



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**ECOS DE “LA VOZ DE LA MONTAÑA”: LA RADIO COMO FACTOR DE
COHESIÓN Y FORTALECIMIENTO CULTURAL
DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS**

T E S I S

**QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTOR EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
CON ORIENTACIÓN EN
CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN**

P R E S E N T A

JOSÉ MANUEL RAMOS RODRÍGUEZ

**COMITÉ TUTORAL:
DRA. NATIVIDAD GUTIÉRREZ CHONG
DRA. ANA GOUTMAN BENDER
DRA. BERTHA SALINAS AMESCUA**

MEXICO, D.F.

2005



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Con inmenso amor y gratitud a Manina y José Emilio

**A la memoria de Mario Chagoya Landín
(1952-2002)**

TABLA DE CONTENIDOS

RESUMEN.....	i
TABLA DE CONTENIDOS	ii
PRESENTACIÓN.....	vii
INTRODUCCIÓN.....	1
El Sistema de Radiodifusoras Culturales Indigenistas.....	8
Naturaleza y propósito del estudio	10
Perspectiva teórica.....	13
Enfoque metodológico.....	16
Estudio de caso	17
Ámbitos del estudio	19
Necesidad e importancia de la investigación.....	23
Presentación de capítulos.....	24
CAPÍTULO 1 MEDIOS COMUNITARIOS DE CARÁCTER ÉTNICO: PERSPECTIVAS TEÓRICAS.....	30
Repensando la comunicación alternativa	32
La herencia dualista.....	36
De medios populares a comunitarios y ciudadanos.....	37
Potencial de los medios comunitarios y ciudadanos.....	42
Fortalecer un sentido de comunidad.....	42
Fortalecer las identidades colectivas.....	44
Contraesferas públicas.....	46
Empoderamiento.....	46
Medios de las minorías étnicas.....	50
El marco del Estado	51
¿Asimilación o fortalecimiento?.....	53
Las lenguas indígenas.....	54
Auto-representación, resistencia y poder	56
Investigación y evaluación de los medios comunitarios.....	58
Investigación sobre la radio indigenista	60
CAPÍTULO 2 INDIGENISMO Y RADIODIFUSIÓN.....	65
El indigenismo mexicano.....	66
Incorporación e integración.....	67
Indigenismo participativo.....	69
Indigenismo de transferencia.....	70
El zapatismo y la “nueva relación”.....	71

El foxismo y la “transformación” del INI.....	72
Trayectoria del Sistema de Radiodifusoras Culturales Indigenistas.....	74
Experiencias anteriores en México.....	75
La primera radiodifusora.....	77
Primera expansión 1981-1982.....	80
Periodo de crisis: 1983.....	84
Estabilización: 1984-1988.....	85
Segunda expansión y propuesta de transferencia: 1989-1994.....	87
Tercera expansión y Acuerdos de San Andrés: 1995-2000.	90
El “gobierno del cambio”: 2000-2003.....	93
Sumario.....	95
3 CONTEXTO SOCIOCULTURAL: LA REGIÓN DE LA MONTAÑA DE GUERRERO.....	97
Antecedentes históricos	98
Características socioeconómicas.....	102
Delimitación geográfica.....	102
Población.....	105
Población indígena.....	106
Las lenguas indígenas en la Montaña.....	107
Analfabetismo.....	110
Servicios básicos y educación.....	110
Vías de comunicación.....	112
Actividades productivas.....	114
Diferencias intra-regionales.....	115
Identidad regional e identidades étnicas.....	116
La fiesta y las bandas en la Montaña	118
Reproducción social y estrategias de sobrevivencia.....	120
Migración.....	121
La reconfiguración espacial y el poder local	122
Movimientos y actores sociales.....	123
Agudización de conflictos.....	126
Sumario.....	127
4 SEMBLANZA DE “LA VOZ DE LA MONTAÑA”.....	129
Panorama general.....	130
Los primeros años	130
El auge	135
La represión de 1994.....	138
Después del golpe.....	140
Los equipos de trabajo	143
Cobertura de La Voz de la Montaña.....	146
Disponibilidad de receptores.....	146
Presencia de otros medios masivos.....	147
Estudios de audiencia previos.....	149
Sumario.....	152

5 LA PROGRAMACIÓN Y EL SERVICIO DE AVISOS.....	154
Características constantes en la programación.....	155
Tendencias en la programación a través del tiempo.....	158
Los productores indígenas y sus mensajes.....	164
El servicio de avisos	166
Los programas de avisos en las radiodifusoras indígenas.....	167
Los programas de avisos en La Voz de la Montaña.....	169
Resultados del análisis de contenido	174
Avisos personales.....	175
Avisos institucionales.....	178
Convocatorias.....	182
Sumario.....	184
6 PERCEPCIONES HACIA LA RADIODIFUSORA.....	186
Percepciones sobre el tamaño de la audiencia.....	187
Audiencia individual.....	187
Percepción sobre la audiencia en la región.....	188
Cambios percibidos en el nivel de audiencia	189
Factores que limitan el tamaño de la audiencia	191
Demanda de cobertura	192
Los avisos: “teléfono de los pobres”.....	193
La población en el papel del emisor.....	194
Ventajas del servicio de avisos	195
Utilidad de los avisos	197
Los migrantes y sus familias.....	198
Altavoz de alcance regional	198
Los sujetos como receptores de los avisos	201
Las lenguas indígenas.....	202
Valor instrumental	204
Valoración de la propia lengua.....	205
Valoración del bilingüismo y aceptación de la educación intercultural....	208
Convivencia multicultural.....	211
Resguardo de los referentes culturales.....	211
Dimensión afectiva.....	212
Seguridad.....	213
Aprecio por “La Voz”.....	213
Identificación.....	214
Sumario.....	215
CONCLUSIONES	217
La intercomunicación y la cohesión social.....	220
Los avisos como soporte a las estrategias de sobrevivencia.....	220
Vínculo virtual y anclaje de identidades.....	221
Apoyo a formas asociativas de base.....	221
Ampliación del sentido de comunidad	221

La radio como medio de auto-representación	222
Visibilidad del mundo indígena	223
Más allá de la exposición al medio	224
Incidencia transgeneracional	225
Incidencia transterritorial	225
Implicaciones prácticas y teóricas	226
Limitaciones	238
Sugerencias para futuras investigaciones	229
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	231
ANEXO METODOLÓGICO	

LISTA DE TABLAS

Tabla 1. Tipo de avisos transmitidos en un mes	174
Tabla 2. Origen de los avisos personales	176
Tabla 3. Tema de los avisos personales	177
Tabla 4. Idiomas de transmisión de los avisos personales	178
Tabla 5. Origen de los avisos institucionales	179
Tabla 6. Destino de los avisos institucionales	180
Tabla 7. Tema de los avisos institucionales	181
Tabla 8. Origen de las convocatorias	182
Tabla 9. Tema de las convocatorias	183

LISTA DE FIGURAS

Fig 1. Municipios de la Montaña de Guerrero	104
Fig 2. Cobertura de la Voz de la Montaña	147
Fig 3. Carta de invitación a una fiesta tradicional	200

RESUMEN

Esta investigación estudia las consecuencias sociales y culturales de una radiodifusora operada por el organismo del gobierno de México que tiene a su cargo la ejecución de las políticas dirigidas a las poblaciones indígenas. Primera de un sistema que creció significativamente al paso de los años, la radiodifusora se localiza en una de las regiones más pobres de México – conocida como “Montaña de Guerrero”-, poblada mayoritariamente por indígenas nahuas, me’pha (tlapanecos) y nu’sabi (mixtecos).

A partir de los recientes acercamientos teóricos a los medios comunitarios y ciudadanos, que superan las dicotomías que caracterizaron su estudio por varias décadas, y de los que existen sobre los medios de carácter étnico, esta investigación buscó describir y explicar las maneras sutiles que, dentro de ciertos límites, la radiodifusora ha contribuido a alterar el orden simbólico dominante y a fortalecer la cohesión y la cultura de los pueblos indígenas de la Montaña.

Empleando un enfoque cualitativo y apoyo de distintas técnicas, el estudio abordó tres ámbitos diferenciados metodológicamente por distintos objetivos y preguntas específicas, unidades de análisis y técnicas empleadas: el del emisor y su contexto institucional, el de la programación y el de la población considerada como audiencia meta.

Las principales conclusiones del estudio apuntan a que, con mayor o menor vigor al paso del tiempo, la radiodifusora ha estado favoreciendo la cohesión étnica y el fortalecimiento de las culturas locales, de tal manera que ha contribuido a los procesos de reconstitución por los que luchan los pueblos indios en la actualidad. Estos hallazgos, a su vez, contribuyen a sustentar las demandas de estos pueblos por un acceso pleno a los medios modernos de comunicación.

Presentación

Recién iniciado en la vida profesional, al finalizar mis estudios de licenciatura en Comunicación hace más de dos décadas, tuve la oportunidad de proponer y emprender, desde un organismo gubernamental, un proyecto de comunicación radiofónica dirigido a las regiones indígenas del país. Ello representaba la materialización de una idea que había cultivado durante mis años de estudiante y que me había llevado incluso a cursar algunos años de la carrera de Antropología Social: la necesidad de emplear los medios modernos de comunicación en las acciones educativas y de desarrollo dirigidas a las poblaciones indígenas. Influido tanto por las corrientes desarrollistas en el empleo de los medios masivos, como por las corrientes latinoamericanas en los campos de la comunicación y la educación que recién tomaban fuerza en México, la idea de poner los medios de comunicación al servicio de las poblaciones campesinas e indígenas me resultaba apasionante. Acepté con entusiasmo el reto que esto significaba, aunque en aquél entonces nunca imaginé que el proyecto no solamente se llevaría efectivamente a cabo, sino que llegaría a tener la cobertura y presencia en el panorama mediático nacional que alcanzó con el paso de los años.

Fue así como durante la primera etapa del desarrollo del Sistema de Radiodifusión Cultural Indigenista, tuve en él una participación directa, primero desde la Comisión del Río Balsas, a cargo de la formulación del proyecto para la instalación y operación de la primera radiodifusora en Tlapa, Gro., y después como integrante del equipo de trabajo de esa estación durante los dos primeros años de su funcionamiento; fui invitado después a colaborar con el Instituto Nacional Indigenista desde el nivel central para instalar cinco radiodifusoras más en otra tantas regiones del país. A partir de 1983 dejé de tener contacto directo con la radio indigenista, pues mi vida profesional y académica tomó otros rumbos. Mi relación con ella desde entonces fue esporádica, a través de actividades específicas de asesoría, capacitación y

producción en distintos momentos. Por lo que se refiere a la Montaña de Guerrero, no había tenido la oportunidad de visitarla desde febrero de 1981, y no tuve ningún contacto con ella durante el tiempo transcurrido hasta al año 2000, cuando inicié la investigación que ahora presento.

Mi primer reencuentro con la región de la Montaña, me resultó tremendamente impactante, no sólo porque activó el recuerdo de una de las etapas más intensas en mi vida profesional y personal, sino porque a simple vista la ciudad de Tlapa y sus alrededores había sufrido grandes transformaciones. El comercio se había multiplicado de una manera impresionante en las antes apacibles calles del poblado. El zócalo pululaba de gente y era notorio el ir y venir de taxis y colectivos. En las pequeñas calles laterales, donde antes era posible caminar al tiempo que se escuchaba una banda de viento o la historia de las “Tierras Flacas” que brotaba de los aparatos de radio de la mayoría de las casas de los mestizos, predominaba ahora el estruendo mezclado de música tropical y grupera que producían los vendedores de discos “pirata”. Los cerros que rodean a Tlapa, antes despoblados, albergaban ahora vastas colonias que revelaban la carencia de los servicios más indispensables. Una enorme y ostentosa edificación sobresalía en una de las laderas al norte del poblado: era el cuartel militar, estrenado por el ejército en 1995.

Indudablemente muchas cosas habían cambiado desde principios de los ochenta, cuando la señal de La Voz de la Montaña era prácticamente la única que podía captarse con nitidez y provocaba, quizás por su novedad, gran entusiasmo por parte de indígenas y mestizos. Al visitar las instalaciones de la radiodifusora, percibí también algunos cambios en su aspecto físico, pues ahora eran más amplias, aunque más sucias y descuidadas. Sin embargo, la transmisión en ese momento me era muy familiar: las notas de las bandas de viento de la región se combinaban con los mensajes en lengua náhuatl, cuyo significado era

parcialmente capaz de entender, mediante los cuales las personas se comunicaban una gran variedad de asuntos. El ambiente humano también me era conocido: dos campesinos hablaban en su lengua con el locutor nu'sabi (mixteco), una mujer de unos 60 años dictaba un mensaje en me'pha (tlapaneco) a la recepcionista y un grupo de profesores esperaba ser atendido por la directora. El "locutor en turno" buscaba afanosamente una cinta en la fonoteca, y en el área destinada a los productores, sentados ante sus máquinas de escribir Olivetti, se encontraban dos profesores bilingües preparando algún programa en lengua me'pha. Me llamó la atención el hecho de que La Voz de la Montaña parecía ser la misma que en sus primeros años, mientras que todo en su entorno, al menos el más próximo, presentaba transformaciones evidentes. ¿Qué habría sucedido con la radiodifusora durante tanto tiempo? ¿Cómo habría evolucionado? ¿Cómo estaría respondiendo a las nuevas realidades de los pueblos indígenas? A juzgar por lo que acontecía en ese momento, podía percibirse que la radio continuaba resultando útil como instrumento de intercomunicación, aún cuando los caminos terrestres se habían mejorado, la red telefónica se había expandido y la radio y televisión comerciales tenían ahora mucha mayor cobertura en la región. Más allá de esta utilidad evidente, me preguntaba si la radio tendría la misma aceptación que tuvo durante los primeros años, si todavía despertaba el entusiasmo de músicos y cantores ansiosos de "pasar por el radio" o si la población, como antes, seguía sus transmisiones cotidianamente. En el fondo de esas preguntas subyacía la inquietud por conocer las consecuencias que pudiera haber traído La Voz de la Montaña en la vida de los pueblos indígenas, después de veintiún años de trabajo, más allá de las intenciones explícitas e implícitas que animaron el nacimiento del proyecto y su posterior desarrollo.

Fue esta inquietud inicial la que detonó el proceso de investigación para esta tesis y a la que, en última instancia, procuré dar satisfacción. En visitas posteriores a la región, pude

percibir que la radiodifusora seguía teniendo arraigo entre la población indígena, pero intuía que en ese arraigo había “algo más” que su valor como mecanismo de intercomunicación. Constaté que la programación y la actividad de la radio se habían vuelto rutinarias, que los recursos suministrados para su operación eran sumamente escasos y que la represión acontecida el año de 1994 le había traído consecuencias importantes. ¿Cómo explicar entonces ese “algo más” que parecía estar presente en las primeras entrevistas realizadas con la población? ¿Por qué a pesar de todas las limitaciones que podían observarse, aparentemente continuaba siendo muy importante para la población indígena?

En una de aquellas primeras visitas sostuve una conversación con el antropólogo Abel Barrera Hernández, activo promotor de los Derechos Humanos en la región, quien expresó una idea que me pareció extraordinariamente rica en términos del trabajo que me proponía realizar. En sus palabras, la Voz de la Montaña formaba parte del “patrimonio intangible de los pueblos indígenas”. Esta idea, que articulaba una serie de intuiciones que guiaban mis primeros pasos, fue consolidándose en el transcurso de la investigación, a la manera de una gran hipótesis de trabajo que mantuve hasta el término del proceso.

Durante los años 2000 a 2002 realicé múltiples visitas a la radiodifusora, con la intención de recopilar información sobre su historia institucional, hacer distintos recorridos por la Montaña e iniciar la recuperación de los puntos de vista de la población indígena con respecto a la importancia de la radio, aspecto en el que me propuse profundizar. Es decir, consideré que sería a través de las propias palabras de los pobladores, como actores centrales, que esta investigación podría alcanzar respuestas a las interrogantes formuladas.

El trabajo de campo intensivo se llevó a cabo de enero a mayo de 2003, tiempo en el que tuve oportunidad de entrevistar a más de un centenar de personas, de manera individual o

grupales, a quienes debo agradecer su tiempo y disposición para compartir conmigo un fragmento de su experiencia de vida.

Deseo reconocer y agradecer el apoyo brindado a la realización de esta tesis por la Dra. Natividad Gutiérrez Chong, investigadora del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Su guía constante y el contacto con su importante producción académica nutrieron significativamente mi trabajo. Las observaciones y consejos que recibí de la Dra. Bertha Salinas Amescua, maestra, colega en actividades de investigación y entrañable amiga, en más de una ocasión me llevaron a rectificar el rumbo y a continuar adelante. Igualmente, debo agradecer a la Dra. Ana Goutman Bender el apoyo recibido durante la realización de esta investigación. Entre las muchas personas que se interesaron por la temática que abordé, quisiera mencionar a mis colegas y amigos Inés Cornejo Portugal y Antoni Castells-Talens, ambos destacados investigadores de la radio indigenista, así como al Mtro. Juan Alfonso Priante, con quienes mantuve diálogos muy fructíferos a lo largo de estos años.

Agradezco a las autoridades del entonces Instituto Nacional Indigenista las facilidades brindadas para los trabajos de campo y el acceso a los archivos de la Subdirección de radio a nivel central. En particular, manifiesto mi gratitud al Antrop. Arnulfo Embriz, al Lic. Ángel Díaz, al Prof. Crispín de la Cruz y al Ing. Moisés Anastasio. De manera muy especial, estoy en deuda con todos y cada uno de los actuales trabajadores de la radiodifusora, a los que agradezco su amistad y su confianza, además de su valioso tiempo para ayudarme a comprender “desde dentro”, la historia de La Voz de la Montaña. Agradezco también la participación de los jóvenes investigadores Daniel Conde y Marisol Chan, quienes me auxiliaron en los trabajos de campo y me acompañaron en diversos recorridos por los caminos de la Montaña.

Deseo además agradecer a mis colegas y a las autoridades académicas de la Universidad de las Américas, Puebla, -en particular al Dr. Jorge Welti Channes, vicerrector académico cuando iniciaba el programa doctoral- por el apoyo brindado para desarrollar esta investigación de manera paralela a mis actividades docentes.

Cholula, Puebla, octubre de 2004.

INTRODUCCIÓN

La importancia de los medios de comunicación en la formación de las naciones fue subrayada por distintos teóricos del llamado “Nation Building”. Ya Karl Deutsch (1969) afirmaba a mediados del siglo pasado que la estructura de memorias, hábitos y valores de una colectividad constituye la fuente interna de poder político y depende para su constitución de las facilidades existentes para la comunicación social, tanto del pasado al presente como entre contemporáneos. Para este autor, el surgimiento de las naciones se posibilitó gracias a la existencia de dispositivos para almacenar, procesar y distribuir información capaz de producir cambios en los propósitos y valores de la colectividad. Pero como estos dispositivos están distribuidos diferencialmente, no toda colectividad llega a convertirse en nación: “...aún cuando tenemos un pueblo, el rango y efectividad de la comunicación social entre él, nos puede decir qué tan efectivamente se ha integrado y que tan lejos ha llegado, en este respecto, hacia convertirse en una nación (p. 99)”. Autores posteriores que profundizaron en estas ideas, como Anderson (2000) y Hobsbawm (2000) señalaron también la importancia de los medios de comunicación en la gestación de los mitos de origen de las naciones. Para el primero, la expresión “comunidades imaginadas” describe a las naciones modernas en el sentido de que sus integrantes no se conocen entre sí, pero se “imaginan” en contacto permanente entre ellos. Hobsbawm lleva esta metáfora más lejos al interpretarla como “fabricación” o “invención” de las naciones. Anderson insiste, sin embargo, en que la nación no puede definirse como “falsa conciencia”, pues ello implicaría la existencia de comunidades “verdaderas” a diferencia de naciones “artificiales”: “De hecho, todas las

comunidades mayores que las aldeas primordiales o de contacto cara a cara (y quizás, aún éstas) son imaginadas (2000, p.6)”.

Para los pueblos originarios de lo que hoy es la República Mexicana -al igual que lo ocurrido en muchos países latinoamericanos-, la construcción nacional implicaba su asimilación al modelo homogéneo de identificación social que impulsaban las clases dominantes. Sobre todo a partir de las nuevas alianzas emanadas del pacto post revolucionario de las primeras décadas del siglo pasado, la educación y los medios de comunicación masiva resultaron mecanismos por los cuales se procuró extender este modelo homogéneo que buscaba imponerse como el único válido en el proyecto del Estado nacional. Se ha documentado, por ejemplo, el papel de la radio comercial, a pocos años de su nacimiento, en el impulso a la idea de lo que debía ser considerado lo “mexicano” y de una “cultura nacional”, más allá de las particularidades regionales (Hayes, 2000; Pérez Monfort; 1994, Monsivaís; 1976).

Para comprender las consecuencias que para los pueblos indígenas tuvieron estos mecanismos por los cuales se posibilitó la formación de la nación, conviene recordar que los estudiosos de los fenómenos étnicos contemporáneos señalan que etnia y nación comparten muchos de sus componentes (Baumann, 1999; Gutiérrez, 2000). Si se acepta con Hutchinson y Smith (1996, p. 5-7) que una etnia presenta en distintos grados seis características fundamentales: un nombre propio, un mito de origen, memoria compartida de uno o más pasados comunes, uno o más elementos de cultura común, -habitualmente la lengua, la religión y la vestimenta-, un vínculo físico o simbólico con la tierra de origen y un sentido de solidaridad, podemos decir de estas características que la mayoría están presentes también en la nación. Sin embargo, dos diferencias importantes, interconectadas, distinguen ambos conceptos: la relación

con el territorio y la posesión del Estado. Respecto del vínculo con el territorio, Giménez (2000) sostiene que, a diferencia de la nación, la etnia sería una "... comunidad cultural disociada real o simbólicamente de su territorio ancestral por desplazamiento forzado, despojo o por la legislación basada en su relación con la tierra en términos instrumentales y ya no en términos simbólico-expresivos." (p. 52). De esta manera "lo que para el grupo nacional es objeto de identificación y apropiación plena, para las etnias es permanente objeto de reclamo, de disputa y, en muchos casos, de nostalgia y recuerdo (idem)". La otra diferencia fundamental entre etnia y nación es que ésta cuenta con la posesión del Estado, que constituye el aparato político de la nación. Gracias a esta posesión, como se ha dicho, la construcción nacional puede apoyarse en mecanismos como la educación y los medios de comunicación, mediante los que sus miembros reconocen –o acaso inventan (Hobsbawm, 2000)- un nombre y un pasado común, así como la idea de un presente y un destino compartidos. Teniendo en cuenta estas diferencias, es posible entender también la relevancia que puede llegar a tener para las etnias el poseer recursos de comunicación que les permitan construir, declarar y proyectar colectivamente su propia identidad.

Los pueblos indígenas constituyen hoy día una proporción importante de la población total de México. Las estimaciones censales, basadas sobre todo en criterios lingüísticos, consideran que al inicio del siglo XXI la población indígena representaba alrededor de 12 % del total nacional.

Lo más frecuente es que sean estos grupos poblacionales los que ocupen los peores lugares en los indicadores nacionales de bienestar y desarrollo. A través de los siglos, como se sabe, estos pueblos fueron sometidos a diversos mecanismos de dominación económica, social,

cultural y política, mediante los cuales se convirtieron en minorías marginalizadas en su propio territorio. Desde el punto de vista político y cultural, su presencia en el proyecto nacional sólo tuvo cabida como símbolo glorioso del pasado mítico, pero les fue negada la posibilidad de construir y desarrollar un proyecto civilizatorio propio (Bartolomé, 2000, Bonfil, 1991). Por el contrario, fueron obligados a consumir “compulsivamente” (Bartolomé, 1997) la lengua y la cultura dominantes, en la búsqueda de la homogeneización lingüística y cultural que se consideró necesaria para la construcción de la nación. Su lengua y cultura propias se vieron confinadas durante siglos al ámbito de la tradición oral para su supervivencia y no contaron con los dispositivos de comunicación que hubieran permitido la cohesión necesaria para una presencia de peso en la formación del Estado.

Son esos dispositivos que cohesionan a los individuos, justamente, los que no han estado al alcance de los pueblos indígenas, o mejor dicho, lo han estado de manera sumamente limitada. Como lo subraya Natividad Gutiérrez (2000), “Para lograr que un grupo tenga cohesión requiere de mecanismos de socialización tales como educación y acceso a la comunicación, estos son precisamente los recursos de los cuales han carecido las etnias del mundo (p.96).” Ello explica por qué, a pesar de que la mayoría de estos pueblos se localizan en comunidades y regiones que presentan ciertos rasgos comunes y son hasta cierto punto homogéneas, se encuentran por lo general fragmentados y dispersos, “...sin capacidad de crear cohesión o supraetnicidad porque carecen de mecanismos de largo alcance bajo su control que permitan realizar esta tarea de acercamiento entre los diversos asentamientos de etnias, tales como pueblos, localidades o comunidades. (p. 97)”

Sin embargo, el despertar de los movimientos étnicos por todo el mundo desde las últimas décadas del siglo pasado, -con visibilidad creciente en México y América Latina-

muestra que, aunque en efecto estos mecanismos a disposición del Estado lograron “la unificación de códigos y prácticas (idioma, mercado laboral, identidad nacional, régimen político) que cohesionan a los ciudadanos (ídem)”, no trajeron como resultado la asimilación que se esperaba como resultado de esa unificación.

Es cierto que los daños producidos por el indigenismo integracionista de Estado en algunos casos pueden calificarse, como lo hace Miguel Bartolomé (1997), de verdaderos etnocidios, y que algunos pueblos y su riqueza cultural y lingüística han desaparecido para siempre. Siguiendo a Cardoso de Oliveira, Bartolomé (ibid.) nos explica que las identidades subordinadas pueden caer en el extremo de convertirse en identidades negativas, es decir “...la renuncia de sí misma como resultado de la internalización de la ideología discriminatoria de los sistemas interétnicos” (p.71). En este sentido, quizás uno de los más graves perjuicios causados por las políticas integracionistas y discriminatorias a través de los siglos, ha sido la introyección por parte de algunos indígenas del “estigma” étnico y lingüístico (en el sentido dado por Goffman a este concepto), por el cual los individuos se desvalorizan a sí mismos y rechazan su propia identidad. Pero es cierto también que ante la modernización y la globalización crecientes, la mayoría de los pueblos indígenas han logrado reproducir su identidad a través de procesos readaptativos. Como explica Gilberto Giménez (1994. p. 174), “...la modernización por aculturación o transculturación no implica por sí misma una mutación de identidad, sino sólo su redefinición adaptativa. Incluso puede provocar la reactivación de la identidad mediante procesos de exaltación regenerativa (procesos reintegrativos).”

Es necesario considerar que las poblaciones indígenas desarrollaron una “cultura de resistencia”, mediante la cual, no sin grandes dificultades, han logrado sobrevivir y dar continuidad a su existencia como pueblos con identidades propias. Afirma al respecto Bartolomé

(1997): “No se trata de una sufrida adaptación pasiva, sino de una lucha activa –a veces silenciosa y cotidiana- desarrollada durante siglos, y que pretende lograr la conservación de matrices ideológicas y culturales consideradas fundamentales para la reproducción de la filiación étnica (p. 80)”.

Por otra parte, el proyecto modernizador implicado en la formación del Estado y quizás de manera distinta a lo previsto, en muchos casos propició, paradójicamente, espacios de participación y organización de base, fuera de las prácticas corporativas, que contribuyeron a la articulación gradual de las demandas indígenas y movimientos reivindicatorios de carácter político, económico y cultural. Además, algunas instituciones y políticas generadas por el Estado en su relación hacia los pueblos indígenas, como la Dirección General de Educación Indígena y el propio Instituto Nacional Indigenista, favorecieron la formación y aparición de varias generaciones de intelectuales indígenas que han venido luchando por el reconocimiento de los derechos políticos, lingüísticos, sociales y culturales de los pueblos indios (Gutiérrez, 1999, 2000; Bartolomé 2000). En el campo educativo, por ejemplo, destaca la actividad desplegada por los profesores del sistema de educación indígena, en el sentido de impulsar el paso a la escritura de los idiomas y su inclusión plena como primera lengua en la enseñanza básica.

Hoy los pueblos indígenas reivindican su identidad, “considerada como valor supremo, y todos los demás, como la dignidad, la autonomía y los derechos, no son más que atributos y derivaciones de la misma” (Reina, 2000, p.9.), pero reclaman sobre todo el derecho a definirla por ellos mismos. Por esto, la lucha por el acceso a una educación que permita la continuidad de sus propios valores, referentes culturales e interpretaciones del mundo, así como a los medios de comunicación, debe verse como parte de los esfuerzos de “reinención estratégica por parte de

dichos grupos de una identidad colectiva en un contexto totalmente nuevo, como es el de un Estado neoliberal que los excluye y margina en nombre de la modernidad (Giménez, 2000, p. 58).”

Se plantea así un proceso de reconstitución de los pueblos indios, entendido no como “...el regreso hacia esencias inmutables ...más bien es la producción de mayor producción cultural entendida como actualización de memoria e instituciones, rechazo de elementos culturales no apropiables, pero también apropiación selectiva y creación de nuevas identidades (San Juan Victoria, 2002)”. Este proceso incluye, pero no se agota en él, al terreno de lo cultural y la afirmación de identidades. Es también “recreación del binomio civilizatorio entre colectivos y territorio (ídem.).”

