

Tzotziles a la da'wa

Del éxodo protestante al comunalismo islámico en Chiapas



Guillermo Raúl Bernal Hernández

Universidad Veracruzana, Xalapa, México

0009-0006-9100-9941

Correo electrónico: bernalguillermo@gmail.com

Carlos Alberto Casas Mendoza

Universidad Veracruzana, Xalapa, México

0000-0002-5557-7742

Correo electrónico: casasmendoza@hotmail.com

Recibido: 23 de mayo de 2023
Aceptado: 15 de noviembre de 2023

Resumen

El presente artículo analiza el proceso de surgimiento de una comunidad musulmana de origen tzotzil localizada en Los Altos de Chiapas, región que se ubica en el sureste de México. Su desarrollo está atravesado por un largo proceso de conversión religiosa, que no ha estado exento de violencia, marginación y desplazamiento social y que tiene como antecedente una primera conversión de origen protestante. Se presenta un acercamiento etnográfico e histórico de las distintas fases de este proceso, en el cual se identifican las formas de fragmentación y creación de nuevas comunidades y mezquitas. Para la investigación se desarrolló trabajo de entrevistas, recopilación de fuentes testimoniales, registro fotográfico, etnografía y uso de fuentes documentales.

Palabras clave: Comunidad; Musulmanes; Da'wa; Tzotziles; Cambio religioso

Tzotziles to da'wa: from Protestant exodus to Islamic communalism in Chiapas

Abstract

This paper analyzes the process of emergence of a Muslim community of Tzotzil origin, located in Los Altos de Chiapas, a region located in the southeast



of Mexico. Its development is crossed by a long process of religious conversion, which has not been exempt from violence, marginalization and social displacement and which has as its precedent a first conversion of Protestant origin. An ethnographic and historical approach to the different phases of this process is presented, identifying the forms of fragmentation and creation of new communities and mosques. For the investigation, interview work was developed, collection of testimonial sources, photographic record, ethnography and use of documentary sources.

■ **Keywords:** Community; Muslims; *Da'wa*; Tzotziles; Religious change

Tzotziles à *da'wa*: do êxodo protestante ao comunalismo islâmico em Chiapas

Resumo

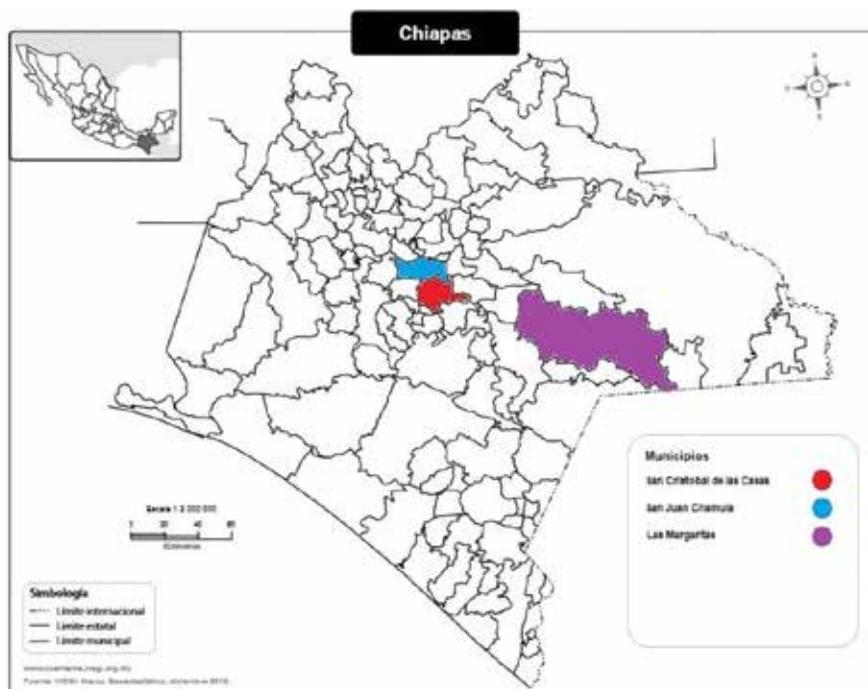
Este artigo analisa o processo de surgimento de uma comunidade muçulmana de origem tzotzil, localizada nos *Altos de Chiapas*, região localizada no sudeste do México. O seu desenvolvimento é atravessado por um logo processo de conversão religiosa, que não foi isento de violência, marginalização e deslocamento social e que tem como precedente uma primeira conversão de origem protestante. O artigo apresenta uma abordagem etnográfica e histórica das distintas fases desse processo, identificado as formas de fragmentação e criação de novas comunidades e mesquitas. Para a pesquisa foram realizadas entrevistas, compilação de fontes testemunhais, registro fotográfico, etnografia e de fontes documentais.

■ **Palavras-chave:** Comunidade; *Da'wa*; Muçulmanos; Tzotziles; Mudança religiosa

Introducción

El propósito de este artículo es analizar un caso sumamente interesante sobre la reorganización de un grupo de indígenas tzotziles que, por una cadena de situaciones y coyunturas sociohistóricas, transitaron por varios procesos de reconversión religiosa y de reconfiguración comunitaria durante un lapso de cinco décadas (de 1970 a la fecha). Originarios de varios parajes y poblaciones localizadas en la región de Los Altos de Chiapas, en el sureste mexicano (Figura 1), varios miembros de la etnia tzotzil fueron expulsados de sus comunidades de origen, y huyeron de estas como consecuencia de la conversión religiosa evangélica y el enfrentamiento con grupos de tzotziles y mestizos católico-cristianos y tradicionalistas con los que mantuvieron un continuo enfrentamiento, no solo religioso sino también político.¹ Esto conllevó a un largo proceso de desplazamiento y de éxodo que derivaría en la reorganización, transformación y creación de nuevas comunidades.

¹ En la figura 1 se localiza la región de estudio, así como algunos de los municipios mencionados a lo largo de este artículo.

Figura 1. Región de estudio

Elaboración propia, basada en fuentes cartográficas de Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), México, marco geostadístico de diciembre 2018.

Sobre la conversión protestante tzotzil existe una abundante bibliografía que estudia dicho caso (Robledo Hernández, 1997; Rus y Garma, 2005; Rivera Farfán, 2007; Cortez y Martínez, 2012; Pitarch Ramón, 2013, entre otros). En este artículo nos concentraremos en un segundo momento, posterior a la conversión evangélica. En este, a mediados de la década de 1990, un subgrupo de tzotziles se separó de la religión protestante y se convirtieron al islam, al sentirse atraídos por una corriente de vertiente sufi autodenominada *mura-bitun*. Antes de efectuarse esta segunda conversión religiosa, los indígenas tzotziles participaron en algunos movimientos urbanos de toma de tierras, en la búsqueda de obtener un espacio físico en donde alojarse y reconstruir su comunidad. La condición de desplazamiento y el éxodo intermitente llevaron a algunos de estos tzotziles a formar parte también de las bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) durante el alzamiento de 1994. Basados en la recuperación de testimonios orales, fotografías, entrevistas, observación etnográfica y consulta de diversas fuentes documentales, reconstruimos partes históricas importantes para entender este proceso. Nuestro propósito es analizar los distintos momentos que tuvo esta compleja e intrincada odisea, que tuvo tras de sí una constante reorganización de las formas de autopercepción y de construcción comunitaria.

El concepto de comunidad ha tenido una importante influencia en la sociología, en la antropología y, en general, a lo largo del pensamiento filosófico, humanístico y de las ciencias sociales. Es un concepto poderoso que, desde algunas posiciones teóricas, encuentra en la comunidad moral y en las utopías un fundamento importante, así como también un marco ideológico. Distintas tradiciones sociológicas, incluso antagónicas –como el funcionalismo o el marxismo–, han visto en este concepto una base para cuestionar las nociones de modernidad y para repensar el lugar del pasado y la tradición (Nisbet, 1996, p. 71).

