

Miguel Ángel Vite Pérez*

Notas sobre religión y conflicto en Chiapas

Resumen: El objetivo del trabajo es la elaboración de explicaciones, sobre el contexto, donde surgió la primera comunidad musulmana indígena en el estado de Chiapas. Este hecho responde a la vulnerabilidad en la que viven las comunidades indígenas, provocada por la ausencia de las instituciones estatales, para proteger a sus integrantes de la violencia, ejercida por los finqueros y ganaderos, así como para garantizarles niveles de vida aceptables. Al mismo tiempo, resulta de la incapacidad gubernamental para integrarlos a las ventajas del desarrollo económico y social; además, que el reconocimiento jurídico de sus usos y costumbres no resuelve su problema de discriminación y marginación.

Summary: The aim of this contribution is to establish explanations about the context of emergence of the first islamic indigenous community in the state of Chiapas. This phenomenon has to be seen in relation to the vulnerable conditions of life of the indigenous communities, enforced by the absence of state authorities capable of protecting their members from the violence executed by farming and cattle-breeding landowners. At the same time acceptable life standards cannot be guaranteed to the communities, and the government is not able to give them access to the facilities of economic and social development. Further, the legal acknowledgement of their traditional mores and customary law does not achieve solutions for their problems marked by discrimination and marginalization.

1. Introducción

El predominio de la comunidad por encima de las instituciones estatales, entre los grupos indígenas mexicanos, ha sido resultado de un proceso socioeconómico, caracterizado por la exclusión de sus beneficios para los mismos, lo que ha permitido, al mismo tiempo, la conservación de una identidad, reflejada en la reproducción de los usos y costumbres.¹

* Profesor investigador del Instituto de Investigaciones Económicas y Empresariales de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

1 En este caso, los usos y costumbres, son parte de la cultura porque forman también un acervo de

Sin embargo, a manera de hipótesis, se plantea que las creencias religiosas, como parte de los usos y costumbres, reproducidos en la comunidad indígena del estado de Chiapas, se han convertido en parte de su defensa, frente a la impunidad de las autoridades, que se ha expresado, a través del despojo de sus tierras y la explotación de su trabajo.

Pero el sentido, sigo en el plano de la hipótesis, de la comunidad solamente se localiza en las creencias que tienen una probable manifestación en los ritos y en la religión. Y, por tanto, en la manera en que los excluidos de las protecciones estatales, pueden desarrollar sus estrategias de sobrevivencia, accediendo a proyectos manejados por las diferentes organizaciones religiosas y civiles. En otras palabras, lo que las autoridades les niegan, lo podrían obtener por medio de los grupos religiosos, que han buscado tener una mayor presencia entre las comunidades indígenas.²

Sin embargo, estas notas tienen como objetivo elaborar explicaciones para dar un fundamento mayor a la hipótesis establecida, reflexionando sobre las nuevas posibilidades de cohesionar a una comunidad indígena mediante las creencias religiosas y, en este caso, a través de la práctica religiosa identificada con el islam.³

Sobre todo, que desde un punto de vista político, a las comunidades indígenas, después de la rebelión indígena del 1 de enero de 1994 en el estado de Chiapas, aglutinado en el llamado *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN), se les ha considerado como un nuevo actor político, cuya presencia en el espacio público, tiende a explicarse más por su capacidad de protesta social (Trejo 2002: 1-2).

Al mismo tiempo, al ser consideradas las comunidades indígenas como un nuevo actor político, la supuesta revaloración de sus lenguas y culturas autóctonas, por años estigmatizadas,⁴ solamente tienen su explicación en lo político, porque el problema ha sido reducido al de la representación en el sistema de partidos y en el parlamento (López-Portillo 1994).

saber, es decir, son interpretaciones que los participantes en la comunicación usan para comunicarse y entenderse sobre algún tema (Habermas 1999: 196).

2 En este caso, siguiendo a Emilio Durkheim, lo esencial de la religión es la de fomentar la unidad, fraternidad y solidaridad de los adherentes para que vivan una vida social más intensa (Ferraro 1985: 49).

3 Esto no niega el hecho de que las religiones universales, según Max Weber, sean dominadas también por el tema de la legitimidad del desigual reparto de los bienes y de la fortuna entre los hombres (Habermas 1999: 264)

4 El español Aureliano Pérez Yruela, quien introdujo el islam en una comunidad indígena de Chiapas, ha idealizado al estado de Chiapas porque ha argumentado que llegó ahí atraído por la luz del fenómeno indígena, descubriendo en estas tierras aisladas, el terreno propicio para sembrar el islam: “Nosotros nos sorprendimos cuando venimos aquí de que el mundo indígena tiene todavía una “fi-tra” (la forma natural de la existencia) muy intacta, quiere decir que tiene una relación con la creación, con la naturaleza, muy natural” (del Riego 2001: 2).

Por otro lado, no niego que la autonomía indígena, entendida como una manera de que la comunidad decidiera de manera independiente sobre el destino de sus recursos y proyectos, así como en la elaboración de sus propias reglas para elegir a sus autoridades, se haya transformado en una bandera importante para el movimiento indígena nacional.

Sin embargo, en Chiapas, la identidad comunitaria indígena, definida a través de la religión, muestra el fracaso de la integración social, mediante un sistema económico neoliberal, que ha agudizado los rezagos sociales.⁵

El rezago social y la práctica del islam ha surgido en regímenes políticos autoritarios del Magreb (Carré 1997: 10). Pero esta afirmación no explica las causas de tal vinculación ya que un país como Arabia Saudí, con una enorme riqueza petrolera, le ha servido para mantener a una élite privilegiada y déspota, lo que no ha impedido extender su influencia, tanto en los países que integran el Magreb como en las comunidades musulmanas de la Europa Occidental, mediante los llamados petrodólares, usados para impulsar la formación de comunidades islámicas, encargadas de gestionar programas de ayuda social, sustituyendo a la autoridad estatal, que ha fallado en el establecimiento de un aceptable nivel de bienestar social, garantizando las creencias religiosas islamistas, presentadas como una alternativa a las laicas, identificadas con la modernidad occidental, basada en la idea de progreso (Kepel 2005: 19-35).

La anterior situación ha sido posible, en el plano internacional, por la proliferación de comunidades islámicas que han influido en la organización de la vida cotidiana de los individuos, mediante las creencias religiosas, basadas en el Corán, negadas por un sistema de organización social laico, afectado también por la crisis de las utopías de izquierda y derecha, que prometían cambios a favor del bienestar colectivo, a través de la disminución de las desigualdades sociales. Sin embargo, no pudieron evitar la reproducción de la pobreza, la marginación, la opresión, la enfermedad y la muerte para los más débiles, es decir, los desempleados y los excluidos de las ventajas materiales, provenientes de los países árabes, cuyas comunidades se localizaban en guetos de los países desarrollados. Este hecho transformó a las mezquitas en espacios donde se reclutaban nuevos adeptos, entre los pobres y desempleados de origen árabe, que encontraban consuelo a su sufrimiento y apoyo material para satisfacer algunas de sus necesidades materiales (Kepel 2005: 51-56).