Las demandas indígenas por el acceso a una educación propia y a los medios de comunicación comienzan a cobrar fuerza en México desde los años setenta. Pero es hasta las negociaciones que dieron origen a los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, firmados en 1996 (Hernández y Vera, 1998), que en materia de medios de comunicación estas demandas adquieren una racionalidad y proyección específicas. Entre los reclamos y propuestas que se plasman en los Acuerdos, se plantea una demanda concreta de apropiación de las radiodifusoras gubernamentales que conforman el Sistema de Radiodifusión Cultural Indigenista y que constituyen el referente de la presente investigación. ¿Cuál es la importancia de estas radiodifusoras y por qué son incluidas en las demandas políticas actuales del movimiento indígena? ¿Qué ha significado para los pueblos indígenas su existencia? ¿Qué repercusiones en su identidad y cultura ha tenido el acceso a este medio de comunicación que, aunque de manera limitada y acotada por las políticas gubernamentales, ha propiciado la participación de la

población y la difusión de su lengua y sus rasgos culturales? ¿Cómo ha empleado y valorado la población indígena este recurso de comunicación? ¿Cuáles han sido sus limitaciones y alcances en términos de fortalecer la cultura de los pueblos indígenas que cubre? ¿Qué consecuencias en la vida social y cultural de las regiones ha traído su presencia en el dial radiofónico, sobre todo en aquellas en donde las radiodifusoras tienen mayor antigüedad? Tuve en mente estas grandes interrogantes durante el desarrollo de la presente investigación, transcurso en el que hubieron de acotarse, precisarse y replantearse, en un esfuerzo por superar los retos teóricos y metodológicos que representaba su abordaje.

El Sistema de Radiodifusoras Culturales Indigenistas

El gobierno mexicano inició en 1979 el desarrollo de un sistema de radiodifusión dirigido a las poblaciones indígenas, formado en 2003 por veinte radioemisoras locales en amplitud modulada, además de cuatro en frecuencia modulada de baja potencia, que, en conjunto, transmiten en 31 lenguas indígenas y español. Las primeras, cuyas potencias de transmisión autorizadas son de 3 a 10 kilowatts, cubren áreas que van de 60 a 120 kilómetros a la redonda. Las emisoras en FM transmiten con 20 watts y están instaladas en albergues para niños indígenas en el estado de Yucatán. Según las estimaciones de la institución titular de los permisos, hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y antes Instituto Nacional Indigenista (INI)¹, la población que habita en el conjunto de los casi mil municipios cubiertos representa una quinta parte de la población total del país. Alrededor de la cuarta parte de esa población cubierta (entre cinco y seis millones de personas) pertenece a algún grupo étnico, por lo que cerca del 40% del

¹ La Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indios fue creada por decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 21 de mayo de 2003, que abrogaba al mismo tiempo la Ley de creación del Instituto Nacional Indigenista que databa del 4 de diciembre de 1948.

total nacional de la población considerada indígena es *potencialmente* receptora (INI, 2000). Las estaciones se ubican en quince estados del país, entre los que se encuentran los de mayor concentración de población indígena. En Oaxaca se localizan cuatro radiodifusoras, dos en Chiapas, dos en Michoacán. Los pueblos indígenas mayoritarios según el número de hablantes, generalmente distribuidos en varios estados (como el nahua, el maya o el mixteco), son cubiertos casi en su totalidad.

Es claro que cada una de estas radiodifusoras presenta características particulares derivadas, entre otras cosas, de los contextos culturales, políticos y sociales específicos de la región que cubren, pero también de su antigüedad, la experiencia y perfil de los integrantes de los equipos de trabajo, el liderazgo ejercido por su director, la posición que guarda la emisora en el marco de la burocracia indigenista local y nacional, etc. A pesar de esta diversidad, puede decirse que su presencia en el dial en las regiones cubiertas es inconfundible: espacios de conducción “ad libitum” en español y en lenguas indígenas, difusión de las expresiones culturales de los pueblos en el área de cobertura -principalmente música-, mensajes gratuitos a solicitud de personas, grupos de base formales o informales, instituciones locales, música del estado en el que se transmite, música nacional e internacional, noticias, programas en apoyo a acciones de desarrollo y campañas lanzadas por las instituciones federales y estatales. Suelen transmitirse también radionovelas y otros géneros literarios en radio, generalmente de producción externa. Existen limitaciones expresas para la transmisión de *propaganda* política y religiosa.

La investigación en torno a estas radiodifusoras, como se expondrá en el capítulo siguiente, es aún muy insuficiente. Además de que muchas de estas radios no han sido objeto de ningún tipo de estudio, las pocas investigaciones fueron realizadas en distintos momentos de la

evolución del sistema, a manera de cortes diacrónicos que daban cuenta de aspectos como la audiencia y hábitos de exposición al medio, las opiniones y preferencias de la población, etc., pero son pocos los intentos por valorar las consecuencias culturales y sociales de las emisoras en una perspectiva de largo plazo. Los principales hallazgos de esas contadas investigaciones apuntan a que las emisoras son apreciadas por la población indígena, que por lo general las escucha y hace uso de sus servicios de intercomunicación. Entre las razones de esta aceptación se encuentra el uso de las lenguas propias de los pueblos, la música regional y la utilidad de sus servicios. Se ha sugerido también que contribuyen a reforzar los rasgos culturales de las etnias y que han generado sentimientos de identificación y apropiación del medio. Sin embargo, no se ha profundizado suficientemente en la descripción y explicación de estos fenómenos, y muchas de estas ideas son planteadas más como hipótesis que como proposiciones fundamentadas empíricamente.

Naturaleza y propósito del estudio

Esta investigación se propuso buscar respuestas a las grandes interrogantes iniciales a partir del estudio de un caso particular: la radiodifusora XEZV, “La Voz de la Montaña”, primera de las estaciones instaladas por el INI, que se ubica en la región conocida como “Montaña de Guerrero”. Esta región, caracterizada por los índices más bajos de pobreza y marginación del país, está poblada mayoritariamente por indígenas mixtecos (nu’sabi), tlapanecos (me’pha) y nahuas, que enfrentan condiciones extremadamente adversas para su reproducción social y cultural. Su permanencia no podría explicarse si sólo se tomaran en cuenta los índices cuantitativos de pobreza y no se considerara la voluntad y apego de los pobladores a su territorio y su cultura. Se trataría, empleando las ideas de Bonfil, de sociedades con un fuerte núcleo o

matriz cultural de carácter bastante estable “en torno a la cual se reinterpreta el universo de la cultura ajena (citado por Giménez, 1994, p. 177)”.

De acuerdo con la posición teórico-metodológica que se adoptó en esta investigación, resultaba claro que el estudio no podía situarse en un paradigma de causalidad lineal entre la exposición al medio (y sus mensajes) y algún tipo de efectos individuales o sociales susceptibles de ser aislados para su medición cuantitativa. Por el contrario, se asumió que sólo podrían encontrar respuesta considerando a la comunicación como un fenómeno complejo perteneciente al campo de la cultura, en el que factores y mediaciones múltiples intervienen en la construcción de sentidos. No se trataba, como lo sugirió Martín-Barbero (1991, p. 231), de “medir la distancia entre el emisor, los mensajes y sus efectos en el receptor”, sino de intentar un análisis de estas prácticas comunicativas en el terreno de la cultura, entendida como “el conjunto de formas simbólicas –esto es, comportamientos, acciones, objetos y expresiones portadoras de sentido- inmersas en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados, dentro y por medio de los cuales dichas formas simbólicas son producidas, transmitidas y consumidas (Giménez, 1994, P.171)”.

A diferencia de otras investigaciones que se han realizado en torno a las radiodifusoras indigenistas, este estudio se ubicó en una perspectiva histórica en la medida en que pretendía dar cuenta de procesos que han tenido lugar a través de un período de tiempo considerablemente amplio, en un escenario social y cultural en continuo cambio y a partir de un medio inserto en el contexto institucional, también cambiante, del indigenismo mexicano. En este sentido, puede decirse que el enfoque del trabajo tiene relación con lo que Schudson (1991) llama “historia propiamente dicha” (History-proper) de la comunicación. Según este autor, pueden distinguirse

tres enfoques en los estudios que se ocupan de la historia de los medios y procesos de comunicación en la sociedad:

El enfoque macro-histórico, conocido ampliamente a través de las figuras claves de Harold Innis y Marshall Mc. Luhan, se ocupa de las maneras en que los medios de comunicación se relacionan con la evolución de la humanidad, tomando como eje las preguntas ¿Cómo la historia de la comunicación ilumina el estudio de la naturaleza humana?, ¿cómo alteran los medios las capacidades de la mente? El enfoque histórico propiamente dicho, por su parte, centra su atención en las relaciones existentes entre la historia cultural, política, económica o social de una colectividad y los medios de comunicación, abordando la pregunta: ¿cómo los cambios en la comunicación influyen y son influenciados por otros aspectos del cambio social? Es decir, mientras los estudios macro-históricos se interesan en lo que la comunicación pueda revelar sobre la sociedad, la historia propiamente dicha se pregunta por la relación dinámica e interactiva entre comunicación y sociedad. En otras palabras, lleva las preguntas filosóficas de la macro-historia a un lugar históricamente situado. Sus temáticas se relacionan con las maneras en que los medios influyen en la formación de identidades, la experiencia de tiempo y espacio, la noción de lo público, la política, la sociedad y los lenguajes a través de los cuales la gente experimenta, entiende y comparte su vida. El tercer tipo de enfoque es el que se conoce como historia institucional, en el que la intención es profundizar en la evolución de una organización o institución mediática particular. Se centra, por lo general, en la perspectiva del emisor y sus preguntas no se dirigen al ámbito de los públicos, o solo los consideran en tanto contribuyen a entender el desarrollo del medio.

En esta perspectiva histórica, el propósito general del trabajo fue indagar cuál había sido la incidencia de la radio en la dinámica social y cultural de la región a lo largo del tiempo,

particularmente en lo que se refiere a su capacidad para generar cohesión y fortalecer las culturas indígenas, contribuyendo así a los procesos de reconstitución identitaria que protagonizan los pueblos indígenas en la actualidad. Está presente en el estudio, por lo tanto, una dimensión diagnóstico-evaluativa que pretendía conocer el impacto de la acción desplegada por la radio, en el sentido de favorecer o no esos procesos, así como describir y explicar, a partir de la evidencia empírica, esas posibles incidencias en distintas dimensiones de la existencia individual y colectiva de los pueblos indígenas que habitan la Montaña de Guerrero.

Perspectiva teórica

La investigación tiene un sustento teórico que se desprende de distintos campos temáticos en las Ciencias Sociales. Por una parte, el estudio retoma algunos aspectos de la teoría acerca de la cultura y los medios de comunicación de masas propuesta por J.B. Thompson (1993, 1998), “que se ocupa tanto del significado del carácter de las formas simbólicas como de su contextualización social” (1998, p. 26). Desde esta perspectiva se considera a los medios de comunicación como mecanismos de “producción institucionalizada y difusión generalizada de bienes simbólicos a través de la fijación y transmisión de información o contenido simbólico (ibid, p. 47)”. De manera especial, se retoma lo que este autor designa como el *impacto interaccional de los medios técnicos*, es decir, el potencial de los medios para la reorganización de las relaciones sociales mismas, “en el sentido de que los nuevos medios posibilitan nuevas formas de acción e interacción con el mundo social (Thompson, 1993, p.316)”. Aunque la teoría de Thompson se desarrolla a partir del análisis de los medios masivos de comunicación dominantes en el mundo moderno, cuya lógica mercantil ha determinado en mucho su desarrollo, es posible emplear algunos de sus conceptos y categorías para el estudio de un medio que en gran parte de su práctica altera el distanciamiento y la verticalidad, características de aquellos, que se establecen

entre la producción y la recepción de las formas simbólicas. Es decir, este estudio asume que existen medios, como las radiodifusoras indigenistas, que posibilitan un tipo de acceso y participación por parte de la población “receptora” en la fase de producción / transmisión, por el que las interacciones y “cuasi-interacciones mediadas” que trae consigo tienen características e implicaciones particulares.

En vista de esa alteración en las posiciones de emisión-recepción en el caso que analizamos, esta investigación también se nutre de las propuestas recientes en el estudio de la “comunicación alternativa” y los “medios comunitarios” (por emplear términos genéricos que, tal como se desarrolla más adelante, distan de ser unívocos y de fácil delimitación, además de que su empleo para designar el caso en estudio requiere ser acotado y precisado). Desde estas teorizaciones recientes, entre las que destaca el trabajo de Clemencia Rodríguez (2001) y John Downing (2001), se supera el pensamiento dicotómico que privó por mucho tiempo en la concepción sobre la naturaleza de este tipo de medios, visión que tendía a ocultar su potencial de transformación en el campo de lo simbólico. Al tener como punto de partida estas dicotomías, los medios “alternativos” estaban condenados al fracaso por su insuficiencia ante el poder de los medios hegemónicos. Por otra parte, desde este pensamiento dualista se negaba también todo potencial de cuestionamiento y transformación del orden de cosas a los medios que, aunque sin fines lucrativos, son objeto de cierto grado de ingerencia o control por parte del Estado. Por el contrario, una visión actualizada de los medios comunitarios como medios ciudadanos que tienen por vocación “dar la palabra” a grupos poblacionales que por razones de clase, étnicas, de género u otras, están excluidos de los medios dominantes, permite reconocer su capacidad para propiciar espacios sutiles de cuestionamiento de las relaciones de poder establecidas y para desarrollar

formas sustantivas de participación, nuevos significados en los patrones de interacción y nuevos sentidos de la solidaridad y la vida comunitaria .

El tema de los medios participativos y comunitarios presenta un campo de intersección con el de los medios de las minorías étnicas. Es decir, aunque no todos los medios de las minorías pueden considerarse como medios comunitarios, al menos no en sentido estricto, y el espectro de tipos de población que involucran los medios comunitarios pueden o no incluir a las poblaciones étnicas, en lo general existen propósitos compartidos respecto de su vocación por fortalecer los valores culturales locales y generar un sentido de cohesión y comunidad. En el caso de las poblaciones étnicas, el énfasis está puesto en la afirmación y continuidad de los rasgos culturales que simbolizan y articulan un sentido de pertenencia al grupo de origen: la lengua, la historia, las tradiciones y costumbres, etc.

A pesar de que la aparición de los medios étnicos en el mundo no es un fenómeno nuevo², no existe propiamente una teoría desarrollada sobre ellos. En la literatura académica es frecuente encontrar descripciones de casos específicos, con uno o más énfasis en aspectos como la organización interna, el financiamiento o la programación, así como ensayos sobre sus posibles impactos y consecuencias, pero son contados los trabajos de investigación empírica que analizan y explican la repercusión social y cultural que tienen en las poblaciones a las que se dirigen. Sin embargo, existen algunas aproximaciones teóricas a estos fenómenos desde el terreno de la política (Husband, 1994; Riggins, 1992), la sociología (Browne, 1996; Fairchild, 2001) y la antropología (Ginsburg, 2002; Ginsburg , Abu-lughod y Larkin 2002), Turner (1992, 1991, 1990). El presente estudio retoma algunas ideas de estas contribuciones, con la

² En Estados Unidos, por ejemplo, el primer periódico, el "Cherokee Phoenix", apareció en 1828 (Keith, 1995).

finalidad de iluminar la especificidad de las radios indigenistas como medios destinados a poblaciones étnicas, aspecto que, en general, no ha sido tomado suficientemente en cuenta en la investigación realizada en México y en América Latina (Castells-Talens, 2000).

Enfoque metodológico

Se adoptó en esta investigación un enfoque metodológico suficientemente abierto que permitiera captar lo más ampliamente posible la riqueza de los fenómenos observados. En este sentido, el acercamiento seguido fue de naturaleza fundamentalmente cualitativa e interpretativa. Se buscaba entender los fenómenos tal y como se desenvuelven en la vida real y en contextos específicos, sin intentar ninguna manipulación sobre ellos (Patton, 2002). Como se afirmaba párrafos arriba, en lugar de buscar determinaciones de causalidad lineal, predicción y generalización, el propósito era profundizar en el fenómeno y conocer el papel que había desempeñado la radio, junto a una diversidad de factores, en la dinámica cultural regional. Este enfoque cualitativo procedió de manera inductiva e iterativa en su construcción, de manera que el planteamiento mismo del problema y su abordaje fue desarrollándose en sucesivas aproximaciones. Desde el punto de vista de las técnicas empleadas, el estudio combinó las etnográficas de tipo cualitativo (entrevistas, grupos focales, análisis de registros y documentos) con las cuantitativas (sobre todo en lo que se refiere al análisis de los “avisos” o mensajes que la población intercambia cotidianamente).

En la sección anexa a este documento se presenta con detalle la formalización del procedimiento metodológico seguido, el esfuerzo de operacionalización desarrollado para las distintas fases del estudio, así como la descripción de las técnicas y procedimientos empleados. Sin embargo, resulta conveniente exponer de manera sintética en esta introducción el cuadro metodológico general de la investigación.

Estudio de caso

El diseño de este estudio corresponde al que Gundermann (2001) llama de “caso único”, que en nuestra investigación combina finalidades intrínsecas e instrumentales, pues se espera que arroje resultados valiosos para entender los fenómenos que se circunscriben al caso específico, pero interesa también “el descubrimiento de proposiciones empíricas de carácter más general que el caso mismo (p. 257)”.

Siguiendo a Lang y Lang, Wolf (1994) sostiene que en el estudio de las consecuencias de largo plazo de los medios masivos, la estrategia de los estudios de caso permite “la observación de un gran número de variables y de influencias que operan a diferentes niveles de conexión recíproca (Lang y Lang, 1985, p. 62, citado por Wolf, 1994, p. 176)”. Para este autor, los estudios de caso implican un método de naturaleza “diagnóstica”, que permite examinar una situación en la que es posible individualizar procesos susceptibles de ser documentados con detalle e interpretar como resultados de las influencias de los medios. Jankowsky (1991) afirma también que los estudios de caso empleando metodologías cualitativas son especialmente adecuados al estudio de los medios comunitarios.

La selección del caso a estudiar obedeció a las siguientes razones:

a) La Voz de la Montaña, como se ha dicho, es la primera estación que instaló el INI, por lo que es la que ha transmitido durante el periodo de tiempo más largo. Es decir, si uno de los supuestos de la investigación es que las consecuencias de este tipo de medios pueden ser mejor apreciadas en plazos largos, resultaba conveniente elegir la de mayor antigüedad. Es cierto que la diferencia con respecto a las otras cinco instaladas durante la primera expansión del sistema es

mínima (cuatro años); sin embargo, éstas no reunían el resto de las características que se mencionan enseguida.

b) Cuando se instaló la radiodifusora, la penetración en la región de la radio y la televisión era casi inexistente, no solamente por los obstáculos físicos a la propagación de las ondas electromagnéticas, sino por la existencia de grandes áreas sin cobertura de energía eléctrica. Junto a esta situación, muchos municipios y comunidades se encontraban prácticamente aislados y no existían vías de comunicación terrestre. De esta manera, la región de la Montaña se constituía en un “laboratorio natural” para observar posibles consecuencias y cambios en la vida social y cultural atribuibles con cierta seguridad a la aparición de la radiodifusora.

c) Al ser la experiencia pionera, en La Voz de la Montaña se perfilan las características básicas del modelo de radiodifusión indigenista que habría de desarrollarse en etapas subsecuentes, extendiéndose a las radiodifusoras que fueron apareciendo. Por mucho tiempo, como veremos posteriormente, fue considerada como la que mejor concretaba los principios y políticas de la radiodifusión indigenista. En este sentido, al profundizar en este caso podríamos apreciar las causas que motivaron la orientación que siguió la radiodifusión indigenista a lo largo de los años.

d) A diferencia de lo que ocurre en la mayoría de las regiones, en las que no se ha realizado ningún tipo de estudio previo, en La Voz de la Montaña existían algunos antecedentes de investigación relevantes: a tres años de estar funcionando esta radiodifusora, se realizó un estudio de corte antropológico acerca de la “presencia de la radiodifusora en las comunidades” (Aranda y Valenzuela, 1982). En 1990, Cornejo (1994), realizó una investigación sobre los

hábitos de exposición al medio, las preferencias y los contextos de recepción. Se consideró que estos antecedentes serían importantes para enriquecer la investigación.

e) Por último, como se ha mencionado en la presentación a esta tesis, a partir de la experiencia vivida directamente como integrante del equipo de trabajo de la radio durante los dos primeros años de su funcionamiento, tenía yo un cierto conocimiento sobre el estado de cosas que privaba en la región en esa época, lo que me permitiría contar con un punto de referencia subjetivo para apreciar mejor los principales cambios que se hubieran producido en distintos órdenes, desde el entorno físico en Tlapa y las comunidades, hasta la relación que estuviera dándose entre la población y la radiodifusora. En este sentido, además, mi propia experiencia durante los primeros años de funcionamiento de la radio en Tlapa y del Sistema de Radiodifusoras Culturales Indigenistas, constituiría una fuente para la reconstrucción histórica de esa época.

Ámbitos del estudio

De manera similar a la investigación realizada por Vargas (1995) sobre la radio indigenista en las Margaritas, Chiapas, y según la propuesta de Howley (2002), esta investigación se planteó desarrollar un enfoque holista, en el sentido de llevar la indagación empírica a tres ámbitos interrelacionados, distinguidos metodológicamente por las distintas unidades de análisis, variables, dimensiones y técnicas empleadas en cada uno de ellos: el ámbito de la institución mediática, el de la programación y el de las percepciones y puntos de vista de los sujetos que constituyen la audiencia objetivo. Además, el estudio consideró las tendencias generales de los cambios sociales y culturales ocurridos en la región desde la instalación de la radiodifusora en 1979 hasta el año 2003 en el que se concluyó el trabajo de campo. Este enfoque es consistente también con la propuesta “tripartita” de J. B. Thompson (1993,1988), de carácter hermenéutico,

para el análisis de la cultura y los medios masivos. De acuerdo con el propósito general del estudio, el análisis en estos ámbitos debía situarse en una perspectiva histórica que permitiera dar cuenta de su interrelación y de los principales cambios y transformaciones en ellos.

La institución mediática

El análisis de la institución mediática, o en términos de J.B. Thompson (1993) el “conjunto determinado de arreglos institucionales en los cuales se despliega el medio técnico y se insertan los individuos que participan en la codificación y decodificación de las formas simbólicas (p.246)”, se abordó en dos niveles: el del sistema en su conjunto y el de la radiodifusora que es objeto del estudio.

a) El sistema en su conjunto

Considerando que la emisora que estudiamos se inserta en una entidad mayor, el Sistema de Radiodifusión Cultural Indigenista, se estimó necesario realizar una reconstrucción histórica de su evolución, desde sus orígenes al finalizar los años 80 hasta la desaparición del INI el año 2003, centrando la atención en la evolución del concepto y políticas de participación, su relación con los cambios en las políticas del estado hacia los pueblos indígenas y sus implicaciones más relevantes para la actividad radiofónica en las emisoras. Esta reconstrucción era necesaria, además, porque es la radiodifusora en estudio la que originó ese sistema y la que definió, desde el inicio, el modelo que habría de adoptarse para las radioemisoras de nueva creación. El trabajo de sistematización se basó en el análisis de documentos y registros generados por la institución, entrevistas con algunos de los actores centrales en distintas épocas, así como investigaciones precedentes. De esta manera fue posible identificar etapas marcadas por cortes o cambios en las políticas de radiodifusión generadas, así como por los distintos momentos de expansión del sistema en cuanto al número de radiodifusoras que fueron integrándolo.

b) La radiodifusora

En el nivel de la radiodifusora, se consideró conveniente emprender también una sistematización de su trayectoria, destacando aspectos como la dinámica organizacional, las formas de vinculación con la audiencia, la participación que se ha propiciado, las políticas de programación, la identificación de eventos clave en el entorno y en la vida de la radiodifusora, etc. Para esta sistematización se recurrió también al análisis de registros y documentos en los archivos de la emisora, tales como informes de actividades, organigramas, materiales de fonoteca, además de entrevistas a trabajadores de la radio (algunos de los cuales laboran en ella desde sus primeros años de funcionamiento).

La programación

El análisis de la programación de la radio se abordó siguiendo dos vías: por una parte, a través de la revisión detallada del material sonoro archivado en su fonoteca (programas, series, música) y otros documentos (informes, “barras programáticas”, etc.), además de entrevistas con el personal, se buscó determinar los contenidos y ejes temáticos alrededor de los cuales se ha estructurado la programación a través de las distintas épocas. Por otra parte, dado que el uso central que la población hace de la radio es el servicio de intercomunicación, y que este ocupa y ha ocupado un lugar central en la programación de la emisora, se consideró conveniente llevar a cabo un análisis detallado de los mensajes que la población intercambia, empleando la técnica cuantitativa del análisis de contenido. La intención era conocer los flujos de comunicación que se propician, los actores principales que intervienen en esos flujos y los propósitos que persiguen. El anexo metodológico da cuenta detallada del procedimiento seguido para la aplicación de esta técnica.

La población

La recuperación de las percepciones y puntos de vista de los pobladores hacia la radiodifusora, su utilidad y los cambios que propició su aparición, se llevó a cabo a través de entrevistas abiertas y semiestructuradas. Se realizaron también cuatro grupos focales (profesores bilingües, banda de música, organización civil y tercera edad). Además se hicieron dos entrevistas grupales con organizaciones civiles y ocho entrevistas vía Internet con jóvenes emigrados a los Estados Unidos.

Las entrevistas semiestructuradas se realizaron a campesinos, amas de casa, profesores indígenas, autoridades, comerciantes y estudiantes, de las etnias mixteca, tlapaneca y nahua, considerando dos grupos de edad: a) de 35 y más años, de manera que cuando inició LVM los sujetos tenían 11 o más años de edad; b) de 14 a 34, grupo en el que se encontrarían sujetos que al momento de instalarse la radiodifusora aún no nacían o estaban en la edad infantil, es decir, que podría decirse de ellos que “crecieron con la radio”. A lo largo del estudio se realizaron 85 entrevistas de este tipo, distribuidas con cierto equilibrio por grupo de edad, sexo y grupo étnico.

El contexto

Para el estudio y comprensión del contexto histórico social en el que se ha desarrollado la experiencia que se analiza, se recurrió a diversas fuentes: investigaciones realizadas en la región en distintas épocas, de entre las que destacan la del antropólogo Maurilio Muñoz (1963), realizada más de una década antes de la instalación de la radiodifusora, y la del colectivo coordinado por Beatriz Canabal (2001), que presenta un panorama bastante completo de la situación que guardaba la región hacia el fin del siglo que terminó. Por otra parte, a partir de los censos poblacionales 1980, 1990 y 2000, se obtuvo la información con la que se realizaron los

cálculos correspondientes para conocer las tendencias en los indicadores más importantes, considerando únicamente los municipios comprendidos dentro del área de influencia de la radiodifusora. Las entrevistas y grupos focales con organizaciones civiles, constituyeron otra forma de enriquecer la comprensión del contexto sociocultural y sus principales transformaciones.

Necesidad e importancia de la investigación

En el panorama mediático nacional, las radiodifusoras indigenistas son los únicos medios de gran cobertura que cotidianamente incluyen en sus transmisiones la diversidad de idiomas distintos al español que existen en el país, así como muchas de las expresiones culturales de los pueblos indígenas. En ese sentido, constituyen una excepción a los mecanismos de homogeneización lingüística y cultural a los que se hacía alusión al inicio de esta introducción. Por otra parte, no existen otros medios que pongan a disponibilidad de la población indígena una forma de intercambiar y circular información generada “por” y “para” ella misma, y son también los únicos que a lo largo de los años han contribuido a la formación de lo que podría considerarse una naciente “masa crítica” de comunicadores indígenas. De esta manera, además de su amplia cobertura, la importancia de la radiodifusión indigenista estriba en su gran potencial para contribuir a revertir la exclusión cultural y social de que han sido objeto los pueblos indígenas a través del tiempo, potencial que el movimiento indígena reconoce e incorpora a sus demandas.

La investigación desarrollada en torno a estas radiodifusoras y sus repercusiones en las regiones que cubre, como se ha mencionado, es aún insuficiente. Como lo sostiene Inés Cornejo (2002), solamente se ha realizado algún tipo de estudio en la mitad de ellas y por lo general no ha existido continuidad y profundización en el análisis. Algunas investigaciones fueron hechas

en regiones en las que la radiodifusora tenía unos cuantos años de estar transmitiendo, lo que no hacía posible apreciar consecuencias y repercusiones de largo plazo.

Con la presente investigación se pretende arrojar conocimiento sobre el caso específico que se estudia y a través de él, aportar a una comprensión más completa del modelo de radiodifusión indigenista mexicano, sus alcances, limitaciones y relevancia para los pueblos indígenas. Este conocimiento puede tener cierta utilidad práctica y teórica además para los movimientos indígenas contemporáneos y sus demandas por el acceso directo a los modernos medios de comunicación, en el sentido de aportar argumentos sobre su relevancia. En el caso de México, son éstas radiodifusoras las que eventualmente y de existir voluntad política, podrían ser objeto de transferencia hacia una apropiación completa, lo que obliga a documentar y apreciar mejor su naturaleza y las distintas repercusiones que han tenido en las regiones cubiertas.

Desde el punto de vista teórico, la investigación pretende contribuir al desarrollo del campo de estudio de los medios de las minorías étnicas y los medios comunitarios, aportando conocimiento sobre las maneras específicas en que este tipo de medios pueden fracturar el orden simbólico establecido y propiciar procesos de cohesión y fortalecimiento de las culturas locales.

