

- Eco, Umberto (1975). *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas*. Lumen. Barcelona.
- Goutman Bender, Ana Adela (2000). *Artesanías lingüísticas, Notaciones sin clave*. Siglo XXI. México.
- Habermas, Jürgen (1999). *Teoría de la acción comunicativa*. Santillana. Madrid.
- Leeds-Hurwitz, Wendy (1993). *Semiotics and Communication: Signs, Codes, Cultures*. Lawrence Erlbaum Associates Publishers. London.
- Lotman, Yuri (1991). "Acerca de la semiósfera" en *Criterios* 30, VII 91 – XII 91. La Habana.
- Peirce, Charles Sanders (1974). *La ciencia de la semiótica*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- Roman, Jakobson (1981). "Lingüística y poética", en *Ensayos de lingüística general*. Seix Barral. Barcelona.
- Saussure, Ferdinand, de (1986). *Curso de lingüística general*. Fontamara. México.
- Stam, Robert, et al (1999). *Nuevos conceptos de la teoría del cine: estructuralismo, semiótica, narratología, psicoanálisis, intertextualidad*. Paidós. Barcelona.

86

## Palabra colectiva: prácticas y representaciones sobre identidad y migración en diálogo con "La voz de los Mayas"<sup>1</sup>

Inés Cornejo Portugal y  
Elizabeth Bellon Cárdenas

*La moderación de la desigualdad es el tema central de la renovación del pacto social, lo mismo entre los mexicanos que en el mundo globalizado. Ese reto incluye de manera destacada a los indios mexicanos como a todos los diferentes que reclaman el derecho a sus diferencias sin tener que pagarlo con la privación, con la pobreza. El acceso pleno al desarrollo forma parte integral por la lucha por la diversidad y su riqueza. La nación equitativa, justa y plural, así como el derecho a la diferencia sin opresión ni discriminación son el tema verdadero de la cuestión indígena. Su debate no es sobre los derechos y cultura indígenas, sino sobre los derechos de los mexicanos y las reformas del estado que permitan y resguarden su ejercicio.*

Warman, 2003: 296.

87

¿Qué textos identitarios se están construyendo a partir de la interacción entre la estrategia de comunicación de la radiodifusora "La Voz de los Mayas", XEPET, en la península de Yucatán, y los procesos de recepción cultural de la población maya migrante?, ¿cómo la interacción de los escuchas con esta radio indigenista permite vislumbrar los cambios y permanencias en los repertorios de atributos culturales que conforman su identidad?, ¿la migración se ha vuelto un signo de identidad

<sup>1</sup> La investigación que da origen al presente texto cuenta con el apoyo financiero del Campo Estratégico de Acción en Pobreza y Exclusión del Sistema Universitario Jesuita, CEAPE-SUJ, y del Programa de Fomento de Proyectos y Coinversiones Culturales del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA-FONCA, 2006-2007).

en la vida cotidiana de estas comunidades?. Estas son las interrogantes fundamentales que guían el presente trabajo.

La radiodifusora indigenista "La Voz de los Mayas", XEPET, que se ubica en la cabecera municipal de Peto, al sur del estado de Yucatán, salió al aire el 29 de noviembre de 1982 en la frecuencia de los 740 khz de AM. El área de la cobertura de la XEPET comprende aproximadamente 100 km a la redonda, abarcando cerca de mil comunidades de la península de Yucatán y una parte del estado de Quintana Roo, con una audiencia potencial cercana a las 500 mil personas. Su programación contempla tanto la oferta musical como la no musical, conformada esta última de programas informativos, de difusión cultural, servicio e infantiles. En este sentido, la XEPET es una de las radiodifusoras pioneras del sistema indigenista, modelo que habría de extenderse en las más de veinte emisoras que aparecieron después.

La presente reflexión quiere dar seguimiento a diversos acercamientos a este objeto de estudio, realizados entre 1985 a 2002 (Plascencia, 1985; Castells-Tálens, 1994, 2000; Zepeda, 1986; Martínez, 1993; Cornejo, 1998, 1999, 2002; Canto, 1998); en esta ocasión, a partir de un enfoque cualitativo, exploramos cómo la interacción de los radioescuchas con la propuesta radiofónica provee de algunos de los elementos que parecen apuntar al "ser contemporáneo" de la comunidad maya. Retomando la crítica de Giménez, advertimos que para un análisis de las identidades:

no se trata simplemente de inventariar el conjunto de rasgos culturales que definirían una identidad, sino de detectar cuáles de entre ellos han sido seleccionados y utilizados por los miembros del grupo para afirmar y mantener una distinción cultural (...) No es tarea de las ciencias sociales detectar cuál es la 'verdadera identidad' de determinados grupos o colectivos, sino explicar los procesos de identificación sin juzgarlos, es decir, dilucidar las lógicas sociales que impulsan a los individuos y a los grupos a identificarse, a etiquetar, a categorizar y a clasificar. En efecto, si se admite que la identidad es una construcción social, la única pregunta pertinente es la siguiente: ¿cómo, por qué y a través de quiénes se produce, se mantiene o se cuestiona una identidad

particular en un momento y en un contexto social determinado?. (Giménez, 1998, en línea)

En consecuencia, resulta cardinal examinar de forma más precisa al receptor cultural de la XEPET, y esclarecer de qué manera y bajo qué criterios se está respondiendo a estos radioescuchas. Consideramos oportuno dar cuenta de la trayectoria reciente de las propuestas radiofónicas que, desde emisoras promovidas por el Estado mexicano, producen, recrean y difunden el acervo cultural indígena, puesto que ellos han dejado de ser un punto de referencia desde el cual se mide el "atraso" o el "progreso" de la sociedad. Los gustos, preferencias y demandas musicales o informativas mencionados por los receptores culturales, podrían revelarnos ciertas mixturas entre acervos culturales (indígena y mestizo) que hasta hace unas cuantas décadas eran considerados "excluyentes".