En consecuencia, el islam se ha convertido en una práctica de la vida cotidiana de una comunidad musulmana, localizada en la Europa Occidental, que busca terminar con un régimen político laico,⁶ que niega sus creencias religiosas; además, que no han

5 En México existe una diversidad cultural y una lucha contra la injusticia social en un contexto de unidad nacional; sin embargo, la misma injusticia social ha colocado a las comunidades indígenas en una situación casi de segregación social y espacial (Wieviorka 2004: 295).

6 El islam político niega la validez de un orden social laico porque deja de lado los valores de dicha

solucionado el problema de la exclusión social, para los emigrantes musulmanes y su descendencia, estimulado por el recorte de las ayudas estatales, impulsado en los años setenta y ochenta del siglo XX, por un régimen conservador como el que se estableció en el Reino Unido (Carré 1997: 11).

Pero la necesidad de un reencantamiento del mundo no es un problema exclusivo del islam sino también de las otras creencias religiosas, como por ejemplo la cristiana y la protestante, ante una situación, donde el paro y la pobreza, tiende a generalizarse; mientras, el Estado laico disminuye o recorta las ayudas sociales (Kepel 2005: 82-86).

En este contexto, cabe destacar la importancia de la comunidad y las prácticas derivadas de la religión islamista, para los que buscan un sentido a la existencia, no proporcionado por un sistema laico, que ha agotado las utopías, sustentadas en mejoras materiales, mediante la conquista del poder político.

Sin embargo, no debe de perderse de vista que la práctica religiosa islamista ha creado un orden a través de sus propias reglas y creencias, que en algunos casos, busca sustituir el orden emanado de las instituciones estatales, ante el abandono de sus funciones sociales, tanto al mercado como a la propia comunidad o sociedad civil (véase Weber 1984: 27; Fariñas 1989: 155).

Pero lo anterior no significa que los usos y costumbres de los pueblos y comunidades indígenas, sean un factor que se pueda convertir en explicativo del dominio de las diferentes creencias religiosas a pesar de la existencia de un Estado laico (Florescano 1998). Ni puede ser la razón única del por qué los usos y costumbres representan un retroceso, frente a una organización social, basada en la autoridad estatal, donde se supone que predomina la ley emanada de un orden jurídico formal (Escalante 1992: 292; Aguilar 1996: 356).

Desde un punto de vista histórico, se ha encontrado una vocación tutelar y paternalista del Estado mexicano con respecto a los pobres e indígenas,⁷ lo cual ha sido considerado como un obstáculo para el predominio de una organización política, identificada con la democracia liberal (Guerra 1988, I: 435).

No obstante lo anterior, no se logra explicar la causa que ha posibilitado la reproducción de la vocación tutelar estatal con respecto a los pobres e indígenas a través de

religión, justificando una lucha (la *yihad*) armada para crear un Estado islámico (Kepel 2000: 1-60).

7 El tutelaje del Estado mexicano se identificó con la justicia social que, a través del artículo 27 constitucional, garantizaba a los campesinos el acceso a la tierra bajo el régimen de propiedad ejidal (un régimen organizativo que seguía la lógica corporativa) (Azuela 1989: 11). Mientras, la estabilidad laboral se desprendía del artículo 123 constitucional, sin embargo, el ejecutivo regulaba las relaciones obrero-patronales a través de las juntas de conciliación y arbitraje donde, de acuerdo con su discrecionalidad, podía declarar legal o ilegal los movimientos de huelga. Pero, al mismo tiempo, los sindicatos que conformaban la estructura corporativa del partido gubernamental, ejercían la función de control social sobre la disidencia obrera (Bensusán 2000).

un pacto social (Brachet 1996: 104; Bizberg 1999: 144),⁸ el cual se reprodujo mediante un partido político hegemónico,⁹ que entre otras causas, se debilitó al ponerse en marcha una política económica neoliberal, que buscó vínculos más fuertes con la economía internacional (Chossudovsky 1997).¹⁰

Pero, desde un punto de vista general, la política económica neoliberal, ha creado una sociedad dual, es decir, que los sectores con mejores ingresos y mejor educación están más integrados a la modernización; mientras, los sectores menos integrados se recluyen en el desorden, la atomización, la desidentidad, la anomia, la apatía y en la falta de participación social (Zermeño 1996: 61).

En este caso, las promesas de la modernidad capitalista tampoco se cumplieron para una mayoría empobrecida, sin embargo, en el caso de los pueblos indígenas, fue más evidente el incumpliendo porque siguieron en una posición de fragilidad económica y social. Por tanto, algunos elementos de cohesión social, provenían de las organizaciones religiosas y de las mismas organizaciones no gubernamentales.

Por otro lado, según el XII Censo General de Población y Vivienda 2000, la religión que tenía más adeptos en el estado de Chiapas era la católica (64,46% de las personas mayores de 5 años), seguida por la protestante y evangélica (14,50%), y las bíblicas no evangélicas (0,06%). Aunque, estos datos estadísticos indican el dominio de las prácticas religiosas católicas, la misma ha perdido adeptos, lo que significa que las demás creencias religiosas, paulatinamente tengan más presencia en el resto de las comunidades; sobre todo, cuando los cambios económicos han sido violentos, diluyendo las certezas desprendidas de la hegemonía de una sola fe religiosa.

Por eso existe una situación similar, lo que no quiere decir que igual, en relación al proceso de islamización desde debajo de las comunidades musulmanas en el mundo desarrollado, con respecto a la búsqueda de un nuevo sentido, cuando han sido marginados en un grado mayor de los beneficios económicos y de las protecciones derivadas de las instituciones estatales.

8 Un pacto donde intervienen acciones del Estado y de los grupos subordinados que dio por resultado el establecimiento de reglas “[...] institucionalmente sancionadas y coercitivamente respaldadas que especifican ‘quién obtiene qué’ en un momento dado y dentro de los límites de un territorio nacional dado” (Brachet 1996: 55).

9 En 1929 fue creado el *Partido Nacional Revolucionario* (PNR), una confederación de caciques, que institucionalizó la lucha por el poder. Después, en la década de los años 30 del siglo XX, con la integración de las organizaciones de masas campesinas y obreras, el PNR obtuvo un cariz más popular y cambió sus siglas para llamarse *Partido de la Revolución Mexicana* (PRM). Pero, en los años 40, cambia de nuevo sus siglas para llamarse *Partido Revolucionario Institucional* (PRI) (Garrido 1985).

10 Esta situación abrió la posibilidad de que los organismos financieros multilaterales comenzaran a apoyar proyectos de desarrollo comunitario para organizaciones sociales ajenas que no integraban la estructura corporativa del partido gubernamental (Fernández/Adelson 2000).