Presentación de capítulos

La tesis está estructurada en seis capítulos, además de esta introducción y las conclusiones. El primer capítulo presenta las perspectivas teóricas desde las cuales se analiza la radiodifusión indigenista y su expresión particular en la Montaña de Guerrero. Estas perspectivas iluminan la especificidad de estos medios gubernamentales cuyo funcionamiento, sin embargo, tiene muchos rasgos de lo que se ha conceptualizado como radio comunitaria y ciudadana. La literatura revisada comprende aportaciones hechas tanto desde los países latinoamericanos como desde otras latitudes acerca de ese tipo de medios, que permiten identificar sus principales

potencialidades. Posteriormente se aborda el tema de los medios de carácter étnico, su rol en el mantenimiento de las lenguas indígenas y su capacidad de auto-representación. El capítulo concluye con algunos aspectos sobre la investigación y evaluación de los medios comunitarios que se tomaron en cuenta en este trabajo y la revisión de algunos estudios relevantes realizados en torno a las radiodifusoras indigenistas.

El capítulo segundo da cuenta del marco político institucional de la radiodifusión indigenista, presentando la evolución del sistema de radiodifusoras desde sus orígenes, al finalizar la década de los ochenta, hasta el año 2003 en que el INI formalmente desaparece y es la CDI quien queda a cargo del sistema. En esta evolución se establece el paralelismo que existe con las diferentes posturas surgidas en la teoría y práctica del indigenismo en México. Se distinguen así cambios, tendencias y matices que marcan etapas en la trayectoria de ese sistema y explican en buena parte las principales tensiones y contradicciones que le han caracterizado.

A lo largo del capítulo tercero se presenta una visión panorámica de la evolución de la problemática social de la región en estudio durante las últimas tres décadas. Al inicio se presentan los principales antecedentes históricos de las culturas tlapaneca (me'pha), mixteca (nu'sabi) y nahua en la época prehispánica, que permiten entender la posición diferenciada que tienen actualmente en el acceso a los recursos naturales y las oportunidades de desarrollo. Posteriormente se describen algunas características socioeconómicas de la Montaña y se destacan las difíciles condiciones en que tiene lugar la lucha por la sobrevivencia material y cultural de los pueblos indígenas, las estrategias que para enfrentar sus graves carencias han generado, así como algunos hechos significativos derivados de la actividad de las organizaciones políticas y sociales en la región.

El cuarto capítulo presenta lo que podría considerarse la “biografía” de la Voz de la Montaña, es decir, la historia institucional del medio, a través de la reconstrucción de los rasgos y eventos más sobresalientes de su trayectoria. Esta reconstrucción permite ver la relación que la radio como institución mediática ha establecido con su entorno social e institucional, así como identificar distintas etapas que corresponden a cambios de orientación en su práctica radiofónica y que reflejan a su vez los cambios de rumbo seguidos por el sistema en su conjunto. La programación de la emisora es también parte de esa biografía del medio, por lo que este capítulo hace mención de algunos aspectos relacionados con programas y series que se han transmitido a través del tiempo, aunque el análisis de la programación se profundiza en el capítulo siguiente. En esta semblanza de La Voz de la Montaña se incluye además la dimensión organizacional referida a los equipos de trabajo y el rol que han tenido los productores indígenas en ellos. Para finalizar, el capítulo presenta algunos datos sobre la cobertura de la radiodifusora en la región y la escasa presencia de otros medios masivos, así como los datos ofrecidos por estudios precedentes sobre la radiodifusora.

En su primera parte, el capítulo cinco presenta un panorama general de lo que ha sido la programación de la emisora, señalando tanto las principales características que han permanecido constantes a través del tiempo, como los cambios de orientación que se revelan con el análisis de programas y series producidas en distintas etapas. Enseguida se presenta la recuperación de lo que los productores indígenas consideran son las ideas centrales que estructuran su discurso improvisado ante el micrófono. La segunda parte ofrece los resultados del análisis de los programas de avisos, mediante el cual fue posible conocer los distintos flujos de intercomunicación que se establecen a través de estos mensajes que la población solicita.

El capítulo seis presenta el análisis de las percepciones de la población hacia la radiodifusora, su utilidad y su relevancia para la vida individual y colectiva, a partir de lo que se obtuvo en las entrevistas realizadas. Dada la riqueza de las expresiones recogidas, la exposición incluye diversos pasajes que citan literalmente lo referido por los sujetos. La intención es recuperar lo más fielmente posible la voz y el punto de vista de los actores en torno a La Voz de la Montaña y lo que ha representado para ellos a través del tiempo.

Finalmente, se presentan las conclusiones generales a las que arribó esta investigación y que pretenden dar respuesta a las interrogantes planteadas. Se discuten también las limitaciones que esta tesis reconoce, las implicaciones teóricas y prácticas del estudio, y se sugieren posibles líneas de indagación para investigaciones futuras.

Debo hacer desde ahora una observación acerca de los términos empleados en esta tesis para referirme a los pueblos indígenas de la Montaña. En el caso de los pueblos mixtecos y tlapanecos, se trata de vocablos de raíz náhuatl impuestos por los grupos mexicas que dominaron la región y retomados posteriormente por los conquistadores. Como se explicará en el cuerpo del trabajo, tal como está sucediendo con muchos otros pueblos indígenas del país, intelectuales y profesores indígenas han impulsado la restitución de los nombres y la autodesignación en los idiomas propios. De esta manera, los tlapanecos impulsan el nombre “me’pha” (que no tiene un significado literal), mientras que los mixtecos se refieren a sí mismos como “nu’sabi”, cuya traducción al español podría ser “pueblos de la lluvia”. La designación “nahua” fue en realidad sobrepuesta después de la Colonia a la de “mexicano” o “mexicanero”, que aún persiste, aunque en este caso no se ha presentado ninguna propuesta similar de cambio de nombre propio. He optado en este trabajo por emplear las auto-designaciones actuales, exceptuando los casos en que cito de forma literal textos de otros autores y entrevistas a la población, así como en

determinados pasajes que así lo requieren por motivos de claridad en la exposición. Por otra parte, tanto el idioma de los me'pha como el de los nu'sabi son lenguas tonales; sin embargo, para simplificar la lectura se han omitido en la escritura de estos nombres los caracteres que indican la tonalidad de las sílabas. Para el caso del mixteco, se hace una diferenciación entre el gentilicio que designa a las personas de ese origen y el término que se emplea para referirse al idioma ("tu'sabi"), lo mismo que en el caso de náhuatl (el idioma) y nahua (la población).

CAPITULO UNO

MEDIOS COMUNITARIOS DE CARÁCTER ÉTNICO: PERSPECTIVAS TEÓRICAS

Las radiodifusoras indigenistas de México constituyen una expresión particular de lo que la literatura académica internacional reconoce como “Ethnic Media” o “Ethnic Minority Media” (Riggins, 1992), término genérico que comprende experiencias de todo tipo en cuanto al tipo de medio o tecnología empleado, sus fuentes de financiamiento, el contexto político y social en el que surgen y el tipo de “etnicización” por el que ha pasado el o los grupos poblacionales a los que se dirigen. Con respecto a este último criterio podemos distinguir, entre otras modalidades (Husband, 1994), aquellos que aparecen en países que por una u otra razón albergan poblaciones con un origen étnico distinto al dominante (inmigrados, desplazados, refugiados), de los que se dirigen a los pueblos originarios de un territorio y que a través de distintos procesos de dominación social, económica, política y cultural, fueron desplazados y marginalizados con respecto a la sociedad nacional. Es el caso de Latinoamérica, Norteamérica y Oceanía, donde estos medios suelen designarse también como “medios indígenas”, “nativos” o “aborígenes” (Meadows and Molnar, 2002).

Lo que caracteriza a este tipo de medios es, precisamente, su propósito central real o aparente, implícito o explícito, de contribuir a la continuidad cultural de las poblaciones étnicas: “... si los medios de la minorías étnicas no contribuyeran en alguna medida a la cohesión étnica y el mantenimiento de la cultura, habría muy poca justificación para su existencia, exceptuando su uso como una herramienta mercadotécnica y un instrumento de control social (Riggins, 1992, p. 2)”.

Aunque no en todos los casos, es muy frecuente que estos medios funcionen bajo la modalidad que, también genéricamente, se conoce como “medios comunitarios”, es decir, medios que se orientan a una población cuyos miembros comparten rasgos culturales, intereses y preferencias, que proveen a las poblaciones locales de acceso a los instrumentos de producción y distribución, promueven la gestión participativa del medio y, sobre todo, niegan los enfoques orientados al mercado y están filosóficamente comprometidos a fomentar las relaciones comunitarias colaborativas. “Los medios comunitarios juegan un rol vital, aunque pocas veces reconocido, en la preservación de las formas democráticas de comunicación, defendiendo la autonomía cultural local y (re) construyendo un sentido de comunidad. (Howley, 2002, p.6)”. Más adelante en este capítulo ampliaremos la definición de este concepto, así como las transformaciones de que ha sido objeto, y procuraremos mostrar en qué sentido es que puede considerarse a las radios indigenistas como radios comunitarias.

La literatura acerca de los medios comunitarios es bastante más amplia que en el caso de los medios étnicos, aunque también marginal en el contexto de los estudios en comunicación y cultura. En opinión de Howley (2002) el estudio de los medios comunitarios continúa siendo un “punto ciego” en los estudios culturales y se ha ignorado el sitio privilegiado que representan para indagar sobre la “todavía enigmática relación entre comunicación, cultura y comunidad (p. 9).”

Propongo en esta investigación un acercamiento a las repercusiones sociales y culturales de la radiodifusión indigenista, a partir de la perspectiva contemporánea acerca de los medios alternativos, comunitarios y ciudadanos, y su potencial para cuestionar y alterar el orden simbólico establecido. Esta perspectiva resulta de gran riqueza para observar y entender hasta qué punto, en qué condiciones y mediante qué mecanismos, las radiodifusoras del INI pudieran

haberse constituido en un factor de cohesión social y de fortalecimiento cultural de los pueblos indígenas. Es decir, al plantear teóricamente el potencial de estos medios, los nuevos enfoques sobre los medios alternativos y comunitarios permiten apreciar y valorar, en situaciones concretas, las diversas maneras en que pueden contribuir a fracturar las relaciones de poder y dominación en el campo de lo simbólico.

Repensando la comunicación alternativa

El fenómeno de los medios de comunicación que se sitúan fuera de los grandes circuitos de la industria mediática y que responden a una lógica de “rentabilidad social” (Gumucio-Dagron, 2003, 2001; Rongagliolo, 1996, 1995) y no mercantil es extraordinariamente diverso. Esta diversidad se refleja en la dificultad de activistas, profesionales y académicos, por encontrar un término común capaz de englobarla. Tanto desde los países latinoamericanos como desde Europa y Norteamérica, este tipo de medios han sido pensados como “alternativos”, “participativos”, “populares”, “marginales”, “radicales”, “locales”, “comunitarios”, “de acceso”, etc., designaciones cuyas diferencias no son sólo nominales sino que responden a distintos enfoques teóricos y prácticos.

En la investigación en comunicación en Latinoamérica, dos corrientes de ideas confluyeron en la teorización de los medios alternativos como instrumentos que “... se inscriben en el proceso de liberación de los pueblos (Reyes Matta, 1989, p. 122)”. Por una parte, hacia los años setenta existían ya en todo el continente iniciativas de medios independientes del sector gubernamental, aunque ligados en su mayoría a la iglesia católica (la excepción más notable son las radios mineras de Bolivia), que propugnaban por un cambio en las estructuras de opresión. Aunque el origen de muchas de estas experiencias se relacionaba con la corriente “desarrollista” en boga durante los años cincuenta y sesenta, caracterizada en el campo de la comunicación por

el enfoque difusionista, como las “radios educativas” o las “radios para el desarrollo” (Mc. Anany, 1976), para los setenta se producía ya en el pensamiento latinoamericano en comunicación una ruptura con los modelos de comunicación “foráneos” (Beltrán, 2000) y se iniciaba una búsqueda teórica surgida desde las realidades propias. Además, la influencia de la corriente de educación popular impulsada por las ideas de Paulo Freire, así como los postulados de la “Teología de la liberación”, incidieron en la transformación de la filosofía y propósitos centrales de la visión desarrollista. En este cambio, la “participación” y la “comunicación horizontal” constituyeron el paradigma para la acción y la investigación, lo que propició también el desarrollo teórico acerca de la “comunicación participativa” (Kaplún, 1983), temática todavía vigente a nivel mundial (Jacobson and Servaes,1999).

Por otra parte, el flujo de ideas propiciado por el informe Mc Bride (1980) acerca del desequilibrio del flujo informativo y de comunicación entre los países más desarrollados y las naciones pobres - que propició el debate en torno al Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación-, contribuyó también a configurar una teoría de la “comunicación alternativa”, con influencia muy notable en la región durante la década de los ochenta. El volumen publicado por Máximo Simpson (1986), “Comunicación Alternativa y Cambio Social en América Latina”, constituyó un punto de referencia obligado para los estudios latinoamericanos sobre comunicación. La comunicación alternativa se definía como:

todo proceso animado por la acción de los comunicadores que, a partir de una opción definida dentro del espacio de los conflictos sociales, emerge como espiral, desde el polo nacional popular, conformando respuestas diversas ante las formas dominantes creadas por el capitalismo en su fase transnacional (Reyes Matta, 1989, p. 240).

En Europa y Norteamérica, el interés por este tipo de medios surgió también desde distintos ámbitos. La proliferación de medios de los movimientos de izquierda, algunos de carácter clandestino, la experiencia de las llamadas “radios libres” en Italia, Francia y otros países (Bassets, 1981), las propuestas de Hans Magnus Enzeberger (1976) acerca del potencial emancipatorio de los medios de comunicación (cuya influencia se dejó sentir también en el ámbito latinoamericano), entre otros factores, pusieron en el escenario mundial la potencialidad de estos medios para dar voz a sectores disidentes y oponerse a las estructuras de poder establecidas. Los conceptos de “medios alternativos” (Atton, 2002) y “medios alternativos radicales” (Downing, 2001), vocablos que remiten a un componente de oposición política, tienen principalmente ese origen.

Por lo que toca a los medios comunitarios en esos países, la conformación de un creciente movimiento de radios comunitarias, primero en Estados Unidos y Canadá (Starr, 2000; Engelman, 1996), y un poco después en Europa y otras regiones del mundo (Jankowski, Prehn, and Stappers, 1992; Girard, 1992), despertó también el interés de activistas e investigadores. Podría agregarse que bajo la influencia del modelo inglés de radiodifusión pública, se estimuló un cierto tipo de “medios públicos” que, aunque dependientes financieramente del sector oficial, implicaban una filosofía distinta a la de los medios comerciales, caracterizada por su compromiso con los intereses de sus audiencias (Hendy, 2000; Raboy, 1995). Países como Australia y Canadá han desarrollado marcos regulatorios bajo este modelo, que han permitido a sus poblaciones indígenas emprender experiencias autónomas (Meadows, Forde and Foxwell, 2003). En Australia, por ejemplo, el sector de radiodifusión indígena está constituido por más de 150 licencias, que junto a las radiodifusoras de carácter étnico (dirigidas a inmigrantes) y las dirigidas a audiencias específicas (como minusválidos), conforman un vasto sector de

“radiodifusión comunitaria” (Meadows and Molnar, 2002). En ese país, el término “comunitario” ha sustituido al de “público”, empleado anteriormente, para enfatizar el compromiso de las estaciones con sectores definidos de población (Meadows, Forde y Foxwell, 2002) y un fenómeno similar existe en Inglaterra, donde las “radios locales” y “de acceso”, comienzan a considerarse radios comunitarias (Price-Davis y Tacchi, J., 2001).

La radio fue sin duda el medio que más interés despertó como medio comunitario, tanto en América Latina como en el resto del mundo. La Asociación Mundial de Radiodifusoras Comunitarias (AMARC, por sus siglas en francés), nació en 1983, y desde entonces ha integrado en su seno a una gran diversidad de experiencias provenientes de todas las latitudes. Desde inicios de los años noventa, esta asociación ha cobrado un interés particular en Latinoamérica, donde se ha formado un vigoroso movimiento de radio comunitaria (Ávila, Calleja y Solís, 2001)

Teorizaciones recientes (Rodríguez, 2001; Couldry, 2001; Downing, 2001; Alfaro, 2000), se han nutrido de las perspectivas desarrolladas desde todos estos ámbitos en el campo de los medios alternativos y comunitarios, pero han incorporado nuevas herramientas teóricas para entender su naturaleza y potencialidades.

Para este trabajo ha resultado de gran importancia retomar de estos enfoques recientes el cuestionamiento al pensamiento dualista implicado en la lógica de lo “alternativo”, pues ha permitido reconocer algunas maneras en que las radiodifusoras indigenistas, aún cuando son medios operados desde un organismo gubernamental, se constituyen potencialmente en espacios para el fortalecimiento de la identidad y la cultura de las poblaciones a las que se dirigen.

La herencia dualista

Siguiendo a Huesca y Dervin (1994), Rodríguez (2001) sostiene que la práctica y la teoría acerca de los medios alternativos en América Latina cayó en una serie de dualismos del que resultaba difícil escapar: verticalidad vs. horizontalidad, dominación vs. liberación, información vs. comunicación, democracia, vs. autoritarismo, etc. El resultado de este pensamiento dualista fue una confusión teórica y una incapacidad para valorar las posibilidades reales de democratización que encierran estos medios.

En la literatura académica en torno a los medios alternativos, según Rodríguez (2001, p.11-15), el concepto de poder ha sido tratado de manera que se concibe como una oposición binaria entre el poderoso y el desamparado. De esta forma, los sujetos o actores del debate en cuestión son colocados en alguno de los polos extremos de esta dicotomía: históricamente, las grandes cadenas y corporaciones de medios se ubican en el extremo de los poderosos, mientras que los grupos minoritarios, las organizaciones de base, los países del Tercer Mundo lo hacen en el de los desamparados. Al reducir el análisis a estas dos categorías, se juzga el fracaso o el éxito de los medios comunitarios de acuerdo con su capacidad de “equilibrar” la ecuación entre corporaciones poderosas y comunidades o grupos sin poder, configurándose un escenario reflejado en la metáfora de “David contra Goliat”, en el que los medios alternativos frecuentemente fracasan, son altamente vulnerables o atraviesan casi permanentemente una crisis de credibilidad.

Como producto del legado dualista, el conocimiento académico se llenó de definiciones o aproximaciones a lo que los medios alternativos *no* son, en lugar de lo que *sí* son. Esto se ilustra, por ejemplo, cuando, para referirse a los medios alternativos, los académicos latinoamericanos los han denominado “los otros medios”, opuestos a los de la corriente principal

o hegemónica; también los han llamado “medios marginales”, por contraposición a los que ocupan una posición central (Rodríguez, 2001, p. 13). Más allá de los distintos términos empleados, lo que se revela en el fondo es este entrapamiento derivado del pensamiento dualista que dominó mucha de la investigación en este terreno. Bastaría un primer contacto con cualquiera de las miles de experiencias concretas de medios alternativos y comunitarios que se desarrollan en el mundo, incluidas las radiodifusoras indigenistas, para percatarse de la insuficiencia de estas dicotomías para dar cuenta del rol de los medios en los procesos sutiles de cambio que tienen lugar en el plano de lo simbólico.

De medios populares a comunitarios y ciudadanos

Alfaro (2000) explica que la utopía de la comunicación alternativa, que tuvo su auge en las décadas de los años 70 y 80, hubo de ser replanteada a partir de las nuevas realidades que caracterizaron la última década del siglo XX. Entre otros factores que llevaron a este replanteamiento, menciona que “... la propuesta clasista desde la que se actuaba o que alimentó estas experiencias quedó truncada con la caída del socialismo, restándole sustento (p. 1)”. Ello implicaba, aunque la autora no lo menciona explícitamente, la superación del legado dualista y la necesidad de cambiar la perspectiva teórica desde dónde analizar el potencial de los medios comunitarios, de manera que su práctica pudiera responder a las nuevas realidades. En este replanteamiento, los desarrollos teóricos de pensadores como Jesús Martín-Barbero y Néstor García Canclini constituyeron un aporte fundamental para superar los dualismos, al señalar la continua interrelación que existe entre la cultura de masas y la cultura popular. Las culturas no sólo están constituidas por los textos y los artefactos producidos sino también por la recepción y el uso que de esos productos se hace; es decir, las audiencias de los medios llevan a cabo una apropiación cultural de los productos culturales a los que tienen acceso. Con ellos se construyen

imaginarios y escenarios que, en algunos casos, conllevan un potencial de liberación (Downing, 2001). Para Martín-Barbero (1991), “no toda asunción del poder hegemónico por las clases bajas es un signo de sumisión y no todo rechazo es resistencia. No todo lo que viene de arriba representa los valores de la clase dominante. Algunos aspectos de la cultura popular responden a lógicas distintas a la lógica de la dominación (p. 76)”. Escosteguy (2001) señala que, junto a las nociones de mestizaje e hibridación cultural, esta aportación ha sido fundamental en el campo de los estudios culturales. En palabras de Martín-Barbero (1991),

lo que tratamos es sacar el estudio de la recepción del espacio acotado por una comunicación pensada en términos de mensajes que circulan, de efectos y reacciones, para reubicar su problemática en el campo de la cultura: de los conflictos que articula la cultura, de los mestizajes que la tejen y las anacronías que las sostienen, y en últimas del modo en que trabaja la hegemonía y las resistencias que moviliza, del rescate por tanto de los modos de apropiación y réplica de las clases subalternas (p.240).

Con estas influencias teóricas, en la década de los 90 se abre paso el cuestionamiento al rol de los medios comunitarios (o populares) y se va conformando una tendencia a enfatizar sus posibilidades como medios de participación ciudadana, entendiendo a ésta como el pleno ejercicio de los derechos y deberes políticos, sociales, económicos y culturales, por lo que empieza a adoptarse el término de “medios ciudadanos” (Alfaro, 2000; Camacho, 2001).

Con respecto a la radio, López Vigil (1997) afirma que no es la potencia de estos medios (baja o alta cobertura), la frecuencia (AM, FM, onda corta), el estatus legal (legal, ilegal o a-legal) el grado de profesionalismo o la propiedad y el financiamiento (publicidad, organizaciones civiles, no-gubernamentales, iglesias, gobiernos) lo que define a la radio comunitaria:

Cuando una radio promueve la participación de los ciudadanos y defiende sus intereses; cuando responde a los gustos de la mayoría y hace del buen humor y la esperanza su primera propuesta; cuando informa verazmente; cuando ayuda a resolver los mil y un problemas de la vida cotidiana; cuando en sus programas se debaten todas las ideas y se respetan todas las opiniones; cuando se estimula la diversidad cultural y no la homogenización mercantil; cuando la mujer protagoniza la comunicación y no es una simple voz decorativa o un reclamo publicitario; cuando no se tolera ninguna dictadura, ni siquiera la musical impuesta por las disqueras; cuando la palabra de todos vuela sin discriminaciones ni censuras, ésta es una *radio comunitaria* (p.539).

Clemencia Rodríguez (2001) enriquece conceptualmente el término de “medios ciudadanos” a partir de la Teoría de la “democracia radical y la política de lo cotidiano” elaborada por las estudiosas feministas Chantal Mouffe y Kristie McClure. En el análisis en profundidad de cuatro experiencias (los corresponsales populares en Nicaragua durante la revolución, la televisión local de Cataluña, la producción de video por mujeres colombianas y la radio latina en los Estados Unidos) construye un marco teórico que rompe con la tradición dualista:

Mientras la investigación tradicional valoraba a los medios alternativos por su capacidad de alterar el imperio de los medios megalíticos, sugiero redirigir nuestro enfoque a entender cómo los medios ciudadanos activan procesos sutiles de fractura en el orden social, cultural y en las esferas de poder en la vida cotidiana (p. xiv).

Para esta autora, la democratización de la comunicación es un proceso complejo que implica la sobrevivencia de las identidades culturales, la expresión simbólica de culturas marginalizadas y el crecimiento de grupos subordinados en términos de “empoderamiento” y

autoestima, dimensiones tradicionalmente subestimadas por la tradición dualista, “enraizada en las grandes narrativas de la emancipación y conceptos esencialistas del poder, la democracia y la acción política (p. *xii*)”.

La teoría de la democracia radical amplía la noción de la política, entendida como demandas jurídicas sobre el Estado, para visualizarla más ampliamente como la “política cotidiana” que lleva la vida política al terreno de las prácticas sociales y de los intercambios simbólicos que ocurren todos los días. De esta manera, en la política cotidiana cada dimensión de la vida se convierte en un lugar potencial para la contestación social. Según esta perspectiva, la noción de ciudadanía difiere de la derivada de la tradición liberal, es decir, un conjunto de obligaciones y derechos que incluyen la posibilidad de protestar y votar. Para la democracia radical, en cambio, la ciudadanía se construye y se conforma todos los días, a partir de la participación en las prácticas políticas cotidianas y de la transformación de los códigos simbólicos, de las identidades y relaciones sociales legitimadas históricamente:

...un ser político no se define como se ha definido al ciudadano, como un poseedor de derechos, privilegios e inmunidades en abstracto sino como una persona cuya existencia se localiza en un lugar particular y se sostiene desde relaciones circunscritas: familia, amigos, iglesia, vecindad, lugar de trabajo, comunidad, pueblo, ciudad. Estas relaciones son las fuentes desde las cuales los seres políticos generan poder –simbólico, material y psicológico- ... (Wolin 1992, citado por Rodríguez, 2001, p. 19)”.

Por esta razón, dentro del marco de la democracia radical los espacios para la acción política se multiplican y se expanden. Los ejemplos pueden ir desde la acción política de un grupo que se opone al Estado hasta aquella al interior de una familia, la calle, el lugar de trabajo o la iglesia y puede incluir desde las relaciones en el plano económico hasta las étnicas o de

género. La lucha democrática debe verse como procesos de cambio que incluyen prácticas de disenso en el reino de lo simbólico y la transformación de los códigos culturales y discursos sociales legitimados. De esta manera, los códigos culturales se convierten en objetos de la lucha política.

Vistos desde la perspectiva de la democracia radical, entonces, los medios comunitarios se materializan como sitios importantes de ejercicio de la ciudadanía: “Los medios comunitarios, donde la producción simbólica está constantemente sucediendo, pueden ser pensados como sitios importantes donde la resistencia y contestación simbólica pueden potencialmente tener lugar (Rodríguez, 2001, p. 151)”.

Rodríguez propone así el término de “medios ciudadanos”, por su capacidad para enfatizar que: a) Una colectividad pone en acto su ciudadanía al intervenir y transformar *activamente* el paisaje mediático establecido, b) Estos medios cuestionan códigos sociales, identidades legitimadas, y relaciones sociales institucionalizadas y c) Estas prácticas comunicativas están empoderando a la comunidad involucrada, “hasta el punto donde esos cambios y transformaciones son posibles (p. 20)”.

A partir de sus estudios de caso, Rodríguez concluye que a través del fortalecimiento de la dimensión simbólica cotidiana los medios habían pasado a formar parte de las “estrategias de resistencia” de grupos y comunidades subordinadas con respecto a las fuerzas sociales hegemónicas. A través de estas estrategias, las identidades culturales de estos grupos, antes ignoradas, confinadas a un territorio marginal, distorsionadas o caricaturizadas por los medios hegemónicos, habían adquirido centralidad y se constituían en la razón de ser de los medios ciudadanos (p. 153).

Potencial de los medios comunitarios y ciudadanos

Me refiero en esta aparatado a las potencialidades de los medios comunitarios, reiteradamente señaladas en la literatura, que considero más relevantes en términos del análisis de la radiodifusión indigenista. Insisto en señalar que se trata de aspectos potenciales, de “capacidades comunicativas” (Hendy, 2000, p. 189) que no necesariamente son plenamente ejercidas en todos los casos. Conviene tener en cuenta el señalamiento de Downing (2001) acerca de que los medios alternativos tienen en común el que casi siempre “rompen las reglas de alguien, aunque raramente todas ellas, en todos los aspectos” (p. *xi*), y cabría añadir que esto tampoco ocurre todo el tiempo. Es decir, estas potencialidades son abstracciones que en el mundo real se expresan con muy diversos matices.

Fortalecer un sentido de comunidad

Howley (2002) emplea el concepto de “comunidades cognoscibles”, acuñado por Raymond Williams a propósito de la novela campirana inglesa del siglo XIX, para señalar la capacidad de los medios comunitarios para fortalecer un sentido de pertenencia comunitaria. Al igual que la novela como forma cultural revelaba dramáticamente el carácter y la calidad de la gente y sus relaciones, de manera que podían ser conocidas por otras personas, los medios comunitarios contribuyen a crear “comunidades cognoscibles” al articular el carácter decisivo y significativo de las relaciones entre los miembros de la comunidad.

Al constituirse en un canal para la auto-expresión individual y colectiva, los medios comunitarios hacen “cognoscible” no solo la enorme variedad de personas, intereses y relaciones en una localidad, sino también la comunalidad e interrelacionalidad de estos individuos y grupos, así como sus preocupaciones cotidianas. De esta manera los medios comunitarios engendran una sensación de pertenecer “a” y ser responsable “hacia” la comunidad.

Con respecto a los medios en general, ya no a los comunitarios en particular, se ha señalado que una de sus características principales es que contribuyen a crear un sentido de pertenencia a una colectividad más grande que la que se deriva de la interacción cara a cara. Para Silverstone (1999), “...los medios han sido capaces de proveer, sobre todo discretamente, aunque no necesariamente siempre con total éxito, el pegamento social que es la comunidad (p.100).”

Anderson (2000) señaló el papel central de la prensa escrita en la formación de las naciones como “comunidades imaginadas”. Son imaginadas en el sentido de que sus miembros podrían jamás conocerse realmente y, sin embargo, pensarse en intercomuni3n con millares de personas compartiendo la misma actividad. La lectura cotidiana de la prensa favoreció: a) reorganizar como una continuidad geográfica espacios que anteriormente se percibían como distintos, b) ofrecer una experiencia compartida de la experiencia temporal y c) homogeneizar dialectos en lenguajes estandarizados. En refuerzo mutuo, estas transformaciones condujeron a la emergencia de las comunidades nacionales.