Con base en los resultados de este análisis profundizaremos en la dimensión simbólico-afectiva de la presencia de la radio en la vida de todos los días de los pueblos mayas, activando una línea de generación de conocimiento sobre medios alternativos de comunicación (comunitarios, indígenas o indigenistas) en contextos de pobreza y exclusión, pues sabemos que para las comunidades rurales e indígenas la radio constituye un nodo cardinal de redes sociales.

Desde una perspectiva hermenéutico-interpretativa, nos proponemos apuntar aquellos elementos sustanciales que nos permitan acceder a la relación entre los procesos de recepción cultural de la estrategia de comunicación indigenista "La Voz de los Mayas", la migración y la identidad maya. Consideramos que, a partir del diálogo de los radioescuchas con la XEPET, podríamos aproximarnos a la reconfiguración del "nosotros indígena", en particular, de las prácticas y representaciones sobre migración e identidad maya. La XEPET es un medio de comunicación que participa de los atributos culturales de los pueblos indígenas bajo su cobertura, quienes podrían estar reconfigurando sus prácticas y representaciones en torno a la migración y la identidad, a partir de la producción de significados que se da en interacción con los mensajes de la radiodifusora.



## POSTURA TEÓRICA, CATEGORÍAS Y CONCEPTOS

Sabemos que ya no es pertinente hablar de medir la distancia entre emisor, mensajes y efectos en el receptor, más bien, intentamos construir un análisis integral de la práctica comunicativa entendida como el conjunto de procesos sociales y simbólicos de apropiación, recreación y resignificación de los productos comunicativos. Desde esta perspectiva, es imperativo superar el "mediacentrismo" y aproximarse a un análisis cultural que estudie e interprete el contexto social desde el cual aprehender la experiencia radiofónica indigenista, considerando a los pueblos indios como activos productores de significados.

20

## A) La comunicación desde la experiencia del sujeto

Con el propósito de distanciarnos de la corriente de estudios de la comunicación pensados en términos de mensajes que circulan, efectos y reacciones, pretendemos no confundir a la comunicación con los medios, ni de enfrentar a los medios con la cultura, sino más bien de inscribir su análisis en una problemática más amplia pues la comunicación: "es fundadora de grupos y sociedades, contiene estructuras de poder, normas y reglas, y está en todo inercambio, es un fenómeno social total (...), supone necesariamente una interpretación recíproca y activa de interlocutores que, para lograrlo, deben poner en funcionamiento su patrimonio cultural y su poder". (Bassand, 1990)

Nuestra preocupación gira en torno al sujeto anónimo propositivo y activo que, a pesar de no fungir como actor de trascendentes acciones políticas, económicas o sociales, despliega prácticas significativas cotidianas y domésticas, comunicativas y culturales, como escuchar una estación de radio acompañado de la familia, asistir al aniversario de la radiodifusora, solicitar una complacencia musical, recibir un mensaje de algún familiar residente de manera legal o ilegal en Estados Unidos, enviar un aviso a la comunidad e informar sobre algún fallecimiento, entre otros.

Retomamos la centralidad del sujeto -receptor cultural- desde su propia experiencia y a través de las diversas prácticas comunicativas y

culturales que lleva a cabo. Se trata de comprender el *hacer* cotidiano del sujeto, entendido como las múltiples e imperceptibles formas con las cuales hace y rehace el vínculo social, donde los hombres, las mujeres y los objetos culturales que conforman su mundo, se insertan en un ámbito tridimensional: en el espacio, el tiempo y en lo social. (Lalive, 1998)

Asumimos con Fiske (2002) que el mensaje no sólo es algo que se envía de A hacia B, sino un elemento en una relación estructurada y dinámica, y cuyos otros elementos incluyen la realidad externa o referente, los productores/lectores y los significados. Por tanto, definimos comunicación como *producción e intercambio de significados*, puesto que es un factor cardinal para la vida de la cultura, puesto que comunicación y cultura son correlativas. Más adelante desarrollaremos este acercamiento desde la preocupación por la relación entre cultura y mundo social, y presentaremos el *Diamante Cultural* (Griswold, 1994) como una forma de aprehender dicha relación. A continuación planteamos algunas ideas clave sobre la identidad.

21

## B) "Nosotros indígenas": entre el problema de la identidad y la etnicidad

La relación entre comunicación y cultura podemos encontrarla también al articular cultura e identidad, puesto que son inseparables "debido a que las identidades sólo pueden formarse a partir de las diferentes culturas y subculturas a las que se pertenece o en las que se participa (...), la cultura es fuente de identidad" (Giménez, 2005, inédito):

Para desarrollar sus identidades —dice Stephen Frosh— la gente echa mano de recursos culturalmente disponibles en sus redes sociales inmediatas y en la sociedad como un todo. Por consiguiente, las contradicciones y disposiciones del entorno sociocultural tienen que ejercer un profundo impacto sobre el proceso de construcción de la identidad. (Giménez, 2005, inédito)

Concebimos la identidad individual sólo en relación con lo social. Siguiendo a Giménez, si asumimos el punto de vista de los sujetos individuales, la identidad se define como:

Un proceso subjetivo (y frecuentemente auto-reflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo. Pero debe añadirse de inmediato una precisión capital: la auto identificación del sujeto del modo susodicho requiere ser reconocida por los demás sujetos con quienes interactúa para que exista social y públicamente. Por eso decimos –con Habermas– que la identidad del individuo no es simplemente numérica, sino también una identidad cualitativa que se forma, se mantiene y se manifiesta en y por los procesos de interacción y comunicación social. (Giménez, 2005, inédito)

22

En consecuencia, observamos que la identidad contiene elementos de lo “socialmente compartido”, resultante de la pertenencia a grupos y otros colectivos, y de lo “individualmente único”. Mientras que los elementos colectivos destacan las “similitudes”, los individuales enfatizan la “diferencia”, pero ambos se relacionan estrechamente para constituir *la identidad única, aunque multidimensional, del sujeto individual* (Giménez, 2004, en línea); se trata de una doble serie de atributos distintivos, a saber:

- 1) Atributos de *pertenencia social* que implican la identificación del individuo con diferentes categorías, grupos y colectivos sociales;
- 2) Atributos *particularizantes* que determinan la unicidad idiosincrásica del sujeto en cuestión

Para el autor, la “permanencia” de una identidad colectiva o individual debe ser *producida continuamente*, ya que éstas se aprenden en el proceso de interacción social, en la familia, la escuela, la religión, los amigos, maestros, padres, en las fiestas y rituales, usos y costumbres y, *también, en relación con los medios de comunicación*. (Giménez, 2005, inédito) Debemos evitar, continúa Giménez, sin embargo, concebir estos “mundos de sentido como plenamente coherentes, integrados y resistentes al cambio”. Es lo contrario, la identidad posee un *carácter problemático, precario y cambiante*; no es un proceso estático sino *dinámico y relacional*: frecuentemente estos mundos de sentido “están llenos de contradiccio-

nes, débilmente integrados y padecen continua erosión en virtud de los procesos de metropolización y globalización”. (Giménez, 2004, en línea) No obstante, afirma D’Andrea, en el caso de la etnicidad, el carácter subjetivo y no fundado propio de toda identidad se transfigura en la percepción de un fundamento “natural” y “objetivo” de la pertenencia, a saber, el vínculo de parentesco:

El grupo étnico se define como aquel grupo humano en el que la pertenencia se funda, en última instancia, en la representación subjetiva de un vínculo de parentesco, que a partir de las semejanzas más variadas entre los miembros del grupo mismo, se cree en la descendencia de antepasados comunes y se delimita con respecto a los demás grupos en virtud de la representación de un vínculo de sangre. (D’Andrea, 2000, traducción Giménez, 2005, inédito)

23

Se trata de un “nosotros artificial”, indica D’Andrea, pues la consanguinidad, que representa el corazón de la etnicidad, constituye una *creencia*, una convicción subjetiva que no requiere demostración sino argumentos, los cuales parecen atestiguar un pasado compartido: rasgos somáticos, lengua, cultura, tradiciones, religión, mitos, memorias, usos y costumbres. Para Giménez, los componentes culturales básicos de la representación social que tienen de sí mismos los grupos étnicos, en contraposición con la cultura nacional mayoritaria de carácter occidental, son:

- a) Una tradición archivada en la memoria colectiva, que remite a una línea de ancestros y que registra el trauma de la colonización;
- b) La reivindicación permanente de sus territorios ancestrales como lugares de anclaje de su memoria colectiva, contenedores de su cultura y referente simbólico de su identidad social;
- c) La valorización del propio lenguaje, dialecto o sociolecto no sólo como medio de comunicación intragrupal, sino también como archivo vivo de su visión del mundo y símbolo distintivo de su identidad cultural;
- d) La valorización del propio sistema de parentesco como fundamento primordial de su pertenencia grupal;



- e) Un complejo religioso-ritual que actualiza, reafirma y renueva la identidad del grupo, mediante la dramatización de su visión del mundo, de la vida y de la muerte. (Giménez, 1998, en línea)

A decir de Oommen, la etnicización debe entenderse como "un proceso por el que ciertas colectividades son definidas y percibidas como foráneas, es decir, como extranjeras en sus propios territorios" (Oommen, 1997, citado en Giménez, 1998). Pero carece de sentido hablar de identidad étnica en general, acota Giménez, puesto que la etnia es una colectividad cultural (generalmente minoritaria) disociada de su territorio y, consecuentemente, marginalizada y discriminada; por tanto, la identidad es siempre un problema concreto y un enigma que debe resolverse para cada grupo o colectividad en particular desde la perspectiva de sus miembros. (Giménez, 1998, en línea)

Según el Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 2001-2006 (PNDPI, 2006, en línea), en los últimos 30 años la concepción de los mexicanos acerca de la cuestión étnica se ha modificado en tres aspectos fundamentales:

- a) Se ha dejado de pensar en la nación mexicana como culturalmente homogénea,
- b) Hay acuerdo en que los cambios culturales en una colectividad no necesariamente implican cambios de identidad, y
- c) Se reconoce a los indígenas como sujetos políticos que representan sus intereses en cuanto miembros de etnias y pueblos susceptibles de organizarse e influir en el ámbito público.