De esta manera, en la Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación, 9 de cada 10 personas encuestadas, de un total de 1,482, señalaron que han sufrido discriminación por ser indígenas, minorías religiosas, discapacitados, adultos mayores, enfermos de sida. Asimismo, el 40.5% de los encuestados consideró que los más desprotegidos son los ancianos, en segundo lugar, los indígenas (15,64%), y en tercer lugar (14,5%), los discapacitados (Sedesol 2005).

Por tanto, los que sufren discriminación son los que se encuentran en una situación de vulnerabilidad, caracterizada por su exclusión, tanto de las protecciones sociales como de las civiles, relacionada con la edad, la pertenencia a un grupo religioso minoritario o por ser indígena, así como por sufrir la enfermedad del sida.

Sin embargo, resulta necesario elaborar un breve contexto histórico sobre la rebelión zapatista chiapaneca, debido a que forma parte de la emergencia de nuevos actores sociales organizados, lo cual ha sido también posible por la existencia de un sincretismo católico permeable a distintas influencias socioculturales, favorables, en consecuencia, a una nueva expresión religiosa como la del islam (Casillas 1995: 288).

Pero la existencia de una comunidad indígena musulmana chiapaneca fue dada a conocer por la prensa mexicana, después de los ataques terroristas del 11 de septiembre del 2001 a los Torres Gemelas de Nueva York, que posteriormente le sirvió al presidente estadounidense, George W. Bush, para definir a su nuevo enemigo de la democracia y del libre mercado, llamado fundamentalismo islámico.¹¹

2. La Rebelión Zapatista

La historia particular del estado de Chiapas, a principios del siglo XX, se puede caracterizar por las luchas de parte de los hacendados y finqueros por conservar un régimen de producción, basado en el monopolio que ejercían sobre la tierra, combinado con la sobreexplotación del trabajo de los peones de origen indígena; lo cual fue posible porque los mismos no aceptaron los cambios que demandaba el régimen de la Revolución Mexicana de 1910, como fue el reparto de la tierra entre los campesinos.¹²

Por otro lado, el orden social de los finqueros no solamente tenía como base la coerción sino la aceptación de parte de los peones indígenas de la superioridad racial

11 Según Oliver Roy (1996: 19) el fundamentalismo: “[...] designa en el islam y en general, el afán por volver a ceñirse a los textos fundadores de la religión, pasando por alto todas las aportaciones de la historia, la filosofía y la tradición de los hombres”. Pero es radical cuando en términos políticos desea reformar a la sociedad; sin embargo, la politización del fundamentalismo data de los años 30 y 40 del siglo XX, cuando se organizan luchas armadas en contra de la ocupación colonial.

12 Los finqueros se organizaron por la *Acta de Changuí* firmada por Tiburcio Fernández en la finca Verapaz, a las orillas del río Changuí, para evitar que el gobierno carrancista “pisoteara las instituciones políticas de Chiapas”, lo cual les garantizó el 70% de las mejores tierras (Tello 1995: 34).

de los hacendados;¹³ sin embargo, se mantenían integrados a su comunidad, lo que les permitió reproducir y conservar sus tradiciones, aunque la comunidad se transformó también en un espacio de reserva de fuerza de trabajo y, al mismo tiempo, de comercialización y consumo de parte de los productos producidos en la hacienda.

Pero a fines de los años 50 del siglo XX, la mayoría de las fincas, dedicadas a la siembra de café, se transformaron en potreros para el desarrollo de la ganadería, disminuyendo la demanda de mano de obra de los peones indígenas. En consecuencia, el exceso de mano de trabajo encontró una posibilidad de sobrevivencia en la colonización de la Selva Lacandona. “El gobierno de la República favorecía la migración hacia la Selva, que veía como una válvula de escape para controlar la presión de los indígenas sobre las tierras de Ocosingo. Con esta solución, además, todos, en apariencia, quedaban satisfechos” (Tello 1995: 44-45). En este proceso de colonización, la iglesia católica a través de sus catequistas de origen indígena, los acompañó y apoyó en la construcción de los nuevos asentamientos humanos.

Dicha situación cambió, en marzo de 1972, porque el entonces presidente Luis Echeverría, firmó un decreto para dotar a 66 familias de la etnia de los lacandones de 614,321 hectáreas (9.307 hectáreas a cada familia), negando con ello los derechos sobre la tierra que tenían más de 4 mil familias, de choles y tzeltales, que vivían en el mismo territorio.¹⁴ Entonces, la posibilidad de despojo de la tierra era un hecho real, estimulando el surgimiento de organizaciones diversas, que encontraron su principal apoyo de la diócesis cristiana de San Cristóbal de las Casas, y en los activistas de izquierda, otorgándole una mayor fuerza a su reclamo de transformarse en propietarios de las tierras ocupadas.

En suma, la inseguridad en la tenencia de la tierra, los abusos constantes cometidos por parte de las autoridades hacia las comunidades indígenas, los escasos apoyos gubernamentales para mejorar su nivel de vida, se transformaron en condiciones que favorecieron la penetración de organizaciones sociales y religiosas, con ayuda o no de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, para la realización de sus propios proyectos políticos. Así, en los inicios de los años 80 del siglo XX, las *Fuerzas de Liberación Nacional* (FLN),¹⁵ el origen del EZLN, coordinaron proyectos con médicos y agrónomo-

13 Aquí se puede hablar de la existencia de un consenso legítimo de parte de los indígenas para aceptar la dominación de los finqueros en términos de la superioridad racial (véase Weber 1984).

14 Detrás de ése decreto estaba el interés de las compañías madereras ya que los lacandones firmaron un contrato mediante el cual les prometían 35 000 metros cúbicos de madera anual por un plazo de 10 años sin fijar el precio; sin embargo, en 1989, el entonces presidente Carlos Salinas derogó el decreto (de la Grande/Rico 1997: 445).

15 Esta organización guerrillera fue fundada el 6 de agosto de 1969, en Monterrey, y su principal líder fue César Germán Yáñez (un profesor de la facultad de derecho de la Universidad Autónoma de Nuevo León) y su objetivo era luchar por la instauración de un sistema socialista en México. Más tarde, en 1972, se instalaron en la Selva Lacandona al comprar un terreno (conocido con el nombre

mos en un municipio pobre como lo es San Andrés Larráinzar. Ahí, más tarde, los miembros de las FLN reclutaron sus bases de la etnia de los tzotziles, los que penetrarían en La Selva Lacandona, estableciendo los apoyos necesarios para la formación de un ejército irregular de guerrillas. Al mismo tiempo, entraron en contacto con grupos de la diócesis de San Cristóbal de las Casas (cercanos al entonces obispo Samuel Ruiz), muchos de ellos como ya se dijo catequistas de origen indígena, realizando sus labores de evangelización, con puestos en la dirección de las organizaciones presentes en la Selva Lacandona. Aunque, en 1984, los miembros del EZLN, bajo la organización no gubernamental llamada *Desarrollo Económico Social de los Mexicanos Indígenas* (DESMI), realizaron labores sociales como la vacunación, alfabetización, así como quehaceres en el campo.