Thompson (1998) explica que al extender la disponibilidad de las formas simbólicas en el espacio y el tiempo, los medios masivos alteraron la manera en que la mayoría de las personas adquiere un sentido del pasado y del mundo, más allá de su ubicación inmediata. Esta disponibilidad de las formas simbólicas para un gran número de personas, trae consigo cambios en el sentido de pertenencia colectiva:

Mientras nuestro sentido del pasado se convierte crecientemente dependiente de las formas simbólicas mediadas, y mientras nuestro sentido de lugar en él se convierte crecientemente nutrido por los productos mediáticos, así también nuestro sentido de los grupos y las comunidades con las que compartimos un sendero común a través del tiempo

y el espacio, un destino y un origen común, se altera: nos experimentamos a nosotros mismos como pertenecientes a grupos y comunidades que son construidas en parte por los medios (p.193)

Fortalecer las identidades colectivas

Thompson (1995) también ha señalado que los medios de comunicación tienen un impacto “interaccional”, en el sentido de que intervienen en la reorganización de las relaciones sociales, creando “nuevas formas de acción e interacción con el mundo social (p.316)”. Ello implica no solamente nuevas formas de relacionarse con los otros, sino también con uno mismo (p. 17). Es decir, como las formas simbólicas son interpretadas y apropiadas por los individuos que las reciben, son incorporadas en la concepción de sí mismos y de los otros, lo que significa apropiárselas, incorporarlas a la propia vida: “al arraigar un mensaje e incorporarlo rutinariamente a nuestras vidas nos implicamos en la construcción del sentido del yo, de quienes somos y donde estamos en el espacio y en tiempo (p. 67).” En el mismo sentido, Cottle (2000) sostiene que “es en y a través de las representaciones... que los miembros de la audiencia son continuamente invitados a construir un sentido de lo que ‘somos’ en relación con lo que ‘no somos’... (p. 2)”.

Gilberto Giménez (2000) concibe a la identidad como un

conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado (p. 54).

Las identidades, por lo tanto, tienen un carácter relacional y se dan en un espacio situado históricamente, no son estáticas ni se trata de esencias inmutables. Por ello, “una de las

características de la identidad, tanto individual como colectiva, es su plasticidad, es decir, su capacidad de variación, adaptación, modulación e incluso de manipulación. (ibid, p. 57) ”

Giménez (1997) también nos recuerda que pertenecer a un grupo o comunidad implica “compartir el complejo simbólico-cultural que funciona como emblema de los mismos” (p. 14), lo que posibilita la “distinguibilidad cualitativa” (p. 11) como elemento constitutivo de la identidad.

Los medios comunitarios pueden contribuir a conformar lo que Miguel Bartolomé (1997) llama una “identidad compartida”, que se desarrolla a través de complejos mecanismos psicosociales entre los que se encuentra la afectividad, “el afecto que despierta la presencia de otros con los cuales es posible identificarse en razón de considerarlos semejantes a nosotros mismos (p. 48).” Si los medios comunitarios de gran alcance (radio o televisión) posibilitan que esa presencia se expanda virtualmente, que sea más frecuente e intenso el encuentro con los afines, se favorece lo que este autor llama “la construcción de un yo y un otro generalizado afectivamente próximo (ídem).”

Considerando que las identidades pasan por distintos procesos de permanencia y cambio, es decir, que tienen una capacidad readaptativa (Giménez, 1997, p. 20), los medios comunitarios puedan estimular su continuidad para el presente, en lugar de considerarlas algo estático y pre-existente, fundado en alguna reminiscencia o como legado de algún fragmento idealizado del pasado (Rodríguez, 2001). En determinados momentos, los medios comunitarios pueden favorecer lo que Giménez (1997, p. 20) llama procesos de “exaltación regenerativa” de las identidades.

Acerca de las situaciones en las que por alguna razón la continuidad de estas identidades colectivas se encuentra seriamente amenazada (como en el caso de poblaciones migrantes),

Thompson (1998) destaca que “Los medios de comunicación ofrecen una manera de sostener la continuidad cultural a pesar de la desubicación espacial, una manera de renovar la tradición en nuevos y diversos contextos a través de la apropiación de formas simbólicas mediáticas (p 265).”

Contraesferas públicas.

Distintos autores mencionan la posibilidad de que los medios comunitarios se constituyan en facilitadores de “esferas públicas” (Downing, 2001; Fairchild, 2001), en el sentido de Habermas. Sin embargo, siguiendo a Nancy Fraser (1992), estos autores han propuesto el término de “contraesferas públicas”, es decir, amalgamas de “contrapúblicos” subalternos, concepto más apropiado para el caso de sociedades estratificadas en las cuales el ideal de participación y “acción comunicativa” esconde prácticas de exclusión y silenciamiento. Downing (2001) sostiene así que a través de los medios alternativos, la esfera pública deja de ser la metáfora idealizada para constituirse en algo tangible donde miembros de círculos sociales se interrelacionan en un intercambio comunicativo de múltiples niveles y dimensiones.

Empoderamiento

En la literatura acerca de los medios comunitarios se hace mención recurrente al término “empowerment”, cuya traducción al español como “empoderamiento” empezó a ser aceptada en América Latina hasta mediados de los años noventa. Actualmente el concepto está vigente en una diversidad de ámbitos: las políticas de desarrollo y combate a la pobreza, la educación, los estudios de género, la psicología, las políticas culturales, etc. Sin embargo, es también empleado como recurso retórico de la demagogia neoliberal por parte de políticos, empresarios y administradores.

Julian Rappaport (1984) propone el término como resultado de sus investigaciones acerca del grado en que las políticas para proporcionar servicios de salud mental tomaban en cuenta los

sistemas de apoyo existentes en la comunidad. Sus conclusiones señalaban que ciertas políticas ayudaban a superar la dependencia de los pacientes porque “potenciaban las posibilidades para que ellos adquirieran control sobre sus propias vidas (p. 15)”. Así, la noción de “ayuda” como una manera de aproximarse a las deficiencias y necesidades de la gente, se transformaba a una de “cambio” enfocada en asegurar que individuos y grupos pudieran superar esas carencias desde ellos mismos.

El concepto en las ciencias sociales emergió como una respuesta al análisis y crítica de las estructuras sociales que perpetúan la dominación y la correspondiente necesidad de entender, identificar y describir los procesos a través de los cuáles los individuos y las comunidades crean alternativas a esa dominación. Kley Meyer (1994) define al empoderamiento como “la adquisición de ciertas capacidades y habilidades por parte de personas con bajo poder, que tiene como resultado la superación de barreras, la reducción de la dependencia, y la obtención de control sobre los procesos sociales en que están inmersos (p.17)”. El empoderamiento, para este autor, se potencia por la acción colectiva más que por las acciones individuales, así como por la construcción y mantenimiento de identidades culturales y sociales sólidas, tanto a nivel individual como grupal.

Kreisberg (1992) analiza el concepto de empoderamiento y afirma que éste se aparta de una visión clásica del poder, entendido como “poder sobre”, es decir, con un contenido de dominación, para entenderlo como “poder para” y “poder con”, que se manifiesta en relaciones de co-agencia. “Estas relaciones se caracterizan por personas que encuentran maneras de satisfacer sus aspiraciones e intereses sin imponerse unas a otras. En la relación de co-agencia hay igualdad de situaciones en las que los individuos y grupos satisfacen sus deseos actuando juntos (p. 86)”

La definición que proporciona el Banco Mundial (2002) dice que el empoderamiento es “la expansión en la libertad de escoger y de actuar, aumentando la autoridad y el poder del individuo sobre los recursos y las decisiones que afectan a su vida”. De esta definición se derivan cuatro conceptos clave: a) acceso a la información, b) inclusión y participación, c) responsabilidad y derecho a la “rendición de cuentas”, y c) capacidad local de organización.

Macpherson, citado por Downing (2001, p.43-44), propone la idea del poder “de” desarrollo (developmental power), para entender el propósito básico del poder dentro de una democracia. Este poder para el desarrollo significa la oportunidad que posee la gente para usar y desarrollar sus capacidades. Es decir, este tipo de poder representa auténticas posibilidades para los logros humanos que son inherentes a la vida social cooperativa. Siguiendo esta idea, los medios comunitarios y ciudadanos estarían formando parte de los escenarios económicos, políticos y culturales en los que el poder para el desarrollo puede florecer.

Lynch (2002), conceptúa al empoderamiento como uno de los dominios en los que se expresa el “capital social”, es decir, las “conexiones entre individuos- redes sociales y las normas de reciprocidad que emergen de ellas (Putman, 2001, citado por Lynch. p.72), que a su vez se relaciona con el concepto de cohesión social. En este sentido, el empoderamiento significa que la gente siente que tiene una voz que es escuchada, se involucra en procesos que le afectan y realiza por si misma acciones de cambio. Los otros dominios del capital social son: la participación, la actividad asociativa con propósitos comunes, el apoyo a las redes y la reciprocidad, normas y valores colectivos, confianza, seguridad y pertenencia.

Es conveniente recordar nuevamente a J.B Thompson (1998), ahora en su concepción sobre el poder simbólico. Para explicarla, este autor recurre a la idea de Bourdieu sobre los “campos de interacción”, entendidos como las circunstancias previamente establecidas en las que

los individuos actúan para llevar a cabo sus propósitos y objetivos. Al interior de esos campos, los individuos ocupan posiciones diferenciadas dependiendo de los recursos a los que tienen acceso y estas posiciones están íntimamente relacionadas con el poder que poseen. Es decir, al ejercer el poder, los individuos emplean los recursos disponibles, que se constituyen en medios que les permiten alcanzar sus objetivos e intereses. De esta manera, “el poder es la capacidad para actuar de acuerdo a la consecución de los propósitos e intereses de cada uno, la capacidad de intervenir en el curso de los acontecimientos y de afectar sus resultados (p.29)”.

Thompson distingue así cuatro formas de poder, de acuerdo con los recursos que entran en juego, la actividad de la que proceden y los propósitos de su ejercicio: económico, político, coercitivo y simbólico. Este último tipo, llamado también “*poder cultural*”, procede de la actividad productiva, transmisora y receptora de formas simbólicas significativas. En el intercambio de información y contenido simbólico, los recursos que emplean los individuos son los medios de información y comunicación (en el sentido más general del término). “Al producir formas simbólicas, los individuos emplean estos y otros recursos con el fin de llevar a cabo acciones que podrían interferir en el decurso de los acontecimientos y desencadenar consecuencias de varios tipos” (p.34). El poder simbólico sería, entonces, la capacidad para influir en el transcurso de los acontecimientos, en las acciones de los otros y en la creación de acontecimientos reales, utilizando para ello los medios de producción y transmisión de formas simbólicas.

En coincidencia con este punto de vista, James Lull (1995) afirma que “el poder cultural es la capacidad que tienen los individuos y los grupos de producir sentidos y de construir (en general de manera parcial y temporaria) formas de vida (o constelaciones de zonas culturales) que apelan a los sentidos, a las emociones y a los pensamientos de uno mismo y de los demás

(p.99).” El poder cultural refleja, en última instancia, “el modo en que los individuos y los grupos construyen y declaran sus identidades y actividades culturales en las esferas situadas de la vida cotidiana y el modo en que esas expresiones y esas conductas influyen en los demás (p. 100).”

Es en este sentido que entendemos el acceso a medios de comunicación como un incremento en los recursos disponibles para el ejercicio del poder simbólico con propósitos determinados. Aunque no se trata del único recurso posible, el acceso a medios de difusión masiva posibilita en mucho el ejercicio (y el incremento) del poder simbólico. Para una cultura cuya sobrevivencia está amenazada por otras formas de poder (como el político o el económico), además del simbólico que se ejerce desde los grandes medios hegemónicos, el acceso a los medios constituye un instrumento privilegiado para su mantenimiento y eventual desarrollo, es decir, para su “empoderamiento” en el plano simbólico.

Medios de las minorías étnicas

Como se señalaba al inicio de este capítulo, las radiodifusoras indigenistas de México pueden ser consideradas como parte de ese vasto sector de medios cuya actividad se dirige de manera principal a las poblaciones consideradas “minorías étnicas” en el contexto de un Estado nacional. A diferencia de lo que ocurre en otros países, estas radiodifusoras son propiedad del gobierno y la totalidad de sus recursos provienen de él. En este sentido, se trata de medios “para” las poblaciones étnicas y no “de” ellas, distinción que se oculta en la expresión anglófona “ethnic media”, pero que se hace evidente con el sufijo que se agrega en español al término “indígena”, para convertirse en “indigenista”. Con ello, se suma a la complejidad para su estudio la que se deriva de su posición como un medio gubernamental enmarcado en las políticas generales que sigue el Estado en su relación con los pueblos indígenas.

El marco del Estado

Riggins (1992) plantea que en el caso de los medios del Estado es preciso considerar que no existen de manera autónoma; forman parte y operan en el marco más amplio de los sistemas socioeconómicos de un país. Las políticas de subsidio y regulación emanadas del Estado acotan y determinan en buena medida el desarrollo de los medios de carácter étnico. Estas políticas responden a objetivos que no necesariamente son los mismos que los de los propios grupos étnicos. Para este autor, por lo tanto, no debería sorprendernos que un Estado tenga políticas inconsistentes, promoviendo por una parte los medios para las minorías y, por la otra, adoptando simultáneamente políticas de contención o represión. Este autor identifica cinco modelos o estrategias multiculturales que siguen los Estados nacionales y que condicionan el desarrollo de los medios étnicos: a) el modelo integracionista, en el que el estado subsidia los medios y aparece como un estado benevolente. De esta manera, se facilita el “monitoreo” de las minorías y, de presentarse iniciativas para lograr la independencia política, detenerlas. Bajo este modelo se asume también que el control estatal podrá alcanzar mejor a quienes no son funcionalmente bilingües; b) el modelo económico, en el que el multiculturalismo es visto como benéfico desde el punto de vista educativo, pues favorece la alfabetización y el acceso a mejores niveles educativos. Es decir, el multiculturalismo no es el verdadero fin, sino que el propósito es las ventajas económicas que se esperan como consecuencias de las políticas adoptadas. Ambos modelos, el integracionista y el económico son compatibles y presuponen que el valor asignado al multiculturalismo en el discurso es sólo superficial: En el fondo, se espera que los valores nacionales no serán modificados. Para Riggins (*ibid.*, p.9), estas políticas pueden considerarse como un “nuevo asimilacionismo”; c) el modelo divisorio, en el que el estado usa la etnicidad para mantener o crear niveles de tensión y rivalidad al interior de la nación para avanzar en sus

objetivos de control social, d) el modelo de primacía , en el que el estado se adjudica el derecho de tener los únicos medios para las minorías, evitando que los medios privados se dirijan a ellas y privando a las etnias del derecho a desarrollar iniciativas de base, y d) el modelo proselitista, según el cual el Estado o alguna organización transnacional (la Iglesia, por ejemplo) se propone explícitamente promover sus valores a través de los medios, valiéndose de ellos para alcanzar a las audiencias en sus propios idiomas.

El enfoque de Riggins propone que para el estudio y la instrumentación de políticas hacia los medios étnicos, deben considerarse tres sistemas de variables que condicionan la emergencia y evolución de los medios modernos como una herramienta para el “empoderamiento” o la dominación de las minorías: a) las características de las minorías étnicas que estos medios alcanzan: su número absoluto y relativo, el grado de homogeneidad y organización autónoma, si se trata de una cultura letrada u oral, el grado de asimilación e integración que ha logrado la minoría o la represión y persecución que ha sufrido, el grado de autosuficiencia o dependencia de la ayuda externa, y el grado de autoconfianza con respecto al financiamiento, administración, y el manejo del componente tecnológico de los medios; b) la estructura política y la ideología prevaleciente en el Estado en que surgen y se desarrollan los medios: “esto incluye ideologías que varían del centralismo autoritario al pluralismo constitucional y de la asimilación coercitiva a una relativa tolerancia de la diversidad. La capacidad real del estado de implementar sus políticas deben ser consideradas también porque ello fortalecerá o debilitará la interfase burocrática con las minoría étnicas” (p. 16); otras variables que deben ser consideradas se refieren a la economía del país en donde surgen los medios, tanto como sistema como las condiciones particulares que atraviesa en un momento específico. c) Un tercer juego de variables pertenecen al contexto internacional e incluyen factores como si es que hay o no un consenso

internacional sobre la legitimidad histórica de los reclamos de las minorías, o si los miembros de una minoría en un país pertenecen a la etnia mayoritaria de otro país.

¿Asimilación o fortalecimiento?

La disyuntiva acerca de si los medios étnicos contribuyen a la asimilación por parte de la sociedad nacional de las culturas étnicas o si, por el contrario, contribuyen a su fortalecimiento, ha sido motivo de debate en los campos de la Antropología y la Sociología. Se han empleado analogías como la del “contrato faustiano” (Ginsburg, 1991) para señalar la posibilidad de que la adopción de nuevas tecnologías de comunicación por parte de las poblaciones étnicas, estén atentando contra su identidad cultural. En el mismo sentido, Browne (1996) menciona que la adopción de los géneros y formatos en radio y televisión emanados de la cultura dominante, la gramática misma de estos medios o el empleo de neologismos de la vida moderna que no tienen equivalencia en la mayoría de las lenguas indígenas, pueden constituirse en mecanismos a través de los cuales se erosionan las identidades culturales; para explicar su argumento, Browne se vale de la teoría de la dependencia cultural y su premisa de que la influencia de modelos provenientes de los países centrales puede incluso pasar desapercibida por los propios productores nativos.

En su revisión de los estudios sobre medios hispanos en Estados Unidos, desde una perspectiva funcionalista Subervi-Velez (1986) concluyó que podían encontrarse evidencias que reforzaban tanto la hipótesis de que estos medios contribuían a la asimilación de sus audiencias por la cultura estadounidense, como la de que favorecían el pluralismo, que definió como “la diferenciación étnica sostenida y la continuación de la hereteogeneidad (p. 71)”. Siguiendo esta idea, Riggins (1992) sostiene que es frecuente encontrar en un medio étnico factores que tienden a la asimilación de las minorías y factores que tienden a su conservación (p. 279-284). Entre los

primeros se encuentra la ideología dominante que se filtra en los propios productores y está presente en programas originados en la cultura dominante que los medios étnicos suelen transmitir. Como lo señalaba Browne (1996), los formatos y géneros emanados de la cultura dominante son otro factor de asimilación, al igual que la tendencia a conformar “ghettos intelectuales”, los efectos sociales de las tecnologías modernas y el uso del lenguaje mayoritario. Los factores que favorecen la preservación cultural son: la existencia de una contraideología explícita que se opone a la dominación cultural y la asimilación, el uso de las lenguas de las minorías, el establecimiento de una “agenda informativa” con asuntos que atañen a las etnias, la difusión de eventos comunitarios, la publicidad –cuando proviene de las propias etnias- y el valor simbólico que se deriva de la mera existencia del medio. Riggins (1992) agrega también el hecho de que los medios étnicos con frecuencia proporcionan la oportunidad de que activistas culturales a favor de la preservación, tengan en ellos un apoyo para desarrollar su labor.

Las lenguas indígenas

La importancia de los medios de radiodifusión de carácter étnico en el mantenimiento de las lenguas indígenas ha sido señalada reiteradamente. Peterson (1997), por ejemplo, da cuenta de la importancia de las transmisiones de KTNN, una estación comercial que transmitía en lenguas, para el mantenimiento de la lengua entre los Navajo. Fairchild (2001) sugiere lo mismo en el caso de CKRZ, estación canadiense que transmite en los idiomas Mohawk, Cayuga y Ojibway.

Browne (1996) señala que el objetivo más persistentemente declarado por los medios de carácter étnico es el “rescate del lenguaje, fundamentalmente usándolo en sus transmisiones diarias y también, quizás, por medio de la enseñanza directa” (p. 59). Establece una distinción central entre la pretensión de “revivir” una lengua parcial o totalmente desaparecida, y la

intención de preservarla o extender su uso. Respecto del primer concepto (*revivir* una lengua), afirma que son muy pocos los proyectos que así lo plantean; cuando los idiomas ya no son funcionales en ningún ámbito de interacción social, asegura que el aporte que puede hacer la radiodifusión es sumamente estrecho, limitándose a dar a conocer algunos vocablos o giros del lenguaje pero sin tener ningún impacto real en el “resurgimiento” del idioma. En cuanto a la idea de *preservar* una lengua, asegura que también éste es un propósito poco frecuente, si el término se emplea literalmente; es decir, en muy pocas ocasiones se piensa en mantener una lengua “tal cual era”, tratándola como una pieza de museo que remite al pasado y no al presente o futuro. En cambio, la intención de *extender* o *incrementar* el uso de las lenguas originarias parece ser la más generalizada; aunque según este autor no existe evidencia empírica sólida que indique que la instalación de un servicio de radiodifusión en lenguas indígenas ayude efectivamente a revitalizarlas, menciona que ésta es una de las motivaciones centrales de este tipo de iniciativas.

Browne (1998) menciona también las principales dificultades que suelen encontrar los proyectos de radiodifusión que emplean en sus transmisiones, total o parcialmente, los idiomas nativos. En primer lugar, señala una tendencia por parte de las audiencias jóvenes a asociar los idiomas indígenas con “lo viejo”, lo opuesto al progreso y al cambio, por lo que en ese sector no es fácil encontrar respuesta. Por otra parte, según el autor, pareciera ser que las audiencias consideran que ciertos formatos y contenidos son más propicios que otros para el empleo de la lengua indígena; por ejemplo, siguiendo esta idea, los programas de noticias o de música de moda serían más adecuados en el idioma nacional. Otros aspectos problemáticos son la constante aparición de neologismos en la cultura occidental para los cuales no existen términos equivalentes en las lenguas indígenas y la frecuente existencia de variantes locales o regionales.

Pero sobre todo, el autor señala la tensión que se deriva de pretender fortalecer un idioma minoritario cuando es el de la mayoría el que ha tenido y tiene acceso al poder; es decir, se corre siempre el riesgo de que la extensión de los idiomas nativos traiga consigo el mantenimiento de la situación de subordinación en la que se encuentran las minorías étnicas.

Las investigaciones de Cornejo (2002) sobre la radiodifusión indigenista en la península de Yucatán encuentran una valoración positiva respecto de la lengua maya, tanto de parte de hablantes como de no hablantes, lo que interpreta como una disminución en la discriminación de que han sido sujetos los indígenas a lo largo del tiempo. Sugiere con reservas, pues señala que se requiere evidencia empírica para asegurarlo, que ello puede atribuirse quizás a la presencia de la radiodifusora XEPET que emplea en gran proporción la lengua maya en sus transmisiones. Esta autora encuentra dos dimensiones en la representación que tienen los indígenas respecto de su lengua materna, una de naturaleza cultural o simbólica y otra de carácter práctico o instrumental:

En la dimensión cultural se integra el valor de la tradición de los antepasados, abuelos o padres, así como la necesidad de que no se pierda ni se olvide. En la dimensión práctica, se habla de la lengua como medio necesario, útil e indispensable de comunicación dentro de la comunidad, principalmente con aquellos que no hablan español (p. 152)

Autorrepresentación, resistencia y poder

Desde el campo de la antropología se han hecho importantes contribuciones al estudio de los medios indígenas, particularmente los visuales (cine, video, televisión) (Spitulnik, 1993). Terence Turner (1992, 1991, 1990) da cuenta de las transformaciones experimentadas por los Kayapo en el Amazonas. Cuando tuvo el primer contacto con ellos, hacia 1962, no habían desarrollado todavía formas de conciencia social apropiadas a su nueva situación histórica como parte de un sistema social interétnico, en el cual su cultura sirviera no solo para definirlos como

un “grupo étnico” distinto y opuesto al grupo dominante sino proveyera también una base potencial para unificarlos con la idea de proteger la autonomía interna y la sobrevivencia de sus propias comunidades. Veinticinco años después los medios representacionales que habían sido introducidos a las comunidades Kayapo por cineastas y antropólogos (fotografía, audiograbaciones, y a mediados de los 80, cine y video) habían empezado a jugar un rol clave en la objetivación que hacían de su propia cultura, habían desarrollado nuevas formas de conciencia social apropiadas a la orientación de resistencia política en su “situación de contacto”, y las habían puesto en práctica con resultados espectaculares (1991, p. 294). Estos medios habían permitido, de forma más viva y directa que cualquier otra forma de comunicación, que los Kayapo se percataran de que su cultura tenía valor a los ojos de la sociedad dominante. “El poder de representación de estos medios se asoció con el poder de conferir valor y significado de ellos mismos a los ojos del mundo externo... La tecnología de representación asumió así el carácter de poder para controlar los términos de este proceso de valorización (p. 310)”.

Faye Ginsburg (2002, 1994) ha estudiado el desarrollo del video y la televisión por los Inuit y otros pueblos de Norteamérica, medios por los cuáles estos pueblos han recuperado y reinventando sus propias historias que han sido borradas de las narrativas de la cultura dominante y están en peligro de desaparecer. Esta autora ha acuñado el término “screen memories” para nombrar estos dispositivos que han permitido a muchos pueblos nativos que sus temáticas e historias circulen más allá de lo local y fortalezcan sus demandas por la tierra y los derechos culturales, así como su desarrollo de alianzas con otras comunidades.

Investigación y evaluación de los medios comunitarios

Downing (2001), señala que los medios alternativos pueden tener “múltiples impactos en diferentes niveles” (p. vi), pero que para ser valorados debe tenerse en cuenta dos aspectos fundamentales. Uno de ellos se refiere al contexto, pues este constituye un factor indispensable para juzgar cómo y en qué medida estos medios están fracturando las estructuras establecidas. En otras palabras, lo que en algunos casos puede parecer hasta complaciente con estas estructuras, en otros puede contener un potencial de contestación y oposición. El otro aspecto que según este autor es preciso considerar, se refiere al tiempo durante el cual estos medios actúan. Existen medios de carácter efímero, cuyas posibles consecuencias pueden apreciarse casi de inmediato, mientras otros medios actúan lentamente, en el escenario del largo plazo. De forma recurrente, los estudios sobre medios evalúan su actuación desde el punto de vista de la contemporaneidad. En consecuencia, tanto el origen como el impacto de los medios se encubren tras un velo que dificulta la comprensión de sus consecuencias. Por esta razón, es necesario considerar en el estudio de los medios alternativos un periodo de análisis más extenso, mucho más a largo plazo, de manera que el impacto que puedan tener sea entendido con más claridad. Esto impediría catalogar como efímeros o irrelevantes a los medios cuyas consecuencias no son evidentes en plazos cortos.

Para Rodríguez (2001, p. 162-163), dado que los logros de los medios ciudadanos ocurren en niveles extremadamente sutiles, el diseño de criterios para evaluarlos resulta una tarea de gran complejidad. Propone desarrollar estudios basados en información de campo, realizados en plazos largos de tiempo, que integren métodos cuantitativos y cualitativos, de tal manera que se haga posible detectar esos procesos sutiles de cambio social. Insiste en la necesidad de acercarse a ellos en forma dinámica y dejando de un lado definiciones rígidas y esencialistas.

En este sentido, el compromiso de los investigadores es no solamente retroalimentar estas prácticas ciudadanas, sino documentar y analizar el surgimiento, vida y declive de los medios comunitarios.

De manera un tanto paradójica, la escasa investigación realizada sobre el impacto de los medios comunitarios ha prestado en general poca atención a sus audiencias. Para Downing (2003), los usuarios de estos medios han sido virtualmente ignorados por la investigación, lo que no está de acuerdo con la asunción de que son ellos los principales protagonistas de los procesos que estos medios se proponen desatar. Pero el tipo de investigación que se requiere, según este autor, difiere mucho de la que se acostumbra respecto de los medios comerciales dominantes (hábitos de exposición, preferencias, etc.). Por el contrario, las preguntas que deben hacer los investigadores son “infinitamente más complejas que las que realizan los sondeos de audiencia (p. 638)”. Por ello propone adoptar enfoques cualitativos al modo en que se han desarrollado en los estudios de comunicación y cultura, capaces de alcanzar resultados que iluminen la complejidad de los fenómenos implicados en los usuarios de los medios comunitarios. Un terreno que para Downing resulta “crucial” ser investigado, es el relativo a las dimensiones afectiva y emotiva, pues justamente es en estos ámbitos en donde podríamos encontrar la expresión del potencial de estos medios.

Kevin Howley (2002) propone una agenda de investigación sobre los medios comunitarios desde la perspectiva de los estudios culturales. Esta agenda consiste en desarrollar estudios en tres campos: a) El análisis institucional de las organizaciones de medios comunitarios (factores estructurales, contextos organizacionales, actores sociales y modos de producción que determinan la forma y contenido de los medios comunitarios); b) El análisis textual (forma y

contenido de los medios comunitarios); c) Estudios de audiencia informados por la teoría de la recepción.

Investigación sobre la radio indigenista

La investigación y reflexión teórica sobre este tipo de radiodifusión en México no han sido muy abundantes, como no lo han sido para la radio en general (Cornejo, 2002; Alva de la Selva, 2001; Sosa y Esquivel, 1997). A diferencia de lo que ha ocurrido en otros países de América Latina, la radio dirigida fundamentalmente a poblaciones indígenas no ha recibido la atención de académicos e investigadores prestada, por ejemplo, a las radios mineras y comunitarias de Bolivia (Hendy, 2000, Aguirre, 2003) o Ecuador (Guerrero, 1995). Durante los últimos años, sin embargo, la radio indigenista mexicana ha cobrado gradualmente mayor interés como campo de estudio y su mención en revistas académicas y libros de difusión internacional es cada vez más frecuente (Gumucio-Dagron, 2001; Rodríguez, 2001; Mc Sherry, 1999; Browne, 1996).

