prensa y el activismo francófilo reforzaron la idea de au-

tenticidad del ser libanés en detrimento de otros mashrequíes del mahjar mexicano en aras de generar empatías con las autoridades francesas, estadounidenses y mexicanas.

Las aspiraciones sobre el futuro de Máshreq y las necesidades comerciales tras el bloqueo estadounidense en 1917 promovieron fuertes exhibiciones de afinidad a la causa francesa, aprovechando el uso de la prensa y el activismo a través de asociaciones y donativos. Además de estas muestras de simpatía francófila y los discursos libanistas sobre la autonomía de Monte Líbano, otros símbolos e imaginarios también fueron aprovechados para exaltar ideologías sobre la región.

Tal es el caso la teoría de la persecución turca y el fenicianismo. Si bien la primera jugó un papel importante para la inserción de las comunidades cristianas al interior de la sociedad católica mexicana, la idea de pertenencia a un pasado fenicio inmemorial fue particularmente importante para generar un 'auto-orientalismo' que diferenciara el Monte Líbano del resto de Máshreq, colocando a las comunidades cristianas de Líbano como símbolo del enlace histórico entre América, Europa y el Mundo árabe.

Como demostró el caso de la comunidad libanesa de Jalisco, el uso de la literatura y las asociaciones mutualistas y de sociabilidad fungieron como espacios muy importantes para la propagación del sentimiento libanista, el fenicianismo y la consolidación de los elementos sociohistóricos que dotaron un sentido de pertenencia múltiple, así como un naciente patriotismo libanista en pleno origen del Estado-nación libanés.

Lista de referencias

Archivos y repositorios

APMA – Archivo del Patriarcado Maronita de Antioquia. Líbano.

ACCIAMP – Archives de la Chambre de Commerce et d'Industrie Aix-Marseille-Provence. Marsella.

ACEHM – Archivo del Centro de Estudios de Historia de México Carso. Ciudad de México.

MAE.CADN – Centres des Archives Diplomatiques de Nantes. Nantes.

Hemerografía

Al-Gurbal. México.

El Emir. México.

Fuentes primarias editadas

- De las Casas, B. (2011). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Universidad de Antioquia. (Trabajo original publicado en 1552).
- Tercer Censo de Población de los Estados Unidos Mexicanos 1910*. (1918). México: Secretaría de Agricultura y Fomento.

Literatura secundaria

- Akarlı, E. (1993). *The long peace: Ottoman Lebanon, 1861–1920*. University of California Press.
- Akmir, A. (2001). Estrato social y poder político de los árabes en América Latina. En M. D. Ramírez, M. Caballero y P. Beneito (Eds.), *Raíces mediterráneas en Latinoamérica: cultura árabe/cultura italiana* (pp. 15–26). Mergablum Edición y Comunicación.
- Alfaro-Velcamp, T. (2007). *So far from Allah, so close to Mexico: Middle Eastern immigrants in modern Mexico*. University of Texas Press.
- Arana Cervantes, M. (2006). *Ramas del mismo cedro: voz viva de la comunidad libanesa en Guadalajara*. Centro México Libanés de Guadalajara.
- Bawalsa, N. (2022). *Transnational Palestine. Migration and the right of return before 1948*. Standford University Press.
- Brégain, G. (2008). *Syriens et libanais d'Amérique du Sud 1918–1945*. L'Harmattan.
- Brubaker, R. (2005). The Diaspora' Diaspora. *Ethnic and Racial Studies*, 28(1), 1–47.
- Brubaker, R., y Cooper, F. (2000). Beyond “identity”. *Theory and Society*, 29(1), 1–47. <https://doi.org/10.1023/A:1007068714468>
- Carmagnani, M. (2015). Presentación. Bosquejo del desempeño económico. En M. Carmagnani (Ed.), *México contemporáneo 1808–2014. Tomo I. La Economía, 1804–2014* (pp. 13–50). Fondo de Cultura Económica.
- Chamas, G. (2013). *Compendio di Storia della Chiesa Orientale e soprattutto Melkita*. Edizioni Libreria Internazionale Romagnosi.
- Chevallier, D. (1960). Lyon et Syrie en 1919. Les bases d'une intervention. *Revue Historique*, 224(2), 275–320.
- Civantos, C. (2006). *Between Argentines and Arabs: Argentine Orientalism, Arab immigrants, and the writing of identity*. State University of New York Press.
- Deren, S. (2002). From Pan-Islamism to Turkish nationalism: Modernisation and German influence in the Late Ottoman Period. En M. Dogo y G. Franzinetti (Eds.), *Disrupting and reshaping: Early stages of nation-building in the Balkans* (pp. 117–139). Longo Editore Ravenna.