Por tanto, en la región de Las Cañadas, caracterizada también por la mala calidad de sus tierras y la ausencia de las autoridades estatales, la iglesia católica y sus asesores “laicos” (muchos de ellos de izquierda), crearon una estructura económica y política de organización entre las comunidades que finalmente favoreció al EZLN.¹⁶

En la región tojolabal, como en el área tzeltal y tozotzil, los catequistas desempeñaron el papel de intermediarios para facilitar a Marcos (el subcomandante del EZLN) y sus compañeros el reclutamiento de la población indígena. Lázaro Hernández, un diácono de origen tzeltal, y David, un catequista tzotzil, ocupaban simultáneamente funciones importantes en el seno de la Iglesia y en el EZLN, lo que contribuía a alimentar la confusión entre las dos organizaciones. Entre los tojolabales, los zapatistas se implantaron gracias a [... los indígenas] Tacho y a Moisés, que se convertirían en comisarios políticos del movimiento (de la Grande/Rico 1997: 153-154).

La función de los comisarios políticos, según el EZLN, era la de proteger a las comunidades de los probables excesos violentos de los ganaderos. Sin embargo, el EZLN también tuvo como base principal a la organización campesina-indígena conocida con el nombre de la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos

de El Chilar porque supuestamente iba a ser utilizado para sembrar chile) cerca de la laguna Metzaboc que fue utilizado como campo de entrenamiento. Empero, el 14 de febrero de 1974, la policía tomó el cuartel general localizado en Monterrey, posteriormente el ejército desmanteló el campo de entrenamiento guerrillero ubicado en la Selva Lacandona: “La represión decapitó a las Fuerzas de Liberación Nacional, pero no logró acabar con sus estructuras. Fernando Yáñez, el comandante Germán, asumió el mando y retomó la bandera de la guerra revolucionaria” (de la Grande/Rico 1997: 119).

16 En el otoño de 1983, los dirigentes más importantes de las FLN llagaron a La Selva para fundar el EZLN. “Eran Germán, Rodrigo, Elisa, Marcos, Gabriela, Daniel, Pedro, Lucía, Javier, Eduardo, Manuel y Rodolfo. Todos acabaron de cambiar sus nombres por razones de seguridad. Con ellos estaban los indígenas, Mario, Yolanda, Frank y Benjamín, los cuales tenían relaciones de parentesco con algunas familias del ejido Tierra y Libertad, formado por choles y tzotziles originarios, como ellos, del municipio de Sabanilla. El objetivo de todos ellos era realizar la Revolución en México, a partir del foco rebelde que propagaban en Chiapas” (Tello 1995: 98-99).

Solidarios de Chiapas,¹⁷ que entró en una fase contestataria, frente a la represión ejercida por los “pistoleros” o guardias privados de los ganaderos. Ante una situación de inseguridad en la tenencia de la tierra que, durante el sexenio del presidente Salinas (1989-1994), se agudizó porque derogó el Decreto de la Comunidad Lacandona para la creación de una zona de amortiguamiento de la Reserva de la Biosfera. Aunque, bajo el programa gubernamental del gobierno salinista de tipo asistencial, llamado *Programa Nacional de Solidaridad* (PRONASOL), se comenzó a regularizar la tenencia de la tierra,¹⁸ realizándose inversiones para la construcción de canchas de básquetbol, que posteriormente se transformaron en las plazas de las comunidades indígenas, donde los campesinos se ponían a sacar el café.

Sin embargo, las comunidades de la Selva seguían sometidas a una situación de violencia constante, promovida de manera directa o indirecta por las autoridades y ganaderos, con un deterioro importante de sus condiciones materiales de vida.¹⁹ En consecuencia, el EZLN con la penetración que tuvo en dichas comunidades, se transformó en el vehículo principal para transformar ésa violencia directa en un conflicto armado el día 1 de enero de 1994 (Tortosa 2001: 32).

Posteriormente, el EZLN abandonó su lenguaje marxista-leninista, lo mismo que el camino de las armas, para transformarse en un movimiento social. Un movimiento social que ha intentado construir una contra-hegemonía alternativa, frente al bloque político dominante, estableciendo puentes afines con organizaciones sociales que simpatizan con su causa (Johnston 2000: 465).

Dentro de la lógica del movimiento social, en 1995, nació el *Frente Zapatista de Liberación Nacional* (FZLN), que buscó convertirse en una fuerza política independiente del EZLN, apoyado en el resultado de un plebiscito donde participaron 1.2 mi-

17 Esta organización surgió en el otoño de 1980 e integró a más de 12 mil familias, radicadas en 180 comunidades. Pero esta organización vivía un acoso constante por parte de las autoridades estatales (donde la *Confederación Nacional Campesina* (CNC), instrumento de control corporativo de los campesinos y que forma parte de la estructura corporativa del partido gubernamental, tenía una nula capacidad para cooptar a los dirigentes sociales de Las Cañadas), y los ganaderos. Pero una estrategia para mermar su presencia en las comunidades era la de generar enfrentamientos entre las mismas (Tello 1995: 80-81).

18 En México el proceso de regularización de la tenencia de la tierra se realiza con la intervención del ejecutivo federal (expropiando) y esta intervención resulta de importancia porque una vez definidos los derechos de propiedad, las mismas autoridades empiezan a realizar inversión pública en obras de beneficio colectivo (Azuela 1989).

19 Una encuesta realizada en 1997 en las localidades de los Altos y la Selva reveló que el 51,9% de las viviendas carecen de agua, el 50% de las mismas no tienen instalaciones sanitarias, el 79% cuenta con pisos de tierra y el 28,2% carece de luz. Pero el estado de Chiapas también se caracteriza por una marcada dispersión de la población (el 30% de los pobladores radica en 19.000 comunidades de menos de 500 habitantes) y a un crecimiento superior del 4% en su región indígena, cuando la media nacional es de 1,8%. Mientras, las familias indígenas tienen entre 5 y 6 hijos, la media nacional es de 2 a 3. Y el 60% de la población vive en el campo (Diario de Yucatán 2001: 5).

llones de mexicanos y más de 100,000 personas localizadas en el extranjero. Pero dicha organización con el tiempo desapareció debido a que su capacidad de convocatoria disminuyó.

Pero, entre 1996 y 1997, se celebró un diálogo con el gobierno federal, que culminó con la firma de los llamados Acuerdos de San Andrés, sobre derechos y cultura indígena. Sin embargo, esto fue resultado de la ineficacia de los mecanismos corporativos de cooptación para resolver conflictos; por tal motivo se han formado comisiones paralelas que muestran más la debilidad que la fortaleza institucional. En este contexto, se crea la *Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA)* para entablar el diálogo con el EZLN, dotándola de personalidad jurídica, gracias al establecimiento de una nueva ley, La Ley para el Diálogo, la Consolidación y la Paz digna en Chiapas:

[...] se crea esta Comisión, integrada por los miembros de la Comisión Legislativa del Congreso de la Unión [...] así como por un representante del Poder Ejecutivo y otro del Poder Legislativo del estado de Chiapas, que serán invitados con tal objeto (Diario de Yucatán 2001: 1).