En la revisión de literatura sobre las radios indigenistas en México se identificaron tres tipos de trabajos: a) Por una parte, documentos publicados a lo largo de la trayectoria del sistema, que ofrecen una descripción de los objetivos y políticas institucionales vigentes en distintos momentos y que han permitido que este tipo de radiodifusión sea conocido, sobre todo en ámbitos universitarios (Romo, 1990; Rebeil, Alva, y Rodríguez, 1989). b) Existen también reflexiones y ensayos publicados o presentados como ponencias por investigadores, trabajadores y ex trabajadores de las radiodifusoras, destacándose los compilados como fruto de las Primeras Jornadas de la Radiodifusión Cultural Indigenista (INI, 1996a), y c) trabajos de indagación empírica, la mayoría de ellos realizados como tesis para la obtención de un grado académico. En una revisión de los trabajos de este tipo producidos en diez universidades nacionales, se localizaron casi cincuenta títulos de nivel licenciatura que se referían a las radios indigenistas; el

contenido de los trabajos encontrados y su calidad son muy diversos, desde monografías de la radio en alguna región hasta investigaciones empíricas, pasando por propuestas de producción y programación, ensayos, reportajes y videos documentales. En el nivel de maestría únicamente se encontraron cuatro tesis nacionales (Cornejo, 1990; Escamilla, 2001; Martínez; 1998, Toledo, 2004) y una estadounidense (Castells-Talens, 1994).

Lucila Vargas realizó a principios de los noventa su investigación doctoral (Universidad de Austin), publicada posteriormente como libro (Vargas, 1995), acerca de los usos sociales de las radiodifusoras del INI y sus limitaciones y posibilidades como medios participativos. Aunque el estudio analiza el sistema en su conjunto, concentra su interés en la radiodifusora XEVFS en las Margaritas, Chiapas, que para entonces llevaba unos ocho años funcionando. A partir de un marco teórico que combina una perspectiva crítica sobre el desarrollo con un acercamiento cultural a los medios, emplea un enfoque holista que comprende los tres componentes del proceso: producción/transmisión, textos/productos culturales y consumo/recepción. Con el apoyo en métodos etnográficos, investiga las interacciones entre la radiodifusora y la población destinataria, a partir de las prácticas que tienen lugar en las estaciones como sitios de producción/transmisión de los mensajes, y en los hogares y familias como sitios primarios de consumo/recepción. Entre los hallazgos más interesantes de esta investigación están los usos que la población da a la radio para hacer circular información al interior de las redes sociales y, en un sentido amplio, “para el mantenimiento de instituciones sociales, como el lenguaje, y para reproducir expresiones culturales, como la música (p. 250)”. Encuentra también que en el sistema y en las radiodifusoras, al menos la que aborda en profundidad, tienen lugar manifestaciones de racismo, como la jerarquía ocupacional que reserva los puestos superiores a los mestizos o una concepción “romántica” o esencialista de las culturas indígenas.

Por su parte, la subdirección de radio del INI favoreció durante algunos períodos las tareas de investigación en algunas regiones, encomendando de manera específica estudios de audiencia y diagnósticos previos a la instalación de nuevas emisoras (Aranda y Valenzuela, 1982, Cornejo y Luna, 1991a y 1991b), algunos de los cuales fueron publicados en revistas especializadas en el campo de la comunicación (Cornejo, 1994). En 1995 el INI llevó a cabo las “Primeras Jornadas de Radiodifusión Cultural Indigenista” (INI, 1996), como un esfuerzo por reflexionar en torno a los dieciséis años de radiodifusión indigenista contados para entonces. Bajo el lema “Hacia una cultura de la tolerancia y la diversidad”, en esas jornadas se reunieron ex trabajadores, funcionarios, trabajadores, especialistas e investigadores, quienes señalaron entre los principales problemas que enfrentaba la radio indigenista, la falta de claridad acerca de los mecanismos, propósitos y límites de la participación. Pero además, se cuestionaba el que se hubiera privilegiado el aspecto cultural, la lengua, la música pero, con algunas excepciones, se había dejado de un lado el “... derecho de las radios a la discusión política con la participación abierta de todos los sectores (Espinosa, 1996).” Tal vez como reacción a las demandas indígenas de los últimos años del siglo, hacia el año 2000 el INI se da a la tarea de articular y difundir una postura institucional en materia de medios de comunicación, que incluye no sólo a sus radiodifusoras y medios audiovisuales a su alcance, sino a la necesidad de que los medios en general coadyuven a la aspiración multicultural del Estado mexicano y la importancia de formar e impulsar a comunicadores indígenas (Acle, 2000).

En un libro de aparición reciente, el único publicado en español dedicado íntegramente al tema, Inés Cornejo (2002) presenta una periodización del desarrollo de la radio indigenista, así como una revisión de distintos acercamientos realizados para reconocer su incidencia y relevancia en las regiones. Incluyendo algunos trabajos de tesis y los estudios hechos por ella

misma en distintas épocas, da cuenta de una tendencia en cuanto al nivel de profundidad de las investigaciones, desde un momento de carácter “intuitivo y exploratorio”, al que le seguirían uno “descriptivo-explicativo y de avance” y otro de “profundización analítica y cuestionamiento”. En los primeros estudios, mediante enfoques fundamentalmente cuantitativos se abordaron los hábitos de exposición y audiencia; en el segundo momento, al que correspondería el trabajo de Vargas ya referido, se incorporan técnicas cualitativas y los estudios dan cuenta de los procesos de recepción y los tipos de participación que favorecen. En el tercer momento se continúa en el conocimiento de la audiencia y se profundiza y cuestiona el papel que juegan y pueden jugar las radiodifusoras en el fortalecimiento cultural e identitario de los pueblos indígenas. Aún considerando que el corpus analizado por esta autora es bastante limitado, la distinción analítica de estas etapas en la investigación de las radiodifusoras resulta útil para identificar las principales inquietudes, categorías, enfoques metodológicos y hallazgos de las investigaciones realizadas a través del tiempo. En un esfuerzo de síntesis la autora puntualiza cuatro certezas o saberes a los que se había arribado hacia mediados de los años noventa: a) la centralidad cultural de la radio en el medio campesino e indígena, b) el uso de la radiograbadora como práctica frecuente, c) la función de interlocución de las radios con sus audiencias, al “interpelarlas” a partir de su lengua y su cultura, lo que posibilita que los radioescuchas se identifiquen y reconozcan en el medio, y d) las radiodifusoras como recurso para la afirmación, apropiación y recreación de algunos rasgos de la identidad étnica, como la música y la lengua. Es a partir de estos saberes que la autora elabora ideas muy sugerentes para la presente investigación, relacionadas con la necesidad de profundizar en la dimensión cultural-simbólica de los fenómenos que se asocian a la presencia de las radiodifusoras y “cómo sus transmisiones pueden ser un instrumento para reformular o recomponer el *nosotros* indígena.” (p.24). Para ello, sugiere emplear el “diamante cultural” que

propone Griswold (1994), en el que se busca esclarecer las interrelaciones entre los cuatro elementos que lo conforman: mundo social, objeto cultural, emisores-creadores y receptores culturales. Cornejo propone también una “guía de lectura” para estudiar al receptor cultural a partir de cuatro ejes: tiempo de escucha, actores (audiencia), representaciones y prácticas. El presente trabajo se sitúa en una posición similar de indagación en el campo de lo cultural, aunque, como se ha dicho, tiene la pretensión de dar cuenta del fenómeno de la radio indigenista en una región particular y en una perspectiva de cambios y transformaciones a través del tiempo.

CAPITULO DOS

INDIGENISMO Y RADIODIFUSION

El propósito de este capítulo es profundizar en el nacimiento y evolución de lo que hoy se conoce como el Sistema de Radios Culturales Indigenistas (SRCI) y que constituye el marco institucional en el que se inscribe el caso que analizamos. A su vez este sistema está situado en un marco institucional más amplio representado por el Instituto Nacional Indigenista (INI), brazo ejecutor de las políticas oficiales dirigidas a la población indígena en México desde hace más de 50 años. La importancia de considerar este marco institucional en ambos niveles es doble: por una parte, como intentaré mostrar en este capítulo, existe una cierta correspondencia –aunque no siempre clara y explícita- entre las diversas orientaciones que ha seguido la política indigenista en México, sus tensiones y contradicciones, y lo que podríamos llamar el “modelo” de radiodifusión que se ha generado a lo largo de casi veinticinco años. Este modelo, aunque interpretado y puesto en práctica de maneras distintas de una a otra radiodifusora de las que integran la red, constituye el marco normativo y operativo bajo el cual éstas operan, orientando y delimitando su espacio de acción. Es decir, de alguna manera el SRCI constituye un mediador entre las políticas indigenistas y las radiodifusoras que deben llevarlas a la práctica. Por otra parte, la radiodifusora en estudio constituye la experiencia primera a partir de la que se construye ese modelo, además de que hacia inicios de los 90, diez años después de haberse instalado, era considerada como una de las que mejor expresaban la puesta en práctica de lo que se sostenía en el discurso participativo del indigenismo de esa época (Mc Sherry, 1999; Vargas, 1995). De esta manera, ya que la experiencia de la radiodifusora que analizamos es justamente el punto de arranque del SRCI, conviene establecer desde ahora los antecedentes de su creación.

En la primera sección del capítulo se presentan de manera sucinta las principales características de las etapas por las que transitó el indigenismo en México, destacando sus ideas centrales y los programas y políticas públicas que ellas generaron. Posteriormente se recorre la trayectoria del SRCI desde sus orígenes hasta el momento actual, a través de una periodización que distingue distintas etapas, atendiendo no solamente a los cambios sexenales sino también a aspectos organizacionales, crecimiento de la cobertura y, sobre todo, formas de concebir la participación indígena y el trabajo radiofónico.

El indigenismo mexicano

Diversos autores han mostrado cómo el proyecto de formación del Estado-nación a partir del México post revolucionario se basó fundamentalmente en la idea del mestizaje: la amalgama de lo indio y lo europeo, la fusión de la que habría de emerger el México del siglo que iniciaba (Dietz, 1999, Barabás, 2000). Este mestizaje requirió de medidas específicas destinadas a las poblaciones indígenas para incorporarlas a la homogeneización ideológica y cultural que demandaba la formación de la nueva nación. La educación se perfila como el instrumento ideal para lograr este propósito y surgen la escuela rural y las “misiones culturales” de la época vasconcelista, el primer intento después de la revolución por integrar al indio a la nación. El “problema indígena” es considerado como uno de ignorancia, que ocasiona pobreza, por lo que, ante todo, es preciso “castellanizar” al indio. En la etapa cardenista se crea el Departamento de Asuntos Indígenas como organismo autónomo, que pasa a depender de la Secretaría de Educación Pública (SEP) en 1940. Aunque todas estas acciones van conformando la teoría y la práctica del indigenismo en México, éste se institucionaliza de manera definitiva con la creación del Instituto Nacional Indigenista a finales de 1948.

La mayoría de los estudiosos del tema coinciden en distinguir dos grandes períodos del indigenismo mexicano: el primero, que transcurre desde los años treinta hasta la primera mitad

de los setenta, caracterizado por el paradigma integracionista, y el segundo, que continuó hasta la desaparición del INI y su transformación en CDI, que al menos en el discurso, propuso como punto de partida la participación de la población indígena en las acciones de su propio desarrollo, por lo que se proclamó como “indigenismo de participación”.

Incorporación e integración

Durante la primera etapa, bajo la influencia de la antropología funcionalista norteamericana, el indigenismo transita de la idea de “incorporación” a una de “integración” a través de sus principales intelectuales, entre los que destaca Gonzalo Aguirre Beltrán. Si la incorporación proponía borrar toda huella de pertenencia a las culturas indígenas, la integración considera la permanencia de algunas formas culturales no “nocivas” desde el punto de vista de la cultura occidental. Se formulan los postulados de la teoría del cambio cultural y la aculturación inducida que, junto a la noción de “regiones de refugio”, norman la acción del indigenismo mexicano y dan origen a la creación de los Centros Coordinadores Indigenistas. En el desarrollo de esta vertiente aplicada de la antropología, es clave el concepto de “agentes de aculturación” de los que se espera promuevan “desde dentro” el cambio cultural (Aguirre, 1964):

... quiere esto decir que el proceso de aculturación no debe implementarse directamente sobre la comunidad sino por intermedio de individuos extraídos de la misma, cuyo status adscrito y posición dentro de ella, les permita desempeñar el papel de innovadores ... de instrumento de modificación de elementos tradicionales que se tengan por nocivos, ... de promotores del cambio cultural (p. 321).

Aunque este indigenismo integracionista propone la conservación de las características culturales que no se opongan al mejoramiento de las condiciones de vida, en el fondo, como plantea Barabás (2000), mantiene la idea de “construir un Estado nacional étnica y culturalmente homogéneo”.

Indigenismo participativo

A mediados de los años setenta se presentan serias críticas y cuestionamientos a la acción indigenista y al pensamiento antropológico asociado a ella³, al mismo tiempo que se manifiesta el rechazo de las organizaciones indígenas que empezaban a organizarse en grupos profesionales como la AMPIBAC (Asociación Mexicana de Profesionistas Indígenas Bilingües, A.C.). Félix Báez y Laura Collin (1979), entre otros, documentan el surgimiento en esa época del reclamo de participación por parte de los pueblos indígenas en las decisiones que les afectan. Las reuniones de Barbados en 1970, 1977, y particularmente la de San José (Costa Rica), influyen notablemente en la adopción del “etnodesarrollo” como nueva orientación del indigenismo en América Latina. Esta propuesta es entendida como “el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se define según sus propios valores y aspiraciones (Bonfil, 1982)”. En esta perspectiva se buscaba revertir no sólo la falta de participación de las comunidades indias en la política indigenista sino, sobre todo, dinamizarlas de tal manera que, a partir del control autónomo de sus recursos culturales, propios y apropiados, pudieran implementar sus programas de desarrollo (Valencia, 1999, p. 117).

Esta concepción del etnodesarrollo sostiene también que la inequidad que padecen las poblaciones indígenas con respecto a la sociedad nacional se basa, al menos parcialmente, en una suerte de discriminación cultural ejercida por la sociedad mestiza hacia los grupo étnicos.

³ De interés para el tema del presente estudio, resalta la presencia coincidente en Latinoamérica de otros debates que por la época tienen lugar en los campos de la Educación (Freire) y la Comunicación (Kaplún), en los cuales el tema central es la relevancia de la participación.

Consecuentemente, esta inequidad solo puede revertirse o disminuir pasando por un proceso de reactualización y revalorización de las formas culturales de dichos grupos.

En términos de las políticas públicas generadas, el viraje hacia el paradigma de participación coincide con un cambio de enfoque, de una acción integral caracterizada por la intención de conjuntar y articular las acciones en todos los frentes que se consideraban prioritarios, como educación, salubridad, agricultura, caminos, etc., hacia un enfoque sectorial en el que gradualmente las funciones y atribuciones del INI “fueron transferidas a una serie de organismos y programas federales que sustituyeron los principios de la acción integral por el de las políticas `sectoriales` destinadas a las poblaciones y regiones marginadas del país (Sariego, 2003, p. 77)”. La educación fue quedando en manos de la Dirección General de Educación Indígena (DGEI), los caminos a cargo de las entidades correspondientes del gobierno estatal o federal, etc. Así, ubicado inicialmente como una oficina dependiente de manera directa de la presidencia de la república, el INI pasó luego a la Secretaría de Educación Pública hasta 1992, cuando se inserta en la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL).

Como clara expresión de esa visión sectorial, hacia 1977 se crea la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (COPLAMAR) como un organismo dependiente de la Presidencia de la República, en el que quedaban comprendidos el INI y diversos fideicomisos y empresas estatales. Se crean una serie de programas interinstitucionales, tales como INI-COPLAMAR, IMSS-COPLAMAR para establecer unidades médicas rurales y clínicas de campo, CONASUPO-COPLAMAR para comercializar a bajos costos alimentos y productos básicos. Estas políticas públicas consideran que los indígenas son poblaciones marginadas que viven en zonas deprimidas, al igual que muchos otros campesinos no indígenas, que el Estado tiene la obligación de atender. Entre las entidades creadas en esa sectorización, SEP-COPLAMAR, es la instancia que aporta los fondos presupuestales para el

arranque y primera expansión de la cobertura radiofónica del Sistema de Radiodifusoras Culturales Indigenistas. (SRCI).

Buscando tal vez congruencia con lo declarado en el discurso, hacia 1986 se constituyen por decreto presidencial diversas instancias para la participación indígena en la planeación, ejecución y evaluación de las políticas indigenistas, tales como los llamados COCOPLAS (Comités Comunitarios de Planeación), para funcionar a nivel de la comunidad, los consejos técnicos locales, en los CCI, los comités consultivos en los estados y el Consejo consultivo nacional. Se inicia así una etapa en que –en efecto- se propicia la participación indígena, pero con ello se abren nuevos mecanismos para la manipulación política y para institucionalizar una política que considera a los pueblos indígenas más como sujetos del asistencialismo gubernamental que como entidades con derechos y posibilidades de un desarrollo autónomo.

Indigenismo de transferencia

Los postulados del indigenismo de participación se profundizan y desarrollan, dando lugar hacia principios de los años noventa al “indigenismo de transferencia”, según el cual los recursos y funciones del INI debían ser transferidos a las organizaciones indígenas, sujetos organizados convertidos en actores sociales. Al frente del INI, Arturo Warman difunde ampliamente el documento “Políticas y tareas indigenistas 1989-1994”, que plantea la necesidad de esa transferencia. El Programa Nacional de Desarrollo de los Pueblos indígenas 1991-1994 declara que el sentido último de la participación es “el traspaso irrestricto y pleno, en los plazos que se convenga, de obras materiales, recursos y procesos técnicos a las organizaciones indígenas (INI, 1991, p. 41)”. Al igual que en los períodos precedentes, la acción del INI se enmarca en el programa sexenal dirigido al combate a la pobreza; esta vez se trata del PRONASOL, que dispone de una gran cantidad de recursos. En el marco de ese programa, se crean los Fondos Regionales de Solidaridad que se convierten desde entonces en uno de los ejes centrales de las

acciones del INI y propician una participación más directa de las organizaciones indígenas en la planeación y administración de la aplicación de los recursos. Para Pérez y Argueta (2003), el Pronasol “acabó con añejos poderíos locales y regionales, pero... encumbró a otros de nuevo cuño”⁴; sin embargo, su acierto e impacto positivo fue que

... se partía del principio de que sólo la población organizada constituida por esa vía en actor social podría enfrentar a los poderes locales que habían alimentado la suplantación (en la representación), la corrupción (en el manejo público de los recursos) y el corporativismo (en la organización) (p. 16).

Esta política coincide con otros cambios relevantes en la política indigenista oficial que tienen lugar en el sexenio de Carlos Salinas: México firma en 1990 el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en el que se acepta el compromiso de promover jurídicamente el respeto a las culturas, formas de vida, modos de organización e instituciones de los pueblos indígenas, así como su participación efectiva en las decisiones que les afectan. En 1992 se realizan dos reformas constitucionales que se relacionan con los pueblos indígenas: la del artículo 27, que abre las puertas a la eventual privatización del ejido, contradiciendo lo asentado en el Convenio 169 (Nolasco, 2003) y la del artículo cuarto, a través de la cual se reconoce la composición pluricultural del país.

El zapatismo y la “nueva relación”

Tras el levantamiento zapatista de 1994 y ya bajo el sexenio de Ernesto Zedillo, el discurso de la transferencia se va sustituyendo por el del establecimiento de una “nueva relación” entre el Estado y los pueblos indígenas, propuesta que intenta ser coherente con el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural expresada en la reforma constitucional de 1994 y pretende ser

⁴ Para un agudo análisis del PRONASOL y su relación con la política populista y el impulso al neoliberalismo, véase: Díaz-Polanco, Andrés. (1997) La rebelión zapatista y la autonomía. México: Siglo XXI

también una respuesta a las demandas del movimiento indígena, que emplea el mismo concepto pero diferente contenido. Una nueva directora asume la conducción del INI en sustitución de Carlos Tello de 1998 a 2000, mientras la institución en su conjunto, fuertemente cuestionada, parece haber caído en una suerte de agotamiento y carencia de recursos. No obstante, en materia de radiodifusión durante el sexenio zedillista se incrementa en cuatro el número de emisoras, cuyos proyectos se habían iniciado en el sexenio anterior, todavía bajo los auspicios del PRONASOL.

Mientras tanto, como producto de las negociaciones llevadas a cabo entre el gobierno federal y el EZLN, se firman en febrero de 1996 los llamados “Acuerdos de San Andrés” que, como mencionaremos más adelante, hacen un planteamiento directo sobre la apropiación de las radiodifusoras por parte de los pueblos indígenas.

El foxismo y la “transformación” del INI

El 4 de diciembre de 2000, el Presidente Vicente Fox crea la Oficina de Representación para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de la Presidencia de la República y nombra a Xóchitl Gálvez como su titular, constituyéndose en una estructura paralela al INI; unos meses más adelante (marzo 2001), se crea el Consejo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, como órgano asesor y de apoyo técnico al Presidente de la República en materia de desarrollo indígena. Sus objetivos serían “impulsar la participación de los indígenas en la toma de decisiones que les afectan; transformar las demandas, aspiraciones e iniciativas indígenas en políticas y estrategias para que el Ejecutivo Federal pueda dirigir las acciones de gobierno con el fin de atenderlas; evaluar la política a favor de los indígenas y sus comunidades; y hacer propuestas para detonar el desarrollo de los pueblos indígenas (Diario Oficial, 10 de marzo de 2001).”

Por lo que respecta al INI, se designa como director general a un indígena de origen nahua y comienza a plantearse la “transformación” de esa institución para instrumentar las

nuevas políticas del Estado con los pueblos indígenas. Al finalizar el año 2000 el presidente Fox propone una iniciativa de “Ley sobre Cultura y Derechos Indígenas”, que aunque retomaba algunos puntos de los Acuerdos de San Andrés, limitaba su alcance. Esta iniciativa sufre en el senado modificaciones importantes y, después de un intenso debate nacional, es aprobada en julio de 2001 ante las crecientes protestas de las organizaciones indígenas. Un nuevo director del INI, también indígena, tiene como principal responsabilidad efectuar en la segunda mitad del 2002 una “consulta nacional” en coordinación con la oficina presidencial creada para atender la materia indígena, que trae como resultado la desaparición del organismo. Este nuevo y último director del INI deja el cargo para contender como diputado en las elecciones federales de 2003 y se nombra a un director interino hasta la desaparición del INI. A partir del 5 de julio de 2003, Xóchitl Gálvez es nombrada Directora General de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Ante la desaparición del INI se expresaron diferentes puntos de vista: mientras que para algunos autores (Pérez y Argueta, 2003) el indigenismo de transferencia de la última década del siglo representó realmente una diferencia sustancial con respecto al integracionista, para otros

El indigenismo integracionista creó una práctica capaz de mantener continuidad durante más de 50 años, a pesar de que fue permanentemente impugnado desde distintas posiciones y desde diferentes instancias institucionales ... se podría afirmar que la práctica integracionista todavía está presente en muchas de las acciones que los trabajadores de la institución promueven, incluso a pesar de los múltiples esfuerzos que se han hecho para su modificación y desde los cuales se han generado experiencias en sentido opuesto (Moreno, 2002).

Por su parte, reflexionando sobre las políticas del indigenismo mexicano, Dietz (1999) sostiene que la tendencia a la integración y la homogeneización cultural “no ha conllevado una

paralela disolución de las identidades étnicas locales y/o regionales. Al contrario, parece que el aperturismo impuesto desde el Estado-nación incluso ha contribuido a fortalecer la etnicidad particular de las comunidades indígenas en muchas regiones del país.”

En una apretada síntesis podrían señalarse los que según varios actores constituyen los grandes desaciertos del INI y la política indigenista en México (Iturralde, 2003; Sariago, 2003) :

a) la construcción de una homogeneidad de lo indígena, que no reconoció la gran diversidad en la situación cultural económica, política, organizativa, etc., de los pueblos indígenas; b) la tendencia a imponer modelos y estrategias de desarrollo foráneos, sin tomar en cuenta esa diversidad ni el punto de vista de sus actores; c) su incapacidad para coordinar en la práctica, de manera efectiva, las intervenciones gubernamentales en las distintas regiones, y d) la relación clientelar y asistencialista hacia las comunidades indígenas, que durante muchos años favoreció el paternalismo y poco estimuló su desarrollo autónomo.

Trayectoria del Sistema de Radiodifusoras Culturales Indigenistas

En este apartado se presenta el origen y desarrollo del Sistema de Radios Culturales Indigenistas, procurando establecer su relación con los cambios más importantes en la política del Estado hacia los pueblos indígenas. En la literatura revisada se encontraron diversas reconstrucciones con propósitos similares; en nuestra opinión, sin embargo, estas reconstrucciones son demasiado generales y adolecen de algunas imprecisiones. Es por esta razón que en la reconstrucción de esta trayectoria se ha hecho una periodización del SRCI que difiere de la propuesta por otros autores y por el propio Instituto Nacional Indigenista (Cornejo, 1990, 2002; Romo, 1990; Sagredo, 1997; Vargas, 1995). Por otra parte, resultaba necesario actualizar esta visión de conjunto considerando los acontecimientos ocurridos en los últimos años. El surgimiento del zapatismo en 1994, el triunfo electoral del Partido de Acción Nacional en la contienda presidencial del 2000, la controvertida reforma constitucional relativa a los pueblos indígenas y la desaparición del INI en

2003, constituyen hechos que impactan sin duda tanto al indigenismo como a las radiodifusoras indigenistas.

Experiencias anteriores en México

A diferencia de otros países latinoamericanos, la “radio educativa”, “la radio rural” o “radio para el desarrollo”, términos frecuentemente empleados para designar aquellos modelos de radio que de manera explícita pretendían impulsar el desarrollo de las poblaciones rurales, no tuvo en México una presencia importante durante los años sesenta y setenta. El régimen de concesiones y permisos, ámbito de discrecionalidad del poder ejecutivo (Villanueva, 2000), favoreció el desarrollo del modelo comercial y las escasas iniciativas que surgieron para instalar radiodifusoras no comerciales en ámbitos rurales fueron confinadas al territorio de “la otra radio” (Romo, 1990), formado por un reducido número de frecuencias permisionadas de carácter no comercial, en aquél entonces universitarias en su mayoría. Por lo que se refiere a regiones con población indígena, destacan las experiencias vinculadas a la orden jesuita de la iglesia católica, cuyos propósitos coincidían con los de las “radioescuelas” surgidas en Latinoamérica en el marco de la ALER (Asociación Latinoamericana de Escuelas Radiofónicas). En los años sesenta, se instaló una emisora en Sisubichi, Chihuahua, para proporcionar educación a niños tarahumaras, proyecto que se canceló años después (Schmelkes, 1972). Hacia 1965 se inicia una experiencia semejante en Huayacocotla, Ver., que luego se transforma en una radiodifusora “cultural y educativa”; ubicada en una región poblada por campesinos mestizos e indígenas, Radio Huayacocotla siguió transmitiendo –hasta la fecha lo hace- en su frecuencia de onda corta, bajo la hostigación periódica de caciques y gobierno. Radio Teocelo, en Veracruz, nació también cobijada por un organismo ligado a esa orden religiosa pero su desarrollo siguió el de una radio comunitaria a cargo de un “consejo ciudadano” (Romo, 1990). Esta estación, agotada y con graves carencias de recursos, presionada también por los grupos locales de poder, se

distingue por ser la única legalmente constituida y operada de manera independiente por grupos de la sociedad civil.

Junto a estas experiencias debe mencionarse también como antecedente de las radiodifusoras del INI, a dos radiodifusoras más cuyos permisionarios eran (y son) entidades gubernamentales: una, en Ixmiquilpan, Hgo., surgida en 1970 a cargo del Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital (PIVM) y la XERA, creada en 1972 en San Cristóbal por el entonces Programa de Desarrollo Estatal del Estado de Chiapas (PRODECH). Ambas emisoras siguen actualmente un modelo guiado por el estilo comercial. Existía, por último, otro antecedente importante a la instalación de la primera radiodifusora del INI: años atrás, la Secretaría de Educación Pública había emprendido un proyecto de radio “instructiva” a través de emisiones en onda corta dirigidas de manera específica a las escuelas que habían sido dotadas previamente de un aparato receptor. Aparte de la región mixteca en el estado de Oaxaca, donde funcionó por algún tiempo este sistema, no fue posible encontrar documentación relativa a esta experiencia, o si es que se reprodujo en otras partes del país. Se tiene conocimiento de que en la región de Chilapa, Gro, colindante con la región que estudiamos, un proyecto similar se intentó sin éxito alrededor de 1965 (Muñoz, 1963, p 116). Este proyecto originó tiempo después la creación de un “Departamento de Radio”, que se transformó más adelante, ya creada la Dirección General de Educación Indígena, (DGEI) en subdirección; desde esa instancia se empiezan a producir series radiofónicas empleando ahora el método Swadesh para la enseñanza oral del español como segunda lengua (Ramos, 1982).

Como veremos más adelante, esta concepción del uso educativo-instructivo de la radio, impulsada desde la subdirección de radio de la DGEI, tuvo influencia tanto en la formulación del proyecto inicial de la radiodifusora, que incorporaba las tareas de “castellanización y

educación bilingüe”, como en la relación que se habría de desarrollar entre la SEP y el proyecto radiofónico del INI. Desde entonces, la DEGI emprendió la creación de Unidades Radiofónicas Bilingües, todavía en operación actualmente, a través de la comisión de profesores bilingües en los estados densamente habitados por población indígena, que debían hacerse cargo de la producción de programas radiofónicos, primero de “castellanización” y posteriormente de “educación bilingüe y bicultural”.