Sin embargo, como algunos autores refieren, ligar la comunidad a estos referentes tiende a esencializar, romantizar y estabilizar históricamente a las comunidades.²

Pensar a las comunidades solo articuladas al pasado y a la tradición supone reproducir la vieja distinción entre comunidad y sociedad de Ferdinand Tönnies (1987). Pero, fundamentalmente, obstruye la posibilidad de analizar a las comunidades como parte de la modernidad (Zárate, 2009, p. 69). No pretendemos aquí trazar una historia del desarrollo histórico del concepto de comunidad; existe una vasta literatura contemporánea que traza las divergencias y los distintos desarrollos del concepto (Cohen, 1985; Blackshaw, 2010; De Marinis, 2012; Duarte Hidalgo, 2016, entre otros). Pero sí estamos interesados en colocar algunos elementos que consideramos relevantes para pensar a las comunidades como proyectos ligados a la noción de futuros (Zárate, 2022), de imaginación y, en general, a la relación entre modernidad y fricción social.

Como sostienen Laval y Dardot (2014), los procesos de acumulación y de expropiación neoliberal han configurado formas de subjetivación y de cosmo-capitalismo, en los que las tensiones y las fricciones se enmarcan en primer plano: “El capitalismo sigue desplegando su lógica implacable, aun cuando demuestra cada día su terrible incapacidad para aportar la menor solución a las crisis y desastres que engendra” (Laval y Dardot, 2014, p. 15). En este escenario, la discusión sobre las comunidades y el análisis sobre los comunismos ideológicos se tornan sumamente relevantes. Siguiendo a Eduardo Zárate, entendemos aquí al comunismo ideológico como un modelo: “que exalta el ideal de comunidad y de la vida comunitaria, produce un orden social particular con base en un imaginario que tiene como referente a la comunidad histórica” (Zárate, 2009, p. 63).

En un panorama en el que las lógicas de expansión del capital confrontan a múltiples actores, analizar el conflicto y la fricción (Tsing, 2005) juega un papel central para el mejor entendimiento de las formas de reproducción de las comunidades y de sus recorridos históricos. Para esto, es necesario enmarcarlas desde una perspectiva analítica que dé cuenta de las dinámicas que las envuelven y que se encuentran sujetas a una diversidad de prácticas creativas por parte de los actores sociales que las constituyen. En esa dirección, las comunidades indígenas no pueden ser entendidas como cerradas y estables, sino que se encuentran sujetas a múltiples instancias de negociación, transformación y cambio.

Los indígenas tzotziles que se vieron expulsados en la década de 1970 de sus comunidades tuvieron como trasfondo no solo una cuestión de índole religiosa, sino también una disputa abierta con grupos de poder local. La expulsión suscitó un proceso de reordenamiento y de recreación. Primero, como una comunidad en éxodo. Una parte se refugió en un contexto urbano, en San Cristóbal de Las Casas. Allí mantuvieron vínculos familiares que los afirmaron como evangelistas y tzotziles. Sin embargo, las condiciones de marginalidad y de desplazamiento hicieron que algunos vieran al zapatismo como una nueva alternativa. Como veremos a continuación, en un segundo momento, el arribo de corrientes musulmanas a Chiapas (a mediados de

² Como en la crítica que Miguel Lisbona Guillén desarrolla a autores como Carlos Lenkersdorf, quien construye una visión estable y autodelimitada de las comunidades indígenas: “obvian el conflicto en pos de una explicación modélica de la vida comunal” (Lisbona Guillén, 2015, p. 15).

la década de 1990) agregó un nuevo factor a la ecuación, y produjo formas inusitadas de reconversión religiosa.

La *da'wa* y el encuentro entre dos comunidades

En el año de 1994, durante el inicio de la sublevación zapatista, un conjunto de misioneros españoles, seguidores del movimiento religioso musulmán *murabitun*, viajaron a la Ciudad de México. Su objetivo era trasladarse al estado de Chiapas para hacer contacto con el grupo rebelde. Estos misioneros fueron enviados por Abdalqadir as-Sufí, fundador del Movimiento Mundial Murabitun (de aquí en adelante, MMM). Esta es una corriente religiosa que fue fundada por el escocés Ian Dallas, quien adoptó el nombre en árabe de Abdalqadir as-Sufí; se trata de una vertiente del islam de tendencia sufí que se fundó en la ciudad de Granada, España. El MMM fomentaba el aislamiento de la sociedad, y creó comunidades islámicas y gremiales, apegadas a la sharía como principal fin jurídico-religioso (Pérez Ventura, 2012).

Desde su arribo a la Ciudad de México, este grupo planteaba al islam como un ente universal, basado en la construcción de una hermandad intrínseca. También impulsaba la creación de una comunidad sustentada en la idea de un “cuerpo” histórico, político y aspiracional entre sus integrantes. Para tal fin, apostaron a la creación a nivel global de una corriente sustentada en tres principios: un alto mando jerárquico, la organización de un mercado islámico y el impulso evangelizador, denominado por ellos como *da'wa*, dirigido hacia la difusión de la religión musulmana. La *da'wa*, *dawah* o *dawa* es una palabra que puede traducirse como ‘la emisión de una citación’ o, como ‘hacer una invitación’.³ A pesar de que tiene varios significados, con el que más se le ha relacionado ha sido con la acción de evangelizar.

Quien encabezó este grupo de misioneros españoles fue el granadino Aureliano Pérez Yruela, quien adoptó el nombre de Muhammed Sheik Nafia. Le acompañaban también Luis García Miquel, Esteban López y Sidi Ahmed. Juntos emprendieron su viaje para llevar a cabo la *da'wa*, y arribaron a la localidad lacandona de Guadalupe Tepeyac. Aureliano Pérez se hizo pasar por un periodista para poder cruzar el cerco militar y civil, con el fin de entablar contacto con los miembros del EZLN, para lo cual se adentró al territorio zapatista desde el municipio de Las Margaritas (Villegas y Zendejas, 2012).

Aunque las perspectivas ideológicas entre el MMM y el EZLN distaban totalmente de tener objetivos comunes, el MMM veía al movimiento zapatista como un posible aliado político, que le permitiera extender su círculo de influencia antioccidentalista en la región de Los Altos de Chiapas, para promover la *da'wa* musulmana y la creación de nuevas comunidades. En un intento de conseguir sus objetivos, el MMM propuso al EZLN el envío de pertrechos militares y dinero, a cambio de impulsar su movimiento entre las poblaciones tzotziles. A pesar de los trabajos orquestados por los misionarios hispano-musulmanes para expandir su idea de un califato universal bajo el cobijo de otro movimiento anti hegemónico, no fueron aceptados por el EZLN. El MMM envió una carta al subcomandante Marcos, líder de la insurrección zapatista, pero el EZLN no la respondió. En la misiva, de más de trece cuartillas, los *murabitun* reivindicaron una bandera revolucionaria basada en los principios musulmanes: “la lucha por la liberación de los pueblos debe hacerse bajo la bandera del islam

³ Utilizaremos aquí el uso de este concepto como: *da'wa*, en consonancia con Kuiper (2021).

transformador, siguiendo el mensaje revelado que nos trajo Mohammed, el último de los profetas, el libertador de la humanidad” (Morquecho, 2016, p. 2).

Aunque las tentativas del grupo de musulmanes *murabitun* no consiguieron llamar la atención del alto mando zapatista, sí obtuvieron por el contrario atraer a algunos líderes comunales pertenecientes a las bases de apoyo del movimiento zapatista. Las visitas a los distintos campamentos del EZLN permitieron al grupo de españoles entablar contacto con tzotziles que, con posterioridad, se tomaron en los primeros indígenas conversos. Un momento clave en esta toma de contacto fue la asamblea comunal realizada en el municipio de San Pedro Michoacán, en el año de 1995, momento en el cual Salvador López (actualmente llamado Muhamed Amin), líder comunal de origen tzotzil, tomó mayor contacto con este grupo de españoles.

