



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS  
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

---

---

**KOLIYAL ALLAH TSOTSUNKOTIK**

“Gracias a Allah que somos más fuertes”

Identities étnicas y relaciones de género entre  
los indígenas sunníes en San Cristóbal de  
Las Casas, Chiapas.

**T E S I S**

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE  
**MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

P R

E S E N T A

**SANDRA CAÑAS CUEVAS**

DIRECTORA DE TESIS: DRA. AIDA HERNANDEZ CASTILLO

MEXICO, D.F.

MAYO DE 2006

Para Mario, por aparecerse en mi vida.

“Todas las mujeres deberían vivir su vida como si fueran nómadas. Deben mantenerse alerta y estar siempre listas para marcharse, incluso cuando son amadas.”

Fatima Mernissi

# Capitulado

Agradecimientos	5
Introducción	7
Capítulo 1 El Islam	26
El Contexto Internacional	
La antropología del Islam y la islamización de la antropología	
Breve historia del Islam	
Las vertientes	
Las fuentes o textos sagrados	
Pilares	
Capítulo 2 El Islam en México	57
Un poco de historia	
Organizaciones de musulmanes en México	
El Islam en Chiapas	
Capítulo 3 La historia de los indígenas musulmanes	81
San Juan Chamula: un poco de historia	
Las Expulsiones	
Formación de organizaciones de expulsados	
Establecimiento de asentamientos indígenas	
Encuentro entre el grupo musulmán español y los indígenas expulsados	
Ruptura y afiliación al Centro Cultural Islámico	

Capítulo 4 San Cristóbal de Las Casas y El Encuentro 111

Capítulo 5 Identidades étnicas y religiosas 120

Construcción de Identidades en El Encuentro

Al interior del grupo sunní

Indígenas de otras religiones e indígenas murabitun

Relaciones al exterior de El Encuentro

Con el grupo del que se separaron

El Centro Cultural Islámico de México

Con musulmanes extranjeros

La presidencia municipal, el gobierno y las escuelas oficiales

Conclusiones

Capítulo 6 Conversión y Relaciones de Género 152

Dinámicas al interior de la mezquita

El velo

La poligamia

Antes y después del matrimonio

Estrategias de subsistencia

Reuniones de mujeres del Programa Oportunidades

El problema de tierras

Conclusiones

Consideraciones finales 188

Bibliografía 196

Los nunca bien ponderados e insustituibles:  
Agradecimientos.

Definitivamente, todo lo aquí escrito no hubiera visto la luz sin el apoyo, la inspiración y guía de muchas personas que le han dado sabor a mi vida.

Mi agradecimiento más sentido va dirigido a mi nueva familia adoptiva, los musulmanes sunníes de Chiapas. Sin su ayuda y comprensión esta tesis no se habría materializado y seguiría siendo sólo un sueño.

Gracias por su tiempo y por abrirme sus corazones, por permitirme ser parte de sus vidas. Más allá de todo lo que aprendí como antropóloga en formación, me queda lo que aprendí de ustedes en un plano más cotidiano e íntimo. Nuestros días compartidos han sido de los mejores de mi vida.

Por obvias razones, el segundo lugar en la lista de agradecimientos lo ocupan mis padres y mi hermano, por estar siempre conmigo, cada uno a su manera, a lo largo de toda una vida. La pasión y el esfuerzo puestos en este trabajo los aprendí con ellos.

Estos años de “retiro académico” habrían sido difíciles de sobrellevar sin el cariño de otras personas. Mi paso por el CIESAS no sólo me dejó conocimientos en antropología, este lugar se convirtió en el espacio de encuentro con muchas personas que han marcado mi vida.

Yo no creía en los cuentos de hadas hasta que conocí a Aída Hernández, mi hada madrina personal. No tengo palabras para agradecerte la oportunidad que me diste sin siquiera conocerme, así como la confianza que me tienes. Pocas veces se tiene la gran fortuna de conocer a alguien tan solidaria y comprometida como tú. Tienes toda mi admiración. Muchas gracias por creer en mí.

Mi querido “Club Bolitocha” se lleva las palmas. Adrianis, Vivianis y Erendis: saben que tienen un lugar asegurado en mi corazón, gracias por todo, principalmente por aparecer en mi vida, las quiero mucho. ¡Arriba el Bolitocha Power! y ¡Adelante Camaradas del Partido!.

Gracias también a los amigos de toda la vida por quererme y tenerme paciencia, sobre todo cuando no pude verlos más seguido. Lors, Lo, Hormiga, Amibín y Bet: mi estancia en este mundo no sería tan divertida ni tan intensa de no haberlos conocido, son mis hermanos del alma.

Mi amor por Chiapas se lo debo, en parte, a mi gran compañero de aventuras y viajes por mi lugar favorito en el mundo. Con él visité por primera vez El Encuentro, actual lugar de residencia de los musulmanes sunníes. Gracias Xun de mi corazón, sabes lo que significas para mí y lo mucho que te quiero. Aprendí mucho de mí caminando a tu lado y siempre te llevo conmigo.

Gracias también a los “nuevos amigos” de mi San Cristóbal querido por las largas horas charlando, por cuidarme y procurarme: Gaby, Adela, Gaspar, Jaime, Laura, Kate, Lauren, Bárbara, Ricardo, Tere y René.

Una mención especial a Uthman, mi nuevo amigo musulmán, con quien he tenido el privilegio de compartir y discutir mis ideas, pero sobre todo, enriquecerlas.

Gracias al CIESAS y a todos los que trabajan y/o estudian en esta institución. Fui muy privilegiada por haber compartido estos años con ustedes. En especial gracias a Roberto Melville, Tere Sierra, Ronald Nigh y François Lartigue por sus comentarios, preguntas y por el constante apoyo.

Finalmente gracias a CONACYT por haberme otorgado una beca para estudiar la maestría.

## Introducción.

Chiapas se caracteriza no sólo por su diversidad étnica, también por su diversidad religiosa. Actualmente es el estado con el índice más bajo de catolicismo a nivel nacional<sup>1</sup> y en el que coexisten las más variadas denominaciones religiosas. Entre ellas el catolicismo, el neo catolicismo, la religiosidad tradicional, las iglesias protestantes como la Bautista, la Presbiteriana y la Pentecostal, y las iglesias independientes como los Testigos de Jehová, la Iglesia de los Santos de los Últimos Días (mormones) y los Adventistas del Séptimo Día (sabáticos).

La pluralidad religiosa en Chiapas ha crecido con la presencia del Islam. A partir del levantamiento zapatista llegaron a Chiapas personas de muchos países interesadas en conocer los planteamientos políticos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Un grupo de españoles musulmanes pertenecientes al Movimiento Mundial Murabitun (MMM) formó parte de este amplio y variado contingente de personas. Su objetivo era dar a conocer su proyecto de sociedad entre las comunidades indígenas, así como difundir el mensaje de Muhammad, el profeta del Islam<sup>2</sup>.

En menos de diez años alrededor de 250 indígenas chiapanecos se convirtieron en musulmanes. Los indígenas conversos viven en una de las colonias que conforman el cinturón de miseria que rodea la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Muchos de ellos fueron expulsados de sus comunidades de origen hace más de treinta años por dejar la tradición y volverse evangélicos. Otros son hijos

---

<sup>1</sup> El porcentaje de población católica reportada en los censos disminuyó pasando del 91.2% en 1970, al 76.8% en 1980, el 67.6% en 1990 y el 63.82 % en el 2000. De manera inversa, la población protestante aumentó pasando del 4.8% en 1970, al 11.4% en 1980, el 16.3% en 1990 hasta alcanzar el 21.88% en el 2000 (INEGI).

<sup>2</sup> Para mayor información sobre la historia del MMM ver Morquecho, Gaspar “Bajo la bandera del islam. Un acercamiento a la identidad política y religiosa de los musulmanes en San Cristóbal de las Casas”. Ediciones Pirata, San Cristóbal de las Casas, Chiapas; México, 2004.

de las primeras y segundas generaciones de expulsados y, nacieron en la ciudad en donde han vivido toda su vida. Para la mayoría de indígenas musulmanes el Islam es su segunda o tercera religión.

En el año 2000 tuvo lugar una ruptura al interior del grupo musulmán. Varias familias indígenas decidieron separarse de los españoles y afiliarse a otra organización musulmana con sede en la Ciudad de México. Esta organización está adscrita a la corriente sunní del Islam, que cuenta con la mayoría de seguidores a nivel mundial. Las razones de la separación son múltiples, sin embargo, destacan el desacuerdo de los indígenas en torno a la forma de vivir el Islam impuesta por los españoles, así como el etnocentrismo de éstos.

Después del 11 de septiembre de 2001, fecha en que tuvieron lugar los atentados terroristas contra los Estados Unidos de América, el Islam se convirtió en un tema de interés no sólo internacional, sino también nacional. La presencia de musulmanes en México y, particularmente en Chiapas, fue noticia a partir de tales hechos.

Las representaciones generalizadas sobre los musulmanes se reforzaron a partir de estos eventos. A la luz de los atentados, los musulmanes dejaron de ser fanáticos religiosos para convertirse en terroristas fundamentalistas. Por su parte, las mujeres musulmanas aparecían ante nuestra mirada como víctimas de una religión patriarcal, misógina y atroz.

La práctica y apropiación del Islam por los indígenas sunníes se desarrolla en un contexto mundial marcado por la intolerancia y la persecución. Asimismo, tiene lugar en un país mayoritariamente católico en el que, aunque el catolicismo no sea reconocido como religión oficial, es asumido como una parte fundamental de la identidad nacional. De este modo cualquier religión no católica es percibida como peligrosa o amenazante. Esta actitud se traduce en una reducción de los espacios para el reconocimiento y práctica de otras religiosidades, entre ellas el



Islam. En este sentido, los indígenas sunníes negocian día a día un espacio para practicar su religión.

La forma en que los indígenas sunníes están reelaborando este discurso religioso muestra que existen diversas maneras de ser musulmán y que el Islam no es único ni atemporal. Pese a que existen grupos o movimientos que son terroristas y utilizan el Islam como doctrina legitimadora, hay millones de musulmanes, como los indígenas sunníes, que no pertenecen a dichas agrupaciones. Al contrario, reivindican versiones pacifistas del Islam, realmente apegadas al espíritu de esta religión, que de ninguna manera aboga por la guerra. De igual forma, la participación de las mujeres indígenas en la discusión de su nueva religión permite poner en entredicho la idea de que el Islam es una religión excluyente que promueve la opresión de las mujeres.

Esta investigación se propone dar cuenta del proceso de construcción de las identidades étnicas y religiosas de los indígenas sunníes en torno al nuevo discurso religioso. También muestra cómo se han transformado las relaciones entre los géneros a partir de la conversión al Islam, así como la participación de hombres y mujeres en la conformación de un Islam más incluyente y acorde a su ubicación cultural.

Las identidades son abordadas como construcciones constantemente reinventadas en relación a múltiples discursos, actores sociales e instancias de poder (Assies 1999, Clifford 1995, Mato 1994, Giménez 2000, Devalle 2000). Al apoyarme en una visión histórico-constructivista de las identidades no sólo intento dar cuenta del escenario más amplio que marca la apropiación del Islam, también pretendo hacer manifiestas las formas en que éste es contestado, asumido o reelaborado por los indígenas sunníes. Bajo esta perspectiva la conversión al Islam se presenta como una historia de tensiones, contradicciones

y negociaciones. En ella los indígenas musulmanes dejan de ser sujetos pasivos de las instancias y discursos de poder para convertirse en agentes sociales de su propia historia. Así, los indígenas sunníes no son receptores pasivos y acríticos del Islam, al contrario, se apropian de aquellos elementos que consideran importantes resignificándolos y conformándolos a su propia visión de mundo.

El género es entendido como la construcción social del bimorfismo sexual en el marco de un contexto histórico-cultural específico atravesado por relaciones de poder, en el que la identidad étnica y la adscripción religiosa asumen formas particulares. Esta manera de pensar el género desplaza la idea según la cual la diferencia sexual constituye la explicación última de la dominación masculina. En esta investigación la diferencia sexual aparece mediada por la cultura y la religión. Esta propuesta rompe, por un lado, con la visión dicotómica de las relaciones de género en las que el hombre aparece como el dominador y la mujer como la dominada y, por otro, con el supuesto de que las relaciones entre los géneros son inmutables y estáticas.

Los aportes de las feministas poscoloniales fueron fundamentales en el curso de la presente investigación (Mohanty 2003, Mahmood en prensa, Abu-Lughod 1986, Ahmed 1992, Hoodfar 1993). A partir de las críticas al feminismo occidental norteamericano y europeo, los feminismos poscoloniales nos ayudan a entender los esfuerzos que las mujeres indígenas sunníes están llevando a cabo para transformar su cultura y religión, y abrirse espacios dentro de ambas. Bajo esta perspectiva de análisis las mujeres indígenas dejan de ser sumisas, pasivas, analfabetas, orientadas hacia la familia, y sobre todo, víctimas de una religión opresora. Así, sus iniciativas, búsquedas y deseos cobran sentido en la medida en que se considera que fueron moldeados por una tradición cultural distinta a la occidental.

Otra perspectiva de pensamiento igualmente crítica que alimentó la presente investigación es la que habla de la emergencia de un feminismo de la diversidad (Hernández 2001a, 2003b y en prensa). Esta postura surge en el contexto latinoamericano, a partir del reconocimiento de la creciente participación de las mujeres indígenas en distintas organizaciones y luchas. Gracias a su intervención las indígenas han construido demandas de género en varios niveles, por un lado, al interior de sus comunidades y organizaciones y, por otro, como parte de los pueblos indios. El feminismo de la diversidad retoma aportes de los feminismos poscoloniales al replantear las ideas generalizadas sobre la mujer y la dominación universal de la misma, señalando que ambas categorías asumen formas diversas dependiendo de las ubicaciones culturales de las mujeres. Asimismo, que las luchas y resistencias de las mujeres se construyen de acuerdo a contextos culturales, económicos y políticos específicos, y que no pueden entenderse al margen de éstos.

Los tsotsiles son uno de los grupos étnicos más estudiados por la antropología. La aproximación a este grupo étnico se ha llevado a cabo desde diferentes perspectivas teóricas. A continuación realizaré un recorrido a través de las propuestas de investigación que me sirvieron de apoyo en la realización del presente trabajo.

Las primeras investigaciones realizadas en los Altos de Chiapas se centraron en las dinámicas internas de las comunidades, destacando la existencia de relaciones armónicas e igualitarias en el seno de las mismas. Apoyados en el funcionalismo, estos estudios recrearon la idea de comunidades cerradas, aisladas de la sociedad más amplia. Estos trabajos describen detalladamente la vida comunitaria de los indígenas, sin embargo al pasar por alto el contexto más amplio en el que estaban insertas, obviaron las relaciones de poder que han

marcado las vidas de los tsotsiles desde finales del siglo XIX (Vogt 1966, Laughlin 1966, Holland (1963) 1990, Guiteras-Holmes (1961) 1965, Cancian 1965).

Más allá de sus limitaciones, la consulta de varias etnografías inscritas en esta corriente fue de gran utilidad para comprender la cosmovisión tsotsil, específicamente la importancia de los sueños, la concepción sobre la salud y la enfermedad, la centralidad del maíz, etc. La experiencia de los indígenas sunnies muestra la persistencia de estos elementos y de cómo son reelaborados y armonizados en relación al nuevo discurso religioso.

Posteriormente, se realizaron investigaciones que buscaron corregir el punto de vista funcionalista para revelar las relaciones de poder que provocaron la marcada jerarquización y marginación de las comunidades de los Altos, incluyendo a San Juan Chamula. Varios investigadores se dieron a la tarea de estudiar la historia del capitalismo en la región, así como las condiciones que dieron lugar al empobrecimiento extremo de la mayoría de la población indígena del altiplano chiapaneco. Sin embargo, estos trabajos hacen énfasis en las estructuras de dominación, sin que tenga lugar una reflexión en torno a cómo vivieron los indígenas tales procesos, borrándolos de su propia historia (Wasserstrom 1976 y 1989, Pozas y de Pozas (1971) 1995).

La consulta de trabajos sobre este tema fue imprescindible para entender el contexto en el que se inscribe la historia de los indígenas sunnies. La mayoría de ellos, al ser originarios de San Juan Chamula, se vieron afectados por las transformaciones económicas, políticas y sociales más amplias que, desde épocas tempranas, han atravesado las vidas de los indígenas de esta municipalidad.

Con la llegada del protestantismo a Chiapas, surgió una preocupación por estudiar las implicaciones de la nueva religión en las vidas de los indígenas. Esta religión extranjera fue percibida por algunos académicos como una amenaza a la cultura de los indios chiapanecos, peor aún, un instrumento ideológico del

imperialismo yanqui que buscaba la desestructuración comunitaria (Stoll 1990, Medina (1967) 1991). Esta vertiente dio por sentado que los diferentes protestantismos podían aglutinarse bajo un único protestantismo y que éste tenía las mismas implicaciones para todos los grupos étnicos que lo acogían, sin importar sus historias particulares. Asimismo, negó la capacidad de reinención de los indígenas conversos, a los que concibió como blancos fáciles del adoctrinamiento religioso.

Una corriente de investigación posterior puso en cuestión esta perspectiva al revelar las múltiples formas que asumían los protestantismos en diferentes regiones del estado, resaltando que los discursos religiosos no se imponen de manera unilateral entre los grupos sociales, quienes resignifican aquellos elementos que consideran importantes, rechazando los que no lo son (Hernández 2000, Rivera 2004, Robledo 1998).

La gran mayoría de los indígenas sunnies fueron protestantes mucho antes de convertirse al Islam. Por ello fue indispensable el acercamiento a este debate en torno a los protestantismos para poder comprender la forma que asumió la conversión al protestantismo en San Juan Chamula, así como contextualizar el proceso de cambio religioso entre los indígenas sunnies.

Las expulsiones político-religiosas y la creciente formación de asentamientos en la periferia de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas se convirtieron en un tema de interés que dio lugar a varias investigaciones. En estas se habla de la historia de las expulsiones (Robledo 1997, Pérez-Enríquez, Alonso 1997, López 2002), la conformación y trayectoria de las organizaciones de expulsados (Morquecho, 1992), y los procesos de reestructuración comunitaria que tienen lugar en las colonias habitadas por indígenas expulsados (Robledo 1998, Sullivan 1998 y 1995, Calvo 1991, Angulo 1994 y 2003, Bigmore y Pérezgrovas 2003, Ruiz 1997).

Esta bibliografía es relevante en la medida en que me permitió conocer parte de la historia de los indígenas sunnies, ya que muchos de ellos forman parte de los primeros contingentes de expulsados que llegaron a los márgenes de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, donde actualmente residen. Algunos formaron parte de una importante organización de expulsados y desde entonces luchan día a día por mejorar sus condiciones de vida en esta ciudad.

Salvo contadas excepciones, las mujeres indígenas son las grandes ausentes dentro de las líneas de investigación referidas. La inclusión de su situación en los trabajos etnográficos fue producto del encuentro entre la antropología y el feminismo en la década de los setenta. Si bien las mujeres constituyen su tema central, éstas aparecen como víctimas del capitalismo salvaje que escapa a su control (Olivera 1979 y Rus 1990). Influenciadas por el marxismo estas investigaciones dan prioridad al análisis de las estructuras de poder, dejando de lado la capacidad de agencia histórica, social y política de las mujeres indígenas. A su vez, olvidan que los contextos económicos y culturales definen las formas que asumen sus luchas y resistencias.

A principios de la década de los noventa se llevó a cabo la primera investigación que retomó el concepto de género como eje fundamental de análisis. Este estudio, realizado en un paraje del municipio de San Juan Chamula, destaca la importante participación de las mujeres indígenas al interior de su sociedad. Este trabajo representa un parteaguas en la historia de la etnografía chiapaneca no sólo porque retoma el género como categoría central, también porque cuestiona las ideas simplistas que reducían a las mujeres indígenas a la calidad de espectadoras (Rosembaum, 1993). En este sentido, da cuenta del importante papel que las indígenas desempeñan dentro del sistema de cargos, sin cuyo apoyo y participación, su funcionamiento sería prácticamente impensable. Además de que a través de las actividades que realizan ganan prestigio y estatus, así como la expansión de sus redes sociales.

El interés por documentar la participación y presencia de las mujeres indígenas al interior de sus comunidades y organizaciones se incrementó a partir del levantamiento zapatista en 1994. Estos trabajos se ocupan de revelar no sólo el destacado papel de las mujeres dentro de los procesos organizativos, también las contradicciones y dificultades inherentes a los procesos organizativos (Millán 1996, Zylberberg en prensa, Castro 2003 y Speed en prensa). Aunque esta investigación no hace referencia a un proceso organizativo de este tipo, sí pretende mostrar las formas particulares que asume la participación de las mujeres en la construcción de un grupo religioso adscrito al Islam.

Ante la diversificación de la oferta religiosa en Chiapas, surge el interés por explicar las implicaciones de las conversiones religiosas en las relaciones de género. Si antes se pensaba que la religión era en sí misma una fuerza conservadora que obstaculizaba la toma de conciencia de las mujeres indígenas imposibilitando su liberación (Barrios, 1995), estas investigaciones cuestionan la idea de que los discursos religiosos promueven los roles tradicionales de género. En este sentido se proponen resaltar las transformaciones positivas resultado de la conversión a distintas opciones religiosas, sin ignorar las contradicciones inherentes a todo proceso de cambio religioso (Robledo 2004 y 2002, Gil 1999, Eber 1995, Eber y Kovic 2003). Si bien es cierto que la conversión a distintas opciones religiosas -como la pentecostal, la presbiteriana y el neocatolicismo- originó cambios favorables en las relaciones de género, éstos varían en su forma y magnitud de una religión a otra.

Mi trabajo se inserta en esta perspectiva de análisis, al develar las transformaciones, muchas veces contradictorias, que han tenido lugar en las relaciones que los hombres y mujeres indígenas sunnies construyen entre sí a partir de su nueva opción religiosa.

Sobre las recientes conversiones al Islam en Chiapas sólo existen tres trabajos, todos centrados en la comunidad española murabitun. Uno de ellos relata la

historia del grupo murabitun (Morquecho, 2004), los otros dos se centran en las consecuencias de la conversión al Islam en la vida de los indígenas conversos, así como de sus familiares más cercanos. De éstos, el de Schenerock articula la reflexión antropológica con la teológica y, al mismo tiempo, rescata la opinión de las mujeres indígenas murabitun sobre los beneficios que el Islam ha traído a sus vidas (2004). En cambio, en el trabajo de Ruiz, basado en varias entrevistas, realizadas tanto a musulmanes como a familiares cercanos de los indígenas conversos, predomina una visión según la cual esta religión ha desestructurado a varias familias, al tiempo que es considerada extraña (2003).

Hasta ahora los trabajos realizados sobre la conversión de indígenas al Islam han oscilado entre el idealismo y el rechazo. Mi trabajo pretende ir más allá de estas posturas para dar una visión más amplia. No sólo habla de las implicaciones positivas y negativas del Islam en las vidas de las mujeres y hombres indígenas conversos, sino que rescata las contradicciones y tensiones inherentes al proceso de apropiación de dicha religión. Además da cuenta de cómo se construyen las identidades étnicas en torno al nuevo discurso religioso y de qué forma se negocia un espacio con diferentes actores e instituciones para practicar el Islam.

La historia del Islam y la presencia de musulmanes en México son temas muy poco estudiados, a pesar de que el Islam y los musulmanes constituyen un componente importante de la cultura nacional (Alfaro 2002, Antaki 1993, Zeraoui 1997, Musalem 1997). El presente trabajo es la primera investigación que se realiza sobre conversión al Islam entre los indígenas sunníes en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. En este sentido, busca contribuir al conocimiento de una religión cuya presencia en nuestro país se remonta al siglo XV.

Además, este estudio es relevante en la medida que cuestiona los estereotipos y representaciones generalizadas sobre el Islam y los musulmanes, en un momento caracterizado por la intolerancia y la guerra antiterrorista contra quienes profesan esta religión. Trasladando esta intención al contexto chiapaneco, me



parece fundamental conocer un poco más o desconocer un poco menos aquello que, a primera vista, nos parece extraño o ajeno. Como se mostró anteriormente, la diversidad religiosa en Chiapas ha aumentado considerablemente en las últimas décadas. No obstante, a diario se viven fuertes conflictos en diferentes regiones del estado, algunos de ellos debido a diferencias políticas, otros debido a diferencias sociales, y muchos debido a diferencias religiosas. Los conflictos tienen lugar tanto entre las comunidades, como también al interior de las mismas. Estos problemas vuelven indispensable tender puentes para el diálogo y el entendimiento, y sobre todo, buscar la manera de convivir en la diversidad.

Este trabajo pretende dar cuenta de la diversidad y de cómo se construye una diversidad incluyente en la colonia el Encuentro, lugar de residencia de los indígenas sunníes, donde coexisten indígenas adscritos a distintas religiones y de diferentes orígenes. También pretende mostrar cómo viven el Islam los indígenas sunníes, el significado que tiene para ellos, así como las transformaciones ocurridas en sus vidas a partir de la conversión y las dificultades que enfrentan día a día para practicar su religión. De esta forma, la experiencia de los indígenas sunníes, pone en entredicho la idea de que existe un único Islam, diversificándolo y localizándolo en un contexto cultural específico, que tampoco escapa a la complejidad ni está libre de contradicciones.

La metodología que me sirvió de apoyo durante el trabajo de campo es producto de varios aportes teóricos (Menéndez 1997, Reinharz 1992, Haraway 1995). Lo común a todos ellos es su apuesta por la construcción responsable de conocimiento crítico, incluyente y contestable.

Menéndez insiste en la necesidad de incluir el punto de vista del actor y considerarlo sujeto de su propia historia. Sobre todo, dar cuenta de la diversidad de actores y significados que éstos construyen. Asimismo, señala la importancia

de mostrar las relaciones de desigualdad internas y externas inherentes a todo grupo social (op.cit.). Apoyada en Menéndez, busqué dar cabida a las diversas voces de los indígenas sunnís, rescatando los sentidos que atribuyen a su nueva práctica religiosa, al tiempo que hice un esfuerzo por develar las relaciones de poder que existen al interior del grupo y de la colonia en la que residen, así como el tipo de relaciones que establecen con el contexto social más amplio.

Aunque me propuse considerar las experiencias de hombres y mujeres por igual, retomando los aportes de Reinharz (op.cit.) a la etnografía feminista, esto no siempre fue posible debido a las dinámicas de la comunidad y del grupo sunní en particular. Para ellos no es bien visto que una mujer joven, ladina y soltera establezca relaciones de cualquier tipo con los hombres. Por esta razón, y sin proponérmelo, tuve más contacto con las mujeres indígenas. A pesar de estas limitaciones, la intención de visibilizar a las mujeres y mantener como eje fundamental de análisis la categoría de género fue una constante durante el trabajo de campo, el análisis de la información y la redacción del producto final.

Como señala Haraway, es un hecho innegable que el proceso de construcción del conocimiento y la mirada de quien conoce siempre están atravesados por relaciones de poder (op.cit.). Durante la realización del trabajo de campo, tuve presentes estas ideas y me di a la tarea de buscar la manera de establecer relaciones más recíprocas y horizontales con los indígenas sunnís. Intenté que mis acercamientos no se limitaran a la realización de entrevistas, sino que traté de establecer una relación más informal. Si de por sí mi presencia les quitaba tiempo y afectaba sus dinámicas, me propuse ser útil de alguna u otra forma. Aparentemente esta actitud funcionó muy bien, ya que reiteradamente recurrían a mí en busca de apoyo para leer textos en español y comprender mejor el significado de algunas palabras. Muchas veces ayudé a hacer la comida, cuidar a los niños, limpiar las casas y lavar los trastes.

También fui constantemente interpelada sobre mis costumbres y forma de vida. De esta forma, las mujeres me explicaban su cultura, y al mismo tiempo me pedían que yo les explicara la mía (Rabinow, 1977). Este intercambio dio lugar a debates interesantes y a un constante cuestionamiento sobre mí misma y el mundo en el que vivo. Muchas veces tuve la sensación de que los papeles se invertían y, que ellos eran los antropólogos y no yo. Entonces me percaté de lo difícil que es explicar la cultura propia.

Mentiría si afirmara que todo salió bien durante los casi seis meses de trabajo de campo y que no se presentaron dificultades a lo largo de este proceso. De hecho, mi primer acercamiento a los musulmanes a través del grupo español fue un fracaso<sup>3</sup>. Todo parecía indicar que era bienvenida, sin embargo, cuando hablé de mi ocupación y de mi interés en estudiar más de cerca cómo se vivía el Islam dentro del grupo, fui reprendida y exhortada a dejarlo todo como condición para poder acercarme más a los musulmanes. Este rechazo me desanimó mucho. Después de unos días me sobrepuse y decidí que tenía que intentar acercarme a las familias de indígenas separadas del grupo español. Esta vez tuve más suerte. La ayuda de dos amigos ligados a la prensa local fue indispensable para lograr un acercamiento con los indígenas sunníes.

Otras dificultades que se presentaron durante el trabajo de campo fueron las barreras del lenguaje y la negativa de algunos indígenas a ser grabados durante las entrevistas. Resolví ambos problemas sobre la marcha. Conforme me ganaba la confianza de la gente fue más fácil que accedieran a traducirme las conversaciones en tsotsil o que hablaran en español cuando yo estaba presente. Además me inscribí a un curso de tsotsil y la noticia fue recibida con gusto por los indígenas sunníes, quienes constantemente me ponían a prueba para saber qué tanto aprendía en mis clases. El problema de la grabadora lo solucioné con una libreta que se convirtió en mi extensión durante mi estancia en campo.

---

<sup>3</sup> Este primer encuentro tuvo lugar en el verano del 2004 durante una estancia de dos meses en San Cristóbal de Las Casas, cuyo fin era tender puentes con la comunidad española.

Si ser un buen antropólogo implica mantener una fría e infranqueable distancia respecto al “objeto de estudio”, entonces no me considero una buena antropóloga, ya que me encariñé con la gente y sigo llamándolos una vez a la semana para saber cómo están.

Como señala Haraway, el conocimiento es siempre parcial e inacabado (op.cit.). Desde esta óptica el presente trabajo es sólo un acercamiento preliminar a un pedacito de realidad mediado por la historia de quien realizó este esfuerzo. Así, esta introducción estaría incompleta si no situara mi conocimiento, hablando un poco de mí. Quizá esto sea útil para entender por qué elegí este tema de investigación y por qué me apasiona tanto.

Nací en el D.F., hace 29 años, en el seno de una familia católica sólo de nombre. Soy la mayor de dos hermanos y toda mi vida fui a la misma escuela, laica por cierto.

Hice la primera comunión, no porque entendiera por completo lo que este evento significaba, sino porque me entusiasmaba el hecho de tener una fiesta en un jardín, recibir regalos y estrenar un vestido nuevo. Sí asistí al catecismo, pero recuerdo que me aburría, porque muy pocas veces las catequistas resolvían mis dudas. Desde entonces, el catolicismo me pareció muy complicado. No entendía que la virgen María fuera virgen y tuviera un hijo, tampoco la existencia del espíritu santo. Ni qué decir de aceptar sin más los dogmas de fe. Demasiado para una niña de diez años excesivamente curiosa como yo.

Cuando estaba cursando el segundo año de la preparatoria los legionarios compraron mi escuela y de un día para otro, tanto sacerdotes como consagradas<sup>4</sup>, se dieron a la tarea de buscar jóvenes con vocación.

Sin tener idea de quiénes eran los legionarios, accedí a una entrevista con una consagrada que me platicó de las actividades sociales que realizaba y me invitó a participar en ellas. Me sentí atraída y asistí a orfanatos, participé en colectas y en

---

<sup>4</sup> Las consagradas, son un subgrupo de mujeres al interior de los legionarios dedicadas a las labores sociales. No son monjas como tales, ya no que no llevan hábito, pero sí hacen el voto de castidad.

retiros espirituales. Todo esto a pesar de la resistencia de mis papás, que no veían con buenos ojos el hecho de que me estuviera involucrando con las religiosas. Confieso que en algún momento contemplé la posibilidad de irme de consagrada (Gracias a Dios no lo hice....).

No pasó mucho tiempo antes de que me diera cuenta de los verdaderos móviles de los legionarios. Me sentí muy decepcionada al ver que tenían preferencia por las niñas adineradas de la escuela y a mí me dejaron de buscar porque mis papás no eran ricos.

El siguiente año de la preparatoria, a invitación de una amiga, ingresé a otro grupo juvenil religioso llamado Pandillas de la Amistad. Mi función era preparar pláticas para los jóvenes sobre temas que fueran de su interés, dándoles un enfoque religioso. Recuerdo que lo disfrutaba, pero también fui relegada del movimiento por ser considerada rica y porque no había suficientes sufrimientos en mi vida como para ganarme el ingreso al grupo.

El último año de la preparatoria decidí estudiar contaduría pública porque era lo más conveniente y práctico, pero sobre todo porque me dejé llevar por el medio en el que hasta entonces me había desenvuelto: una escuela particular, en la que la mayor parte de los alumnos pertenecen a clases medias altas y altas y, en la que constantemente se “impulsa” a los alumnos para que estudien “carreras con futuro” e ingresen a las únicas universidades que valen la pena en el país, es decir, las privadas. A los 18 años, víctima de ese “microcosmos” y de las presiones sociales, no tenía idea de qué estudiar y “ya” tenía que decidirme porque “todos” mis compañeros y amigos estaban buscando qué y en dónde estudiar.

Recuerdo que la única clase del último año de la preparatoria que realmente me parecía apasionante era la de sociología, pero no contemplé la posibilidad de estudiar una licenciatura en esta disciplina porque seguramente moriría de hambre. Al menos, esto era lo que todos mis profesores decían.

Así, hice examen de admisión en la Universidad Iberoamericana para la carrera de contaduría pública y me admitieron con una beca crédito. Obviamente al poco tiempo me di cuenta de que los números no eran lo mío y me cambié a Relaciones

Internacionales, pensando que esta opción era un término medio entre Sociología y Contaduría. Sin embargo, no terminaba de gustarme la idea de ser diplomática. Durante los primeros semestres tuve mucho tiempo libre entre clases, así que me inscribí en un curso sobre Teología de la Liberación, de esta forma conocí otra cara de la iglesia muy distinta a las que había conocido antes.

Por azares del destino, una amiga me invitó a pasar una temporada en Chiapas. Su padre había heredado una casa en la cabecera municipal de las Margaritas y las dos estábamos ansiosas por conocer la realidad chiapaneca más de cerca. Mi primer acercamiento a Chiapas tuvo lugar en 1997, después de tres años del levantamiento zapatista.

La estancia en este estado sureño del país marcó mi vida para siempre. A mi regreso me cambié nuevamente de carrera, esta vez sí a sociología. Pensaba que siendo socióloga tendría más elementos para comprender e incidir en la problemática chiapaneca. Dejé las Relaciones Internacionales porque me parecían ajenas a las bases y demasiado institucionales, cuando lo que yo quería era estar más cerca de la gente para conocer mejor sus necesidades y su sentir.

Con mi cambio a la carrera de sociología dejé por la paz mi curiosidad religiosa, de hecho, entré en una fase muy radical de mi vida, en la que no toleraba nada que tuviera que ver con la iglesia, de la cual me sentía profundamente decepcionada.

Mi paso por “la Ibero” fue muy duro, estuvo marcado por una huelga, por la salida injustificada de mis mejores profesores y por el cierre definitivo de las admisiones de nuevos alumnos a la carrera de sociología, aún a pesar de las promesas del entonces rector. Con tristeza presencié cómo la Universidad Iberoamericana se iba transformando poco a poco en un Tecnológico Iberoamericano, olvidando su base humanista.

Hice mi servicio social en Chiapas y decidí que el siguiente paso en mi formación sería estudiar antropología. Debido a la situación en la universidad no concluí mi tesis de licenciatura y me titulé por excelencia académica. Sin embargo, la realización de mi proyecto de investigación me llevó a interesarme en la situación de las mujeres indígenas y fue entonces que conocí el feminismo. Sin pensarlo

mucho decidí ser feminista. Al principio fui muy radical, pensaba que ser feminista significaba, entre otras cosas, estar peleada con los hombres. Con el tiempo me di cuenta de que mi divisionismo no me traería nada bueno y decidí reconciliarme con el sexo opuesto asumiendo una postura más incluyente y dialógica.

En ninguno momento interrumpí mis viajes a Chiapas y cada que podía me escapaba y pasaba temporadas más o menos largas en San Cristóbal de Las Casas, lugar desde donde planeaba visitas a las comunidades de los alrededores. Llegué a la colonia peri urbana El Encuentro, lugar de residencia de los indígenas sunnies, por casualidad. Simplemente andaba de paseo, y no tenía idea de que en esas tierras vivían las familias de musulmanes con las que conviví cinco años después. Tiempo después de lo ocurrido el 11 de septiembre del 2001, un amigo muy cercano me habló de la presencia de los españoles musulmanes en la ciudad y de la conversión de un grupo de indígenas al Islam.

Esta noticia coincidió con la experiencia del seminario de género y diversidad cultural al que asistía una vez al mes. En el marco de este espacio de discusión tuve la oportunidad de leer algunos textos sobre las mujeres musulmanas que cuestionaban las imágenes generalizadas sobre las mismas y proponían una manera diferente de abordar el estudio de las sociedades musulmanas. Estas lecturas influyeron en mi decisión de estudiar la conversión al Islam de los indígenas chiapanecos como proyecto de investigación para la maestría, a la que recientemente había sido admitida.

Fue así que dio inicio mi inmersión en el fascinante tema del Islam.

Esta tesis se divide en seis capítulos. El primero de ellos es un capítulo introductorio en el que hago referencia al contexto internacional que enmarca la conversión al Islam de varias familias de indígenas tsotsiles. Exploro los prejuicios y estereotipos que existen sobre el Islam y los musulmanes, específicamente sobre las mujeres musulmanas. De manera breve realizo un

recorrido sobre cómo se ha aproximado la antropología al Islam y las críticas que los antropólogos musulmanes han realizado a dichas aproximaciones. Asimismo, llevo a cabo un recuento de la etapa de surgimiento del Islam, del papel que las mujeres musulmanas jugaron en su etapa de conformación y expansión, de sus características principales, así como de los libros sagrados, legislaciones y principios. Un importante hilo conductor a lo largo de este capítulo es la presencia y esfuerzos de las mujeres musulmanas por democratizar su religión desde sus orígenes hasta la fecha.

En el segundo capítulo hablo de la llegada del Islam a México y de las políticas estatales puestas en marcha a lo largo de diferentes períodos históricos que han dado lugar a la falta de reconocimiento de la herencia y presencia musulmana como parte de la cultura nacional. También hago referencia a la existencia de diferentes organizaciones de musulmanes en México y sus principales características, haciendo énfasis en la diversidad que asume el Islam en México. Por último, aunque de manera breve, relato la llegada del Islam a Chiapas, el proceso de conversión al Islam de los indígenas tsotsiles y los motivos que dieron lugar a la separación de varias familias indígenas del Islam murabitun.

En el tercer capítulo reconstruyo la historia de los indígenas sunnies. Para lograr este objetivo llevo a cabo una revisión de la situación de los indígenas de los Altos de Chiapas, específicamente de San Juan Chamula y las transformaciones políticas, sociales y económicas que han marcado sus vidas desde épocas tempranas. Asimismo, hablo del contexto en que tienen lugar las expulsiones político-religiosas de San Juan Chamula, el establecimiento de asentamientos de indígenas expulsados y la emergencia de organizaciones de indígenas expulsados. Finalmente abundo en el encuentro y desencuentro entre los españoles murabitun y los indígenas musulmanes, en la separación y la afiliación de los indígenas sunnies al Centro Cultural Islámico. Una importante constante a lo largo de esta historia es la reinvencción de la identidad étnica, su persistencia a pesar de la expulsión, la vida urbana y los cambios religiosos.



El capítulo cuatro consiste en una descripción de la vida en El Encuentro, colonia en la que residen los indígenas sunnís, particularmente la composición y dinámicas al interior de ésta. De igual forma analizo las transformaciones que han tenido lugar en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas a partir de la llegada masiva de indígenas procedentes de distintos puntos del estado desde principios de la década de los setenta.

El quinto capítulo lo dedico a la reflexión en torno a la construcción de las identidades étnicas y religiosas de los indígenas sunnís. A este respecto analizo las diferentes posturas que abordan el tema de las identidades a la luz del proceso de reinención de las identidades entre los indígenas sunnís. También doy cuenta de cómo se construye un “nosotros” y “ustedes”, poroso y permeable, en relación a distintos actores como los indígenas adscritos a otras opciones religiosas que viven en la misma colonia, los musulmanes extranjeros que llegan de visita, los españoles murabitan, el Centro Cultural Islámico, el gobierno municipal y otras instituciones del Estado.

En el último capítulo analizo las implicaciones de la conversión al Islam en las relaciones que se establecen entre los géneros. De esta forma, describo las dinámicas que tienen lugar al interior de la mezquita y cómo las mujeres se apropian de este espacio ritual y, en general, de su religión. Muestro el proceso de cuestionamiento que tiene lugar entre las indígenas musulmanas respecto al uso del velo y la poligamia, reformulando ambas prácticas en sus propios términos, y poniendo en entredicho las imágenes generalizadas que existen sobre ellas. Hablo de las negociaciones que han tenido lugar con los hombres para llegar a nuevos arreglos de género y las consecuencias contradictorias del Islam respecto a las reglas sociales que marcan el matrimonio y la maternidad. Finalmente, doy cuenta de que el nuevo discurso religioso no ha obstaculizado la participación de las mujeres en los ámbitos político y económico, al contrario, la ha reforzado.

## Capítulo 1.

### El Islam.

*“Dios me ha dicho, George, ve y lucha contra los terroristas en Afganistán. Y lo hice. Y Dios me dijo, George, pon fin a la tiranía en Iraq. Y lo hice. Y ahora, siento aún la palabra de Dios que me dice: da su Estado a los palestinos y a los israelíes su seguridad y logra la paz en Medio Oriente. Y por Dios, lo haré”<sup>5</sup>.*

George W. Bush, Presidente de los E. U. A.

Hace diez años varias familias de indígenas establecidas en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas se convirtieron al Islam. Su existencia se dio a conocer poco tiempo después de los atentados terroristas ocurridos el 11 de septiembre del 2001 en los Estados Unidos de América.

Las televisoras y los medios impresos comenzaron a hablar de la presencia de musulmanes en México, y específicamente de los indígenas chiapanecos conversos. A partir de ese día histórico los musulmanes mexicanos se volvieron visibles y, por primera vez, muchos de nosotros supimos que en México también existen musulmanes. En sí misma su presencia no es problemática, no así el evento que provocó que nos enteráramos de ésta: un atentado terrorista contra el país más poderoso del mundo.

Poco o nada se supo de la historia u orígenes de la presencia de los musulmanes en México, y mucho menos de la historia de los musulmanes en general. Lo único que se destacó fue que unos cuantos musulmanes extremistas habían planeado y perpetrado un ataque sin precedentes a nuestro país vecino. Estos eventos volvían sospechoso a cualquier musulmán, incluyendo a los musulmanes que viven en nuestro país.

---

<sup>5</sup> Anuario 2005, Suplemento Especial, Periódico Reforma, 5 de enero del 2006.

Justamente este es el contexto amplio en el que tiene lugar la apropiación del Islam por parte de los indígenas chiapanecos. Un entorno marcado por hechos que reforzaron los prejuicios e ideas erróneas sobre los musulmanes y la religión que practican.

En este capítulo llevaré a cabo una descripción sobre el Islam, su origen, fuentes y principios. Además reflexionaré en torno a los estereotipos y prejuicios que se han construido sobre esta religión y quienes la profesan. Este recuento es necesario para comprender cómo viven el Islam los indígenas de Chiapas, cómo construyen sus identidades étnicas y religiosas en relación al nuevo discurso religioso y qué implicaciones tiene en las relaciones que se establecen entre los géneros.

### El contexto internacional

Después de lo sucedido el día 11 de septiembre de 2001 en los Estados Unidos de Norteamérica, el Islam y los musulmanes se convirtieron en temas recurrentes. Los musulmanes dejaron de ser fanáticos religiosos para convertirse en terroristas fundamentalistas a los cuales había que aplicar la *Justicia Infinita*<sup>6</sup>. Como señala John L. Esposito, uno de los especialistas en Islam más reconocidos en la actualidad, “los musulmanes han pasado de ser el <otro> desconocido o el producto de estereotipos orientales al estilo de <las mil y una noches> (jeques, harenes y alfombras mágicas) a ser secuestradores de aviones y de rehenes armados y enmascarados” (2003: 145).

En ese momento la mayoría de las imágenes que observamos a través de la televisión y los medios impresos eran sobre fundamentalistas llevando a cabo atentados terroristas en nombre de *Allah*. Ante nuestros ojos también aparecían

---

<sup>6</sup> Palabras utilizadas por el presidente de los Estados Unidos, George W. Bush después de los atentados terroristas.

mujeres completamente cubiertas por velos negros, calladas y sufriendo los estragos del Islam, víctimas de una religión arcaica o pre-moderna. Así como niños adoctrinados desde temprana edad para ser terroristas fundamentalistas en un futuro no muy lejano y cometer las mismas atrocidades que sus predecesores.

Las campañas de información se volcaron sobre este singular acontecimiento perdiendo de vista varios siglos de historia, así como el contexto específico en que tuvieron lugar los ataques al país más poderoso del planeta. Todo parecía indicar que ser musulmán implica ser terrorista y que el terrorismo se reduce al Islam. En palabras de Esposito, “aunque el terrorismo mundial no responde a una sola localización o causa, en el momento actual se ha visto asociado con el Islam y el yihad” (op.cit.: 182).

Preocupados por los recientes acontecimientos y, sobretodo, por las implicaciones que podía traer consigo la desinformación y, especialmente, la información equivocada sobre el Islam, algunos estudiosos se dieron a la tarea de desmitificar una religión a todas luces desconocida para una gran cantidad de personas (Esposito op.cit., Bloom y Blair 2003, Ruiz, 2002a).

Uno de sus principales objetivos fue hacer evidente que, el hecho de que una minoría de “musulmanes” optara por la violencia y el terrorismo, no implica necesariamente que el Islam los promueva o que todos los musulmanes sean violentos y terroristas.

A través de un recorrido histórico buscaron resaltar la riqueza, complejidad, contradicciones, heterogeneidad y grandeza de la cultura islamo-árabe (Bloom y Blair, op.cit.). Más aún, pretendieron mostrar la historia común de judíos, cristianos y musulmanes, más allá de sus diferencias, en un intento por hacer a un lado las ideas prejuiciadas y estereotipadas, que ven al Islam como una

religión completamente ajena y distante de los occidentales y de Occidente mismo.

La preocupación por las formas en que los musulmanes y el Islam han sido representados desde diversos ámbitos no es reciente. Hace algunas décadas Edward Said ((1997) 2002), llamó la atención sobre la colonización discursiva del Medio Oriente llevada a cabo por los orientalistas<sup>7</sup>. Podría decirse que, a la luz de los acontecimientos del 2001, esta colonización discursiva fue reforzada y refinada principalmente desde los medios de comunicación.

Es claro que, en un contexto con estas características, los aportes y críticas de Said se vuelven aún más relevantes. Unos y otras confirman su vigencia y pertinencia para contrarrestar las imágenes simplificadas que ven en el ataque terrorista del 11 de septiembre de 2001 una manifestación de lo que Samuel Huntington ((1996) 2004), politólogo liberal estadounidense, llamó de forma reduccionista *el choque de las civilizaciones*.

Uno de los principales peligros de esta visión antagónica es que anula toda posibilidad de diálogo entre dos culturas que, al contrario de lo que se nos ha hecho creer, tienen una historia común. No sólo no reconoce que las culturas se traslapan y no pueden entenderse por separado, sino que ubica a Occidente como una cultura o modelo civilizatorio superior a Oriente, con el derecho exclusivo para definir qué y quién es Oriente y lo oriental.

Esta superioridad y el discurso que la sustenta es lo que Said llama *orientalismo*. La construcción discursiva que divide al mundo en dos, en Oriente y Occidente, que construye a Oriente desde Occidente y en contraposición con éste, haciéndolo aparecer como inferior, atrasado y exótico.