Mientras, los acuerdos de San Andrés, firmados por los representantes del poder legislativo y ejecutivo así como los del EZLN tenían como puntos de controversia el reconocimiento de la autonomía de las comunidades indígenas: “Se reconoce el derecho a la libre determinación y a la autonomía de los pueblos indígenas, en tanto colectividades con cultura diferente y con capacidad para decidir sus asuntos fundamentales en el marco nacional”. En otras palabras, se les reconocía sus usos y costumbres en la esfera cultural, política y económica; esto contradecía el orden constitucional de México (Diario de Yucatán 2001: 2). Pero como suele suceder en México cuando algo es objeto de negociación, con un débil respaldo institucional, los acuerdos no se reconocieron y el EZLN prosiguió su campaña publicitaria de denuncia contra el gobierno federal por su incumplimiento y en contra de la globalización económica neoliberal.

Después, organizó reuniones con la sociedad civil como la Convención Nacional Indígena y, en diciembre de 1999, celebró el Primer Encuentro Americano contra el Neoliberalismo y por la Humanidad. Dichos eventos fueron acompañados con la propaganda que su líder (el subcomandante Marcos), hábilmente ha realizado a través de la red y los medios masivos de comunicación. Pero pese a este movimiento social indígena, en la Selva Lacandona, la violencia directa (tanto la ejercida entre las mismas comunidades como la que proviene de parte de los ganaderos y autoridades) no ha cesado aunque tal vez sí en intensidad.²⁰

20 En diciembre de 1997, un grupo armado de indígenas (llamado Paz y Justicia) mató a niños y mujeres indígenas (cerca de 45) mientras rezaban en la comunidad de Acteal en Chenalhó.

Sin embargo, el conservar los usos y costumbres de la comunidad indígena no ha resuelto su problema de desventaja material. Pero algunos intelectuales se han opuesto a que se conserven los usos y costumbres de los pueblos indígenas, porque sostienen que se generaría un multiculturalismo,²¹ legitimando la diferencia entre los indígenas y no indígenas, es decir, surgiría una identidad que tendría solamente como referencia a la etnia, sin reparar en el hecho de que “[...] tenemos muchas identidades y tenemos muchas asociaciones cruzadas que neutralizan cualquier intento de que una sola monopolice lo que somos y nos oponga contra lo demás” (Ruiz 2001: 5).

Pero al conservarse los usos y costumbres de los pueblos indígenas²² se ha dejado de lado la necesidad de buscar una igualdad de oportunidades. Por eso, el presidente Vicente Fox, utilizando la retórica neoindigenista, llegó a la conclusión que, desde un punto de vista económico, era más barato cambiar la Constitución (Sandoval 2001).

En consecuencia, la reforma sobre derechos y cultura indígena, aprobada por el Congreso de la Unión en el mes de julio del 2001,²³ sirvió para convertir a la comunidad indígena en un objeto de interés público:

[...] Definir a las comunidades indígenas como de interés público, es ni más ni menos pretender darles un trato similar [...] al bacheo o al programa de tortibonos. Es tratarlos como cosas, como programas, pero no como colectividades humanas [...] (Sandoval 2001: 48).

Pero la experiencia de reconocimiento de los usos y costumbres de las comunidades indígenas ha creado un orden social paralelo, por ejemplo, en el estado de Oaxaca, ha reducido el papel de la autoridad estatal al reconocimiento de los resultados a los cuales llegan las comunidades indígenas mediante sus propios procedimientos. “No se mete a calificar esos procedimientos. Si hay violaciones en los mecanismos internos, no hay ninguna corte indígena o tribunal al cual recurrir para inconformarse, siguiendo los propios principios de selección comunitarios” (Ruiz 2001: 5).

Por tanto, la importancia que adquirieron los usos y costumbres de las comunidades indígenas, como parte de su identidad y de sus tradiciones, desplazó la necesidad de creación de mecanismos estatales de inclusión social, para la búsqueda de su desarrollo social.

En este contexto, las desventajas materiales, no han sido un obstáculo para el mantenimiento de los usos y costumbres de parte de los pueblos indígenas, desde un punto

21 Sobre los problemas que conlleva el multiculturalismo véase Colom (2001).

22 El EZLN, desde Las Cañadas, en Chiapas, como un grupo de presión, entre el 25 de febrero y el 11 de marzo del 2001, organizó una marcha que culminó en el Congreso de la Unión ubicado en la Ciudad de México. En el recinto legislativo hablaron los representantes del EZLN para pronunciarse a favor del reconocimiento constitucional de los Acuerdos de San Andrés.

23 Con la aprobación de 17 congresos estatales (de los 31 existentes, aunque 9 estados la rechazaron) la reforma sobre derechos y cultura indígenas se integró a la Constitución.

de vista general, pero su reconocimiento jurídico tampoco es una garantía para terminar con su discriminación y tampoco limitan su potencial para asimilar prácticas religiosas, que vengan de credos religiosos diferentes a la religión cristiana. Sobre todo, que la identidad no es estática sino que sufre cambios con el contacto, en este caso, de otras creencias religiosas diferentes a las dominantes.

Pero la importancia que han adquirido los usos y costumbres de los pueblos indígenas, en la escena nacional, no solamente es resultado del movimiento del EZLN, sino de la creencia gubernamental de que la diferencia, definida por los mismos es mejor reconocerla cuando no existen los medios institucionales para mejorar su nivel de vida.

Sin embargo, desde un punto de vista general, la intolerancia religiosa entre las comunidades indígenas de Chiapas es producto de problemas relacionados con disputas por el poder local, por un mayor acceso a recursos y servicios, incluyendo el derecho a la tierra, lo cual mediante las diferentes creencias religiosas, han planteado otras formas de convivencia y de hegemonía política para lograrlo (Casillas 1995: 286).

Pero la situación de enfrentamiento, violencia y división, dentro de las mismas comunidades indígenas, ha sido utilizada como un mecanismo de exclusión, impidiendo a algunos de sus miembros, el goce de las protecciones emanadas de su pertenencia a alguna comunidad.

En este caso, se puede hablar de una violencia estructural, es decir, las restricciones que impone la comunidad, como un todo, para impedir el desarrollo de una comunicación religiosa diferente a la dominante (Habermas 1999: 264).