Desde sus orígenes, las bases de apoyo del movimiento zapatista estuvieron conformadas por una amplia población indígena que vivía en condiciones de marginalidad, explotación y precariedad socioeconómica. La región de Los Altos de Chiapas históricamente ha sido un escenario de luchas caciquiles y de grandes procesos de despojo territoriales, que se agudizaron fuertemente en la década de los años setenta del siglo pasado. Paralelamente, en varias localidades de la región se desarrollaban procesos de conversión religiosa, atravesados por esta dinámica de violencia y despojo. Como señala Jan Rus (2005), el incremento de la población protestante tuvo un efecto muy importante en ese período:

El protestantismo multiplica aceleradamente sus adeptos. Entre 1975 y 1990, catorce municipios alteños [...] alcanzan una población de 250 mil habitantes en el último año antes mencionado, y 60 mil de ellos en el lapso citado se habían convertido al protestantismo. Es decir, 24 por ciento de los indígenas en Los Altos cambiaron su identidad religiosa en un lapso de tiempo muy corto. (Rus, 2005, p. 23)

Producto de esto, a nivel comunitario hubo una serie de fuertes fragmentaciones locales, las cuales enfrentaron a caciques, grupos tradicionalistas, líderes católico-cristianos y población evangelista conversa. Uno de los casos más llamativos fue el de la localidad de San Juan Chamula, situada a once kilómetros de San Cristóbal de Las Casas. En esta población, los líderes caciquiles mantenían un férreo control político del municipio a través del manejo de las fiestas patronales y de mayordomía. Algunos aspectos, como el consumo del alcohol –restringido para los creyentes evangelistas conversos y de amplia aceptación para los grupos tradicionalistas, así como para los comerciantes locales–, fueron un aparente motivo de enfrentamiento. Aunque había raíces más profundas en la disputa entre estos grupos, que involucraban el control político-económico y religioso por parte de los sectores más tradicionalistas y caciquiles de San Juan Chamula. En este contexto se produjeron una serie de expulsiones y ataques del grupo de tradicionalistas hacia los evangelistas, rama del protestantismo que, para ese entonces, década de 1970, era nueva en la localidad.

Miguel Gómez Hernández,⁴ mejor conocido como Miguel Caxlán, forjador de la comunidad evangélica indígena en San Juan Chamula, jugó un papel muy relevante en este proceso. Este líder luchó contra la persecución religiosa y a favor de los derechos indígenas. Tales acciones provocaron, a la postre, su asesinato. En Chamula, Caxlán era considerado un respetado curandero

⁴ Se respeta la ortografía con la que se identifica este actor social.

tradicional, un *j'ílol*, en idioma tzotzil. Debido a sus posiciones religiosas y políticas fue asesinado en el año 1981.⁵ A este respecto, su nieto, Anastasio Gómez, quien luego se convertiría en otro líder religioso importante, pero de tendencia islámica, menciona:

De hecho, los caciques de San Juan Chamula mandaron a asesinar a mi abuelo, y lo interceptaron y lo agarraron [...] y mucho odio que tenían por mi abuelo, que lo desollaron vivo... lo desollaron completamente vivo, porque él era el único que defendía los intereses de pueblo de Chamula [...] Ahí, ahí, la religión es el PRI, ahí no puedes, en el pueblo de Chamula, no puedes tener otro... otro partido político. Sí y todo, y todo eso conllevó a que los terratenientes tuvieran más poder. (Entrevista realizada a Anastasio Gómez, en la Ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 30 mayo 2018)

La muerte de Miguel Caxlán marcó uno de los momentos de mayor efervescencia y violencia política hacia el grupo de evangelistas, los cuales se tornaron una comunidad de desplazados que tuvo que huir fuera del municipio de San Juan Chamula. De 1970 a 1980, más de treinta mil personas de origen tzotzil salieron de la región por motivos religiosos. Una parte de estos desplazados se refugió en San Cristóbal de Las Casas y, como mencionamos antes, algunos de ellos se tornaron miembros del EZLN. Entre estos estaba Salvador López, indígena tzotzil evangelista que, junto con Domingo López Ángel y otros líderes comunales tzotziles, darían pauta a un nuevo ciclo de conversiones religiosas. En febrero de 1996, ambos se convertirían a la religión musulmana, después de un activo intercambio de ideas religiosas y políticas con el MMM. Su papel fue central para tender un puente entre ambas comunidades.

La conversión y el surgimiento de una nueva comunidad

Los hispano-musulmanes compraron un predio donde les dieron techo y sustento a los indígenas desplazados. Fundaron gremios laborales, promovieron el trabajo entre los adultos y les proporcionaron un salario. Se encargaron también de proveer a los hijos de los conversos de una educación escolar y religiosa; de esta forma sustituyeron a las escuelas locales. La enseñanza en el aula se centraba en el modelo de las *madradas*, el cual, a la vez que los enseñaba a leer y escribir, los instruyó en el idioma árabe y en las enseñanzas del islam. El sentido de desplazamiento por el que había atravesado la comunidad de tzotziles, así como la necesidad por encontrar un nuevo ordenamiento moral y de justicia, hizo que el nuevo dogma musulmán, aunque tuviera prácticas y hábitos completamente diferentes, fuera recibido, no como algo contrastante, sino como algo que podía ser conciliado con las aspiraciones políticas y religiosas propias. Sobre ese periodo, en una entrevista, uno de los líderes tzotziles conversos menciona lo siguiente:

El islam no viene a cambiar tradiciones [...] el islam es algo claro y transparente... como te mencionaba, el islam lo que trae es que te enseña las más altas cualidades morales. ¿Qué son las más altas cualidades morales? Que el islam establece lo que es la justicia, la verdad, la benevolencia, la misericordia. Entonces, nosotros como esclavos del Misericordioso, tenemos que ser también misericordiosos [...] *Subhanallah*, ¡Alabado sea! Entonces el islam no te cambia lo que eres. Tu identidad sigue siendo la misma. Si eres indígena, indígena eres. Si eres europeo, europeo eres. Lo único que cambia, lo único que nos hace... es que nos hacemos hermanos,

⁵ Para conocer a detalle el asesinato y tortura de Miguel Caxlán, se puede consultar Gossen (1988).

a través del islam. (Entrevista a Ibrahim Chechev, San Cristóbal de Las Casas, 18 de enero de 2018)

La nueva mezquita que surgió en este primer proceso de conversión quedó conocida como Imán Malik. Fue financiada y construida en diferentes etapas con recursos derivados principalmente:

de la Fundación Al Maktoum, encabezada por el Shaykh Hamdan Bin Rashid Al Maktoum, ministro de Hacienda e Industria de los Emiratos Árabes Unidos, [quien] financió gran parte de la construcción [...] así como un colegio privado para los hijos de los fieles *murabitun*. (Pérez Ventura, 2012, p. 9)

Los españoles, que llevaron a efecto ese primer proceso, además de proporcionar un espacio para vivir a los tzotziles, les proveyeron de fuentes de trabajo. Siguiendo el principio *murabitun* de la creación de comunidades gremiales y artesanales, conformaron diferentes grupos que desempeñaban oficios como la panadería, la carpintería, la confección de ropa, la chocolatería e, incluso, atendiendo un restaurante de nombre La Alpujarra, en el centro turístico de la ciudad. Por estas actividades los tzotziles recibían un salario.

Los españoles Aureliano Pérez (conocido en árabe como Sheik Nafia) y Esteban López (de aquí en adelante, Hajj Idriss) lograron convertir al islam a cuatro indígenas tzotziles que contaban con el apoyo de una base político-social importante en la región. Entre los líderes clave que aceptaron el islam se encontraban Domingo “Tumín” López Ángel (quien adoptó el nombre de Sheik Ummar), quien fungía como líder del Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas (CRIACH), así como Salvador López (Mohamed Amin).