---

<sup>7</sup> Según el propio Said “alguien que enseñe, escriba o investigue sobre Oriente –y esto es válido para un antropólogo, un sociólogo, un historiador o un filólogo- tanto en sus aspectos específicos como generales, es un orientalista, y lo que él o ella hace es orientalismo” ((1997) 2002: 20).

Cabe destacar que el *orientalismo* se fundamenta y se ha fundamentado a lo largo de la historia en instituciones tanto académicas como políticas, económicas y sociales, y responde a los intereses de dominación de países colonialistas e imperialistas como Francia, Gran Bretaña y, más recientemente, Estados Unidos.

Precisamente como Oriente representa una amenaza y un peligro para Occidente, éste ha de dominarlo de diversas formas. Así, el *orientalismo* no sólo es un discurso colonizador que impide que Oriente se represente a sí mismo, sino también un discurso que refleja una realidad de dominación económica, política, social y cultural ejercida por tales países desde finales del siglo XVIII hasta nuestros días.

En un contexto muy distinto, pero con implicaciones similares, en México los indígenas fueron orientalizados o colonizados discursivamente, primero por los conquistadores españoles y más adelante, por el Estado independiente. Al igual que en el caso del Medio Oriente, la colonización fue más allá del ámbito discursivo. Los misioneros encargados de la evangelización de los aborígenes americanos, veían en los indios a seres poseídos por el demonio a los cuales había que cristianizar. Posteriormente, durante la época liberal, los indígenas se convirtieron en sinónimo de retraso cultural, un obstáculo para el desarrollo del país. Más tarde, en los años que siguieron a la Revolución de 1910 se exaltó el pasado prehispánico como componente esencial y distintivo de la nación mexicana y, al mismo tiempo, se desdeñó a los indígenas vivos, señalando la necesidad de integrarlos a la nación.

Todo discurso sobre el Otro está atravesado por el género. En este sentido, un elemento clave del discurso orientalista es la forma cómo las mujeres musulmanas han sido representadas a partir de él.

Por un lado, son vistas como mujeres atrasadas y subyugadas a las que es menester liberar y modernizar. Símbolo y medida del grado de desarrollo o subdesarrollo de un pueblo o nación. Siempre comparadas con su contraparte,

las mujeres occidentales, quienes son liberadas, laicas, civilizadas y modernas y, por ende, representan el modelo ideal a seguir.

Esta visión de las mujeres musulmanas, se convirtió en la justificación que Estados Unidos utilizó para poner en marcha su operación militar denominada “Libertad Duradera” y así salvar a las mujeres afganas del control talibán<sup>8</sup>. Poco o nada contaron las demandas de las mujeres de este país, ya que a los estadounidenses sólo les interesó liberarlas de las *burqas*, aunque las acciones militares llevadas a cabo obstaculizaran la distribución de agua y alimentos, creando una crisis que afectó a las mujeres que se pretendía liberar y a sus hijos pequeños (Hirschkind y Mahmood, 2002).

Por otro lado, desde el discurso orientalista, las mujeres musulmanas también son vistas como cautivas del harén, del que nunca salen y en el que desempeñan el papel de exóticas bailarinas suntuosamente ataviadas al servicio de los más oscuros deseos de los hombres. Mujeres que dominan el arte del erotismo y cuya existencia gira en torno a la complacencia del sexo opuesto.

Esta imagen contradictoria de las mujeres musulmanas ha sido cuestionada por estudiosas como Fatima Mernissi, reconocida feminista musulmana marroquí. Esta autora muestra que la imagen del harén que se tiene en Occidente contrasta con el verdadero harén y lo que éste significa para las mujeres y los hombres musulmanes (2001).

---

<sup>8</sup> Los talibanes son un grupo religioso extremista de Afganistán, bajo cuyo régimen se prohibió a las mujeres trabajar, estudiar, salir de sus casas a menos que fuera en compañía de un hombre y se les impuso el uso de “burqas”, una tela que las cubría de pies a cabeza, con una red a la altura de los ojos a través de la cual podían ver. La situación de las mujeres afganas unió a diversos sectores de E.U. en una lucha común contra el régimen talibán. Sin embargo, este consenso fue posible gracias a que se silenció el rol crucial que los E.U. jugaron en la creación de las miserables condiciones en que viven las mujeres afganas. Es decir, no se relacionó la situación de las mujeres afganas con el apoyo militar y económico masivo que los E.U. otorgaron a uno de los grupos religiosos más extremistas, los talibanes, como parte de la Guerra Fría (Hirschkind y Mahmood, 2002).

Mientras que para los orientales el harén tiene una dimensión trágica, para los occidentales tiene una connotación maravillosa y fantástica. La imagen orientalista del harén hace a un lado que éste es producto de un momento histórico particular. El verdadero harén tiene su origen en la época de expansión del Islam, cuando a consecuencia de las guerras, enfrentamientos e invasiones, gran cantidad de mujeres perdieron a sus maridos y familiares, quedando en completo desamparo. Los hombres que seguían con vida se hacían cargo de las mujeres solas, las llevaban a vivir con ellos y con su familia, creándose familias extensas.

Además, los harenes no eran la norma, al contrario, eran excepcionales, tenían una relación directa con la burguesía o estaban ligados a las dinastías imperiales que podían solventar los gastos que aquellos implicaban (Mernissi, 1994).

A las ideas orientalistas sobre las mujeres musulmanas la autora opone la realidad de los hechos y habla de que, desde hace mucho tiempo, dejaron de estar recluidas. La realidad económica de muchos países musulmanes ha empujado a las mujeres a salir en busca de trabajo, luchar contra la pobreza y jugar un papel determinante en el sustento de sus familias (Mernissi, 2000).

Al igual que las musulmanas, pero en un contexto distinto, las mujeres indígenas también constituyen una parte fundamental del discurso sobre el Otro. Toda referencia a la nación mexicana pasa necesariamente por el papel que éstas han de jugar en la construcción de la misma. Al igual que sus contrapartes musulmanas, las indígenas son vistas como las guardianas y transmisoras de la tradición.

Una religión tan diversa y dinámica como el Islam, no puede ser juzgada a la luz de unos hechos criminales. La experiencia de los indígenas musulmanes establecidos en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, nos permitirá poner en cuestión las ideas generalizadas que ven en el Islam una religión con vocación violenta, a los musulmanes como fundamentalistas y terroristas, y a las



mujeres musulmanas como víctimas pasivas de esta doctrina religiosa. La forma cómo están apropiándose de una religión aparentemente extraña y hostil contribuye a desmitificar estos prejuicios y representaciones.

### La antropología del Islam y la islamización de la Antropología

La antropología tampoco está exenta de afanes colonizadores. No debe olvidarse que esta disciplina nació como una respuesta a la necesidad colonial de conocer más a fondo las sociedades conquistadas para poder dominarlas mejor. En este apartado llevaré a cabo un breve recorrido por la antropología del Islam, es decir, hablaré de las diferentes formas en que esta disciplina ha abordado el estudio de las sociedades musulmanas.

El interés por las sociedades musulmanas no es reciente, al contrario, se remonta siglos atrás. Muestra de ello son las reseñas que dejaron viajeros, caballeros de las cruzadas, misioneros y mercaderes, en las que hablaban principalmente de nómadas, camellos, tiendas y mujeres veladas. Si bien se trata de descripciones pormenorizadas de las sociedades que encontraban a su paso, en ellas predomina una visión etnocéntrica sobre los musulmanes. Claro que, como señala Daniel Martín en su revisión de las etnografías sobre sociedades musulmanas, hubo quien excepcionalmente, habló de los musulmanes de manera muy favorable, resaltando su devoción y honestidad (2004).

El estudio formal de las sociedades musulmanas es relativamente reciente, dando inicio a mediados del siglo pasado. Sin embargo, al igual que las reseñas de viajeros, estos primeros estudios están atravesados por una visión etnocéntrica, a partir de la cual las sociedades musulmanas son vistas como bárbaras, anárquicas y proclives a la guerra.

Como señala Akbar S. Ahmed, antropólogo musulmán, los estudios orientalistas fueron por mucho tiempo la principal fuente de información para la antropología del Islam (1986). Esto quiere decir que quienes abordaban el tema no realizaban trabajo de campo, aunque dominaran las lenguas de la región. De esta forma, la información que recibían los antropólogos de los orientalistas, no era de primera mano. Incluso, como señala Martin Varisco, la primera antología antropológica especializada en el Medio Oriente contiene más referencias a diarios de viajeros que a trabajos etnográficos (op.cit.: 14)<sup>9</sup>.

Hasta 1970 la discusión antropológica sobre la etnografía del Islam como religión en Medio Oriente fue escasa. Los estudios sobre sociedades musulmanas pueden clasificarse de acuerdo al desarrollo de diferentes paradigmas al interior de la disciplina. En general, pueden identificarse dos líneas de debate en torno a las sociedades musulmanas y el Islam. La primera de ellas se refiere a los trabajos en los que las prácticas y creencias eran juzgadas a la luz de un ideal a seguir. Esto significa que los antropólogos estimaban en qué medida se apegaban a la doctrina religiosa. La segunda tendencia la conforman aquellas investigaciones que, a pesar de haberse realizado en sociedades musulmanas, hacen a un lado el Islam, ignorando las implicaciones de esta religión en los grupos sociales estudiados.

En una primera etapa el énfasis se hizo en el parentesco y los lazos tribales, haciendo a un lado la práctica de la religión. El análisis de la estructura social pasó por alto que las sociedades que se estudiaban eran musulmanas. La influencia de Evans Pritchard era evidente. Su estudio de los Sanusi en Cyrenaica Libia, constituye el primer recuento etnográfico sobre un contexto musulmán (1949). El tema principal de esta investigación es la estructura social de las tribus beduinas y el papel político de los Sanusi en el orden religioso. Sin

---

<sup>9</sup> Sweet, Louise (ed.) "Peoples and Cultures of the Middle East: An Anthropological Reader". Natural History Press, Garden City, 1970.

embargo, la información sobre cómo era practicado el Islam al interior del grupo es muy escasa.

Más adelante, se realizaron investigaciones influenciadas por el trabajo que Robert Redfield llevó a cabo en el contexto latinoamericano (1960). En ellas se describe detalladamente la vida diaria de la comunidad y de sus campesinos.

No obstante, el Islam se toca sólo de manera tangencial, como corolario, reduciéndolo al recuento de la práctica local de los cinco pilares de esta religión. Así, el Islam desaparece como trasfondo cultural (Barclay 1963, Stirling 1965, Sweet 1974, Magnarella 1974, Duvignaud 1970).

Si bien la propuesta de Redfield cuestiona la existencia de comunidades aisladas, resaltando los diferentes vínculos que establecen con la sociedad más amplia, al hablar de una “Gran Tradición” y una “Pequeña Tradición”, reifica una división artificial, según la cual la primera incluye a las sociedades civilizadas y reflexivas, mientras que la segunda abarca a las sociedades primitivas e irreflexivas. De esta manera, muchas prácticas llevadas a cabo por los musulmanes son consideradas supersticiones porque no se apegan al ideal de la Gran Tradición. El resultado de esta dicotomía es perpetuar el etnocentrismo occidental y las representaciones prejuiciadas de los musulmanes.

Posteriormente, el sufismo o misticismo islámico, una de las vertientes del Islam, atrajo la atención de antropólogos como Clifford Geertz (1994(1968)), quien realizó un estudio comparativo entre Indonesia y Marruecos. Sin embargo, esta corriente del Islam fue vista como una práctica exótica, cuyo simbolismo y significado había que decodificar, pasando por alto el contexto dentro del cual se practicaba.

El primer estudio más comprensivo sobre una sociedad musulmana fue llevado a cabo por el antropólogo musulmán Abdul Hamid El- Zein (1974) en Lamu, una isla de Kenya. Este trabajo se centra en la aristocracia religiosa local y no sólo da

cuenta de la práctica del Islam, sino del contexto más amplio en que ésta se inserta. Según Martin, el valor de este estudio radica en que los símbolos y mitos religiosos son contextualizados en relación a una estructura social definible y al comportamiento observable de musulmanes reales. Así, el texto está ligado al contexto como ningún otro estudio sobre el Islam lo había logrado antes (op.cit.: 17).

Las tres últimas décadas del siglo pasado muestran un viraje al interior de la antropología en lo que respecta al Islam. La resonancia de lo que acontecía en la disciplina, como la emergencia de la crítica feminista, influyó en la forma de hacer antropología en las sociedades musulmanas. Varias antropólogas se dieron a la tarea de realizar estudios cuyos temas principales eran el género y la sexualidad. Este grupo incluye a mujeres con raíces musulmanas como Lila Abu-Lughod (1986, 1993 y 2002), Soraya Altorki (1986), Fadwa el Guindi (1999), Shahla Haeri (1989), Ziba Mir Hosseini (1999) y Fatima Mernissi (1987 (1975)), por mencionar sólo algunas. Sus trabajos se caracterizan no sólo por una profunda contextualización de las prácticas islámicas, también dan cuenta de cómo el género es construido culturalmente y de la complejidad que asumen las relaciones de género en contextos islámicos, poniendo en tela de juicio la idea generalizada de que las mujeres musulmanas son víctimas de la religión que practican.

A partir de una crítica a la visión etnocéntrica de las etnografías realizadas por antropólogos occidentales, antropólogos musulmanes como Akbar S. Ahmed, exponen la necesidad de humanizar y universalizar la disciplina antropológica. Este autor no sólo señala los orígenes coloniales de ésta, además destaca la continuidad del vínculo entre antropología y colonialismo, vigente aún después de la Segunda Guerra Mundial, cuando la mayoría de los países musulmanes se habían independizado de sus antiguos amos.

Ante esta situación propone la islamización de la antropología, como un intento por terminar con el etnocentrismo que la ha caracterizado desde su origen. En

este sentido, revela que mil años antes de Malinowski y Geertz, Al Burini estableció la antropología, mostrando que el estudio de la sociedad musulmana por sus propios miembros no es nuevo, ni inició en Occidente, sino en Medio Oriente (op.cit.: 56).

Para Akbar S. Ahmed, una antropología islámica deberá retomar valores como el humanismo y la tolerancia y, con base en éstos, realizar etnografías que vinculen el estudio de micro sociedades con los marcos históricos e ideológicos más amplios del Islam en que éstas se desenvuelven (ibidem).

Desde la década de los setenta del siglo pasado el número de estudios sobre sociedades musulmanas ha crecido y, al mismo tiempo, sus temáticas se han diversificado. Hoy día pueden encontrarse trabajos especializados sobre el resurgimiento del Islam politizado, el islamismo global, sobre cada uno de los rituales islámicos como la peregrinación y el ayuno, las implicaciones de la globalización en algunas sociedades musulmanas y la presencia de musulmanes en sociedades no musulmanas. Precisamente dentro de esta última vertiente se ubica mi trabajo con la comunidad indígena musulmana establecida en San Cristóbal de Las Casas Chiapas. En este sentido, pretende arrojar luz sobre el proceso de construcción del Islam en una sociedad no musulmana, como la mexicana, y en relación a un contexto cultural específico.

### Breve historia del Islam

El Islam es la tercera de las religiones monoteístas, siendo el judaísmo la primera y el cristianismo la segunda. Sólo seis siglos separan al Islam del cristianismo. La religión de *Allah*<sup>10</sup> se originó en Arabia en el siglo seis a partir de la revelación del

---

<sup>10</sup> Allah en árabe significa dios.

Corán, el libro sagrado de los musulmanes, al profeta Muhammad. Este fue designado por *Allah* como el mensajero de la nueva religión ante la humanidad.

Según el Islam, Muhammad es el último profeta que dios envió al mundo para dar a conocer su mensaje. Por esta razón el Islam es considerado por los musulmanes el sello de las revelaciones, es decir, la última revelación de dios que marca el fin de la cadena profética. Esto significa que antes de Muhammad hubo otros profetas, como Jesús, Moisés, y Abraham. Todos ellos comunes al judaísmo y al cristianismo, y presentes en el Antiguo y el Nuevo Testamento.

Según el Islam, Abraham, profeta común a las tres religiones monoteístas, fundó la colonia que hoy es la ciudad de la Meca y construyó la Kaaba en dirección a la cual todos los musulmanes del mundo rezan cinco veces al día.

Las ciudades santas para los musulmanes son tres: Medina, la Meca y Jerusalén. Esta última de gran importancia para católicos y judíos.

Las tres religiones monoteístas no sólo comparten la creencia en un solo dios, también en el Cielo, el Infierno y el Día del Juicio. Según los propios musulmanes, su religión no excluye las revelaciones anteriores, al contrario, las retoma, mejorándolas y corrigiéndolas<sup>11</sup>. Esta es una de las razones por las cuales varios de los indígenas chiapanecos decidieron practicar el Islam, encontrando en la nueva doctrina religiosa similitudes respecto a sus anteriores adscripciones religiosas.

El Islam, al igual que el judaísmo y el cristianismo nació en un orden preindustrial, premoderno y patriarcal (Tohidi, en prensa). Arabia era una tierra de religiones y culturas muy diversas, por lo que la nueva religión se enriqueció a partir del intercambio con éstas.

---

<sup>11</sup> Información obtenida a partir de una plática informal con un musulmán mexicano el día 12 de noviembre del 2004.

Antes de la llegada del Islam existían dos cultos paganos, uno centrado en la Piedra Negra, conocida como Kaaba y otro en la colina de Arafa a las afueras de la Meca. Ambos cultos eran politeístas y estaban asociados al comercio caravanero, principal actividad económica en aquellos tiempos. Los comerciantes eran los principales seguidores de ambos cultos, que practicaban buscando la protección de los dioses para llevar a buen término las caravanas comerciales, las cuales tenían lugar entre puntos muy distantes y siempre corrían el riesgo de ser atracadas por maleantes.

El profeta Muhammad, nació alrededor del año 570 en el seno de una familia de escasos recursos, fue huérfano desde muy temprana edad y durante mucho tiempo estuvo dedicado al comercio. A la edad de cuarenta años recibió la primera revelación a través del ángel Gabriel mientras meditaba dentro de una cueva. Este episodio marcó el inicio de la serie de revelaciones que constituyen el Corán.

Fue tal la impresión de Muhammad que, después de la primera revelación, corrió a los brazos de Jadiyah, su primera esposa, en busca de consuelo, quien lo animó a seguir los dictados de *Allah* y extender su mensaje. Este hecho da cuenta de que desde que tuvo lugar la primera revelación de *Allah* al profeta, las mujeres jugaron un papel importante en la formación y transmisión del Islam.

La expansión del mensaje de *Allah* entre la gente de Arabia no fue fácil para el profeta Muhammad. Dado que la nueva revelación proponía la existencia de un sólo dios, atentaba contra las creencias y prácticas politeístas. Los mercaderes vieron en la nueva religión una amenaza no sólo para sus dioses, también para los negocios y el comercio que éstos protegían.

Esta situación trajo consigo la inevitable persecución del profeta Muhammad, obligándolo a salir de la Meca rumbo a Medina en el año 622. Este año marca el principio de la *hégira* o nueva era, es decir, el inicio del calendario islámico. A la

época anterior se le conoce como el periodo de la ignorancia o *yahiliyya*, debido a que se desconocía el verdadero mensaje o la revelación definitiva.

En Medina, el profeta fundó la primera comunidad musulmana, sentando las bases de la nueva la religión. Durante esta estancia se fortaleció para posteriormente regresar a la Meca y retomar la tarea que había dejado pendiente: la expansión del mensaje de *Allah*.

Al contrario de lo que se cree, el Islam trajo consigo transformaciones importantes en las vidas de las mujeres de esa época, dotándolas de derechos impensables en el periodo pre-islámico. Entre ellos el derecho a la herencia, la propiedad, la educación y a conducir negocios (Haddad, 1998). En este sentido, la llegada del Islam representó una mejoría en la situación de las mujeres. Según Haddad y Esposito, este tipo de derechos vieron la luz en algunos países occidentales hasta el siglo XIX (2001).

Algunas académicas se han dedicado a estudiar la etapa de formación del Islam y la participación que las mujeres tuvieron en ésta (Ahmed 1992, Mernissi 2002). A este respecto, Fatima Mernissi, habla de la primera comunidad musulmana en Medina, destacando el importante papel que jugaron las mujeres que rodeaban al profeta en la discusión y transmisión de las revelaciones de *Allah*. Asimismo, describe cómo era la vida cotidiana y el tipo de convivencia que tenía lugar entre hombres y mujeres, resaltando la inexistencia de una separación tan marcada entre ambos (op.cit.).

En un intento por devolver a las mujeres musulmanas su papel histórico en la formación del Islam, esta autora relata episodios en los que las mujeres jugaron un papel decisivo en la expansión del Islam. Aísha, por ejemplo, una de las esposas del profeta, fue profesora de los primeros juristas musulmanes y dirigió un ejército en la Batalla del Camello contra el califa que reinaba entonces.



Mernissi también hace referencia a los constantes cuestionamientos y reivindicaciones de las mujeres, poniendo en tela de juicio la idea generalizada de que en aquella época las mujeres musulmanas eran sumisas y abnegadas, y por ende, no participaban en la vida política de la naciente comunidad. Um Salma, otra de las esposas del profeta, era constantemente interpelada por él para que lo aconsejara sobre asuntos de suma importancia para la comunidad. Incluso se encargaron de exigir el derecho a hacer la guerra, obtener el botín y, en el plano íntimo, tener la iniciativa en el acto sexual (op.cit.).

Si bien el Islam surgió como una religión que mejoraba la situación de las mujeres, las tradiciones locales patriarcales ya existentes se convirtieron en los principales obstáculos para la puesta en marcha de los derechos que la nueva doctrina religiosa les otorgaba. Con el paso del tiempo estas costumbres sexistas terminaron imponiéndose y la interpretación del Corán quedó en manos de una elite de estudiosos muy conservadores. Así, prescripciones religiosas como el uso del velo y la segregación de las mujeres, aparentemente dictadas por el propio *Allah*, surgieron en épocas posteriores a la revelación del Corán (Tohidi, op.cit.)

Muhammad, jefe político y religioso de los musulmanes, murió aproximadamente a los sesenta años en el año 632. Su muerte dio lugar a fuertes discusiones al interior de la *umma* o comunidad musulmana en torno a la práctica del Islam, así como sobre quién lo sucedería. Estos problemas persisten en la actualidad, muestra de ellos son las diferentes corrientes o vertientes existentes dentro de esta religión.

Si bien es cierto que en los primeros años de la *umma* musulmana las mujeres gozaron de una situación favorable, con la muerte del profeta ésta comenzó a deteriorarse. Los derechos ganados entonces, vieron su fin durante el gobierno de las dinastías omeya y abasí (siglos VII y VIII).

Es importante destacar que no únicamente en el periodo de formación del Islam existieron mujeres que abogaron por la causa de la religión y, al mismo tiempo, por sus derechos como parte fundamental de la comunidad de creyentes. Más bien, desde entonces empezó una lucha por democratizar el Islam. Este esfuerzo se extiende hasta nuestros días, como veremos más adelante.

### Las vertientes

Las primeras divisiones al interior de la *umma* o comunidad musulmana no fueron resultado de diferencias religiosas entre los principales seguidores del profeta, sino de desavenencias políticas. Sin embargo, con el tiempo desembocaron en diferencias religiosas.

El debate en torno a la sucesión del profeta fue la causa que dio lugar a la separación entre los fieles. Quienes pensaban que lo más importante era preservar la unidad de la comunidad musulmana, más allá de contar o no con una autoridad, constituyeron el grupo sunní, la corriente central del Islam. Aquellos creyentes que consideraban que un descendiente directo del profeta debía tomar su lugar, conformaron la vertiente shíí, el principal grupo disidente dentro de la *umma*.

Los shííes querían que Ali, yerno y primo del profeta, se convirtiera en el nuevo jefe de la comunidad musulmana. En los siglos VII y VIII esta postura dio lugar a un movimiento de oposición contra los gobiernos omeya y abasí, ambos sunníes. Al negar la legitimidad de la sucesión sunní de Abu Bakr y Umar, antiguos compañeros del profeta Muhammad, también rechazaban su autoridad religiosa. Para ellos la única autoridad religiosa era el *imam*, el cual estaba investido de un poder especial para interpretar el mensaje oculto del Corán. Esta cualidad era exclusiva de los descendientes directos de Ali, a quienes dios había favorecido con la infalibilidad.

Según Momen (1985), existe evidencia de que los primeros shiíes no admitían el texto standard del Corán, ya que pensaban que aunque éste representaba la palabra de Dios sin adiciones humanas, la parte del texto que exaltaba a Ali y su imamato habían sido omitidos por sus enemigos. Incluso una minoría de shiíes intentaron que pasajes más largos del Corán fueran aceptados como “fragmentos faltantes”, pero sin éxito. Fue así que los shiíes elaboraron su propia ley y *hadices* o tradiciones, en los que Ali era la principal autoridad, diferentes de los sunníes sólo en detalle y en cadenas de transmisión (Lapidus, 1988).

Con el transcurso del tiempo las diferencias entre ambos grupos se acentuaron, no obstante comparten varios aspectos de la religión. En este sentido, es posible distinguir a unos de otros por sus doctrinas y rituales. Las diferencias más notables las encontramos en lo que respecta a las transacciones sociales como el matrimonio, el divorcio y la herencia. El matrimonio temporal con base en arreglos financieros está permitido entre los shiíes. No así en el caso de los sunníes, quienes lo consideran un acto de prostitución. Los shiíes sostienen que esta práctica era aprobada en tiempos del profeta, pero prohibida por el segundo Califa, al cual no reconocen por no ser descendiente directo de Alí. En cuanto al divorcio y herencia los shiíes favorecen más a las mujeres. Esto se explica por la importancia que atribuyen a Fátima, la hija del profeta.

La *taqiyya* o disimulación religiosa es otra práctica distintiva de los shiíes. Esta es llevada a cabo en casos de peligro o amenaza, sin afectar a la religión misma. La disimulación religiosa se convirtió en una parte importante de su doctrina en la medida que los shiíes constituyeron un grupo minoritario y perseguido por la mayoría sunní. Ikram Antaki, en su trabajo sobre los primeros inmigrantes musulmanes en México señala que, muy probablemente al sentir su religión amenazada, pusieron en práctica la *taqiyya*, para pasar desapercibidos y poder

seguir practicándola a escondidas en un país mayoritariamente católico (1993: 70)<sup>12</sup>.

Tanto los sunníes como los shíies están de acuerdo en tres elementos fundamentales de la religión: la unidad de dios o *tawhid*, la existencia de los profetas y la resurrección. Sin embargo, a estos tres elementos los shíies añaden dos más: el imamato y la justicia de dios (Momen, op.cit.)

La unidad de dios o *tawhid* se refiere a la creencia en un solo dios. A través de los siglos los sunníes han acusado a los shíies de violar este fundamento al venerar a los *imames* hasta convertirlos en compañeros de dios. En cuanto a la creencia en los profetas, ambos grupos los consideran intermediarios entre dios y el hombre, cuya misión es dar a conocer la revelación en forma de enseñanzas y leyes. Para llevar a cabo esta tarea dios les dio la infalibilidad y la ausencia de pecado, convirtiéndolos en un modelo de perfección.

Aunque ambos grupos creen en la resurrección, los shíies desplazan su importancia al hablar del retorno del duodécimo o séptimo *imam*, dependiendo de la corriente shíí de que se trate. Como se señaló anteriormente, un *imam* está investido del espíritu de dios, es el mesías escogido para restaurar la fe verdadera, reestablecer la justicia y el reino de dios en el mundo. Los shíies lo consideran la única y legítima autoridad, y maestro de los musulmanes (Lapidus, op.cit.).

La creencia en la justicia divina distintiva de los shíies tiene su origen en la época en que su doctrina estaba cristalizándose (siglos X y XI). Los shíies enfatizaban en la responsabilidad personal por las acciones realizadas y su consecuente enjuiciamiento. Por su parte, los sunníes pensaban que dios creaba los actos humanos y que había poco espacio para el libre albedrío.

---

<sup>12</sup> En el segundo capítulo se hablará más sobre el trabajo de esta autora, así como sobre los primeros musulmanes en México.

Con el transcurso del tiempo estas dos corrientes del Islam se subdividieron. El Islam shiíta se fraccionó en los shiíes ismailíes o septimanos y shiíes duodecimanos. Cada uno de estos subgrupos consideraba como sucesor legítimo del profeta a distintos descendientes del mismo.

Los duodecimanos constituyen el grupo más numeroso dentro de los shiíes y se concentran principalmente en Irán. Su nombre hace referencia a la creencia según la cual después del profeta hubo doce *imames*, Ali y sus descendientes, y que éstos no murieron, sino que desaparecieron y volverán al final de los tiempos (Lewis, 1995: 42). Por su parte, los shiíes ismailíes o septimanos fueron famosos en la Edad Media por dar origen a un poderoso califato en Egipto (*ibidem*).

Al interior de la vertiente sunní también surgieron diferencias que dieron lugar a cuatro corrientes: hanafí, malakí, shafí y hanbalí. Cada una de ellas constituye una escuela jurídica, y todas se encargan de la interpretación de los textos sagrados, específicamente de las tradiciones, es decir, los dichos y actos del profeta Muhammad. Respecto a las distintas escuelas Ruiz señala que “unas son más estrictas que otras y aunque no existen desacuerdos entre ellas en los asuntos y enfoques más importantes, difieren entre sí en problemas de detalle” (*op.cit.*: 104). Actualmente, la mayoría de los más de mil millones de musulmanes del mundo pertenecen a la vertiente sunní del Islam.

Años después de las primeras dos grandes divisiones al interior de la *umma* apareció la tercera corriente del Islam, el sufismo o misticismo islámico. Su nacimiento no tiene relación directa con el debate respecto a la sucesión del profeta Muhammad, más bien surgió como una reacción contra la rigidez de la *shari'a* y la banalidad que iba apoderándose de la clase política del Islam. Sin embargo, con el paso del tiempo se transformó en la búsqueda de la unidad con dios, tomando una orientación más espiritual (Ruiz 2002a y 2002b).

Aunque también se apoya en los textos sagrados del Islam, se centra en la recreación de las experiencias extáticas del profeta Muhammad al recibir las

revelaciones de *Allah*, más que en seguir al pie de la letra las prescripciones religiosas. Los sufíes llegaron a afirmar que era innecesario apegarse a la *shari'a* si se alcanzaba una relación íntima con dios. Esta postura les granjeó la crítica y persecución de los sunníes, quienes los calificaron de herejes por atreverse a proponer un acercamiento sin precedentes a dios, algo impensable considerando la infinita distancia que existe entre el creador y el hombre (Ruiz, 2002b).

Sin embargo, desde épocas tempranas el sufismo jugó un papel decisivo en la expansión del Islam más allá de las fronteras que lo vieron nacer. “Los comerciantes y los sufíes fueron el medio por el que el Islam llegó a China, Indonesia y Filipinas, así como a grandes regiones de Africa” (Ruiz, 2002a: 123).

A diferencia de las vertientes sunní y shií, los sufíes no transmitían el mensaje de dios en árabe sino en otras lenguas, razón por la cual muchas personas establecidas en territorios ubicados más allá de su área de influencia se convirtieron en musulmanes. Su carácter intercultural lo ha vuelto más tolerante e incluyente. Actualmente existen muchas órdenes sufíes, las cuales se distinguen entre sí a partir de las prácticas místicas que llevan a cabo.

Para el siglo décimo ya habían tenido lugar esta serie de separaciones que dieron pie al surgimiento de las diferentes vertientes del Islam. Las divisiones y subdivisiones al interior de la *umma* o comunidad de creyentes dan cuenta de que, desde épocas tempranas, el Islam no fue estático ni monolítico, sino dinámico y diverso. Más de diez siglos después, al otro lado del océano Atlántico y en un país mayoritariamente católico, la conversión de varias familias indígenas al Islam sunní, da cuenta de que esta religión, como cualquier otra, puede ser reformulada de acuerdo a la localización histórica y cultural de quien la adopta.

## Las fuentes o textos sagrados

En primera instancia está el Corán, considerado una guía que revela la voluntad de dios y enseña al hombre lo que debe creer acerca de él y del mundo. También habla de cómo deben ser las relaciones entre los seres humanos y cómo deben llevarse a cabo los rituales.

El interés de los creyentes en la aplicación de todos los aspectos del Corán a la vida diaria llevó a la elaboración de comentarios sobre éste, dando lugar a una rama importante de las ciencias religiosas tanto para los sunníes como los shiíes. También trajo consigo la acumulación y estudio de todo lo dicho y hecho por el profeta, es decir, las tradiciones. De esta forma, los relatos de la vida del profeta comenzaron a ser recolectados a principios del siglo VII, pero sólo hasta el siglo XIX surgió una compilación con la suficiente autoridad como para ser considerada un referente de la escritura islámica (Lapidus, op.cit.). Con el paso del tiempo fueron realizadas más compilaciones.

Antes de la muerte del profeta, las tradiciones se aprendían de memoria y se transmitían oralmente de musulmán a musulmán. Para cuidar su legitimidad y veracidad se desarrolló una ciencia encargada de discutir su validez y velar por ella. A lo largo de la historia del Islam numerosos sabios se han dedicado a estudiar la historia de tales dichos y hechos, estableciendo quién los narró, así como su cadena de transmisión o *isnad*. Incluso se diseñó una tipología para establecer el grado de autenticidad de cada *hadiz* o tradición.

Las tradiciones o *Hadices* conforman la *Sunna*. La palabra *sunna* significa costumbre o tradición. Históricamente se distinguen tres etapas principales en la evolución de este concepto. Durante el primer siglo del Islam, el término significó costumbre local y práctica tradicional; para las primitivas escuelas de leyes significó la doctrina generalmente aceptada de la escuela; y desde la época de

Ash-Shafi, fundador de la jurisprudencia musulmana, en adelante, denotó el comportamiento ejemplar del profeta, las prácticas que él respaldaba y los precedentes que estableció (Coulson, (1964) 1998: 239).

Las tradiciones clarifican, complementan y extienden preceptos específicos del Corán. En un principio constituían todas las experiencias de la comunidad viva. Con el paso del tiempo los sunníes limitaron su alcance, restringiendo las tradiciones a todo lo dicho y hecho por Muhammad, y considerándolas fuente de la voluntad divina. De esta manera la tradición se convirtió en la elaboración de una elite de estudiosos desvinculada de la práctica diaria de la comunidad musulmana. A diferencia de los sunníes, los shíies reconocen a los *imames* como las únicas fuentes de autoridad en lo que respecta a las tradiciones.

Para los sunníes existen seis colecciones de tradiciones aceptadas como canónicas por estar relacionadas con el profeta y haber sido transmitidas por sus compañeros cercanos. En cambio, los shíies piensan que, la mayoría de los compañeros cercanos del profeta que aceptaron el califato de Abu Bakr, Umar y Uthman, pasando por alto a Ali, están equivocados y, por ende, no constituyen transmisores confiables de las tradiciones. Existen cuatro colecciones canónicas para los shíies.

Como se señaló anteriormente, el acceso a los textos sagrados se volvió cada vez más una prerrogativa exclusiva de un círculo reducido de hombres, y la interpretación patriarcal de los mismos terminó imponiéndose, olvidando la igualdad de género propuesta en el Corán. Para contrarrestar este monopolio, varias académicas musulmanas se han dado a la tarea de releer el Corán desde una perspectiva femenina (Wadud 1999, Barlas 2002). Este acercamiento a los textos sagrados no sólo busca resaltar la igualdad entre hombres y mujeres promovida por el Corán, también pretende terminar con las interpretaciones sexistas que se han convertido en la justificación de la inferioridad de las mujeres musulmanas.



La *shari'a* o camino a seguir es la ley islámica. Muhammad no se dio a la tarea de elaborar un código de leyes propiamente dicho, se contentó con ofrecer soluciones ad hoc según se presentaban los problemas en la primera comunidad musulmana. De esta forma, lo que no era especificado en el Corán, seguía regulándose a partir de la costumbre tribal local. Con la muerte del profeta, los Califas, sus sucesores, se enfrentaron al problema de la ausencia de un conjunto de leyes claro y preciso.

En el siglo VIII surgieron las primeras escuelas jurídicas, dedicadas a interpretar el Corán. Cada una dio lugar a sistemas legales distintos, fruto de circunstancias sociales diferentes. Sólo hasta el siglo IX tiene lugar el primer intento por unificar la ley. Así, Ash Shafi, el precursor de esta unificación, estableció cuatro fuentes para la creación de la ley: en primera instancia el Corán, seguido de la *Sunna*, y dos métodos: el consenso o *ijma* de la entera comunidad musulmana y el razonamiento por analogía o *qiyas* (Coulson, op.cit.). Cabe destacar que, con el paso del tiempo, el consenso se restringió a una elite de estudiosos. Los shiíes no practican el consenso, ya que para ellos la autoridad última es el *imam*, la única fuente de conocimiento divino.

Como puede apreciarse, la *shari'a* es una legislación creada por el hombre que gobierna la vida diaria de los musulmanes, abarcando temas como la familia, el matrimonio, la educación y la economía. No obstante, pareciera que muchos musulmanes olvidaron el hecho de que esta ley es resultado de la interpretación de unos cuantos hombres y, convenientemente, se le identificó como ley divina, dándole el carácter de permanente e inmutable, y convirtiéndola en la principal fuente de opresión para las mujeres musulmanas (Ruiz, 2002a).

Esta ley establece, entre otras cosas, la segregación entre los sexos, el confinamiento de las mujeres al espacio doméstico y el uso del velo.

Mientras que en la mayoría de los países musulmanes se afirma la igualdad de género en la ley, todas las constituciones tienen una cláusula que afirma que la *shari'a* es una norma operativa o de referencia, según la cual los hombres están a

cargo de las mujeres, ya sea como padres, esposos o hermanos. En países como Kuwait, Emiratos Arabes, Bahrein, Qatar y Sudán la mujer es vista sólo como madre y esposa, es decir, siempre vinculada a la familia (Haddad, 1998). En Irán, la *shari'a* se ha convertido en una de las barreras principales contra la democratización del país y contra cualquier reforma política o legal, sobre todo en las áreas que conciernen a los derechos de las mujeres (Tohidi, op.cit.).

La vigencia de esta ley, así como la necesidad de reformarla, constituye uno de los temas más debatidos en la actualidad. Tanto académicas como activistas musulmanas se enfrentan al tema de la innovación o *bid'a*, prohibida en el Islam, que considera que cualquier desviación del mensaje original de *Allah* es inadmisibile. Sin embargo, las restricciones establecidas en esta ley no tienen fundamento en el Corán, sino que son producto de las interpretaciones de una elite religiosa conservadora y patriarcal. Además, la innovación sólo está prohibida si atenta contra el núcleo duro de la *shari'a* o los fundamentos de la religión. Esto significa que no todo su contenido es intocable o inmodificable, sino que hay partes negociables susceptibles de ser transformadas.

Las luchas de las mujeres musulmanas por reformar el Islam han sido llamadas feminismo musulmán o feminismo islámico. Este esfuerzo colectivo surgió en un contexto marcado por el islamismo, una tendencia que busca contrarrestar la influencia de Occidente y la secularización de la sociedad, particularmente en lo que respecta a las relaciones de género, a partir de la insistencia en la segregación de los sexos, el uso del velo y la exclusión de las mujeres.

Así, el feminismo musulmán pretende contrarrestar el islamismo y luchar contra el patriarcado tradicional respaldado por las autoridades religiosas, sin rechazar el Islam, pero apostando a una mayor participación de las mujeres en la definición de la doctrina religiosa y de las leyes que emanan de ella. Además, se ha dado a la tarea de demostrarle a las elites gobernantes que la reformulación de la religión, en respuesta a los nuevos tiempos, no implica aceptar sin más la

occidentalización/secularización de sus sociedades. En este sentido, las feministas musulmanas están construyendo opciones intermedias propias entre la tradición y la modernidad.

A simple vista el término “feminismo musulmán” parece una idea contradictoria, sin embargo se trata de un modo de resistencia y una subversión desde el marco religioso y las instituciones islámicas (Tohidi, op.cit.). Cabe aclarar que este nombre resulta problemático, ya que no todas las mujeres se sienten identificadas con él, incluso muchas lo rechazan por considerarlo una importación occidental. Más bien se trata de una definición en ciernes que abarca a mujeres y demandas muy diversas.

### Los Pilares

Los pilares del Islam, reglas o deberes que todo musulmán debe cumplir son cinco. La primera de ellas es la *shahada* o profesión de fe, compuesta por dos partes. En la primera de ellas se declara que no hay dios sino *Allah* y que sólo él tiene derecho a ser adorado (“*Ash had, an la ilaha illah Allah*”). En la segunda parte de la declaración se atestigua que Muhammad es el profeta de *Allah*, enviado a la humanidad como sello de la cadena profética (“*Wa ash hadu anna Muhammadan rasulu Allah*”).

Cualquier persona que recite ambas frases por voluntad propia se convierte en musulmán. Esta declaración de fe no requiere de ninguna ceremonia especial, ni siquiera tiene que llevarse a cabo en un lugar en particular. Sólo basta realizarla con otro musulmán que esté dispuesto a tomar la declaración de la persona que desee convertirse al Islam. De hecho, mucha gente que vive en lugares alejados de las mezquitas y de los centros de enseñanza del Islam, optan por hacer

*shahada* vía Internet, a través de chats en los que participan musulmanes de diferentes lugares<sup>13</sup>.

Podría decirse que el perfeccionamiento de los medios electrónicos en el marco de los procesos de globalización se ha traducido en la flexibilización del Islam, trastocando fronteras y enlazando a musulmanes de lugares muy distantes entre sí. Sin embargo, el perfeccionamiento y mayor alcance de los medios de comunicación también ha contribuido a extender y reforzar las imágenes prejuiciadas del Islam y los musulmanes.

El segundo pilar del Islam es el *salat* u oración. Los musulmanes deben realizar cinco oraciones diarias. Estas se recitan en árabe, la lengua de la revelación. La primera de ellas tiene lugar al amanecer “*fajr*”, la segunda al medio día “*dhur*”, la tercera en la tarde “*asr*”, la cuarta a la puesta del sol “*maghrib*” y, la quinta y última oración “*isha*” por la noche. Antes de cada oración los musulmanes deben de purificarse mediante el *udú*. Este consiste en lavarse el pelo, la boca, la nariz, las orejas, los brazos, las manos y los pies.

Aunque es preferible realizar la oración de manera colectiva en una mezquita, muchos musulmanes la realizan donde quiera que se encuentren cuando el almuecín canta el *adhan* o llamado a la oración.

Los viernes o *yuma'a* es el día de descanso para los musulmanes. Este día se reúnen para realizar la oración del medio día de manera conjunta y escuchar un *jutba* o sermón, pronunciado por aquel hombre de la comunidad que tenga más conocimientos sobre el Islam y esté más capacitado para guiar y asesorar a los demás miembros de la misma.

Supuestamente a las mujeres no se les permite pronunciar el sermón ni guiar la oración, ya que ambas son prerrogativas exclusivas de los hombres. Sin embargo, recientemente Amina Wadud, estudiosa y activista musulmana, dedicada a analizar el Corán desde un punto de vista femenino, ha resaltado que no existe

---

<sup>13</sup> El día 14 de junio fui testigo de varias conversiones a través del Chat de la página: [www.islam.com.mx](http://www.islam.com.mx)

*sura* o pasaje alguno en el Corán en donde se establezca tal prohibición. Este hallazgo la llevó a desafiar el orden establecido guiando una oración colectiva y dando un sermón en una mezquita de Nueva York en el mes de marzo del 2005<sup>14</sup>.

También existe un movimiento llamado Muslim's Women's Freedom Tour (Viaje de Liberación de las Mujeres Musulmanas) que busca unir a las mujeres musulmanas de todo el mundo con el objeto de recuperar las mezquitas en las que se prohíbe su presencia o en las que se ven obligadas a rezar en espacios separados de los hombres. Asra Q. Nomani, su representante, hace hincapié en que en los tiempos del profeta no se excluía a las mujeres de las mezquitas e incluso él mismo oraba junto con ellas<sup>15</sup>.

Las mujeres indígenas musulmanas con las que trabajo, sin saber de la existencia de este movimiento de mujeres, se están apropiando de la mezquita y de su religión cuestionando el orden establecido según el cual ambos son monopolio masculino.

El tercer pilar es la *sakat*, es decir, la purificación de la riqueza. Mediante este principio todos los musulmanes quedan obligados a repartir una parte proporcional de su riqueza entre las personas más pobres o necesitadas. Existe una fórmula general para calcular cuánto le corresponde a cada quien según la riqueza que posea. La *sakat* consiste en el pago anual del 2.5% del capital de cada musulmán. Sólo los más pobres están exentos de ella. También se puede dar *sakat* en especie, como alimentos o ropa. Dadas las difíciles condiciones en que viven los indígenas sunníes este es el único pilar que no llevan a la práctica. No obstante, se apoyan entre sí cuando escasean los recursos o no cuentan con suficiente dinero para comprar alimentos. Esta ayuda traspasa los límites del grupo religioso extendiéndose a otras personas que no son sus hermanos de religión.

---

<sup>14</sup> Fuente: [www.webislam.com](http://www.webislam.com)

<sup>15</sup> Véase: [www.webislam.com](http://www.webislam.com)

El ayuno o *saun* es el cuarto pilar o principio del Islam. Cada año, todos los musulmanes lo llevan a cabo durante el mes de Ramadán, cuyo principio y fin se fijan de acuerdo al calendario lunar.

El ayuno consiste en no ingerir ningún alimento ni bebida una vez que amanece y hasta que se pone el sol, momento en el que se rompe la prohibición. Durante este mes todos los musulmanes tienen prohibido tener relaciones sexuales. Sólo están exentas de esta obligación las mujeres embarazadas o en periodo de lactancia, las personas muy enfermas y los niños menores. Estos empiezan a practicar el ayuno en la pubertad. El objeto del ayuno es la purificación no sólo física, sino también espiritual. Para muchos musulmanes representa una ocasión para valorar las comodidades que se tienen y ser compasivos con la gente necesitada. La gente que por causas de fuerza mayor no puede cumplir con el ayuno, trata de compensarlo dando de comer a las personas pobres<sup>16</sup>.

El *hajj* o peregrinación a la Meca es el quinto y último pilar del Islam. Todo musulmán está obligado a realizar el viaje a la Meca por lo menos una vez en su vida, si su salud y situación económica se lo permiten. Año con año, cerca de dos millones de personas de todo el mundo se reúnen en la Meca para cumplir con este pilar.

El *hajj* está compuesto por varios ritos de origen abrahámico. El fin de la peregrinación se celebra entre todos los musulmanes, no importa que no hayan asistido a la Meca. Esta fiesta recibe el nombre de *Eid al-Adha*<sup>17</sup> y consiste en matar a un cordero en conmemoración del sacrificio de Abraham, profeta que, en cumplimiento de su promesa a dios, estuvo dispuesto a sacrificar a su propio hijo como prueba de su fe.

Hasta ahora ninguno de los indígenas sunníes ha realizado el *hajj*, sin embargo, celebran su conclusión sacrificando un borrego que comparten no sólo con sus hermanos de religión, sino con parientes y vecinos que profesan otras religiones.

---

<sup>16</sup> Desafortunadamente la temporada que realicé trabajo de campo con los indígenas sunníes no coincidió con el período de ayuno. Así que quedará como una tarea pendiente la documentación de esta experiencia.

<sup>17</sup> En árabe significa tiempo de sacrificio.

El Islam es la segunda religión con mayor número de seguidores, más de mil millones de personas, aproximadamente una quinta parte de la población mundial. En Estados Unidos es la religión que crece más rápidamente y en Europa no se queda muy atrás. En palabras de John L. Esposito: “El mundo musulmán ya no está <ahí afuera>; los musulmanes son nuestros vecinos, colegas y conciudadanos, y su religión al igual que el judaísmo y el cristianismo, rechaza el terrorismo” (op.cit.: 13).

A pesar de que existan imágenes que lo esencializan, haciéndolo aparecer como único, el Islam no es una religión estática, ni homogénea. Al contrario, desde el momento mismo de su nacimiento, y conforme se expandió y ha ido expandiéndose, se ha enriquecido con los aportes de otros pueblos y culturas, que a su vez se han enriquecido con él. Como señalan Bloom y Blair, “nunca hubo, ni hay, un solo Islam” (op.cit.: 16).