Por su parte, advertimos junto con Canto que los mayas son el segundo pueblo mesoamericano de México en términos numéricos, descendientes de la que es considerada la civilización más deslumbrante de la América Precolombina, además de ser la población mayoritaria del estado de Yucatán, sobrepasando en número a los no indígenas; sin embargo, en la actualidad dicha población ocupa los primeros sitios en desempleo, carencia de servicios básicos de infraestructura, analfabetismo, morbilidad

y mortalidad. En este sentido, es importante partir de la complejidad de los "mayas":

"Pese a participar de una matriz cultural común, resulta impropio hablar hoy de 'los mayas' como si se tratase de una entidad amorfa y homogénea. Las características específicas locales de los pueblos mayas, surgidas de un devenir histórico no siempre coincidente, requieren por tanto destacarse en cualquier estudio que pretenda dar cuenta de la realidad peninsular. Es imposible parangonar, en términos de igualdad socioeconómica e incluso cultural, a un maya: asalariado temporal en el emporio turístico de Cancún, con aquél de la región henequenera, que malamente sobrevive con la pensión que le otorga el Estado, con el maya habitante de la región campechana de Los Chenes, empeñado en obtener del magro humus selvático su sustento diario, o con el que divide la jornada laboral entre la maquiladora instalada en su pueblo y su pequeña parcela de cítricos. ¿Y qué decir del maya de la región maicera, que para granjearse la benevolencia de las deidades ancestrales de la milpa mantiene el anrigo ritual del dios cha'a chak, frente a su vecino del mismo pueblo que se autodefine como maya, pero perrenece a la Iglesia pentecostal?." (Canto, 1994, en línea)

Frente a esta compleja realidad, recordamos que nuestro principal eje de lectrura es el análisis de la XEPET desde la perspectiva del sujeto, es decir, la radiodifusora no como materialidad o espacio externo a los receptores culturales sino sólo como experiencia vivida por ellos: hombres y mujeres, jóvenes, adultos o abuelos, monolingües o bilingües y, por último, con experiencia migratoria directa o indirecta.

#### C) Migración indígena: de la pobreza como motor de la migración a la migración como signo de identidad

Sabemos que México constituye, al mismo tiempo, territorio de origen, tránsito y destino de migrantes, lo que hace de la migración un fenómeno especial en nuestro país. Para Bustamante (2005, en línea) el mundo podría dividirse, desde esta perspectiva, en dos categorías: países de origen y de destino de las migraciones. El denominador común de los países de

- e) Un complejo religioso-ritual que actualiza, reafirma y renueva la identidad del grupo, mediante la dramatización de su visión del mundo, de la vida y de la muerte. (Giménez, 1998, en línea)

A decir de Oommen, la etnicización debe entenderse como “un proceso por el que ciertas colectividades son definidas y percibidas como foráneas, es decir, como extranjeras en sus propios territorios” (Oommen, 1997, citado en Giménez, 1998). Pero carece de sentido hablar de identidad étnica en general, acota Giménez, puesto que la etnia es una colectividad cultural (generalmente minoritaria) disociada de su territorio y, consecuentemente, marginalizada y discriminada; por tanto, la identidad es siempre un problema concreto y un enigma que debe resolverse para cada grupo o colectividad en particular desde la perspectiva de sus miembros. (Giménez, 1998, en línea)

Según el Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 2001-2006 (PNDPI, 2006, en línea), en los últimos 30 años la concepción de los mexicanos acerca de la cuestión étnica se ha modificado en tres aspectos fundamentales:

- a) Se ha dejado de pensar en la nación mexicana como culturalmente homogénea,
- b) Hay acuerdo en que los cambios culturales en una colectividad no necesariamente implican cambios de identidad, y
- c) Se reconoce a los indígenas como sujetos políticos que representan sus intereses en cuanto miembros de etnias y pueblos susceptibles de organizarse e influir en el ámbito público.

Por su parte, advertimos junto con Canto que los mayas son el segundo pueblo mesoamericano de México en términos numéricos, descendientes de la que es considerada la civilización más deslumbrante de la América Precolombina, además de ser la población mayoritaria del estado de Yucatán, sobrepasando en número a los no indígenas; sin embargo, en la actualidad dicha población ocupa los primeros sitios en desempleo, carencia de servicios básicos de infraestructura, analfabetismo, morbilidad

y mortalidad. En este sentido, es importante partir de la complejidad de los “mayas”:

“Pese a participar de una matriz cultural común, resulta improcedente hablar hoy de ‘los mayas’ como si se tratase de una entidad amorfa y homogénea. Las características específicas locales de los pueblos mayas, surgidas de un devenir histórico no siempre coincidente, requieren por tanto destacarse en cualquier estudio que pretenda dar cuenta de la realidad peninsular. Es imposible parangonar, en términos de igualdad socioeconómica e incluso cultural, a un maya: asalariado temporal en el emporio turístico de Cancún, con aquél de la región henequenera, que malamente sobrevive con la pensión que le otorga el Estado, con el maya habitante de la región campechana de Los Chenes, empeñado en obtener del magro humus selvático su sustento diario, o con el que divide la jornada laboral entre la maquiladora instalada en su pueblo y su pequeña parcela de cítricos. ¿Y qué decir del maya de la región maicera, que para granjearse la benevolencia de las deidades ancestrales de la milpa mantiene el antiguo ritual del dios cha'a chak, frente a su vecino del mismo pueblo que se autodefine como maya, pero pertenece a la Iglesia pentecostal?” (Canto, 1994, en línea)

Frente a esta compleja realidad, recordamos que nuestro principal eje de lectura es el análisis de la XEPET desde la perspectiva del sujeto, es decir, la radiodifusora no como materialidad o espacio externo a los receptores culturales sino sólo como experiencia vivida por ellos: hombres y mujeres, jóvenes, adultos o abuelos, monolingües o bilingües y, por último, con experiencia migratoria directa o indirecta.