Para el año 1997 la comunidad creció, y se le sumaron cada vez más hombres y mujeres tzotziles que comenzaron a ver en el islam la forma de vida que habían venido buscando por años y que no habían encontrado en las corrientes protestantes y católico-cristianas. Varios de estos no lo hicieron de manera individual sino a través de conversiones comunitarias, que involucraron a un centenar de personas ligadas a la red de apoyo político de López Ángel. Este había participado en invasiones de tierras en las zonas marginales y periféricas de San Cristóbal y, a mediados de la década de 1990, había conseguido tornarse diputado local por el Partido de la Revolución Democrática (PRD). Su papel fue central para atraer hacia la mezquita a un gran contingente de indígenas desplazados que iniciaron un nuevo proceso de conversión.

La mezquita ofrecía no solo un espacio de religiosidad, sino además un lugar donde el grupo de desplazados podían convivir cotidianamente (ubicado en las partes adyacentes al espacio religioso); de este modo fue posible restablecer algunos de los vínculos perdidos durante el largo proceso de desplazamiento. La creación de este primer espacio fue interpretada como parte del surgimiento de una nueva “Medina chiapaneca”, ubicada en la colonia Nueva Esperanza, en el barrio Ojo de Agua, localizado en la zona limítrofe del periférico norte de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. La construcción de esta primera mezquita tomó más de dos décadas. Actualmente, su minarete (desde donde se hace el llamado a la oración), resalta desde cualquier punto de este espacio urbano (figuras 2 y 3).

Figura 2. Mezquita Imam Malik**Figura 3.** Mezquita Imam Malik

Fotografías de Guillermo Raúl Bernal Hernández.

Los españoles formaron una asociación civil a la que denominaron Centro de Desarrollo Social para Musulmanes, Misión para el *da'wa* A. C., y compraron en la ciudad un predio de 2.100 m², en el que planificaron congregar a las familias tzotziles (Villegas y Zendejas, 2012). En este espacio, los tzotziles habitaban, oraban y estudiaban bajo el modelo de las *madrassas* islámicas.⁶ Antes de la construcción de esta mezquita, el culto religioso se efectuaba en el espacio conocido como la Casa Grande de los Pelizzi, un predio invadido por indígenas chamulas en 1994 y que se encontraba en disputa con el gobierno del estado de Chiapas. En este lugar se efectuaba la *yumu'ah* (la oración comunitaria de los viernes), así como el *jutba* (predicación pública). Sin embargo, a pesar de tratarse de un terreno en disputa y gracias a la nueva adquisición de tierras por la asociación civil, se realizó el traslado a este nuevo espacio. Sobre este periodo, uno de los miembros tzotziles de la congregación relata:

El motor para que no se hiciera aquí la mezquita [en la casa Grande de los Pelizzi] fue porque este era un terreno invadido. Literalmente es un terreno robado [...] no es robado al gobierno [...] pero este terreno ha tenido un propietario, [...] estas hectáreas eran de un italiano, era su finca, era su campo de cultivo [...] Cuando invadieron el predio del Molino [donde estaba la casa Grande de los Pelizzi], se supo que el dueño los iba a sacar. (Entrevista a Habib Ramírez, San Cristóbal de Las Casas, 16 de enero de 2018)

En el nuevo espacio ocupado por la mezquita, los españoles *murabitun* se propusieron concentrar a todas las familias, en una utopía que buscaba crear el patio del profeta en tierras chiapanecas. Ellos pretendieron que los nuevos conversos dejaran todo atrás y que sus escasos bienes fueran entregados a la nueva comunidad en ciernes. Muy cerca de la mezquita, compraron seis viviendas, en un predio de 4.800 m². La misión para alcanzar esta *da'wa* contaba con el apoyo económico de la *Umma*, como es identificada la comunidad musulmana a nivel internacional. Aureliano Pérez fue identificado como el gran representante político de esta primera comunidad y actualmente se lo llama emir Nafía.

⁶ La *madrassa* es una denominación que identifica a las escuelas en los países árabes. En Latinoamérica, las *musalas* hacen referencia a las escuelas de corte musulmanas, donde se enseña tanto la doctrina como la educación básicas.

La ruptura

A principios del año 2000, la comunidad islámica sufrió su primera fractura, que dio inicio a un inexorable proceso de separación entre las utopías comunitarias de los españoles *murabitun* y de los indígenas tzotziles. Los indígenas, agremiados en los grupos de trabajo creados por los españoles, vieron reducidos los salarios que recibían por desempeñar los oficios, lo que provocó un gran descontento. Además, un conjunto de restricciones introducidas por los españoles, como la prohibición de comer tortillas o la de hablar con personas fuera de la tradición musulmana, produjeron un gran malestar entre los tzotziles conversos. Debido a esto, un contingente importante de tzotziles comenzó a desertar de la mezquita *Imán Malik*:

[...] el grupo de indígenas que quedaba con los españoles... al ver que sus compañeros indígenas se independizaban... como ellos mismos tenían la decisión de formar una comunidad, dijeron, *bye bye*. Sale otro grupo. Sale el grupo de Muhammed Amin, el hermano de Muhammed Shariff. Sale Muyaheed. Cuando estaban todavía con los españoles, el hermano Muyaheed tenía a su amigo Domingo López Ángel [...] Los españoles les decían y así con el palo eh: “para mañana quiero que traigas un invitado. No me importa, me traes un invitado mañana. Lo invitás a tomar café y galletas”. Entonces ya se iban y decía: tengo que llevar... y decían: primo, primo vente, vamos, nos van a invitar a tomar café, galletas, nos van a invitar a comer. Ya los españoles se encargaban y les decían: ¿quieres ser musulmán? ¿quieres tener dinero? ¿quieres tener un negocio? ¿quieres ser productivo? ¿quieres ser así y así? Les vendían ilusión. Ilusión que pudo haber sido... O sea, ilusión que estaba en camino de... Fue cuando a Muyaheed le decían: para mañana quiero dos invitados, y él decía: ¿a quién llevo? si ya llevé a todos los que yo conocía. Ya llevé a mi primo. Ya llevé a mis tíos. Ya llevé a mis hermanos. Ya llevé a tales. ¿Entonces, ahora a quién llevo? (Entrevista a Habib Ramírez, San Cristóbal de Las Casas, 16 de enero de 2018)

Los constantes regaños, hostigamiento y presiones para incorporar a nuevos feligreses por parte de los españoles hacia los tzotziles generaron una situación sumamente incómoda y de gran hartazgo, que se reflejó en la separación de un grupo considerable, encabezado por Salvador López (Mohamed Amín) y Domingo López Ángel (Sheik Ummar), lo que conllevó a la creación de una nueva mezquita conformada al principio exclusivamente por tzotziles, la cual fue denominada como Al Kauwsar.

Esta separación contó con el apoyo financiero del Centro Cultural Islámico de México, una asociación civil ubicada en la Ciudad de México dirigida por el británico Omar Weston, quien se desempeñó entre 1997-1999 como director de Asuntos Islámicos de la Embajada Real de Arabia Saudita, también localizada en la Ciudad de México. El contacto con esta asociación se dio a través del tzotzil Juan Gómez, quien había adoptado el nombre de Yakhia. Existen distintas versiones sobre cómo se efectuó esta toma de contacto. A este respecto, Habib Ramírez, uno de los integrantes de la mezquita de Al Kauwsar, refiere lo siguiente:

Fue cuando la levantaron [la mezquita Al Kauwsar], cuando la inauguraron. Cuando ya la inauguraron [...] decían:
¿Y ahora qué? Somos musulmanes. Dimos la *Shahada* [profesión de la fe]. Ponemos la mezquita ¡*MashaAllah!* [lo que Dios ha querido]. ¿Y ahora qué?...
Ahora enseña.
Yo no sé.
Y decían:
—Enseña.

—Yo no sé.

—A ver tú, enseña.

—Yo tampoco sé.

Entonces, es cuando *Yakhia* toma esta decisión de decir:

—Me voy a México...

En este punto [...] yo voy a decir:

—Alá es el que sabe, Alá es el que conoce.