En un momento histórico en el que la intolerancia y la ignorancia respecto al Islam y los musulmanes corren el riesgo de profundizarse, es necesario cuestionar los prejuicios que existen en torno a ambos. Como señala Said, citando a Raymond Williams “Si esto fomenta un nuevo tipo de relación con Oriente –de hecho si elimina <Oriente> y <Occidente> totalmente-, habremos avanzado algo en el proceso de lo que Raymond Williams ha llamado el <desaprehendimiento del espíritu inherente de dominación>” (Said, op.cit.: 54). En este sentido, habría que des-conocer y re-conocer lo musulmán para combatir ese afán de dominio que empieza por el discurso y se materializa en hechos como una ocupación militar cuya justificación es llevar la democracia a un país, liberar a sus mujeres oprimidas y hallar las armas de destrucción que éste esconde, por más que no se haya encontrado ninguna.

La presencia de musulmanes en todo el mundo hace que las fronteras entre Oriente y Occidente sean cada vez menos precisas. Así, la realidad nos obliga a

repensar estas absurdas fronteras que sólo dificultan el diálogo y el entendimiento entre culturas que se traslapan y comparten una historia.

Hace mucho tiempo el Islam dejó de ser una religión exclusiva del Medio Oriente. En el siglo XV cruzó el océano Atlántico y, a través de la conquista española llegó a América. En el siguiente capítulo hablaremos de la presencia del Islam y los musulmanes en México.



## Capítulo 2.

### El Islam en México.

La historia del Islam y los musulmanes en México se remonta al siglo XV. Sin embargo, la emergencia de organizaciones dedicadas a la difusión de la doctrina islámica es reciente y, a excepción de la Comunidad Islámica de La Laguna en Torreón, no tiene relación con la llegada de los primeros inmigrantes árabe y/o musulmanes<sup>18</sup> a nuestro país, ni siquiera con los hijos y nietos de éstos.

La conversión de indígenas al Islam en Chiapas es resultado de la actividad de un grupo de musulmanes organizados con presencia en este estado del país desde 1995.

Para poder dar cuenta del proceso de apropiación y re-significación del Islam que tiene lugar entre los indígenas tsotsiles, es importante conocer cuáles son las corrientes al interior de éste que están desarrollándose en México.

Para realizar la reconstrucción de la historia del Islam en México fue necesario consultar la escasa bibliografía académica que existe sobre el tema (Zeraoui 1997, Musalem 1997, Antaki 1993, Alfaro 2002, Lara 2002, Morquecho 2004) y apoyarme también en fuentes periodísticas<sup>19</sup>.

### Un poco de historia

El Islam no llegó a México con el mismo objetivo que el cristianismo. De hecho, podría decirse que desembarcó en este lado del océano inintencionadamente o

---

<sup>18</sup> Me refiero a árabes y/o musulmanes porque no todos los árabes profesan el Islam, y no todos los musulmanes son de origen árabe. Sin embargo, hay muchos casos en que los musulmanes son de origen árabe. En este caso se hablará de árabe-musulmanes o islamo-árabes.

<sup>19</sup> Ver revista "Milenio", número 350, año 2004 y revista "Contenido", número 497, noviembre 2004. También periódico "Reforma", 25 de noviembre 2001, reportaje de María Teresa del Riego.

“sin querer”. Su vocación no fue la conquista y conversión de cuanto pueblo indígena encontró a su paso, como en el caso de los castellanos, cuya empresa era poner fin a la idolatría de los aborígenes de estas tierras y construir el reino de dios en América. Todo lo contrario.

Como señala Ikram Antaki, filósofa de origen sirio dedicada al estudio de la cultura árabe, la influencia árabe y musulmana que arribó a México no fue explícita, estaba secretamente arraigada en las mentes y las costumbres de la gente, “en la memoria colectiva de más de 800 años de convivencia hispano-árabe” (op.cit.: 65).

El descubrimiento de América en el año de 1492, tuvo lugar pocos meses después de la caída de Granada, último bastión musulmán en el sur de España, en manos del ejército castellano, encargado de la reconquista del Al-Andaluz<sup>20</sup> para devolverlo al camino recto de la religión cristiana.

La persecución contra musulmanes y judíos ya era un hecho antes de la toma de Granada. Sin embargo, después de este suceso, la intolerancia se agudizó con la quema de libros islámicos y la instauración de las conversiones forzadas. Ante un panorama tan desalentador, muchos musulmanes se vieron obligados a convertirse al catolicismo, pero continuaron practicando su religión en secreto y, el resto, prefirió exiliarse en países musulmanes.

En España, desde 1525, los musulmanes fueron borrados de los registros oficiales (Antaki, op.cit.). No obstante, ocho siglos de influencia árabe en España fueron suficientes para dejar una huella indeleble en las personas que formaron parte de la grandeza del Al Andalus. Algunas de ellas cruzaron el Atlántico y

---

<sup>20</sup> Sobre la historia de la España musulmana consultar: Claudio Sánchez Albornoz, “El drama de la formación de España y los españoles. Otra nueva política”, Edhasa, Barcelona, 1973; y del mismo autor: “Ensayos sobre historia de España”, S. XXI, México, 1973. Ignacio Olagüe, “Revolución Islámica en Occidente”, Publicación digital de la Junta Islámica de Andalucía, 1974. Américo Castro, “La realidad histórica de España”, Porrúa, Colección Sepan Cuántos, México, 1987; y, del mismo autor: “España en su historia: cristianos, moros y judíos”, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1983.

llegaron a nuestro continente. Así, el Islam llegó a México a través de la gente que llevó a cabo la conquista de América.

Aquí pusieron en práctica sus conocimientos e ideas, plasmándolos en la arquitectura, la literatura, la economía, la organización civil, la tecnología, la cocina, el vestido, la lengua, las costumbres y la ciencia.

La importancia de la cultura islamo-árabe es tal que, sin sus contribuciones al campo de la náutica y la organización militar, la conquista española sería prácticamente impensable.

Muchos de los soldados que formaron parte del ejército español fueron musulmanes. Incluso, muchos de los religiosos, antaño musulmanes, y después conversos al cristianismo, “se sumaron a la aventura americana, llevando con ellos, a la Nueva España, a los conventos y a la mística carmelita, sus aljamiadas islámicas”<sup>21</sup> (Antaki, op.cit.: 79).

Este hecho da cuenta de que las culturas se solapan, superponen y llevan a cabo préstamos entre sí, y de la imposibilidad de pensarlas como unidades separadas unas de las otras que jamás se tocan, manteniéndose siempre iguales o “puras”. Este proceso de sincretismo religioso e hibridez cultural sigue presente entre los indígenas tsotsiles conversos al Islam.

En 1543, para evitar la presencia de moros en España, se expidió una Real Cédula que prohibía el traslado de moros conversos al continente americano.

Sin embargo, muchos ya se habían establecido en la nueva colonia y a decir de Ikram Antaki, “la Nueva España pura y dura parecía más mora que un mercado tunecino” (op.cit.: 101).

Pese a que los aportes de la cultura islamo-árabe fueron de gran relevancia en la conformación de la cultura nacional, esta herencia ha sido escasamente reconocida y documentada. Ikram Antaki la llama “la tercera cultura olvidada” (op.cit.).

---

<sup>21</sup> El término “aljamiadas islámicas” se refiere a literatura religiosa islámica en general.

Otra investigadora interesada en el tema de la presencia islamo-árabe en México es Teresa Alfaro Velcamp (op.cit.) quien, a diferencia de Ikram Antaki (op.cit.), sitúa la llegada del Islam a México en el año de 1878, porque considera que no existe suficiente información que sustente la idea de que los primeros musulmanes llegaron con la conquista española. Según su estudio, los primeros inmigrantes musulmanes, procedían de Siria y se establecieron en el norte del país, principalmente en los estados de Coahuila y Durango. Estos pertenecían a la rama shií del Islam.

No obstante, con el paso de los años, otros musulmanes originarios de diferentes países musulmanes se sumaron a los primeros inmigrantes. Entre ellos pueden contarse los diplomáticos que permanecen en México por temporadas. También los hijos y nietos de las primeras generaciones de inmigrantes y los mexicanos conversos al Islam.

En la actualidad la población musulmana en México está integrada por los diplomáticos musulmanes, los descendientes de los primeros inmigrantes musulmanes y los conversos mexicanos.

Mientras que los descendientes de los primeros inmigrantes musulmanes pertenecen a la rama shií del Islam, la mayoría de los conversos mexicanos practican el Islam sunní. Sin embargo, también existen musulmanes sufíes en nuestro país. Los diplomáticos son sunníes en su mayoría, pero los hay también shiíes. La mayoría de los musulmanes son de extracción urbana, a diferencia de los indígenas conversos al Islam que, pese a que viven en la ciudad, conservan un estilo de vida que combina estrategias de autosubsistencia con una inserción marginal e inestable en la economía local.

Cabe destacar que no todos los musulmanes establecidos en México pertenecen a alguna organización, éste es el caso de los musulmanes shiíes establecidos en Chihuahua.

Esta variedad de situaciones da cuenta de la diversidad que asume el Islam en México hoy día, así como de su relación con el mundo musulmán más amplio. Al igual que Ikram Antaki, Theresa Alfaro Velcamp considera que, su presencia y herencia cultural no fue, ni ha sido reconocida. Esta última atribuye la falta de reconocimiento de estas minorías dispersas a la política integracionista puesta en marcha por el Estado en diferentes etapas históricas y al paradigma dominante del México Mestizo sostenido por los intelectuales, que no deja espacio para quienes no son ni españoles, ni indígenas, ni mestizos (op.cit.).

Para entender porqué la identidad árabe-musulmana ha sido negada, es necesario apelar a su desarrollo histórico, así como al lugar que lo árabe-musulmán ha ocupado en el discurso nacional.

Durante el Porfiriato (1877-1911), el Estado estimuló la economía nacional dando incentivos para que muchos extranjeros establecieran negocios en nuestro país. Más aún, se promulgó una ley que confería la ciudadanía mexicana a todos los extranjeros que tuvieran propiedades dentro del territorio nacional, siempre y cuando éstos estuvieran de acuerdo. Estas facilidades fueron aprovechadas por los inmigrantes árabe-musulmanes dedicados al comercio.

Estas políticas formaban parte de un proyecto más amplio consistente en “blanquear” el país y traer el progreso a través de los extranjeros, quienes eran considerados parte de una raza superior. En cambio, los indígenas eran vistos como un obstáculo para alcanzar la modernidad. El indigenismo fue la respuesta del sector liberal y capitalista contra un grupo que frenaba el progreso. Este problema, como señala Warman, sólo admitía una respuesta, que los indios dejaran de serlo (1970: 24).

Es difícil saber con exactitud el número de inmigrantes árabe-musulmanes establecidos en México, ya que durante el mismo periodo, el imperio Otomano prohibió la salida de personas de su territorio. Esta medida orilló a muchos

árabe-musulmanes a emigrar clandestinamente y a negar su verdadera identidad, una vez establecidos en México, por miedo a ser deportados.

Durante la Revolución Mexicana continuó la migración de árabe-musulmanes. Algunos jugaron un papel importante como proveedores de comida y armas para el ejército revolucionario. Otros formaron parte de éste y obtuvieron cargos militares. No obstante, durante este período no gozaron de los privilegios que tuvieron en el Porfiriato.

Con la caída del imperio otomano en 1918 y su ocupación por las fuerzas aliadas, se incrementó la migración de musulmanes a otros países, incluyendo México. A pesar de no ser bienvenidos como en épocas anteriores, árabe-musulmanes procedentes de Líbano llegaron a nuestro país.

En el periodo que siguió a la Revolución Mexicana se decretaron leyes migratorias aún más duras. En respuesta a las protestas de los trabajadores mexicanos debido a su situación de desventaja frente a los comerciantes extranjeros, en 1927 el Estado prohibió la entrada de armenios, sirios y otros árabe-musulmanes al país (Alfaro, op.cit.).

Pese a que muchos de los inmigrantes pretendían permanecer en México temporalmente y regresar a sus países de origen, tanto la situación en éstos, como las políticas migratorias mexicanas los orillaron a legalizar su estancia e iniciar el proceso de naturalización. La obtención de la ciudadanía mexicana facilitaba su estancia en el país. Resultaba preferible volverse mexicano que enfrentarse a la marginación por el hecho de ser extranjero.

En este período se construyó la imagen de una nación unificada y homogénea para contrarrestar las luchas internas producto de la revolución. El discurso nacionalista fue exaltado. Manuel Gamio, uno de sus principales ideólogos, propuso la fusión de razas y culturas para dar lugar al México mestizo monocultural. Así, surgió la idea de integrar al indio a la nación. Sin embargo, la integración fue

vista como un intercambio. En este sentido, “propone que el indio se incorpore aceptando los <valores positivos> de Occidente...La nación, u Occidente, absorberá en cambio los <valores positivos> indígenas como el arte, la sensibilidad y, por supuesto, la historia” (Warman, op.cit.: 27).

A lo largo del periodo cardenista (1934-1940) tuvo lugar el mayor número de naturalizaciones. Esto se explica por el discurso nacionalista y anti-extranjero del Estado, que buscó construir un México para los mexicanos.

En 1936 se creó el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, cuyo objetivo era mexicanizar al indio. Este fue el antecedente de lo que posteriormente sería el Instituto Nacional Indigenista, fundado en 1948. El nombre de la institución cambió, no así el objetivo: la integración de los indios a la nación a partir de su castellanización, la creación de vías de comunicación y la implementación de programas de salud.

La situación migratoria cambió después de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Con el gobierno de Miguel Alemán (1946-1952), el país abrió sus puertas a los refugiados de guerra y, se concibió la migración como una forma de colaboración internacional y de desarrollo nacional. Sin embargo, una de las condiciones para aceptar la entrada de inmigrantes fue su integración a la cultura nacional.

Los árabe-musulmanes continuaron migrando a territorio mexicano sin importar las rígidas políticas migratorias puestas en marcha por el Estado. La migración de árabe-musulmanes a México se extiende hasta nuestros días, sin embargo ha sido escasamente investigada. Sólo recientemente comenzó a investigarse este tema más a fondo<sup>22</sup>.

Es probable que muchos inmigrantes musulmanes decidieran negar su religión y practicarla en secreto para facilitarse la vida en un país predominantemente

---

<sup>22</sup> Ver trabajos de Zeraoui 1997 y Musalem 1997.

católico. Además, el Estado mexicano, en diferentes momentos de la historia, imposibilitó que los inmigrantes árabe-musulmanes formaran parte de la nación y al mismo tiempo conservaran su cultura propia. Al contrario, una condición para aceptar su ingreso al país, fue que se integraran a la cultura nacional, cuestión que implicaba la pérdida de su especificidad cultural.

Oficialmente no existían como árabe-musulmanes, no obstante, habría que indagar si en el espacio privado conservaron ciertas prácticas y si sus descendientes se consideran a sí mismos como tales o si se identifican con la cultura árabe. Más aún, habría que investigar qué papel jugaron las mujeres árabe-musulmanas en la transmisión y el mantenimiento de la identidad y las costumbres.

La dispersión de los musulmanes en todo el territorio nacional da cuenta de un componente negado de la diversidad cultural del país, así como de la continuidad de la presencia musulmana en México a través del tiempo y a pesar de las políticas integracionistas impulsadas por el Estado.

Como señala Ikram Antaki (op.cit.), en realidad, poco o nada se habla de la influencia que el Islam y la cultura árabe tuvieron y han tenido en nuestro país. Mucho menos contamos con cifras o datos exactos sobre el número de árabes y/o musulmanes presentes hoy día en México<sup>23</sup>.

La negación del sustrato árabe-musulmán como parte constitutiva de la diversidad cultural del país nos remite al reciente reconocimiento limitado de ésta. Con la reforma al artículo cuarto constitucional en 1992, por primera vez en la historia se acepta que México está compuesto por distintos grupos étnicos. Sin embargo, este reconocimiento tardío se reduce a los pueblos indios, cuya

---

<sup>23</sup> Por un lado, El Centro Cultural Islámico de México calcula que existen alrededor de 1,000 musulmanes en México ([www.islam.com.mx](http://www.islam.com.mx)). Por otro, según la Oficina de Investigaciones Antiterroristas de la Fiscalía General, habla de que existen 3,000 musulmanes en México ([www.webislam.com](http://www.webislam.com)).



presencia había sido negada por el discurso oficial hasta antes de la reforma a dicho artículo.

El caso de la presencia islamo-árabe en México da cuenta de que la “diversidad cultural” reconocida por el Estado sigue siendo restringida y excluyente, ya que deja fuera a este grupo, negando su importancia en la construcción de la cultura nacional, así como sus especificidades culturales y su presencia en nuestro país.

Este hecho refuerza la idea expuesta por Theresa Alfaro según la cual los musulmanes cuentan con un espacio reducido para practicar su religión y cultura en un país cuyo discurso oficial sólo admite la existencia de mestizos, mexicanos e indígenas (op.cit.). Este espacio se ve aún más limitado si se considera que, a pesar de la separación Iglesia-Estado, el catolicismo es asociado a la identidad mexicana tanto en el discurso oficial como en el sentido común, asumiéndolo como parte constitutiva de la misma. Esta identificación trae consigo un rechazo generalizado respecto a todas las religiones que no son la católica y quienes las practican.

### Organizaciones de musulmanes en México

Además de los musulmanes no organizados dispersos en el norte del país mencionados anteriormente, actualmente existen cinco organizaciones musulmanas en México. Tres de ellas tienen sus sedes principales en la Ciudad de México, sin embargo, cuentan con seguidores en varias ciudades de la República Mexicana. Las cinco organizaciones, en mayor o menor medida, llevan a cabo actividades encaminadas a dar a conocer el Islam entre la población y promueven la conversión a esta religión. Todas cuentan con sitios de Internet, a partir de los cuales se dan a conocer y establecen comunicación con más personas.

La primera de las organizaciones establecidas en México es **La Orden Sufi Nur Ashki Jerrahi**<sup>24</sup>, cuyo fundador es el sheik Jadrat-i Pir Muhammad Nurredín Yerraji, nacido en Estambul en 1678. La orden llegó a la Ciudad de México en 1987 y está adscrita a la vertiente mística del Islam, el sufismo. Actualmente está encabezada por la shaykha Teslima al Jerrahi y se encuentra ubicada en la colonia Roma. Su sede principal se localiza en la ciudad de Nueva York, en los Estados Unidos de América. Sin embargo, tiene presencia en otras ciudades de los E.U.A., así como en Liverpool, Inglaterra.

Los jueves en la noche sus miembros se reúnen para celebrar una ceremonia sufi de remembranza o *dikhr*. Los viernes o *yuma'a* a las 14:30 tiene lugar la oración colectiva. Llama la atención que sea una mujer quien encabeza esta organización, ya que en los otros casos son hombres los que dirigen las organizaciones. Asimismo, la mayoría de los asistentes a las reuniones son mujeres. Para asistir a cualquier de los dos eventos no es necesario que las mujeres se cubran la cabeza. Recientemente, algunos miembros de esta orden se establecieron en Oaxaca.

Según Alfaro Velcamp, esta organización promueve un Islam más incluyente y tolerante (op.cit.). Su postura respecto a la participación de las mujeres la distingue del resto de las organizaciones establecidas en México. Esta flexibilidad cuestiona las ideas prevalecientes sobre el Islam y el lugar que las mujeres ocupan dentro de esta religión, dando cuenta de la posibilidad de construir un Islam más democrático y equitativo.

La segunda organización musulmana establecida en México es el **Al Markas Assalafi Al Mexik o Centro Salafi de México**<sup>25</sup>, ubicada en la colonia Jardín Balbuena, también en la Ciudad de México. Adscrita a la vertiente sunní del Islam, esta organización se diferencia del resto por su apego al conocimiento de

---

<sup>24</sup> Para mayor información sobre esta orden consultar su página web: [www.sufimexico.org](http://www.sufimexico.org) o [www.nurashkijerrahi.org](http://www.nurashkijerrahi.org)

<sup>25</sup> Para mayor información consultar: [www.islammexico.net](http://www.islammexico.net)

las tres primeras generaciones de musulmanes denominadas “salaf” o “salafi saleh”, consideradas las tres mejores generaciones de la *umma* o comunidad del Profeta Muhammad.

Al navegar por su página web encontré dos cartas dirigidas a la comunidad musulmana en México en donde este centro se desliga de los musulmanes de Guadalajara y del Centro Cultural Islámico, con el que compartía el espacio de oración, por llevar a cabo innovaciones a las prescripciones de los “salaf”, alterando con ello el espíritu original del Islam.

Su sitio de Internet ofrece la posibilidad de chatear con otros miembros de la organización. Sin embargo, este espacio no puede ser compartido por hombres y mujeres a la vez. Al contrario, a cada género se le asigna un horario para conversar. A diferencia de la organización sufi descrita anteriormente, esta organización restringe la participación de las mujeres, fomentando una segregación basada en el género aún en Internet.

En 1993 se fundó la **Comunidad Islámica de La Laguna**<sup>26</sup> en Torreón, Coahuila. Esta asociación religiosa está conformada por musulmanes shiíes. Antes de su constitución como asociación, esta comunidad ya contaba con una mezquita llamada Soraya, la primera erigida en México.

Los musulmanes shiíes que forman parte de esta comunidad proceden de Damasco, Siria, Trípoli, Nabatiyeh, Braacht, Aramta y Libano. La primera generación de inmigrantes habla árabe y lee el Corán en esta lengua. No sucede lo mismo con la primera generación de musulmanes shiíes nacidos en México. Al contrario de sus predecesores, éstos se casaron con personas ajenas a la comunidad, es decir, con mexicanos no musulmanes y poco a poco han perdido la lengua, así como algunas de las costumbres de sus padres. No obstante,

---

<sup>26</sup> Para mayor información ver página web: [www.islamenmexico.8m.com](http://www.islamenmexico.8m.com)

reconocen sus raíces aunque se identifiquen como mexicanos y conservan ciertas prácticas árabe-musulmanas (Velcamp, op.cit.).

Al parecer la comunidad no tiene mucho interés en la promoción del Islam entre la gente de Torreón. Pese a que cuenta con publicaciones, éstas no se difunden más allá de la comunidad. Esta asociación también dispone de una página de Internet como el resto de las organizaciones que aquí menciono.

El **Centro Cultural Islámico de México**<sup>27</sup> (CCI) fue fundado en septiembre de 1995. Su fundador, Omar Weston, nació el año de 1968 en Inglaterra y reside en México desde 1973, en 1989 se convirtió al Islam. Antes de conformar formalmente la organización, Weston recibió apoyo de la embajada de Irán en México, para llevar a cabo sus actividades. Posteriormente, la embajada de Pakistán le permitió utilizar su sala de oraciones para que él y otros musulmanes se reunieran.

En 1993, en un esfuerzo conjunto, varias embajadas de países musulmanes establecidas en la Ciudad de México, realizaron una petición formal al gobierno del Distrito Federal (D.F.) para que éste concediera un espacio destinado a la construcción de una mezquita. Sin embargo, a pesar de que el terreno sí fue concedido, se perdió por la falta de coordinación e iniciativa entre las embajadas. En 1994, Weston consiguió un departamento en la Colonia del Valle y en 1995 fundó el CCI.

El CCI es una organización sunní que cuenta con una *musallah* o sala de oración en la ciudad de México y con un centro recreativo en Tequesquitengo, Morelos. Actualmente recibe apoyo de la embajada de Arabia Saudita para rentar el espacio que alberga la *musallah*. En ésta se llevan a cabo las oraciones colectivas el día viernes o *yuma'a*, así como círculos de estudio de los textos sagrados tanto

---

<sup>27</sup> Para mayor información ver página web: [www.islam.com.mx](http://www.islam.com.mx)

para hombres como para mujeres. Este espacio es frecuentado principalmente por hombres de muy diversas nacionalidades. La mayoría de ellos son diplomáticos y empleados de las embajadas de los países musulmanes como Algeria, Egipto, Indonesia, Irán, Irak, Malasia, Marruecos, Pakistán, Palestina, Túnez, Turquía y Arabia Saudita. La presencia femenina en el CCI es escasa.

En el centro recreativo Dar As Salaam, ubicado en Tequesquitengo, se llevan a cabo cursos, así como seminarios a los cuales se invitan a musulmanes especializados en la doctrina islámica para que impartan sus conocimientos a los participantes. Estos, las conferencias y los seminarios están abiertos a todo público, tanto musulmán como no musulmán. Las conferencias sobre Islam también han tenido lugar en varias universidades reconocidas del país<sup>28</sup>.

El CCI publica una revista bimensual, distribuida de forma gratuita entre sus miembros, en ella se discuten temas de actualidad referentes al Islam y se da a conocer cómo viven los musulmanes de las distintas comunidades de América Latina. Además ofrece otro tipo de publicaciones, como libros y folletos en los que se explica la doctrina islámica. El CCI se ha encargado de traducir al español y distribuir estos materiales en varias librerías y bibliotecas de la Ciudad de México.

La página web del CCI cuenta con un espacio para chatear, en éste tiene lugar una clase semanal en el que tanto hombres como mujeres analizan los *hadices*<sup>29</sup>, con la guía del hermano Isa García, establecido en Argentina. Resalta que, a diferencia del Centro Salafi, en la página web del CCI hombres y mujeres pueden participar en un mismo chat a la vez e intercambiar opiniones. Este sitio de Internet también constituye un medio para llevar a cabo la *shahada* o profesión de fe, cuando las distancias geográficas impiden que esta ceremonia se realice de

---

<sup>28</sup> El día 10 de noviembre del 2004 tuve la oportunidad de asistir a una conferencia dictada por el propio Omar Weston en la Enep-Acatlán, en el marco de un congreso sobre el Islam y la cultura árabe.

<sup>29</sup> Recuento de los dichos y hechos del Profeta.

manera presencial<sup>30</sup>. Las conversiones también pueden llevarse a cabo vía telefónica. Estas formas de hacer *shahada* son una muestra de cómo se ha flexibilizado la religión para que más gente tenga acceso a ella.

Una de las formas implementadas por el CCI para mantener contacto con las diferentes comunidades de musulmanes establecidas en México es visitándolas. Estas visitas se organizan periódicamente e incluyen los estados de Yucatán, Puebla, Campeche, Veracruz, Chiapas, Coahuila, Guadalajara, Tabasco, Monterrey, Zacatecas y Quintana Roo.

Los viajes no sólo sirven para mantener un vínculo con otros musulmanes, también para que más no musulmanes conozcan la doctrina islámica. Además no se limitan al territorio nacional, ejemplo de ello es la visita que Omar Weston realizó a los hermanos de Venezuela.

Otros medios utilizados por el CCI para dar a conocer el Islam en nuestro país fueron la transmisión de programas semanales de radio en los que se hablaba sobre esta religión, así como la publicación de varios artículos y entrevistas en los periódicos y revistas mexicanas más importantes.

El CCI tiene un gran interés en contrarrestar las imágenes negativas del Islam que prevalecen entre la gente. Las actividades antes mencionadas dan cuenta de ello. Además de esas acciones, el centro también ha repartido propaganda en las calles y en el metro. Organiza rezos públicos y reparte calcomanías para coches que dicen “I love Islam” (“Yo amo el Islam”), monta puestos en las principales ferias del libro y paga espectaculares en avenidas importantes de la ciudad.

Uno de los principales objetivos del CCI es el establecimiento de *musallahs*. Las ciudades de Monterrey, Sonora, Guadalajara y Ciudad Obregón ya cuentan con salas para la oración.

---

<sup>30</sup> El día 14 de junio del 2005, mientras participaba en el Chat, fui testigo de la profesión de fe llevada a cabo por tres mujeres mexicanas.

Otra de las tareas del CCI es la educación formal de sus miembros en la doctrina islámica. Para cumplir con ella ha enviado a varios conversos mexicanos a Medina y Arabia Saudita. Incluso, alrededor de seis mujeres estudian una licenciatura en estudios islámicos vía Internet desde México.

La ubicación del centro recreativo en Tequesquitengo ha favorecido el establecimiento de relaciones con la gente del lugar y con los pueblos vecinos. Se habla de que algunos nativos de Xocotla han tomado *shahada* y ya son musulmanes.

El CCI ha trascendido su adscripción sunní al establecer una relación estrecha con varios musulmanes shiíes establecidos en Torreón, Coahuila. Con ellos ha coordinado actividades encaminadas a apoyar a otros hermanos musulmanes que atraviesan por momentos difíciles, por ejemplo la reunión de víveres y dinero para apoyar a los desplazados por la guerra en Kosovo (Alfaro Velcamp, op.cit.). A diferencia del Centro Salafi, el CCI, ha buscado establecer vínculos con otros grupos de musulmanes en México sin importar su adscripción.

Las relaciones del CCI trascienden las fronteras nacionales. Sus miembros no sólo tienen la posibilidad de estudiar en países musulmanes, además han asistido a cursos y congresos en países como Trinidad y Tobago. Estos viajes les han permitido establecer relaciones con musulmanes de otros países latinoamericanos, coordinar esfuerzos para dar a conocer el Islam en América Latina y apoyarse en la transmisión de la doctrina islámica a nuevos conversos. Asimismo, la asistencia de diplomáticos y empleados de las embajadas a la *musallah* ha permitido el acercamiento y la colaboración entre comunidades musulmanas de países lejanos.

Además del apoyo de algunas embajadas de países musulmanes, otra vía del CCI para obtener fondos es a partir del ofrecimiento de paquetes vacacionales a todo público en el centro recreativo de Tequesquitengo. Uno de los últimos proyectos

iniciados por el CCI para sostenerse, es la siembra, cosecha y comercialización de bambú. Este proyecto se dio a conocer a partir de la página web del CCI, al igual que los paquetes vacacionales.

Este recuento de las organizaciones musulmanas establecidas en México muestra la diversidad que asume el Islam aún al interior de un país mayoritariamente católico como México. También da cuenta de que las acciones y presencia de las organizaciones no se restringe al territorio nacional, extendiéndose más allá de éste y articulando una red que vincula a musulmanes de latitudes muy distantes entre sí. Esta presencia, por minoritaria que sea, desdibuja las fronteras que dividen a Occidente de Oriente y a los musulmanes de los cristianos. “No sólo los países, sociedades e instituciones musulmanes están profundamente interconectados con las sociedades y comunidades no musulmanas....los musulmanes se han convertido en parte del tejido de las sociedades occidentales en tanto que ciudadanos, profesionales y vecinos. Muchos musulmanes son ciudadanos de tercera o cuarta generación en sociedades occidentales” (Esposito, op.cit.: 171).

### El Islam en Chiapas.

Mientras que la conquista española en el siglo XV trajo a México a muchos cristianos otrora musulmanes sin intención de difundir su antigua y vilipendiada religión, cinco siglos después procedente del mismo lugar llegó un grupo de españoles musulmanes con el objetivo de convertir al Islam a los indígenas de Chiapas.

Después del levantamiento zapatista en enero de 1994 llegaron a Chiapas personas de muchos países interesadas en conocer los planteamientos políticos y sociales del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).



Un grupo de españoles musulmanes formó parte de este amplio y variado contingente de personas. En un intento por dar a conocer su proyecto de sociedad, así como difundir el mensaje del Profeta Muhammad, buscaron acercarse a las comunidades indígenas (Morquecho, op.cit.).

Estos españoles pertenecen a un movimiento religioso musulmán llamado Movimiento Mundial Murabitun<sup>31</sup> (MMM). El MMM se originó en los años setenta y actualmente tiene presencia en varios lugares del mundo como Sudáfrica, Norteamérica, Malasia, Nigeria, Inglaterra, Turquía, Australia, Francia, Dinamarca, Alemania, España y desde la llegada de los españoles a Chiapas, en México. El líder del MMM es el Shaykh Abdalqadir as-Sufi al Murabit, nacido en Escocia, y educado en la doctrina islámica por reconocidos estudiosos de esta religión<sup>32</sup>. La misión del MMM es fundar un nuevo orden mundial apegado a las enseñanzas del profeta Muhammad y a su *umma* o comunidad establecida en Medina antes de su muerte.

En 1998 los españoles musulmanes establecieron una mezquita en la colonia la Nueva Esperanza, asentamiento fundado por indígenas tsotsiles expulsados de sus comunidades de origen, la mayoría originarios del municipio de San Juan Chamula.

En La Nueva Esperanza los musulmanes españoles abrieron un taller de carpintería, otro de costura, una escuela o *madrasa*, y un centro de convivencia, desarrollo y enseñanza para musulmanes.

En el centro de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas tenían un restaurante pizzería, sin embargo, debido al incremento en la renta del local, éste fue reubicado en el mismo terreno en el que se encuentra el centro de convivencia.

---

<sup>31</sup> Para mayor información del núcleo murabitun establecido en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, ver página web: [www.islammexico.org](http://www.islammexico.org)

<sup>32</sup> Ver página web del líder del MMM: [www.shaykhabdalqadir.com](http://www.shaykhabdalqadir.com)

Asimismo, tienen presencia en la ciudad de Comitán de Domínguez, en donde abrieron otro restaurante-pizzería y otra *madrassa*<sup>33</sup>.

Estas iniciativas corresponden al proyecto de gremios puesto en marcha por el grupo de españoles musulmanes murabitun. Este consiste en 4 gremios: el escolar, el gremio de la carpintería, el de alimentación y el de costura y confección. El gremio más reciente es el de la producción y comercialización de miel de abeja<sup>34</sup>.

El gremio de la escuela está integrado principalmente por mujeres. La esposa del *emir*<sup>35</sup> de la comunidad murabitun es la directora de la *madrassa*. Más allá de las asignaturas comunes a toda escuela, en esta *madrassa* se dan clases de Corán y *Sunna*<sup>36</sup> a los niños desde muy temprana edad. Las clases sobre doctrina islámica son impartidas por el *imam*<sup>37</sup> de la comunidad, el resto de las asignaturas están a cargo de las españolas murabitun.

La *madrassa* cuenta con un área de guardería y un comedor. Las encargadas de preparar la comida son indígenas conversas. Alrededor de cincuenta niños asisten diariamente a clases. La escuela únicamente comprende preescolar y primaria. La falta de los niveles secundaria y preparatoria constituye un problema para los españoles murabitun. Por un lado, están en contra de que los miembros de la comunidad en edad escolar asistan a la escuela pública por considerarla contraria a los principios de la comunidad murabitun. Pero, por otro lado, no cuentan con muchas opciones para los jóvenes musulmanes, a quienes han puesto a trabajar en los gremios.

---

<sup>33</sup> Esta última cerró sus puertas mientras yo realizaba trabajo de campo. Información obtenida a partir de una entrevista con M., miembro de la comunidad murabitun y encargada de la cocina en el restaurante-pizzería establecido en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

<sup>34</sup> Este gremio cuenta con su propio sitio de Internet, independiente del de la comunidad murabitun: [www.mieldechiapas.com](http://www.mieldechiapas.com)

<sup>35</sup> Jefe político de la comunidad.

<sup>36</sup> La Sunna es otro de los textos sagrados del Islam, en él se recogen las costumbres del Profeta.

<sup>37</sup> Guía religioso de la comunidad.

El gremio de la carpintería es exclusivo para hombres, en este gremio se fabrican y comercializan muebles<sup>38</sup>. Por su parte, el gremio de la confección es exclusivo para mujeres y está pensado para que éstas adquieran una economía independiente de la de sus maridos. El gremio de alimentación es mixto y fue el primer proyecto puesto en marcha en San Cristóbal de Las Casas.

Esta organización del trabajo se deriva de su proyecto social más amplio encaminado a establecer una comunidad autosustentable, fundada en un nuevo orden económico que ponga fin al sistema capitalista imperante y que erradique los vestigios feudales y esclavistas del mismo. Mediante esta propuesta económica-social, los españoles murabitun buscan desligarse del Estado y del sistema económico vigente responsable del empobrecimiento de la población indígena en México y el resto de América Latina<sup>39</sup>.

Según los murabitun, ante la desigualdad y el desequilibrio económicos existentes, la constitución de un modelo económico apegado a las enseñanzas de la *Sunna* y el Corán se convierte en la única opción posible para reestablecer la justicia y la dignidad de los hombres, y poner fin a la usura y la especulación del dinero.

No sólo buscan volver a la época de esplendor del Islam, sino también recrear los “tianguis” que funcionaban antes de la conquista de los españoles, puesto que éstos constituían mercados libres, indispensables para contrarrestar los monopolios actuales. En este sentido hablan de que el Islam es “el reencuentro con el genuino conocimiento profético y prehispánico destruido por los cristianos trinitarios”<sup>40</sup>. El interés de los españoles murabitun por las instituciones prehispánicas y por los indígenas en general, se relaciona con la imagen que tienen de éstos, a quienes ven como personas en las que se mantiene un *fitr* o

---

<sup>38</sup> Durante mi estancia en San Cristóbal de Las Casas, las autoridades cerraron la carpintería porque no tenía permiso para operar, sin embargo, después de algunas semanas este problema se solucionó y la carpintería reabrió sus puertas.

<sup>39</sup> Información recopilada a partir de la página web del núcleo murabitun: [www.islammexico.org](http://www.islammexico.org)

<sup>40</sup> Esta cita fue extraída de: [www.islammexico.org](http://www.islammexico.org)

conexión con la naturaleza. Además de considerar que se guían más por el corazón que por la cabeza<sup>41</sup>. Esta concepción fue una de las principales motivaciones para que los españoles murabitun se dieran a la tarea de extender el mensaje de *Allah* entre los indígenas.

Así, para los murabitun, los gremios son un sistema de producción abierto en donde la relación obrero-patrón queda superada, ya que los trabajadores dejan de ser meramente esclavos asalariados y recobran su dignidad, al mismo tiempo que pueden vivir plenamente su religión. Por esta razón, quienes trabajan en los diferentes gremios no reciben un salario, sino una especie de compensación.

Sólo los gremios posibilitan la conjunción de lo laboral y lo espiritual dentro de un mismo espacio, ya que quienes trabajan en ellos, también rezan, ayunan y peregrinan juntos. También representan la unión y la lealtad, así como la base para una sociedad justa y equilibrada. Además se apegan a los mecanismos de producción y comercialización lícitos en el Corán y la *Sunna*.

Los murabitun califican su proyecto como una alternativa real para una sociedad cansada de promesas y ven en el Islam “la única fuerza creativa con la que cuenta el ser humano”<sup>42</sup>.

Los miembros del grupo murabitun se identifican como sunníes<sup>43</sup>, sin embargo, llevan a cabo ceremonias de remembranza de Allah o *dikhr* apegadas a la tradición sufi del Islam<sup>44</sup>. En estas ceremonias el *imam* pronuncia una *jutba* o sermón y se realiza el *salat* u oración. Posteriormente se llevan a cabo recitaciones acompañadas de ejercicios de inhalación y exhalación durante los cuales se pronuncia repetidamente el nombre de *Allah* y, al final, se comparte la cena. Cuando las ceremonias tienen lugar, cada uno de los géneros ingresa por

---

<sup>41</sup> Información recopilada el 13 de agosto del 2004, a partir de una conversación con las mujeres españolas.

<sup>42</sup> Información extraída de la página web de esta organización: [www.islammexico.org](http://www.islammexico.org)

<sup>43</sup> Información obtenida durante una conversación con algunas de las mujeres españolas murabitun el 13 de agosto de 2004.

<sup>44</sup> En el verano del 2004 tuve la oportunidad de asistir a un *dikhr* o ceremonia de remembranza de Allah.

puertas distintas a la mezquita. Hombres y mujeres también permanecen separados por una cortina durante las mismas. Además del *dikhr*, los musulmanes se reúnen para la oración del viernes o *yuma'a*.

El grupo murabitun está compuesto por siete matrimonios de españoles, de los cuales tres practican la poligamia. Hace tres o cuatro años se celebró un matrimonio entre la hija del *imam* de ascendencia española y un indígena converso. El resto de los miembros del grupo murabitun son indígenas conversos, excepto dos o tres mestizos, una inglesa y una peruana. Por lo menos uno de los indígenas conversos contrajo nupcias con una segunda esposa también indígena.

Los murabitun establecidos en San Cristóbal de Las Casas no tienen relación con el resto de las organizaciones musulmanas establecidas en México, de hecho, se autoproclaman como los únicos y auténticos musulmanes establecidos en el país. En 1998 Omar Weston, director del CCI, intentó tender puentes entre ambas organizaciones, pero los murabitun se negaron rotundamente a establecer cualquier tipo de relación con esta organización.

Los murabitun no sólo están en contra de establecer relaciones con otros musulmanes, también rechazan todo tipo de relación con no musulmanes por considerarlos *kufir* o *kafir*, es decir, no creyentes o impíos. Cualquiera de sus miembros tiene estrictamente prohibido acercarse a los *kufir* o *kafir* y quien decide hacer *shahada* con ellos, no sólo recibe un nuevo nombre musulmán, también es obligado a hacer borrón y cuenta nueva en su vida. Esto quiere decir que deberá dejar atrás su pasado, y no volver a relacionarse con nadie que no sea musulmán murabitun.

Después del 11 de septiembre de 2001, fecha en que tuvieron lugar los atentados terroristas contra Estados Unidos, varias revistas y diarios de circulación nacional publicaron artículos haciendo referencia a la presencia de musulmanes

en San Cristóbal de Las Casas<sup>45</sup>. También apareció un artículo en una revista académica, cuyo autor se expresó del líder del Movimiento Mundial Murabitun (MMM) de la siguiente manera: “desde su origen fue más político que religioso; es nacionalista y hasta fascista” (Lara, op.cit.: 85).

No sólo el líder del MMM fue criticado, también los españoles musulmanes establecidos en San Cristóbal de Las Casas: “A pesar de estar señalados de manera pública como parte de los grupos radicales del Islam, los musulmanes asentados en San Cristóbal de Las Casas, no están siendo investigados por la PGR, ni por el CISEN”<sup>46</sup>.

El artículo más reciente sobre los españoles murabitun en Chiapas es el que se publicó en la “Revista Contenido” en noviembre de 2004. Este artículo lleva por título: “Musulmanes Fundamentalistas en Chiapas”. A continuación del encabezado una nota introductoria afirma: “Están emparentados con la secta que planeó los atentados de marzo pasado en España, pero niegan ser terroristas: dicen que sólo pretenden acabar con el Estado, quemar todo el dinero en circulación, disolver el orden financiero y económico internacional e implantar el reino de Alá en la Tierra”<sup>47</sup>.

Los españoles musulmanes no solamente fueron hostigados por los medios de comunicación. El Estado a través de la oficina de Migración los ha investigado e interrogado en varias ocasiones, amenazando con expulsarlos del país. También la población local ha manifestado rechazo a la presencia de los musulmanes de diferentes maneras: a través de pintas en las paredes del centro de enseñanza y en el taller de carpintería que decían “fuera terroristas” y “fuera talibanes”; durante la campaña política del 2001, una organización de colonos condicionó su apoyo al candidato priísta si, a cambio, éste expulsaba a los musulmanes de San

---

<sup>45</sup> Ver revista “Milenio”, número 350, año 2004 y revista “Contenido”, número 497, noviembre 2004. También periódico “Reforma”, 25 de noviembre 2001, reportaje de María Teresa del Riego.

<sup>46</sup> Revista “Proceso Sur”. Septiembre 29, 2001. p. 14.

<sup>47</sup> Revista “Contenido”, número 497, noviembre 2004, p. 36.

Cristóbal; y, por último, “La Alianza Evangélica de los Altos de Chiapas” organizó un curso taller llamado “Los peligros del Islam” en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas (Morquecho, op.cit.).

La atención de los medios, especialmente la prensa escrita, se ha centrado en el grupo murabitun, más que en las otras organizaciones de musulmanes en México. No obstante, recientemente, la Oficina de Investigaciones Antiterroristas de la Fiscalía General del país aceptó que a mediados de mayo Washington envió una petición para que esta instancia vigile las actividades de los musulmanes establecidos en el país<sup>48</sup>.

El líder español murabitun ha intentado en varias ocasiones obtener reconocimiento oficial a través del Instituto Nacional de Migración (INM). Sin embargo, esta dependencia le ha negado tal reconocimiento en dos ocasiones. Por esta razón acudió a la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) para interponer una queja contra el INM, alegando intolerancia religiosa.

La mayor parte de los indígenas conversos al Islam son tsotsiles expulsados de San Juan Chamula, asentados en los márgenes de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas desde hace más de treinta años. Un promedio de doscientos cincuenta indígenas se convirtieron al Islam en un lapso menor a diez años. Incluso ya han nacido niños y niñas musulmanes de matrimonios de conversos, que tienen entre ocho y menos de un año de edad.

La cerrazón del grupo español no se limita a otras organizaciones musulmanas, ni a quienes no son musulmanes, también tiene lugar al interior del mismo. Esta actitud dio lugar a la separación de varias familias de indígenas del grupo murabitun. Estas decidieron seguir en el camino del Islam, pero adscritos al CCI, organización sunní.

---

<sup>48</sup> Información obtenida el 7 de julio de la página: [www.webislam.com](http://www.webislam.com)

Los motivos de la separación fueron los constantes ataques y críticas contra ciertas prácticas y costumbres indígenas. Esta experiencia revela el doble discurso que manejan los españoles murabitun respecto a los indígenas. Por un lado, ven en ellos un *fitr* o conexión con la naturaleza, al mismo tiempo que exaltan ciertas instituciones prehispánicas, y buscan su recreación. No obstante, por otro lado, reprueban ciertas prácticas como el consumo del maíz, la lengua indígena y el vestido tradicional de las mujeres chamulas.

De hecho, la actitud de los españoles les ha granjeado muchas críticas por parte de la comunidad musulmana mexicana más amplia. El Centro Salafi publicó una carta en su página web en la cual condena el trato que los españoles dan a los indígenas conversos, desligándose de la organización murabitun y cuestionando el Islam que profesan. Al mismo tiempo lamenta que esta mala experiencia afecte su reputación y la del Islam en general<sup>49</sup>.

La trayectoria del Islam en México comenzó con la llegada de los españoles en el siglo XVI, pasando por la inmigración de sirios en el siglo XIX, de árabes libaneses a principios del siglo XX, de diplomáticos procedentes de diferentes países musulmanes y, más recientemente, de españoles murabitun. A estos contingentes hay que sumar a los descendientes de los primeros inmigrantes, así como a los mexicanos conversos al Islam que forman parte de las organizaciones de musulmanes descritas. El recorrido histórico realizado nos permite ver cuán diverso es el Islam aún en un país no musulmán.

En el siguiente capítulo se hablará con más detalle de la ruptura al interior de la comunidad española murabitun, así como de la historia de los indígenas musulmanes que decidieron adscribirse a la corriente sunní del Islam.

---

<sup>49</sup> Ver página web: [www.islammexico.net](http://www.islammexico.net)



### Capítulo 3.

La historia de las mujeres y hombres indígenas que se convirtieron al Islam.

Muchos de los hombres y mujeres indígenas que optaron por el camino del Islam son originarios del municipio de San Juan Chamula. Hace más de tres décadas fueron expulsados de sus parajes por los caciques locales. La expulsión los obligó a establecerse en los márgenes de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, donde actualmente residen. Los hijos y nietos de los indígenas expulsados, nacidos en la periferia de esta ciudad, también son musulmanes. Finalmente, unos cuantos musulmanes, los menos, son indígenas que salieron de sus comunidades en busca de trabajo y mejores condiciones de vida.

El recorrido a través de la historia del municipio de San Juan Chamula, nos permitirá entender más a fondo la forma en que hombres y mujeres de diferentes generaciones y orígenes se están apropiando del Islam. Unos como expulsados, otros como miembros de las primera y segunda generaciones de indígenas nacidos en la ciudad y los últimos como migrantes.

Este viaje a través de la historia es fundamental para comprender por qué los indígenas musulmanes están construyendo un tipo de Islam más incluyente y abierto y, en muchos aspectos, contrario a la propuesta del grupo español Murabitun del que formaron parte antes de separarse y adscribirse al Centro Cultural Islámico (CCI).

#### San Juan Chamula: Un poco de historia

El municipio de San Juan Chamula se localiza en el altiplano central de Chiapas, en la región llamada Altos. Debido a su emplazamiento en una zona montañosa, las tierras ubicadas en este municipio no son aptas para el cultivo. Esta

característica, aunada a la alta densidad demográfica del mismo hace que las condiciones de vida sean particularmente difíciles para sus habitantes, la gran mayoría de los cuales son indígenas cuya lengua materna es el tsotsil. Así, la historia de San Juan Chamula, como la de muchos otros municipios chiapanecos, está marcada por la creciente crisis del campo, la desposesión gradual e irreversible de la tierra, el desempleo, la miseria y la falta de atención del Estado.