La primera radiodifusora

El origen de la primera radiodifusora al finalizar la década de los años setenta, ha sido documentado por distintos autores. Se ha descrito cómo el proyecto de instalación de la primera emisora en Tlapa, Gro., fue concebido desde la hoy desaparecida Comisión del Río Balsas y transferido posteriormente al Instituto Nacional Indigenista (INI), quien se hizo cargo de iniciar, el 10 de marzo de 1979, las transmisiones de la estación XEZV, La Voz de la Montaña. Los trabajos revisados coinciden en señalar que este origen explica en buena medida la orientación que el proyecto de cobertura radiofónica del INI habría de seguir en los años subsecuentes. Al estar de acuerdo con este punto de vista, resulta conveniente complementarlo con algunos detalles que permitirán comprender mejor las características de este origen y su impronta en el SRCI.

Al iniciar el sexenio de José López Portillo en 1976, existían como dependencias de la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos dos comisiones encargadas de ejecutar programas que propiciaran el desarrollo en las cuencas de los ríos Balsas y Papaloapan. Al frente de la Comisión del Balsas estaba su vocal ejecutivo, Lic. Rodolfo Echeverría, hijo del presidente saliente, que a su vez había impulsado en el estado de Michoacán la siderúrgica y el desarrollo conocidos como Lázaro Cárdenas, en el punto de llegada del río Balsas. En 1976 la Comisión del Balsas promueve un organismo llamado “Promotora Industrial del Balsas”, que

decide instalar una radiodifusora comercial (concesionaria) en el naciente puerto Lázaro Cárdenas, hoy absorbida por el grupo IMER (Instituto Mexicano de la Radio)⁵. A partir de esta experiencia, la Comisión del Balsas decide continuar empleando la radio como apoyo a sus programas y surge la idea de instalar otra radiodifusora, ahora de tipo no-comercial, en la región de la Montaña de Guerrero, bañada por el río Tlapaneco, afluente del Balsas. No fue casual la elección de este sitio: era el lugar de nacimiento de la Sra. Carmen Romano de López Portillo. Es decir, siguiendo una costumbre no escrita de la política mexicana, se favorecía la región de origen de la “primera dama”. Así, con gran apoyo político al proyecto impulsado por el hijo del ex - presidente, y considerando que se trataba de una región poblada en su mayoría por indígenas de las etnias nahua, mixteca y tlapaneca, se invita a participar en el proyecto al INI, cuyo director adjunto era en aquél entonces el antropólogo Salomón Nahmad (Comisión del Río Balsas, 1977). Esa institución había instalado ahí, desde 1963, el Centro Coordinador Indigenista mixteco-nahua-tlapaneco. Unos meses más tarde, al finalizar 1977, la SARH abandona el modelo de desarrollo a partir de cuencas hidrológicas y la Comisión del Balsas desaparece. Sin embargo, dada la relevancia política del proyecto de la radiodifusora, éste no se suspende y se transfieren al INI los fondos asignados para su ejecución, por lo que el equipo de trabajo encargado de desarrollarlo pasa a depender de ese organismo. Para ese entonces, el Lic. Ignacio Ovalle había sido nombrado Director General del INI y se estaba formulando el Plan nacional para zonas deprimidas y grupos marginados por la instancia conocida como COPLAMAR.

A este respecto puede decirse que el INI recibe el proyecto de la radiodifusora más como una carga que como la oportunidad de disponer de un medio capaz de apoyarle en el desarrollo de sus actividades. Si bien se intuía su potencialidad, la institución no tenía claridad sobre la

⁵. La radiodifusora, todavía en operación es la XELAC-AM “Radio Azul” 1560 Khz. Eduardo Limón Aguirre, Director de Comunicación Social de la Comisión del Río Balsas de 1976 a 1977. Comunicación personal).

naturaleza del proyecto ni su inserción en la institución. ¿Sería la radiodifusora dependiente del Centro Coordinador Indigenista? ¿De la delegación estatal del INI? ¿Qué dependencia del Instituto debía trazar directrices al nivel central? Las respuestas de corto plazo llegaron derivadas de la estructura sectorial creada por el COPLAMAR: en el marco de este programa, y como parte del Plan de Desarrollo Integral de la Montaña de Guerrero, la SEP estableció en Tlapa una Subdelegación Regional, dependiente de la Delegación Estatal (recuérdese que el proceso descentralizador en esa dependencia aún no se iniciaba). Esta subdelegación tenía la misión de concentrar la planeación, ejecución y supervisión de todas las acciones de carácter educativo que se llevaran a cabo en la región. Poco antes de iniciar las transmisiones, se decide que esa subdelegación se haría cargo de administrar los recursos asignados al proyecto de radiodifusión, incluidos los salarios de los trabajadores (Vielle, 1986). Sin embargo, como se detallará en el capítulo que presenta la historia de La voz de la Montaña, esta situación se torna sumamente conflictiva y dura solamente un año; a partir de 1980 el INI asume de lleno la responsabilidad de la emisora.

Además de esta participación de la SEP en los orígenes del proyecto, estaba la proveniente de la Dirección General de Educación Indígena (DGEI). Desde que el proyecto para la radiodifusora nacía en la Comisión del Balsas, se planteaba que la Dirección de Radio Bilingüe colaboraría comisionando a ocho de los promotores bilingües que habían sido capacitados en las técnicas básicas de producción y locución radial para elaborar la series del método Swadesh. El propósito de elaborar y difundir series de castellanización en la radiodifusora de Tlapa nunca fue llevado a cabo, aunque sí se constituyó el equipo de promotores bilingües para fungir como locutores.

Con el funcionamiento de la radio en Tlapa durante 1979 y 1980, se sientan las bases del modelo de radio que el INI habría de desarrollar durante las siguientes dos décadas. Es decir,

más allá de los propósitos declarados en el proyecto inicial que incluían un fuerte componente educativo y una orientación de “radio para el desarrollo”⁶, la experiencia práctica de los dos primeros años de transmisiones va dibujando un modelo particular de empleo de la radio que, entre otros rasgos, se caracterizaba por su énfasis en las expresiones culturales, el servicio a la población y el apoyo a los programas de gobierno. Por otra parte, las experiencias conflictivas que se presentaron en Tlapa y que se narran posteriormente, dejaban claro que las radiodifusoras debían tomar distancia de los conflictos políticos de la región.

Primera expansión 1981-1982

A pocos meses de iniciadas las transmisiones en Tlapa, se despierta interés en diversos sectores de la DGEI y el INI, quienes, considerando su aceptación por parte de la población, comienzan a ver a la radio como un recurso para impulsar sus proyectos y acciones de gobierno. En el nivel central el INI crea, en mayo de 1979, el Departamento de Planeación Radiofónica, cuya tarea principal es “desarrollar un modelo operativo de radiodifusión en regiones interétnicas” y “analizar las posibilidades y conveniencia de la instalación de estaciones radiodifusoras en otras regiones del país”⁷.

Para 1980 habían surgido dos iniciativas para la instalación de más emisoras: una, en la población de Tlaxiaco, Oaxaca, dirigida a las etnias mixteca y triqui, y otra más en la región chontal de Tabasco (Nacajuca). Ambas iniciativas, sin embargo, respondían a intereses distintos. Nos parece oportuno ahondar en ellas pues en su momento contribuyen también a perfilar el modelo radiofónico que seguiría el INI desde entonces.

⁶ El denominado “Plan de Acción Radiofónico para la Montaña de Guerrero”, menciona como objetivos “apoyar a las instituciones comprometidas en la consecución de los objetivos generales y sectoriales que plantea el Programa de Desarrollo de la Montaña de Guerrero ... y “contribuir a las tareas de castellanización bilingüe y bicultural, extensión de los servicios educativos y educación para adultos que se comprenden en el Programa Nacional de Educación a Grupos Marginados.” (SEP-INI, 1978)

⁷ INI, Departamento de Planeación Radiofónica. *Lineamientos Generales para la operación de la Red de Estaciones Bilingües y Biculturales*. Documento interno s/f.

La estación de Tlaxiaco era propuesta sobre todo por insistencia de la DGEI, argumentando que en esa región se tenía ya experiencia con el uso de la radio. En efecto, había funcionado ahí el proyecto mencionado anteriormente, consistente en la emisión de programas dirigidos a las escuelas bilingües de la región. Con fondos del COPLAMAR, para 1981 el INI decide instalar ahí esta segunda radiodifusora y reproducir el esquema vigente en Tlapa, es decir, administrando esta institución la radiodifusora en su totalidad.

El nacimiento de la estación de Nacajuca respondía claramente a intereses locales de tipo político. Por aquél entonces, ante el crecimiento de la oposición, el Partido Revolucionario Institucional contemplaba la necesidad de redoblar sus esfuerzos de proselitismo entre la población chontal del estado. El entonces delegado del INI en el estado de Tabasco y militante del Partido Revolucionario Institucional⁸, gestiona ante el gobierno estatal los recursos para construir la radiodifusora en las instalaciones del INI en la población de Nacajuca, Tab. El proyecto se emprende, por lo tanto, de manera relativamente independiente de las decisiones del INI en el nivel central. La historia de la XENAC estará marcada desde entonces por ese origen partidario, lo que en buena medida explica que sea la única de las emisoras del INI que haya sido cancelada. Inaugurada en 1982, después de una serie de conflictos y largas interrupciones, la estación de Nacajuca salió definitivamente del aire el año de 1990.

Poco después de iniciada la proyección de la emisora de Tlaxiaco, es decir, a mediados de 1981, COPLAMAR dispone aplicar (con carácter de urgencia) recursos remanentes a la instalación de tres emisoras más. En esta ocasión, el Departamento de Planeación Radiofónica propone las regiones en donde habrían de instalarse las nuevas emisoras: Cherán, Mich, con cobertura en la meseta purépecha, Güachochi, Chih., para la etnia tarahumara y Peto, Yuc. para la población maya. La selección de estas regiones fue hecha tomando en cuenta que eran

⁸ Andrés M. López Obrador

regiones con alta densidad de población indígena en regiones de acceso difícil. En el caso de Cherán, además, la estación había sido solicitada en varias ocasiones por organizaciones como la Asociación de Profesionistas Indígenas Bilingües y el Consejo Supremo Purépecha. En realidad, fue ésta la primera estación que se instalaba como respuesta a demandas específicas⁹.

Al finalizar 1982, el INI operaba seis estaciones radiodifusoras en otra tantas regiones indígenas. A excepción de Nacajuca, que como se ha dicho operaba con criterios propios, todas reproducían en mayor o menor medida el esquema organizativo que se había adoptado en Tlapa. Los equipos de trabajo estaban conformados de la siguiente manera: ocupando los puestos superiores, personal mestizo, en su mayoría jóvenes egresados de escuelas de Comunicación; en los puestos operativos, locutores bilingües comisionados por la DGEI y personal local. El organigrama interno de las estaciones consideraba una especialización de funciones en los puestos mejor remunerados, que incluía productores, responsables de investigación, información, fonoteca, mantenimiento técnico, etc. Los puestos operativos comprendían a locutores bilingües, operadores de transmisión, secretaria y personal de intendencia.

Desde el punto de vista de los contenidos en la programación, las radios seguían en lo esencial el modelo que se había iniciado en La Voz de la Montaña, aún cuando se presentaban posiciones encontradas en aspectos como la programación de música comercial o las modalidades para el empleo de las lenguas (traducción consecutiva, horarios específicos, programas en dos, tres o cuatro idiomas, etc.).

En cuanto a la participación indígena, ésta aparecía como componente esencial del modelo comunicativo que se proponía ya desde el documento original elaborado por la Comisión del Balsas, previamente al arranque de las transmisiones en Tlapa. Este planteamiento era

⁹Eduardo Limón Aguirre (Jefe del departamento de planeación radiofónica de 1979 a 1982). Comunicación personal).

coincidente con la política indigenista que se proponía instrumentar en los proyectos desarrollados por INI-COPLAMAR y se expresaba en el documento conocido como “Bases para la Acción 1977-1982” (INI – COPLAMAR , 1977) que se constituye en el referente primordial en los programas de trabajo del INI durante el sexenio de López Portillo. Este documento reconoce la necesidad de la participación de la población indígena como una condición imprescindible de los programas.

Sin embargo, ni en Bases para la Acción ni en el proyecto original de la radiodifusora se planteaba con precisión la naturaleza de esta participación, sus objetivos específicos, sus alcances o los mecanismos concretos para lograrla. Las radiodifusoras interpretan inicialmente esta participación como una “presencia” de la población en los contenidos temáticos de la programación a través del tratamiento de temas relacionados con la región, el uso de la lengua indígena, la música regional etc. Posteriormente, sobre todo en algunas regiones, emerge con fuerza la participación directa del público como usuario del servicio de avisos y se busca involucrar a sectores de la población mestiza e indígena en la producción de algunos programas.

Para 1982, los objetivos del proyecto se formulaban de la siguiente manera, en la que el componente educativo ha desaparecido y de manera más explícita se incluye la participación:

- a) Contribuir al rescate, fomento, revalorización y difusión de la cultura de los grupos étnicos.
- b) Fomentar el desarrollo del patrimonio cultural de las comunidades indígenas, impulsando la creación artística e intelectual local.
- c) Prestar un servicio de comunicación a los habitantes de las regiones interétnicas cubiertas, contribuyendo a superar las carencias de los sistemas regionales de comunicación.

d) Apoyar las acciones que lleva a cabo el Instituto Nacional Indigenista en el marco de la política de *participación y autogestión campesina* (INI, 1982).

Período de crisis: 1983

El año de 1983 puede identificarse con un período de inestabilidad y crisis en el proyecto radiofónico del INI. Con la llegada a la presidencia a finales de 1982 de Miguel de la Madrid, se designa como nuevo director del INI al antropólogo Salomón Nahmad; formando parte de su equipo se encuentra el antes jefe del Departamento de Radio Bilingüe de la DGEI, Alfonso Serrano Serna, quien se hace cargo del Departamento de Planeación Radiofónica que cambia su nombre al de “Radio Bilingüe” y después al de “Medios de Comunicación”.

Para ese momento, la situación en la mayoría de las radios se ha tornado conflictiva: por una parte, se han intensificado las tensiones entre las radiodifusoras y las estructuras locales y estatales de poder, situación que puede atribuirse en parte a cierta ingenuidad e inexperiencia de los directivos para moverse en el escenario de los intereses políticos locales. Por otra, en la mayoría de los casos existe una relación tensa entre la radiodifusora y los centros coordinadores y delegaciones estatales del INI. Ante esta situación, el departamento de Radio Bilingüe del INI opta por sustituir a los equipos de trabajo y los nuevos responsables de las radiodifusoras XETLA (Tlaxiaco), XEZV (Tlapa), XEPET (Peto) y XEPUR (Cherán) provenientes algunos de los medios concesionados, transforman las barras de programación acercando a las radios a los modelos comerciales.

Durante ese período el INI continúa en la línea de propugnar por la participación indígena, entendida sobre todo como autogestión. Sin embargo, para el proyecto radiofónico al menos, la participación indígena es interpretada como la participación de los promotores y maestros bilingües de la DGEI que –se dice- algún día deberán hacerse cargo de las radios (Serrano, 1983). Pero no existen lineamientos claros acerca de cómo habrá de procederse para

este fin y, de hecho, el propósito de mayor participación de los promotores bilingües resulta contradictorio con el giro que ha tomado el proyecto desde el punto de vista de la práctica radiofónica.

Estabilización: 1984 -1988

Entre 1984 y 1988, el sistema de radiodifusoras pasa por una fase que podría llamarse de asentamiento o estabilización, en la que se realizan esfuerzos por conceptualizar y sistematizar el trabajo desarrollado por las radios, se impulsan los trabajos de investigación y se perfilan algunas acciones para unificar las estrategias de operación en torno a objetivos comunes.

Al finalizar 1983, en un ambiente político muy tenso el Antrop. Nahmad había dejado el Instituto para enfrentar una demanda penal y es nombrado como nuevo director Miguel Limón. Las nuevas autoridades gradualmente reconocen la importancia de las radiodifusoras y, después de un cierto "impasse" que dura cerca de un año, se hacen cambios internos y las radios pasan a depender del Archivo Etnográfico Audiovisual, prestándoseles mayor atención institucional. Se renueva el personal que labora a nivel central y se asignan mayores recursos al proyecto. En las radiodifusoras se promueve retomar el modelo "cultural" (por oposición al "comercial") de los años anteriores. Se cambia al personal directivo en la mayoría de las radiodifusoras y se inician acciones de capacitación hacia personal indígena, con la intención de que gradualmente asuma responsabilidades en la producción, programación y dirección de las emisoras. En 1987 se eleva el rango organizacional de la instancia central del proyecto, al crearse una Subdirección de Radio, dependiente de la Dirección de Investigación y Promoción Cultural. Desde esta subdirección se promueve la reflexión sobre el papel que tiene la radiodifusión indigenista y se procura articular mejor el trabajo de las radiodifusoras, propiciando el intercambio de experiencias y materiales. Aparece el boletín impreso "Todas las Voces" que difunde información sobre las radios y se edita a nivel central un noticiario radiofónico diario que es

transmitido en las distintas regiones. El esfuerzo por reflexionar en torno al modelo de radio que se ha ido conformando se expresa, por ejemplo, en la participación del INI en el Primer Seminario-taller de Radiodifusoras Indigenistas en Quito, Ecuador (agosto de 1986), organizado por el Instituto Indigenista Interamericano, evento al que asistieron 55 representantes de 23 experiencias involucradas en el trabajo de radiodifusión en regiones interétnicas. A esta reunión seguirían las de Tabasco, México, en 1987, y La Paz, Bolivia, en 1988 (Instituto Indigenista Interamericano, 1987, 1988, 1989). La subdirección de radio se aboca también a la legalización definitiva de los permisos otorgados como provisionales por la SCT, así como a la gestión de ampliaciones de potencia para algunas radiodifusoras. La radio en Las Margaritas, Chiapas, sale al aire en abril de 1987.

En esta época se resaltan tres conceptos básicos que estructuran la propuesta de una “Radiodifusión Cultural Indigenista”, término que se adopta institucionalmente para definir el modelo que intentaba implantarse¹⁰.

La cultura, entendida como el complejo de las actividades y de productos intelectuales y manuales del hombre en sociedad, cualesquiera que sean las formas y contenidos, la orientación o el grado de complejidad o de conciencia; el indigenismo de participación, por el que las comunidades ya no sean consideradas como meros receptáculos de proyectos o ejecutoras de acciones planificadas por otros, sino que la población indígena se involucre activamente en la detección, jerarquización y solución de sus problemas, guardando un lugar preponderante en la toma de decisiones. Comunicación como la construcción colectiva de mensajes con base en el diálogo (Plascencia, C., 1989, p. 3).

¹⁰ Hasta antes de esa época, se hablaba de “radiodifusión en regiones interétnicas”, “radiodifusión bilingüe y bicultural”, entre otros términos.

En la práctica, la participación es entendida como la presencia de indígenas (no vinculados necesariamente a las instancias de la SEP), conformando los equipos de trabajo de las emisoras. Tanto en la Voz de la Montaña en Tlapa como en XEPUR, La voz de los Purépechas, se designa a personal indígena en el puesto de director de la radio. Como en las etapas anteriores, ahora con el énfasis claramente puesto en la dimensión de lo cultural, la participación también se entiende como la grabación y difusión de música de producción local así como de otras expresiones culturales. El servicio de avisos y los programas de saludos, por otra parte, continúa siendo valorado como una expresión de participación y como una prueba de la apropiación de la radio por parte de la población indígena.

Segunda expansión y propuesta de transferencia: 1989- 1994

Durante esta etapa el SRCI amplía considerablemente su cobertura con la instalación de ocho nuevas emisoras y la planeación de la instalación de otras cuatro¹¹. Pero además, la concepción del modelo radiofónico indigenista que se ha venido conformando presenta cambios sustanciales, particularmente en lo que toca al postulado de participación, derivados de la política de “transferencia” impulsada por el Antropólogo Arturo Warman al frente del INI. En términos del trabajo que las radiodifusoras realizan, este lineamiento es interpretado como una meta a lograr en el largo plazo, que pasaría primero por un traspaso de funciones, y éste a su vez por un proceso de participación, capacitación y vinculación con las organizaciones indígenas, a través de estrategias específicas. La idea “... era precisamente ir abriendo los canales de comunicación, de espacios, para que la población fuese siendo más dueña, si no del recurso físico sí de las

¹¹ Las radios que salen al aire este período son: XEGLO, la Voz de la Sierra Juárez en Guelatao, Oax.; XEANT, la Voz de las Huastecas en Tancanhuitz, S.L.P.; XEOJN, la Voz de la Chinantla en Ojitlán, Oax.; XEZON, la Voz de la Sierra de Zongolica, Ver.; XEJMN, la Voz de los Cuatro Pueblos en Jesús María, Nay.; XEQIN, la Voz del Valle en San Quintín, B.C.; XECTZ, la Voz de la Sierra Norte en Cuetzalan, Pue.; XEJAM, la Voz de la Costa Chica en Jamiltepec, Oax.

funciones y del uso del medio, eso era lo esencial (Valenzuela, 1996, citado por Acle, M., 2000, p. 544)”.

En 1989 había asumido la responsabilidad de la Subdirección de Radio Eduardo Valenzuela, antes director de la radio de Tlapa desde 1986, quien había impulsado desde ahí diversos mecanismos de participación de la población indígena. Bajo la gestión de Valenzuela se formulan tres estrategias centrales que definen al modelo radiofónico: la investigación, la gestión y la participación. Para cada una de estas estrategias se realizan y se proponen acciones concretas que, en conjunto, producen cambios de importancia en el modelo radiofónico (Valenzuela, 1992).

En cuanto a la investigación, se emprenden estudios sistemáticos en las regiones cubiertas y se estimula el que los equipos de trabajo en las radiodifusoras generen, sistematicen y analicen información regional; para el trabajo con la población se proponen estrategias de investigación participativa. Para la instalación de las nuevas radiodifusoras se realizan consultas previas de manera sistemática a la población y se entabla relación con las organizaciones indígenas.

La gestión es entendida como el “acompañamiento” de la radio a las demandas, negociaciones, trámites, etc., de las comunidades y organizaciones indígenas. Con respecto a la participación, se idean tres mecanismos a través de los cuales pretende lograrse: a) la constitución de Consejos Consultivos, similares a la figura creada para los Centros Coordinadores y formados por representantes de comunidades y organizaciones indígenas, con la finalidad de evaluar y planear el trabajo de la radiodifusora; b) En 1992 se inicia la organización de los Centros de Producción Radiofónica (CPR), financiados por los Fondos de Solidaridad para el Fortalecimiento Cultural, a partir de la experiencia del plan piloto en cuatro comunidades (de junio a noviembre de 1991) en la zona de cobertura de La Voz de la Sierra Juárez de Guelatao,

Oaxaca. Estos centros estaban dotados con el equipo básico para que grupos organizados de las comunidades realizaran programas para difundirse en las radiodifusoras y c) la formación de Corresponsales Comunitarios, personas designadas por las comunidades y capacitadas para generar información de carácter local.

Durante esta etapa, los objetivos del SCRI se formulan de la siguiente manera:

- a) Contribuir al mejoramiento de las condiciones de vida de la población;
- b) Contribuir al fortalecimiento cultural de los pueblos y comunidades indígenas que se encuentran bajo la cobertura de las emisoras, y
- c) Promover y fortalecer la gestión y presencia de las organizaciones indígenas como vehículo para lograr el desarrollo libre de los pueblos indígenas (Valenzuela, 1992, p. 197-198).

Puede observarse en estos objetivos algunas características que los distinguen de etapas anteriores en las políticas de radiodifusión indigenista: por una parte, al incluir el mejoramiento de las condiciones de vida como propósito explícito, sin mencionar el “apoyo a los programas oficiales” se está dejando de un lado la visión asistencialista que había privado en el proyecto en las etapas anteriores. La estrategia de gestión es entendida como la vía para alcanzar este objetivo, dando paso a un modelo donde la radio puede ser un instrumento de cuestionamiento y denuncia para lograr ese mejoramiento. Por otra parte, el sujeto explícito de esa participación ya no es “la población indígena” en abstracto, sino que se habla de las organizaciones como parte esencial en el proceso comunicativo.

Por lo menos en la concepción del modelo, la noción de participación evoluciona radicalmente al concebirse ya no como un proceso espontáneo sino *planificado*; no individual sino *colectivo*, con énfasis en las organizaciones sociales; no esporádico sino *sistemático*.

Otros cambios e innovaciones tienen lugar durante esta segunda fase de expansión. Desde la Dirección de Investigación y Promoción cultural se promueve la creación, a partir de las radios, de centros culturales equipados para la grabación y edición de video. Las nuevas radiodifusoras son dotadas con estos equipos, que se espera sean utilizados por las organizaciones y comunidades en la recreación y difusión de su cultura. Por otra parte, se firma un convenio con la agencia de noticias Notimex, para instalar en las radiodifusoras el equipo indispensable para la recepción de información: antena parabólica, decodificador y computadora; a cambio, las radiodifusoras del INI actuarían como un servicio de corresponsalía enviando la información de interés que pudiera generarse en las regiones, favoreciendo el flujo de información en los medios nacionales acerca de asuntos relacionados con los pueblos indígenas. Por lo que se refiere a la capacitación, se editan un manual de investigación participativa (Ramos, 1991) y uno sobre periodismo radiofónico (Ruiz, 1992) y se realizan con mayor frecuencia y sistematización cursos de capacitación dirigidos al personal de las radios.

En 1992, bajo el lema “Todas las Voces” se realiza en Oaxtepec, Mor, la Quinta Asamblea de la Asociación Mundial de Radios Comunitarias (AMARC 5), fungiendo la Subdirección de radio del INI como instancia organizadora principal. El marco de las celebraciones de los “500 años” aporta el tema de la convocatoria, proporcionando a radialistas indígenas procedentes de distintos continentes un foro para la discusión e intercambio de ideas (AMARC, 1992). La experiencia de las radios indigenistas adquiere notable difusión nacional e internacional y se estimula en México el movimiento de la radio comunitaria.

Tercera expansión y Acuerdos de San Andrés: 1995-2000.

Al asumir la presidencia Ernesto Zedillo, en plena crisis financiera y el ambiente en tensión por la situación en Chiapas, se nombra a Carlos Tello Macías director del INI, institución que es cada

vez más cuestionada a partir del estallido del movimiento indígena¹². Tello reconoce la importancia del Sistema de RCI, que para entonces cuenta ya con 14 emisoras, y a pesar de la situación política muy tensa por el movimiento, la devaluación monetaria y los recortes al gasto público, durante este periodo se continúa con los planes existentes para instalar seis nuevas emisoras en amplitud modulada, además de cuatro en frecuencia modulada de cobertura muy limitada¹³.

Como se ha dicho, la política indigenista de esta etapa propone el establecimiento de una “nueva relación” del Estado entre los pueblos indios y la sociedad, cuyo objetivo fundamental es “contribuir al libre desarrollo de los pueblos indios a través de diversas estrategias y acciones, una de las cuales es su participación decidida, abierta y trascendente en los medios de comunicación (INI, 1996b, p.5)”. En la construcción cotidiana de esta nueva relación entre el Estado, los pueblos indígenas y el conjunto de la sociedad nacional, como base de la transición a la democracia,

los medios de comunicación están comprometidos a jugar un papel estratégico, por lo que resulta esencial la formulación de una política de comunicación que responda a las necesidades, demandas y aspiraciones de los pueblos indígenas en la búsqueda de nuevos equilibrios políticos que involucren a todos los actores nacionales (ibid.)

Al iniciar esta etapa, en agosto de 1995 se llevan a cabo las Primeras Jornadas de Radiodifusión Cultural Indigenista en las que se reflexiona sobre el quehacer de las radios ante las nuevas circunstancias de la relación del Estado con los indígenas (INI, 1996a).

¹² El INI ha “fracasado”, afirma José del Val. La Jornada 2 de diciembre de 1998

¹³ Etchojoa, Son.; XECOPA, La Voz de los Vientos en Copainalá, Chis.; XETUMI, La Voz de la Sierra Oriente en Tuxpan, Mich.; XECAR, La Voz del Pueblo Hñia-ñiñú en Cardonal, Hgo.; XENKA, La Voz del Gran Pueblo en Carrillo Puerto, Q.R. Las estaciones de FM se localizan en albergues indígenas en el estado de Yucatán y cubren cada una 3 km. a la redonda.

Poco después, como producto de las negociaciones entre el Estado y los pueblos indios se establecen a principios de 1996 los acuerdos de San Andrés (Hernández y Vera, 1998), en los que después de reconocer que “la radio ha mostrado ser un medio de comunicación muy valioso para los pueblos cuando se encuentra bajo su dirección” (p. 153), el Foro Nacional Indígena planteó que “Las radiodifusoras del INI tienen que entregarse a las comunidades y pueblos indígenas que se encuentran bajo su cobertura, para formar parte de su patrimonio, garantizar su derecho a la información, la libertad de expresión y el desarrollo (ídem)” Y más adelante se afirma que

El gobierno debe seguir proporcionando los recursos necesarios para la operación de estas radiodifusoras a los encargados de la administración que los pueblos designen, en tanto no se alcance la autogestión. Una vez dado este paso, el gobierno podrá disminuir estos recursos en la medida que se consolide su autonomía financiera... Son los pueblos y comunidades los que deberán determinar cuándo y cómo les serán cedidas estas radiodifusoras. El gobierno debe seguir proporcionando los recursos necesarios para la operación de estas radiodifusoras a los encargados de la administración que los pueblos designen, en tanto no se alcance la autogestión. Una vez dado este paso, el gobierno podrá disminuir estos recursos en la medida que se consolide su autonomía financiera (p. 153).