Porque en ese entonces, *Yakhia* tenía esa ruta comercial, de ir a vender artesanías a la Ciudad de México. En una versión dada por él mismo [por *Yakhia*]. No creas que me la invento, ni la sé de otras personas. Él me dijo que llevaba sus mercancías a vender, artesanías de ámbar. En otra versión [*Yakhia*] me dijo que fue a buscar a musulmanes. En la tercera versión [...] contada por una tercera persona, *Yakhia* estaba en la Ciudad de México vendiendo sus artesanías, cuando empezó a rezar. Ahí estaba en su puesto y empezó a rezar. Pasó un hombre y le dijo:

—¿Qué?! ¿Eres musulmán?

—Sí.

—¿De dónde eres?

—De Chiapas.

—Ah ¡*MashaAllah!* [¡lo que Dios ha querido!].

Este tercer hombre es *Ismael*, el que vive en la casita de arriba [que en ese tiempo vivía en la Ciudad de México y ahora pertenece a la comunidad islámica de San Cristóbal]. Es un *kaxlan* [mestizo en tzotzil], que llegó acá también [...] La versión que *Ismael* cuenta es:

—Encontré a *Yakhia* vendiendo artesanías en la Ciudad de México. No es que él anduviera buscando el *din* [la religión], solo estaba vendiendo artesanías. Y me di cuenta de que también era musulmán, porque traía su *cuffi* [gorro de uso típico entre los musulmanes].

Este hermano, *Ismael*, ya que se los encontró, le dijo:

—Bueno, tú eres musulmán, te voy a presentar a hermanos musulmanes.

En este momento es cuando [*Ismael*] le presentó a *Isa Rojas*. *Isa Rojas* [...] estaba en planes de que le dieran su beca para estudiar en Medina (Arabia Saudita). Entonces *Isa Rojas* agarró a *Yakhia* y ya lo conoció y le dijo:

—*MashaAllah* eres indígena”

Y le dijo:

—A donde yo te pueda apoyar, lo voy a hacer.

Le dijo:

—Ya vete a tu pueblo.

Yakhia se regresó [a Chiapas]. *Isa Rojas* se va a Arabia Saudita. Se empieza a formar como persona y como gestor. Y cuando regresa *Isa Rojas* ya tiene contactos, tiene influencias sobre los árabes. Ya puede manejar, este... como aportes para la comunidad y pequeños proyectos, porque ya tiene los contactos. Y dice:

Ahí tengo unos amigos en San Cristóbal de Las Casas que son bien jodidos.

Es cuando diez años después [del primer encuentro en la Ciudad de México con *Isa Rojas*] les llega la ayuda para que construyeran la mezquita (*Al Kauwsar*). La mezquita no la hizo *Isa Rojas*. La mezquita ellos lo hicieron [los tzotziles] pero *Isa Rojas* fue quien estuvo allí mediando. (Entrevista a *Habib Ramírez*, San Cristóbal de Las Casas, 16 de enero de 2018)

Figura 4. Mezquita Al Kauwsar

Fotografía de Guillermo Raúl Bernal Hernández.

La nueva mezquita de Al Kauwsar presentaba, en comparación a la de Imán Malik, varias diferencias. Era mucho más modesta (figura 4). Era más bien una casa adaptada y no contaba con el mismo nivel de financiamiento que a los *murabitun* les había permitido la construcción de espacios más amplios, dotados de una mayor y mejor infraestructura. No obstante, la mezquita contaba con un mayor nivel de compromiso, ya que se trataba de un proyecto visto como propio por los *tzotziles*. Su proyección no estuvo exenta de limitaciones:

Te voy a decir cómo fue. Cuando Yakhia y su banda salieron del lugar de los españoles, decían: ¿en dónde nos reunimos? Primero se reunían en la casa de un señor que se llamaba... este... un señor que falleció, no sé. Un hermano [musulmán *tzotzil*] que falleció. Poco tiempo se reunieron allí. Dijeron “No cabemos”, y se reunían en la parte de la casita que está allá arriba, en donde yo vivía. Ahí se reunían, ahí hacían sus... *duas* de Ramadán.⁷ O sea que ese señor, el que murió, dijo: “Yo tengo este terreno y *bismillah*”. Entonces es donde en ese terreno hicieron, levantaron con madera y levantaron la primera mezquita, la de Al Kauwsar, la primera mezquita para ellos, o sea, perteneciente cien por ciento a la comunidad indígena. (Entrevista a Habib Ramírez, San Cristóbal de Las Casas, 16 de enero de 2018)

La construcción de la nueva mezquita produjo entre los *tzotziles* una búsqueda directa de profesores que los orientasen para obtener un mayor conocimiento sobre el islam, más allá de lo enseñado por los *murabitun*. Al quedar a la deriva, sin algún maestro o *sheik*, se dieron a la tarea de buscar por cuenta propia a estos guías espirituales. Se inició así el desarrollo de una pedagogía musulmana con tintes *tzotziles*: traducción de pasajes del Corán al *tzotzil*, así como distintos cursos sobre el árabe, la cultura del islam y la teología musulmana. Las figuras 5 y 6 muestran el desarrollo de uno de estos cursos, así como la participación en ellos de actores sociales relevantes en ese momento, como Andrés Pérez, sheik Ummar, Yakhia López y Habib Ramírez. Los cursos fomentaban no solo la información, sino también la invitación a la conversión (*da'wa*) y, a través de ellos, comenzaron a llegar a la mezquita no solo indígenas *tzotziles* de la región, sino además algunos conversos mestizos provenientes de lugares como Iztapalapa, en la Ciudad de México.

⁷ Acto de oración en el que a través de plegarias se pide la ayuda de Alá.

Figura 5 y Figura 6. Reuniones en la mezquita Al Kauwsar Miembros de la mezquita Al Kauwsar



Pie de figura 5 y 6: Fotografías de Guillermo Raúl Bernal Hernández.

La realización de estos cursos estaba acompañada de un conjunto de ceremonias ligadas al calendario religioso islámico, tales como el ramadán, el *Eid al-fitr* (celebración del fin del ramadán) y el *Eid al-Adha* (fiesta del sacrificio). En estas se desarrollaba una lógica intercomunitaria que propició el reforzamiento de los lazos de afinidad entre los conversos, al fortalecer los ámbitos del parentesco y la familia y estimular la creación de lealtades primordiales y afectivas. Aspectos que eran sancionados por los *murabitun*, como por ejemplo, los hábitos culinarios, fueron reincorporados nuevamente en las festividades y celebraciones tzotziles-musulmanes (figura 7).

Figura 7. Convivio de la comunidad tzotzil-musulmana, mezquita Al Kauwsar.



Fotografía de Guillermo Raúl Bernal Hernández.

En cuanto a las relaciones de género y las lógicas comunitarias, también podemos observar el surgimiento de nuevas prácticas. En la tradición musulmana más genérica, las relaciones entre hombres y mujeres son marcadamente asimétricas (Fernández Guerrero, 2011, p. 269). Estas desigualdades de género también son observables en el contexto tzotzil. A pesar de ello, las nuevas formas de construcción comunal surgidas en el escenario de la mezquita de Al Kauwsar han manifestado una incorporación de las mujeres que, sin romper totalmente el sentido patriarcal, sí ha dado pie a otras formas de integración menos rígidas. Por ejemplo, en los cursos de Corán y lengua árabe, mujeres y hombres son incorporados en el mismo espacio y no separados o segmentados. También se han desarrollado algunos casos de liderazgos femeninos, que rompen parcialmente las prácticas islámicas existentes en otros espacios islámicos más tradicionalistas.