La conjunción de estos factores dio lugar a que, desde épocas tempranas, mediados del siglo XIX, este municipio fuera fuente de mano de obra barata para las fincas ubicadas en las tierras bajas de Chiapas.

Al carecer de tierras para el cultivo, amplios contingentes de indígenas migraban en busca de trabajo estacional asalariado para poder subsistir. Sin embargo, a pesar de que se ausentaban por temporadas largas, terminada su estancia en las fincas y plantaciones, regresaban a sus lugares de origen, conservando los vínculos con sus comunidades. Por esta razón Collier y Rus las denominan “comunidades dormitorio”, porque aunque los indígenas pasaban la tercera parte de sus vidas fuera de sus comunidades, seguían ligados a éstas a través del sistema de cargos<sup>50</sup>(2002: 163).

Cabe destacar que las migraciones recientes difieren de las más tempranas en que cada vez más tienden a ser permanentes, es decir, los indígenas ya no regresan a sus comunidades de origen, migrando definitivamente y rompiendo por completo con el sistema de cargos de aquellas. Este es el caso de la gran mayoría de los indígenas expulsados de San Juan Chamula desde la década de los setenta.

---

<sup>50</sup> El sistema de cargos es una institución cívico-religiosa en torno a la cual se estructura la vida comunitaria. Consiste en una serie de cargos ordenados de forma ascendente según su importancia. Estos cargos son ocupados por miembros de la comunidad y representan onerosas cargas, pero también una fuente de prestigio para los mismos. Los cargos más altos son los ocupados por los “principales”.

Así, las migraciones masivas no son un hecho reciente, es decir, no se limitan a las expulsiones político-religiosas iniciadas en los años setenta del siglo XX, sino que comenzaron siglos atrás. La ciudad de San Cristóbal de Las Casas, la Selva y el Soconusco se convirtieron en los principales destinos de los indígenas chamulas.

Al contrario de lo que la antropología suponía, la comunidad corporativa cerrada (Wolf, 1981) no fue la norma en este municipio, como tampoco la economía de autosubsistencia. El caso de San Juan Chamula rompe con la idea de la comunidad autocontenida y alejada del resto de la sociedad construida en las etnografías realizadas en la década de los cincuenta. En estos trabajos predomina una visión funcionalista y sincrónica que deja de lado las dinámicas históricas más amplias o los procesos estructurales que desde finales del siglo XIX han afectado a las comunidades y pueblos de los Altos de Chiapas (Hernández, 2003a).

Los cambios sociales, políticos y económicos, y las consecuencias que éstos trajeron a las vidas de los indígenas de San Juan Chamula, ponen de manifiesto que las comunidades indígenas no están suspendidas en el tiempo, que están muy lejos de ser reminiscencias del pasado y sobre todo, que no se encuentran desligadas de la sociedad más amplia. Tal como señalan Rus y Collier: “Una constante tensión social marca la vida de los habitantes de esta región, que continuamente se ven obligados por las nuevas circunstancias a redefinirse y reorganizarse” (op.cit.: 158). Al contrario de las representaciones realizadas por las etnografías de los años cincuenta, una revisión de la historia de San Juan Chamula revela que las comunidades son dinámicas y cambiantes.

Hasta 1937 San Juan Chamula estuvo gobernado por autoridades tradicionales. Estas gobernaban el municipio a partir del sistema de cargos, cuyos altos

mandos eran ocupados por los ancianos o principales, generalmente monolingües<sup>51</sup>.

A partir de este año se llevaron a cabo reformas que dieron lugar a cambios en la estructura de gobierno tradicional. Así, se estableció el Ayuntamiento Constitucional, que en adelante sería presidido por jóvenes bilingües, “dispuestos a cooperar con los funcionarios ladinos” (Robledo, 1997: 11).

Estas reformas formaban parte de la política indigenista posrevolucionaria puesta en marcha por el gobierno del general Lázaro Cárdenas (1934-1940), bajo cuyo mandato se fundó el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas. Esta fue la primera institución creada para la atención de la población indígena, antecedente del Instituto Nacional Indigenista (INI), constituido en 1948 con el objetivo de integrar a los indígenas al desarrollo nacional.

En lo sucesivo, el gobierno y sus dependencias sólo reconocerían como presidentes municipales a los indígenas que hablaran español y tuvieran experiencia en el trato con la burocracia estatal. Con esta medida se buscó establecer una instancia de mediación entre el Estado y las comunidades, a través de la cual el primero las controlaría y manipularía con la intención de ganar apoyo para sus programas oficiales (Rosenbaum, 1993: 27).

Como era de esperarse, las reformas no fueron bien recibidas por las autoridades tradicionales de San Juan Chamula. Los cambios impuestos desde fuera no sólo desplazaban a los ancianos o principales, también alteraban el sistema de gobierno tradicional, según el cual antes de acceder a la cúspide del poder había que ascender por una escala de cargos claramente definidos. En este sentido, resultaba inadmisibles que unos cuantos jóvenes sin experiencia ni reconocimiento ocuparan los cargos más altos de la noche a la mañana.

---

<sup>51</sup> Para mayor información sobre la estructura y el funcionamiento del sistema de cargos en Chamula, consultar: Gossen, Gary “Los Chamulas en el mundo del sol”, México, INI, 1979; López, Enrique “Chamula: un pueblo tzotzil”, CONECULTA, CELALI, Chiapas, 1997; Arias, Jacinto “El mundo numinoso de los mayas”. SEP Setentas, México, 1975; Pozas, Ricardo “Chamula. Un pueblo indio de los Altos de Chiapas”. SEP Setentas, México, 1959.

Además de desestabilizar el sistema de poder local, las nuevas políticas estatales tuvieron implicaciones negativas para las mujeres de San Juan Chamula. Las indígenas, quienes por siglos habían participado activamente en los cargos religiosos complementando los cargos civiles de sus esposos, fueron excluidas con la creación del Ayuntamiento Constitucional. Este no dejaba lugar para ellas, convirtiéndose en un espacio eminentemente masculino (ibidem).

Con el paso del tiempo, para la década de los cincuenta, los nuevos políticos lograron reconciliarse con el poder tradicional, llegando a ejercer un dominio absoluto sobre la comunidad y convirtiéndose en los caciques del pueblo.

Además de detentar el poder político, su control se extendió a los ámbitos social y económico. Los caciques no sólo eran agentes del Estado, sino también de la expansión capitalista, volviéndose ellos mismos florecientes empresarios (Robledo op.cit., Morquecho 1992).

Favorecidos por el Estado, utilizaron los recursos públicos en beneficio propio, creando cuantiosos negocios, como el del transporte, y acaparando el comercio de posh<sup>52</sup>, refrescos embotellados y cerveza. Asimismo, se transformaron en usureros a quienes todo el pueblo debía grandes sumas de dinero.

Esta marcada jerarquización dio lugar a una estratificación económica que antes no existía, en donde los recursos tanto políticos como económicos se encontraban concentrados en muy pocas manos, las de los caciques locales. Cabe mencionar que el problema del cacicazgo no es exclusivo de San Juan Chamula, otros municipios de los Altos de Chiapas, como Chalchihuitán y Mitontic, han estado sometidos a caciques locales.

La idea de comunidades homogéneas e igualitarias originada en la antropología es puesta en entredicho a la luz del caso de San Juan Chamula, cuya sociedad es compleja y estratificada. A este respecto, lo más cuestionable de los trabajos realizados en la década de los cincuenta y sesenta fue que, silenciaron las

---

<sup>52</sup> El posh es la bebida tradicional en San Juan Chamula.

relaciones de opresión que sometían a las comunidades indígenas (Hernández, op.cit.: 459). Estas investigaciones pasaron por alto las relaciones de explotación externas, controladas por los terratenientes, que veían en las comunidades una fuente de mano de obra barata, así como las relaciones de dominación internas encabezadas por los caciques locales.

Mientras la situación económica en el resto del país experimentaba un fuerte desarrollo económico, entre 1950 y 1960, la situación en los Altos de Chiapas se agravaba debido a la explosión demográfica y la falta de recursos. “En Chamula unos cuantos hombres poseían más de cinco hectáreas, mientras que la gran mayoría de los que tenían tierras (poco más de la mitad) poseían menos de una” (Rus y Collier, op.cit.: 166).

En materia de políticas públicas dirigidas a la población indígena en los años cincuenta, destacó la constitución del Centro Coordinador tseltal-tsotsil. Posteriormente, en los años sesenta, se impulsó la educación bilingüe y bicultural. Esta tarea se llevó a cabo mediante el Instituto Lingüístico de Verano (ILV). La capacitación de maestros bilingües trajo consigo la formación de un grupo que jugó un papel muy importante en la constitución del grupo disidente al interior de San Juan Chamula.

El panorama se complicó aún más con la llegada de la Iglesia Protestante. El protestantismo llegó a Chiapas a principios del siglo XX con la Iglesia Presbiteriana del Norte de los E.U., la cual recibió apoyo de la Iglesia Reformada de América, también estadounidense, así como de la Misión Centroamericana y el ILV (Hernández, 1993)<sup>53</sup>. Sin embargo, hasta 1951 el ILV formalizó su relación con el gobierno, ante el cual no se presentó como una organización

---

<sup>53</sup> Cabe mencionar que, desde finales del siglo XIX, el protestantismo llegó a Chiapas desde Guatemala instalándose en algunos municipios fronterizos, sin embargo, las acciones de la iglesia protestante sólo se consolidaron décadas más tarde (Rivera 2001, Hernández 2000).

evangelizadora, sino como una institución lingüística y cultural. Su objetivo, al igual que el del Estado, era integrar a los indios al desarrollo nacional.

El ILV no sólo se dedicó a estudiar las lenguas de los grupos étnicos de todo el país, también sus formas de vida. Quienes trabajaban para dicha institución tradujeron la Biblia a varias lenguas indígenas y en algunas de las comunidades en las que se asentaron, establecieron relaciones estrechas con sus informantes, quienes más tarde acogieron el protestantismo, convirtiéndose en los primeros predicadores indígenas de sus comunidades (ibidem).

El primer punto que tocó el ILV en Chiapas fue el municipio de Yajalón, desde donde se extendió a Oxchuc, llegando finalmente a San Juan Chamula. En este municipio su labor no fue fácil, ya que sólo hasta principios de la década de los sesenta algunas familias chamulas se convirtieron al protestantismo.

La presencia de la iglesia protestante generó fuertes críticas al interior de la academia. Para varios de sus miembros la presencia de la iglesia protestante representaba una amenaza a la cultura e identidad étnicas de los pueblos indios, así como una forma de colonización y penetración imperialista (Medina, (1967) 1991: 23). Más aún considerando su vinculación con el protestantismo estadounidense.

David Stoll (1984), en un análisis más detenido sobre la intervención de esta iglesia, pone en cuestión las críticas realizadas por algunos intelectuales, haciendo énfasis en el carácter paternalista de las mismas. Al mismo tiempo rescata la capacidad de apropiación de los grupos étnicos, a los cuales ve no como reproductores pasivos de los nuevos discursos religiosos, sino como agentes críticos de éstos que, lo mismo toman algunos de sus elementos o propuestas, al tiempo que rechazan otros<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Llama la atención que años después, en su libro “¿América indígena se vuelve protestante?: Las políticas del crecimiento evangélico”, publicado en 1990, sea él mismo quien crítica fuertemente la presencia de la Iglesia protestante acusándola de penetración imperialista.

A la presencia de la iglesia protestante presbiteriana en Chamula se sumó la del catolicismo. La presencia de ambas religiones contribuyó a la formación del grupo de oposición que más adelante cuestionó el cacicazgo chamula.

En 1966 Samuel Ruíz García fundó la Misión Chamula no sin el desacuerdo de las autoridades chamulas, quienes impusieron sus condiciones al obispo a cambio de permitirle establecerse en dicho municipio. A pesar de las restricciones, el trabajo de la Iglesia Católica creció y se intensificó. La construcción de una capilla hizo evidente que el catolicismo gozaba de aceptación entre los chamulas, hecho que molestó a las autoridades tradicionales, quienes mandaron destruirla. La presencia de los misioneros católicos era vista por las autoridades tradicionales, detentadoras y defensoras de “la tradición”<sup>55</sup>, como una amenaza a la misma.

Al ver que la Iglesia Católica ganaba adeptos fue expulsada del municipio en 1969. Como señala Gabriela Robledo, “se le acusa de provocar una ruptura del sentimiento religioso de la comunidad, ya que el presbítero trata de desconocer a los dioses nativos. Además se le acusa de desconocer la cultura Chamula y de dedicarse a salvaguardar sus intereses económicos” (Robledo, op.cit.: 65).

Para finales de los años sesenta las manifestaciones de descontento entre la población chamula dieron inicio. Día a día crecía el número de disidentes y el movimiento de oposición. Los chamulas comenzaron a convertirse cada vez más al protestantismo y dejaron de participar en el sistema de cargos poniendo en entredicho “la tradición” y alterando su funcionamiento.

El sistema de cargos dejó de ser una institución cohesionadora. Si antes era el medio para garantizar la igualdad de todos los chamulas, con la conformación del cacicazgo se convirtió en el vehículo para el mantenimiento de las diferencias y la

---

<sup>55</sup> La llamada “tradición” o “religiosidad tradicional” incorpora elementos y prácticas tanto prehispánicos, como católicos.



extrema jerarquización. Como señala Gaspar Morquecho "... el modelo tradicional que se forjó en la época cardenista, recreado y sostenido durante 20 años por los principales chamulas no llenaba a todos, presentaba desgaste y cerrazón de espacios" (op.cit.: 24).

En este sentido, la llegada del protestantismo significó, para muchos indígenas, la posibilidad de romper con las viejas estructuras comunitarias y, al mismo tiempo, canalizar su descontento hacia la religión, lugar desde donde era posible resistir (Robledo, op.cit.).

En la década de los setenta la lucha entre facciones por el control de la presidencia municipal se hizo evidente. Los principales fueron enfrentados e identificados como caciques. Sus opositores buscaron el apoyo de la Iglesia Católica, del partido de oposición y de los misioneros presbiterianos. Todos estos grupos se aliaron en contra de los caciques y propusieron un candidato alternativo para la presidencia municipal. El candidato de la oposición, un maestro bilingüe, obtuvo la victoria en las elecciones de 1971. Los principales acusaron a los opositores de ser enemigos de la tradición.

Sin embargo, para 1973 los caciques retomaron el poder, por medio del fraude, con apoyo del gobierno estatal, el INI, la oficina de Asuntos Indígenas y el PRI. Para el Estado la única forma de tener bajo control a los indios era manteniendo en el poder a los caciques, sus leales servidores.

Con el retorno de los caciques al poder se fortaleció el cacicazgo y creció la represión contra los disidentes. Continuaron y aumentaron las cooperaciones obligadas, los encarcelamientos, las multas, las amenazas, la tortura, y el despojo (Morquecho, op.cit.).

Paralelamente, el panorama nacional, no era nada halagüeño. Entre 1970 y 1980, tuvo lugar una fuerte crisis en la agricultura. Una de las consecuencias de esta crisis fue el descenso de los precios de garantía del maíz, la sustitución de

mano de obra por tecnología y el uso de tierras de cultivo como pastizales para la ganadería. Lo primero de lo que prescindieron los terratenientes fue de la mano de obra indígena, razón por la cual muchos chamulas perdieron sus empleos.

El inicio de grandes obras públicas en distintos puntos del país alivió el desempleo sólo temporalmente. Los indígenas, otrora agricultores, se convirtieron en empleados del sector de la construcción.

La situación de desempleo que vivían los indígenas se vio agravada con la llegada de refugiados guatemaltecos a Chiapas, quienes huyendo de la guerra y persecución que se vivían en su país, buscaron trabajo en las fincas y plantaciones chiapanecas. Al ser más barata su mano de obra, los terratenientes prefirieron contratar guatemaltecos en lugar de indígenas chamulas.

Si ya de por sí se vivía una extrema diferenciación social en San Juan Chamula, la crisis económica nacional hizo que ésta se profundizara aún más.

Autores como Wasserstrom (1976 y 1989) y Pozas (1971) han abordado estos cambios estructurales. Sus trabajos tienen el mérito de traspasar las fronteras comunitarias al dar cuenta de los procesos más amplios, como el capitalismo, que afectaron las vidas de muchas comunidades indígenas de los Altos. Sin embargo, sus estudios no regresaban a la comunidad, es decir, no hablaban de cómo vivió la gente dichos cambios, ni de la magnitud y formas en que fueron afectadas sus vidas cotidianas<sup>56</sup>. Años más tarde, Diana Rus (1990) vuelve su mirada a las comunidades destacando el importante papel jugado por las mujeres indígenas durante los años de crisis. Estas, al ver que sus esposos no conseguían empleo, buscaron alternativas para generar ingresos como la producción de artesanías.

---

<sup>56</sup> Cabe destacar que en años recientes Jan Rus y George Collier se han dado a la tarea de documentar las formas en que los cambios estructurales han afectado la vida comunitaria, para este análisis puede consultarse: Rus, Jan; Collier, George “Una generación en crisis en los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000”, en Mattiace, Shannan L.; Hernández, Rosalva Aída y Rus, Jan (eds.) *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, CIESAS, IWGIA; México, 2002.

## Las expulsiones

El año de 1974 marcó el inicio de las expulsiones masivas del municipio de San Juan Chamula. La toma de la presidencia municipal por el grupo opositor fue el hecho que desencadenó las subsecuentes expulsiones.

Al mismo tiempo se desató la persecución contra católicos de varias comunidades y la destrucción de ermitas, viviendas y la oficina del PAN, partido al que los disidentes solicitaron apoyo. La escalada de violencia incluyó la violación de algunas mujeres, el encarcelamiento de los disidentes y la amenaza de muerte a los expulsados para asegurar que no regresaran a sus parajes (Morquecho, op.cit.).

Justamente este año A.H. y el resto de su familia, incluidos sus padres y hermanos, quienes ahora son musulmanes, fueron expulsados definitivamente de San Juan Chamula. El propio A. H. recuerda:

*“Salimos en 1974, así nomás, lo vi cómo lo quemaban las casas y lo golpeaban la gente, por ser del evangelio. Yo ya era del evangelio, sólo mi mujer no, ella no muy estaba convencida, pero toda mi familia ya lo eran evangélicos, por eso salimos”<sup>57</sup>.*

En una visita a la cabecera municipal años después de la expulsión, A.H. fue identificado como disidente y perseguido. Desde entonces decidió no regresar. De hecho, ninguno de sus diez hijos conoce la cabecera. No obstante, mantienen ciertos vínculos con su lugar de origen, a través de algunos familiares adscritos a la tradición que viven en parajes pertenecientes al municipio de San Juan Chamula. A pesar de las diferencias religiosas, los musulmanes los visitan regularmente, sobre todo en ocasiones especiales, por ejemplo, si alguno está enfermo o tiene lugar un deceso.

---

<sup>57</sup> Información obtenida en el verano de 2004, durante mi primera visita a la colonia El Encuentro.

No es coincidencia que de las dos fechas que A.H. recuerda con precisión una de ellas sea el año en que él y su familia fueron expulsados de San Juan Chamula y la otra, el año del levantamiento zapatista, cuando tomaron el predio en el que ahora viven.

Los caciques acusaban a todos los opositores, protestantes o no, de serlo y por consiguiente, los expulsaban del municipio, quedándose con sus tierras y otras propiedades. A pesar de la represión, después de 1974 creció considerablemente el número de protestantes y como era de esperarse, aumentaron las expulsiones.

La mayoría de los expulsados se establecieron en los márgenes de San Cristóbal de Las Casas, en donde fundaron nuevos asentamientos.

Después de la primera expulsión masiva, los expulsados llevaron a cabo constantes protestas e intentos de diálogo con el gobernador en turno para denunciar su situación (ibidem).

Cabe mencionar que el problema de las expulsiones no es exclusivo del municipio de San Juan Chamula, al contrario, se trata de un conflicto regional. También en otros municipios existían movimientos a los que el Estado intentó cooptar a partir de programas públicos, ocasionando divisiones más marcadas entre la población.

Varios autores han escrito sobre el tema de las expulsiones destacando las razones políticas que hay detrás de la intolerancia religiosa contra quienes decidieron convertirse al protestantismo (Morquecho op.cit., Robledo op.cit., López 2002, Pérez-Enríquez 1997, Alonso 1997). Estos trabajos evidencian que la conversión representaba una amenaza al monopolio del poder detentado por los caciques locales, trastocando por completo el orden tradicional impuesto unilateralmente por unos cuantos.

Dado que el protestantismo prohíbe, entre otras cosas, el consumo del alcohol, la adoración a los santos patronos y la participación en las festividades que se

realizan en torno a éstos, quienes abandonaban “la tradición” o “el costumbre” dejaban de ser funcionales al sistema. Al no aportar recursos ni dinero, se volvían inservibles y ponían en riesgo su funcionamiento. Sin embargo, para los indígenas disidentes la conversión significó librarse de los onerosos gastos demandados por la participación en el sistema de cargos.

Así, el protestantismo brindó la posibilidad de romper con una estructura comunitaria asfixiante que dejó de responder a los intereses colectivos. En este sentido, Gabriela Robledo lo denomina “culto de crisis”, porque representó la posibilidad de construir un espacio autónomo de resistencia y oposición a la población más desfavorecida (op.cit.). De hecho, el rompimiento con el sistema de cargos también significó una posible mejora de la situación económica de las familias conversas al protestantismo.

La experiencia de San Juan Chamula ilustra el uso político que puede hacerse de las tradiciones, mostrando la forma en que a partir del discurso estatal se inventa la tradición, retomando prácticas consideradas milenarias y dignas de persistir, en contraposición a lo que no es tradicional y por ende, atenta contra lo auténtico. Este discurso sobre lo tradicional, es utilizado como una forma de control que responde a intereses más amplios informados por determinadas políticas de Estado. Como señala Hobsbawn, los viejos modelos se utilizan para nuevos objetivos, más aún cuando hay transformaciones, crisis o desgaste, según los cuales el viejo modelo parece ya no funcionar ni cumplir los fines para los que fue creado (2002: 11). Con el fortalecimiento del cacicazgo, el sistema de cargos dejó de cumplir la función que antiguamente desempeñaba y que consistía en cohesionar a la comunidad. En lugar de ello, se convirtió en el mecanismo para sostener los privilegios de la clase gobernante en perjuicio de la gran mayoría. El Estado a través de los caciques, fungió como salvaguarda de la tradición y, al mismo tiempo, mantuvo bajo control a miles de indígenas. Se pronunció en contra de las expulsiones, pero continuó apoyando el cacicazgo. Como señalan

Rus y Collier, el cacicazgo en San Juan Chamula constituye un despotismo político auspiciado por el Estado y disfrazado de tradición (op.cit.).

### Formación de organizaciones de expulsados

Las expulsiones continuaron, agravándose durante la década de los ochenta. Para 1984 la población expulsada rebasaba las 10,000 personas (Morquecho, op.cit.: 23).

Varios fueron los intentos por poner un alto a las expulsiones, la persecución y la intolerancia. La formación del Comité de Defensa de los amenazados, perseguidos y expulsados de San Juan Chamula apoyada por la Misión Chamula fue uno de ellos. Por un lado, los caciques exigían el respeto a la tradición y la costumbre; por otro, los expulsados pedían que se respetara el derecho a practicar su religión y el regreso a sus tierras, entre otras cosas.

Dentro de las demandas del Comité destaca la inclusión de demandas para mejorar la situación de las mujeres y poner fin a su opresión:

“El comité lucha por la libertad de las mujeres, para que puedan estudiar, aprender, trabajar. Luchamos para que a la mujer se le trate como persona y no como animal. Para que los ladinos no abusen de las mujeres indígenas que trabajan en sus casas. Para que no nos casen a la fuerza. Para que no se digan cosas malas de las mujeres y no nos digan malas palabras porque somos indias” (Morquecho, op.cit.: 28).

Si bien Morquecho (op.cit.) y Robledo (op.cit.) hacen referencia a la inclusión de demandas realizadas por y para las mujeres, no especifican cómo surgieron, ni les dan seguimiento. Esta falta de continuidad da cuenta de la carencia de información respecto al papel que jugaron las mujeres en la organización del

Comité, así como de las formas en que vivieron la expulsión de sus parajes. La indagación al respecto queda como una asignatura pendiente<sup>58</sup>.

Otro intento puesto en marcha para poner fin a las expulsiones fue la conformación del Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas (CRIACH) en 1984. Gaspar Morquecho (op.cit.) habla extensamente de este proceso organizativo, de sus acciones, demandas, logros, dificultades, divisiones y crisis a lo largo de una década. Según el autor, uno de los rasgos distintivos de esta organización es la incorporación de la identidad étnica en su discurso. Algunas de sus demandas eran: el fin de las expulsiones, la persecución, la represión, los encarcelamientos, las multas y la presión para tomar cargos. También el regreso a las tierras y practicar la religión libremente.

La experiencia organizativa del CRIACH estuvo marcada por los conflictos que sus miembros vivían en sus propios parajes y pueblos: la manipulación por parte de los caciques, las cooperaciones forzosas, el despojo de tierras, la venta de trago, la represión, etc.

El CRIACH creció hasta convertirse en una organización regional, la Organización Regional Indígena de los Altos de Chiapas (ORIACH). Del nivel comunitario y de las acciones más aisladas se pasó al nivel regional, rebasándose las fronteras municipales. Esta agrupación no sólo incluía indígenas de diferentes municipios, sino también de distintas denominaciones religiosas, sindicatos y organizaciones.

A pesar de los conflictos internos que debilitaron a la organización, la falta de compromiso por parte de las instancias gubernamentales y los intentos por cooptar a sus dirigentes: “La constitución del CRIACH posibilitó una constante

---

<sup>58</sup> Se tiene conocimiento de que Kathleen Sullivan llevó a cabo una investigación que hace referencia a la experiencia de las mujeres pertenecientes a las colonias de expulsados, específicamente de La Hormiga, sin embargo, en México no contamos con ejemplares de su trabajo llamado: “Religious change and the recreation of community in an urban setting among the tzotzil maya of Highland Chiapas, Mexico”, PhD dissertation, City University of N.Y., 1998.

denuncia de las violaciones a los derechos humanos, una difusión a nivel nacional del conflicto y la movilización de centenares de chamulas para hacer cumplir el compromiso del gobierno” (Morquecho, op.cit.: 34).

Durante todos estos años las expulsiones no cesaron, si acaso disminuían temporalmente. Para 1989 varias organizaciones abandonaron la ORIACH. No obstante, el CRIACH se reconstituyó y continuó con la lucha para poner fin a las expulsiones. También llevó a cabo la gestión de servicios y proyectos para los nuevos asentamientos urbanos, así como la defensa de quienes vivían de la explotación maderera. La demanda de respeto a la diversidad religiosa siguió vigente.

Cabe resaltar que a lo largo de este proceso de expulsión y organización, la demanda de reconocimiento de su “raza indígena” se mantuvo como una constante dentro del cambio. Ni la conversión religiosa, ni la salida forzada de sus tierras natales o el establecimiento en los márgenes de la ciudad aniquilaron la identidad étnica de los indígenas expulsados. Así, en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, los indígenas hicieron a un lado sus diferencias religiosas y políticas, entre otras, para reconocerse como indígenas, en un sentido más amplio y conquistar un espacio como tales.

### Formación de asentamientos indígenas

Si bien el establecimiento de nuevas colonias de indígenas expulsados no es un hecho reciente, su formación y dinámicas han sido poco estudiadas. Algunos autores se han dedicado a la investigación y documentación del surgimiento de los nuevos asentamientos (Morquecho op.cit., Calvo 1991, Angulo 1994 y 2003,



Bigmore y Pérezgrovas 2003, Ruiz 1997, Sullivan 1998 y 1995, Robledo op.cit., 1998 y 2002). Sin embargo, falta mucho por hacer.

Aunque el proceso de formación y las dinámicas sociales varían de un asentamiento a otro, los autores coinciden en señalar que la conformación de colonias de expulsados alrededor de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas ha traído consigo la reconstitución de las formas de vida comunitarias. Gabriela Robledo señala que en los nuevos asentamientos tiene lugar una “recreación de lazos comunitarios y solidaridades ya conocidas” (1998: 70). Por su parte, Kathleen Sullivan habla de una “reestructuración comunitaria” (op.cit.).

A finales de la década de los sesenta San Cristóbal de Las Casas, prácticamente carecía de residentes indígenas. Esta situación cambió a partir de la década de los setenta con el inicio de las expulsiones.

Hacia 1999 esta ciudad estaba rodeada por veintitrés colonias indígenas (Calvo, op.cit.: 56). En ellas predominan los expulsados, a los cuales se suman indígenas sin tierra que migraron a la ciudad en busca de trabajo. Bigmore y Pérezgrovas (op.cit.) dan cuenta de otros motivos por los que los indígenas deciden migrar, como la muerte de un familiar, por enfermedad y causas religiosas sin que tenga lugar la expulsión.

Los márgenes de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas no son el único destino de los migrantes, éstos también han colonizado zonas rurales cercanas.

Los inmigrantes se han asentado, principalmente, alrededor del anillo periférico, formando un cinturón de colonias indígenas. Esta ola migratoria se caracteriza por su permanencia y por estar compuesta por una “fuerza de trabajo rural descomunalizada” (Rus y Collier, op.cit.: 190).

La gran mayoría de estas colonias ocupan terrenos ubicados al norte de la ciudad. Muchos de los indígenas expulsados consiguieron un pedazo de tierra gracias a la intermediación de las iglesias protestantes. Estas adquirieron los

terrenos que después vendieron a precios más accesibles a los indígenas expulsados. Este es el caso de la colonia Nueva Esperanza y Betania, cuyos terrenos fueron adquiridos con la ayuda de la Iglesia Presbiteriana.

En “la orillada”, como la llama Angelino Calvo (op.cit.), coexisten personas de los siguientes municipios: Chenalhó, Larráinzar, Chalchihuitán, Mitontic, Zinacantán, Aguacatenango, Amatenango del Valle, Tenejapa, San Andrés Larráinzar, Chanal, Oxchuc, Huixtán, Chamula, Mitontic, Cancuc, Pantelhó, Teopisca, Comitán, Tuxtla Carranza, Villa las Rosas, Ocosingo y otros barrios de San Cristóbal de Las Casas.

En los años que siguieron a la expulsión de 1974, las nuevas colonias de expulsados estaban conformadas principalmente por presbiterianos y adventistas del séptimo día o sabáticos. Actualmente, la adscripción religiosa de los residentes se ha diversificado. Así, es posible encontrar indígenas adscritos a las siguientes opciones religiosas: la Iglesia de Getsemaní, los Testigos de Jehová, la Iglesia Pentecostés, la Iglesia Bíblica Independiente, la Iglesia de Dios, los musulmanes murabitun y los musulmanes sunnís. Incluso, en un mismo asentamiento pueden encontrarse más de dos iglesias diferentes.

Según Jorge Ignacio Angulo (1994) es posible caracterizar los asentamientos indígenas en dos tipos. El primero se origina a partir de 1974, fecha en que tiene lugar la primera expulsión masiva de protestantes de San Juan Chamula. La bandera de lucha para la conformación de este primer tipo de asentamientos fue la demanda de justicia para los pueblos indígenas expulsados y la libertad de religión.

El segundo tipo de asentamientos corresponde a los que son resultado del levantamiento armado de 1994. En este caso, la bandera de lucha estaba enmarcada en las demandas zapatistas, siendo la recuperación de tierras una de

ellas. La colonia El Encuentro<sup>59</sup>, lugar de residencia de los indígenas sunnís, forma parte de esta segunda categoría ya que se fundó a partir del alzamiento zapatista, cuando fueron tomados los predios en donde se asienta.

En general, el establecimiento en la ciudad ha traído consigo algunos cambios positivos en las vidas de los indígenas como el mayor acceso a la educación escolarizada y los servicios médicos. Sin embargo, algunos autores y al mismo tiempo, residentes de colonias de expulsados, coinciden en señalar que los mayores problemas que han enfrentando estas colonias son la regularización de la tierra y la obtención de servicios básicos, como luz y agua. No son extraños los casos en que funcionarios de gobierno se ofrecieron a ayudar a la gente de los asentamientos a cambio de dinero y pasado un tiempo huyeron con éste sin que llegaran los servicios solicitados. Al no contar con el apoyo del gobierno, la gente se organizó para adquirirlos por cuenta propia (Calvo op. cit. y Ruiz op.cit.).

Otros autores hablan de la refuncionalización del sistema de control existente en las comunidades de origen al interior de los nuevos asentamientos de expulsados (Morquecho, op.cit.). Si bien es cierto que en algunos se han dado luchas de poder que desembocaron en divisiones, como en el caso de Betania documentado por Gabriela Robledo (op.cit.), estos tienden a ser más democráticos e incluyentes. La coexistencia de personas adscritas a diferentes religiones, así como la aceptación de mestizos empobrecidos en muchas de las nuevas colonias que, recién formadas estaban integradas sólo por indígenas expulsados, da cuenta de una mayor apertura y tolerancia en el seno de las mismas.

En otra línea de debate, Paul D. Bigmore y Raúl Perezgrovas (op.cit.) argumentan que el proceso de urbanización de los indígenas asentados en la orillada es gradual y, tarde o temprano, se integran a la vida urbana. No obstante, mientras

---

<sup>59</sup> Como medida de seguridad y por respeto al anonimato de los indígenas sunnís, utilizo un seudónimo para referirme a la colonia en donde residen.

esto ocurre, persisten estrategias de subsistencia de tipo rural en los nuevos asentamientos peri-urbanos.

Por su parte, Robledo señala que vivir en la ciudad no se traduce necesariamente en la ladinización o aculturación forzada de los indígenas (1998). El caso de El Encuentro, como veremos más adelante, da cuenta de este argumento, ya que las personas que viven en esta colonia siguen reconociéndose como indígenas. De hecho, consideran que viven fuera de la ciudad y no dentro de ésta. El uso de expresiones como “*Vamos a la ciudad*”<sup>60</sup> para señalar que se trasladarán al mercado o al centro, los cuales quedan a tan sólo treinta minutos caminando, es una muestra de ello.

De 1992 a 1996 los enfrentamientos entre tradicionalistas y expulsados se recrudecieron. En algunas de las confrontaciones se recurrió al uso de armas de fuego. Con la aparición del EZLN en la escena pública el año de 1994 el gobierno ignoró aún más el problema de las expulsiones dando prioridad a las negociaciones con el recién levantado grupo armado.

Pese a que los expulsados se entrevistaron con la dirigencia del EZLN en el marco de los Diálogos de Paz y le expusieron sus demandas, la respuesta del grupo armado se limitó a un pronunciamiento en contra de las expulsiones ocurridas en los Altos de Chiapas, pero nada más<sup>61</sup>.

Algunas de las demandas de los expulsados eran: el fin de las expulsiones, el castigo a las autoridades y caciques que las fomentan, el retorno de los expulsados, el respeto al credo religioso y la militancia política, el reconocimiento de las tierras abandonadas por motivos de expulsión, infraestructura urbana en los asentamientos de expulsados y la creación de un mercado indígena (Aramoni y Morquecho, 1998).

A pesar de la poca atención que el EZLN brindó a los expulsados, con el levantamiento zapatista se abrió la posibilidad de invadir tierras. Esta opción fue

---

<sup>60</sup> Comentario de A.H. recabado el 18 de marzo del 2005.

<sup>61</sup> Ver contribución de Carlos Martínez en el periódico La Jornada, el 31 de agosto de 2005.

tomada por varias organizaciones. En esta etapa, como se mencionó antes, surgió una nueva generación de asentamientos que extendió más los límites de la ciudad.

En Marzo de 1994 varios indígenas que más tarde se convertirían al Islam tomaron el predio en donde se ubica la colonia El Encuentro. Años atrás algunos de ellos rentaban parte de esas tierras para la siembra:

*“Aquí ya de por sí rentábamos tierra, sembrábamos hortaliza por donde está la escuela, cerca del muro de piedra y cuando lo supimos que los del Pinar querían tomar les dijimos que nosotros también queríamos una tierra”<sup>62</sup>.*

La invasión se llevó a cabo con el apoyo de la organización SCOPNUR (Sociedad Cooperativa Pro-mejoramiento de Nuestra Raza), formada en 1988 durante el gobierno de Patrocinio González. Esta organización se constituyó en torno a la actividad maderera, su líder era Antonio Hernández Gómez, mejor conocido como “Terán”. Pese a que la organización nació con fines productivos, en 1994 optó por la vía política uniéndose a la CEOIC (Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas) para la toma de predios y tierras.

En noviembre de 1995 tuvo lugar un intento de desalojo por parte de la policía de Seguridad Pública. Esta buscaba a dos indígenas secuestrados supuestamente escondidos en El Encuentro. Durante este episodio murió una persona y siete más resultaron heridas debido a los tiroteos. Una de las mujeres musulmanas recuerda el incidente:

*“Nos fuimos a esconder al monte con mi mamá y mis hermanitos, yo traía cargando al más chico, teníamos bastante miedo. Los de la seguridad pública iban vestidos de azul, iban en sus carros y destruyeron bastante las casas, no sabíamos qué iba a pasar, pensamos que ya no podemos regresar nunca más”<sup>63</sup>.*

---

<sup>62</sup> Testimonio obtenido de A.H. el día 10 de enero de 2005.

<sup>63</sup> Testimonio de N. obtenido el 10 de enero del 2005.

Después de este episodio, se comprobó que los indígenas secuestrados no estaban escondidos en El Encuentro, los indígenas desalojados regresaron a sus casas y el gobierno se comprometió a no realizar más operativos, así como a regularizar las tierras una vez concluida la segunda fase del diálogo en San Andrés Larráinzar. Sin embargo, la regularización de las tierras no se materializó.

A raíz del desalojo muchos indígenas dejaron la organización, entre ellos varios de los que hoy son musulmanes. Algunos se afiliaron al CRIACH, cuyo líder era Domingo López Angel. Sin embargo, cuando encarcelaron a éste último la organización se debilitó y muchos la dejaron.

Otros decidieron permanecer al margen de cualquier organización porque *“a veces la organización es buena, otras te perjudica. Casi no hubo ayuda de la organización, pura reunión, por eso no duramos en la organización, porque puro engaño”*<sup>64</sup>. De hecho, actualmente, los musulmanes sunníes no pertenecen a ninguna organización por las razones ya expuestas.

A lo largo del recorrido iniciado a partir de la expulsión de San Juan Chamula, hasta la ocupación del predio en donde actualmente se ubica la colonia El Encuentro, la mayoría de los indígenas sunníes pasaron por varias conversiones religiosas. Algunos fueron presbiterianos y/o sabáticos antes de ser musulmanes. Estas incursiones religiosas han marcado sus vidas, y sobre todo, la forma en que están apropiándose del Islam. Contrariamente a lo que podría esperarse, las diversas conversiones no implicaron la desaparición de su identidad étnica, sino su constante reinención.

---

<sup>64</sup> Testimonio obtenido de M. el 4 de febrero de 2005.

## Encuentro entre el grupo musulmán español y los indígenas expulsados

Según Gaspar Morquecho el punto de partida para la posterior conversión de varios indígenas al Islam fue el encuentro entre el líder español murabitun A.N. y un indígena expulsado<sup>65</sup>. Este encuentro tuvo lugar en la sede del Gobierno en Rebeldía, encabezado por Amado Avendaño. Durante una conversación informal, uno de los musulmanes españoles habló de su propuesta de mercado abierto con un chamula expulsado. Este se mostró interesado en las ideas del español e invitó a otros indígenas para que conocieran su proyecto de mercado. Muchos de los indígenas interesados en el proyecto del líder español murabitun eran miembros del CRIACH, una de cuyas demandas más recientes era la creación de un mercado indígena.

Al principio, muchos indígenas expulsados se sintieron atraídos principalmente por la propuesta de mercado de los españoles. Sin embargo, hubo quienes desde el principio desconfiaron de ésta:

*“Su proyecto hizo mucha ilusión a la gente, pero no muy le creímos desde el principio, lo dudamos bastante, saber porqué, todo se veía muy bonito y ni que fuera tan fácil”<sup>66</sup>.*

A pesar del escepticismo en torno al proyecto económico que los líderes españoles pretendían echar a andar, algunos indígenas se interesaron más por los planteamientos religiosos. Estos los animaron a conocer más sobre el Islam, independientemente de los planes de A.N. para crear una comunidad autosustentable.

A partir de 1995 tuvieron lugar muchas conversiones, muchos indígenas llevaron a cabo la *shahada*<sup>67</sup> y comenzaron a practicar el Islam. No obstante también hubo muchas deserciones.

---

<sup>65</sup> Información obtenida a partir de la ponencia presentada por Gaspar Morquecho el 24 de agosto de 2004 en el congreso: “A diez años del levantamiento zapatista”, realizado en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

<sup>66</sup> Testimonio de J. obtenido el 1ero. de abril del 2005.

<sup>67</sup> En árabe significa profesión de fe.

## Ruptura y afiliación al Centro Cultural Islámico

*“Entraron muchos primero, pero bastantes, luego se salieron, como que no les gustó, lo dejaron. Después volvieron a entrar otros, pero también se salieron. Unos estamos aquí, otros ya no quieren seguir con Islam”<sup>68</sup>.*

Durante una estancia con fines comerciales en la ciudad de México, un indígena musulmán conoció, por casualidad, a un hermano adscrito al Centro Cultural Islámico (CCI): *“Lo oí que decía palabras en árabe, como hablamos los musulmanes y cuando estuvo más cerca le pregunté si es musulmán, me contestó que sí y así pues, platicamos bastante”<sup>69</sup>.*

El indígena se entusiasmó al saber de la existencia de otros hermanos musulmanes en México y, a través del hermano que conoció mientras vendía artesanías, los invitó a San Cristóbal de Las Casas.

La visita de Omar Weston, director del CCI, a la comunidad murabitun, molestó al líder español, quien constantemente repetía a los indígenas conversos que ellos eran los únicos y auténticos musulmanes.

Esta actitud despertó sospechas en algunos indígenas conversos: *“pensé que si A.N. quiere mantener su Islam cerrado es porque no hay nada bueno, algo hay mal, no está bien”<sup>70</sup>.*

Cuando Omar Weston conversó con los indígenas sobre el Islam sunní, éstos se percataron de las diferencias entre esta vertiente y el Islam promovido por los españoles musulmanes: *“ya de por sí nos preguntábamos si eso que los españoles decían era Islam, y cuando llegó el hermano Weston nos dimos cuenta de que eso no era Islam, que Islam era otra cosa”<sup>71</sup>.*

---

<sup>68</sup> Testimonio de S. obtenido el 23 de marzo del 2005.

<sup>69</sup> Testimonio de Y. obtenido el 1ero de marzo del 2005.

<sup>70</sup> Testimonio de A.H. obtenido el 1ero. de marzo del 2005.

<sup>71</sup> Información obtenida a partir de la entrevista con el líder indígena sunní en el mes de agosto de 2004.



Este incidente, sumado a otros hechos, dio lugar a la separación de varias familias de la comunidad musulmana murabitun. *“Por eso nos fuimos, ahora estamos aprendiendo con libros, ahora sí, porque con los españoles no había libros, no leíamos, nada, los hadices, nada”*<sup>72</sup>.

La discriminación de los españoles hacia los indígenas fue una de las principales causas que dieron lugar a la separación. Los ataques directos en contra de su manera de vestir, su lengua materna y sus hábitos alimenticios, indignó a muchos de los indígenas conversos.

Según sus propios testimonios, esto es lo que los españoles decían de la tortilla: *“la tortilla es mierda, de seguro enfermaste por lo que te daban de comer tus papás: maíz, café y frijol”*<sup>73</sup>. En cambio, los alentaban a consumir los alimentos que consideraban aceptables y propios de los musulmanes:

*“El pan es para los inteligentes y el maíz para los tontos. Te hace tonto, no te deja pensar”*<sup>74</sup>.

Sobre las críticas a la manera de vestir, comer y el idioma de los indígenas, las mujeres sunníes con las que conversé me compartieron las siguientes experiencias:

*“Cuando estaba con los españoles no muy les gustaba mi traje, decían que me veía más bonita con falda, por eso lo dejé mi traje, porque ellas me decían. Tampoco querían que hablara mi idioma. Ahora otra vez tengo mi traje y a mis hijitos les hablo en mi idioma”*<sup>75</sup>.

Las españolas ejercían presión para que las mujeres jóvenes dejaran de hablarles en tsotsil a sus hijos pequeños, insistiendo en que era mucho mejor que hablaran español:

*“No lo quieren que enseñemos tsotsil a mis hijitos, sino hasta mayores”*<sup>76</sup>.

---

<sup>72</sup> Testimonio de A. obtenido el 4 de febrero del 2005.

<sup>73</sup> Testimonio de Y. obtenido el 28 de enero de 2005.

<sup>74</sup> Testimonio de A. recopilado el 28 de enero de 2005.

<sup>75</sup> Testimonio de Y. recopilado el 3 de marzo del 2005.

<sup>76</sup> Testimonio de R. recopilado el 3 de marzo del 2005.

Cuando en alguna ocasión los indígenas se reunían con los españoles para compartir la comida, los españoles miraban a los indígenas reprobando su manera de comer:

*“Nos miraban mucho cuando comíamos, a mí no me da vergüenza comer con mi mano, sólo el caldo lo como con cuchara, ¿qué tiene?, así comemos nosotros”<sup>77</sup>.*

No sólo los españoles mayores criticaban a los indígenas, también sus hijos e hijas pequeños se expresaban mal de sus hermanos de religión: *“Los indígenas son sucios, no se bañan, tienen piojos y comen fatal”<sup>78</sup>.*

Yo misma fui testigo de la concepción que los españoles tienen de los indígenas. Durante un recorrido por la *madrassa* o escuela murabitun, la española musulmana que iba mostrándome las instalaciones constantemente hacía referencia al bajo rendimiento escolar de los niños indígenas y a la mayor facilidad que los niños españoles tienen para aprender en comparación con los primeros. Mientras me explicaba esto, se tocaba la cabeza y decía: *“Tu sabes”<sup>79</sup>.* Asimismo, repetidamente me mencionaban que desde que las indígenas eran musulmanas su higiene había mejorado al igual que su alimentación.

Otro de los puntos de desacuerdo tiene que ver con las exigencias del líder español para que los indígenas contrajeran segundas nupcias aún en contra de la voluntad de sus esposas:

*“Nos molestaba que les dijera a los hombres que se buscaran su otra mujer, más mujeres, sin importar que nosotras sufrimos o no queremos. No importaba la opinión de las mujeres”<sup>80</sup>.*

Los mismos hombres a quienes A.N. intentaba convencer para que tuvieran una segunda esposa mostraban su sorpresa y desacuerdo:

---

<sup>77</sup> Testimonio de Y. recopilado el 28 de enero del 2005.

<sup>78</sup> Información obtenida de Y. el 11 de enero del 2005.

<sup>79</sup> Información obtenida de W. durante el trabajo de campo en el verano de 2004.

<sup>80</sup> Testimonio de B. obtenido el 8 de febrero del 2005.

*“Hasta nosotros nos reíamos porque quería que nos casáramos con nuestras sobrinas, ¿cómo va a ser?, le decíamos, si son familia y ya tengo mi mujer”<sup>81</sup>.*

En lo que respecta a la doctrina religiosa, aparentemente A.N. obligaba a los indígenas a que acudieran a la mezquita cinco veces al día a hacer la oración que de otra forma no contaba: *“Exigían que llegáramos en la mezquita a hacer salat como si de otra forma no valiera”<sup>82</sup>.*

La imposición de la nueva doctrina religiosa no se limitaba a la forma en que debía llevarse a cabo la oración:

*“Imponía su palabra, no explicaba porqué era mejor Islam que otras religiones, sólo gritaba que lo demás es mierda y decía a la gente que quemara sus Biblias y las tirara. Muchos no les parece esto y se iban”<sup>83</sup>.*

Las presiones sobrepasaron el ámbito religioso y A.N. llegó a exigirles a los indígenas, tanto a hombres como a mujeres, que dejaran sus tierras y trabajos, argumentando que los musulmanes deben vivir y trabajar juntos. Lo que el líder español quería era crear una comunidad autosustentable:

*“M. hablaba mal de el Encuentro, decía que era tierra mala, que la dejemos”<sup>84</sup>.*

Las españolas, por su parte, instaban a las mujeres para que dejaran sus trabajos y para que sus maridos trabajaran con los musulmanes, en la carpintería o en la panadería, en lugar de tener un trabajo de *kafir*<sup>85</sup>.