3. El islam en Chiapas

El consuelo que se busca encontrar con el cambio de creencias religiosas no siempre significa que se deje de lado el interés terrenal. En otras palabras, que se obtenga en el mundo material algunas compensaciones tangibles, como por ejemplo, dinero y tierras y, en consecuencia, cuando no se logran se tiende a regresar a la anterior religión (Gómez 2001: 43). Por este motivo, algunos indígenas chiapanecos, transformados en practicantes del islam, en 1998, decidieron abrazar su antigua creencia religiosa. Mientras, otros fundaron su propia comunidad musulmana, separada de la establecida en un principio por los españoles Aureliano Pérez y Esteban López, inscribiéndose dentro de la corriente sunita.²⁴

24 Los musulmanes sunitas en el mundo son mayoría, cerca del 90% de los practicantes, basando sus acciones religiosas en la tradición, que proviene del siglo VII, cuando Mahoma y Alí, primo yerno de Mahoma, transmitieron sus enseñanzas por vía oral y escrita, sin embargo, no están en contra de las instituciones estatales laicas (Carré 1997: 29).

Por otro lado, desde un punto de vista general, la religión islamista es un modo de vida basado en el sentido de la familia y la comunidad, la paciencia y la confianza en la vida terrenal y en el más allá, en una moral donde el esfuerzo para la plegaria implica arrodillarse, levantarse e inclinarse, junto con el de privarse del alimento durante el mes del ramadán, cumpliendo con la limosna, realizando la peregrinación a los lugares santos. Así como el mostrar solidaridad, en otras palabras, los miembros de la comunidad (Umma) deben de ayudarse entre sí, sostenerse, sobre todo en la adversidad (Balta 1996: 79-82).

En este caso, la solidaridad desarrollada en las comunidades indígenas chiapanecas es importante para la protección de los individuos que la componen, frente a los peligros que le representa el exterior dominado por los finqueros y las propias autoridades. Esto no significa que la solidaridad comunitaria sea un elemento que explique el nacimiento del islam sino más bien que es resultado de la multiplicación de diversos credos religiosos, en una situación de conflicto, transformada en violencia y usada como un medio para luchar por el control de recursos y poder, donde la presencia de las protecciones estatales es muy débil.

Por tal motivo, la intolerancia derivada de las diferencias surgidas del profesar diferentes credos religiosos, como los conflictos entre católicos y evangélicos, ha servido de pretexto para realizar expulsiones violentas entre los mismos indígenas, pertenecientes a una misma comunidad, como ha sucedido en el pueblo de San Juan Chamula.²⁵ Por eso, centenares de indígenas tzotziles, han salido de San Juan Chamula, formando nuevos asentamientos humanos en la periferia de la ciudad de San Cristóbal de las Casas, donde no hay servicios urbanos básicos, reproduciendo la pobreza. Así nació el nuevo asentamiento conocido con el nombre de Nueva Esperanza, localizada a un kilómetro del centro de San Cristóbal de las Casas. Ahí, en 1994, se asentaron cerca de 200 personas que fueron expulsadas por los católicos.

Pero la colonia la Nueva Esperanza se convirtió en un espacio, donde las posibilidades de desarrollo de nuevas creencias religiosas fueron una realidad, frente a una situación de violencia, que había fracturado a una comunidad de indígenas tzotziles. Si la causa de su expulsión fue la creencia evangélica entonces resultaba necesario su sustitución y ante esa sensibilidad, por conducto de dos españoles, pertenecientes a la

25 El monopolio que han ejercido los católicos sobre los servicios públicos, lo han utilizado para “abolir” los derechos que los evangélicos tienen sobre los mismos debido a que éstos últimos se niegan, por sus creencias, a participar en las fiestas católicas del pueblo. Pero este problema no es exclusivo de la zona indígena de Chiapas sino de otras partes de México. Por ejemplo, en el poblado de Ixmiquilpan, localizado en el estado de Hidalgo, a los protestantes por no querer participar en las fiestas católicas del pueblo, los católicos les impidieron, aproximadamente por un año, disfrutar de los servicios públicos hasta que las autoridades estatales intervinieron para solucionar el problema (Ruiz 2001: 1).

vertiente musulmana fundamentalista llamada Movimiento Mundial Murabitun,²⁶ se pudo cumplir la tarea.²⁷ Por eso, la búsqueda de un nuevo sentido a su vida la encontraron en el mensaje islamista promovido por el español Aureliano Pérez Yruela. Así, se comenzó, en medio de las carencias de servicios y de infraestructura, a transformar una humilde casa en una mezquita. Aunque, los indígenas, conservando sus tradicionales vestidos, han terminado por cubrirse la cabeza con un modesto pañuelo blanco ([El] Sendero Islam 2001: 3; López 2001: 1).

Por otro lado, como la pobreza en México se identifica también con el desarrollo de actividades económicas informales, los indígenas musulmanes para sobrevivir las han adoptado (Lara 2001a: 1).

Por otro lado, el discurso islamista de Aureliano Pérez Yruela no podría haber tenido algún impacto sino hubiera contado con la ayuda de un indígena que estuviera interesado en predicar el islam, usando el dialecto de los tzotziles-chamulas. Y este trabajo fue realizado por el indígena chamula Domingo López Ángel, quien también era un desplazado (Lara 2001a: 3).

Al mismo tiempo, los integrantes del nuevo credo religioso cambiaron su nombre por otro en árabe. Así, por ejemplo, Aureliano Pérez Yruela, adoptó el nombre de Nafia.

Pero, en 1997, Nafia pudo penetrar en las comunidades indígenas, por la ayuda que le proporcionó, como he señalado, el indígena Domingo López Ángel, entonces líder del *Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas* (CRIACH).²⁸

El indígena Domingo López Ángel fue un político local, que había organizado algunas familias de desplazados evangélicos y católicos, pertenecientes a los poblados chiapanecos de Chamula, Cancuc, Chenalhó, Pantelhó.

Sin embargo, como político local fue transformado en diputado local por el *Partido de la Revolución Democrática* (PRD) y en 1996 fue expulsado por encabezar un ataque contra los participantes en el Tercer Congreso Estatal del PRD en la ciudad capital del estado, Tuxtla Gutiérrez.²⁹ Pero, al paralelo de las actividades políticas,

26 Este movimiento desde los años 60 tenía como misión recuperar “In Sha Allah” (“quiera Alá”), en España, y en Andalucía formó una comunidad autónoma que maneja su propia moneda y participa en cualquier manifestación pública a favor del islam en el mundo, y se dice que ha recibido financiamiento de un emir árabe; su líder en España es Abdul Qader al-Morabit (Lara 20001a: 2).

27 “Ahora no tenemos miedo a volver a ser expulsados porque Alá nos protege de los enemigos”, según Mariano Hernández, uno de los habitantes de la comunidad que ha adoptado el nombre de Mamad ([El] Sendero Islam 2001: 2).

28 El oportunismo del líder se refleja en su siguiente declaración: “(Domingo) López Ángel argumenta que cambió de religión porque a los grupos religiosos evangélicos los maneja la Secretaría de Gobernación, y sólo están explotando a los indígenas, mientras dice esperar que los musulmanes le den dinero, porque poseen mucho petróleo” (Lara 2001b: 2).