- Fahrenthold, S. D. y Khater, A. (2023). From forgotten shores to a port of call: Ten years at Mashriq & Mahjar. *Mashriq & Mahjar: Journal of Middle East and North African Migration Studies*, 10(1), 1–8. <https://doi.org/10.24847/v10i12023.404>
- Foulard, C. (2018). La misión francesa a la prueba de la historia: Revolución mexicana, Primera Guerra Mundial y misión religiosa. En O. Compagnon, C. Foulard, G. Martin y M. I. Tato (Eds.), *La Gran Guerra en América Latina: una historia conectada* (pp. 463–84). Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
- García de León Griego, A. (2002). *El mar de los deseos: El Caribe hispano musical: Historia y contrapunto*. Siglo Veintiuno Editores.
- Glick-Schiller, N. (2005). Long-Distance Nationalism. En E. Melvin, X. Ember e I. Skoggard (Eds.), *Encyclopedia of Diasporas* (pp. 570–80). Springer. DOI: https://doi.org/10.1007/978-0-387-29904-4_59
- Grañen Porrúa, M. I. (2024). *La dulce tinta de Al-Jawwater/Las ideas. La familia Helú Atta, libaneses de México*. Librería Grañen Porrúa.
- Gutiérrez Chong, N. (2004). Tendencias de estudio de nacionalismo y mujeres. En N. Gutiérrez Chong (Coord.), *Mujeres y nacionalismos en América Latina: de la Independencia a la nación del nuevo milenio* (pp. 19–66). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hashimoto, Kohei (1992). Lebanese Population Movement 1920–1939: Towards a study. En A. Hourani y N. Shehadi (Eds.), *The Lebanese in the world: A century of emigration* (pp. 5–107). Centre for Lebanese Studies and I B Tauris & Co Ltd.
- Herrera Casado, A. (1985). La Marca Media de Al-Andalus en tierras de Guadalajara. *Wad-al-Hayara: Revista de Estudios de Guadalajara* (12), 9–26.
- Heyberger, B. (2004). Les nouveaux horizons méditerranéens des chrétiens du Bilād al-Šām (xvii^e–xviii^e siècle). *Arabica*, 51(4), 435–61. DOI: 10.1163/1570058042342162
- Karpat, K. (1985). The Ottoman emigration to America, 1860–1914. *International Journal of Middle East Studies*, 17(2), 175–209. <https://doi.org/10.1017/S0020743800028993>
- Khater, A. (2001). *Inventing home: Emigration, gender, and the middle class in Lebanon, 1870–1920*. University of California Press.
- Khater, A. (2011). *Embracing the Divine: Passion & politics in the Christian Middle East*. Syracuse University Press.
- Levitt, P., y Glick Schiller, N. (2004). Conceptualizing simultaneity: A transnational social field perspective on society. *International Migration Review*, 38(3), 1002–39. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2004.tb00227.x>
- Logroño Narbona, M. del M. (2007). *The development of nationalist identities in French Syria and Lebanon: A transnational dialogue with*

- Arab immigrants to Argentina and Brazil, 1915–1929*. [Tesis doctoral no publicada, University of California, Santa Barbara].
- Lohéac, L. (1978). *Daoud Ammoun et la création de l'État libanaise*. Klincksieck.
- Luarsabishvili, V. (2013). Literatura ectópica y literatura de exilio: apuntes teóricos. *Castilla. Estudios de Literatura* (4), 19–38. <https://revistas.uva.es/index.php/castilla/article/view/161>
- Marín Guzmán, R. (2009). Nuevos aportes para el estudio de los inmigrantes árabes en México, siglos XIX–XXI. *Estudios de Asia y África*, 44(1), 135–71. <https://doi.org/10.24201/ea.v44i1.1937>
- Martínez Assad, C. (2003). *Memoria de Líbano*. Océano.
- Martínez Assad, C. (2015). La casa de las once puertas. Seix Barral.
- Martínez Assad, C. (2022). *Libaneses: hechos e imaginario de los inmigrantes en México*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martínez Assad, C. (Ed.). (2023). La caída del Imperio otomano y la creación de Medio Oriente. Bonilla Artigas Editores.
- Martínez Lillo, R. (2016). Dos miradas a Alándalus, desde el Nuevo Mundo. *Anaquel de Estudios Árabes*, 27, 101–20. https://doi.org/10.5209/rev_ANOE.2016.v27.47966
- Mazzucotelli, F. (2022). On the shores of Phoenicia: Phoenicianism, political maronitism, and Christian nationalism in Lebanon. En J. Záhořík y A. Morone (Eds.), *Histories of nationalism beyond Europe: Myths, elitism and transnational connections* (pp. 53–71). Palgrave Macmillan.
- McKeown, A. (2004). Global Migration 1846–1940. *Journal of World History*, 15(2), 155–89. doi:10.1353/jwh.2004.0026
- Moreau, O. (2018, July 2). Pre-war military planning (Ottoman Empire). En U. Daniel, P. Gatrell, O. Janz, H. Jones, J. Keene, A. Kramer, & B. Nasson (Eds.), *1914–1918-online. International encyclopedia of the First World War*. Freie Universität Berlin. <https://doi.org/10.15463/ie1418.11281>
- Nasr, J. y Abud, S. (1948). *Directorio libanés: censo general de las colonias libanesa palestina siria residentes en la República Mexicana*. s.d.
- Navarrete-Cazales, Z. (2015). La noción de identidad en las teorías sociales contemporáneas. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 20(67), 461–479.
- Pastor, C. (2015). El modernismo en un Atlántico moro: historias de viaje. En J. González Alcántud y S. Rojo Flores (Eds.), *Andalusíes. Antropología e historia cultural de una élite magrebí* (pp. 241–76). Abada Editores.
- Pastor, C. (2017). *The Mexican Mahjar: Transnational Maronites, Jews and Arabs Under the French Mandate*. University of Texas Press.