*“No lo querían que vendiera artesanías en Santo Domingo, saber porqué, ¿acaso ellos me van a dar la paga?”<sup>86</sup>.*

*“Cuando me casé, las españolas querían que mi esposo trabajara en la carpintería con los otros hombres, pero no quiso porque se dio cuenta que los españoles no pagan”<sup>87</sup>.*

---

<sup>81</sup> Testimonio de M. obtenido el 10 de marzo del 2005.

<sup>82</sup> Testimonio de Z. recabado el 8 de marzo del 2005.

<sup>83</sup> Testimonio de M. recopilado del 11 de febrero del 2005.

<sup>84</sup> Testimonio de Y. obtenido el 6 de enero del 2005.

<sup>85</sup> Kafir significa infiel o impío.

<sup>86</sup> Testimonio de S. recopilado el 8 de abril del 2005.

Algunos hombres aprovecharon la oportunidad laboral que el líder español les ofrecía y después de un tiempo de trabajar con los musulmanes comenzó el descontento porque no les pagaban o les pagaban muy poco:

*“A.N. es un cabrón, trabajé cinco años en la panadería, pero nunca me pagaron, tuve mucha paciencia, pero no aguanté más y me salí”<sup>88</sup>.*

*“Mucho tiempo aguanté los malos tratos, estuve calladito, aunque mi corazón no estaba bien. No me importa tanto que no paguen, lo que si no aguanté fue la humillación, al menor error te humillaban”<sup>89</sup>.*

El enojo se incrementó cuando los indígenas se percataron de que, aunque trabajaban igual o más que los españoles, éstos gozaban de mejores condiciones de vida: *“A.N. se aprovecha de la gente para su propio beneficio. Sólo los españoles viven en las mejores casas y tienen coche. Los indígenas apenas en casas chiquitas de madera”<sup>90</sup>.*

Con el paso del tiempo muchos indígenas se decepcionaron y decidieron salirse del grupo español, cuando A.N. se enteró de las intenciones de los indígenas amenazó a algunos de ellos:

*“El A.N. me dijo: si te vas serás como una prostituta”<sup>91</sup>.*

Según los indígenas que decidieron separarse del grupo murabitun el *“Islam no es dejar tu tierra, ni dejar tu familia porque no es musulmana, tampoco es dejar tu trabajo o no aceptar ayuda del gobierno, como tampoco no llevar a los niños a la escuela oficial. Muhammad no dijo eso. Al contrario, el Profeta declaró que debemos ser hermanos aun de quienes no son musulmanes”<sup>92</sup>.*

Los indígenas inconformes optaron por la vertiente sunní del Islam y decidieron adscribirse al Centro Cultural Islámico. Sin embargo, a pesar de todos los

---

<sup>87</sup> Testimonio de Y, recopilado el 5 de abril del 2005.

<sup>88</sup> Testimonio de A. recabado el 28 de enero del 2005.

<sup>89</sup> Testimonio de A. recopilado el 13 de febrero del 2005.

<sup>90</sup> Testimonio de R. recopilado el 8 de marzo del 2005.

<sup>91</sup> Testimonio de A.H. recopilado el 4 de febrero del 2005.

<sup>92</sup> Información obtenida a partir de entrevistas con tres indígenas sunní en el mes de agosto de 2004.

desacuerdos, muchos de los indígenas que hoy practican un Islam sunní, reconocen que su relación con el grupo murabitun tuvo aspectos positivos:

*“Lo que sí me gustaba era el grupo de estudio, porque aprendí un poquito mi árabe y mi salat”. Era bonito cuando todavía éramos muchos, en Ramadán, todos juntos. Además ahí conocí a mi Muhammad y ahora estoy casada y tengo mis hijitos”<sup>93</sup>.*

A diferencia del grupo murabitun del que se separaron en el año 2000, los indígenas sunníes, adscritos al CCI, sí tienen relación con indígenas y mestizos no musulmanes:

*“Nosotros no somos como los españoles que no nos hablamos con no musulmanes. También nos gusta platicar con no musulmanes, contarles del Islam”<sup>94</sup>.*

El Islam que los indígenas sunníes están construyendo es más incluyente. Lo que salta a la vista de la ruptura al interior del grupo musulmán fundado por los españoles es que, precisamente cuando los indígenas sintieron amenazada su identidad étnica, decidieron tomar distancia y practicar el Islam de acuerdo a sus propios términos. Para ellos ser musulmanes no implica dejar de ser indígenas, ni cortar relaciones con otros indígenas y mestizos que no practican la misma religión que ellos. A pesar del descontento y la separación reconocen que la experiencia con el grupo español no fue del todo mala ya que aprendieron las bases de su nueva religión.

La actitud más abierta y flexible de los indígenas sunníes cobra sentido al considerar la historia de intolerancia religiosa y marginación que ha marcado sus vidas. Su apertura contrasta con la cerrazón y el etnocentrismo del grupo español murabitun del que se separaron, cuya práctica del Islam es rígida y excluyente. Las diferencias entre ambos grupos constituyen otra muestra de la diversidad que asume el Islam dependiendo de la historia y el contexto cultural en que se enmarca.

---

<sup>93</sup> Testimonio de Y. obtenido el 4 de febrero del 2005.

<sup>94</sup> Testimonio de S. obtenido el 12 de enero del 2005.

La vida en la colonia El Encuentro, así como la forma en que las identidades étnicas se construyen en relación al Islam y las implicaciones del nuevo discurso religioso en las relaciones que se establecen entre los géneros serán exploradas en los siguientes capítulos de esta investigación.

## Capítulo 4.

### San Cristóbal de Las Casas y El Encuentro.

La ciudad de San Cristóbal de Las Casas fue fundada en 1528 por el español Diego de Mazariegos. Ciudad Real de los Llanos de Chiapas, su nombre original, fue la tercera ciudad colonial establecida en el continente americano. En ella no sólo se asentaron españoles, también otros europeos. Los indígenas la llamaban Jovel, que en tsotsil significa “zacate del valle” (Aubry, 1991). Esta ciudad está ubicada en los Altos de Chiapas, región en donde se concentra población indígena hablante de las lenguas tsotsil y tseltal.

Desde épocas tempranas la ciudad fue rodeada por barrios de indios que los españoles controlaban, entre ellos el de Mexicanos y Tlaxcala. Más allá de los barrios indígenas que circundaban la ciudad, los españoles constituyeron Pueblos de Indios, que al igual que los primeros, suministraban mano de obra y materias primas al centro rector. Así, desde sus inicios se estableció una relación de explotación entre el centro y la periferia basada en la distinción étnica, según la cual los españoles eran superiores a los indígenas (Aguirre, op.cit.).

Desde épocas tempranas, Ciudad Real o Jovel se perfiló como un lugar caracterizado por la diversidad, representada por los distintos orígenes de sus conquistadores, los diferentes grupos étnicos (tlaxcaltecas, zapotecas, mexicas, quichés, zoques, tsotsiles y tseltales), órdenes religiosas (dominicos, franciscanos, mercedarios y jesuitas) y profesiones aglutinadas en los barrios (Aubry, op.cit.).

San Cristóbal de Las Casas nació y se mantuvo como una ciudad de ladinos y para ladinos. Sin embargo, esta configuración comenzó a transformarse a partir de la década de los setenta, cuando amplios contingentes de indígenas, mayoritariamente expulsados, empezaron a ocupar terrenos ubicados en la periferia de la ciudad.

La fundación de nuevas colonias indígenas no sólo extendió la mancha urbana, también trastocó las relaciones existentes entre indígenas y ladinos. Los primeros iniciaron un largo proceso de lucha para conquistar un espacio propio al interior de esta ciudad. Esta inserción ha estado marcada por dificultades y contradicciones. Si bien los indígenas buscan un lugar dentro de la ciudad, no están dispuestos a renunciar a su identidad étnica o a convertirse en ladinos. Al mismo tiempo luchan porque esta especificidad cultural no se traduzca en inferioridad. Desafortunadamente, una clara línea sigue distinguiendo a los ladinos de los indígenas, y el racismo contra éstos aún se manifiesta de formas diversas. Por si fuera poco, los que tienen más suerte ocupan los trabajos peor remunerados e inestables.

Como señala Andrés Aubry, desde el s. XVIII San Cristóbal de Las Casas emergió como un “refugio” para los indígenas (op.cit.), calidad que se extiende al presente siglo. No obstante, constituye un refugio limitado para el vasto número de indígenas que llega a esta ciudad en busca de tierras, trabajo y mejores condiciones de vida.

Es un hecho innegable que la mancha urbana está creciendo más allá de sus antiguos límites, pero también es cierto que, de alguna u otra forma, los otrora Pueblos de Indios se han extendido más allá de sus fronteras hasta alcanzar Ciudad Real en cuyos límites se recomponen o reconstituyen.

El Encuentro es una de las colonias que integran el cinturón de miseria que rodea a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Si uno visita esta colonia el día sábado es muy probable que, al bajar del colectivo que hace parada sobre el anillo periférico, justo a la entrada de la colonia P. de O. y, después de andar unos cuantos metros por el camino de terracería, se encuentre con las personas a las que se les hizo tarde para llegar a misa. Desde la iglesia de “La Santa Cruz” se escuchará el sermón en español del padre que oficia la misa y a los asistentes rezando el “Padre Nuestro”.



Si uno sigue su paso, se sorprenderá por el repentino cambio en la fisonomía del lugar ya que, justo donde termina la colonia P. de O., dejan de observarse casas de concreto y mestizos. Este cambio indica que ya estamos en El Encuentro, en donde la mayoría de las casas son de madera con techo de lámina, unas pocas de adobe y casi ninguna de concreto.

A esta altura del camino, puede divisarse a lo lejos, emplazada en el monte, del lado de la reserva ecológica, la iglesia de los evangélicos. De ella saldrá música en vivo muy alegre cantada en tsotsil, la lengua de sus feligreses.

Es casi seguro que esta música en tsotsil se entremezcle con la música ranchera a todo volumen que los oriundos escuchan en sus casas. Desde aquí también puede observarse una que otra columna de humo saliendo de los temascales, listos para ser usados por los indígenas.

Como el camino es largo, hay que seguir caminando. En el trayecto nos cruzaremos con muchas personas, la mayoría indígenas que viven en este predio. Lo mismo veremos mujeres vestidas a la usanza chamula, que jovencitos andando en bicicleta o niñas que cuidan a sus borreguitos mientras éstos pastan en los terrenos vecinos. También es posible que encontremos un camión repartidor de refrescos surtiendo las pequeñas tienditas atendidas por las mujeres.

Quien visite esta colonia sabrá que ha llegado a una de las casas de los musulmanes cuando, a escasos metros antes de ésta, empiecen a distinguirse recitaciones en árabe. Sí, así es, se trata de R., una de las musulmanas indígenas que, mientras lava o atiende su tiendita, escucha un disco de Islam en su “disman”.

Casi al final del camino de grava, a mano izquierda, encontraremos la mezquita *Al Kauzar*<sup>95</sup>, una de las pocas construcciones de concreto que existen en El Encuentro. Gracias a la donación de un hermano de origen palestino establecido

---

<sup>95</sup> Este es el nombre que recibe uno de los ríos del Paraíso según el Islam.

en Tabasco, los hermanos sunnies construyeron ese pequeño y modesto cuarto que hace las veces de mezquita.

El monte ubicado del lado de la mezquita, de cara a la reserva ecológica, tiene un aspecto muy diferente comparado con ésta. El proceso de asentamiento ha orillado a los pobladores a desmontar y talar muchos árboles, para construir sus casas, obtener leña y sembrar sus pequeñas parcelas.

El Encuentro, una colonia peri-urbana, parece más un paraje indígena. Este asentamiento nació en 1994, en el marco del levantamiento zapatista, a partir de la toma de tierras por parte de un grupo de indígenas pertenecientes a la SCOPNUR (Sociedad Cooperativa Pro-mejoramiento de Nuestra Raza). Sin embargo, sus habitantes no se consideran zapatistas.

Al igual que la mayoría de los asentamientos indígenas peri-urbanos, El Encuentro se ubica al norte de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, más allá de la colonia Nueva Esperanza, junto a la reserva G. D., entre las colonias P. de O. y M. U. La reserva se constituyó durante la presidencia municipal de Enoch Hernández Cruz, quien aceptó que los indígenas de El Encuentro permanecieran en estas tierras a cambio de establecer una zona protegida sobre la que no pueden extenderse.

La reciente fundación de El Encuentro, la distingue de colonias más viejas como la Hormiga o la Nueva Esperanza. En estas colonias predominan las casas de concreto siendo la excepción las de madera o adobe.

Además de haber sido fundadas a principios de la década de los ochenta, los terrenos en los que estas colonias se asientan están regularizados. Esto no sucede en El Encuentro, en donde el mayor problema que aqueja a sus habitantes es la regularización de las tierras. Por esta razón consideran arriesgado gastar en material para construcción cuando existe la posibilidad de un desalojo.

La lucha por la obtención de los títulos de propiedad ha generado divisiones al interior de la colonia. Actualmente, sus residentes se encuentran divididos en dos grupos. Mientras realicé trabajo de campo tuvieron lugar varios roces entre ellos. Cada año se elige un representante, quien se encarga de mediar entre la colonia y el municipio. Este es elegido por la gente ante la presencia de varios funcionarios de gobierno. Debido a las diferencias que existen al interior de la colonia, en el tiempo que realicé el trabajo de campo, no pudo llevarse a cabo la votación para elegir al nuevo representante.

Alrededor de setenta familias viven en El Encuentro, diez de las cuales son sunnís. Sólo una familia de musulmanes sunnís vive fuera de esta colonia, en La Hormiga.

El resto de las familias son adventistas del séptimo día, presbiterianas, tradicionalistas, católicas, murabitun o simplemente creen en dios pero no tienen religión. Este es el caso de la familia de L., indígena de Chenalhó casada con un expulsado de San Juan Chamula. Ella, como muchos otros indígenas, se convirtió al Islam, dejó a los murabitun y prefirió mantenerse al margen de cualquier adscripción religiosa.

También se dan casos de familias cuyos miembros pertenecen a distintas religiones. Los abuelos maternos de una mujer sunní, pertenecen a diferentes religiones. Su abuela es sabática y su abuelo presbiteriano. Según la nieta, esto no ha ocasionado problemas entre ellos<sup>96</sup>.

Para algunos de los indígenas sunnís esta es su tercera conversión. Primero dejaron la tradición para volverse presbiterianos, más adelante se convirtieron en sabáticos o adventistas del séptimo día y, finalmente en musulmanes.

La mayoría de los residentes de El Encuentro son indígenas originarios de San Juan Chamula. Sin embargo también encontré indígenas nacidos en Chenalhó, Teopisca y Tenejapa. El único mestizo que vive en la colonia está casado con una indígena.

---

<sup>96</sup> Información obtenida el 20 de marzo del 2005.

Viendo la manera de vestir de las mujeres es posible saber de dónde son originarias. Las mujeres chamulas siguen vistiendo sus faldas de lana negra sujetadas con fajas de colores, y blusas multicolores con cintas brillantes y bordados a la altura del pecho y en las mangas. En cambio, las de Chenalhó llevan falda de algodón azul marino, faja roja y blusas hechas en telar de cintura a rayas verticales blancas y rojas.

La colonia se ha poblado poco a poco. Durante mi estancia se estaban construyendo alrededor de ocho casas. Los recién llegados tuvieron que pagar una cuota de ingreso además de lo correspondiente al precio de los lotes y los servicios básicos, como luz y agua. Los nuevos residentes también son indígenas. Aparentemente ser indígena es el único requisito indispensable para ser admitido en la colonia. Sin embargo, a los sunnies les entusiasma la idea de que los hermanos de la Ciudad de México vayan a vivir a El Encuentro. En caso de que así fuera, intercederían por ellos ante la asamblea para que fueran aceptados por el resto de los colonos<sup>97</sup>.

La obtención de servicios básicos no fue tarea fácil para los habitantes, según comentaron, tuvieron que insistirle mucho al presidente municipal:

*“Enoch aunque sea un poquito, pero sí ayudó, dio material para construir la cancha, también dio tubos para el agua y ayudó con la luz, además dejaba que cortáramos madera, pero no de la reserva”<sup>98</sup>.*

Pese a contar con estos servicios, a veces escasea el agua o no hay suficiente dinero para pagar la reposición del cilindro de gas. En estos casos, las mujeres prenden fuego y usan el fogón en lugar de cocinar en la hornilla. Cuando no hay agua, lavan la ropa y los trastes en el riachuelo que atraviesa la colonia.

---

<sup>97</sup> Opinión recabada el primero de abril del 2005.

<sup>98</sup> Testimonio de Y. recopilado el primero de abril del 2005.

Al parecer durante el mandato anterior, encabezado por Enoch Hernández, los indígenas de El Encuentro fueron más favorecidos. Esta situación cambió desde que Sergio Lobato asumió la presidencia municipal este año:

*“Lobato parece que ganó porque lo compró la gente por 50 pesos su voto y así votaron muchos indígenas, él tiene aserraderos y no deja que la gente corte su madera, como quiere ser el único que vende madera por eso no deja que los demás lo hagan”<sup>99</sup>.*

La escuela primaria es otro de los servicios con los que cuenta la colonia. A ella asisten los niños musulmanes. El promedio de escolaridad entre los musulmanes sunníes es muy bajo. Los ancianos y las mujeres mayores de treinta años son analfabetos. Algunos hombres mayores de treinta años sí saben leer y escribir. Los musulmanes que conforman la generación intermedia, que va de los veinte a los treinta años, no concluyeron la primaria. Sólo los menores de veinte años, hombres y mujeres, terminaron la primaria.

En general existe una preocupación por parte de los matrimonios más jóvenes porque sus hijos estudien mucho más que la primaria. Algunas mujeres comentaron que en los *hadices*<sup>100</sup> dice que los musulmanes están obligados a estudiar y que, por esta razón, ellas quieren que sus hijitos vayan a la universidad<sup>101</sup>. La mayoría de los indígenas sunníes me comentaron que dejaron la escuela por falta de recursos económicos:

*“así lo decidió mi papá y mi mamá, ¿acaso había paga para pagar todo lo que piden en la escuela?, no había, por eso me sacaron”<sup>102</sup>.*

Los hombres y mujeres que viven en El Encuentro se ganan la vida de distintas maneras. Las mujeres tejen pulseras y cinturones para después colocarlos con alguna vendedora conocida del mercado de artesanías. En ocasiones, si saben de

---

<sup>99</sup> Testimonio recopilado el primero de abril del 2005.

<sup>100</sup> Los hadices son los relatos de los dichos y hechos del profeta Muhammad.

<sup>101</sup> Comentario de H. recabado el 7 de febrero del 2005.

<sup>102</sup> Testimonio de M. recabado el 11 de febrero del 2005.

alguna parienta que vaya a viajar a la ciudad de México para vender artesanía, le piden que de paso venda sus pulseras y cinturones.

También ganan un poco de dinero vendiendo dulces, frituras, refrescos, aceite, jabón, pasta de dientes y otros productos en las tienditas improvisadas dentro de sus propias casas.

Los hombres, por su parte, se emplean como carpinteros, albañiles, cargadores, taxistas y motosierristas. Sin embargo, ninguno de estos empleos es estable y el salario que reciben no alcanza para todos los gastos.

Una forma de complementar los ingresos es la cría de aves que después se venden o cuyos huevos se consumen, y la siembra de maíz. Aunque la cosecha de este grano cubre las necesidades básicas, es muy limitada, y no alcanza para todo el año.

En épocas de crisis, unos cuantos hombres de El Encuentro intentaron cruzar la frontera. Sólo uno de ellos lo logró y actualmente trabaja de repartidor de flores en Miami, Estados Unidos, donde vive con otros familiares que llevan allá más tiempo.

A diferencia de otros asentamientos, en El Encuentro no tiene lugar la intolerancia religiosa. La diversidad religiosa es respetada y no es vista como un obstáculo para el establecimiento de relaciones entre indígenas. Los lazos familiares y étnicos sobrepasan las diferencias religiosas.

Tal como señalan Bigmore y Perezgrovas (op.cit.), sería inadecuado tratar de calificar la vida de los habitantes de esta colonia como urbana o rural. En el caso de El Encuentro es claro que, el hecho de que los indígenas lleven treinta años viviendo en la periferia de la ciudad, no implica que se hayan convertido en ladinos o que estén completamente integrados a la vida urbana. Al contrario, combinan estrategias de autosubsistencia con actividades marginales e inconstantes relacionadas al mercado local. Sobre todo, siguen considerándose

indígenas y como tales luchan a diario por ser reconocidos en una ciudad colonial cuyo dominio se extiende a la actualidad.

## Capítulo 5.

### Identidades étnicas y religiosas entre los indígenas sunníes.

*“Yo soy indígena porque toda mi familia es indígena, mis papás, mis abuelitos, los abuelitos de mis abuelitos, todos pues, tenemos sangre indígena. Nací en San Cristóbal de Las Casas, por eso no soy Chamula, pero soy indígena. Hay indígenas que se casan con mestizos y dejan su idioma, sus costumbres, como que les da vergüenza, como los hijos de mi tía, que están casados con mujeres mestizas y ya no quieren hablar su idioma. Está mal, no debería ser así, no hay porqué sentir vergüenza.*

*Mira Yana, la española, e Ibrahim, él sigue siendo indígena porque sus padres son indígenas, aunque él ya no hable su idioma. El tiene sangre indígena y por eso es indígena, sus hijitos tienen menos sangre indígena, pero tienen un poquito aunque sea, aunque sean más blanquitos, tienen sangre indígena. Mitad indígena y mitad español.*

*Yo quiero que mis hijitos hablen bien su español e inglés, pero siguen siendo indígenas porque primero hablan tsotsil, ¿Qué porque tú hablas inglés ya eres gringa?”<sup>103</sup>.*

Estas son las palabras de una indígena conversa al Islam. Ella, al igual que la mayoría de sus hermanos de religión, fue presbiteriana y sabática antes de ser musulmana. Este testimonio muestra que ninguna de sus adscripciones religiosas previas, ni su actual opción religiosa implicaron una pérdida de su identidad étnica. Al contrario, para esta mujer como para el resto de los indígenas musulmanes, ser indígena es importante y necesario cuando se vive en la orillada de una ciudad colonial como San Cristóbal de Las Casas. En este capítulo me propongo dar cuenta de cómo construyen sus identidades étnicas y religiosas los indígenas sunníes en relación al Islam.

---

<sup>103</sup> Comentario de Y. durante una entrevista en el verano del 2005.



La cuestión étnica cobró importancia en la última década del siglo XX. La existencia de conflictos interétnicos en muchos lugares del mundo hizo evidente una de las grandes paradojas de la globalización, la presencia de minorías demandando su derecho a la diferencia en un mundo con pretensiones de homogeneidad.

Ante este panorama, muchos Estados-nación se vieron obligados a reformar sus constituciones para reconocer su calidad de países multiétnicos. México, no fue la excepción. En 1992 se llevó a cabo la reforma al artículo cuarto constitucional, reconociendo formalmente la composición pluricultural de la nación. Sin embargo, esta reforma no ha ido más allá del papel y los pueblos indígenas siguen luchando porque dicho reconocimiento se traduzca en una participación política real como parte integrante de la nación mexicana.

El debate sobre las identidades se intensificó a partir de los sucesos señalados dando lugar a varias perspectivas de análisis: la esencialista o primordialista, la instrumentalista y la histórica-constructivista. Veamos en qué consisten y cuál es la más pertinente para dar cuenta de la historia y vidas de los indígenas sunnies con los que trabajo.

Para los esencialistas o primordialistas, las identidades constituyen reminiscencias intactas o supervivencias milenarias del pasado que han resistido la prueba del tiempo manteniéndose inalteradas y aisladas del resto de la sociedad, en estado puro (Bonfil, 1987).

Dentro de esta corriente se habla de ciertos atributos que conforman las identidades étnicas como el territorio, la lengua, la religiosidad tradicional, el vestido y determinada organización socio-política. Se considera que si las colectividades o grupos sociales cumplen con todos ellos pueden ser considerados grupos étnicos.

Pareciera que el conjunto de las características mencionadas conforma una gradación a partir de la cual se mide el grado de etnicidad de los grupos en cuestión. La escala establece el nivel de pureza o autenticidad dependiendo del número de elementos o atributos que éstos conserven. En un extremo se ubicarían aquellos grupos que han logrado preservar todos sus atributos y en el otro, aquellos que los perdieron y dejaron de ser grupos originales.

Si nos apegáramos a los planteamientos del paradigma esencialista muchos grupos étnicos de gran vitalidad y dinamismo, al no cumplir con todos los atributos, serían declarados muertos o, en el mejor de los casos, en vías de extinción. Así, los indios deben ser tradicionales, de lo contrario su indianidad es puesta en duda. Esta corriente niega el paso de la historia y, por ende, los cambios sociales, políticos y económicos que marcan el devenir de los llamados grupos originales.

Desde esta óptica cualquier influencia externa representa una amenaza a la supervivencia de la identidad étnica de determinado grupo, así como la posibilidad de contaminación del mismo, un atentado contra su pureza. Un ejemplo de influencia externa puede ser una religión ajena o diferente a la religión tradicional, como los distintos protestantismos o el Islam.

Pareciera que esta fue la visión que prevaleció entre muchos académicos con la llegada del protestantismo a Chiapas y la conversión masiva de indígenas a esta religión. Durante su auge el nuevo discurso religioso fue visto como un fundamentalismo que ponía en riesgo la existencia de los grupos étnicos chiapanecos. No sólo fue representado como una amenaza con tintes imperialistas cuyo objetivo era la aculturación de los indígenas. También fue considerado desde una perspectiva generalizante que pasó por alto las diferencias que subyacen en su interior, es decir, la existencia de distintos protestantismos (Hernández, 2000).

Para el caso específico de Chiapas, es imposible pensar en un protestantismo, empezando porque el término como tal engloba adscripciones religiosas muy distintas entre sí, como la pentecostal, la presbiteriana y los adventistas del séptimo día.

A estas diferencias se suma la diversa situación al interior del estado. En este sentido, la conversión de indígenas tsotsiles, tseltales, mames, tojolabales, entre otros, no tuvo las mismas implicaciones. Cada grupo se apropió de los nuevos discursos dependiendo de su historia y situación de vida particulares.

En este sentido, la experiencia en la región Sierra entre los mames no puede compararse con la de los tsotsiles en la región Altos. Al contrario de lo que se pensaba, entre los mames el presbiterianismo promovió la conservación de la lengua y las tradiciones indígenas, a diferencia de las políticas estatales que buscaban su desaparición (Hernández, op.cit.). Mientras que, entre algunos tsotsiles, la conversión al protestantismo presbiteriano implicó la prohibición explícita de ciertas prácticas tradicionales:

*“Cuando vino el evangelio nos dijeron, ahora sí nada de velas, ni santos, nada de ir al manantial o a la cueva, eso no cura, no va a curar a tu papá, mejor que deje su posh. La gente decía llévalo con el ilol, pero los del evangelio me decían que no, que eso no sirve y me hablaron del día del juicio y ahí lo sintió algo mi corazón. Así poco a poco vino el evangelio, y más después presbiteriano”<sup>104</sup>.*

Esta manera generalizante de percibir las religiones diferentes a la católica persiste en el medio académico. Actualmente, al menos en ciertos espacios académicos, la presencia del Islam entre indígenas tsotsiles, es vista de la misma forma, como si se tratara de un nuevo fundamentalismo que amenaza la supervivencia de los indígenas asentados en la orillada de la ciudad y que es necesario erradicar<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> Relato de A.G.G. recopilado el 1ero. de marzo del 2005.

<sup>105</sup> Durante el “X Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad. Pluralismo y Transformaciones Sociales”, llevado a cabo en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas del 4 al 9 julio del 2004, fui testigo de varios comentarios hechos por investigadores en este sentido.

Es importante recordar que los indígenas musulmanes a los que se hizo referencia son los mismos que anteriormente fueron considerados blanco fácil del protestantismo y que siguen considerándose a sí mismos indígenas antes que cualquier otra cosa.

A la luz del esencialismo los indígenas sunníes radicados en la periferia de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas habrían dejado de ser indígenas desde hace más de 30 años, cuando muchos se convirtieron al protestantismo, y fueron expulsados de sus tierras originales. En el mejor de los casos serían “menos indígenas”, puesto que habrían perdido varios de sus atributos originales como el territorio y la religión tradicional.

Este paradigma resulta inadecuado para abordar el caso de los indígenas sunníes. No sólo no considera el paso de la historia sino que deja de lado la capacidad de reinención y reelaboración de los grupos étnicos. Al considerar que cualquier agente externo es una amenaza a la continuidad del grupo y de su identidad, subestima la capacidad de acción de los sujetos sociales. Lo que subyace a este planteamiento es la idea de linealidad y la imposibilidad de pensar las identidades como procesos discontinuos, más allá de la asimilación o la resistencia de los grupos étnicos ante influencias externas.

Desde el punto de vista instrumentalista las identidades son vistas como medios utilizados estratégicamente para conseguir determinados fines políticos. Quienes se adhieren a esta postura consideran que los individuos hacen uso de determinada identidad a discreción, independientemente del contexto o la situación en que se ubiquen. Para el instrumentalismo las identidades constituyen herramientas desechables, de las cuales se puede prescindir una vez alcanzado determinado objetivo. En este sentido, las identidades no existen más allá del uso que se hace de ellas (Gros, 1998).

A partir de esta lógica, las sucesivas conversiones religiosas de algunos indígenas a distintas denominaciones protestantes antes de optar por el Islam, serían vistas como medios para conseguir determinados fines, que una vez alcanzados conllevan la desaparición de tales identidades religiosas, como si fuera posible hacer borrón y cuenta nueva.

A diferencia del instrumentalismo y del esencialismo, el punto de vista histórico-constructivista plantea que las identidades son procesos dinámicos en constante construcción (Mato 1994, Assies 1999, Devalle 2000).

Gilberto Giménez define la identidad de esta manera: “la identidad es una construcción social que se realiza en el interior de marcos sociales que determinan la posición de los actores y, por lo mismo, orientan sus representaciones y acciones” (2000:54). Dicha construcción sólo es posible en relación a contextos socio-históricos específicos atravesados por relaciones, instancias y discursos de poder que, si bien marcan las vidas de los sujetos, no las determinan por completo. Tanto las relaciones, como las instancias y los discursos de poder son confrontados, apropiados, resignificados, reinventados, rechazados o resistidos por los propios actores sociales, considerados agentes de su propia historia.

La postura histórico-constructivista supera la dicotomía asimilación-resistencia, planteando la existencia de situaciones intermedias. Como señala James Clifford, “Estas sociedades están siempre muriendo o sobreviviendo, asimilándose o resistiendo. Capturados entre un pasado local y un futuro global, o perseveran en su degradación o <entran al mundo moderno>. Esta última entrada –trágica o triunfal- es siempre un paso hacia el futuro global determinado por el progreso tecnológico, las relaciones culturales nacionales e internacionales. ¿Hay otros relatos posibles?” (1995:399).

En respuesta a la pregunta que plantea Clifford, considero que la historia y vidas de los indígenas sunnís, dan cuenta de que existen otros relatos posibles que

van más allá de la dupla sobrevivencia-extinción. Estos permiten dar cuenta de que las identidades no sólo son cambiantes y dinámicas, sino también discontinuas o inestables, híbridas, múltiples, inacabadas y contradictorias, y más que fronteras, constituyen intercambios.

### *Construcción de identidades en El Encuentro*

#### Al interior del grupo sunní

Cuando el Islam llegó a la colonia muchos indígenas se interesaron en la nueva doctrina religiosa. Sin embargo, conforme conocían más a fondo las prácticas y obligaciones islámicas, algunos de los indígenas ya conversos dudaron de su conversión y decidieron salirse del grupo murabitun porque consideraron que *“musulmán es difícil, lavarse, rezar cinco veces al día, es difícil”*<sup>106</sup>. Muchos ancianos no quisieron convertirse por temor a no aprender la oración: *“ya somos viejos, es difícil así, no vamos a aprender igual”*<sup>107</sup>. Unos pocos porque escucharon que en las noticias hablaban mal de los españoles y esto los hizo dudar.

La apropiación de la nueva religión ha sido gradual, algunos indígenas sunníes cuentan que, al principio, cuando aún no sabían rezar, no hacían las cinco oraciones diarias. Ellos mismos reconocen que falta mucho por aprender:

*“Ahora ya sentimos más confianza, aunque no estamos muy preparados, pero poco a poco vamos aprendiendo. Después de cinco años ya sabemos algo, no tenemos mucho conocimiento, pero ya sabemos que sólo hay un dios y ya estamos tranquilos en nuestro corazón. Aunque somos poquitos pero vamos a seguir en este camino”*<sup>108</sup>.

---

<sup>106</sup> Testimonio de L. recabado el 3 de enero del 2005.

<sup>107</sup> Testimonio de R. recabado el 3 de enero del 2005.

<sup>108</sup> Testimonio del A.H. recopilado el 18 de febrero del 2005.

La existencia de un solo dios, fue lo que más interesó a muchos de los indígenas musulmanes. A.H. recuerda cuando le hablaron por primera vez de la religión verdadera, el Islam:

*“Los hermanos me dijeron... nada de Jesús hijo de dios, ni de la resurrección, nada de nuevo testamento, no sólo te engañas tú, también a todos los que les dices estas ideas y el día del juicio no sólo vas a responder por ti, también por todos los demás a los que engañas con esto.... Aquí lo siente más fuerte mi corazón y empieza la duda, mucha duda, empecé a pensar... Sólo hay un dios y es Allah, esta es la religión verdadera, ¿será?... uy....pero lo sintió tan fuerte mi corazón que no sé porqué, lo creí, así nada más, lo creí y empecé a ir con los hermanos”<sup>109</sup>.*

Al interior del grupo sunní hay diferencias notables. No todos los indígenas musulmanes están igualmente interesados en el aprendizaje del Islam. Por ejemplo, M. esposo de H. se convirtió porque su esposa es musulmana y viven en tierras que el papá de ésta les dio cuando se casaron. Aunque hizo su profesión de fe o *shahada*, M. no acude a la mezquita los viernes, y tampoco permite que su esposa asista. Incluso, es el único del grupo que carece de nombre musulmán, y si acaso recibió uno, nadie lo conoce. Su distanciamiento le ha granjeado la crítica del resto de los miembros del grupo. Mientras realizaba trabajo de campo, M. se fue a trabajar a Estados Unidos dejando a su esposa embarazada. Desde que su cónyuge partió, H. volvió a la mezquita los viernes.

Cuando alguien hace su profesión de fe recibe un nombre musulmán. Sin embargo, la adopción de este nuevo nombre varía de generación a generación. Los padres de familia de generaciones más viejas decidieron registrar a sus hijos con nombres en español, mientras que los nuevos matrimonios sí registraron a los suyos con nombres musulmanes. Independientemente de las diferencias en lo que respecta al registro de los hijos, los miembros del grupo se dirigen entre sí utilizando sus nombres musulmanes. Como resultado de estas decisiones, la mayoría de los indígenas sunníes tienen dos nombres.

---

<sup>109</sup> Entrevista realizada a A.H. el 1ero. de marzo del 2005.

Una fuente importante de aprendizaje de la nueva religión es la literatura que reciben directamente del Centro Cultural Islámico con sede en la Ciudad de México. Esta consiste en una amplia diversidad de libros y folletos en español. Los indígenas sunníes se sienten orgullosos de su acervo y se turnan la lectura de los libros sobre religión. Estos abordan infinidad de temas, sin embargo, hay tópicos que despiertan más interés que otros<sup>110</sup>.

Este es el caso de la concepción del Paraíso dentro del Islam. El conocimiento de cómo es el lugar al que irán después de la muerte y cómo será la vida en él, les brinda certeza de lo que sigue después de su paso por este mundo, en el que su existencia es sumamente precaria y azarosa:

*“Ahora ya sabemos lo que hay en el futuro, ya estamos seguros del futuro”<sup>111</sup>.*

A diferencia de sus anteriores adscripciones religiosas, la descripción del Paraíso dentro del Islam es muy detallada:

“Es una luz resplandeciente, plantas aromáticas, palacios espaciosos, ríos que fluyen, frutas maduras, una esposa bellísima y cantidades de vestimentas, con un disfrute eterno, en preciosas casas altas y espaciosas... sus ladrillos son unos de oro y uno de plata.... Quien entre estará alegre para siempre y nunca se sentirá triste; vivirá allí para siempre y nunca morirá; su ropa no se gastará y su juventud nunca se marchitará” (Al Ashqar, 2003: 194-195).

Según el Islam los primeros en entrar al Paraíso son los pobres, al respecto, J. señala: *“Nosotros somos pobres, pero no importa, como los pobres entran más rápido al paraíso es mejor ser pobre para entrar más rápido”<sup>112</sup>.*

---

<sup>110</sup> Los títulos de los libros son los siguientes:

Dr. Mazar U. Kazi “Tesoros del Jadiz y Sunna”, Alminar Books. Houston, Texas, 2002. Ibn Baz, Ibn Uzaimin, Ibn Yibrin y el Comité de Juristas “Respuestas de la Jurisprudencia Islámica para la mujer”, International Islamic Publishing House, Saudi Arabia, 2003. Y escritos por Omar Sulaiman Al Ashqar y editados por Publishing House, Saudi Arabia, 2003, los siguientes títulos: “El mundo de los genios y los demonios”, “La Resurrección Menor”, “El paraíso y el infierno a la luz del Corán y la Sunnah”, “La creencia en Allah”, “El mundo de los ángeles”, “Los Profetas y sus mensajes”, “El día de la Resurrección”, “Designio Divino y Predestinación”.

<sup>111</sup> Testimonio de A. obtenido el 18 de abril del 2005.

<sup>112</sup> Testimonio obtenido el 7 de enero del 2005.



Además, los indígenas musulmanes sienten gran satisfacción por haber construido una modesta mezquita con sus propias manos, ya que, según el Islam, quien erija una mezquita en nombre de *Allah*, tendrá una casa asegurada en el Paraíso. “Quien construya una mezquita para *Allah*, aun cuando sea tan pequeña como un nido, *Allah* ha de construir una casa para él en el Paraíso” (op.cit. 2003: 225). La mezquita lleva el nombre de uno de los ríos del Paraíso, “*Al Kauzar*”.

Los indígenas sunníes analfabetos, aprenden más de su nueva religión de otras formas. Una de ellas es escuchando discos, a partir de los cuales memorizan *suras*<sup>113</sup> del Corán. Las mujeres analfabetas y monolingües, aprenden la doctrina a partir de los comentarios y discusiones de los demás, escuchando la traducción al tsotsil de las lecturas, y con el apoyo de quienes más saben. A este respecto la transmisión oral sigue siendo de gran importancia.

La persistencia de prácticas y creencias tradicionales entre los indígenas sunníes es notable. Unas y otras permean la apropiación de la nueva religión.

Antes de convertirse al Islam, la mayoría de los indígenas sunníes eran presbiterianos o sabáticos. Pese a que ambas iglesias fomentaban que se abstuvieran de recurrir a la medicina tradicional, sustituyéndola por la alópata, este cambio no fue radical. Los indígenas siguieron utilizando la medicina tradicional y, al mismo tiempo, incorporaron la medicina alópata a sus vidas, dando lugar a un amplio abanico de opciones ante la enfermedad.

Por lo menos hasta ahora, los indígenas sunníes no han encontrado restricciones o prohibiciones dentro del Islam en lo que a medicina se refiere. En este sentido, la nueva religión no contradice sus prácticas y da pie al mantenimiento de opciones diversas ante la enfermedad.

---

<sup>113</sup> Versos coránicos.

Así, las mujeres indígenas hacen uso de los servicios que ofrece el programa gubernamental Oportunidades, como las consultas médicas mensuales, los medicamentos y, las vacunas para ellas y sus hijos. De hecho, una de las mujeres pasó una semana hospitalizada debido a que la operaron de la vesícula. Sin embargo, para el nacimiento de sus hijos, la indígena sunní se atendió con una partera porque, como ella misma menciona “*así de por sí estamos acostumbradas*”<sup>114</sup>.

De igual forma, cuando R. tuvo a su primera hija fue atendida por una partera, sin embargo, el parto se complicó porque la bebita venía sentada y enredada en el cordón umbilical. Entonces llevaron a R. de emergencia al hospital, en donde los doctores intentaron salvar a la bebé, pero tristemente no pudo hacerse nada y murió.

Más allá del tratamiento que dan a la enfermedad a partir de la combinación de remedios tradicionales con medicina alópata, los indígenas sunníes mantienen una concepción sobre la salud y la enfermedad relacionada con su manera de ver la vida. Como documenta William Holland, para los tsotsiles ésta es una constante lucha entre las fuerzas del bien y las del mal. En este sentido, las enfermedades constituyen castigos enviados por los dioses cuando los hombres transgreden el orden social y las costumbres dictadas por éste. El espíritu es la entidad más expuesta a las enfermedades y si éste enferma el cuerpo lo hará también. “La carne y el hueso no pueden estar sanos si el espíritu está enfermo y viceversa, pues la relación entre ambos es interdependiente y recíproca” (1990 (1963): 99).

Por el contrario, la salud es consecuencia del sostenimiento de relaciones armónicas con el prójimo y con los dioses. Estos llevan un registro minucioso de las acciones que los hombres realizan, por esta razón hay que mantenerlos contentos, y la forma de lograrlo es actuando conforme a la tradición. Los dioses

---

<sup>114</sup> Comentario de Y. recabado el 3 de enero del 2005.

no sólo castigan con la enfermedad y el Infierno, también premian a quien se comporta conforme a la costumbre.

Trabajos como el de Carlos Fernández Liria dan cuenta de la persistencia de explicaciones mágico-religiosas de la enfermedad entre los diferentes grupos evangélicos asentados a lo largo del periférico de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas (1993). Este también es el caso de los indígenas sunnies, quienes en varias ocasiones explicaron las causas de sus enfermedades de acuerdo a creencias tradicionales.

Cierta día B., una mujer de cuarenta años, amaneció enferma del estómago y señaló que su malestar se debía a que días atrás sostuvo una larga plática con una mujer que un día antes se suicidó. Explicó que durante la conversación se entristecieron recordando cuando ambas fueron expulsadas de San Juan Chamula junto con sus familias. Para remediar su enfermedad B. tomó un té de hierbas, pero el dolor y el vómito persistieron, y prefirió acudir al hospital para que le dieran medicina<sup>115</sup>. B. no explicó su enfermedad a partir de causas físicas. Al parecer se vio afectada indirectamente por una persona que transgredió el orden social al suicidarse.

Si bien algunas creencias tradicionales han sido reemplazadas o reformuladas en relación a la nueva doctrina religiosa, la concepción holista del individuo persiste.

Varios autores han escrito sobre la importancia que los tsotsiles atribuyen a los sueños (De la Garza 1990, Laughlin 1966, Holland op.cit.). “Para la mayoría de los indígenas tsotsiles los acontecimientos nocturnos son aún más reales y valederos que los conscientes, entre ambos no existe ningún límite nítido” (Holland, op.cit.: 165). Esta manera de concebir los sueños muestra que para los indígenas tsotsiles la realidad no se limita a la experiencia consciente, abarcando el estado de sueño como parte fundamental de la misma. Los sueños son el

---

<sup>115</sup> Información obtenida el 5 de abril del 2005.

medio a través del cual tienen lugar revelaciones importantes, como en el caso de los médicos y músicos tradicionales que, la mayoría de las veces, se enteran de su vocación a partir de ellos. También son un anticipo de lo que sucederá en el futuro. Asimismo, el sueño representa un estado durante el cual el individuo es más vulnerable a los demonios.

Para los indígenas sunníes los sueños son una referencia constante. Estos son discutidos y compartidos con el resto del grupo y la mayoría de las veces son considerados un aviso de lo que acontecerá en el futuro. Una de las mujeres sunníes me relató que antes de convertirse en musulmana tuvo un sueño en el que aparecía toda su familia postrada ante una luz blanca que descendía del cielo: *“Era brillante, y todos la tocábamos y nos sentíamos más felices, después vino poco a poco el Islam”*<sup>116</sup>. Según su interpretación, este sueño fue el aviso de que el Islam llegaría a sus vidas.

Y., otra de las mujeres, supo que algo malo le pasaría cuando tuvo este sueño: *“los dientes se me ponían bien negros, y me los sacaban con todo y carne, pero luego me los arreglaban”*<sup>117</sup>. A los dos días la operaron de la vesícula.

Varias mujeres de distintas generaciones me compartieron que, a partir de un sueño, supieron quién sería su futuro esposo: *“Si sueñas que un hombre o una mujer te regala algo, como una su ropa, con él te casas, quieras o no, porque lo soñaste. Cuando ya éramos novios M. me contó que soñó conmigo y yo también soñé con el y nos casamos.... (risas)”*<sup>118</sup>.

La creencia en los sueños no choca con la doctrina islámica, sino que es perfectamente compatible con ella. Tanto para los musulmanes como para los indígenas los sueños constituyen un vehículo que el *shaitán* o demonio utiliza

---

<sup>116</sup> Testimonio de B. obtenido el 23 de enero del 2005.

<sup>117</sup> Testimonio de Y. obtenido el 23 de enero del 2005.

<sup>118</sup> Testimonio de R. recopilado el 11 de marzo del 2005.

para manifestarse. “Shaitán tiene la habilidad de entrar en los sueños de los seres humanos, con el objetivo de molestar y apenar a la persona para preocuparla y dañarla. El Profeta nos ha informado que los sueños son de tres tipos: <Albricias del Misericordioso, susurros del ego o una angustia del Shaitán” (Al Ashqar, 2003: 114).

La creencia en el pukuj y la pak’inte’ también persiste, aún entre los miembros de las generaciones más jóvenes que nacieron dentro de una familia evangélica. Para los tsotsiles pak’inte’ es una de las formas que adoptan los dioses de la muerte ante los humanos. Pak’inte’ es una mujer que habita en una cueva y vaga por los alrededores, apareciéndosele a los hombres que regresan tarde a sus casas. Según Holland, se trata de una idea de origen prehispánico que sigue presente entre muchos grupos mesoamericanos (op.cit.: 128). Por su parte, el pukuj, que en tsotsil significa demonio, tiene su origen en el dios maya de la muerte de nombre Ah Puch. Este puede manifestarse de diversas maneras, tanto a hombres como a mujeres, ya sea como persona o animal (ibidem).

Cuando los indígenas sunníes eran sabáticos o presbiterianos recitaban fragmentos de la Biblia para alejar las diferentes manifestaciones del pukuj o demonio y encontrar tranquilidad, ahora como musulmanes recitan *dúas*. Estas son frases breves en árabe que se dicen en determinadas circunstancias para pedir la protección de *Allah*.

Y. una de las mujeres musulmanas, me platicó que desde que es musulmana el pukuj no ha regresado y ya no siente miedo:

*“Yo lo he visto, aparece como persona y animal. Lo sentí bastante mi miedo en la noche, no era un sueño, era muy real, parecía mi mamá, pero no, era el pukuj, estaba afuera de la casa y me llamaba. Ahora que soy musulmana digo dúas para que Allah me proteja y así se va mi miedo. Pak’inte’ viene cuando hay bastante*

*neblina, es mujer y te lleva, pero te regresa cambiado a otra cosa. Mi mamá me lo contó que ella lo vio cuando era niña, pero no le pasó nada*<sup>119</sup>.