El surgimiento de nuevas mezquitas

No sería la única ocasión en que hubo una separación de mezquitas y se desarrollara el surgimiento de nuevas congregaciones. En el 2011, el imán de la mezquita de Polanco, en la Ciudad de México, Mudar Abdul Ghani, se mudó a San Cristóbal de Las Casas. Mudar es de origen sirio y había participado con anterioridad en las actividades de la mezquita de Al Kauwsar. En el año 2012 decidió erigir su propia mezquita, argumentando que los terrenos de Al Kauwsar arrastraban problemas de posesión territoriales, derivados de la invasión de terrenos que los tzotziles habían hecho años antes y que, por esto, establecería mejor una nueva mezquita en la colonia La Hormiga, en la ciudad de San Cristóbal, a la cual llamó Tlaxcala, por la calle en que estaba ubicada:

Quando Mudar llegó, llegó aquí a la mezquita [...] y al ver la situación, como son terrenos invadidos, les dijo “no, aquí no está chido para construir una mezquita”. Mudar venía con la intención de levantar una mezquita grande, como la de los españoles, pero hacerla más para acá. (Entrevista realizada a Habib Ramírez, San Cristóbal de Las Casas, 16 de enero de 2018)

La fundación de la mezquita de Mudar no obedeció a conflictos internos con la comunidad tzotzil. De hecho, él era una autoridad moral y educativa entre los tzotziles. Había sido patrocinador de varias becas para niños y jóvenes tzotziles en *madrassas* localizadas fuera de México. Algunos tzotziles, como Idris Pérez, tuvieron estancias de estudios en Yemen; otros más viajaron a lugares como Arabia Saudita, Marruecos, Indonesia y España. Pero Mudar pensaba que, por cuestiones religiosas, no era bueno fundar una mezquita en territorios bajo disputa. En ese panorama, Domingo López Ángel (*sheik* Ummar), que, como ya mencionamos antes, era un tzotzil con amplio reconocimiento y perteneciente a la mezquita de Al Kauwsar, le prestó un terreno propio para fundar la mezquita de Tlaxcala, localizada aproximadamente a tres kilómetros de Al Kauwsar. No había divergencias religiosas entre las corrientes de ambas mezquitas. Las dos eran suníes y los feligreses tzotziles y de otros orígenes transitaban entre ellas, aparentemente sin problemas.

Entre los jóvenes que viajaron al exterior para recibir formación en el islam estuvo el tzotzil Ibrahim Chechev, nieto de Miguel Caxlán, antiguo *j'íol* y líder del movimiento evangelista y de desplazados, asesinado en 1981. Chechev es también yerno del español Hajj Idris, imán de la mezquita *murabitun* y casado con Yana López Rejón, también española y musulmana. En 2012, Chechev

regresa a México y, pese a mantener nexos con la mezquita *murabitun*, decide independizarse de ellos. Toma entonces las riendas de la mezquita de Al Kauwsar; fue nombrado imán y sustituyó a Yakhia, quien es su primo. En el inicio, no hubo oposición a la toma de este liderazgo, bajo la tesis de que Chechev poseía una mayor preparación en la religión musulmana, debido al tiempo que había permanecido en Granada, era políglota y tenía un amplio capital cultural. Hasta ese momento, las relaciones entre ambos primos eran buenas. Yakhia reconocía el liderazgo de Chechev:

Le dije yo al maestro Mudar... le dije, mira, que vamos a tratar de establecernos y lo que voy a hacer es que me voy a... me voy a alejar [de los españoles], y voy a establecer mi propio grupo. Voy a establecer el islam ahí en El Molino [en referencia a la colonia, donde estaba la mezquita de Al Kauwsar]. Entonces ya le pedí permiso a mi abuelo, que era el dueño de la mezquita... le pedí permiso a Abdul Hak, porque también era parte de la mezquita... y le pedí permiso a Yakhia. A lo cual Yakhia dijo: "Sí, sí, sí. Por favor, yo ya no puedo estar, yo ya estoy lejos... Hazlo, ¡*shaAllah!* Puedas juntar a la gente... y cuando yo pueda hacer la oración, la haré con ustedes". (Entrevista a Ibrahim Chechev, San Cristóbal de Las Casas, 18 de enero de 2018)

El liderazgo de Chechev al frente de Al Kauwsar fue relativamente corto, de aproximadamente dos años y medio. En el 2013, Ibrahim Chechev conoció por teléfono a David González, un miembro guatemalteco de la comunidad Ahmadía. Esta es una rama del islam que tiene actualmente su sede en Inglaterra y que es poco aceptada por la comunidad internacional del islam, así como por la Liga Musulmana. Los Ahmadía son considerados un movimiento heterodoxo, apóstata y hereje, que tiene como profeta y fundador a Mirza Ghulam Ahmad (1835-1908), nacido en la India. Son dos los principales argumentos por los que el movimiento islámico rechaza esa corriente. El primero se refiere a que los Ahmadía sostienen la reencarnación del profeta Jesús, que es considerado un anunciante en la escatología islámica. En segundo lugar, los Ahmadía acreditan que Jesucristo no murió físicamente en la cruz, sino que se tornó un peregrino que viajó hacia oriente predicando sus enseñanzas, hasta morir en la ciudad de Cachemira, donde según ellos descansan sus restos.

En el año 2014, Chechev viaja a Inglaterra para participar en la 47ª Convención Anual Internacional de la Comunidad Musulmana Ahmadía. Esta situación molestó a los distintos miembros de las comunidades musulmanas de San Cristóbal: movimiento *murabitun*, mezquita de Al Kauwsar y al grupo liderado por Mudar. Isa Rojas, al enterarse de la situación en la región, temió que la comunidad se "descarriara" por completo. Un año después de este viaje, Chechev asiste a otra reunión, esta vez en Guatemala, donde confirma su incorporación al movimiento *Ahmadía*. Esto conllevó a la ruptura de Chechev con la mezquita de Al Kauwsar, por lo que se le sustituyó como imán y se nombró de nueva cuenta a su primo Yakhia Gómez, quien prohibió la entrada de Chechev a dicha mezquita.

Debido a esto, Chechev decide fundar una nueva mezquita, a la que llamó Comunidad Ahmadía. Lo siguen a esta nueva congregación varios tzotziles musulmanes, principalmente familiares miembros del clan Chechev, como ellos mismos se autodenominan. Instalan la mezquita en una casa, ubicada frente a la mezquita *murabitun* de imán Malik (figura 8). Aunque como parte de su perfil Chechev cuenta con una amplia formación religiosa, su mayor habilidad estriba en su carácter mediático, que lo ha convertido en un hábil gestor con capacidad de desarrollar proyectos sociales y altruistas.

Figura 8. Mezquita de la comunidad Ahmadía.



Fotografía de Guillermo Raúl Bernal Hernández.

De esta manera, ha establecido nexos con varias asociaciones internacionales, como Humanity First, una asociación multinacional fundada en Londres en el año 1994 por el líder la comunidad Ahmadía Mirza Tahid Ahmad. La organización no está compuesta únicamente por musulmanes de la rama Ahmadía, integra también musulmanes altruistas de diferentes corrientes e incluso de otras religiones, como el catolicismo. En sus propias palabras, Ibrahim Chechev describe el modelo en que opera la comunidad Ahmadía a nivel global y local:

[En] la comunidad musulmana Ahmadía tenemos, este... tenemos encuentros... tenemos invitaciones por parte de ellos [la municipalidad de San Cristóbal y el gobierno federal] y somos reconocidos, de que realmente la comunidad musulmana Ahmadía participa y está dentro de la sociedad... Y tratamos de apoyar, en la manera que podemos hacerlo. Tratamos de ayudar a la gente por medio de la asociación que tenemos, que es Humanity First [...] Mira, nuestra asociación es una asociación establecida en ciento y ocho países. La sede está en Londres, en Inglaterra, y tenemos oficinas en Estados Unidos y Guatemala. Lo más cercano a nosotros es la [oficina] de Guatemala, con la cual nosotros estamos trabajando, siendo nosotros como una "sucursal" de la asociación. Esta se dedica a las ayudas humanitarias... Ayudas humanitarias en general. Principalmente en desastres naturales, en guerras; por ejemplo, educación y salud. Becas en chicos. O bien, "reforma" para los jóvenes, para los niños. Hacer una "reforma" significa, por ejemplo, buscar apoyo y darle educación [a jóvenes y niños] a base de deporte, o a base de educación, atendiendo a población vulnerable, con pobreza extrema. Lo que tratamos es evitar que vayan a los vicios, a la delincuencia. Sacarlos de la calle... y pues eso, hacer proyectos educativos, en paralelo a su educación básica, como en primaria o preescolar. (Entrevista a Ibrahim Chechev, San Cristóbal de Las Casas, 18 de enero de 2018)