El planteamiento que se hace en estos documentos respecto de las radiodifusoras es, desde nuestro punto de vista, congruente y factible aún en el marco de las recientes reformas constitucionales. La propuesta de apropiación es diferenciada (la apropiación será a “solicitud expresa” de las comunidades, gradual (se trata de un proceso) y colaborativa (requerirá disposición y voluntad por ambas partes).

Por su parte, el INI intenta una débil respuesta a estas demandas con una serie de medidas en materia de comunicación, entre las que destaca el establecimiento de un “perfil del comunicador indigenista” y se proponen acciones de capacitación cuyo objetivo sea “formar comunicadores indigenistas a partir del contexto indígena interétnico, tomando en cuenta sus habilidades y capacidades, con el fin de que asimilen las técnicas y tecnologías del medio radiofónico, para que a su vez transmitan su aprendizaje en un proceso continuo de capacitación participativa (INI, 1997) ”

El Estatuto Orgánico del Instituto aprobado el 23 de septiembre de 1998, establece las funciones y atribuciones del INI, de sus órganos y de su estructura administrativa. El artículo 12 enumera las diferentes unidades administrativas y entre ellas incluye a las Radiodifusoras Indigenistas. Dentro del artículo 17, relacionado con las funciones de la Dirección de Investigación y Promoción Cultural, menciona en su apartado XII, que es función de dicha Dirección establecer las normas y lineamientos generales a los que deberá sujetarse la operación del Sistema de Radiodifusoras Indigenistas, las que estarán dirigidas a promover y fortalecer:

La transferencia de medios a las comunidades y organizaciones indígenas. El reconocimiento y la defensa de sus derechos. El apoyo a los programas productivos, culturales, educativos, de salud y bienestar social. El mejor aprovechamiento de los recursos naturales (INI, 1998).

El “gobierno del cambio”: 2000-2003

A partir del régimen de Vicente Fox, con Marcos Matías como director del INI, los objetivos de las radiodifusoras se formulan de manera bastante distinta en las Normas de Operación, publicadas en el Diario Oficial del 15 de marzo de 2000, y el propósito de transferencia se omite. Aún cuando se afirma que “la política de comunicación pretende apoyar acciones de trabajo conducente a fomentar el uso de los medios de comunicación como elemento transformador al

servicio de las comunidades indígenas”, el programa Medios de Comunicación, al cual se adscriben las radiodifusoras, señala como sus objetivos generales los siguientes:

Coadyuvar al mantenimiento de las tradiciones de cada cultura indígena

Difundir las propuestas culturales de los grupos indígenas a otras comunidades con las que tengan una interacción directa o indirecta

Presentar a la sociedad en general una propuesta cultural y de desarrollo de cada cultura indígena a partir del uso de los instrumentos modernos de comunicación

Recopilar y difundir aquellas ideas, métodos y conocimiento de la sociedad en general, que puedan servir a las comunidades indígenas en sus procesos de desarrollo.

Con respecto a la participación, se establece que deben crearse Consejos Consultivos como “vínculo entre las necesidades comunicativas de las comunidades y la programación que ofrece cada radiodifusora” “Los Consejos están constituidos por representantes de comunidades y organizaciones indígenas, así como por aquellas instituciones que concurren en la radio”.

En las nuevas Reglas de Operación publicadas el 15 de marzo de 2001, si bien los objetivos se formulan de la misma manera que en la ocasión anterior y se menciona también a los Consejos Consultivos, ha desaparecido la inclusión en ellos de representantes de las organizaciones, término que no se emplea en el documento.

Poco tiempo antes de que dejara el INI, Huberto Aldaz (2002), su último director, afirmaba que el propósito de las emisoras era

apoyar el proceso de reconstitución de los propios pueblos indígenas desde el punto de vista de identidad, de fortalecimiento de sus lenguas, de sus cosmogonías, de sus costumbres, de uso de sus territorios, de sus formas de gobierno y sobre todo de su participación como sujetos colectivos en la vida nacional.

En este último período de existencia del INI, el presupuesto operativo se redujo cada vez más y la mayoría de las radiodifusoras apenas cuentan con lo mínimo necesario para mantener su señal al aire. Para el año 2003, el presupuesto autorizado programado anual en el rubro de “Medios de Comunicación” fue de 16 millones 613 mil pesos (INI, 2003). La información obtenida indica que de este presupuesto, casi la mitad era empleado por la subdirección de radio en el nivel central, mientras que cada radiodifusora contaba con cerca de 500 mil pesos (alrededor de 40 mil US Ds.).

Con la desaparición del INI o su transformación en la CNDPI, hasta el momento de concluir este trabajo, no se había dado ningún pronunciamiento específico sobre la orientación de la política radiofónica y la ubicación institucional del SRCI.

Sumario

La reconstrucción de la trayectoria del SRCI permite observar que la política indigenista en materia de radiodifusión, si bien errática y hasta contradictoria en algunas etapas, no ha sido de ninguna manera inexistente aún cuando no haya sido formulada de manera explícita en todo momento. Al igual que la institución que lo cobija, la evolución del SRCI ha estado marcada por una serie de contradicciones que, en el fondo, revelan una tensión permanente entre las políticas asimilacionistas y los planteamientos de participación de los pueblos indígenas en su desarrollo autónomo. Por la manera en que esta tensión se ha expresado en la concepción del modelo radiofónico, es posible distinguir dos grandes etapas: la primera comprende desde la apertura de la primera radio, hasta 1994, año de la aparición del movimiento zapatista en Chiapas. En ese transcurso, puede observarse que la postura institucional transita de una propuesta centrada en lo “cultural”-lo políticamente aséptico-, con un concepto muy limitado de la participación, hacia un énfasis en la apropiación y la transferencia a través de procesos participativos orgánicos, para

los que se pretendió instrumentar estrategias específicas. Estos propósitos de transferencia, paradójicamente, parecían adelantarse a las demandas indígenas por la apropiación de los medios que después vendrían. En la segunda etapa, a partir del movimiento zapatista, las políticas que se generan manifiestan un retroceso en esta orientación del modelo y una paralización de su desarrollo. El cambio en el partido gobernante el año 2000 acentúa esa tendencia y la desaparición del INI, el adelgazamiento de los aparatos estatales, el embate de las políticas neoliberales y tal vez, un retorno a las políticas indigenistas de viejo cuño, amenazan la continuidad de las radiodifusoras y la relevancia de su labor. Sin embargo, como veremos en los siguientes capítulos, al menos en el caso de la Montaña de Guerrero, la radiodifusora continúa siendo un medio de comunicación indispensable para la población y está todavía presente con gran peso en el escenario regional.

CAPITULO TRES

CONTEXTO SOCIOCULTURAL: LA REGIÓN DE LA MONTAÑA DE GUERRERO

La región de la Montaña de Guerrero, localizada en la porción noroeste de dicho estado, es considerada como una de las más pobres del país. En efecto, presenta actualmente índices de analfabetismo, monolingüismo, morbilidad y mortalidad infantil muy superiores a las medias estatal y nacional, graves carencias en los servicios básicos, un gran deterioro en sus recursos naturales y altas tasas de migración temporal. Una de sus características más importantes es la presencia mayoritaria de población nahua, nu'sabi y me'pha que, a pesar de las difíciles condiciones que ha enfrentado a través de los siglos, ha logrado sobrevivir y dar continuidad a su existencia y su identidad colectiva.

Como es el caso de muchas regiones interétnicas en nuestro país, esta población perteneciente a distintas etnias, se asienta tanto en pequeñas localidades aisladas y dispersas como en centros de mayor densidad, las cabeceras municipales, en las que habita junto a un sector de población mestiza que por lo general ocupa mejores posiciones económicas. Algunos municipios de la región están también poblados por un campesinado pobre no indígena. La ciudad de Tlapa de Comonfort, lugar donde se ubica la estación radiodifusora, constituye el corazón de la actividad institucional, política y comercial regional.

El propósito de este capítulo es construir un panorama de los rasgos centrales de la problemática social y cultural que los indígenas de la Montaña han venido enfrentando a través del tiempo y cuya consideración es necesaria para comprender mejor la presencia de la radiodifusora en el escenario regional. No se intenta profundizar en la gran diversidad de las expresiones particulares de esa problemática sino destacar aquellos fenómenos sociales y

culturales en el contexto regional que contribuyen a enriquecer el análisis de los procesos comunicativos posibilitados por la radiodifusora. Es decir, se trata de ubicar la temporalidad y espacialidad de los fenómenos observados en la investigación.

En la primera parte del capítulo se presentan algunos antecedentes históricos sobre el poblamiento de la región durante la era prehispánica, así como su evolución durante períodos posteriores. Aunque entendemos a la región como una noción que no se agota en las dimensiones políticas, económicas, demográficas o del entorno natural, sino que comprende también una de tipo simbólico o cultural (Giménez, 1999, 1996), resultaba conveniente emplear los criterios administrativos que se manejan actualmente para su delimitación, con la finalidad de emplear los datos censales. El comportamiento de estos indicadores se presenta en la segunda parte de este capítulo. Posteriormente hacemos referencia al fuerte sentido de pertenencia socioterritorial que se entretje de manera inseparable con las identidades étnicas y locales. La información precedente permite adentrarnos en las principales “estrategias de sobrevivencia” que ha desplegado la población, retomando el enfoque del trabajo coordinado por Beatriz Canabal (2001) referido a las “formas de reproducción social” en la Montaña de Guerrero. Damos cuenta después de algunos de los principales movimientos sociales que han surgido en la región y sus principales actores, así como de la agudización de conflictos en el momento presente.

Antecedentes históricos.

Consideramos conveniente abordar algunos de los antecedentes históricos sobre el poblamiento en la región durante la época prehispánica, la Colonia, la Independencia, la Reforma y la Revolución, ya que en ellos pueden encontrarse algunas explicaciones sobre la posición diferenciada que mantienen hoy los distintos grupos étnicos, así como ciertos rasgos culturales que los caracterizan.

La mayoría de los especialistas afirman que desde el año 600 a.C. lo que hoy es el estado de Guerrero recibió oleadas de población de origen náhuatl procedente de distintos lugares. Para el año 1000 de nuestra era se registra una influencia náhuatl de la época tolteca (hallazgos de Texmelincan); también se reconoce la presencia de tecpanecas al norte del Balsas y, según los informantes de Sahagún, de otro grupo náhuatl denominado cohuixca, quizás un estrato antiguo de la era teotihuacana asentado ahí desde el año 400 d.C. (Carrasco, 1995; Gobierno del Estado de Guerrero, 2001; Muñoz, 1963).

Por su parte, parece ser que los “yopes” (un grupo me’pha) ya estaban presentes antes de la época teotihuacana y la tradición oral entre ellos se precia de ser el único pueblo originario de Guerrero, pues los nu’sabi provendrían de lo que hoy es Oaxaca, al igual que los amuzgos, mientras que los nahuas actuales habrían llegado de Puebla y Morelos. De cualquier manera, existe testimonio histórico de que los me’pha habían logrado una cultura avanzada hacia los comienzos del siglo XIII de nuestra era. Contalco, en el municipio de Tlapa y Huamuxtitlán, en el municipio del mismo nombre, son vestigios arqueológicos que dan cuenta de ello, así como los Códices Azoyú I y II que narran sucesos ocurridos de 1299 a 1565 (Muñoz, 1963).

Se desconocen los antecedentes de la llegada a la Montaña de la población nu’sabi, aunque se supone que sería una zona marginal de la antigua Mixtecapan, en el actual estado de Oaxaca. Hay quienes afirman que los nu’sabi ocupaban, a mitad del siglo XVI, parte de los territorios actualmente habitados por me’phas, nahuas y mestizos (Dahlgren, 1990). Parece un hecho que los lugares de asentamiento de los grupos nu’sabi variaron durante la época prehispánica y la Colonia, debido seguramente a incursiones y enfrentamientos con me’phas y nahuas, además de la ocupación de territorios por parte de españoles y mestizos.

Se dice, por ejemplo, que Malinaltepec, población actualmente habitada por me'phas, era de habla nu'sabi.

Hacia 1440 la región recibe una oleada de expansión mexicana, proveniente del valle de México y de lo que hoy es el estado de Puebla; las incursiones militares en territorio me'pha culminan con la caída de Tlapa en 1486 bajo el reinado de Ahuizótl. Sin embargo, el señorío me'pha de Yopitzingo, al sur de la región, se mantuvo independiente y no estaba sojuzgado por los mexicas a la llegada de los españoles. A partir de entonces las poblaciones nu'sabi y me'phas dominadas se convierten en tributarios del imperio mexicano hasta su caída (Muñoz, 1963):

A la llegada de los conquistadores, los pueblos de la región se encontraban sometidos a la Triple Alianza, lo que facilitó su dominación. Según algunas fuentes históricas, fueron los yopes o me'phas del sur los que resistieron la conquista con mayor ímpetu, documentándose rebeliones y movimientos desde 1531.¹⁴ Aunque hubo intentos evangelizadores por parte de los franciscanos, los agustinos lograron penetrar en la región estableciendo una misión y un convento en Chilapa el año de 1533, así como un centro de misioneros en Tlapa el año siguiente (Gobierno del Estado de Guerrero, 2001).

Como en tantas otras regiones del país, los españoles supieron aprovechar la estructura dejada por los aztecas o mexicas y sometieron a los pueblos al sistema de encomiendas. Muñoz (1963) refiere fuentes históricas que dan cuenta del peso que significó para los pueblos indígenas el despojo de sus tierras y la violencia ejercida contra ellos, al grado de que un visitador virreinal sugería que los tributos se redujeran: "... porque demás que están despoblados, de lo que antes solían ser están muy cargados en los tributos que hoy

dan... y si con brevedad no se descargan y moderan está claro que se han de acabar o a lo menos venir en gran disminución.”

Para mediados del siglo XVIII, la región era ocupada por una inmensa mayoría de población náhua, nu'sabi y me'pha. Chilapa (Montaña Baja) y Tlapa habían adquirido ya cierta importancia y recibido la categoría de alcaldías mayores, en tanto que Olinalá, Atlixac, Alpoyecá y Huamuxtitlán fueron consideradas “repúblicas de indios”.

Al estallar la guerra de independencia, la región es escenario de importantes batallas protagonizadas por Morelos y Guerrero, quienes recibieron apoyo por parte de los indígenas de la Montaña, particularmente los nu'sabi. El reacomodo de las fuerzas económica y políticas del México independiente no significó una mejora de la situación indígena y se presentan sucesivos levantamientos entre 1842 y 1850. Durante la Reforma, los indígenas libran varias luchas por lograr el reconocimiento de municipios y cambios de adscripción. Según Flores (2001) , “En la región de la montaña, la aplicación de las Leyes de Reforma ... aceleraron de manera radical el proceso de separación de la tierra y la comunidad que la hacienda y los particulares venían realizando gradualmente desde que la administración colonial estableció las definiciones en materia de propiedad agraria (p.128)”. En 1873 se levantó en armas Pascual Claudio con el llamado “Plan de Xochihuehuetlan”, apoyado por indígenas me'pha y nu'sabi de la región exigiendo la socialización de la tierra, pero fue sofocado un año después. En el año de 1883, según Muñoz (1963), “bajo el grito de `Libertad municipal y Ley Agraria´, ocurre un levantamiento en Tlapa que fue reprimido inmediatamente (p.18).”

Durante el periodo revolucionario, la región también fue escenario de combates entre distintos bandos en los que tanto nahuas, como nu'sabi y me'phas tuvieron activa

participación. Tras la lucha armada, comienzan en la región las acciones agrarias que son motivo de nuevos conflictos, algunos de los cuales perduran actualmente. A pesar de que durante el cardenismo se reconocen las difíciles condiciones de vida que enfrentan los indígenas, no es sino hasta la década de los sesenta que se inicia una creciente acción gubernamental para el desarrollo de la región, primero a través de la Comisión del Río Balsas, cuyo vocal ejecutivo era Lázaro Cárdenas, y poco después, en 1963, por medio del INI que ubica ahí el Centro Coordinador Indigenista náhuatl-mixteco-tlapaneco y en el que quince años después se instala la radiodifusora que estudiamos. A partir de entonces se inicia la acción gubernamental a través de los mecanismos y políticas que el indigenismo fue generando y que fueron presentadas en el capítulo anterior. Retomando el concepto propuesto por González Casanova, Sarmiento (2001b), afirma que en los últimos treinta años la Montaña ha sido objeto primordialmente de “inversiones legitimadoras”, es decir, recursos financieros considerados de antemano a fondo perdido. En este tipo de inversiones “... el destino de los recursos inyectados ya no interesan tanto como el impacto en la dominación hegemónica o el convencimiento de las voces disidentes de la sociedad civil local (p. 247).”

Características socioeconómicas

Delimitación geográfica

La Montaña de Guerrero se localiza al noroeste del estado del mismo nombre, limitando al oeste con el estado de Oaxaca, al norte con Puebla, y al oriente y sur con distintos municipios guerrerenses. La extensión territorial que se le atribuye es variable, dependiendo de si se incluyen en ella los municipios de la llamada “Montaña Baja”, tal como lo consideraron los programas gubernamentales en la década de los años ochenta. Actualmente se restringe la designación a la “Montaña” propiamente dicha, cubriendo 17 municipios con una extensión

aproximada de 9000 km², que representa un poco más de 14 % del total del estado y no se consideran en ella a los municipios de la llamada “Costa Montaña”. Conviene aclarar, por otra parte, que en lo que se denomina actualmente “Montaña” sí se incluyen los municipios de la “Montaña Alta”, cuya altura media sobre el nivel del mar es de más de 2200 metros.

Exceptuando algunos valles en las riberas del río Tlapaneco, tributario del Balsas, esta porción de la Sierra Madre del Sur resulta extremadamente anfractuosa por lo que la actividad agrícola debe realizarse en pendientes pronunciadas y con técnicas rudimentarias: más del 80% de la superficie presenta suelos con pendientes mayores a 12 grados. Esta orografía pronunciada también influye en una distribución pluvial extrema y errática, lo que contribuye junto a la acción humana a incrementar la erosión, sobre todo en la Montaña Alta (Mijangos, 2001).

Como explicaremos en el siguiente capítulo, la cobertura de la radiodifusora se circunscribe a la concepción más restringida de la Montaña, ya que su señal no alcanza o lo hace de manera muy deficiente, a los municipios de la Montaña Baja y de la Costa Montaña. Es por esta razón que los datos que se presentarán en los siguientes apartados corresponden a los 17 municipios actualmente considerados como Montaña; sin embargo, debido a que la señal cubre también un municipio hacia el noroeste, habitado por población náhuatl y mestiza (Ahuacotzingo), también lo hemos incluido; aunque este municipio es considerado por la división administrativa como perteneciente a la región “Centro” del estado, una porción de él vive ligada a la porción noroccidental de la Montaña.

De esta manera, los municipios considerados en la información que elaboramos son los siguientes: Acatepec, Ahuacotzingo, Alcozauca, Alpoyecá, Atlamjalcingo del Monte, Atlixta, Copanatoyac, Cualac, Huamuxtitlán, Malinaltepec, Metlatónoc, Olinalá, Tlacoapa, Tlaxiataquilla, Tlapa de Comonfort, Xalpatlahuac, Xochihuehuetlán y Zapotitlán Tablas. Es

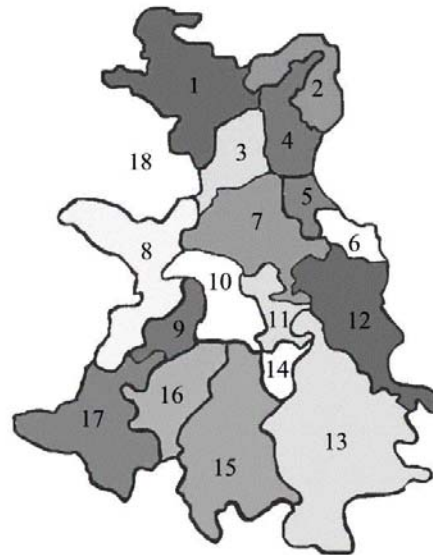
necesario mencionar que el municipio de Acatepec, el más joven del estado de Guerrero, fue creado apenas en 1995 y está compuesto de poblados me'pha, antes pertenecientes al municipio de Zapotitlán. (Fig. 1).

Para tener una idea de la distribución territorial actual de la población, la dispersión y aislamiento de muchas localidades, es necesario considerar que en estos municipios se distribuyen alrededor de 975 localidades, 36.6 % de las cuales, según el censo del año 2000, tenían entre 100 y 500 habitantes, 15.7% entre 50 y 100 y 30.5% menos de 50 habitantes. En conjunto, las localidades de menos de 500 habitantes representan casi 83% del total.

Fig. 1. Municipios de la Montaña de Guerrero

Municipios:

- 1 Olinalá
- 2 Xochihuetlán
- 3 Cualac
- 4 Huamuxtitlán
- 5 Alpoyeca
- 6 Tlaxitaquilla
- 7 Tlapa
- 8 Atlixnac
- 9 Zapotitlán Tablas
- 10 Copanatoyac
- 11 Xalpatlahuac
- 12 Alcozauca
- 13 Metlatonoc
- 14 Altamajalcingo del Monte
- 15 Malinaltepec
- 16 Tlacopapa
- 17 Acatepec
- 18 Ahuacotzingo



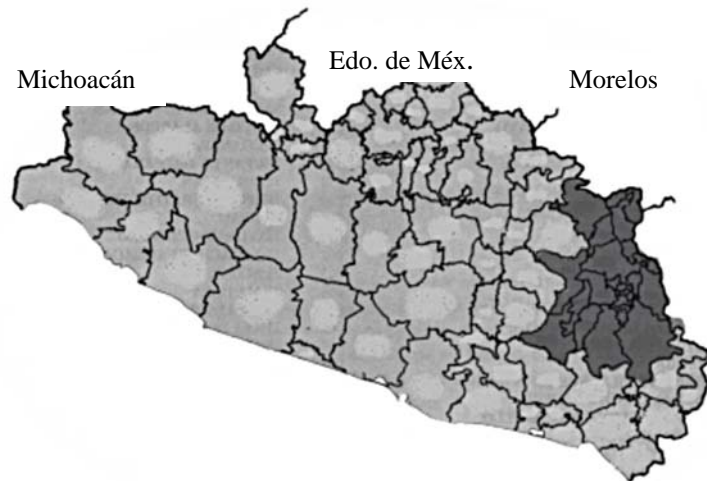
Población. Océano Pacífico

Puebla

Oaxaca

Mijangos (2001) analiza el comportamiento demográfico de la región y muestra que la población se ha cuadruplicado en los últimos ochenta años; sin embargo, considera que se han presentado distintas tendencias a lo largo del tiempo. Menciona dos colapsos importantes: el 1

disminuyó en 85
 en 1917, junto
 disminuyera sens
 entre otros facto
 cierta mejoría en
 crecimiento anual



que la población
 una grave sequía
 ue la población
 superarse debido,
 rajo consigo una
 senta, las tasas de
 a los estados de

Puebla, Morelos y el Distrito Federal. Durante la dos décadas siguientes el crecimiento demográfico se recupera otra vez, lo que según el autor citado, se asocia no solamente a la introducción de fertilizantes e inversiones en obras públicas, sino a la disminución de la mortalidad infantil y la prolongación de la esperanza de vida por la extensión de los servicios de salud pública. Sin embargo, en algunos municipios habitados por población

mayoritariamente indígena, el censo de 1990 refleja una nueva disminución de las tasas de crecimiento.

Actualmente, según datos del año 2000, la población total de la región es de 320 114 personas, 48% hombres y 52% mujeres. Con respecto al año de 1980, cuando la población era de 221485, el incremento ha sido de 45 %, superior al promedio estatal.

La pirámide de edades se presentaba el año 2000 de la siguiente manera: 49.5 % de la población era menor a 14 años; 25.8 % tenía entre 15 y 29 años; 14.7% estaba en el rango de 30 a 44 años y el 10 % restante tenía 45 o más años. Contrastando las cifras del año de 1980 con las del 2000 se observa un rejuvenecimiento de la población, atribuible quizás a la mayor cobertura de la vacunación y otras causas de contención de la mortalidad infantil.

El crecimiento poblacional es más notorio en las cabeceras municipales que gradualmente han ido accediendo a ciertas mejoras en los servicios básicos, pero la ciudad de Tlapa, como centro de la región, ha incrementado su población de un modo impresionante. Se han fundado en los últimos diez años decenas de nuevas colonias habitadas por individuos y familias provenientes de distintas comunidades nu'sabi, me'pha y nahuas, motivados por la búsqueda de mejores oportunidades educativas, empleo y espacio para vivir. En estos nuevos asentamientos conviven individuos y familias, generalmente del mismo origen étnico pero de comunidades distintas; así, cada colonia se caracteriza por el grupo étnico que la habita mayoritariamente, aunque algunas llegan a tener población originaria de dos o más grupos en proporciones similares.

Población indígena

Según el criterio de posesión de la lengua, la población registrada por el censo de 2000 como mayor de 5 años y hablante de lengua indígena constituye 67.2 % del total de la población de esa edad. Esta proporción ha disminuido con respecto a la de 1980, pues entonces era de

70.7 %. En términos absolutos, sin embargo, la población indígena aumentó de 120 mil personas aproximadamente a casi 180 000 el año 2000. Si se consideran las cifras de los censos de 1990 y 2000, que registraron a la población menor de 4 años en familias cuyo jefe o cónyuge hablaba una lengua indígena, la población ha crecido de 158 136 personas a 218 293 en ese período.

La población indígena no se distribuye por igual en el territorio regional. Cuatro municipios de la Montaña alta (Acatepec, Atlamalcingo del Monte, Malinaltepec y Metlatónoc) tenían más de 90 % de población mayor de 5 años que hablaba alguna lengua, mientras que en otros cinco (Ahuacotzingo, Alpoyecá, Huamuxtitlán, Tlalixtaquilla y Xochihuehuetlán) la proporción era menor al 20 %.

A partir de la información censal resulta complicado determinar el número de hablantes por grupo étnico, pues es muy frecuente que en un municipio y aún en una misma localidad existan hablantes de dos y tres grupos. Empleando las estimaciones de Sergio de la Vega (2001), basadas en el conteo preliminar de 1995, que presentan datos desagregados a nivel de localidades, calculamos que por grupos étnicos la población se distribuye de la siguiente forma: el grupo que tiene la menor proporción con respecto al total de población indígena en la región cubierta, con un poco más del 23%, es el náhuatl; la proporción de hablantes tu'sabi y me'pha es bastante similar, ligeramente superior el primero (38.7% y 38 % respectivamente).

La población náhuatl se asienta principalmente en los municipios de Olinalá, Cualac, Huamuxtitlán, Xochihuehuetlán, Alpoyecá y Tlalixtaquilla. Atlixta tiene población náhuatl y me'pha, Copanatoyac y Xalpatlahuac son municipios de población nu'sabi y nahua. En Alcozauca la población indígena mayoritaria es la nu'sabi. En la Montaña Alta, Atlamajalcingo del Monte, Malinaltepec y Metlatónoc son de población nu'sabi y me'pha,

mientras que en Tlacoapa, Zapotitlán Tablas y el joven municipio de Acatepec, la población es predominantemente me'pha.

Las lenguas indígenas en la Montaña

A partir de los datos censales, más imprecisos aún que los relativos a la posesión de la lengua indígena -pues evidentemente existen distintos niveles en el dominio de una segunda lengua-, se observa una disminución considerable del monolingüismo de la población indígena. Con respecto a 1980, el monolingüismo promedio ha descendido de 47.2 % del total de hablantes en ese año a 37.47 % el año 2000. Ello puede atribuirse, entre otros factores, a la expansión de la cobertura escolar y a la intensificación de los contactos con la población hispanohablante. Pero este descenso está todavía muy lejos de la media nacional, calculada entre 15 y 17 % (Embriz y Ruiz, 2003). A nivel municipal se observan diferencias notables que revelan que el monolingüismo es superior para la población nu'sabi y me'pha. Por ejemplo, los municipios de Metlatónoc, nu'sabi y me'pha, y el de Acatepec, me'pha, presentaban casi 70% y 48.4% respectivamente en el índice de monolingüismo; por el contrario, los municipios de Cualac y Olinalá, asientos de población nahua, presentaban índices de 4% y 9.7%

Los datos censales muestran que el número absoluto de hablantes en las tres lenguas indígenas ha seguido una tendencia al crecimiento, lo mismo que el número y proporción de personas consideradas bilingües. La dinámica sociolingüística en esa región presenta una gran complejidad derivada, entre otros factores, no sólo de la presencia de tres lenguas indígenas y del español, sino además de la proximidad geográfica en la que conviven los hablantes de las distintas lenguas, sus interacciones constantes y las diferencias culturales construidas a través del tiempo, por las que la lengua dominante fue primero el náhuatl y después el castellano. Así, por ejemplo, son frecuentes los matrimonios entre individuos de

diferentes etnias que ante la necesidad de criar a los hijos se opta por el abandono de la lengua de los padres y se emplea el español en las relaciones interfamiliares. Por otra parte, muchas de las acciones colectivas organizadas se articulan no en torno a la pertenencia étnica, por lo que el español es requerido en los espacios de interacción de las organizaciones. Los nahuas por lo general no aprenden tu'sabi o me'pha, mientras en estos últimos se reconoce su habilidad para aprender otros idiomas. En la población nu'sabi se presentan, como se ha dicho, los niveles más altos de monolingüismo.