Como señala Fernández, las creencias mágico religiosas persisten, lo que cambia son los remedios contra las apariciones del pukuj y la pak'inte' (op.cit.). Pareciera que el Islam se ha convertido en un remedio más eficaz contra estas fuerzas del mal, a las que constantemente se ven enfrentados los indígenas sunnies:

*“Sí, sí me ha cambiado la vida... como te hablaba tanto que me asustaban. Antes yo he visto, no sé si son los genios<sup>120</sup>. Antes cuando yo era sabática yo no sabía si Alá creó gins, si Alá creó ángeles, yo no sabía esto. Siempre venía en la noche y me asustaba, pero cuando ya entré en musulmana, entonces cambió mi vida, ahí supe la creación de Allah, que Allah creó los gines, que hay gines malos que asustan la persona, pero para que la persona no esté asustada siempre se va a refugiar en Allah y es así”<sup>121</sup>.*

Asimismo, los indígenas musulmanes creen en los tres ángeles que, según el Islam, cuidan a cada persona. Dos de ellos llevan registro de nuestras acciones, sobre todo del cumplimiento de la oración o *salat*, y el tercero combate al demonio. La creencia en los ángeles no es una novedad, según la cosmología tsotsil, éstos controlan todo lo que sucede en la naturaleza, como la lluvia, los truenos, los rayos, etc. Incluso dominan la vida animal de las montañas (Holland, op.cit.: 93-95).

Para los indígenas sunnies el tiempo está marcado por las cinco oraciones diarias. Cuando es tiempo de hacer el *salat*, interrumpen sus actividades, llevan a cabo el *udú* o ablución y oran. Cuando les es imposible dejar sus actividades para realizar la oración correspondiente o se encuentran fuera de su casa, por la noche realizan las oraciones que quedaron pendientes a lo largo del día.

---

<sup>119</sup> Testimonio recopilado el 4 de febrero del 2005.

<sup>120</sup> Los Gins o genios son una de las formas que adopta el shaitán o demonio.

<sup>121</sup> Fragmento de una entrevista realizada a Y. el 20 de marzo del 2005.

La práctica del Islam se flexibiliza cuando la ocasión lo amerita, por ejemplo, la oración colectiva del viernes se suspende cuando los padres de familia tienen que salir a arreglar algún problema referente a la legalización de las tierras. No hay represalias si alguien, por alguna u otra razón, no puede asistir. Basta con que haga sus cinco oraciones diarias por su cuenta, ya que el cumplimiento del *salat* u oración es lo más importante y lo que más cuenta para estar libre de pecado y entrar al Paraíso. *“Porque como dice Alá, cuando una persona hace salat es igual que, por ejemplo, si un hombre tuviera un arroyo cerca de su puerta se bañaría cinco veces al día, ¿todavía quedaría la suciedad?, entonces dice que ya no, hacer salat te borra el pecado, te va a borrar, es lo que más me gusta de salat”*<sup>122</sup>.

Holland señala la importancia que la oración tiene para los indígenas como medio para limpiar el pecado. Según la concepción tsotsil, “el hombre es mortal, imperfecto, transitorio e inherentemente pecador” (op.cit.: 74). En este sentido, el cumplimiento de un rígido programa de oraciones y de ofrendas a los dioses se convertía en la única forma de asegurar su favor y mantener el orden social. Como él mismo señala, además de la oración existen pocas formas de garantizar protección contra las fuerzas del mal (ibidem: 84).

El maíz sigue siendo el alimento por excelencia de los indígenas sunnies. El papel de este cereal trasciende el plano económico ubicándose como un elemento simbólico en torno al cual se estructura la vida colectiva y la visión de mundo de los indígenas tsotsiles de los Altos. Esta importancia se extiende desde la época prehispánica hasta nuestros días (Arias, 1975). Sin embargo, los indígenas sunnies, como el resto de los indígenas que viven en los márgenes de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, se han enfrentado a la reducción de tierras para el cultivo en los asentamientos que ocupan. De esta forma, sólo unos cuantos, los que tienen terrenos de mayor extensión, continúan sembrando maíz aunque sea en cantidades pequeñas que no alcanzan a cubrir las necesidades familiares.

---

<sup>122</sup> Fragmento de la entrevista realizada a Y. el 20 de marzo del 2005.

Aunque la tortilla no siempre sea producto de la cosecha de la parcela familiar, sigue siendo el componente fundamental de la dieta de los indígenas sunnies.

El maíz constituye un elemento que distingue a los indígenas sunnies no sólo de los mestizos, también de los musulmanes murabitun, quienes constantemente criticaban sus hábitos alimenticios. Muchas indígenas musulmanas me preguntaban si yo comía tortilla como “ellos” y se sorprendían cuando les respondía que sí. Un día L. preguntó a Y.: “¿No te da vergüenza darle de comer lo que nosotros comemos? Saber si come tortilla y frijol como nosotros, tal vez no come tanto como nosotros, su comida es más buena”<sup>123</sup>.

En varias ocasiones, cuando me invitaban a comer, fui testigo de la preocupación y el enojo de las mujeres indígenas si sus hijos se negaban a comer tortilla. Si éstos pedían cucharas o tomaban la comida con la mano en lugar de utilizar la tortilla para cucharear, las mujeres los reprendían diciéndoles que comieran con su tortilla.

La indumentaria de hombres y mujeres ha cambiado de manera diferencial, sin embargo, las transformaciones no son producto de la nueva adscripción religiosa. La vestimenta masculina es más parecida a la de los ladinos, en cambio las mujeres siguen vistiendo sus trajes tradicionales, hayan o no nacido en San Juan Chamula. Rosenbaum atribuye la adopción de costumbres occidentales en la forma de vestir, al mayor contacto que los hombres tienen con los ladinos, a diferencia de las mujeres, quienes no se han visto obligadas a salir de sus comunidades tanto como los hombres (1993: 19).

En el caso de los indígenas sunnies esta explicación no es del todo válida, ya que la mayoría de las mujeres han pasado largas temporadas fuera de sus lugares de origen junto con sus esposos, vendiendo artesanías en distintas ciudades del país y relacionándose con ladinos. Estas experiencias no se han traducido en el

---

<sup>123</sup> Fragmento de la conversación entablada entre dos mujeres indígenas recabada el 19 de abril del 2005.



abandono del traje tradicional, de hecho, algunas mujeres sunníes rechazan la posibilidad de vestirse con ropa de calle, como R.:

*“yo nunca lo voy a dejar mi traje, no me visto de otra forma porque lo sentiría que no traigo ropa, como si anduviera desnuda, tan delgada la tela, siento que si viene el aire se va a levantar mi falda... (risas)”<sup>124</sup>.*

Otras opinan que les gustan las dos formas de vestirse, tanto con “su ropa”, como con ropa de calle. No obstante, el alto precio del traje tradicional chamula hace que cada vez sea más difícil comprar las blusas y nahuas, ya que éstas últimas pueden llegar a costar hasta cinco mil pesos. Así que, si las mujeres dejaran de usar su traje, sería por falta de recursos y no porque ya no quieran usarlo o porque la doctrina religiosa así lo imponga.

Sólo los ancianos siguen usando su traje tradicional, el cual complementan con un turbante para la oración colectiva del viernes. Por su parte, las mujeres se cubren la cabeza con un velo, pero no visten chilaba, ni nada parecido. Los hombres más jóvenes asisten a la mezquita en ropa de calle. Fuera de la mezquita las mujeres no utilizan el velo para cubrirse. Podría decirse que a simple vista nada indica que sean musulmanes.

El sincretismo de costumbres, entendido como la coexistencia de elementos tradicionales y no tradicionales, también es evidente en lo que se refiere a las festividades. Los sunníes no sólo celebran las fechas importantes dentro del calendario musulmán, también festejan días del calendario cristiano y de la tradición chamula: *“Nosotros no festejamos los cumpleaños, con pastel y eso, creo que ustedes de por sí lo hacen así; nosotros nos reunimos para otras cosas, el 24 de diciembre, el 31 de diciembre, el día de muertos, “k’ in santo” que es todos los santos y las fiestas musulmanas, pero hacemos comida”<sup>125</sup>.*

---

<sup>124</sup> Testimonio de R. recabado el 31 de enero del 2005.

<sup>125</sup> Testimonio de N. recopilado el 7 de febrero del 2005.

Entre los indígenas sunníes se comunican en tsotsil y, desde que son musulmanes han incorporado frases en árabe. Comúnmente, cuando alguno de los indígenas musulmanes llega de visita a casa de otro, primero se saludan en tsostil y después en árabe con un “*salam alaykum*” (La paz sea contigo). Otras frases que se escuchan regularmente son: *Al hamdu li’llahi* (Gracias a Dios), *insha’ llah* (Si Dios quiere) y *bi’ smi llah* (En el nombre de Dios). Los niños más pequeñitos ya repiten palabras en árabe. También ellos asisten a la oración colectiva de los viernes y en sus casas observan a sus padres hacer el *salat*.

Las prácticas y creencias tradicionales que persisten entre los indígenas sunníes no constituyen reminiscencias inconexas del pasado. Al contrario, ambas forman parte del habitus de los indígenas sunníes, es decir, de una disposición de estructuras internalizadas a lo largo del tiempo que conforman su visión de mundo y marcan la forma en que se apropian el Islam (Bourdieu, 2000).

Una de las características del habitus es su constante reestructuración. Así, éste es reinventado por los indígenas sunníes a partir del nuevo discurso religioso y, al mismo tiempo, el nuevo discurso religioso es armonizado, en la medida de lo posible, de acuerdo a las disposiciones que conforman dicho habitus. Dado que constituye un conjunto de estructuras estructurantes duradero pero no inmutable, el habitus actúa aunque las condiciones que lo generaron desaparezcan. A este respecto cobra sentido que los indígenas sunníes mantengan y reelaboren creencias y prácticas tradicionales, pese a que hace mucho tiempo abandonaron la costumbre y el espacio en donde la ponían en práctica.

La apropiación del Islam por los indígenas sunníes muestra cómo se entrelazan las prácticas y creencias ancestrales con aquellas que provienen de adscripciones religiosas previas y de la nueva religión, poniendo en entredicho la percepción esencialista de la cultura, según la cual ésta constituye un conjunto de prácticas e ideas coherente e inmutable, que no admite fisuras ni contradicciones. Al

mismo tiempo cuestiona la visión instrumental de la misma que la convierte en un accesorio que puede utilizarse a voluntad, ante determinadas circunstancias, para después hacerla a un lado.

### Indígenas de otras religiones e indígenas murabitun

La perspectiva esencialista sostenía que los grupos étnicos sólo podían conservar sus características distintivas si se mantenían aislados unos de otros. Planteamientos posteriores revelaron que las fronteras étnicas se construyen precisamente a partir de la interacción e intercambio entre las colectividades (Barth, 1976). De esta forma el establecimiento de relaciones interétnicas contribuye a construir un “nosotros” y un “ustedes”, cuyo sostenimiento es posible en el marco de dichas relaciones. Sin embargo, estas fronteras no son fijas ni definitivas. Veamos cómo y en relación a quiénes los indígenas sunníes construyen sus fronteras étnicas.

Las relaciones al interior de la colonia El Encuentro entre indígenas pertenecientes a diferentes adscripciones religiosas están marcadas por la discontinuidad. Llama la atención que el principal conflicto esté relacionado con el problema de la tierra y no con las diferencias religiosas. Estas últimas sólo han tenido lugar entre los sunníes y murabitun, sin involucrar al resto de las familias.

Después del rompimiento con el grupo murabitun hubo un distanciamiento entre indígenas murabitun y sunníes. A pesar de compartir lazos de parentesco, dejaron de hablarse por órdenes del líder español murabitun. Este prohibió a todos los miembros del grupo relacionarse con cualquier persona que no fuera murabitun, por considerarlos *kafir* o impíos. Con mayor razón tratándose de los indígenas disidentes que abandonaron el grupo murabitun para convertirse en sunníes. Una vez que se calmaron los ánimos, se reestableció la comunicación

entre ambos grupos, lo que permite que los sunnís estén muy bien enterados de lo que sucede al interior del grupo murabitun.

Aunque profesan la misma religión, la relación que existe entre ellos se da en términos étnicos y de parentesco, no en términos religiosos.

En el mes de abril del 2005, las autoridades de la ciudad cerraron la carpintería en donde trabajan muchos indígenas murabitun. Los sunnís se preocuparon por sus familiares desempleados y ofrecieron a uno de ellos trabajar en la carpintería de un indígena sunní. Cuando el indígena murabitun llegaba a trabajar saludaba a los demás en tsotsil, nunca en árabe, y mucho menos hacían juntos las oraciones o hablaban de religión.

Al respecto M. me comentó que antes trataban de convencerse mutuamente, pero ahora ya no, *“mi primo ya lo sabe que estoy fuerte en mi creencia, lo sabe que no me voy a mover, que estoy fuerte”*<sup>126</sup>.

Las relaciones se estrecharon aún más mientras yo realicé trabajo de campo. Prueba de ello es la organización de un paseo familiar a Pujiltic al que asistieron tanto indígenas murabitun como sunnís.

Con el resto de los indígenas sucede lo mismo. Las relaciones se dan en términos étnicos sin que la adscripción religiosa importe. No obstante, los sunnís tienen una opinión muy clara respecto a los indígenas que practican religiones diferentes a la suya: *“Nada más los veo y veo que aunque adoran a dios, pero no adoran un solo dios, es que, somos el mismo indígena pero no tienen lo mismo lo que yo tengo, ellos no tienen el Islam, no tienen la religión, no saben quién es su señor en realidad, no saben si hay un mensajero que es el Profeta, es lo que no tienen”*<sup>127</sup>.

---

<sup>126</sup> Testimonio recabado el 1ero. de marzo del 2005.

<sup>127</sup> Fragmento de la entrevista realizada a Y. el 20 de marzo del 2005.

El día que se conmemoró el sacrificio de Ibrahim<sup>128</sup>, una de las fiestas más importantes para los musulmanes, los sunníes organizaron una comida a la que asistieron no sólo las familias musulmanas, sino otros familiares no musulmanes asentados en la colonia. Por su parte, los indígenas murabitun festejaron el día con su grupo religioso, no con sus familiares.

Igualmente, durante la construcción de la casa de uno de los indígenas sunníes, tanto parientes musulmanes, como no musulmanes ayudaron y compartieron la comida, sin que pesaran las diferencias religiosas.

El principal problema en El Encuentro es la legalización de la tierra, esto ha dividido a la colonia en dos grupos. Las diferencias iniciaron cuando el representante local aprovechó su posición en beneficio propio y engañó a la gente, incluidos sus parientes, quedándose con las cooperaciones aportadas por cada familia para el pago de los trámites de legalización de las tierras. Los indígenas se percataron del fraude y los conflictos empezaron. Estos se incrementaron cuando las partes interpusieron demandas acusándose mutuamente de invadir la reserva y talar árboles.

Parece contradictorio, pero las familias se han unido más desde que inició el problema. De las setenta familias que viven en la colonia, sólo veinte apoyan al ex representante y el resto están organizadas para actuar ante cualquier eventualidad. Constantemente se llevan a cabo reuniones para hablar de los avances y retrocesos, y para discutir las acciones a seguir. A estas reuniones acuden todos los miembros del grupo conformado por cincuenta familias, incluyendo a las mujeres, sin importar a qué religión pertenecen.

---

<sup>128</sup> Celebración llevada a cabo el 20 de enero del 2005.

Con el grupo del que se separaron

Los sunníes se autodistinguen del grupo murabitun en lo que se refiere a la práctica del Islam. Los indígenas que pertenecen a este grupo son criticados por los sunníes porque muchos han dejado de hablar su idioma, de vestir su traje tradicional y de comer tortilla:

*“Nosotros sí seguimos usando nahua y hablando nuestro idioma, los indígenas que pertenecen al grupo murabitun, no. Ellos ya hablan como españoles, se visten como ellos y comen igual que ellos. Aunque aparenten que no lo son, siguen siendo indígenas porque tienen su sangre indígena”<sup>129</sup>.*

Asimismo son criticados por su falta de apego a la *Sunna* y los *Hadices*:

*“Ellos no se apegan a la Sunna del profeta y nosotros sí. Ellos no leen los hadices. Se creen los auténticos, los rectos, pero no lo son”<sup>130</sup>.*

Apoyándose en su lectura de los *Hadices*, argumentan que el líder español musulmán contradice los textos sagrados al obligar a su gente a distanciarse de los no musulmanes, incluso si son familiares. Respecto a esta actitud señalan:

*“Nosotros no somos así, nosotros nos hablamos con musulmanes y con no musulmanes, porque así lo dice el profeta, no como los españoles”<sup>131</sup>.*

Otro punto de desacuerdo tiene que ver con el discurso antiestatal del líder español. Los indígenas sunníes sí aprueban que sus hijos vayan a la escuela oficial y reciben apoyos gubernamentales, como en el caso del programa Oportunidades. Una mujer sunní comentó: *“Cómo no lo voy a vacunar mi hijito, ellos no vacunan a sus hijos y ¿si viene la enfermedad?, ellos no me van a dar*

---

<sup>129</sup> Testimonio de Z. obtenido el 3 de marzo del 2005.

<sup>130</sup> Testimonio de A. recopilado el 28 de enero del 2005.

<sup>131</sup> Testimonio de S. recopilado el 12 de enero del 2005.

*para la medicina, ¿acaso me van a dar paga?, por eso tengo mi Oportunidades, aunque sea un poquito de ayuda, pero es algo*<sup>132</sup>.

A diferencia de los españoles murabitun, los sunníes no repudian otros discursos religiosos argumentando que “no sirven” o que “son mierda”<sup>133</sup>, al contrario, piensan que “hay que tenerlo como recuerdo aunque haya sido superado”<sup>134</sup>. Saben que hay puntos en común entre el catolicismo y el Islam, y no insultan, ni critican a los católicos y evangélicos por no profesar la última revelación. En este sentido, el Islam practicado por los indígenas sunníes es más tolerante e incluyente que el Islam murabitun.

A pesar de las diferencias, cuando los sunníes se enteraron de que más indígenas dejaron el grupo murabitun, plantearon la posibilidad de invitarlos y decirles que el Islam es muy diferente de como lo practican los españoles:

*“Me gustaría hablarles, decirles lo que no es Islam, que no lo dejen, que Islam no es como dicen A.N. y su gente, que vengan con nosotros. Cómo me gustaría hablar con todos los hermanos que se han salido, que vinieran acá, lástima que no tenemos casa donde vivan ni trabajo para ellos. Siento pena por los que siguen ahí aguantando los malos tratos sólo porque necesitan comida y techo”*<sup>135</sup>.

### El Centro Cultural Islámico de México

Los indígenas sunníes están adscritos al Centro Cultural Islámico de México. El nombre del centro escrito en la fachada de la mezquita “*Al Kauzar*” indica su pertenencia a esta organización.

---

<sup>132</sup> Testimonio de R. recabado el 8 de marzo del 2005.

<sup>133</sup> Según varios de los indígenas que compartieron conmigo sus experiencias así se expresa el líder español del catolicismo y otras religiones.

<sup>134</sup> Testimonio de Y. recabado el 11 de febrero del 2005.

<sup>135</sup> Testimonio de M. recabado el 8 de marzo del 2005.

Esta los apoya con cursos, materiales y dinero. Para que los sunníes puedan asistir a los cursos que tienen lugar en Tequesquitengo, Morelos, se les otorgan becas que cubren el transporte, el hospedaje y la alimentación. Hasta ahora sólo algunos hombres han asistido a dichos cursos de religión. Su participación les ha permitido relacionarse con otros hermanos y ampliar sus conocimientos.

Otra forma de apoyo consiste en una cuenta de banco a nombre de uno de los hombres sunníes del grupo. Cualquier hermano musulmán que quiera apoyar a los indígenas puede hacer su depósito en esta cuenta. La apertura de la misma se dio a conocer a través de un correo electrónico enviado por Omar Weston, director del centro. En él se encomiaba a hermanos de distintos lugares del continente americano a dar su *sakat*<sup>136</sup> para los hermanos de Chiapas.

Además de los apoyos materiales, los hermanos realizan visitas esporádicas a la comunidad sunní de San Cristóbal de Las Casas. Los indígenas aprovechan la estancia de los hermanos para debatir y preguntar todas las dudas que tienen respecto a la práctica del Islam.

Por su parte, los hermanos del CCI, así como el director, muestran respeto por las prácticas y costumbres de los indígenas. Un ejemplo de ello es su postura respecto al traje tradicional de las mujeres:

*“Los hermanos no nos dicen nada de la nahua, dicen que sigamos usando nahua, pero que un poquito más larga, que llegue aquí, al tobillo, pero no que la dejemos de usar, como decían los españoles, que nada de nahua”<sup>137</sup>.*

La actitud abierta de los hermanos del CCI genera mucha confianza entre los indígenas sunníes: *“Siente más confianza mi corazón con estos hermanos, puedo platicar muy bien con ellos”<sup>138</sup>.*

---

<sup>136</sup> El *sakat* es uno de los cinco pilares del Islam y consiste en una aportación en dinero que los musulmanes están obligados a hacer una vez al año para ayudar a quienes menos tienen.

<sup>137</sup> Testimonio de S. recabado el 3 de marzo del 2005.

<sup>138</sup> Testimonio de A.H. recabado el 21 de enero del 2005.



La distancia entre el CCI y los indígenas musulmanes tiene implicaciones contradictorias para la comunidad. Por un lado, garantiza a los indígenas mayor autonomía en la apropiación y lectura del Islam. Por otro, como ellos mismos señalan, la ausencia de un hermano que tenga más conocimiento, en ocasiones los hace sentir solos y necesitados de un guía<sup>139</sup>.

Si bien es cierto que existe un *imam*<sup>140</sup> simbólico que dirige al grupo, él mismo acepta que no está preparado del todo y que en realidad no es un *imam*. De hecho, comparte su posición con otro hombre y entre los dos dirigen la oración colectiva del viernes. La falta de un dirigente formal también trae consecuencias contradictorias para el grupo sunní. Al carecer de una autoridad la estructura del grupo sunní es más horizontal y, por consiguiente, hay mayor espacio para que todos participen en la discusión de la doctrina, incluyendo a las mujeres.

No obstante, la falta de un guía se resiente cuando se trata de hacer *dawa*<sup>141</sup>, ya que consideran que todavía no están preparados para extender el mensaje del profeta por su cuenta. La insuficiencia de recursos materiales y simbólicos salió a relucir cuando los sunníes se enteraron de la deserción de varios indígenas murabitun, a los cuales quisieran invitar al grupo:

*“nosotros estamos un poco débiles, no podemos ayudar a esas personas, no tenemos trabajo que ofrecerles, tampoco casa, necesitamos un guía, un hermano que venga a ayudarnos, para que este más fuerte nuestro imam<sup>142</sup>”<sup>143</sup>.*

Al parecer, Omar Weston ha contemplado la posibilidad de enviar a un hermano del D.F. para llenar el vacío existente y acompañar a la comunidad, sin embargo, hasta ahora esto no se ha llevado a cabo. También habló de la posibilidad de conseguir becas para que los niños más pequeños estudien en Arabia Saudí y

---

<sup>139</sup> Opinión expresada por A. el 23 de abril del 2005.

<sup>140</sup> Guía, persona que dirige la oración.

<sup>141</sup> Llamamiento al Islam, propagación de la fé; en sentido más amplio, actividades de asistencia social y proselitismo.

<sup>142</sup> Fe, creencia en el Islam.

<sup>143</sup> Testimonio de A. recabado el 23 de abril del 2005.

después regresen a su comunidad a enseñar a los demás. Estos planes, si llegan a materializarse, será en el largo plazo.

### Con musulmanes extranjeros

Los sunníes también mantienen contacto con hermanos de otras latitudes que no pertenecen al CCI, como los miembros del movimiento Tabligh<sup>144</sup>. En otra ocasión, un hermano procedente de Estados Unidos, aprovechó un viaje de negocios para visitar a los hermanos sunníes de San Cristóbal de Las Casas.

A pesar de las fronteras del lenguaje, todos los hermanos son bien recibidos:

*“No importa que no hablen castilla y nosotros no hablamos inglés, ahora con Islam, sabemos que tenemos algo en común, que somos hermanos”<sup>145</sup>.*

La visita de extranjeros les da prestigio al interior de la colonia. Además les brinda la posibilidad de ampliar sus redes de apoyo y su sentido de pertenencia más allá del ámbito comunitario y familiar. Saben que son parte de una comunidad o *umma* con alcance mundial y se sienten orgullosos de serlo.

Más de dos veces, los hermanos que llegan de paso, han pedido matrimonio a las indígenas sunníes solteras. Aún no se ha concertado ningún matrimonio, pero no se descarta la posibilidad. Una mujer me comentó que a ella le gustaría que su hija se casara con un musulmán extranjero:

*“Si alguien como Yusuf pide a mi hija, yo sí le doy a mi hija, bueno, sólo si ella quiere, pero a mí me gustaría que se casara con un musulmán, mejor si es de los hermanos que luego vienen, porque ellos tienen más fuerte su imam y podría venir a vivir aquí y enseñarnos bastante”<sup>146</sup>.*

---

<sup>144</sup> Movimiento mundial de musulmanes que se encarga de velar por la fidelidad de los creyentes y proclama un Islam pacifista.

<sup>145</sup> Testimonio de A.H. recopilado el 28 de enero del 2005.

<sup>146</sup> Testimonio de S. recabado el 23 de abril del 2005.

## La presidencia municipal, el gobierno y las escuelas oficiales

Al interior de la colonia y entre familiares, los indígenas sunníes son identificados como musulmanes y llamados a partir de sus nombres árabes. No sucede lo mismo respecto al programa Oportunidades y la presidencia municipal. Ante instancias gubernamentales, los sunníes se identifican como indígenas, en sentido general, es decir, no como indígenas expulsados, ni como tsotsiles y mucho menos chamulas.

Ciertos incidentes hablan de que consideran su adscripción religiosa marginal, poco conocida e incluso dudan en hacerla explícita. Mientras que al interior de la colonia no tienen problema en identificarse y ser identificados como musulmanes, no ocurre lo mismo con instancias externas, sobre todo cuando hay mestizos de por medio.

Por ejemplo, varias mujeres me comentaron que en una o dos ocasiones, tanto en la escuela como en la clínica, se burlaron de los nombres de sus hijos, por considerarlos poco comunes:

*“Cuando fui a la consulta de Muhammad, la señorita vio el nombre de mi hijito y enfrente de mí le dijo a otra señorita: <¡Pobre niño! ¿Por qué le pusieron ese nombre? ¿Qué nombre es este?, se van a burlar de él>...me sentí triste y preocupada por mi hijito, ¿será que se van a burlar de él?, lo dudé en haberle puesto un su nombre árabe, como que la gente no lo entiende, no sabe nada de Islam, que es otra religión”<sup>147</sup>.*

Los indígenas sunníes no se identifican con el grupo étnico tsotsil construido por el discurso estatal, tampoco se consideran chamulas porque la mayoría de ellos no nacieron en este municipio, sino en San Cristóbal de Las Casas. Ni siquiera sus padres y abuelos que sí nacieron en parajes pertenecientes a San Juan

---

<sup>147</sup> Testimonio de B. recopilado el 10 de enero del 2005.

Chamula, se consideran chamulas, porque hace más de tres décadas se vieron obligados a dejar sus tierras para no volver.

Durante los años de mayor movilización de las organizaciones conformadas por expulsados, se identificaban como indígenas expulsados, por encima de sus adscripciones religiosas particulares y orígenes diversos. Sin embargo, en la medida en que se desgastó el movimiento y los indígenas dejaron de ver avances en las negociaciones y obtención de respuestas a sus demandas, también se desdibujó el sentido de pertenencia a la organización de indígenas expulsados.

Para la administración municipal en turno encabezada por Sergio Lobato, son considerados invasores. Los sunnies, por su parte, haciendo uso de su conocimiento de la ley, argumentan que después de diez años de ocupar las tierras que tomaron en 1994, dejaron de ser invasores para convertirse en posesionarios. Su lucha diaria está encaminada a ser reconocidos como tales, para poder obtener los títulos de propiedad de las tierras que ocupan.

Podría decirse que los sunnies se consideran indígenas en términos más amplios y que, a partir de la reforma al artículo cuarto constitucional y el levantamiento zapatista, ser indígena se convirtió en una bandera de lucha, en un distintivo de frente a los mestizos, y en motivo de orgullo para los indígenas sunnies asentados en los márgenes de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Como señala Gabriela Robledo para el caso de Betania, una comunidad también formada por expulsados, “Después del levantamiento armado del EZLN en 1994, la indianidad no es ya un estigma, sino un requisito indispensable para enfrentarse al ladino, y demandar el reconocimiento de su espacio también en la ciudad (2002:70).

### Conclusiones

Paradójicamente, cuando los indígenas se convirtieron en musulmanes se sintieron más tranquilos pensando que como tales ya no serían perseguidos:

*“antes éramos del evangelio pero hubo bastante persecución, no respetaban nuestros derechos, ahora con Islam somos más fuertes y tenemos confianza, y ya no hay persecución”*<sup>148</sup>.

Sin embargo, después de los acontecimientos del 11 de septiembre del 2001, varios medios de comunicación insistieron en hablar con los indígenas sunníes sobre su conversión y su relación con el grupo español murabitun del cual se separaron. Al respecto señalan que no les gusta hablar mal de los españoles y no les molesta recibir a los reporteros, siempre y cuando sólo sea para hablar del Islam, pero no de los murabitun<sup>149</sup>. Estos últimos, a diferencia de los sunníes, sí fueron hostigados por la prensa, que en repetidas ocasiones los relacionó con grupos terroristas o los llamó extremistas<sup>150</sup>.

Si bien es cierto que actualmente existen condiciones poco favorables o propicias para la práctica del Islam, marcadas por el contexto internacional, el hecho de que los indígenas sunníes constituyan una minoría, les permite profesar su religión sin ser perseguidos u hostigados. Aparentemente su poca visibilidad los protege de los ataques, la crítica y la intolerancia.

Las vidas de los indígenas musulmanes sunníes dan cuenta de que las identidades no son estáticas, ni unitarias, sino cambiantes y múltiples. Las fronteras identitarias no son infranqueables, ya que la distinción entre el “nosotros” y el “ustedes” es porosa o permeable y negociable. Así, las reglas a partir de las cuales se establecen las fronteras tienen excepciones en situaciones particulares. Cierta identidad se privilegia o prioriza en lugar de otra dependiendo de las circunstancias por las que el grupo atraviesa.

El hecho de dar mayor importancia a la identidad religiosa por encima de la identidad étnica en determinado momento o viceversa, no significa que la otra

---

<sup>148</sup> Testimonio de A.H. recabado el 28 de enero del 2005.

<sup>149</sup> Información obtenida en el verano del 2004.

<sup>150</sup> Ver revista “Milenio”, número 350, año 2004; revista “Contenido”, número 497, noviembre 2004 y revista “Proceso Sur”. Septiembre 29, 2001. p. 14.

desaparezca o sea menos importante. Ni siquiera que se haga uso de ella de forma instrumental, exclusivamente para la consecución de ciertos fines. Simplemente, como señala Clifford, existen tiempos mejores y peores para ser públicamente indígena (1995: 363). Y también para ser públicamente musulmán.

Asimismo, el discurso religioso no se impone de manera unilateral ni de golpe. Este es apropiado selectivamente y de acuerdo a los propios tiempos y términos de los indígenas. Como señala Aída Hernández, “son los sujetos sociales los que le dan contenido a las doctrinas, éstas no son transformadoras o conservadoras en sí mismas, es la coyuntura histórica, espacial y, sobretodo, los grupos sociales, los que le dan contenido en uno u otro sentido” (op.cit.: 16). Los indígenas no se volvieron musulmanes de un día para otro, ellos mismos reconocen que su conversión ha sido un proceso gradual y que el Islam se aprende poco a poco, y no sin dificultades.

La conversión no implica el abandono de los caminos tradicionales o la elección de un nuevo molde, y nunca es una elección radical entre dos alternativas (Clifford, op.cit.: 357). La ganancia de creencias evangélicas y posteriormente islámicas no implica necesariamente la pérdida y/o el rechazo de la espiritualidad india. Las prácticas y creencias más ancestrales no constituyen remanentes de dicha espiritualidad, más bien responden a un habitus que sigue manifestándose a pesar de que ya no existan las condiciones que lo hicieron posible.

Las vidas de los indígenas sunnites no giran en torno a la religión, ésta es sólo un aspecto importante de las mismas, como lo es el problema de la tierra y la lucha diaria por subsistir en condiciones tan adversas.

El Islam no sólo ha traído cambios doctrinarios a las vidas de los indígenas conversos, sino la diversificación de sus relaciones y la ampliación de su sentido de pertenencia. Ahora que son musulmanes, los indígenas saben que forman

parte de una comunidad con alcance mundial, la *umma* o comunidad musulmana y que ésta trasciende todas las fronteras. Otro aspecto positivo que trajo el Islam es la ganancia de certeza y tranquilidad respecto al futuro en medio de la incertidumbre de su vida diaria.

La indianidad se reinventa día a día y no se reduce a la suma de ciertos atributos. La historia de los indígenas sunníes da cuenta de que se puede ser indígena y musulmán a la vez y que una identidad no excluye a la otra. Sobre todo, que no existe una forma de ser indígena, como tampoco una forma de ser musulmán.

Asimismo, la apropiación del Islam se ha dado no sin contradicciones. Claro está que los indígenas perciben que sus vidas han mejorado desde que practican esta nueva religión, sin embargo, día a día enfrentan las dificultades de ser musulmanes en un país en el que no existen condiciones para serlo y, en medio de un escenario internacional intolerante, marcado por los prejuicios y la persecución.

En este sentido, las vidas de los indígenas sunníes transcurren en los márgenes. No sólo viven en la periferia la ciudad y ocupan los escalones más bajos de la pirámide social, encima practican una religión desconocida y extraña en un país mayoritariamente católico.

## Capítulo 6.

### Conversión y Relaciones de Género.

*“Los hombres musulmanes sí saben cómo tratar a la mujer, por eso son mejores, como el Profeta trató a su esposa, con los mismos derechos que los hombres, porque en Islam los hombres y las mujeres son iguales y tienen los mismos derechos. Ningún hombre va a maltratar a su mujer porque será castigado en el día del juicio”<sup>151</sup>.*

*“Otras religiones no dicen de los mismos derechos entre hombres y mujeres, sólo se lee la Biblia, no hay tanto que aprender, en Islam sí... El derecho a que tu esposo no te obligue a hacer algo que no quieres, como limpiar la casa, el derecho a hablar, a dar tu opinión, no quedarte callada”<sup>152</sup>.*

*“Es como antes yo no sabía que los hombres y las mujeres teníamos el mismo derecho, porque cuando yo no era musulmana, es que a veces dicen que los hombres son los que tienen más derecho y las mujeres no. Si un padre le da algo a su hijo, nada más a los hombres y no a las mujeres, pero el Islam nos dijo que tenemos el mismo derecho los hombres y las mujeres”<sup>153</sup>.*

Estos testimonios pueden sorprender a quienes tienen una perspectiva estereotipada del Islam, responsabilizándolo de la exclusión y marginación de las mujeres en países islámicos. Mi experiencia con el grupo de familias indígenas sunníes muestra que la realidad es mucho más compleja que las imágenes simplistas que predominan sobre esta religión y sus implicaciones en las vidas de las mujeres. En este capítulo me propongo mostrar que el Islam no es sólo una doctrina opresora, ya que las mujeres a la par que los hombres, se están apropiando de ella re-significándola de manera más incluyente. Esta apropiación,

---

<sup>151</sup> Testimonio de J.G. recopilado el 19 de febrero del 2005.

<sup>152</sup> Testimonio de Z. recopilado el 8 de marzo del 2005.

<sup>153</sup> Testimonio de N. recopilado el 20 de marzo del 2005.



marcada por el contexto cultural en que tiene lugar, no sólo pone en entredicho los estereotipos que se han construido en torno al Islam, además permite poner en cuestión algunas ideas heredadas del feminismo que revisaremos a continuación.

El encuentro entre la antropología y el feminismo en los años setenta, dio lugar a un cuestionamiento no sólo respecto a la ausencia de las mujeres en las etnografías de la época, sino sobre todo a las formas en que eran representadas (Moore, 1999). Las mujeres eran pasadas por alto y relegadas al ámbito privado, silenciando su participación y papel al interior de sus sociedades, ya fuera en la economía, la cultura y/o la religión.

A partir de la crítica feminista varias estudiosas se dieron a la tarea de realizar trabajos etnográficos que dieran cabida a las voces femeninas corrigiendo el sesgo androcéntrico inherente a la antropología. Sin embargo, no bastaba con incluir a las mujeres, también era necesario redefinir la teoría antropológica a partir de dicha crítica.

A esta visibilización femenina se sumó la búsqueda de explicaciones universales que dieran cuenta de la opresión de la mujer. El patriarcado, y posteriormente el capitalismo, se convirtieron en las causas de la subordinación femenina. El énfasis en las estructuras de dominación dio lugar a estudios en los que las mujeres aparecían como víctimas de un sistema contra el cual nada podían hacer.

Tal es el caso de los primeros trabajos etnográficos que abordan la situación de las mujeres indígenas tsotsiles, retomando la crítica feminista de los años setenta (Olivera 1970, Rus 1990). Estos análisis destacan la inserción marginal de las indígenas al sistema capitalista, que las explota y las oprime, y la necesidad de concientizarlas respecto a su posición de clase (Olivera, op.cit.). Pese a que buscaron corregir la visión androcéntrica de las etnografías chiapanecas, visibilizando a las mujeres y denunciando su situación, al apoyarse en una visión estructuralista, las mujeres son sobrepasadas por las condiciones dominantes.

Desde esta perspectiva, las indígenas se convierten en víctimas carentes de capacidad de acción.

Dominado por una visión marxista, el feminismo mexicano de los años setenta, tampoco veía con muy buenos ojos a las distintas tradiciones religiosas, considerándolas generadoras de una falsa conciencia entre las mujeres, a quienes había que salvar del conservadurismo religioso.

En el caso de los Altos de Chiapas, la conversión de los indígenas a los distintos protestantismos fue motivo de preocupación para muchas académicas feministas. Desde su perspectiva, las nuevas religiones constituían un medio más de control, además de la costumbre, que contribuía al reforzamiento de la posición subordinada de las mujeres (Barrios, 1995). Las nuevas religiones emergían como una fuerza conservadora que inhibía la toma de conciencia y liberación de las indígenas.

La relación entre feminismo y religión ha sido especialmente difícil respecto al Islam. Al considerarlo una religión exótica y lejana, las feministas occidentales construyeron representaciones generalizadas sobre sus hermanas musulmanas, pasando inadvertidas las diversas condiciones culturales, sociales e históricas que marcan sus vidas. Desde esta lógica ser musulmana se reducía a vivir cubierta por un velo, segregada sexualmente del resto de la sociedad, confinada al espacio doméstico y padeciendo los estragos de una religión de bárbaros.

El feminismo occidental dio por sentado que las demandas de las mujeres de Occidente eran las demandas de todas las mujeres del mundo, y que su cultura era la norma a partir de la cual determinaban el grado de opresión y liberación del resto de las mujeres, pasando por alto la diversidad de opiniones en relación a lo que constituye la liberación y la subordinación. Como si ambas tuvieran un significado unívoco o universal, es decir, como si todas las mujeres las entendieran y vivieran de idéntico modo, independientemente de sus localizaciones culturales e históricas. La academia feminista que supuestamente

buscaba estudiar y poner fin a la opresión de las mujeres de todo el mundo se convertía en una forma de dominación a partir del discurso.

Los feminismos poscoloniales surgieron animados por el deseo de corregir el etnocentrismo de las feministas occidentales, dando cuenta de que la categoría “Mujeres del Tercer Mundo” envuelve a mujeres muy diversas entre sí. Esta clasificación suprime la heterogeneidad que en realidad existe, dando lugar a una construcción arbitraria y a una colonización de las mujeres pertenecientes a culturas diferentes a la Occidental, a partir del discurso feminista (Mohanty, 2003).

A la luz de los aportes epistemológicos de los feminismos poscoloniales la experiencia de los indígenas sunníes pone en cuestión las representaciones generalizadas de los musulmanes, según las cuales los hombres musulmanes dominan y las mujeres musulmanas son dominadas.

### Dinámicas al interior de la mezquita

El viernes o *yuma'a* es día de reunión para los sunníes de El Encuentro. Alrededor de las dos de la tarde asisten a la mezquita, un modesto cuarto de concreto ubicado casi al final de la calle principal de la colonia. Por lo regular los hombres son los primeros en llegar. Antes de que empiece el sermón o *jutba* y la oración colectiva, alguno de ellos recita el *adhan* o llamado a la oración, prerrogativa exclusiva de los hombres. Cualquiera de ellos puede hacerlo, porque no existe un almuecín designado. Familias enteras se reúnen para la ocasión. Los niños no están excluidos, los más chicos se entretienen jugando fuera de la mezquita o corriendo al interior de ésta. Los más grandecitos empiezan a aprender a hacer su ablución o purificación ayudados por sus padres, antes de entrar a la mezquita. Según los textos sagrados a los siete años deben comenzar a aprender a orar. Los que aún son bebés permanecen con sus madres atados a

sus espaldas con ayuda de un rebozo. Quienes asisten con menor frecuencia a la mezquita son las mujeres solteras, quienes se quedan en casa de sus padres ayudando en las tareas domésticas, como lavar ropa y trastes. Otras porque tienen que hacerse cargo de sus borregos y llevarlos a pastar.

A diferencia de varios países musulmanes, como Marruecos, en donde no está permitido que las mujeres ingresen a las mezquitas, consideradas espacios eminentemente masculinos, este no es el caso entre los indígenas sunníes de Chiapas, en donde la mezquita es un espacio de todos y para todos<sup>154</sup>.

Sin embargo, existe una cortina que divide el cuarto en dos, marcando la separación entre hombres y mujeres. Del lado derecho se ubican los hombres y del izquierdo las mujeres. Todos deben entrar descalzos, con la cabeza y el cuerpo cubiertos. Debido a que las mujeres no cuentan con ropa especial para la reunión, como chilabas<sup>155</sup>, sólo se cubren la cabeza con un velo y los brazos con un suéter. Los hombres pueden o no cubrirse la cabeza, ya que tampoco tienen ropa apropiada para la oración colectiva del viernes.

Una vez iniciado el encuentro, uno de los dos hombres que más conocimiento tienen del grupo, se dispone a leer un fragmento del Corán o los *Hadices*, libros sagrados del Islam. La lectura se lleva a cabo en español, lengua en que están escritos los textos, seguida de comentarios tanto en español como en tsotsil.

En más de una ocasión presencié cómo se desdibujaba la cortina que divide a hombres y mujeres, cuando algunas de las mujeres más jóvenes, interrumpieron los comentarios del hombre encargado de la lectura de los textos, para corregirlo así como opinar sobre su interpretación. Lo que para mí fue motivo de asombro, para ellos es una práctica común, en la que todos participan. El acceso a los libros sagrados no es exclusivo de los hombres, también las mujeres los leen y discuten, no sólo entre ellas, también con sus hermanos de religión.

Una vez que termina la lectura y comentarios sobre los textos, se procede a realizar la oración. Así, hombres y mujeres se ponen de pie en dirección a la

---

<sup>154</sup> Durante un viaje a Marruecos en el mes de mayo de 2005 pude constatar que las mezquitas a las cuales se prohibía el ingreso de las mujeres son mayoría, siendo muy pocas las que lo permiten.

<sup>155</sup> La chilaba es una túnica o bata que tiene un gorro integrado. A diferencia del hijab que es un velo para cubrir la cabeza o del caftán que es una bata sin gorro.

Meca, formando dos filas paralelas separadas por la cortina, para hacer *salat*. El mismo hombre que leyó los textos u otro de ellos, quienes saben más árabe, dirigen la oración, que el resto de los presentes sigue. Los hombres recitan con voz más fuerte que las mujeres, cuyas voces apenas se distinguen.

Las mujeres saben que sólo los hombres pueden guiar la oración y pronunciar el sermón, sin embargo, no están del todo seguras de que así deba ser, y sólo aceptan este mandato porque hasta ahora no han encontrado nada escrito en los libros sagrados que contradiga esta regla:

*“Según Islam las mujeres no podemos llamar a la oración, tampoco guiar, parece que así lo dijo el profeta, pero no lo he leído en ningún libro, a mí me gustaría guiar la oración”*<sup>156</sup>.

Una vez que concluye la oración colectiva se abre un espacio para convivir de manera más informal dentro de la mezquita. Las mujeres aprovechan este momento para leer algún libro y comentarlo, conversar sobre cualquier otro tema y, en algunas ocasiones, descansar un poco de sus actividades domésticas: *“Vamos a leer un poco de este libro aquí en la mezquita con las demás mujeres, puedes leer tú y yo les digo en mi idioma lo que leíste”*<sup>157</sup>.

Las jóvenes transmiten el conocimiento a las mayores, quienes son analfabetas y prácticamente monolingües, y les explican las lecturas. Del otro lado de la cortina, se puede escuchar a los hombres leer y charlar. Desafortunadamente no puedo hablar detalladamente de los intercambios que tienen lugar de ese lado de la mezquita porque no tuve acceso a él.

En mayor o menor grado las mujeres se muestran interesadas en conocer más sobre la vida del profeta Muhammad, para incorporar las costumbres y prácticas musulmanas a sus vidas diarias: *“Cómo me gustaría cumplirlo todo lo que hacía el Profeta, pero poco a poco, porque no hay que desesperarse”*<sup>158</sup>.

---

<sup>156</sup> Comentario de N. recopilado el 29 de abril del 2005.

<sup>157</sup> Comentario de Z. recopilado el 18 de febrero del 2005.

<sup>158</sup> Comentario de S. recopilado el 16 de febrero del 2005.

Además de llevar a cabo las cinco oraciones diarias, consideradas por los indígenas sunníes el pilar más importante del Islam, las mujeres buscan poner en práctica, en la medida de lo posible, lo que aprenden a partir de sus lecturas de los *Hadices* o costumbres del profeta. Las enseñanzas que ponen en práctica tienen que ver con la forma en que deben relacionarse con los demás independientemente de las diferencias religiosas, cultivando la hospitalidad y la amabilidad, consideradas virtudes que *Allah* recompensa grandemente. Entre ellos se saludan en árabe cuando se encuentran, dan gracias a *Allah* antes de cada alimento y si una persona estornuda le desean salud en árabe.

También han incorporado cambios a su persona, por ejemplo, en el caso de las indígenas más jóvenes, dejando de depilarse las cejas, peinarse con adornos, perfumarse o maquillarse, porque según el profeta las mujeres deben ser modestas y sencillas. Si antes de ser musulmanas se pintaban un poco la boca y los ojos, ahora no lo hacen para nada. Las mujeres indígenas mayores, no hacían nada de esto antes y mucho menos ahora que son musulmanas.

A diferencia de cuando eran presbiterianas y/o sabáticas, como musulmanas tienen especial cuidado con las reglas de higiene y no asisten a la mezquita ni rezan cuando están menstruando: “no me fui en la mezquita porque como a veces las mujeres estamos de vacaciones y cuando una está así no puede irse en la mezquita...(risas)”<sup>159</sup>.

A este respecto señalan que los hombres, al no tener este tipo de impedimentos, tienen más obligación que las mujeres de asistir a la mezquita, a quienes les está permitido ausentarse siempre y cuando cumplan con sus oraciones diarias<sup>160</sup>.

La preocupación por la naturaleza y, sobre todo por los animales es otro elemento que han retomado de la lectura de los libros sagrados. Cuando tuvo lugar la construcción de una casa en uno de los terrenos propiedad de los sunníes, las mujeres se mostraron muy preocupadas porque para poder erigir la casa los

---

<sup>159</sup> Comentario de R. recopilado el 8 de marzo del 2005.

<sup>160</sup> Información obtenida de A. el 23 de abril del 2005.

hombres querían deshacerse de un hormiguero prendiéndole fuego, así que trataron de disuadirlos, ya que según el Profeta está prohibido matar animales, aunque sean insectos, si no es para comerlos<sup>161</sup>.

Otro incidente se refiere a la quema de árboles en la reserva. Más allá del conflicto político que pudiera derivarse de un incendio en esta zona protegida, las mujeres instan a los hombres para que estén pendientes de que no haya incendios y cuando tiene lugar uno, corren a avisarles para que lo apaguen, porque según los libros que hablan de la vida del Profeta, él habría actuado de la misma forma<sup>162</sup>.