A través de este tipo de acciones, Chechev ha construido una amplia red de apoyos que le permite gestionar e impulsar las prácticas de la comunidad más allá de lo local. Se ha tornado en un personaje religioso con amplia capacidad de moverse en los ámbitos globales, y extendió sus redes de acción comunitaria desde el nivel municipal hasta los ámbitos estatal, nacional e internacional:

Sacamos escombros, llevando escombros, poniendo tinacos de agua, de todo. Fueron a un albergue y los apoyaron con una zona de comedor y de baños [...] yo en ese momento estaba en el Palacio Municipal [de San Cristóbal de las Casas]. Estaba viendo en los pueblos aledaños cómo ayudar, para poder arreglar las casas. En este caso, pues a mí me tocó Comitán. Por ejemplo, yo estuve monitoreando la situación, de cómo iban a ser esto y lo otro. Entonces, yo... iba y venía de Comitán con las ayudas, cuando se suscitó el terremoto de la Ciudad de México. Entonces fueron representantes [no indígenas]. Pero, te digo, nosotros trabajamos de la mano con Guatemala, entonces Guatemala y San Cristóbal tenemos trabajo en común, repartiendo el trabajo y la ayuda comunitaria. (Entrevista a Ibrahim Chechev, San Cristóbal de Las Casas, 18 de enero de 2018)

El activismo de Chechev lo ha tornado un líder religioso que conjunta sus capacidades administrativas, favorecidas por el conocimiento de las redes de apoyo de las que él mismo forma parte. Este *modus operandi* recae en su doble papel como líder y gestor económico. Como parte de su planteamiento político-ideológico ofrece tanto un abanico narrativo conceptual ligado a la fe como su capacidad para incentivar programas basados en la educación, la salud, el trabajo, la infraestructura y la educación.

El largo camino de la da'wa y las transformaciones de la comunidad. Reflexiones finales

Durante las últimas décadas, la discusión del concepto de comunidad ha alcanzado en México y América Latina un gran crecimiento, impulsado por aspectos entre los que destaca la emergencia de nuevos agentes sociales. Como analiza Abdel Camargo Martínez (2021), el desplazamiento étnico conlleva al surgimiento de nuevas formas de reconfiguración de las comunidades. En el caso estudiado aquí, el éxodo religioso gestó un proceso continuo de transformaciones que, a lo largo de distintas coyunturas, produjo el desarrollo de nuevas formas de comunalidad étnico-religiosas, atravesadas por procesos globales y regionales.

La separación de sus comunidades y la adopción de una nueva religión hizo que los tzotziles que abrazaron el islamismo construyeran nuevas formas de comunalidad. A lo largo del texto hemos visto las distintas capilaridades de este proceso. No debemos de perder de vista cómo los vínculos de parentesco, las lealtades primordiales y las estructuras comunes de pertenencia étnica jugaron un papel central para gestar nuevas formas de recreación comunal. El choque ente los españoles *murabitun*, que encauzaron la introducción del islamismo, entró en contención con esas formas de identificación étnica. A partir de su separación del movimiento *murabitun*, los tzotziles embarcaron en la construcción de nuevas formas de producción religiosa y comunal. La experiencia de producir una pedagogía islamista que los condujera por el camino de la refundación y la creación de nuevas mezquitas es parte del desarrollo de lo que aquí hemos caracterizado como un nuevo comunalismo islámico.

Los trabajos de Sandra Cañas Cuevas (2006), Angélica Schenerock (2013) y Guillermo Raúl Bernal Hernández (2021) nos ofrecen una panorámica sobre los procesos de transformación y conversión religiosa derivados de la recreación comunalista islámica *tzotzil*. La tabla 1 sintetiza el proceso a través del cual, a lo largo de los últimos 27 años (contados a partir de la primera conversión *tzotzil* al islam, en 1996), se dio el desarrollo de estas formas de comunalismo. Las cuatro mezquitas que surgieron en San Cristóbal a lo largo de este periodo de tiempo muestran los distintos rumbos que ha tomado este proceso.

Tabla 1. Mezquitas musulmanas de San Cristóbal de Las Casas.

Nombre de la mezquita	Actual imán o líder espiritual	Enlace*	País y/o asociación islámica**
Imán Malik De tendencia <i>sufí</i> , perteneciente a la rama <i>murabitun</i>	Idris López (de origen español)	Aureliano Pérez Yruela (cambio a <i>sheik</i> Nafia) (de origen español)	ONG Misión para la <i>Da'wa</i> en México A.C. ONG Musulmana Europea
Al Kauwsar Reune tres ramas: <i>sunís</i> , <i>sadafis</i> y <i>wahabís</i>	Yakhia Gomes Gomes y Juan Gomes Gomes (de origen <i>tzotzil</i>)	Omar Weston e Isa Rojas Nahela Morales (de origen mexicano)	Asociación <i>World Assembly of Muslim Youth</i> (Arabia Saudita). <i>Hasene</i> (Turquía). <i>Helping Hands</i>
Mezquita Tlaxcala De tendencia <i>suní</i>	Mudar Dad Abdul-Ghani (de origen sirio)	Mudar Dad Abdul-Ghani (de origen sirio)	Asociaciones provenientes del Yemen, Turquía y Estado Unidos <i>Muslims for American Progress</i>
Comunidad Ahmadía De tendencia <i>Ah Madya</i>	Ibrahim Chehev/Anastasio Gomes (de origen <i>tzotzil</i>)	Anastasio Gomes (cambio a <i>Ibrahim Chehev</i>) (de origen <i>tzotzil</i>)	Comunidad Musulmana Ahmadía de Inglaterra Comunidad Musulmana Ahmadía de Guatemala <i>Serving Making Humanity First A.C. International</i>

* Persona encargada de gestionar los recursos entre la comunidad y las asociaciones islámicas.

** Fuente principal que provee el *zakat*⁸ y otros recursos a las mezquitas.

Elaboración propia basada en información de campo.

La primera de estas mezquitas (Imán Malik) ha perdido gran parte de la población *tzotzil* que llegó a tener. Sus creadores imaginaron y configuraron un modelo particular de islam que asociaba su idea de comunidad a la creación de gremios artesanales y de una escuela (*madrasa*), desde donde el culto y la educación se proyectaban. Consiguió atraer bajo su espacio a una comunidad *tzotzil* en éxodo, que vio en esta mezquita un lugar desde donde construir su propia utopía comunitaria. Sin embargo, muy rápidamente las líneas de

⁸ El *zakat* son las donaciones que hacen los musulmanes adinerados a las mezquitas.

fricción y de tensión llevaron a un proceso inevitable de ruptura. Los españoles *murabitun* sostenían lazos verticales, de dominación y coloniales que provocaron el alejamiento y el abandono de un contingente importante de tzotziles.

La creación de la mezquita de Al Kauwsar representó un momento muy particular de formación de una nueva imaginación comunitaria tzotzil que se abrazó alrededor del islam, pero que lo hizo a partir de una lectura propia. Varios aspectos hay que destacar: el primero tiene que ver con la presencia de liderazgos fuertes y con experiencia, que provenían de una tradición familiar que tuvo como antecedentes a líderes protestantes como Miguel Caxlán. Sus nietos se tornaron en líderes del movimiento islámico posterior y recuperaron la historia de este líder protestante como parte de su propia narrativa comunitaria de resistencia y de éxodo. La figura de Caxlán condensa una imagen simbólica del martirio, pero al mismo tiempo de liberación, que fue muy importante en el proceso de ruptura con el movimiento *murabitun*.