#### C) Migración indígena: de la pobreza como motor de la migración a la migración como signo de identidad

Sabemos que México constituye, al mismo tiempo, territorio de origen, tránsito y destino de migrantes, lo que hace de la migración un fenómeno especial en nuestro país. Para Bustamante (2005, en línea) el mundo podría dividirse, desde esta perspectiva, en dos categorías: países de origen y de destino de las migraciones. El denominador común de los países de

origen se centra en la pobreza de la mayoría de su población y el subdesarrollo de su economía, bajo criterios internacionales. El denominador común de los países de destino se centra en su riqueza comparativa y en el desarrollo de su economía bajo esos mismos criterios. Por lo general, los países de origen definen y entienden la migración internacional en términos positivos. En cambio, los países de destino la entienden y la definen en términos negativos:

La realidad es que las migraciones laborales internacionales representan beneficios tanto para unos como para los otros. Esto quiere decir que lo que los divide no es algo objetivo sino principalmente ideológico. Por lo general, los países de destino, tienden a no reconocer los beneficios que reciben del trabajo de los migrantes y se resisten a reconocer la demanda laboral que se origina en sus propios países, demanda a la que acuden los migrantes. De esas resistencias a reconocer lo que les dejan los migrantes, se han derivado muchas injusticias y violaciones a los derechos humanos de los migrantes. (Bustamante, 2005, en línea)

Seguendo a Boltvinik y Damián (2003: 106-107), la pobreza generalmente se asocia con la carencia de bienes y servicios, con la insatisfacción de necesidades humanas básicas. No obstante, coincidimos en que la pobreza es un testimonio de derechos humanos incumplidos, de falta de respeto a la dignidad humana. En México, continúan los autores, la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol) ha adoptado un método de medición de la pobreza considerando como punto de referencia sólo el nivel de ingresos, no así de un método multidimensional que permita comprender satisfactoriamente todas las necesidades de la población, no sólo la llamada "pobreza alimentaria", frente a la denominada "pobreza de patrimonio" y "pobreza de capacidades", en un país en donde, según el reconocimiento oficial, más de la mitad de la población vive en la pobreza. (Boltvinik y Damián, 2003: 114) En este sentido, la mayoría de los municipios indígenas son considerados de alta y muy alta marginación. Coincidimos con Embriz en que:

Hablar de pobreza entre los pueblos indígenas de México es referirse a dimensiones extremas de una situación histórica de insuficiencia o carencia de los elementos necesarios para asegurar la reproducción de la vida humana y de las condiciones sociales, culturales y políticas de los mexicanos. Una figura muy relacionada con los indígenas es la de pobres, y cualquier comparación entre éstos y otros mexicanos en su inmensa mayoría establecerá que los más pobres de los pobres son los indígenas (...) No sólo en México, sino en toda Latinoamérica, se ha reconocido que es en las regiones indígenas en donde se concentra el mayor número de pobres, y en las que las condiciones sociales y económicas son peores: allí es donde socialmente la pobreza toca fondo (...) Cualquiera que sea el método para medir la pobreza o las características que se le den a las categorías para medirla, se puede afirmar que la gran mayoría de los integrantes de los pueblos indígenas de México, ocupará los lugares extremos o más altos de la pobreza y de la marginación. (Embriz et al, 1998: 160-162, 173)

En términos generales, los indígenas representan cerca de 12 millones de personas, alrededor de la décima parte de la población mexicana. Pese a su aportación en recursos humanos, naturales, territoriales y culturales, son de los grupos más vulnerables, excluidos y pobres en México, situación que se convierte en uno de los factores fundamentales de la migración. Coincidimos con Velasco en que "la dispersión como condición de existencia pasada, presente y futura parece ser una de las novedades en la narrativa de identidades de estas poblaciones indígenas mexicanas (...) La migración espacializa la memoria colectiva, haciendo que la historia del grupo sea la de su dispersión y movilidad geográfica". (Velasco, 2005: 261, 277) Sin embargo, autores como Fox y Rivera afirman que la movilidad migratoria de los pueblos no los ha debilitado sino al contrario, ya que las organizaciones laborales y políticas que conforman zapotecos, purépechas, mixtecos, nahuas, hñahñús, triques y mayas constituyen una de las principales expresiones del movimiento indígena contemporáneo en México. (Fox y Rivera, 2004)

Según El Consejo Nacional de Población (Conapo), las cinco enti-



dades con mayor intensidad migratoria a Estados Unidos son Zacatecas, Michoacán, Guanajuato, Nayarit y Durango.

En el estado de Yucatán habitan cerca de un millón de indígenas, cifra que representa casi el 60 por ciento de la población total del estado. Los municipios con mayor concentración de indígenas son Mérida con más de 230 mil; Tizimín, con más de 52 mil, y Valladolid, con más de 47 mil indígenas. En términos de diversidad étnica, el grupo mayoritario es el del pueblo maya. Se estima que la población maya asciende a casi el 99 por ciento de la población indígena del estado. (Acciones 2003-2004, Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, en línea)

98

Aunque Yucatán no se incluye dentro de los estados de la República con mayor índice migratorio, el 45 por ciento de los campesinos han emigrado a Cancún, Isla Mujeres, Cozumel o Mérida, en busca de trabajo. (Indemaya, 2005, en línea)

El fenómeno migratorio es creciente. Los recién emigrados se enfrentan con problemas como son asentamientos irregulares, empleos subcalificados y mal pagados, viviendas de mala calidad, etcétera.