De manera similar, aunque en un contexto muy diferente, las mujeres pertenecientes al movimiento de las mezquitas en Egipto, están tratando de devolver la religión a un ámbito más cotidiano, contrarrestando la secularización impulsada por el Estado. En este sentido, se han acercado como nunca a los textos sagrados, con el objetivo de aprender más sobre su religión, ponerla en práctica y cultivar la modestia, cualidad de alta estima entre las mujeres musulmanas. Sin proponérselo, este movimiento está trastocando un orden establecido, según el cual los textos sagrados son terreno exclusivo de los hombres, quienes hasta ahora habían sido los únicos facultados para leerlos e interpretarlos (Mahmood, 2001).

Este interés de las indígenas sunníes por aprender sobre el Islam y apegarse a los textos sagrados para aplicarlos a sus vidas diarias parece una iniciativa conservadora e incluso retrógrada. No obstante, de forma semejante a las mujeres del movimiento de las mezquitas en Egipto, está revirtiendo los fundamentos de una religión patriarcal, democratizándola, no sin contradicciones y dificultades.

---

<sup>161</sup> Hecho presenciado el 22 de febrero del 2005.

<sup>162</sup> Hecho presenciado el 17 de abril del 2005.

La mezquita no sólo es un espacio religioso, en donde se lleva a cabo la oración y se comentan los textos sagrados. También es un lugar en el que los sunnís se ponen al día sobre el problema de tierras que enfrentan y discuten las acciones a seguir. Pese a que el llamado a la oración y el sermón son actividades exclusivas de los hombres, esto no impide que las mujeres participen en las discusiones sobre el problema de la legalización de los terrenos.

La lectura de alguno de los textos sagrados, con frecuencia es relacionada con el problema que enfrentan. Constantemente se hace referencia a la vida de persecución que llevó el Profeta estableciendo un paralelismo entre ésta y la de los indígenas sunnís.

*“Damos gracias a Allah por hacernos fuertes y mantenernos unidos en momentos de sufrimiento, dolor y persecución”.<sup>163</sup> “Como el profeta que vivió la persecución, así nosotros”<sup>164</sup>.*

*“Quieren sacarnos de nuestras tierras, pero ahora con Islam somos más fuertes y tenemos confianza. Somos pobres, pero quién sabe cómo, no pasamos hambre y hay techo para nuestros hijos. Allah provee, ahora ya tenemos confianza porque es la última revelación, porque habla de un solo dios, no como los cristianos o los evangélicos, ahora sí tenemos confianza”<sup>165</sup>.*

La religión se convierte en una fuente de interpretación de los hechos de la vida diaria y un medio de apoyo para enfrentarlos: *“Quienes se defiendan de las injusticias no serán castigados, tendrán la misericordia y el perdón de Allah el día del juicio final”<sup>166</sup>.* A partir de los textos religiosos se alienta a los presentes a que pongan fin a la división que existe al interior de la colonia a causa del problema de tierras:

---

<sup>163</sup> Fragmento del sermón pronunciado por A.H. el 4 de marzo del 2005.

<sup>164</sup> Fragmento del sermón pronunciado por Y.G. el 11 de marzo del 2005.

<sup>165</sup> Fragmento del sermón pronunciado por A.H. el 28 de enero del 2005.

<sup>166</sup> Fragmento del sermón pronunciado por A. H. el 15 de abril del 2005.



*“Esperamos que pronto se resuelvan los problemas in sha Allah, por eso tenemos que estar unidos y que ya no haya división entre hermanos”<sup>167</sup>.*

Cuando ninguno de los dos hombres que pronuncian el sermón o guían la oración colectiva del viernes puede asistir a la mezquita, se suspende la reunión. No obstante, cualquiera puede asistir a hacer su *salat* u oración aunque no haya sermón.

Así, el espacio ritual representado por la mezquita se convierte en un lugar donde se redefinen y flexibilizan los arreglos de género. El modesto cuarto que hace las veces de mezquita es apropiado por las mujeres para poner en práctica el Islam, ya sea rezando, leyendo los textos religiosos, interpretándolos y discutiéndolos entre ellas y con sus hermanos de religión. Al mismo tiempo es un espacio marcado por las reglas de género existentes antes de la conversión al Islam y reforzadas a partir de ésta. Según dichas reglas las mujeres al igual que los hombres tienen pleno derecho a participar en las discusiones y toma de decisiones que se refieren a la vida en la colonia y que van más allá del grupo religioso sunní.

### El velo

El tema del velo ha sido motivo de acaloradas discusiones al interior del feminismo. Las feministas occidentales, a partir de sus propios parámetros, lo convirtieron en el símbolo de la opresión sufrida por las mujeres musulmanas, a quienes la religión les prohibía mostrarse en público sin él. En este sentido, el uso del velo era visto como una imposición, sinónimo de ignorancia y sumisión, irrumpiendo como una práctica estática y homogénea.

---

<sup>167</sup> Fragmento del sermón pronunciado por A.H. el 18 de marzo del 2005.

Como señala Homa Hoodfar, la imagen que viene a la mente de la mayoría de los occidentales al evocar a una mujer musulmana es la de una torpe capa negra que cubre todo el cuerpo, incluyendo la cara, diseñada para impedir la movilidad de las mujeres (1993: 7, traducción mía). El velo asume significados distintos relacionados con las condiciones socioculturales e históricas que marcan las vidas de las mujeres y no se reduce a una capa negra totalmente antiestética.

Por lo menos en Marruecos, la práctica de cubrirse no es única, sino que existen múltiples formas de hacerlo. Algunas mujeres lo hacen por motivos religiosos, otras por cuestiones identitarias. Además, usar un velo no es tan simple ni obedece a reglas tan precisas. Yo pensaba que las mujeres mayores eran las que se cubrían hasta la boca o que las más jóvenes eran las que menos se cubrían y se vestían más a la occidental, pero no siempre es así.

La diversidad de casos abunda, es la regla. Al pasear por las medinas o ciudades amuralladas, en un día cualquiera, es posible ver, por entre la tela vaporosa que les cubre el rostro, a varias mujeres jóvenes y, a señoras ya mayores llevando solamente un caftán. Asimismo, en numerosas ocasiones pueden observarse tanto mujeres jóvenes y mayores vestidas a la occidental, con pantalones ajustados y blusas sin mangas, por ejemplo.

Además el hecho de llevar chilaba, caftán o hijab<sup>168</sup>, no necesariamente implica ir toda de negro o en colores aburridos y serios. Portar esta ropa tiene su encanto y no escapa de la moda, ni de la temporada, ni de la región. No era raro ver a mujeres perfectamente bien combinadas, luciendo pantalones y velos que hacían juego, en colores llamativos y con detalles muy femeninos, como cuentas brillantes y adornos, que daban a la vestimenta un toque muy coqueto y atractivo. Para este verano, el blanco, el rosa y el azul estaban a la moda, lo mismo el lino y el algodón.

Fuera de las ciudades importantes, en los pueblos, las mujeres se visten de diferentes formas. En algunas localidades, las mujeres bereberes o amazigh se cubren con telas estampadas y encajes de colores muy llamativos. En el desierto se les ve completamente cubiertas con telas negras adornadas con monedas

---

<sup>168</sup> Ver nota al pie de página número 155 en este capítulo para entender las diferencias entre una prenda y otra.

doradas. Esta vestimenta las protege del calor y la arena. De regreso al norte, en el Rif, las mujeres usan capas de lana a rayas blancas y rojas<sup>169</sup>.

Varias feministas con raíces musulmanas (Mernissi 1987, Ahmed 1992, Hoodfar op.cit., Abu Lughod 1999, Mahmood op.cit.), han dedicado sus trabajos a rescatar los distintos significados que asume el uso del velo en varias sociedades musulmanas dependiendo del momento histórico que viven las mujeres, su clase social, así como la cultura a la que pertenecen. A partir de sus investigaciones dan cuenta de que el velo puede ser utilizado no únicamente por motivos religiosos, sino también como distintivo identitario e incluso como símbolo de oposición política. En este sentido, las indígenas sunnís han retomado una práctica aparentemente universal entre las musulmanas, de acuerdo a su particular ubicación contextual, poniendo en entredicho las ideas generalizadas sobre el uso de esta prenda, y mostrando la riqueza y contradicciones que subyacen a ésta.

Cuando las indígenas formaban parte del grupo español, las musulmanas españolas las obligaban a usar el velo en todo momento, y a atarlo de tal forma que quedara completamente ceñido a la cabeza. A las indígenas no sólo les molestaba esta manera de usar el velo, sino también les incomodaba traerlo puesto todo el tiempo. Se sentían apenadas cuando iban al mercado y la gente las veía así. Sin embargo, por formar parte del grupo español y para evitar que les llamaran la atención, lo usaban.

Ahora que ya no pertenecen al grupo español, sólo visten el velo para ir a la mezquita y para hacer las cinco oraciones diarias, además lo usan de modo diferente, sin atarlo a la cabeza.

*“Todavía no me acostumbro a traer siempre el velo, aunque sé que debo de ponerlo, pero me da pena, como desde chica no lo he traído, estoy acostumbrada a traerlo mi pelo así, pero más después sí lo voy a traer todo el tiempo”<sup>170</sup>.*

---

<sup>169</sup> Información obtenida a partir de un viaje a Marruecos realizado en mayo del 2005.

Otra de las mujeres va más allá de la apariencia y comenta:

*“A mí también me da pena, como que no me siento cómoda, mi esposo me dice que si pienso que la gente va a burlar de mí que sólo me ponga mi nahua más larga. Yo pienso que si mi imam estuviera fuerte ya lo trajera puesto, pero no está fuerte mi imam”<sup>171</sup>.*

Para las indígenas sunníes la incorporación del velo a sus vidas diarias será resultado de un mayor conocimiento sobre su religión. Esto último posibilitará que se sientan lo suficientemente seguras para mostrarse en público utilizando el velo, sin experimentar vergüenza. Esta idea corresponde con lo que expresan respecto a que el aprendizaje del Islam es gradual y que nadie se hace musulmán de un día para otro. La mayoría de las mujeres coincidió en señalar que con el tiempo, ya que hayan aprendido más del Islam, usarán el velo a diario, en cualquier circunstancia, sin sentirse apenadas u observadas por el resto de la gente. Las indígenas sunníes no utilizarán el velo como parte integral de sus vidas hasta que no logren cierto nivel de religiosidad, es decir, un *imam* o fe más fuerte y no al revés, como las mujeres del movimiento de las mezquitas.

Saba Mahmood muestra que las mujeres del movimiento de la mezquita en Egipto, entienden el uso del velo de manera inversa. Ellas utilizan el velo para adquirir ciertos valores religiosos como la timidez y la modestia. El velo constituye un vehículo para poner en práctica la timidez. Una vez que ésta es adquirida el velo se convierte en un atributo integral de la misma. Para las mujeres del movimiento de la mezquita el uso del velo se relaciona con la tarea de llegar a ser cierto tipo de persona, más específicamente con cultivar cualidades que las escrituras sagradas definen como propias de las mujeres musulmanas, entre ellas, la modestia, la piedad y la timidez (op.cit.).

---

<sup>170</sup> Comentario de Y. recopilado el 1ero. de marzo del 2005.

<sup>171</sup> Comentario de S. recopilado el 23 de abril del 2005.

## La poligamia

La poligamia, derecho exclusivo de los hombres musulmanes, ha sido una de las prácticas más duramente criticadas del Islam.

Su rechazo no fue la excepción entre las indígenas sunníes. De hecho se convirtió en una de las razones de mayor peso para que decidieran separarse del grupo español:

*“A.N. nos decía que las mujeres no tienen derechos y no pueden hablar, sólo obedecerlo su esposo y quedarse calladas, aceptar que el esposo tenga más esposas porque así más fácil se ganan el Paraíso, ahí sí ya no lo estuvimos nada de acuerdo, porque viene bastante el sufrimiento cuando el hombre se busca una su otra mujer, mira pues a N., sufre bastante porque su esposo lo buscó otra. Lo más importante para ganarte el Paraíso no es aguantar que tu esposo se case con otra mujer, sino hacer tu salat”<sup>172</sup>.*

Para los indígenas sunníes la mujer y el hombre tienen los mismos derechos, y ambos son igualmente castigados si cometen adulterio o tratan mal a sus cónyuges. A este respecto las mujeres expresan que además de considerar el cumplimiento del *salat* u oración para ingresar al Paraíso, *Allah* hace cuatro preguntas a los hombres:

*“no es cierto lo que dicen los españoles para entrar el Paraíso, porque el día del juicio Allah le pregunta a los hombres cuatro preguntas, primero cómo lo trataste durante tu vida a tu mamá, después a tu esposa, después a tu hija y después a tu hermana. El hombre sólo lo entra en el Paraíso si lo trató bien a todas, no como dicen los españoles”<sup>173</sup>.*

A la postura de los españoles contraponen lo que han aprendido a partir de las visitas de los hermanos sunníes adscritos al Centro Cultural Islámico con sede en

---

<sup>172</sup> Testimonio de B. recabado el 8 de marzo del 2005.

<sup>173</sup> Testimonio de B. obtenido el 8 de febrero del 2005.

la Ciudad de México. Estos hermanos han expresado que la poligamia no es una obligación para los musulmanes, al contrario:

*“Allah bendice al hombre con una esposa, pero no a todos los bendice, entonces ¿porqué buscar otra cuando algunos musulmanes ni siquiera tienen una mujer?”<sup>174</sup>.*

Pese a que las indígenas sunníes saben que su religión permite que los hombres tengan más de una esposa, no están dispuestas a aceptar que sus esposos o futuros cónyuges, en el caso de las mujeres solteras, se casen con otras mujeres. Además, saben que la poligamia no es algo sencillo y que está sujeta a reglas estrictas, como por ejemplo considerar la opinión de la futura esposa al respecto antes de que tenga lugar el enlace matrimonial, e incluso después de éste.

*“Antes que se casen hay que hablar de eso para que el hombre sepa, la mujer tiene que preguntar al hombre si va a querer otra esposa y si dice que sí, la mujer tiene derecho a no casar con él, igual que de casados, el hombre debe preguntar su opinión a su esposa antes de buscar otra mujer, porque si no quiere, no puede tener otra, yo por eso mejor pregunté a M. si va a querer una su segunda mujer, desde antes de casarme, para que después no venga el problema y dijo que no, que nada más conmigo”<sup>175</sup>.*

La poligamia entre los indígenas tsotsiles ha sido considerada un hecho común, inherente a la tradición. Sin embargo, Rosenbaum habla de la poligamia como un hecho mal visto por la comunidad. Un generador de tensión que aún en las comunidades tradicionales no es la norma, siendo la monogamia el modelo decente de vida a seguir (1993).

La conversión de los indígenas alteños a diferentes denominaciones religiosas implicó el rechazo de la poligamia y el reforzamiento de la monogamia como el ideal a seguir. A este respecto, investigaciones realizadas entre grupos de

---

<sup>174</sup> Palabras del hermano Y. citadas por J. recopiladas el 8 de marzo del 2005.

<sup>175</sup> Comentario de Y. recabado el 8 de marzo del 2005.

conversos a distintas adscripciones han mostrado que las relaciones de género han cambiado a favor de las mujeres a partir de la conversión religiosa (Gil 1999, Robledo 2004).

En este sentido, la llegada del Islam fue vista como un retroceso en lo que se refiere a las relaciones de género. Una amenaza que ponía en riesgo los avances logrados gracias a otras religiones. Los prejuicios que se tenían respecto a la adopción de nuevos discursos religiosos por parte de los indígenas, superados a partir de las investigaciones mencionadas, volvieron a aflorar con la conversión al Islam, pasando por alto la complejidad y las contradicciones inherentes al proceso de apropiación de cualquier religión.

Paradójicamente, para las indígenas sunníes el Islam se ha convertido, entre otras cosas, en el medio que asegura la fidelidad de sus esposos.

*“Con Islam los hombres ya no son mujeriegos, ni tratan mal a sus mujeres, menos toman, no como antes cuando no había esta religión, porque los evangélicos como quiera toman y no lo cumplen bien su religión, los musulmanes sí, por eso son mejores”<sup>176</sup>.*

Tanto hombres como mujeres sunníes prueban que sus familiares adscritos al grupo español tengan más de una mujer:

*“Mi tío se casó con una segunda mujer sin importar el sentir de su primera esposa, lo malo es que mi tía es tímida, no lo dice las cosas, se queda callada, pues. No sentimos que la otra mujer de mi tío sea nuestra tía, casi no la vemos, sólo N. es mi tía”<sup>177</sup>.*

No solamente la monogamia se ha reforzado a partir de la apropiación del nuevo discurso religioso, también la renuncia al alcohol, dando lugar a una continuidad de la mejoría en las relaciones maritales obtenida a partir de la conversión previa a otras religiones como la presbiteriana y la sabática. Si con la adopción de estas religiones los hombres dejaron el alcohol, en mayor o menor grado, cesando los incidentes violentos, con la conversión al Islam se fortalece este abandono.

---

<sup>176</sup> Comentario de R. recabado el 9 de abril del 2005.

<sup>177</sup> Comentario de Z. recabado el 23 de febrero del 2005.

## Antes y después del matrimonio

Las conversiones masivas entre indígenas a opciones religiosas diferentes a la católica, dio lugar a la pregunta por las implicaciones que los nuevos discursos religiosos tienen en el seno de las familias. Varias investigadoras se ocuparon de dar cuenta de los cambios que las relaciones de género han experimentado a partir de la conversión religiosa, haciendo énfasis en las contradicciones inherentes a este proceso (Gil op.cit., Robledo op.cit., Eber y Kovic 2003). El caso de los indígenas sunnís no es la excepción, su conversión al Islam se ha traducido, en términos generales, en una mayor participación de las mujeres, no sólo en el ámbito doméstico, también en la apropiación del discurso religioso y en el espacio público. Sin embargo, este proceso de apropiación del Islam presenta límites y contradicciones que lo vuelven más complejo, haciendo difícil afirmar, por un lado, que sólo han tenido lugar cambios positivos o, por otro, que las transformaciones sólo han sido en detrimento de las mujeres.

Las mujeres jóvenes que aún no contraen matrimonio son quienes mejor representan estas contradicciones. Al estar bajo la tutela de los padres, especialmente de la madre, difícilmente pueden tomar iniciativas a título personal. Son quienes menos asisten a la mezquita porque tienen que cuidar de sus borreguitos o llevar a cabo labores domésticas para ayudar a sus madres, como lavar platos y ropa. También ayudan con el cuidado de sus hermanitos menores. La mayoría concluyó la primaria pero no siguieron estudiando debido a la escasez de recursos económicos de sus padres.

Sin embargo, muchas ya rebasaron los dieciséis años y, aunque han sido pedidas, rechazaron las propuestas de matrimonio, contando más su opinión que la de sus padres. Estos las han tomado en cuenta, a diferencia de las mujeres pertenecientes a generaciones anteriores, cuya opinión no era considerada cuando un hombre las pedía. *“Cuando vino ese muchacho yo lo dije mi papá que*



*no es tiempo, me reí porque yo lo siento que no estoy preparada todavía, mi papá dijo que estaba bien, que como yo quiero, no muy se molestó conmigo, no me obligó”<sup>178</sup>.*

Como parte de una comunidad religiosa más amplia, las jóvenes solteras han recibido propuestas de matrimonio por parte de musulmanes mestizos y extranjeros. Pese a que las han rechazado por las razones expuestas, prefieren casarse con un musulmán, aunque no sea indígena. Ser musulmán se convirtió en un requisito indispensable para considerar casarse con alguien. En el caso de los hombres, esto no es tan tajante ya que es más fácil que una mujer acepte convertirse a la religión de su esposo que un hombre acoja la religión de su esposa.

*“Si me hubiera casado con un hombre que no es musulmán, el hombre me jalaría a su religión y tal vez ya no podría hacer mi salat o leer mi Corán porque él no lo entendería. Por eso es mejor casarse entre musulmanes”<sup>179</sup>.*

El caso de H. y M. da cuenta de los conflictos que tienen lugar cuando una musulmana se casa con un no musulmán. Aunque el cónyuge se convirtió al Islam, presionado por el padre de su esposa, en realidad no lo practica, y al mismo tiempo no permite que su esposa asista a las oraciones colectivas del viernes, ni a ninguna celebración religiosa. De hecho, no permite que conviva con su familia. Esto ha traído consecuencias negativas para la mujer, como ser mal vista por el resto del grupo religioso y contar con un apoyo limitado por parte de su familia.

Esta situación cambió, cuando su esposo decidió irse temporalmente a Miami, Estados Unidos, dejándola embarazada de su primer hijo. Desde que se fue, ella volvió a la casa de sus padres y a la mezquita reconociendo: *“me gusta más estar*

---

<sup>178</sup> Testimonio de N. recopilado el 23 de enero del 2005.

<sup>179</sup> Testimonio de S. recopilado el 18 de abril del 2005.

*con mi mamá y con mis hermanas, aquí cerca, no sé cuando lo vuelva el M., yo aquí estoy mejor*<sup>180</sup>.

Para las indígenas sunníes no sólo es importante la adscripción religiosa para casarse con alguien, muchas mujeres mencionaron que también es importante que el hombre sepa trabajar, mejor aún si tiene casa. *“Me gustaría que mi hijita se casara a sus veinte o veintiuno, con un musulmán, que sepa trabajar, pero que además tenga una su casa, porque cuando mi M. y yo nos casamos no teníamos casa y tuvimos que rentar*<sup>181</sup>.

Este deseo porque las hijas y los hijos tengan mejores condiciones de vida y más oportunidades que sus padres y abuelos también fue reportado entre mujeres tseltales de Oxchuc que acogieron la Palabra de Dios o Teología de la Liberación (Gil, op.cit.:171). Llama la atención que discursos religiosos distintos tengan implicaciones similares, como la apuesta por un futuro mejor. Aunque los indígenas sunníes tengan la certeza de que su pobreza les garantiza el Paraíso, no descartan la posibilidad de que sus hijos y nietos tengan mejores condiciones de vida. De hecho, como se verá más adelante, hombres y mujeres trabajan por igual para cumplir este objetivo. El nuevo discurso religioso los alienta a seguir adelante y ser fuertes, a pesar de las condiciones poco favorables de su entorno.

La situación de los hombres solteros es difícil de abordar debido a que casi no tuve posibilidad de convivir con ellos por las restricciones que plantea la convivencia entre los indígenas sunníes, para quienes no está bien visto que una mujer soltera se relacione con personas del sexo opuesto. Dentro de las limitaciones pude notar que ayudan a sus padres en las tareas más pesadas como cortar leña, levantar una casa y limpiar la milpa, pero también ayudan a sus madres, sobre todo en los mandados y haciéndose cargo de sus hermanos recién nacidos cuando es muy necesario. Ninguno pasa de los quince años y no han concluido la primaria. Es mayor el número de mujeres jóvenes solteras que de hombres.

---

<sup>180</sup> Testimonio de H. recopilado el 24 de febrero del 2005.

<sup>181</sup> Testimonio de Y. recopilado el 8 de febrero del 2005.

Al igual que las mujeres solteras, los hombres solteros también están sometidos a la autoridad de sus padres, pero a diferencia de las mujeres gozan de mayor libertad, sobre todo para salir de sus casas, sin que esto represente un riesgo para su reputación y la de sus familias. Desde la adolescencia se establecen fronteras que dividen los espacios femeninos de los masculinos, y sólo hasta que las mujeres contraen matrimonio pueden traspasar estos límites sin ser mal vistas o generar sospechas. Antes de casarse, tanto hombres como mujeres deben permanecer en los ámbitos que la costumbre y religión autorizan.

La costumbre indígena es muy clara y estricta en lo que se refiere a las relaciones entre hombres y mujeres, siendo muy mal visto que una joven establezca cualquier tipo de contacto con un hombre, aunque sea amistoso.

*“Si te ven platicando con un hombre piensan que eres mala mujer, que tienes mañas y que no mereces un buen hombre. Yo siempre digo es que injusto”<sup>182</sup>.*

Si la amistad no es permitida entre dos jóvenes, mucho menos el noviazgo. Sin embargo, algunas mujeres sunnies han trastocado las reglas que impone la costumbre, al “andar de novios”, antes de casarse, con sus actuales cónyuges. Cabe notar que los casos en que esto ha sucedido son más bien escasos.

Las mujeres que eligieron a sus novios y después se casaron con ellos coinciden en haber salido de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas con sus familiares por temporadas largas a vender artesanías a otros lugares del país. Estos viajes son comunes entre los indígenas establecidos en la orillada. Anteriormente los hombres eran quienes partían lejos de sus comunidades en busca de empleo dejando a las mujeres a cargo de la casa y los hijos. Hoy en día las mujeres también forman parte de este contingente, las casadas acompañan a sus esposos y las solteras a sus madres o parientes a vender artesanías fuera de Chiapas.

Cuando las indígenas sunnies todavía formaban parte del grupo de los españoles, conocieron a quienes hoy son sus esposos. Este espacio les brindó la posibilidad

---

<sup>182</sup> Testimonio de Z. recopilado el 8 de febrero del 2005.

de entablar una relación amistosa con ellos, impensable fuera de él. La pertenencia a este grupo, así como a la misma religión y las relaciones cordiales entre sus respectivas familias facilitaron la convivencia entre ellos.

Una de las mujeres ya había estado casada anteriormente y tiene una hija de ese matrimonio. Se separó de su marido porque la golpeaba y tenía otras mujeres. Antes de ser novia de A. tuvo otro novio, pero no quiso casarse con él porque era “mujeriego” y además no era musulmán. Después se hizo novia de A., a quien decidió aceptar como esposo porque es musulmán<sup>183</sup>.

Quizá por el hecho de ser una mujer separada, tener una hija y manejar un puesto en el mercado manteniéndose sin ayuda de nadie más, no encontró tanta resistencia de sus padres para aceptar sus noviazgos.

Otra de las mujeres, también fue más allá de la convivencia amistosa y, clandestinamente, se hizo novia de M. Cuando sus padres se enteraron de su osadía, intentaron prohibirle que lo siguiera frecuentando, a lo que ella opuso la formalidad del muchacho, así como sus intenciones de contraer matrimonio.

*“Yo sí me casé enamorada y sigo enamorada, pero algunas no se casan enamorados, se casan así nomás, nada más lo piden”*<sup>184</sup>.

Sus padres terminaron aceptando la relación y después de un año M. fue a hablar con ellos para pedir a su hija. La petición se llevó a cabo de manera distinta a como dicta la costumbre. No hubo regalos de por medio, el novio no estuvo acompañado por los padrinos, y tampoco hubo posh<sup>185</sup>. A pesar de estos cambios en el ritual de petición, permanece la intención de considerar la autoridad paterna de la que habla Rosenbaum en su investigación sobre una comunidad chamula (op.cit.). El respeto a los padres de la novia es importante en la medida en que posibilita que la pareja y, sobre todo la mujer, cuente con el apoyo de su familia aún casada.

---

<sup>183</sup> Información recopilada el 24 de febrero del 2005.

<sup>184</sup> Testimonio de Y. recopilado el 19 de febrero del 2005.

<sup>185</sup> Bebida tradicional embriagante de San Juan Chamula.

El matrimonio, representa mayor autonomía y estatus para la mayoría de las indígenas sunnies. Así como la posibilidad de romper con la autoridad paterna y poder tomar decisiones más libremente.

*“Me gusta estar casada, es mejor que soltera, porque ahora yo decido qué hacer, tengo mi propia casa, no como antes que me mandaba mi mamá...<levántate a prender el fuego, lava los platos> y ella no se levantaba...ahora si quiero me quedo otro ratito en la cama y yo decido qué hacer, tengo mi casa, mis hijitos, además me tocó un buen hombre”<sup>186</sup>.*

Algunas indígenas se convirtieron al Islam antes de casarse, otras después. Las primeras sí fueron pedidas a la manera tradicional, y no tuvieron oportunidad de conocer a sus cónyuges. A diferencia de las mujeres más jóvenes que se casaron después de su conversión.

*“Yo vendía en Santo Domingo las artesanías, ahí lo conocí a Y., pero no nos hablamos, sólo miradas, conocía a su familia. Más después ya me fue a pedir, llevó refrescos, posh no, porque ya de por sí estaban en sabático, yo sentía vergüenza, ni lo mire, no estaba pues, por la vergüenza. Mis papás dijeron que regresaran más después, creo que a la semana. Llegó mi mamá y me dijo <te vas a ir con él>, así nomás, no lo conocí”<sup>187</sup>.*

De recién casada R. vivió con sus suegros. *“Ya qué, así es, pero mi suegra fue buena y no me trató mal, a muchas mujeres no las tratan bien, las mandan todo el tiempo, luego les dicen que no saben hacer nada, yo ayudaba en la casa, pero no mucho”<sup>188</sup>.*

Esta es una costumbre muy común y en ocasiones se convierte en una experiencia difícil para la mujer, porque pasa del dominio paterno, al de su esposo y suegros. Sin embargo, entre los indígenas establecidos en la ciudad esto ha cambiado, ya que cada vez más los recién casados tienden a establecerse por

---

<sup>186</sup> Testimonio de F. recopilado el 20 de abril del 2005.

<sup>187</sup> Testimonio de R. recabado el 22 de enero del 2005.

<sup>188</sup> Testimonio de R. recabado el 31 de enero del 2005.

su cuenta, aunque sea en el mismo asentamiento, como en el caso de los indígenas sunnies.

De igual forma, B. comenta: *“El amor vino más después, yo no me quería casar con ese señor”*<sup>189</sup>. Ella es la segunda esposa de A.H., de la primera se separó porque lo obligaron a casarse con ella. Su situación, aunque excepcional, da cuenta de que la costumbre puede constreñir a hombres y mujeres cuando se refiere a mantener el honor y respetabilidad social de la familia. El hermano de A.H. de último momento se negó a casarse con una mujer a la cual ya había pedido a la usanza tradicional. Sus padres, en vista del riesgo social que implicaba el incumplimiento del compromiso, forzaron a A.H. para que se casara con la mujer que su hermano había rechazado, salvando la reputación de la familia. Su matrimonio duró poco porque no tenía una buena relación con la mujer, a la que decidió dejar. Entonces conoció a B. a quien le lleva más de diez años. Cuando la pidió fue ella quien no quería casarse con A.H., pero tuvo que acceder, porque sus papás aceptaron la petición<sup>190</sup>.

Todas las mujeres que contrajeron matrimonio antes de ser musulmanas, se convirtieron porque sus esposos decidieron adoptar el Islam. Contrariamente a lo que podría esperarse, la conversión al Islam ha significado una mejoría en sus relaciones maritales, o bien, una continuidad en los avances logrados gracias a conversiones anteriores.

Varias mujeres comentaron que sus esposos las ayudan en las tareas domésticas, como atender la tienda y cuidar a los hijos. Se dan casos de hombres que apoyan mucho más, por ejemplo en la elaboración de los alimentos y la limpieza de la casa.

*“Mi M. es muy bueno, sí me ayuda, si no estoy prepara la comida y si estoy enferma, lava su ropa, pero no todos los esposos son buenos, mi hermana una vez*

---

<sup>189</sup> Información obtenida de B. el 7 de febrero del 2005.

<sup>190</sup> Información obtenida de A.H. el 7 de febrero del 2005.

*me preguntó <¿acaso crees que todos los maridos son como el tuyo?>, parece que a ella no muy le ayuda M”<sup>191</sup>.*

Algunas mujeres me confiaron que, desde que practican el Islam, los hombres las tratan mejor, ya no les gritan, ni las regañan. La nueva doctrina religiosa también ha posibilitado el establecimiento de redes solidarias entre mujeres de distintas generaciones y lazos de parentesco.

Y. esposo de R. la maltrataba, incluso llegó a tener otras mujeres. Cuando las hermanas y la madre de él se enteraron de sus acciones, defendieron a R. y hablaron con Y. para hacerle ver que lo que hacía es contrario al Islam y que sería fuertemente castigado por *Allah* si maltrataba a su mujer.

Incluso amenazaron con apoyar a su mujer para que lo dejara, distanciarse de él y preferirla a ella<sup>192</sup>.

*“Mi hermano cree que la mujer está para servir a su esposo, pero nadie lo apoyamos, parece que mi mamá habló con él, le dijo que no está de acuerdo, que si él trae a otra mujer, no lo vamos a aceptar porque ya de por sí tiene una su mujer que es R. y que es muy buena. Los hombres se lamentaron bastante de lo que hacía mi hermano, pero ya cambió, ya no lo escucho pelear”<sup>193</sup>.*

Si bien el Islam no prohíbe la poligamia, las mujeres del grupo lo utilizaron como punta de lanza para que dejara de frecuentar a otra mujer, defendiendo a su esposa. En este problema no sólo intervinieron las mujeres, también los hombres del grupo. Quien más reprimió al muchacho fue su propio padre, quien lo conminó a que valorara a su mujer y pensara en sus hijos<sup>194</sup>.

Estas redes solidarias de mujeres han sobrepasado los límites del grupo musulmán acogiendo a otras mujeres que carecen de apoyos, sobre todo a las mujeres separadas con hijos que, además de vivir en la colonia, mantienen ciertos lazos de parentesco con el grupo. Así, se turnan para ir a recoger a los

---

<sup>191</sup> Testimonio de Z. recopilado el 16 de febrero de 2005.

<sup>192</sup> Información obtenida el 11 de marzo y 19 de febrero del 2005.

<sup>193</sup> Testimonio de Y. obtenido el 11 de marzo del 2005.

<sup>194</sup> Información obtenida el 19 de febrero del 2005.

niños a la escuela, para comprar el pan que venden en sus tienditas, comparten alimentos, se prestan dinero y cuidan de los hijos de la otra en caso necesario.

Entre los hombres también se tienden redes solidarias que traspasan el ámbito religioso. Pese que se documentaron menos que las experiencias de las mujeres por las razones mencionadas, los hombres se apoyan en diferentes tareas y ofrecen su ayuda para solucionar problemas que atañen a toda la colonia, sin que las diferentes creencias pesen.

### Estrategias de subsistencia

La situación económica no ha cambiado mucho desde la década de los ochenta, cuando las indígenas chamulas comenzaron a participar más activamente en la generación de ingresos fuera del ámbito doméstico (Rus, 1990). Este hecho fue abordado desde dos posturas, la primera de ellas veía la inserción marginal de las mujeres en el mercado como una fuente más de explotación, ocasionando el incremento de su carga laboral. Las mujeres además de llevar a cabo las tareas domésticas tradicionales, tenían que salir de sus casas en busca de dinero para complementar los ingresos de sus maridos (Collier, 1994). La segunda postura, a diferencia de la primera, resaltaba las tensiones inherentes a la creciente participación de las indígenas en la generación de ingresos. Esta se tradujo en la desestabilización de los roles tradicionales de género al interior de la familia. Las nuevas actividades de las mujeres desafiaban el poder masculino, ocasionando reacciones violentas por parte de los esposos y padres ante la creciente autonomía de las mujeres. En muchos casos las respuestas negativas traspasaron el ámbito doméstico y las mujeres fueron mal vistas por la comunidad. Si bien a la larga algunas mujeres ganaron mayor independencia, ésta tuvo costos muy altos (Nash, 1993).



Entre los indígenas sunníes ambos cónyuges aportan a la economía doméstica en la medida de sus posibilidades. El Islam no ha implicado un obstáculo para la participación de las mujeres en la obtención de ingresos. Hasta ahora las mujeres no han encontrado ningún impedimento o prohibición al respecto en los textos sagrados.

Desde antes de casarse hombres y mujeres juegan un papel importante en la generación del sustento familiar. Muchas de las indígenas sunníes vendían artesanías en el mercado de Santo Domingo, o incluso fuera de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, como la Ciudad de México, Puebla, Cancún y Michoacán. Estas estancias temporales lejos de sus hogares han hecho que sean más independientes y que aprendan nuevas estrategias de subsistencia.

Una de las mujeres me comentó que aprendió un poco de inglés cuando vendía artesanía en Cancún: “Is pretty, very pretty”<sup>195</sup>. Así les decía a los “gringos” para que le compraran.

Las más chicas, hacen pulseras y cinturones que colocan en algún puesto del mercado local de San Domingo, o bien las mandan con sus familiares cuando salen a vender fuera de la ciudad.

Otro medio de sustento es la cría de borregos, a partir de los cuales se obtiene lana para vender. Las mujeres más chicas son quienes se encargan de su cuidado.

Una vez casadas las mujeres continuaron con sus trabajos, vendiendo en el mercado, y otras, junto con sus maridos, se dedicaban a la venta de artesanías fuera de Chiapas.

Sólo hasta que tuvieron a su primer hijo, las mujeres que antes vendían en el mercado o fuera de la ciudad, se vieron limitadas. Entonces, se las ingenieron para seguir aportando al ingreso familiar a partir de otras estrategias. Una de ellas es la instalación de tienditas en sus propias casas. La otra consiste en retomar la confección de pulseras y cinturones para que alguien más los venda.

Ellas mismas manejan las tienditas y deciden en qué gastar el dinero que ingresa de las ventas. La mayoría de las veces dan el dinero como complemento de lo que

---

<sup>195</sup> Testimonio de R. recopilado el 25 de enero del 2005. En español significa: “Está bonito, muy bonito”.

sus cónyuges perciben. Cuando éstos no consiguen trabajo, las mujeres usan su dinero para cubrir las necesidades más básicas:

*“M. me regaló mi tienda y yo decido qué vender, el dinerito de la venta es mío, sólo cuando M. no tiene trabajo de la tienda saco para la tortilla”<sup>196</sup>.*

Sólo una de una de las mujeres sigue vendiendo en el mercado, su situación es menos complicada porque sólo tiene una hija de diez años y su marido le ayuda atendiendo el puesto. Al respecto éste menciona:

*“S. es la que lo sabe todo, qué comprar, qué vender, los precios... yo muy no sé, apenas estoy aprendiendo”<sup>197</sup>.*

Por su parte, los hombres se esfuerzan por conseguir trabajo asalariado como cargadores en el mercado, taxistas piratas y peones en alguna construcción. Al mismo tiempo siguen sembrando sus reducidas milpas. Sólo cuando tienen un trabajo más estable le pagan a alguien para que se ocupe de la siembra.

Unos y otras anhelan echar a andar proyectos que los ayuden a salir de la situación tan precaria que viven, garantizándoles ingresos más constantes. Las mujeres quieren poner un taller de costura, una de ellas ya compró su máquina de coser y está aprendiendo a usarla para hacer blusas chamulas y venderlas menos caras que lo que cuestan en el mercado. Uno de los hombres está montando su carpintería y ya ha adquirido algunas herramientas para trabajar la madera. Le gustaría tener muchos pedidos para poder invitar a más hermanos a trabajar con él haciendo muebles. Otro hombre decidió probar suerte en Estados Unidos dejando a su mujer y a su hija recién nacida.

La situación de los indígenas musulmanes, como la de miles de indígenas de los Altos de Chiapas, da cuenta de un largo proceso de transición de una economía de autosubsistencia a una economía monetarizada. Una de cuyas principales causas es la escasez de tierras cultivables que, aunada al alto crecimiento

---

<sup>196</sup> Testimonio de B. recopilado el 24 de febrero del 2005.

<sup>197</sup> Testimonio de S. recopilado el 27 de febrero del 2005.

demográfico en la región, ha orillado a grandes contingentes de indígenas a migrar fuera de sus comunidades en busca de empleos. Hasta hace unas cuantas décadas la migración no sobrepasaba las fronteras nacionales, hoy día cada vez más hombres optan por irse “del otro lado”, dejando a sus mujeres e hijos.

Este largo proceso que va de la autosubsistencia a la monetarización está marcado por el género. Así, las mujeres cada vez más, a la par que los hombres, buscan nuevas opciones y estrategias para la generación de ingresos dando lugar a una redefinición de los roles de género que no está exenta de conflictos y contradicciones.

### Reuniones de mujeres del programa Oportunidades.

Todas las indígenas sunnies casadas y con hijos reciben los apoyos del programa Oportunidades puesto en marcha en la presente administración encabezada por Vicente Fox. Es un hecho que desde hace tiempo la equidad de género se convirtió en un elemento que informa las políticas sociales diseñadas por las secretarías de estado. No obstante, la inclusión de esta visión no ha sido suficiente en la creación de programas para atender a las mujeres indígenas, cuya diversidad es subsumida dentro de categorías más amplias, como la de campesinas y pobres, pasando por alto sus especificidades culturales. El Estado sigue viendo a las mujeres indígenas como preservadoras y transmisoras de la tradición. En este sentido, los programas puestos en marcha terminan reforzando su papel como madres y amas de casa, disminuyendo su agencia política y económica, y confinándolas al espacio doméstico (Bonfil, 2004).

Hace alrededor de dos años que los funcionarios de la Secretaría de Desarrollo Social acudieron a El Encuentro para hablarles del programa Oportunidades e inscribirlas en éste. Buscaron a las mujeres que mejor hablan español y que saben leer y escribir para nombrarlas promotoras. La elección de las promotoras

fue llevada a cabo por el resto de las mujeres, resultando electa una indígena musulmana. La función de promotora le ha permitido a Y. establecer relaciones con la mayoría de las mujeres de la colonia, independientemente de sus adscripciones religiosas, y conocer sus necesidades y preocupaciones.

Cada mes las mujeres tienen la obligación de asistir a pláticas impartidas por un doctor o doctora sobre diversos temas de higiene, alimentación y salud reproductiva. Los dos médicos se apoyan en las promotoras para traducir las pláticas al tsotsil. Más de treinta mujeres se reúnen mensualmente en la cancha de básquet de la colonia a pasar lista, recibir papillas adicionadas y escuchar a cualquiera de los doctores.

Este espacio de encuentro se convierte en una oportunidad para ponerse al día de sus vidas cotidianas y descansar de las actividades domésticas. El objetivo principal se pierde, ya que las mujeres no muestran interés alguno en los temas que los doctores abordan, quienes las tratan como si fueran menores de edad.

En una de las reuniones el doctor regañó a las mujeres que no habían asistido a pláticas anteriores y las amenazó con castigarlas, reduciendo la cuota que reciben cada mes. Asimismo, insistió en que se le avisara si alguna estaba embarazada. Inmediatamente comenzó a hablar de los distintos métodos anticonceptivos y la necesidad de usarlos y recalcó: *“ya no quiero más niños aquí en El Encuentro”*<sup>198</sup>.

Cuando se percató de que las mujeres no le prestaban atención, se acercó a dos de ellas que platicaban y les llamó la atención: *“Ustedes que están hablando, a ver, díganme ¿Qué fue lo que dije? ¿Qué opinan de lo que acabo de decir?”*<sup>199</sup>. Las mujeres voltearon a verlo interrumpiendo su conversación y una de ellas le respondió: *“No lo escuché, no lo entendí nada”*<sup>200</sup>. Ante esta respuesta el resto de las mujeres se echó a reír y el doctor se molestó.

---

<sup>198</sup> Testimonio del médico recabado el 10 de marzo del 2005.

<sup>199</sup> Comentario recabado el 10 de marzo del 2005.

<sup>200</sup> Comentario de una de las asistentes a la reunión del 10 de marzo del 2005.

Durante las pláticas los doctores hablan de la vasectomía, el papanicolau, la salpingoclasia, las pastillas anticonceptivas, los parches térmicos, etc. La promotora musulmana me compartió que muchas mujeres tienen ideas equivocadas sobre estos temas, especialmente sobre el papanicolau, lamentando que los doctores no expliquen bien en qué consiste y porqué es necesario hacerse este examen: *“Algunas mujeres dicen que otras se han muerto después de hacerse el papanicolau o quedan mal sus piernas y ya no pueden caminar”*<sup>201</sup>.

Al preguntarle directamente a la doctora, me respondió que sólo tres de las mujeres se han hecho el papanicolau y que el índice de cáncer cérvico-uterino entre las indígenas es muy alto<sup>202</sup>. Parece poco probable que más mujeres tomen la decisión de hacerse este examen en vista de la falta de sensibilidad y criterio de los doctores.

Respecto a la planificación familiar, aunque las mujeres no utilicen los métodos anticonceptivos recomendados, algunas aceptan que tienen sus propias formas para evitar el embarazo, pero no especifican cuáles<sup>203</sup>. Las sunnís más jóvenes no están dispuestas a tener tantos hijos como sus madres y abuelas: *“Yo sólo quiero dos más, no como mi mamá que tiene sus 10 hijos, yo no tantos, duele bastante tenerlos. Con mis tres hijitos está bien, si acaso más después tengo otro, cuando mi hijita tenga sus seis años, antes no, ya tengo bastante trabajo con los tres”*<sup>204</sup>. Además cuentan con el apoyo de sus cónyuges, quienes están de acuerdo en que es mejor tener menos hijos para poder ofrecerles mejores condiciones de vida: *“Mi M. está de acuerdo, no dice nada, me respeta”*<sup>205</sup>.

El Islam prohíbe el uso de métodos anticonceptivos, excepto cuando la mujer tiene problemas y no es recomendable que se embarace por poner en riesgo su salud y la del bebé. Las indígenas sunnís están al tanto de estas prescripciones religiosas y no utilizan métodos anticonceptivos, sin embargo, tienen sus propias

---

<sup>201</sup> Testimonio de Y. recabado el 10 de marzo del 2005.

<sup>202</sup> Información obtenida el 25 de enero del 2005.

<sup>203</sup> Información obtenida el 25 de enero del 2005.

<sup>204</sup> Comentario de Y. recabado el 1ero. de abril del 2005.

<sup>205</sup> Comentario de Y. recabado el 1ero. de abril del 2005.

maneras de prevenir los embarazos no deseados. Aunque no hagan uso de los métodos prohibidos por el Islam, tampoco están dispuestas a tener los hijos que dios les mande.

Los beneficios del Programa Oportunidades son aprovechados por las mujeres indígenas a partir de sus propios términos, sin que el gobierno obtenga los resultados esperados. Lo que más interesa a las mujeres son las consultas y medicamentos gratuitos, y sobre todo, la mensualidad que reciben y que ellas mismas deciden cómo y en qué gastar. La mayoría de las veces este dinero complementa el sustento que aporta el hombre o se utiliza para comprar comida, cuando es el único ingreso monetario.

En general, las mujeres están contentas con el programa Oportunidades:

*“Estoy contenta con el Fox, porque antes no había oportunidades ni seguro popular. Con Zedillo no hubo nada de esto, sólo prometió que iba a ayudar a los pobres y yo nunca vi que ayudara, pero el Fox sí. Si estoy enferma o me siento mal puedo ir a mi consulta gratis”<sup>206</sup>.*

Lo cierto es que este programa es tan sólo un paliativo, más que una verdadera solución a la situación que viven los indígenas que conforman las colonias de expulsados. El tipo de ayuda que se presta a las mujeres indígenas en edad reproductiva da cuenta de que el Estado sigue percibiéndolas como madres procreadoras, sin embargo, al contrario que en otros tiempos, hoy día es necesario disuadirlas de tener hijos para que no siga creciendo la población indígena de la orillada. En el siglo pasado, el Estado fomentó el mestizaje, fundamentado en un discurso nacionalista revolucionario que veía en la mujer indígena a la procreadora ideal de mestizos, convirtiéndola en el blanco principal de sus políticas reproductivas (Ruiz, 2001). Desde entonces, la visión que el Estado tiene de la mujer indígena no ha cambiado, sólo el objetivo. Los cuerpos de las mujeres indígenas siguen siendo colonizados por el discurso estatal según los intereses nacionales del momento.

---

<sup>206</sup> Comentario obtenido el primero de abril del 2005 de N.

## El problema de tierras.

La conversión al Islam no ha obstaculizado la participación y la puesta al día de las indígenas sunníes en lo que se refiere al problema de legalización de las tierras en la colonia El Encuentro. Este problema tiene su origen a principios de la década de los setenta, cuando comenzaron las expulsiones masivas del municipio de San Juan Chamula. Desde entonces los indígenas expulsados y asentados en San Cristóbal de Las Casas han luchado por obtener los títulos de propiedad de las tierras que ocupan en la orillada de esta ciudad<sup>207</sup>.

Como mencioné en otro apartado de este capítulo, el nuevo discurso religioso ha servido como fuente de fortaleza para los indígenas sunníes y como justificación para defenderse de las injusticias.

Todas las indígenas sunníes están enteradas del estado de la cuestión y participan activamente en las reuniones, así como en las acciones a tomar: *“Sí vamos a la reunión y sí podemos hablar, si no, ¿Para qué vamos?”*<sup>208</sup>.

Quienes más asisten a las reuniones son las mujeres casadas jóvenes, pero su participación sólo es posible gracias a que cuentan con el apoyo de las mujeres de generaciones mayores. Las abuelas se quedan al cuidado de los hijitos de aquellas, mientras sus madres acuden a las reuniones, exponen sus puntos de vista y se organizan.