En segundo lugar, la nueva comunidad tzotzil musulmana se planteó, casi inmediatamente, su propia versión de una *da'wa*, pero ajustada a sus propios hábitos y patrones étnicos. Rechazó las formas de control y de dominación del grupo de españoles *murabitun*, y se centró en la recuperación de hábitos propios. Los festejos y las formas de consumo cultural retomaron estos principios. Se plantearon una *da'wa* dirigida al mundo tzotzil, y para esto había que traducir el Corán a su propio idioma. Al mismo tiempo, buscaron profundizar sus conocimientos en la tradición islámica, lo que los llevó a implementar cursos con imanes de fuera. Esto los hizo adentrarse en otras corrientes del islam de tendencias sunís, *sadafis* y *wahabis*.

La presencia y diversificación con intermediarios e instituciones externas ha diversificado sus redes. Sin lugar a dudas, cada una de ellas tiene sus propios proyectos y formas de *da'wa*, que siguen fines políticos y religiosos propios. De este proceso de contacto global han surgido nuevas formas de liderazgo. Los viajes internacionales y la educación en el extranjero, en países del mundo árabe, han impulsado liderazgos tzotziles-musulmanes muy distintos a los de la primera generación. Ahora se mueven en ámbitos como los de la gestión cultural, articulados a políticas basadas en proyecto de asistencia comunitaria.

Las fricciones que trajo este proceso han creado nuevos giros, fragmentaciones y nuevas comunidades, como la que llevó a la separación de Al Kauwsar de la comunidad Ahmadía. A su vez, la comunidad musulmana tzotzil se ha diversificado con el arribo de musulmanes extranjeros, como el sirio Mudar, que fundó una nueva mezquita (curiosamente, la única que adoptó un nombre no árabe); o, también, de nuevos adeptos mexicanos llegados de la Ciudad de México y de otras regiones del país, que se han incorporado a las mezquitas de San Cristóbal. Esto ha generado formas emergentes de interacción y de conocimiento que, muy seguramente, gestarán en el futuro nuevas formas de producción comunitaria y de procesos de transformación religiosa.

Referencias bibliográficas

- » Blackshaw, T. (2010). *Key Concepts in Community Studies*. Londres: SAGE.
- » Bernal Hernández, G. (2021). *Tzotziles a la da'wa. Región de refugio político religiosa, la memoria musulmana como producción/aspiración de una imagen del mundo en la utopía de los indígenas tzotziles* (Tesis de licenciatura). Universidad Veracruzana, Xalapa, México.
- » Camargo Martínez, A. (2021). *Hacer comunidad y el desarrollo de un protestantismo étnico*. Chetumal: El Colegio de la Frontera Norte.
- » Cañas Cuevas, S. (2006). *KOLIYAL ALLAH TSOTSUNKOTIK "Gracias a Allah que somos más Fuertes". Identidades étnicas sunnís en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas* (tesis de maestría). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México.
- » Cohen, A. (1985). *The Symbolic Construction of Community*. Londres y Nueva York: Routledge.
- » Cortez, J. U. y Martínez, G. (2012). Cambio religioso, expulsión indígena y conformación de organizaciones evangélicas en Los Altos de Chiapas. *Política y Cultura*, 38, 141-161.
- » De Marinis, P. (2012) (Coord.). *Comunidad: estudios de teoría sociológica*. Buenos Aires: Prometeo.
- » Duarte Hidalgo, C. (2016). ¿Qué es eso a lo que llamamos comunidad? La noción de comunidad en el pensamiento social clásico. *Cuadernos de Trabajo Social*, 15, 22-46.
- » Fernández Guerrero, O. (2011). Las mujeres en el Islam: una aproximación. *BROCAR*, 35, 267-286.
- » Gossen, G. (1988). Vida y muerte de Miguel Kashlan Héroe Chamula. *Arbor*, CXXXI, 125-144.
- » Kuiper, M. J. (2021). *Da'wa: A Global History of Islamic Missionary Thought and Practice*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- » Laval, C. y Dardot, P. (2014). *Común*. Barcelona: Gedisa.
- » Lisbona Guillén, M. (2015). De vuelta con la comunidad en el Chiapas pos Zapatista: el modelo tojolabal. En F. Castro Merrifield y F. García Masip (Coords.), *El concepto de comunidad* (pp. 13-37). México: Universidad Iberoamericana.
- » Morquecho, G. (2016). A dos décadas: Indios Chamulas Musulmanes en San Cristóbal de las Casas. *Chiapas Paralelo*. Recuperado de: <https://www.chiapasparalelo.com/opinion/2016/05/a-dos-decadas-indios-chamula-musulmanes-en-san-cristobal-de-las-casas/>
- » Nisbet, R. (1996). *La formación del pensamiento sociológico 1*. Buenos Aires: Amorrortu.
- » Pérez Ventura, O. (2012). Movimientos Islamitas en España: El movimiento mundial Murabitun, conversos al Islam en el Al Andalus indígena de Los Altos de Chiapas en México, entre 1974 y 1994. *Boletín del Instituto Español de Estudios Estratégicos*, s/n, 1-15.
- » Pítarch Ramón, P. (2013). La conversión de los cuerpos. Singularidades de las identificaciones religiosas indígenas. *LiminaR Estudios Sociales y Humanísticos*, 2(2), 6-17.
- » Rivera Farfán, C. (2007). Acción política de organizaciones evangélicas en Los Altos de Chiapas. *Iztapalapa*, 28(62-63), 15-27
- » Robledo Hernández, G. P. (1997). *Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.

- » Rus, J. (2005). Adaptación local al cambio global: la reorganización de la sociedad indígena de Los Altos de Chiapas en México, entre 1974 y 1994. *Contrahistorias*, 5, 7-28.
- » Rus, M. H. y Garma Navarro (Eds.). (2005). *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- » Schenerock, Angélica (2013). Más allá de velos y peinados: las reelaboraciones étnicas y genéricas de las chamulas musulmanas sufis en San Cristóbal de Las Casas. *LiminaR Estudios Sociales Y Humanísticos*, 2(2), 75-94.
- » Tönnies, F. (1987). *Principios de sociología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- » Tsing, A. (2005). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- » Villegas, P. y Zendejas, M. (2012). El regreso de Ibrahim. *Letras Libres*. Recuperado de: <https://www.letraslibres.com/mexico/el-regreso-ibrahim>
- » Zárate Hernández, J.E. (2009). La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunalismo. En M. Lisbona Guillén (Coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo* (pp. 61-85). Zamora: El Colegio de Michoacán y la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- » Zárate Hernández, J.E. (2022) (Ed.). *Comunidades, utopías y futuros. Debates para el siglo XXI*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Agradecimientos

Agradecemos los apoyos otorgados por el Consejo Nacional de Humanidades Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) de México.

Financiamiento

El presente artículo se desarrolló en el contexto del proyecto colectivo de investigación intitulado: “La orientación y apuesta por el futuro en la construcción de las dinámicas comunitarias de los pueblos indígenas en México. Repensar la tradición, la contemporaneidad y el futuro como ejes para pensar la idea de comunidad”, clave CONAHCYT CF-2023-G-1370, Consejo Nacional de Humanidades Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT).

Biografías

Guillermo Raúl Bernal Hernández es Licenciado en Antropología Histórica por la Universidad Veracruzana (UV). Es investigador independiente. Su trabajo y especialización hasta la fecha, se ha centrado principalmente en la Antropología de las religiones, arte religioso, movimientos sociales y análisis de los sistemas religiosos en comunidades indígenas, cómo es el caso del islam en el contexto mexicano.

Carlos Alberto Casas Mendoza es Antropólogo Social. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP-Brasil), Maestro en Antropología Social por El Colegio de Michoacán (COLMICH), Licenciado en Antropología por la Universidad Veracruzana (UV). Es Profesor-Investigador de la Universidad Veracruzana/ Instituto de Antropología y pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (SNII), del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (CONAHCYT), de México. Se especializa en el campo de la Antropología política: procesos étnicos, estéticos y rituales y la Antropología del territorio y el medio ambiente. Actualmente investiga aspectos ligados a la construcción de utopías y futuros en pueblos originarios y comunidades rurales de México y Brasil.