Quintana Roo ha sido desde hace más de 30 años refugio de cientos de miles de indígenas yucatecos, quienes de campesinos pasaron a ser albañiles, obreros, empleados del ramo turístico, trabajadores domésticos, entre otros oficios que demanda el vecino estado. En la actualidad, aproximadamente 200 mil yucatecos residen y trabajan en este estado caribeño, mientras que un número no cuantificado de hombres y mujeres van y vienen, es decir viajan los lunes por las mañanas y retornan a sus lugares de origen los viernes por la noche (Indemaya, citado en Reforma, 2005, en línea):

Y es que en cada pueblo, hasta en la más pequeña y alejada comunidad de esta entidad, se tejen muchas historias de indígenas yucatecos y sus andanzas por Quintana Roo, desde el varón que cada lunes parte temprano hacia el vecino estado y regresa con dinero el fin de semana o el hombre que de plano se fue y su familia nunca supo más de él. También de hombres y mujeres que partieron

al vecino estado y allá se olvidaron de su cultura y costumbres y cambiaron sus apellidos mayas por castellanos; otros que se volvieron delincuentes y algunos que optaron por la prostitución en sus diversas formas. (Reforma, 2005, en línea)

Quintana Roo —también dentro del área de cobertura de la XEPET—, principal destino de los migrantes yucatecos desde la década de los 70 cuando comenzó el desarrollo turístico del norte de esa entidad, se ha convertido en los últimos años en un “sitio de entrenamiento” para cientos de ellos, ya que viajan a Cancún, Cozumel o la Riviera Maya para emplearse como trabajadores de la actividad turística, aprenden inglés lo más pronto posible y, cuando ya han asimilado cierta experiencia, emprenden el viaje hacia Estados Unidos. Así, la emigración hacia el vecino país del norte es cada vez mayor, y se destaca que los miles de yucatecos —se estima en más de 30 mil— que viven en suelo estadounidense se emplean en el rubro de los servicios y no en el campo, como sucede con migrantes de otros estados. (Reforma, 2005, en línea)

99

*Estuve seis años en San Francisco, en el centro de San Francisco. Trabajaba de limpieza, de lavaplatos, estos trabajos tenía. Yo me acostumbré, allá hay un chingo de restaurantes, mucho, trabaja puro yucateco. Se llama el barrio Fisherman, hay puro pescado, cocinan allá por eso le dicen así. (Antonio, monolingüe maya, soltero, 24 años)*

Respecto de la migración yucateca hacia EUA, cabe mencionar que los estados en los que vive la mayoría son: Washington, Oregon, California, Utah, Arizona, Colorado, Nuevo México, Texas, Missouri, Illinois, Michigan Nueva York, Massachussets, Pensilvania, Georgia y Florida. (Secretaría de Relaciones Exteriores, 2002, citado en Indemaya, 2005, en línea).

En la ciudad de San Francisco, California, viven muchos yucatecos de Oxtutzcab, Tekax, Akil, Tixkokob, Mérida y Ticul; mientras que en la ciudad de Los Ángeles los hay de Tizimín, Mérida, Ticul, Motul. En Thousand Oaks residen muchos yucatecos de Muna y, en San Bernardino,



los de Cenotillo; y cada día es mayor la cantidad de paisanos de Peto y Thadziú que radican en San Rafael. (Indemaya, 2005, en línea)

Con base en estos saberes, exploramos la reconfiguración de la identidad de aquellos radioescuchas de la XEPET que deciden, ya sea ellos mismos o algún miembro de su núcleo familiar, salir de su casa, de su comunidad, de su región y, en ocasiones, de su país, en busca de alternativas que no han encontrado en su lugar de origen.

#### METODOLOGÍA

100

*Para ese tiempo que fui (a Estados Unidos), un chavo llevaba los cassetes, los discos, la gente grababa esa novela de La Voz de los Mayas, la novela habla de los campesinos y la llevó allá, y escuchaban la maya, las jaranas y las músicas regionales. Para ese tiempo que fui todo el mundo que sea yucateco tenía un disco de La Voz de los Mayas y a veces ¿cuál tienes?, preguntaban, yo tengo esa, yo tengo de la otra y se grababan.*

(Imer, bilingüe maya, soltero, 24 años)

Para acercarnos a la relación entre los procesos de recepción cultural de la estrategia de comunicación indigenista de "La Voz de los Mayas", la migración y la identidad maya, requerimos saber acerca de los emisores o creadores culturales: Consejo Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CONADEPI), de dicha estrategia en la península de Yucatán; de los receptores culturales que adoptan, recrean y resignifican la propuesta radiofónica; y de la relación/dinámica entre la estrategia de comunicación indigenista y el mundo social en el que está inmersa.

Utilizamos el recurso analítico del *Diamante Cultural* (Griswold, 1994), que nos aporta un modelo solvente para emprender el estudio del conjunto de relaciones, usos y apropiación que permiten que una determinada propuesta comunicativa y cultural *signifique algo para alguien* y, a través de este proceso, los *receptores culturales se autoidentifiquen y definan su diferencia frente a otros sujetos y su entorno social mediante*

*la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo.*

El *Diamante Cultural*, se conforma de cuatro elementos:

#### 1. El objeto cultural

Se refiere a los textos identitarios que los receptores culturales construyen a partir de su relación activa con la estrategia de comunicación indigenista de la radiodifusora "La Voz de los Mayas". Desde esta perspectiva, el objeto cultural es un significado compartido por miembros de una cultura, pero representado a través de una forma, de una expresión socialmente significativa que es visible, tangible o que puede articularse.