29 La celebración de los Consejos Estatales del PRD tienen como objetivo definir las nuevas candidaturas a los puestos de elección popular, sin embargo, surgen conflictos por la pérdida de influencia

también en México, los líderes utilizan la organización que representan para realizar negocios privados (López 2001).

De esta manera, la CRIACH llegó a controlar parte del transporte urbano, el comercio informal, de San Cristóbal de las Casas. “Además, encabezaba invasiones, particularmente en grandes extensiones de (la) reserva ecológica, creando colonias de desplazados como La Hormiga, Nueva Esperanza y Getsemani” (Lara 2001b: 2-3).

Pero en 1997, Domingo López Ángel y cerca de 100 seguidores, con sus familias, se unieron a la Umma (la comunidad musulmana) a través de los “murabitun”.³⁰ De esta manera, surgió la primera comunidad islámica indígena en el estado de Chiapas (Lara 2001b: 3).

En la actualidad, en una casa ubicada en la calle Damasco número 8, perteneciente a la colonia Nueva Esperanza, sobrevive la comunidad musulmana fundada por Nafia y Domingo López Ángel, donde se ha prohibido todo contacto con el exterior porque se argumenta que resulta peligroso para la comunidad. Por eso, los niños no van a la escuela y las familias no aceptan la ayuda del gobierno, porque de acuerdo con las creencias musulmanas ortodoxas, la contaminación proviene del exterior, es decir, por el contacto con los kafir, con los no musulmanes (Gómez 2001: 44-45).

Por otro lado, en términos generales, el liderazgo en México resulta importante debido a que se convierte en un intermediario ante las autoridades para lograr ventajas materiales personales y para encontrar algunas soluciones a los problemas más urgentes de sus representados, como son la obtención del título de propiedad de sus predios, donde han edificado su precaria vivienda, así como el mejoramiento de sus asentamientos, a través de la introducción de servicios como el agua y el drenaje y, en menor medida, por los equipamientos colectivos como parques, hospitales, etcétera (Evangelista 2001: 160).

Pero la importancia del liderazgo también se debe a que los partidos políticos pueden garantizarse más votos y puestos de representación popular, en una situación de mayor competencia partidista, cuando se integra a sus filas. Además, para articular la convivencia entre lo informal y lo formal, es decir, lo que es ilegal y legal, como el

de ciertos líderes en el momento de definirlos, lo cual ha dado como resultado la salida de líderes y algunos de sus seguidores o expulsiones por actos de violencia, que buscan terminar con el acto, para que los delegados no aprueben las nuevas candidaturas porque al líder le significa una pérdida de su poder. En esta situación se encontraba Domingo López (Sánchez 2001).

30 El subsecretario de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, Javier Moctezuma, dijo que los españoles (Aureliano Pérez Yruela y Esteban López Moreno) han violado las leyes de Asociaciones Religiosas y la General de Población debido a que entraron a México autorizados para ejercer el comercio y no actividades religiosas. Pero el artículo 7, fracción segunda, de la Ley de Asociaciones Religiosas establece que se otorgará el registro a quien haya realizado actividades religiosas en la República mexicana por un mínimo de 5 años y con un notorio arraigo entre la población. Pero se duda de su expulsión debido a que tienen hijos nacidos en el territorio nacional (Lara 2001b: 4).

caso de la economía informal, junto con la invasión de tierras para construir nuevos asentamientos, se necesita de un intermediario o líder para negociar, lo cual sirve para controlar el descontento de sus bases o para convertirlo en apoyo electoral a favor de las autoridades.

En consecuencia, las condiciones particulares de México y de sus comunidades indígenas en Chiapas, favorecieron la aparición de la primera comunidad indígena islámica, pero este hecho ha sido posible también por la misma intolerancia religiosa, que esconde conflictos por el control de los recursos naturales y económicos, convertida en un medio para “purgar” de inconformes a las propias comunidades indígenas. Pero el sentido de la existencia, en un contexto de pobreza, solamente se puede encontrar en la práctica religiosa, que temporalmente favorece la cohesión grupal.

4. Reflexión Final

No se trata de concluir sino solamente de señalar, que la importancia de las creencias religiosas es resultado de la búsqueda de sentido de una vida desarrollada en comunidad, fortalecida por el derrumbe de las promesas ofrecidas por las grandes utopías del siglo XX, agrupadas bajo las palabras derecha e izquierda.

Sin embargo, la expansión de la pobreza y de la desigualdad social, ha acrecentado las filas de los excluidos, lo cual responde a la disminución de las ayudas estatales para los pobres y desempleados; mientras, los negocios privados adquieren un papel protagónico en el control de mercados y de las ganancias extraordinarias.

En consecuencia, la imposibilidad de mejorar las condiciones de vida, a través del simple juego de la oferta y la demanda mercantil, ha creado una situación donde las creencias religiosas se transforman en elementos explicativos de una vida precaria, en ciertos momentos, mientras en otros, se vuelven parte de los que ayudan a mantener los lazos de unión del grupo o de la comunidad a la cual se pertenece.

Pero en el estado de Chiapas, donde los lazos comunitarios entre los indígenas son fuertes, las creencias religiosas son otro factor de identidad, que ayuda a encontrarle sentido a la exclusión, que genera la misma dinámica económica de los negocios privados. Además, facilitada por la débil presencia de la autoridad y la ausencia de protecciones estatales, que eviten la discriminación racial y la pobreza y marginación.³¹

31 Entre 1994 y 2005, el estado de Chiapas se encuentra en las mismas condiciones de atraso ya que sigue afectado por un grado alto de marginación, debido a que 26% de su población de 15 o más años es analfabeta y 50% no ha concluido la educación primaria. Sobre todo, que el 67% de su población no asiste a la escuela; en contraste, su Producto Interno Bruto per cápita, en 2004, era de 2 mil 751 dólares, mientras, en el resto del país fue de 6 mil 195 dólares por habitante. En el 2005, el 82 de la población que trabajaba ganaba dos salarios mínimos diarios, es decir, casi 3 dólares. Y, el 54% de su Población Económicamente Activa, sigue desarrollando actividades primarias (Gutiérrez 2005: 3a).

El surgimiento de la primera comunidad indígena musulmana en Chiapas responde a los cambios que se han introducido, a través de la religión, en las comunidades, así como a los creados por la misma economía local y los provocados por el conflicto armado del 1 de enero de 1994.

De este modo, estas notas solamente tenían como finalidad destacar algunos hechos que pudieran fundamentar la hipótesis planteada y que servirán para elaborar una futura investigación que permita profundizar más en el papel que cumple el islam en una comunidad indígena marginada.