Un día varias indígenas musulmanas y de otras religiones se juntaron para ir al ministerio a evitar la detención de un indígena que la policía detuvo injustamente acusado de talar árboles ilegalmente. Una vez que dejaron a sus hijos en casa de sus madres, corrieron de casa en casa dando aviso sobre lo que había sucedido y pidieron apoyo a los dueños de dos camiones de redilas para que las llevaran al ministerio a denunciar lo que había ocurrido y demandar que dejaran libre al hombre detenido.

---

<sup>207</sup> En el capítulo cuatro hablo más detalladamente de este proceso.

<sup>208</sup> Comentario de M. recopilado el 22 de febrero del 2005.

*“Las mujeres nos juntamos, nos juntamos bastantes, llenamos dos camiones y nos fuimos a la oficina a pedir que lo soltaran y a detener al M. que nos inventa chismes. Así cuando vamos muchas mujeres si nos hacen caso y los sueltan, por eso nos fuimos, lo dejé mis hijitos con mi mamá, también vino la R. y la L., todas nos fuimos ahí nomás”<sup>209</sup>.*

Después de este incidente se reunieron hasta altas horas de la noche y se pusieron de acuerdo entre todas para avisarse si algún extraño entraba a la colonia, tapar el camino con piedras e impedir su paso. La que vive más cerca de la entrada al asentamiento corre a la casa contigua y así sucesivamente van corriendo la voz. Las propias mujeres salen a interrogar a los extraños, en lo que llegan los hombres. Todo esto lo hacen porque como ellas mismas señalan: *“Ya nos cansamos de que nos estén chingando”<sup>210</sup>.*

El problema de tierras se deja sentir más en la economía de los hogares, ya que implica gastos difíciles de costear: *“Mucha gente ya está cansada de luchar, toda su paga se va en la cooperación. Lo que ganó mi esposo este mes con la mesa, ya lo dimos para la cooperación, hay veces que si quiero comprar algo para la casa, no hay paga, pero In Sha Allah, va a terminar el problema. Aunque viene un problema, pero sé que... siento que Allah todo va a resolver”<sup>211</sup>.*

Aunque no se tengan títulos de propiedad de la tierra, cuando invadieron ésta fue fraccionada para que tanto hombres como mujeres tuvieran su propia porción. Desafortunadamente el número de habitantes sigue incrementándose y difícilmente las nuevas generaciones podrán tener su pedazo de tierra.

Aparentemente el nuevo presidente municipal tiene disposición de ayudar a solucionar el problema en la colonia El Encuentro. En el mes de marzo tuvo lugar una reunión convocada por las autoridades municipales con el fin de designar al

---

<sup>209</sup> Testimonio de Y. recabado el 28 de enero del 2005.

<sup>210</sup> Testimonio de M. recopilado el 28 de enero del 2005.

<sup>211</sup> Testimonio de B. recopilado el 30 de abril del 2005.



representante de la colonia para el año en curso a partir de la votación de todos los lugareños. A ésta asistieron tanto hombres como mujeres. A pesar de que no pudo llevarse a cabo la votación porque faltaron veinte de las setenta familias que integran la colonia, el representante municipal se comprometió a tomar cartas en el asunto. Después de dar la palabra a los hombres, pidió la participación de las mujeres. Una indígena tomó la palabra y habló por el resto de las mujeres:

*“Como mujeres exigimos que se solucionen los problemas, las mujeres estamos hartas de vivir con miedo y amenazas y queremos vivir tranquilas con nuestra familia, no queremos volver a ser engañadas por personas como M. y queremos que se termine la corrupción”<sup>212</sup>.*

Ante la intervención de M. una de las mujeres sunníes me comentó lo siguiente:

*“Algunas mujeres no entienden lo que pasa y se desesperan, quieren hablar, pero se quedan calladas porque no saben cómo y tienen miedo, yo las quiero ayudar, quiero hablar por las mujeres, una vez ya lo hice y aunque sentía roja mi cara, cuando terminé de decir mi palabra, los demás dijeron que hablé bien. A veces mi cerebro como que se para y no sé qué decir, pero quiero aprender a decir mi palabra frente a la gente y pedir nuestros derechos. A muchas mujeres les gustaría aprender y organizarse”<sup>213</sup>.*

## Conclusiones

La adopción del Islam por los indígenas sunníes muestra que el nuevo discurso religioso no se impone de forma unilateral entre quienes se convirtieron a esta nueva religión. Tanto hombres como mujeres están apropiándose del Islam de manera crítica y selectiva, retomando aquellas prescripciones religiosas que consideran adecuadas y significativas en el desenvolvimiento de sus vidas cotidianas, y rechazando y reformulando otras por considerarlas dañinas.

---

<sup>212</sup> Participación de M. recopilada el 11 de marzo del 2005.

<sup>213</sup> Comentario de Y. recabado el 11 de marzo del 2005.

En este proceso de selección y valoración las mujeres sunníes están jugando un papel importante. No sólo se han apropiado de un espacio, la mezquita, que en muchos países musulmanes es exclusivo de los hombres. También están accediendo a los libros sagrados y discutiendo su religión con el resto de los hermanos musulmanes que conforman el grupo sunní.

Han acogido el nuevo discurso religioso pero no totalmente ni al pie de la letra, rechazando abiertamente la poligamia y reformulando prácticas como el uso del velo, a la cual le han impreso su propia lógica. A partir de ésta, la adopción de esta prenda es concebida como resultado de la adquisición de mayores conocimientos religiosos y de un *imam* o fe más sólida que sólo puede conseguirse gradualmente.

En términos generales, el Islam ha traído consecuencias positivas en las relaciones de género entre los indígenas sunníes, favoreciendo el establecimiento de relaciones más armónicas, tanto entre hombres y mujeres como entre personas del mismo género.

Además de las transformaciones positivas, el Islam se ha convertido en el medio para reforzar el abandono del alcohol, posibilitando la permanencia de los cambios generados a partir de conversiones anteriores. Otras prácticas se han visto reforzadas a partir de la conversión al Islam, como la participación de las mujeres en la generación de ingresos y la vida política de la colonia. En este sentido, el Islam no representa un obstáculo ni un retroceso.

Sin embargo, los cambios favorables tienen límites y presentan contradicciones. Los límites se derivan principalmente del reducido número de musulmanes que conforman el grupo y de la distancia que existe entre éste y la organización más amplia a la que pertenecen, restringiendo la posibilidad de extender las redes de apoyo para y de mujeres. Hasta ahora solamente los hombres han viajado a la Ciudad de México para tomar cursos sobre Islam y convivir con hermanos de otros lugares. Las mujeres no lo han hecho porque la mayoría tienen hijos pequeños y las que son solteras son demasiado jóvenes para viajar solas. Las

contradicciones no provienen directamente del discurso religioso, sino de los arreglos de género existentes, relacionados con eventos como la maternidad y el estado civil de las mujeres, que justifican la exclusión.

Así, las mujeres casadas gozan de mayor estatus al interior del grupo y de cierto grado de autonomía, pero ésta disminuye con la llegada de los hijos. Las mujeres solteras, por su parte, son tomadas en cuenta cada vez más en el proceso de petición, pero al mismo tiempo están sometidas a la autoridad de sus padres.

Más allá de las contradicciones y los límites, la experiencia de los indígenas sunníes rompe con las ideas generalizadas del Islam que lo hacen aparecer como una religión patriarcal sin posibilidad de transformación.

La activa participación de las indígenas sunníes en la apropiación del nuevo discurso religioso cuestiona las ideas heredadas del feminismo occidental según las cuales las mujeres del Tercer Mundo son ignorantes, domésticas, víctimas de las tradiciones, conservadoras y religiosas. En todo caso, las indígenas sunníes son religiosas por decisión propia y sin que esto signifique ser conservadoras o pasar por encima de sus derechos y deseos. De hecho, la forma en que llevan a la práctica la nueva religiosidad ha provocado cambios positivos en sus vidas. En este sentido, lo que a primera vista parece conservador ha dado lugar a algo novedoso.

Como señalan Hirschkind y Mahmood, tendemos a olvidar que el conjunto particular de deseos, necesidades, esperanzas y placeres que los liberales y progresistas abrazan, no necesariamente agotan las posibilidades del florecimiento humano (2002: 353, traducción mía). En este sentido, podría decirse que la experiencia de los indígenas sunníes descentra los conceptos de libertad y sumisión entendidos desde una perspectiva liberal, ampliándolos y dotándolos de un significado culturalmente específico que no tiene porqué ser comparado con la concepción liberal de ambas ideas, puesto que sus vidas han sido moldeadas por tradiciones no liberales.

## Consideraciones finales.

Hace mucho tiempo que el Islam dejó de ser una religión exclusiva del Medio Oriente, desestabilizando las fronteras que dividían al mundo en dos mitades: Oriente y Occidente. La presencia de musulmanes en casi todos los rincones del mundo da cuenta de esta afirmación. México no es la excepción, aunque los musulmanes sean una minoría, tienen presencia en prácticamente todos los estados del país. Hoy en día el Islam es la religión con mayor presencia a nivel mundial y la que crece más rápidamente, planteando problemas de convivencia y tolerancia principalmente en Europa y Estados Unidos.

Desde su nacimiento el Islam fue diverso, y conforme fue expandiéndose se vio enriquecido, y a su vez enriqueció a las distintas culturas que lo acogieron. Pese a que predominan las ideas que pretenden hacerlo aparecer como único y homogéneo, el Islam es múltiple, así como múltiples son las maneras de ser musulmán. La conversión de varias familias indígenas a la vertiente sunnita del Islam y la manera de vivir su nueva religión dan cuenta de estas ideas.

A partir de Occidente se han construido representaciones del Islam y de los musulmanes cargadas de prejuicios. Estas han sido reforzadas desde los acontecimientos del 11 de septiembre del 2001, fecha en que tuvieron lugar los ataques terroristas a los Estados Unidos de América. A la luz de estos hechos, los musulmanes dejaron de ser fanáticos fundamentalistas para convertirse en terroristas capaces de todo en nombre de su religión.

Desafortunadamente, un hecho perpetrado por unos cuantos musulmanes que mal entienden y mal utilizan una religión pacífica, ha servido como justificación para generalizar los estereotipos y reforzar la intolerancia en contra de millones de musulmanes que nada tienen que ver con los actos terroristas realizados por unos cuantos.

Este discurso que construye al Otro, representado por los musulmanes, como extraño, ajeno, peligroso y premoderno está atravesado por el género. Desde esta óptica las mujeres musulmanas se convierten en víctimas de una religión arcaica que las oprime y viola sus derechos elementales, alejándolas del mundo civilizado y confinándolas a la barbarie.

Este es el escenario a partir del cual se dio a conocer la existencia de musulmanes en México. Pese a que su presencia se remonta a la llegada de los españoles en el siglo XV, fue sólo a partir de los ataques terroristas que los medios de comunicación se dieron a la tarea de buscar a los musulmanes establecidos en este país y contar un poco de su historia.

La presencia de árabes y/o musulmanes en México fue ignorada por varios factores. En primera instancia el Islam ya había sido negado y silenciado mucho antes de que los españoles llegaran a México. Cabe recordar que en 1492 fue recuperado el último bastión musulmán en España por los reyes católicos, con la consiguiente persecución y represión contra quienes profesaban el Islam. Ante este panorama, los musulmanes se vieron obligados a emigrar o bien, a convertirse al catolicismo y practicar su religión clandestinamente. Muchos españoles que cruzaron el océano fueron musulmanes o estuvieron en contacto con el Al-Andaluz.

Otro factor que contribuyó a su silenciamiento fue la política integracionista puesta en marcha por el Estado mexicano, el cual sólo reconoce las raíces indígena, y española, así como la síntesis de ambas. Además, aunque el catolicismo no constituye la religión oficial del país, es considerado parte intrínseca de la cultura nacional. Este hecho contribuye a la exclusión de otras religiones, considerándolas ajenas y exóticas. Incluso sospechosas, como en el caso de los protestantismos y ahora el Islam.

Así, la presencia de árabes y/o musulmanes en México fue pasada por alto desde épocas tempranas y lo sigue siendo, a pesar de que en 1992 haya tenido lugar una reforma a la Carta Magna para reconocer la composición multicultural de la nación. Un reconocimiento limitado que queda restringido a las poblaciones consideradas prehispánicas, dejando fuera a otros grupos, entre ellos los árabes y/o musulmanes.

Esta negación ha tenido implicaciones contradictorias para los musulmanes asentados en territorio nacional. Su dispersión y falta de reconocimiento ha posibilitado su persistencia, pero al mismo tiempo ha limitado su expansión. Prueba de ello es que sólo hasta la década de los noventa se establecieron organizaciones interesadas en dar a conocer el Islam y extender el mensaje de su profeta entre los mexicanos. Cabe mencionar que la mayoría de estas organizaciones no tiene relación alguna con los primeros inmigrantes musulmanes que llegaron a México, sino que surgieron a partir de la iniciativa de extranjeros.

La negación del sustrato árabe-musulmán y los atentados terroristas conforman el contexto dentro del cual tiene lugar la apropiación del Islam por los indígenas sunníes asentados en la periferia de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. A este escenario se suma la situación chiapaneca, específicamente de la región Altos, caracterizada por grandes cambios sociales y económicos acontecidos desde finales del siglo XIX, que se han traducido, entre otras cosas, en movilizaciones masivas de indígenas, a veces forzadas y otras voluntarias, en busca de trabajo y tierras.

Esta historia de transformaciones y marginación marca las formas a partir de las cuales los indígenas sunníes están haciendo suya una religión aparentemente extraña y ajena. Esta reelaboración muestra que los discursos religiosos no tienen fuerza y sentido propios, sino que son los sujetos quienes deciden hacerlos

suyos, imprimiéndoles su propio significado al reinventarlos de acuerdo a su propia historia.

La mayoría de los indígenas sunníes son expulsados de sus comunidades de origen e hijos de expulsados y prácticamente todos practicaron otras religiones antes de convertirse al Islam. De hecho, en la mayoría de los casos esta es su tercera conversión. Estas familias viven en los márgenes de una ciudad que por siglos fue dominada por los españoles y descendientes de éstos, en la que los indígenas no tenían cabida y desde la cual eran explotados fungiendo como mano de obra barata. Cabe mencionar que esta dominación se extiende hasta nuestros días.

Los indígenas sunníes tienen más de tres décadas viviendo en la periferia de esta ciudad otrora señorial, negociando un espacio propio y demandando reconocimiento como parte diferencial de la población, es decir, reivindicando su identidad étnica.

El proceso de conformación de asentamientos en los márgenes de la ciudad ha dado lugar a una reconfiguración de las relaciones interétnicas en la ciudad, en el que las identidades y las fronteras étnicas son reinventadas en relación a los ladinos. Así, en la orillada las pertenencias municipales y lingüísticas que distinguían entre sí a los indígenas cuando todavía vivían en sus comunidades de origen son sobrepasadas para construir una indianidad en un sentido más amplio e incluyente. En esta ciudad los indios dejaron de ser chamulas, zinacantecos, pedranos, etc. para ser sólo indígenas.

Esta ampliación de la identidad étnica les ha permitido crear alianzas y ampliar su sentido de pertenencia, haciendo a un lado diferencias de todo tipo, incluyendo las religiosas. Podría decirse que los indígenas se apropiaron de esta etiqueta colonial y la han utilizado para resistir y oponerse a la dominación. La

persistencia de la identidad étnica como bandera de lucha y resistencia muestra que el establecimiento en la ciudad no implicó su ladinización ni su aculturación.

En El Encuentro, asentamiento en donde viven los indígenas sunníes, pesa más ser indígena que ser presbiteriano, pentecostal, sabático o musulmán. Hasta ahora los problemas que han surgido tienen que ver con la regularización de las tierras, no con las diferencias religiosas.

En este sentido, los indígenas están construyendo un Islam más abierto e incluyente mostrando que las maneras de ser musulmán son múltiples y que el Islam no es un conjunto estático ni monolítico de prescripciones religiosas, iguales en todo momento y lugar. No obstante, este proceso de construcción no es lineal, está marcado por distintas contradicciones. Estas pueden apreciarse si se presta atención a la manera en que se conforman las identidades étnicas de los indígenas sunníes y a las formas que asumen las relaciones entre los géneros en el marco de la nueva religión.

En lo que respecta a las identidades étnicas, la experiencia de los indígenas sunníes confirma que la conversión al Islam no implicó la pérdida de su indianidad. Al contrario, la nueva religión ha sido adoptada en la medida en que no pone en riesgo aquello que los indígenas consideran parte importante de su visión de mundo.

Bajo esta lógica cobra sentido su separación del grupo español, al que pertenecían antes de optar por la vertiente sunnita del Islam. Los indígenas decidieron adscribirse a la vertiente sunní del Islam en el momento en que sintieron amenazada su identidad étnica. A este respecto, la experiencia de los indígenas sunníes demuestra que se puede ser musulmán e indígena a la vez, y que una identidad no excluye a la otra. Asimismo, la conversión al Islam no se traduce en un borrón y cuenta nueva, sino que se convierte en un proceso de amalgamamiento, en el que persisten elementos culturales y religiosos previos a los que se dota de nuevo sentido a la luz del actual discurso religioso. Otro aspecto



importante que forma parte de este proceso es la construcción de fronteras identitarias. Los indígenas sunníes construyen un “nosotros” y “ustedes” en relación a distintos actores, sin embargo, estas fronteras nunca son infranqueables, sino porosas, borrosas y negociables.

Las prácticas y creencias mágico-religiosas propias de la cosmovisión tsotsil que subsisten no constituyen reminiscencias inconexas del pasado, al contrario, se relacionan con una visión de mundo que marca la apropiación del nuevo discurso religioso. Esta visión de mundo o *habitus* es reestructurado constantemente, y a su vez reestructura el nuevo discurso religioso de acuerdo a las disposiciones previas.

No obstante, la apropiación del Islam no está exenta de tensiones. Si bien es cierto que los indígenas sunníes están construyendo un Islam más incluyente, esta autonomía tiene un costo. Esta independencia tiene implicaciones contradictorias en la práctica de la nueva religión. Por un lado, posibilita que el Islam sea reinventado en términos más democráticos, favoreciendo la participación de las mujeres, el predominio de lo étnico por encima de lo religioso y ampliando las redes sociales de los indígenas sunníes, quienes han extendido su sentido de pertenencia al formar parte de una comunidad con alcance mundial. Sin embargo, las nulas condiciones existentes para ser musulmán en un país predominantemente católico, así como el contexto internacional poco favorable, son factores que limitan este alcance. Por otro lado, la falta de una relación más cercana con el Centro Cultural Islámico (CCI) los hace sentir solos y necesitados de un guía. Esta distancia tampoco contribuye al crecimiento del grupo, ya que los indígenas sunníes no cuentan con recursos materiales ni simbólicos para extender el mensaje de *Allah*.

En términos generales es posible afirmar que el Islam ha traído cambios favorables a las vidas de los indígenas, especialmente de las indígenas.

La participación de las mujeres en la apropiación y discusión del Islam cuestiona las imágenes generalizadas que ven en las religiones una fuerza retrógrada y una fuente de control. De esta forma, la experiencia de los indígenas revela que el Islam no es una religión misógina ni patriarcal en sí misma. Como tampoco la causa única de la opresión de las mujeres musulmanas.

La negociación de los términos de la religión llevada a cabo por las indígenas sunníes pone en entredicho las construcciones universales de las mujeres musulmanas sustentadas principalmente por la academia feminista occidental.

Las indígenas sunníes no sólo tienen acceso a la lectura y discusión de los libros sagrados, también se han apropiado del espacio ritual representado por la mezquita y negocian las reglas que definen la práctica de su propia religión.

El uso del velo y la poligamia han sido catalogados como signos de la represión que las musulmanas viven en el seno de una religión patriarcal sin posibilidad de transformación. En este sentido, el rechazo de la poligamia por parte de las indígenas sunníes, así como la manera en que utilizan el velo son prácticas que cuestionan las imágenes simplistas sobre lo que significa ser musulmana.

La práctica del Islam no representa un obstáculo en la participación económica y política de las mujeres, al contrario, la ha reforzado. Asimismo, también ha reforzado el abandono del alcohol por parte de los hombres, garantizando la continuidad del bienestar ganado a raíz de conversiones previas.

Al contrario de lo que podría pensarse, la principal fuente de opresión de las mujeres no deriva de la religión que practican, sino de su situación económica, social y cultural. Los indígenas sunníes no sólo practican una religión marginal y minoritaria, también pertenecen a una minoría étnica y encima se ubican en los escalones más bajos de la pirámide social, ocupando los trabajos peor

remunerados, en el mejor de los casos, o sobreviviendo gracias a lo poco que da la milpa y las aves de corral.

El proceso de apropiación del Islam por los indígenas sunníes pone en entredicho las imágenes generalizadas sobre esta religión y quienes la practican, demostrando que los discursos no tienen vida propia, sino que son los actores sociales quienes les imprimen sus propias formas y significados, siempre en el marco de determinados contextos, más o menos favorables. Pese a ser un proceso incipiente y reciente, esta experiencia arroja luz sobre cómo es posible la convivencia en un entorno marcado por una creciente diversidad.

## Bibliografía.

- Abu-Lughod, Lila (ed) "Feminismo y Modernidad en Oriente Próximo". Cátedra, Madrid, 2002.
- \_\_\_\_\_ "Writing Women's Worlds. Bedouin Stories". University of California Press, California, 1993.
- \_\_\_\_\_ "Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society". University of California Press, California, 1986.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo "Obra Antropológica IX. Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica". Universidad Veracruzana, INI, FCE, México (1967) 1991.
- Ahmed, Akbar S. "Toward islamic Anthropology. Definition, dogma and directions". The International Institute of Islamic Thought. Islamization of Knowledge series no. 2, Virginia, U.S.A., 1986.
- Ahmed, Leila "Women and Gender in Islam". Yale University Press, Michigan, 1992.
- Al Ashqar, Omar Sulaiman "El mundo de los genios y los demonios". Publishing House, Saudi Arabia, 2003.
- \_\_\_\_\_ "La Resurrección Menor". Publishing House, Saudi Arabia, 2003.
- \_\_\_\_\_ "El paraíso y el infierno a la luz del Corán y la Sunnah". Publishing House, Saudi Arabia, 2003.
- \_\_\_\_\_ "La creencia en Allah". Publishing House, Saudi Arabia, 2003.
- \_\_\_\_\_ "El mundo de los ángeles". Publishing House, Saudi Arabia, 2003.
- \_\_\_\_\_ "Los Profetas y sus mensajes". Publishing House, Saudi Arabia, 2003.
- \_\_\_\_\_ "El día de la Resurrección". Publishing House, Saudi Arabia, 2003.
- \_\_\_\_\_ "Designio Divino y Predestinación". Publishing House, Saudi Arabia, 2003.
- Alfaro Velcamp, Theresa "Mexican Muslims in the twentieth century: Challenging stereotypes and negotiating space", en Haddad, Yvonne Y. (ed.) *Muslims in the West. From Sojourners to citizens*. Oxford University Press, N.Y., 2002, pp 278-292.
- Alonso González, Esdras "Intolerancia Religiosa. Retornados Chamulas". RED AGAPE, Chiapas, 1997.

- Altorki, Soraya “Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the elite”. Columbia University Press, N.Y., 1986.
- Angulo, Jorge Ignacio “Migraciones y asentamientos de población indígena en San Cristóbal de Las Casas. Un recuento y caracterización”, en *Anuario de Estudios Indígenas IX*. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2003, pp. 63-81.
- \_\_\_\_\_ “Migración indígena y organización social en los Altos de Chiapas”, en *Anuario IV*. Centro de Estudios Universitarios, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, 1994.
- Antaki, Ikram “Al encuentro de nuestra herencia islamo-árabe”, en Bonfil Batalla, Guillermo (comp.) *Simbiosis de Culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*. CONACULTA, FCE, México, 1993, pp. 65-109.
- Aramoni. Dolores; Morquecho, Gaspar “El recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula”, en *Chiapas: el factor religioso. Revista Académica para el Estudio de las Religiones*. Tomo II. México, 1998, pp. 235-291.
- Arias, Jacinto “El mundo numinoso de los mayas”. SEP Setentas, México, 1975.
- Assies, Willem “Pueblos indígenas y reforma del estado en América Latina” en Assies Willem, et.al. *El reto de la diversidad*. El Colegio de Michoacán, 1999, pp. 21-55.
- Aubry, Andrés “San Cristóbal de Las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental, 1528-1990”. Apuntes de Lectura 16-20, INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1991.
- Barclay, Harold B. “Muslim Religious Practice in a Village Suburb of Khartoum”, en *Muslim World* 53, 1963, pp. 205-211.
- Barlas, Asma “Believing women in Islam: unreading patriarchal interpretations of the Qur’an”. Texas University Press, Austin, 2002.
- Barrios Ruiz, Walda E.; Pons Bonals, Leticia “Sexualidad y Religión en los Altos de Chiapas”. UNACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1995.
- Barth, Fredrik (comp.) “Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales”. FCE, México, 1976.
- Baz, Ibn; Uzamin, Ibn; Yibrin, Ibn y el Comité de Juristas “Respuestas de la Jurisprudencia Islámica para la mujer”, International Islamic Publishing House, Saudi Arabia, 2003.
- Behar, Ruth; Gordon, Deborah (eds.) “Women writing culture”. University of California Press, California, 1995.
- Bigmore, Paul D.; Perezgrovas Garza, Raúl “Vida cotidiana en las colonias indígenas en la zona peri-urbana de San Cristóbal de Las Casas”, en *Anuario de Estudios Indígenas IX*.

- Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, 2003, pp. 13-61.
- Bloom, Jonathan; Blair, Sheila S. "Islam. Mil años de ciencia y poder". Paidós, Barcelona 2003.
  - Bonfil, Paloma "Lo público es ancho y ajeno. Obstáculos y desafíos para la construcción de una agenda de mujeres indígenas", en Hernández Castillo Aída, et.al. (coords.) *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*. CIESAS, Porrúa, México, 2004, pp. 53-80.
  - Bourdieu, Pierre "Poder, Derecho y Clases Sociales". Palimpsesto. Derechos Humanos y Desarrollo. Editorial Descleé de Brouwer, Bilbao, España, 2000.
  - Calvo Sánchez, Angelino "Las colonias nuevas de migrantes y expulsados en San Cristóbal de Las Casas", en *Anuario del Instituto de Estudios Indígenas III*. Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1991, pp. 55-64.
  - Cancian, Frank "Economics and Prestige in a Maya Community: The Religious Cargo System in Zinacantan". Stanford University Press, California, 1965.
  - Castro, Américo "La realidad histórica de España". Porrúa, Colección Sepan Cuántos, México, 1987.
  - \_\_\_\_\_ "España en su historia: cristianos, moros y judíos". Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1983.
  - Castro Apreza, Inés "Procesos organizativos y movimientos de mujeres en Chiapas. Un panorama contemporáneo", en *Anuario 2001*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 2003, pp. 203-220.
  - Clifford, James "Los dilemas de la cultura: Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna". Gedisa, Barcelona, España, 1995.
  - CNDH "El Problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas y los Derechos Humanos". Segundo Informe, México, 1995.
  - Collier, George; Lowery Quaratiello, Elizabeth "Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas". Food First Books, 1994.
  - Coulson, Noel J. "Historia del derecho islámico", Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ediciones Bellaterra, Barcelona, (1964) 1998.
  - De la Garza, Mercedes "Sueño y alucinación en el mundo nahuatl y maya". Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1990.
  - Devalle, Susana B.C. "Concepciones de la etnicidad, usos, deformaciones y realidades", en Reina, Leticia (coord.) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. CIESAS, INI, Porrúa, México, 2000, pp. 31-43.

- Duvignaud, Jean “Change at Shebika: Report from a North African Village”. Pantheon Books, N.Y., 1970.
- Eber, Christine “Buscando una nueva vida: La liberación a través de la autonomía en San Pedro Chenalhó, 1970-1998”, en Mattiace, Shannan L.; Hernández, Rosalva Aída y Rus, Jan (eds.) *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. CIESAS, IWGIA, México, 2002, pp. 319-363.
- \_\_\_\_\_ “Women and Alcohol in a Highland Maya Town: Water of hope, water of sorrow”. University of Texas Press, Austin, 1995.
- Eber, Christine; Kovic, Christine (eds.) “Women of Chiapas. Making history in times of struggle and hope”. Routledge, N.Y., 2003.
- El Guindi, Fadwa “Veil: Modesty, Privacy and Resistance”. Berg, Oxford, 1999.
- Esposito John L. “Guerras Profanas. Terror en nombre del Islam”. Paidós, Barcelona, 2003.
- Esposito John L.; Haddad, Yvonne Y. (eds.) “Daughters of Abraham. Feminist Thought in Judaism, Christianity and Islam”. University Press of Florida, Florida, 2001.
- \_\_\_\_\_ “Islam, gender and social change”. Oxford University Press, 1998.
- Evans-Pritchard, E.E. “The Sanusi of Cyrenaica”, Clarendon Press, Oxford, 1949.
- Fernández Liria, Carlos “Enfermedad, familia y costumbre en el periférico de San Cristóbal de Las Casas”, en *Anuario*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Chiapas, 1993, pp. 11-57.
- Geertz, Clifford “Observando el Islam”. Paidós, Barcelona, (1968) 1994.
- Gil Tébar, Pilar R. “Caminando en un solo corazón: las mujeres indígenas de Chiapas”. Atenea, Estudios sobre la mujer. Universidad de Málaga, 1999.
- Giménez, Gilberto “Identidades étnicas: estado de la cuestión”, en Reina, Leticia (coord.) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. CIESAS, INI, Porrúa, México, 2000, pp. 45-70.
- Gossen H., Gary “La diáspora de San Juan Chamula: Los indios en el proyecto nacional mexicano”, en Estévez Gutiérrez Manuel, et.al. (eds.) *De palabra y Obra en el nuevo mundo. Encuentros Interétnicos. Interpretaciones contemporáneas*. Siglo XXI, México, 1992, pp. 429-455.
- \_\_\_\_\_ “Los Chamulas en el mundo del sol”. INI, México, 1979.
- Guiteras-Holmes, Calixta “Los peligros del alma. Visión del Mundo de un Tzotzil”. FCE, México, (1961) 1965.
- Haddad, Ivonne Y. “Islam and Gender: Dilemmas in the Changing Arab World”, en Esposito, John L. y Haddad, Ivonne Y. (eds.) *Islam, Gender and Social Change*. Oxford University Press, N.Y., 1998, pp. 3-29.

- Haeri, Shahla “Law of Desire: Temporary Marriage in Shi’i Iran”. Syracuse University Press, Syracuse, 1989.
- Haraway, Donna “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial” en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Colección Feminismos, Editorial Cátedra; España, 1995, pp. 313-346.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída “La invención del indio en la etnografía chiapaneca. Repensar la etnografía desde la antropología dialógica”, en *Anuario de Estudios Indígenas IX*, Instituto de Estudios Indígenas, UACH; Chiapas, 2003a, pp. 455-487.
- \_\_\_\_\_ “Repensar el Multiculturalismo desde el Género: Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad” en *Revista Feminista La Ventana*. Universidad de Guadalajara, 2003b, pp. 7-39.
- \_\_\_\_\_ “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género” en *Debate Feminista*, año 12, vol. 24; México, octubre 2001a, pp. 206-229.
- \_\_\_\_\_ “La Otra Frontera. Identidades Múltiples en el Chiapas Poscolonial”. CIESAS/Porrúa, México, 2001b.
- \_\_\_\_\_ “Los Protestantismos Indígenas de Frente al Siglo XXI: Religión e Identidad entre los mayas de Chiapas”, en *Religión y Sociedad*. No. 9, octubre 2000, México, pp. 30-48.
- \_\_\_\_\_ “Entre la victimización y la resistencia étnica: revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas”, en *Anuario del Instituto Chiapaneco de Cultura*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, 1993, pp. 165-186.
- \_\_\_\_\_ “Cambio y Reelaboración Religiosa: Los Testigos de Jehová en una comunidad Chuj-Kanjobal de Chiapas”, en *Anuario III*. Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, Chiapas, México, 1990, pp. 113-126.
- \_\_\_\_\_ “De Feminismos y Poscolonialismos: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo”, en Suárez Navaz, Liliana y Rosalva Aida Hernández Castillo (eds.) *Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (en prensa).
- Hirschkind Charles, Mahmood Saba “Feminism, the Taliban and Politics of Counter-Insurgency, en *Anthropological Quarterly*. Volume 75, num. 2, spring 2002, pp. 339-354.
- Hobsbawn, Eric “La invención de la tradición”. Editorial Crítica, Barcelona, España, (1983) 2002.
- Holland R., William “Medicina Maya en los Altos de Chiapas. Un estudio sobre el cambio sociocultural”. INI, Conaculta, México, (1963) 1990.



- Hoodfar, Homa “The veil in their minds and on our heads: The persistence of colonial images of muslim women” en *Colonialism, Imperialism and Gender. Resources for feminist research*. Vol. 22, num 3 & 4, fall/winter 1993, pp. 5-16.
- Huntington, Samuel P. “El choque de las civilizaciones”. Paidós, España, Barcelona, 1997.
- Kazi, Mazar U. “Tesoros del Jadiz y Sunna”. Alminar Books. Houston, Texas, 2002.
- Lapidus, Ira M. “A history of Islamic societies”, Cambridge University Press, U.S.A., 1998.
- Lara Klahr, Marco “¿El Islam en Chiapas?: El EZLN y El Movimiento Mundial Murabitun”, en *Islam y la Nueva Jihad. Un análisis interdisciplinario sobre el 11 de septiembre desde América Latina. Revista Académica para el Estudio de las Religiones*. Tomo IV, México, 2002, pp. 79-91.
- Laughlin, Robert M. “Oficio de Tinieblas. Como el zinacanteco adivina sus sueños”, en Vogt, Evon Z. (ed.) *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*. Colección Presencias. CONACULTA, INI, México, 1966, pp. 396-413.
- Lewis, Bernard “El mundo del islam. Gente, Cultura, Fe”. Ediciones Destino, España, 1995.
- López Meza, Antonio “Sistema religioso-político y las expulsiones en Chamula”. CONECULTA, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 2002.
- Magnarella, Paul “Tradition and Change in a Turkish Town”. Schenkman, Cambridge, 1974.
- Mahmood, Saba “Politics of Piety. The islamic revival and the feminist subject”, Princeton University Press, New Jersey, 2005.
- \_\_\_\_\_ “Teoría feminista y la representación de una sujeta dócil: algunas reflexiones sobre el Islam egipcio” a publicarse en Suárez, Liliana; Hernández Castillo, Rosalva Aída (eds.) *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los márgenes*. (publicado originalmente en Cultural Anthropology No. 28, 2001).
- Martin Varisco, Daniel “Islam Obscured. The rethoric of anthropological representation”. Contemporary Anthropology of religion, Palgrave Macmillan, USA, 2005.
- Mato, Daniel (coord.) “Políticas de Identidades y Diferencias Sociales en tiempos de globalización”. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2003.
- Medina Hernández, Andrés “Comentario Previo”, en Aguirre Beltrán, Gonzalo *Obra Antropológica IX. Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. Universidad Veracruzana, INI, FCE, México (1967) 1991, pp. 7-24.
- Menéndez, Eduardo L. “El punto de vista del actor: Homogeneidad, diferencia e historicidad”, en *Revista Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. El Colegio de Michoacán. Número 69, invierno, 1997, pp. 237-270.

- Mernissi, Fatima “El harén político. El profeta y las mujeres”. Ediciones del oriente y del mediterráneo, Madrid, España, 2002.
- \_\_\_\_\_ “El harén en occidente”. Espasa Calpe, Colombia, 2001.
- \_\_\_\_\_ “Marruecos a través de sus mujeres”. Ediciones del oriente y del mediterráneo, Madrid, España, 2000.
- \_\_\_\_\_ “Sueños en el umbral. Memorias de una niña en el harem”. Quinteto, España, 1994.
- \_\_\_\_\_ “El poder olvidado. Las mujeres ante un Islam en cambio”. Icaria Antrazyt, Barcelona, España, 1993.
- \_\_\_\_\_ “Beyond the veil. Male-Female dynamics modern muslim society”. Indiana University Press, U.S.A., 1987 (1975).
- Millán Mágina “Las zapatistas de fin del milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas”, en *Revista Chiapas num. 3*. UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas-ERA; México, 1996, pp. 19-141.
- Mir-Hosseini, Ziba “Islam and gender. The religious debate in contemporary Iran”. Princeton University Press, Princeton, 1999.
- Mohanty, Chandra “Feminism without borders. Decolonizing theory, practicing solidarity”. Duke University Press, Durham and London, 2003.
- Momen, Moojan “An introduction to Shi’I Islam”, Yale University Press, News Haven-London, 1985.
- Moore, Henrietta L. “Antropología y feminismo”. Colección Feminismos. Cátedra, España, 1999.
- Morquecho Escamilla, Gaspar “Bajo la bandera del islam. Un acercamiento a la identidad política y religiosa de los musulmanes en San Cristóbal de Las Casas”. Ediciones Pirata, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, 2004.
- \_\_\_\_\_ “Los indios en un proceso de organización. La Organización Indígena de los Altos de Chiapas. ORIACH”. Tesis de licenciatura en Antropología Social. Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 1992.
- Musalem Rahal, Doris “La migración palestina a México, 1893-1949” en Ota Mishima María Elena (ed.) *Destino México: un estudio de las migraciones asiáticas a México siglos XIX y XX*. El Colegio de México, 1997, pp. 305-363.
- Nash June C. “Maya Household production in the modern world”, en Nash, J. *The impact of Global Exchange on Middle American Artisans*. State University of New York Press, Albany, 1993, pp. 127-153.

- Nash, June; Collier, George G. et. al. “La explosión de comunidades en Chiapas”. Documento IWGIA no. 16, Copenhague, 1995.
- Olagüe, Ignacio “Revolución Islámica en Occidente”, Publicación digital de la Junta Islámica de Andalucía, España, 1974.
- Olivera, Mercedes “Sobre las profundidades del mandar obedeciendo”, en Pérez Ruiz, Maya Lorena (Coord.), *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*, INAH, México, 2004.
- \_\_\_\_\_ (coord.) “Identidades indígenas y género”. Proyecto de investigación CONACYT-Unach. Construcción y cambio de las identidades étnicas y genéricas de las indígenas de Chiapas. Cuaderno de trabajo núm. 1. Facultad de Ciencias Sociales, UNACH. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2000.
- \_\_\_\_\_ “Sobre la explotación y opresión de las mujeres acapilladas en Chiapas”, en *Cuadernos Agrarios Núm. 9 La mujer campesina*, año 4, UAM Iztapalapa, CONACYT, México, 1979, pp. 43-55.
- Pérez-Enríquez, Ma. Isabel “Expulsiones Indígenas. Religión y Migración en tres municipios de los Altos de Chiapas. Chenalhó, Larrainzar y Chamula”. Claves Latinoamericanas, México, 1997.
- Pérez López, Enrique “Chamula: un pueblo tzotzil”. CONECULTA, CELALI; Chiapas, 1997.
- Pozas, Ricardo “Chamula. Un pueblo indio de los Altos de Chiapas”. SEP Setentas, México, 1959.
- Pozas, Ricardo; de Pozas, Isabel H. “Los indios en las clases sociales de México”. Editorial Siglo XXI, México, (1971) 1995.
- Rabinow, Paul “Reflexions on fieldwork in Morocco”. University of California Press, California, 1977.
- Redfield, Robert “Peasant Society and Culture”. The University of Chicago Press, Chicago, 1960.
- Reinharz, Schulamit “Feminist Methodology”. Oxford University Press, 1992.
- Rivera Farfán, Carolina “En busca de seguridad y salvación. La comunidad pentecostal”. Ponencia presentada en el X Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad. Pluralismo y transformaciones sociales. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 5 al 9 de julio de 2004.
- \_\_\_\_\_ “Dinámica del crecimiento evangélico en Chiapas. El caso del Valle de Pujilic”. Tesis de Doctorado, FFyL-UNAM, México, 2003.
- \_\_\_\_\_ “Expresiones del cristianismo en Chiapas”, en *Pueblos y Fronteras 1*. UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, PROIMMSE, 2001, pp. 67-91.

- \_\_\_\_\_ “La diáspora religiosa en Chiapas, notas para su estudio”, en *Chiapas: el factor religioso. Revista Académica para el Estudio de las Religiones*. Tomo II. México, 1998, pp. 173-188.
- Robledo Hernández, Gabriela “Cambio religioso y transformación de identidades de género en Los Altos de Chiapas”. Ponencia presentada en el X Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad. Pluralismo y transformaciones sociales. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, 5 al 9 de julio de 2004.
- \_\_\_\_\_ “Religiosidad y reproducción de los grupos domésticos en una comunidad indígena”. Tesis presentada para obtener el doctorado en Ecología y Desarrollo Sustentable. El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2002.
- \_\_\_\_\_ “Betania y Nuevo Zinacantán. La recomposición de dos comunidades tzotziles en los Altos de Teopisca, Chiapas”. Tesis de maestría en Antropología Social. ENAH, México, 1998.
- \_\_\_\_\_ “Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula”. Universidad Autónoma de Chiapas. Facultad de Ciencias Sociales. Asociación Mexicana de Población, Chiapas, 1997.
- Rosenbaum, Brenda “With our heads bowed. The dynamics of gender in a Maya Community”. Institute for Mesoamerican Studies, The University at Albany, State University of New York. University of Texas Press, Austin, Texas, 1993.
- Ruiz, Apen “La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario”, en *Debate Feminista. Racismo y Mestizaje*, núm. 24, octubre 2001, México, D.F., pp. 142-162.
- Ruiz Figueroa, Manuel “La religión islámica: una introducción”. El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y Africa, México, 2002a.
- \_\_\_\_\_ “La espiritualidad New Age y el sufismo”, en *Estudios de Asia y Africa*. Vol. XXXVII No. 1. 117, Centro de Estudios de Asia y Africa, El Colegio de México, enero-abril, 2002b, pp. 97-136.
- Ruíz Ortiz, Juana María “Entrevistas a mujeres indígenas sobre el Islam”, en *Anuario de Estudios Indígenas IX*. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas; México, 2003, pp. 151-188.
- \_\_\_\_\_ “Los primeros pobladores de Nich’ix: la colonia La Hormiga”, en *Anuario de Estudios Indígenas VI*. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1997, pp. 11-23.
- Rus, Diana L. “La crisis económica y la mujer indígena. El caso de Chamula, Chiapas”. INAREMAC, Serie: Documentos de trabajo sobre cambio en el campo chiapaneco. Doc. 038-VIII-90. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1990.

- Rus, Jan “Rereading Tzotzil Ethnography: Recent Scholarship from Chiapas, Mexico”. Separata, CIESAS, 2004.
- \_\_\_\_\_ “La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968”, en Viqueira, Juan Pedro; Ruz Mario Humberto (eds.) *Chiapas: Los rumbos de otra historia*. UNAM, CIESAS, México, 2002, pp. 251-277.
- Rus, Jan; Collier, George “Una generación en crisis en los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000”, en Mattiace, Shannan L.; Hernández, Rosalva Aída y Rus, Jan (eds.) *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, CIESAS, IWGIA, México, 2002, pp. 157-199.
- Said, Edward W. “Orientalismo”. Editorial Debate, España, (1997) 2002.
- Sánchez Albornoz, Claudio “El drama de la formación de España y los españoles. Otra nueva política”. Edhasa, Barcelona, 1973a.
- \_\_\_\_\_ “Ensayos sobre historia de España”. S. XXI, México, 1973b.
- Santana Echeagaray, María Eugenia “Las mujeres organizadas de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas: De la lucha por su dignidad al empoderamiento”. Tesis Maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural. El Colegio de la Frontera Sur. Chiapas, 2001.
- Shenerock, Angélica “Más allá de velos y peinados: las reelaboraciones étnicas y genéricas de las chamulas musulmanas sufis en San Cristóbal de las Casas”. Ponencia presentada en el X Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad. Pluralismo y transformaciones sociales. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 5 a 9 de julio de 2004.
- Speed, Shannon “Rights at the intersection: Gender and Ethnicity at Neoliberal Mexico”. University of Texas at Austin, January 2004, (en prensa).
- Stirling, Paul “Turkish Village”. John Wiley and Sons, N.Y., 1965.
- Stoll, David “¿América Latina se vuelve protestante?: Las políticas del crecimiento evangélico”. Abya Yala, Ecuador, 1990.
- \_\_\_\_\_ “¿Con qué derecho adoctrinan ustedes a nuestros indígenas?: La Polémica en torno al Instituto Lingüístico de Verano”, en *América Indígena*. Año XLIV, núm. 1, volumen XLIV, enero-marzo, 1984. Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 9-24.
- Sullivan, Kathleen “Religious change and the recreation of community in an urban setting among the tzotzil maya of Highland Chiapas, Mexico”. PhD dissertation, City University of N.Y., N.Y., 1998.
- \_\_\_\_\_ “Reestructuración rural-urbana entre los indígenas chamulas en los Altos de Chiapas, México”, en Nash, June; Collier, George G. et. Al. *La explosión de comunidades en Chiapas*. Documento IWGIA no. 16, Copenhague, 1995, pp. 69-95.

- Sweet, Louise "Tell Toqaan: A Syrian Village". Museum of Anthropology, Anthropological Papers 14, University of Michigan, Ann Arbor, 1974.
- \_\_\_\_\_ (ed.) "Peoples and Cultures of the Middle East: An Anthropological Reader". Natural History Press, Garden City, 1970.
- Tohidi, Nayereh "Feminismo Islámico: Negociando el Patriarcado y la Modernidad en Irán, a publicarse en Liliana Suárez y R. Aída Hernández (eds.) *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los márgenes* (en prensa).
- Vogt, Evon Z. (ed.) "Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas". Colección Presencias. CONACULTA, INI, México, 1966.
- Wadud, Amina "Qur'an and Woman. Rereading the sacred text from a woman's perspective". Oxford University Press, N.Y., 1999.
- Warman, Arturo "Todos santos y todos difuntos. Crítica histórica de la antropología mexicana", en Olivera Mercedes et.al. *De eso que llaman antropología mexicana*. Comité de Publicaciones de los alumnos de la ENAH, Ediciones Aguirre y Beltrán, México, D.F., 1970, pp. 9-38.
- Wasserstrom, Robert W. "Clase y Sociedad en el centro de Chiapas". FCE, 1989.
- \_\_\_\_\_ "La distribución del ingreso y la estructura del empleo en Chamula". INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1976.
- Wolf, Eric R. "Comunidades Corporativas Cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central" en, Llobera, Josep R. (comp). *Antropología económica: estudios etnográficos*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1981, pp. 81-98.
- Zeraoui, Zidane "Los árabes en México: el perfil de la migración" en Ota Mishima María Elena (ed.) *Destino México: un estudio de las migraciones asiáticas a México siglos XIX y XX*. El Colegio de México, 1997, pp. 257-303.
- Zylberberg, Violeta "Algunos logros y límites de la Ley Revolucionaria de Mujeres. Un acercamiento a la vida cotidiana de las mujeres zapatistas", en Speed, Shannon et.al (eds.) *Dissident Women. Gender and Cultural Politics in Chiapas*. University of Texas Press, Austin (en prensa).

#### Fuentes hemerográficas:

- Periódico La Jornada, 31 de agosto del 2005.
- Periódico Reforma, Anuario 2005, Suplemento Especial, 5 de enero del 2006.
- Revista Contenido, número 497, México, D.F., noviembre 2004.
- Revista Milenio números 350 (año 2004) y 177 (año 2001).

- Revista Proceso Sur, septiembre 29, 2001.

Páginas en Internet:

[www.islammexico.net](http://www.islammexico.net)

[www.islammexico.org.mx](http://www.islammexico.org.mx)

[www.islam.com.mx](http://www.islam.com.mx)

[www.nurashkijerrahi.org](http://www.nurashkijerrahi.org)

[www.webislam.com](http://www.webislam.com)

[www.shaykhabdalqadir.com](http://www.shaykhabdalqadir.com)

[www.mieldechiapas.com](http://www.mieldechiapas.com)

[www.islamenmexico.8m.com](http://www.islamenmexico.8m.com)