#### 2. Emisores / Creadores culturales

CONADEPI, "La Voz de los Mayas", XEPET

Son las instituciones, organizaciones y personas que articulan y comunican una idea, que labran una forma o propuesta cultural, dirigida a un determinado segmento social.

#### 3. Receptores culturales

Radioescuchas de la estrategia de comunicación indigenista de "La Voz de los Mayas", de 15 años en adelante, ambos sexos, escolaridad diversa, monolingües maya, bilingües o monolingües español, y con experiencia directa o indirecta de migración, como productores activos de significados.

#### 4. Mundo social

Es el contexto social en el cual la estrategia de comunicación indigenista de la XEPET es producida, recibida y apropiada. Son las exigencias y desafíos económicos, políticos, sociales y culturales que coinciden en un momento particular, y condicionan la elaboración y apropiación de la estrategia.

101

En suma, el recurso analítico del *Diamante Cultural* conceptualiza y aborda al receptor cultural como un sujeto activo desde sus haceres cotidianos y en un contexto social específico; ellos, como miembros de una cultura y una sociedad particular, interactúan con la estrategia de comunicación indigenista de la XEPET al igual que con el resto de las puntas del diamante, construyendo significados.

#### AVANCES PRELIMINARES

Para examinar la dinámica que existe entre la recepción de la estrategia de comunicación indigenista y la identidad de la población maya migrante, partimos de una perspectiva integral, puesto que nos interesa no sólo mensurar el impacto de la propuesta radiofónica, sino profundizar a través del análisis cultural de las prácticas y representaciones (Moscovici, 1979; Abric, 2001) en la dimensión simbólica de la comunicación desde la perspectiva del sujeto.

En este sentido, señalamos con Moscovici que las representaciones sociales se definen como construcciones simbólicas que se crean y recrean en el curso de las interacciones sociales; no tienen carácter estático ni determinan inexorablemente las representaciones individuales. Son maneras de entender y comunicar la realidad e influyen a la vez que son determinadas por las personas a través de sus interacciones, están constituidas por elementos de carácter simbólico, ya que no son sólo formas de adquirir y reproducir el conocimiento, sino que tienen la capacidad de dotar de sentido a la realidad social. (Moscovici, 1979: 16, 17) En esta línea, Abric señala que la representación es constituida por un conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes a propósito de un objeto dado; además de que este conjunto de elementos es organizado y estructurado. (Abric, 2001: 18)

Por otro lado, definimos con Thompson a las prácticas como el conjunto de comportamientos, acciones, gestos, enunciados, expresiones y conversaciones portadoras de un sentido, en virtud de las cuales los individuos se comunican entre sí y comparten experiencias, concepciones

y creencias. Su análisis alude a la tarea de descifrar capas de significados, de describir y redescubrir acciones y expresiones que son ya significativas para los propios individuos que las producen, perciben e interpretan en el curso de su vida diaria. (Thompson, 1993:145)

En consecuencia, diseñamos y llevamos a cabo el trabajo de campo (entrevistas semiestructuradas en profundidad, observación etnográfica y monitoreo radiofónico) en julio y agosto de 2006, visitando las poblaciones de Peto, Muna y Oxcutzcab, ubicadas al sur del estado de Yucatán, dentro del área de cobertura de la XEPET, y que además se caracterizan por su alto índice de población indígena, así como de migración tanto a EUA como a la Riviera maya.

Las reflexiones teórico-metodológicas y empíricas surgidas a partir de este trabajo nos acercaron "cara a cara", de manera flexible y dinámica, a algunos sujetos que cumplieran los requisitos de nuestro objeto de estudio, reiteramos: radioescuchas de la XEPET, con experiencia directa o indirecta de migración y hablantes de lengua maya. Hasta este momento, la información empírica elaborada nos permite organizar los relatos en los siguientes ejes temáticos:

- a. Condiciones de pobreza y redes de apoyo al migrante
  - Condiciones de pobreza y exclusión que obligan a la migración
  - Redes familiares y comunitarias que apoyan al migrante en su viaje en EUA
  - Redes familiares y comunitarias que apoyan al migrante en su estancia en EUA
  - Redes familiares y comunitarias que se activan para incorporar al migrante al mercado laboral
  - Valoración positiva de la solidaridad/protección/refugio de los parientes/conocidos/vecinos mayas frente a los otros/*gringos/gachos*.
- b. Cumplimiento de expectativas
  - Satisfacción de expectativas, construcción de casa en pueblo de



origen, adquisición de vehículos (camioneta y motocicleta) y compra de parcela

No satisfacción de expectativas, no hay mejoras en condiciones de vida, no hay ahorro, alcoholismo, drogadicción, enfermedades, bandas, cholos.

c. Redes de amigos de migrantes

Participación de los migrantes en grupos religiosos, evangélicos  
Redes familiares permanentes de familiares que se establecen en EUA

d. Migración por género

Predominio de migración masculina, jóvenes  
Incremento de migración femenina, jóvenes

e. Redes de comunicación y cultura maya

Teléfono como forma de comunicación más importante con parientes en EUA

Valoración positiva de la cultura maya (fiestas, comida, música, vestido)

Valoración positiva de la lengua maya, en la vida cotidiana y a través de la XEPET

Valoración positiva de que los jóvenes conozcan la cultura y lengua maya

Valoración positiva de las diferencias entre catrino/catrina y maya

Valoración positiva de la comida maya en EUA

Valoración positiva de recuperar el "cuerpo" del familiar que fallece en EUA

f. Trabajo

Valoración positiva del compromiso laboral de los *gringos*, "ellos saben trabajar"

Valoración positiva del trabajo como forma de progreso, mejoría en las condiciones de vida

g. Bandas, autoexclusión

Valoración negativa de las bandas, los jóvenes son quienes olvidan sus raíces con mayor facilidad, están más expuestos

Autoexclusión, inseguridad frente al mundo *gringo*, *gabacho*

h. XEPET

Valoración positiva de la música maya grabada que les envían a EUA, programas en maya en EUA

Valoración positiva de la XEPET entre los adultos

Valoración positiva de la función informativa de la XEPET

Valoración positiva del papel de los/las locutores, "ellos saben hablar la maya auténtica".