Bibliografía

- Aguilar Rivera, José (1996): "El manto liberal: emergencias y constituciones". En: *Política y Gobierno* (CIDE, México, D.F.), 3.2: 327-362.
- Azueta, Antonio (1989): *La ciudad, la propiedad privada y el derecho*. México, D.F.: El Colegio de México.
- Balta, Paul (1996): *El Islam*. Madrid: Salvat/Le Monde.
- Bensusán, Graciela (2000): *El modelo mexicano de regulación laboral*. México, D.F.: FLACSO/UAM/Fundación Friedrich Ebert/Plaza y Valdés.
- Bizberg, Ilán (1999): "Las transformaciones del poder político en México". En: *Revista Mexicana de Sociología* (México, D.F.), 3:142-162.
- Brachet, Viviane (1996): *El pacto de dominación. Estado, clase y reforma social en México (1910-1995)*. México, D.F.: El Colegio de México.
- Carré, Oliver (1997): *El islam laico: ¿Un retorno de la gran tradición?* Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Casillas, Rodolfo (1995): "La participación social de los creyentes. ¿Quién fija las fronteras?". En: Lloyd, Jane-Dale/Pérez Rosales, Laura (eds.): *Paisajes rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena*; México, D.F.: Universidad Iberoamericana (UIA), pp. 271-291.
- Chossudovsky, Michel (1997): *The globalization of poverty. Impacts of IMF and World Bank Reforms. Third World Network*. Penang (Malaysia): Third World Network.
- Colom, Francisco (ed.) (2001): *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*. Barcelona: Anthropos/México, D.F.: Editorial UAM-Iztapalapa.
- Diario de Yucatán (2001): *COCOPA: Antecedentes y coadyuvancia al diálogo*. Publicación electrónica; URL: <<http://www.yucatan.com.mx>> [04/04/01].
- Escalante, Fernando (1992): *Ciudadanos imaginarios: Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana. Tratado de Moral Pública*. México, D.F.: El Colegio de México.
- Evangelista Martínez, Elí (2001): "Emergencia e institucionalización de nuevos actores en el desarrollo de las políticas sociales en México". En: Arteaga Basurto Carlos/Solís San Vicente, Silvia (eds.): *La política social en transición*. México, D.F.: ENTS-UNAM/Plaza y Valdés, pp. 154-172.
- Fariñas, María (1989): *La sociología del derecho de Max Weber*. México, D.F.: IIJ-UNAM.
- Fernández, Manuel/Adelson, Naomi (2000): "Civil Society Participation in World Bank and Inter-American Development Bank Programs: The Case of Mexico". En: *Global Gov-*

- ernance. *A Review of Multilateralism and International Organizations* (Boulder, Col.), 4: 120-152.
- Ferraro, Joseph (1985): *Durkheim y el totemismo en la religión contemporánea. Un nuevo estudio sociológico sobre el Vaticano II*. México, D.F.: UAM-I.
- Florescano, Enrique (1998): *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. México, D.F.: Nuevo Siglo/Aguilar.
- Garrido, Javier (1985): *El Partido de la Revolución Institucionalizada. Medio siglo de poder político en México. La formación del Nuevo Estado 1928-1945*. México, D.F.: Secretaría de Educación Pública.
- Gómez, Thelma (2001): "Musulmanes en Chiapas". En: *Milenio Semanal* (México, D.F.: Grupo Editorial Multimédios), núm. 177, 5 de febrero de 2001.
- Grande, Bertrand de la/Rico, Maite (1997): *Marcos, la genial impostura*. México, D.F.: Nuevo Siglo/Aguilar.
- Guerra, Francois (1988): *México: Del Antiguo Régimen a la Revolución*, t. I. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez, Elvia (2005): "Amenazador atraso económico y social en Chiapas; la entidad, estancada en el primer lugar de alto grado de marginación". En: *Suplemento Análisis Económico. El Financiero* (México, D.F.), 24 de junio de 2005.
- Habermas, Jürgen (1999): *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus Humanidades.
- INEGI (2000): *XII Censo General de Población y Vivienda*. México, D.F.: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI).
- Johnston, Josée (2002): "Pedagogical Guerrillas, Armed Democrats, and Revolutionary Counterpublics: Examining Paradox in the Zapatista Uprising in Chiapas, Mexico". En: *Theory and Society* (Nueva York [New York]/Heidelberg/Dordrecht), 29.3: 463-505.
- Kepel, Gilles (2000): *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*. Paris: Éditions Gallimard.
- (2005): *La revancha de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lara, Marco (2001a): *Adoctrinan musulmanes a chamulas*. Publicación electrónica; URL: <<http://www.eluniversal.com.mx/pls/impres>> [06/12/01].
- (2001b): *Líderes musulmanes, bajo sospecha*. Publicación electrónica; URL: <<http://www.eluniversal.com.mx/pls/impres>> [6/12/01].
- López, Julio César (2001): "Chiapas, indígenas musulmanes". En: *Comunicación e Información* (México, D.F.): 1-2.
- López-Portillo, José Ramón (1994): *Economic Thought and Economic Policy-Making in Contemporary México: International and Domestic Components*. Tesis doctoral, Universidad de Oxford [PhD dissertation, Oxford University]. Oxford.
- Riego, María Teresa del (2001): *Van a la Meca indígenas de Chiapas*. Publicación electrónica; URL: <<http://www.reforma.com/nacional/articulo/146555/>> [01/12/01].
- Roy, Oliver (1996): *Genealogía del islamismo*. Barcelona: Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ediciones Bellaterra.
- Ruiz, Ariel (2001): *Babliólogos: Entrevista con José Antonio Águilar Rivera. Crítica de la razón neoindigenista*. Publicación electrónica; URL: <http://www.lainsignia.org/2001/noviembre/cul_039.htm> [14/11/01].
- Sánchez, Marco (2001): *PRD: El rostro y la máscara. Reporte de la crisis terminal de una élite*

- política*. México, D.F.: CEPCOM.
- Sandoval, Eduardo (2001): "Ley para los indios: Una política de paz imposible en un mundo donde no caben más mundos". En: *Convergencia* (Toluca), 23: 37-59.
- SEDESOL (Secretaría de Desarrollo Social) (2005): *Primera encuesta nacional sobre discriminación*. México, D.F.: SEDESOL.
- Sendero Islam, El (2001): *Indígenas mexicanos cambian la Biblia por el Corán*. Publicación electrónica; URL: <<http://www.senderoislam.net/priindigenasmexicanos.htm>> [03/12/01].
- Tello, Carlos (1995): *La rebelión de las Cañadas*. México, D.F.: Cal y Arena.
- Tortosa, José María (2001): *El largo camino. De la violencia a la paz*. Alicante: Universidad de Alicante.
- Trejo, Guillermo (2002): *Indígenas*. Publicación electrónica; URL: <<http://www.nexos.com.mx>> [08/02/02].
- Weber, Max (1984): *Economía y sociedad*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Wieviorka, Michel (2004): "The Making of Differences". En: *International Sociology* (Londres [London]), 19.3: 281-297.
- Zermeño, Sergio (1996): *La sociedad derrotada. El desorden mexicano del fin de siglo*. México, D.F.: Siglo XXI/UNAM.