- Pastor, C. (2022). The Great Arab Revolt, Palestine and a Phoenicianist civilizing mission: Transregional debates in the Mexican Mahjar Press. *Revue des Mondes Musulmanes et de la Méditerranée*, 152, 85-114. <https://doi.org/10.4000/remmm.18701>
- Petit, L. (2017). *El mahjār mexicano. Producción literaria y periodística de los inmigrantes árabes y sus descendientes*. [Tesis doctoral no publicada, Universidad Autónoma de Madrid].
- Ponce Guadian, A. (2018). El viaje de *Ilyās ibn al-qissīs Hannā l-Mawsilī* (Elías de Babilonia o de San Juan) a Europa y Nueva España en el siglo xvii. *Estudios de Asia y África*, 53(3), 627-66. <https://doi.org/10.24201/ea.v53i3.2324>
- Provence, M. (2005). *The Great Syrian Revolt and the Rise of Arab Nationalism*. University of Texas Press.
- Ramírez Carrillo, L. (2014). *De cómo los libaneses conquistaron la península de Yucatán: migración, identidad étnica y cultura empresarial*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Reyes, F. (2024). Un estudio de casos de quiebras de empresas en la primera generación de arabófonos de México y Argentina. *América Latina en la Historia Económica*, 31(1), 1-21. DOI: 10.18232/20073496.1388
- Rinke, S. (2017). *Latin America and the First World War*. Cambridge University Press.
- Rivera Reynaldos, L. (2021). Mujeres libanesas en Michoacán. Perfil cuantitativo y cualitativo. En M. Pérez Acebedo (Ed.), *La presencia de extranjeros en Michoacán, siglos xix y xx* (pp. 293-318). Universidad Michoacana.
- Ruiz, A. (2001). La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario. *Debate Feminista*, 24, 142-62.
- Ruiz Bravo-Villasante, C. (1987). Amīn al-Rihānī en México: arabistas y otomanistas en lucha. *Homenaje al profesor Darío Cabanelas Rodríguez, O. F. M. con motivo de su LXX aniversario* (vol. 1, pp. 463-76). Universidad de Granada.
- Ruiz Bravo-Villasante, C., & Martínez Montávez, P. (1976). *La controversia ideológica: Nacionalismo árabe/nacionalismos locales: Oriente 1918-1952: Estudio y textos*. Instituto Hispano Árabe de Cultura.
- Salazar Anaya, D. (2010). *Las cuentas de los sueños. La presencia de extranjeros en México a través de las estadísticas nacionales, 1880-1914*. DGE Ediciones.
- Sánchez Santiró, E. (2010). El desempeño de la economía mexicana, 1810-1860: de la Colonia al Estado-Nación. En S. Kuntz Ficker (Ed.), *Historia económica general de México: de la colonia a nuestros días* (pp. 275-304). El Colegio de México.

- Tabar, P. (2006). The Maronite Church in Lebanon: From Nation-Building to a Diasporan/Transnational Institution. En F. Bel-air (Ed.), *Migration et politique au Moyen-Orient* (pp. 185–201). Presses de l'Ifpo. <https://books.openedition.org/ifpo/4788>
- Taboada, H. (2015). Aliados y enemigos en América Latina: otomanistas, arabistas y francófilos. En J. Rubio Navaro (Ed.), *1915: El año más largo del Imperio otomano: Primera Guerra Mundial* (pp. 403–18). Universidad de Ankara; Universidad Externado de Colombia.
- Taboada, H. (2017a). El primer islam del mahyar: América Latina, 1880–1945. *Ruta Antropológica*. 4(6), 1–35.
- Taboada, H. (2017b). *Extrañas presencias en nuestra América*. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Tawil, R. (2018). Racial Borderlines. Ameen Rihani, Mexico, and the First World War. *Amerasia Journal*, 44(1), 85–104. <https://doi.org/10.17953/aj.44.1.85-104>
- Tayal Akel, W. B. (2009). *Los maronitas. Raíces e identidades*. Editorial Diana.
- Tölölyan, K. (1996). Rethinking Diaspora(s): Stateless power in the transnational moment. *Diaspora*, 5(1), 3–36.
- Wimmer, A., y Glick-Schiller, N. (2002). Methodological nationalism and Beyond: nation-state building, migration and the social sciences. *Global Networks* 2, 4, 301-334. DOI: <https://doi.org/10.1111/1471-0374.00043>
- Zéraoui, Z. (1996). Los árabes en México: entre la integración y el arabismo. *Revista Estudios* (12–13), 13–39.
- Zéraoui, Z. (1997). Los árabes en México: el perfil de la migración. En M. Ota Mishima (Ed.), *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX* (pp. 257–304). El Colegio de México.