A través de estos ejes temáticos intentamos reconstruir la perspectiva misma de los entrevistados en torno a sus experiencias o situaciones cotidianas expresadas con sus propias palabras. Con base en esta información, hemos alcanzado el "punto de saturación" respecto a los ejes temáticos antes descritos, sin embargo, pensamos que es de suma pertinencia profundizar en este acercamiento indagando sobre las rutas de migración, la transformación de los acervos culturales en los jóvenes migrantes que regresan a sus poblaciones de origen, así como el imaginario de las nuevas generaciones de migrantes que persisten en esa práctica.

A manera de reflexión final, conceptualizamos al receptor cultural como actor participante en los complejos procesos de aceptación, apropiación, asimilación, rechazo, negociación y recreación de los mensajes que la propuesta radiofónica les ofrece, pues la relación que establece con dicha propuesta es selectiva y además productiva. La XEPET no es entonces materialidad o espacio externo a los receptores culturales, sino experiencia vivida por ellos, quienes podrían estar reconfigurando sus prácticas y representaciones en torno a la migración y la identidad maya,

a partir de la producción de significados que se da en interacción con los mensajes de la radio. La propuesta de la radiodifusora indigenista parece convertirse, como interlocutor válido, en un lugar donde se apela para negociar la identidad maya migrante.

## BIBLIOGRAFÍA

CASTELLS-TALENS, Antoni (1994), "Indigenous Radio in Mexico: XEPET, One Voice of the Maya of the Yucatan". Master of Arts in Mass Communication, University of Florida, 114 págs.

\_\_\_\_\_ (2000), *Broadcasting on a Tightrope: The evolution of Indigenous Media Policy in Mexico*. Presentation to the Division of Intercultural and Development Communication at the 50<sup>th</sup>. Annual Conference of the International Communication Association, Acapulco. Junio 1-5.

CANTO, Víctor (1998), "El acceso de los mayas a los medios de comunicación". Ponencia presentada en el Primer Congreso Estatal de Cultura e Identidad Regional. Mérida, Yucatán, del 2 al 5 de diciembre.

CORNEJO, Inés (1990), "La voz de la mixteca y la comunidad receptora de la mixteca oaxaqueña". Tesis de Maestría. Universidad Iberoamericana. México, D.F. 215 págs.

D'ANDREA, Dimitri (2000), "Las razones de la etnicidad entre globalización y eclipse de la política", en Furio Cerutti y Dimirri D'Andrea, *Identidad y conflictos*, Franco Angeli: Milán, pp.83-91. Traducción de Gilberto Giménez.

FISKE, John (2002), *Introduction to communication studies*, Routledge: EUA, pp.2-8.

GIMÉNEZ, Gilberto et al (1986) *La teoría y el análisis de la cultura*. Consejo Mexicano de Ciencias Sociales. SEP. México, D.F.

\_\_\_\_\_ (1998), *Identidades étnicas: estado de la cuestión*. En línea, disponible en: <http://gimenez.com.mx>, Fecha de consulta, 23 mayo, 2005.

\_\_\_\_\_ (2000), *Materiales para una teoría de las identidades sociales*, en: José Manuel Valenzuela Arce, (coord.), *Decadencia y auge de las identidades*, México Norte: El Colegio de la Frontera Norte / Plaza y Valdés, pp. 45-78.

PLASCENCIA Carlos (1985), "La radiodifusión indigenista: algunas preguntas". Instituto Nacional Indigenista. México, D.F.

RAMOS, José Manuel (2005), *Ecos de La Voz de la Montaña: la radio como*

factor de cohesión y fortalecimiento cultural de los pueblos indígenas, Tesis doctoral, FCPyS, UNAM, México, D.F., 250 págs.

RAMOS, José Manuel y Angel Díez Mendoza (2004) "Viejas y nuevas tecnologías. El servicio de avisos de las radios indigenistas de México". En *Secreto a voces Radio, NTICs e interactividad*. Editado por Bruce Girard en colaboración con el grupo de Comunicación para el Desarrollo. Con el apoyo de la Fundación Friedrich Ebert, Dev-Comm (Banco Mundial). Roma.

XEPET La Voz de los Mayas (1988), "Proyecto de Desarrollo de las Comunidades Mayas en la Península de Yucatán. Estrategia de Comunicación". Instituto Nacional Indigenista, Peto, Yucatán.

XEPET. La Voz de los Mayas. "Consideraciones para la definición de un modelo operativo de las Radiodifusoras de Baja Potencia del INI", s.f.

\_\_\_\_\_ (1999), *Informe anual de actividades del Consejo Consultivo*. Documento Interno. Instituto Nacional Indigenista. Peto, Yucatán.

\_\_\_\_\_ (2000), *Informe de actividades del Consejo Consultivo 1998-2000*. Documento Interno. Instituto Nacional Indigenista. Peto, Yucatán.

\_\_\_\_\_ (2000), *Informe anual de actividades del Consejo Consultivo*. Documento Interno. Instituto Nacional Indigenista. Peto, Yucatán.