Dado que en muchas comunidades la lengua indígena es completamente funcional, los idiomas nativos se enfrentan a una constante tensión: por una parte se requiere del español para enfrentarse al mundo externo a la comunidad (en las relaciones con las instituciones de gobierno, con los otros pueblos, en la migración, etc.) y por la otra, la lengua persiste al interior de la vida comunal.

Según Díaz-Couder (2000), aunque no se han podido precisar los factores estructurales o ambientales que intervienen en la permanencia o desaparición de las lenguas, es posible identificar tres tipos de comunidades lingüísticas en nuestro país. En el caso de la Montaña estos tres tipos se presentan de una manera dinámica que tiende lentamente a transitar del primero al segundo, y en menor medida hacia el tercero.

Las primeras son las llamadas “comunidades de persistencia”, en las que toda la población domina con fluidez el idioma local, independientemente de su edad y sexo. Pero estas variables sí distinguen el grado de conocimiento del español: quienes tienen un mejor manejo son los adultos varones jóvenes y, en menor grado, las mujeres jóvenes. Los ancianos, las mujeres adultas y los niños suelen ser monolingües. En nuestro caso, este tipo de comunidad lingüística aparece en las zonas más incomunicadas de la Montaña alta, habitadas principalmente por indígenas nu'sabi y me'pha.

En las “comunidades de mantenimiento lingüístico”, el monolingüismo indígena se presenta en los ancianos y ocasionalmente en niños pequeños y mujeres adultas. Adultos varones y jóvenes de ambos sexos tienen un buen manejo del español. En edad temprana o al acceder a la escuela, los niños aprenden el español. En este tipo de comunidades, la adquisición del español no implica necesariamente un desplazamiento de la lengua local debido a que las condiciones sociales para su reproducción siguen vigentes. En la Montaña, este tipo es todavía el más frecuente en los tres grupos étnicos, aunque en la población náhuatl parece estar transformándose rápidamente.

En las comunidades de desplazamiento lingüístico prácticamente no hay monolingüismo en lengua indígena, sino en español para jóvenes y niños. Los adultos tienen una competencia pasiva o limitada de la lengua indígena. En algunos municipios nahuas se presenta esta situación, así como en las colonias de Tlapa donde las familias ya no hablan el idioma entre sí, los niños y jóvenes no lo saben y sólo los adultos lo emplean ocasionalmente en sus interacciones con la comunidad de origen.

Analfabetismo

También como consecuencia de la expansión de la cobertura escolar y quizás de las campañas permanentes de alfabetización por parte del INEA (Instituto Nacional para la Educación de los Adultos) emprendidas desde los años ochenta, se presenta una disminución del analfabetismo en la población mayor de 15 años, pues ha descendido de 64.4 % en 1980 a 42.3 % en el año 2000. Sin embargo, puede también observarse que en términos absolutos la cantidad permanece casi constante, (alrededor de 70 mil personas) lo que refleja la existencia de una franja de población que continúa al margen de los servicios educativos básicos en la edad infantil y al llegar a los 15

años ingresa a las estadísticas del analfabetismo. Nuevamente, son los municipios nu'sabi los que ocupan los primeros lugares en analfabetismo, seguidos de los me'pha y los nahuas.

Tanto el monolingüismo como el analfabetismo se presentan con mayor intensidad en la población femenina. Datos del censo de 1990 muestran que en las mujeres el monolingüismo era de 38 % del total de hablantes, mientras que para los hombres era de 24 %. Por lo que respecta al analfabetismo, mientras que la proporción en el año 2000 era de 33.5% para los hombres, en las mujeres era de 44.5%.

Servicios básicos y educación

De los 17 municipios que conforman la región, catorce se clasifican como de "muy alta" marginación según el índice del Consejo Nacional de Población (CONAPO) y la Comisión Nacional del Agua (CNA). Este índice, elaborado a partir de los indicadores socioeconómicos más importantes en 1990, clasificaba a los otros seis municipios de la región como de marginación "alta" (CONAPO-CNA, 1993).

Aunque se han ampliado considerablemente las redes de electricidad y agua entubada, son las cabeceras municipales y algunas poblaciones grandes las que ahora cuentan con estos servicios. En 1990, 55% de las viviendas no disponían de energía eléctrica, cantidad que disminuyó a 35 % el año 2000. Pero en algunos municipios de la Montaña Alta, más de 70 % de las viviendas no cuentan con energía eléctrica. En el nivel regional, casi 60 % de las viviendas no disponen de agua entubada.

Los servicios de salud representan otra de las graves carencias en la Montaña. Citando datos de la Procuraduría Agraria, Canabal (2001, p. 52) menciona que había una cama por cada 11 000 habitantes, un médico por cada 3000 y 256 centros de salud pobremente equipados y con

escasez de medicamentos. Esta limitada infraestructura resulta totalmente insuficiente para atender a una población con graves deficiencias nutricionales y sin acceso a los servicios básicos.

Las primeras acciones educativas en La Montaña estuvieron a cargo del programa de castellanización manejado por las escuelas estatales en los años cincuenta. En 1964 comenzaron a trabajar los promotores bilingües de la SEP a cargo del INI y para 1980 comienza a funcionar la oficina de educación indígena en Tlapa.

Los servicios educativos han ampliado su cobertura en educación primaria y secundaria, aunque la deserción sigue siendo el problema más notable. Según datos censales del año 2000, a nivel de la región el grado medio de escolaridad es 3.7. Por lo que toca a la asistencia a la escuela, 11.5 % de los niños de 6-14 años no asisten, pero en los municipios más pobres esta proporción es bastante superior: en Metlatónoc llega al 35 %. A nivel de la región, solamente 8 % de la población mayor de 15 años tiene secundaria completa.

En la ciudad de Tlapa se han concentrado las mejores oportunidades educativas, que fueron más aprovechadas por la población mestiza y con mayores recursos. En 1988 se creó un bachillerato bilingüe en Tlapa, que luego cambió su denominación a Centro de Estudios de Bachillerato, instalándose otros en algunos municipios. La Universidad Pedagógica Nacional inició sus actividades en la región en los años noventa. En 1991 se crea el Instituto Tecnológico Superior de la Montaña que ofrece los programas de Técnico Superior en Construcción y Técnico Superior en Contaduría y en el 2000 se inician las licenciaturas a 5 años de Ingeniería Civil y Contaduría. Aproximadamente 50% de los 800 jóvenes que se matriculan anualmente en las carreras del Instituto desertan antes o durante el periodo escolar¹⁵.

¹⁵ Juan Carlos Martínez Loeza, Jefe del Depto. de Planeación, programación y presupuesto. Comunicación personal

En 1998 se funda la Escuela de Artes y Oficios de la Montaña, que imparte talleres y cursos gratuitos en las áreas de instalación hidráulica y de gas, mantenimiento automotriz, construcción, reparación de instrumentos musicales, música y carpintería. Al finalizar el año de 2002, se contabilizaban 1820 egresados, siendo mucho mayor la cantidad de hombres (1500) que de mujeres (320)¹⁶.

Vías de comunicación

Hacia 1979, año en que la radio inicia sus transmisiones, las vías de comunicación terrestre eran mucho más deficientes que ahora. Las carreteras que unirían a Tlapa –centro rector de la región– con Chilapa y con Puebla, iniciadas en la década anterior, no estaban concluidas y eran prácticamente intransitables en las épocas de lluvia. Según datos de COPLAMAR (1978), en 1977 había 1047 km de caminos, 364 calificados como ejes troncales, 517 km como brechas alimentadoras y 166 como tramos de penetración. La mayoría de las cabeceras, localidades y pequeños caseríos de la Alta Montaña estaban incomunicados por medios de locomoción y la única posibilidad de traslado a Tlapa era a través de largas jornadas de tres y cuatro días a pie. Existía un servicio particular de avionetas que comunicaba a Tlapa y algunas cabeceras municipales con Chilpancingo, Cuautla y Puebla, cuyo costo era inaccesible para la mayoría de la población.

Por lo que respecta a los medios de telecomunicación, en 1982 existían 16 agencias de correos, 5 oficinas de telégrafos, telefonía rural en 17 localidades, larga distancia en 2 y una central automática con 250 líneas en la ciudad de Tlapa (SPP, 1982).

Veinte años después, la situación ha cambiado, pero no mucho para los poblados más alejados de las cabeceras: aunque se ha ampliado considerablemente la red de caminos troncales

⁷ Marco Antonio Chi Piña, director. Comunicación personal

y ahora existen vías de acceso a casi todos los municipios transitables la mayor parte del año, lo que permite la existencia de diversos servicios de transporte público, gran parte de localidades en las regiones montañosas continúa incomunicada. Por otro lado, se ha aumentado el número de agencias de correos a todas las cabeceras municipales y Tlapa cuenta con una oficina y cinco agencias. También en todas las cabeceras se dispone de conexión telefónica. Solamente en algunas comunidades existen teléfonos satelitales cuyo costo es de tres a cuatro veces mayor que el del servicio doméstico. Según el censo del año 2000, existían en la región 2266 viviendas particulares (3.8 % del total de viviendas) que contaban con servicio telefónico, la gran mayoría concentradas en las ciudades de Tlapa y Huamuxtlán.

Hacia el año 2002 comienza a instalarse en Tlapa un “Centro comunitario de aprendizaje”, parte de las acciones del proyecto gubernamental llamado “e-México”, consistente en un espacio de acceso libre a equipos de cómputo y conexión satelital a Internet. También comienza en ese tiempo la aparición de “café Internet”; en las últimas visitas a la región se contaban ya cuatro de ellos, frecuentados en su mayoría por jóvenes estudiantes de secundaria y preparatoria.

Actividades productivas

Como ya fue señalado, gran parte de los terrenos de la Montaña son agrestes y pobres por lo que los rendimientos en el maíz, cultivo principal, son muy escasos. En las zonas montañosas predomina el sistema tradicional de roza, tumba y quema designado como “talcolol” que se realiza en las laderas de los cerros que previamente han sido desmontados con instrumentos cuyos orígenes se remontan a la época prehispánica. Además del pobre rendimiento, este sistema ocasiona erosión y empobrecimiento de los suelos. Menos del 25 % de las tierras de la Montaña son útiles para la agricultura y se estima que en la región se ha llegado ya al límite de

aprovechamiento de los recursos agrícolas disponibles. En menor proporción se utiliza también el barbecho con arado en los terrenos planos.

La tenencia de la tierra es comunal o ejidal, sobre todo en los municipios más apartados y poblados mayoritariamente por indígenas, en los que persisten las formas comunitarias de organización con decisiones tomadas en asamblea y con la autoridad de los principales. También en ellas se dan formas de organización que incluyen el trabajo colectivo y mecanismos de reciprocidad o de “mano vuelta”. En los municipios mejor ubicados y que en algunas zonas cuentan con irrigación, asentos de población mestiza en su mayoría (aunque también de población náhuatl en menor proporción), aparece la propiedad privada.

En los municipios altos la región poseía una riqueza forestal que debido a las prácticas del tlacolol y la tala inmoderada, realizada desde los años setenta por las compañías madereras, hoy día se encuentra sumamente empobrecida, hecho que contribuye a la erosión de los suelos. En los terrenos de riego, que se concentran sobre todo en cuatro municipios (Xochihuetlán, Tlapa, Alpoyecá y Huamuxtitlán), se cultivan frutales como sandía, papaya, mango, mamey, tamarindo y otros. También se cultiva, en poca cantidad, la caña de azúcar. El café se cultiva en el municipio me’pha de Malinaltepec, aunque las comunidades que lo explotan se ligan más a la región conocida como “Costa Montaña”.

El cultivo del maíz es por lo general una actividad de autoconsumo y muchas familias pobres obtienen algunos ingresos en otras actividades, entre las que destaca el tejido de sombrero de palma. Esta actividad se paga a precios ínfimos formando parte de un sistema de explotación en el que la materia prima se vende a precios muy altos. El año de 2002, las ganancias obtenidas por el tejido de un sombrero era de \$2.50; si se considera que una persona puede tejer como máximo 2 o 3 sombreros al día, se echa de ver que esta fuente alternativa de ingresos resulta sumamente desventajosa para las familias indígenas. Otras actividades productivas destinadas

generalmente al autoconsumo son los animales de traspatio en algunas zonas, así como el ganado caprino y ovino. En algunas regiones se producen también artesanías de barro, lana, además de las afamadas lacas de Olinalá y Temalacacingo.

Según datos del censo del año 2000, del total de la población ocupada mayor de 12 años, casi la mitad (47.4%) no recibían ingreso alguno, 8.5 % recibían la mitad de un salario mínimo y 15.8 % de 1 a 2 salarios mínimos.

Diferencias intra-regionales

Existen al interior de la región diferencias importantes en cuanto a las posibilidades que ofrecen los recursos naturales. Estas diferencias a su vez determinaron diferencias en el desarrollo de vías de comunicación y acceso a otros recursos, como el empleo o las oportunidades educativas. Así, la población mestiza y parcialmente la náhuatl, fue ocupando las tierras más fértiles en las riberas de los ríos y las tierras bajas, mientras que los nu'sabi y me'pha, de mayor antigüedad en la región, fueron relegados a las tierras altas y menos propicias para la agricultura, las más agrestes e incomunicadas. Como se explicaba en los antecedentes históricos, este proceso que puso en peores desventajas a nu'sabi y me'phas se inició desde antes de la llegada de los españoles. La sub-región que se conoce como La Cañada de Huamuxtitlán es la que presenta mejores condiciones, mientras que las peores se encuentran en los municipios de la Montaña alta.

Identidad regional e identidades étnicas

Los pueblos indígenas de la Montaña presentan rasgos culturales específicos (como la lengua) que les diferencian claramente entre sí y ante el grupo mestizo, y en los que descansa una identidad étnica propia como nu'sabi, me'phas, o nahuas, pero al mismo tiempo, en tanto pobladores de esa espacialidad mayor designada como "La Montaña", comparten entre sí otros atributos culturales (muchas de sus costumbres y su condición misma de indígenas). Puede hablarse, por lo tanto, de una identidad regional en la que las identidades étnicas particulares no

dejan de existir, sino que es desde ellas donde se reconoce esa identidad regional. Giménez (2000) observa que la identidad étnica no es la única de pertenencia, pues “un individuo puede reconocerse como miembro de conjuntos más vastos como un grupo lingüístico..., una identidad regional... y, por supuesto, una comunidad nacional.”

Canabal (op.cit) cita el informe de un taller sobre derechos humanos realizado por una ONG en Tlapa el año de 1997, en el que los participantes se definían precisamente como “montañeros”, “... donde hay árboles, en el cerro, en el frío, donde están los más pobres ... pero sobre todo ... donde están los indígenas, donde se hablan las tres lenguas, donde producen los campesinos, los que usan sombrero ...” (p.19). Se presenta así un sentido de pertenencia socioterritorial y una identidad regional que comparten por igual nu’sabi, me’phas y nahuas, aunque a veces estos últimos, por vivir en las partes bajas, piensen que los primeros son “más montañeros” que ellos. Sin embargo, los tres grupos identifican a la Montaña como su espacio vital al que se sienten profundamente ligados. La Montaña para sus pobladores constituye el territorio que ha sido “apropiado subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo, y sobre todo como símbolo de pertenencia socioterritorial (Giménez, 1996. p.16)”.

En las entrevistas realizadas para esta investigación se confirma que la población indígena se refiere a sí misma en función de su pertenencia a la región, identidad que se entrecruza con la que se deriva de su adscripción étnica, al grado de emplearse muchas veces como sinónimos los términos de “montañero”, “indígena” o “mixteco” (o “tlapaneco” o “nahua” / “mexicano” / “mexicanero”). Algunas respuestas a la pregunta “¿usted se considera indígena?” eran respondidas con expresiones como “sí, porque vivo aquí en la Montaña”, “sí, todos los que vivimos aquí somos indígenas”. Aún entre la población joven que ha perdido la lengua materna fueron frecuentes expresiones como las anteriores. Tenemos de esta manera una identidad

regional -un fuerte sentido de pertenencia socioterritorial, ligada a una identidad étnica que no necesariamente se vincula a la posesión de la lengua.

Por otra parte, al interior de cada grupo étnico pueden encontrarse identidades particulares por comunidades o grupos de comunidades que comparten un giro o variante de la lengua. Aunque de manera general existe una autoidentificación como nu'sabi, me'pha o náhuatl, se reconocen rasgos particulares que los miembros emplean para referirse a sus propias comunidades. Entre esos rasgos se destaca su propia forma de hablar, hacia la que se mantiene lealtad, aún cuando las diferencias no impidan realmente la inteligibilidad, además de algunas costumbres características, como las ceremonias de petición de lluvia o las maneras de rendir culto a los muertos. En el caso de los me'pha se consideran múltiples diferencias en el habla y se reconocen ocho variantes regionales.

Para los pueblos nahuas, nu'sabi y me'pha de la Montaña, la comunidad es el espacio vital, de donde arranca la identidad básica y en donde a partir de la vida cotidiana se tejen las relaciones políticas, económicas y familiares de los grupos. Así, la acción social se organiza fundamentalmente a partir de la comunidad, como extensión del parentesco. Otro elemento que los identifica es el principal espacio de reunión y cohesión de la comunidad indígena: la comisaría, la cual es la unidad político administrativa subordinada de manera inmediata al municipio. En ella se expresan sus gobiernos indígenas, ya que el cabildo acepta las formas de elección por usos y costumbres para el cargo de comisario. En la comisaría se expresa también el sistema de cargos y el papel de la asamblea como la autoridad rectora de la vida comunitaria.

Como hemos dicho, la mayor parte de la población indígena basa su economía en la agricultura. Pero la tierra no es solamente el medio esencial del que se obtiene el alimento, sino que constituye la matriz a partir de la cual se estructura la vida familiar y comunitaria. El ciclo agrícola determina la organización del resto de las actividades y a él se superpone un complejo

ciclo ritual que entremezcla los mitos ancestrales con el calendario católico. De este ciclo depende también la posibilidad de buscar alternativas de ingresos en otras actividades o en el trabajo migratorio

La fiesta y las bandas en la Montaña

Como en la mayoría de las regiones indígenas y campesinas, el calendario ritual comprende festividades ligadas al culto católico en torno a las cuales se estructura un sistema de mayordomías que se hacen cargo de la organización de las festividades en honor del santo patrón. La fiesta representa no solamente el espacio lúdico que proporciona un alejamiento temporal de las presiones de la vida cotidiana, sino que constituye también un acto de afirmación de las identidades comunitarias, la ocasión para relacionarse con las comunidades vecinas y establecer con ellas lazos de reciprocidad.

Para los pueblos de la Montaña, la banda de música de viento constituye un elemento central de la vida comunitaria. Se desconoce con precisión el origen de esta tradición de la música de viento en los pueblos nahuas, nu'sabi y me'phas de la Montaña, aunque se piensa que data de la época porfirista, cuando se introduce la inspección de músicos militares en los pueblos.

En la Montaña esta tradición se encuentra profundamente arraigada en la vida comunitaria, al grado de que se considera que una comunidad o un pueblo no lo es del todo si no cuenta con una banda de música. Por ello se hacen grandes esfuerzos, en los que participa toda la comunidad, por comprar o reparar instrumentos (que no son de propiedad individual), comprar partituras o pagar a un maestro. Para tener una idea del esfuerzo que significa para estos pueblos contar con una banda de viento, considérese que un maestro cobrará de 10 a 12 mil pesos por un

mes de instrucción, además de los gastos de alimentación, o que por un juego de partituras de una pieza musical se pagan alrededor de mil pesos.¹⁷

Ser miembro de la banda es un cargo importante en la comunidad y se es no siempre por vocación o habilidad, sino por decisión de la comunidad y la familia, que decide que uno de sus miembros desde pequeño habrá de tocar un instrumento y será miembro de la banda. El integrante de la banda cumple así su servicio a la comunidad y es eximido de otros cargos. Los instrumentos musicales no son de propiedad individual sino colectiva y en el caso de obtener ganancias por contratos (modalidad adoptada en años recientes, como una posibilidad de generar recursos económicos), éstas serán para beneficio de todo el pueblo.

Las fiestas patronales de los pueblos son una ocasión para la interacción con poblados vecinos, sean o no de la misma etnia, a través de las bandas. Es decir, existe la costumbre de que las bandas de varios pueblos asistan a una fiesta, con lo que la banda de la comunidad visitada adquirirá el compromiso de “devolver” la visita a las comunidades de cada una de las bandas en su respectiva fiesta. De esta manera se establece un sistema de intercambio y reciprocidad que mantiene su vigencia y continúa siendo muy importante para los pueblos de la Montaña.

Reproducción social y estrategias de sobrevivencia

La identidad de estos pueblos no es estática, no mira sólo al pasado ni es ajena a lo que sucede a su alrededor. Por el contrario, es viva y dinámica, se recrea ante las nuevas condiciones en las que se desenvuelven sus formas de vida, se adapta y se reinventa en sus estrategias de sobrevivencia. . En la perspectiva de esta investigación resulta de gran utilidad tener en cuenta el citado trabajo coordinado por Beatriz Canabal (2001) en la región entre 1996 y 1998, en el que se abordaron distintos aspectos de las formas de reproducción social, categoría analítica que permitió considerar

¹⁷ Damián Espíndola, maestro de música. Febrero, 2003. Entrevista abierta, folio: 70.

... de una manera integrada diversos elementos de la vida familiar y comunal incluyendo aspectos materiales y simbólicos presentes en la esfera de lo económico, lo demográfico y lo político. Articula también elementos de la dinámica social que explican los procesos de permanencia y cambio como parte de sus elementos constitutivos (p. 16).

Para hacer posible esa reproducción, explica el estudio, los pueblos de la Montaña han desplegado una serie de “estrategias de sobrevivencia” centradas en la economía familiar y doméstica. Estas estrategias son definidas como

el conjunto de acciones económicas, sociales, culturales y demográficas que realizan los estratos poblacionales que no poseen medios de producción suficientes ni se incorporan plenamente al mercado de trabajo, por lo que no obtienen de las mismas actividades sus ingresos regulares para mantener su existencia en el nivel socialmente determinado, dadas las insuficiencias estructurales del estilo de desarrollo predominante. (Torres, 1985, citado por Canabal, op. cit., p. 27)

De esta manera, dichas estrategias constituyen un todo de gran complejidad, “que se refleja en y está determinado por la esfera económica, pero también la social, la política y la cultural (ibid, p. 36)”. Ellas permiten explicar las dinámicas y formas de organización familiar alrededor de un objetivo central: asegurar su reproducción social y afirmar su identidad.

El estudio de Canabal nos presenta una población en constante lucha por la vida, que ha sido capaz de encontrar mecanismos para asegurar la continuidad de su existencia. El tejido de la palma, las constantes expansiones territoriales mediante reacomodos y fundación de nuevos pueblos y colonias, la migración, el cultivo de amapola, son algunas de esas estrategias. En general, esas estrategias han sido “alternativas viables para mejorar las condiciones de su reproducción social, lo que implica no solo un compromiso productivo sino en otros ámbitos del bienestar económico como la educación, la salud o la alimentación”. Para la mayoría de familias

y comunidades de la Montaña, esta reproducción se da en condiciones de gran precariedad, apenas suficiente para lograr su cometido básico, mientras que para otras, las menos, se da en condiciones un poco más favorables.

Migración

Las condiciones de pobreza extrema que presenta la región han llevado a una gran cantidad de sus pobladores a recurrir a la migración temporal hacia otros puntos de estado, del país y más recientemente a los Estados Unidos. El fenómeno migratorio se inició con fuerza desde 1940 y ya hacia 1970, la población del estado que migró representaba el 14 % de su población total y en 1990 esa proporción se había elevado a 20%. Se trata de una migración mayoritariamente estacional, que tiene destinos sobre todo en el centro y norte del país. Dependiendo de los ciclos agrícolas, la población migrante sale después de la cosecha y al terminar las fiestas en que rinde culto a sus muertos, para regresar cuando se llega el momento de la siembra del maíz.

Se calcula que durante la temporada de sequía, de 30 a 40 por ciento de los jefes de familia recurren a la migración. Uno de los puntos que ejercen mayor atracción de población migrante procedente de la Montaña son los valles agrícolas de Sinaloa, aunque actualmente estos destinos se han diversificado. Tan sólo a Sinaloa, se estima que anualmente llegan entre 20 y 30 mil jornaleros procedentes de la Montaña.

Los indígenas migrantes de la Montaña, como en otras regiones del país, enfrentan la cruda paradoja de tener que dejar su territorio para poder seguir estando en él. Su apego afectivo a ese territorio es el que los impulsa a abandonarlo, aunque sea temporalmente, en las condiciones más adversas que puedan imaginarse. Han proliferado redes de enganchadores que llegan a Tlapa y otras cabeceras municipales con autobuses en pésimas condiciones, en los que se transportarán hombres, mujeres, y familias enteras a los campos de cultivo de otras regiones, casi siempre en condiciones de extrema explotación. El informe anual correspondiente a junio

2001-mayo 2002 del Centro de Derechos Humanos de la Montaña (Tlachinollan, 2002), da cuenta de las múltiples violaciones a los derechos humanos que padecen los campesinos migrantes desde el momento de su “enganche”, durante su estancia en los campos de cultivo y hasta su regreso al territorio de origen.

La reconfiguración espacial y el poder local

A lo largo del tiempo la Montaña ha sido escenario de constantes reacomodos espaciales, fundación de nuevos pueblos, cambios de adscripción municipal y creación de nuevos municipios, etc., que se explican no solamente por la presión demográfica en un ambiente de recursos cada vez más limitados, sino también por la voluntad de sus pobladores por ejercer un control más directo sobre sus espacios locales. El municipio de Acatepec fue creado, después de un largo proceso, a partir de una escisión de un grupo de comunidades adscritas a Zapotitlán Tablas. Actualmente, comunidades nu’sabi de Metlatónoc y Tlacoachistlahuaca (en la región Costa montaña) han formado un municipio independiente al que llaman “Rancho Nuevo de la Democracia” que no es reconocido oficialmente pero que en la práctica funciona como un gobierno municipal que articula demandas e impulsa la organización.

En estas transformaciones, con frecuencia resultado de conflictos agrarios entre las comunidades, el espacio y su apropiación se reconfiguran constantemente según los puntos de vista de sus protagonistas . El trabajo coordinado por Canabal (op. cit., p. 283) afirma que

... las comunidades en determinados momentos han estado dispuestas a defender sus límites territoriales más allá de divergencias políticas y religiosas, o bien, cuando estas diferencias ya no han sido soportables y generan violencia, las comunidades optan por la división, asumen otros espacios y hasta otros santos patronos...

Movimientos y actores sociales

A través del tiempo se han gestado en la Montaña distintos movimientos sociales mediante los cuales la población indígena ha buscado mejorar el acceso al control de sus recursos y a las oportunidades que ofrecen los agentes externos de desarrollo. Esfuerzos organizativos que persiguen finalidades específicas a veces distintas, pero convergentes en la intención de tener una voz más fuerte en la interlocución con los aparatos estatales.

El inicio de La Voz de la Montaña es coincidente con el proceso organizativo en el municipio nu'sabi de Alcozauca emprendido por el profesor Othón Salazar, que lleva al entonces Partido Comunista Mexicano (PCM) a su primer triunfo electoral al obtener la presidencia de ese municipio en 1978. Este proceso, ligado también al movimiento magisterial que por aquel entonces comenzaba a articularse, tuvo notoria influencia en la región al punto de que la Montaña fue dada en llamarse la "Montaña Roja". La izquierda va cobrando cada vez más importancia en otros municipios y se inician los esfuerzos, nunca cabalmente logrados, por constituir el Consejo de Pueblos de la Montaña. Fue consolidándose una izquierda cada vez más vigorosa en la región, cuya actividad se centraba en las luchas electorales. El PCM se transforma en el Partido Socialista Unificado de México (PSUM) y la formación de cuadros partidarios sienta las bases para la consolidación de fuerzas en torno al Partido de la Revolución Democrática (PRD), con gran peso actual en la región (Flores, 2001).

Por otra parte, es necesario mencionar la presencia, ya iniciada la década de los años ochenta, de un grupo de investigadores de la UNAM que pretendían buscar alternativas de desarrollo regional y que habían conformado el Programa de Aprovechamiento Integral de los Recursos (PAIR). Ellos desarrollan su trabajo a nivel regional pero centran sus actividades en el municipio de Alcozauca y con el tiempo llegan a tener una influencia considerable en la región. Como veremos más adelante, durante los años que el PAIR estuvo en la Montaña existió una cierta articulación con el trabajo de la radiodifusora. El mismo grupo de intelectuales, años

después, siguió teniendo peso en la región por las posiciones que ocupaba en la SEMARNAP (Secretaría del Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca) en el sexenio de Ernesto Zedillo.

Otras fuerzas políticas se aglutinan de manera independiente hacia finales de la década de los ochenta e inicios de los noventa, surgidas algunas de escisiones de los organismos corporativos oficiales o de los partidos de la izquierda, como la Central Independiente de Obreros y Campesinos (CIOAC)¹⁸ y la Unión de Comunidades Indígenas de la Montaña (UCIM).

Paralelamente habían surgido otros esfuerzos organizativos independientes no partidarios, centrados en la búsqueda de alternativas de mejora de las condiciones de vida de los pueblos indígenas. Aparecen por ejemplo las figuras organizativas conocidas como Sociedades de Solidaridad Social (Triple S), muchas existentes en la actualidad, que llevan a cabo proyectos productivos, frecuentemente con el apoyo de los Fondos Regionales de Solidaridad y otras fuentes de financiamiento.

Un sector de la iglesia católica, favorecido por la Diócesis de Tlapa, también inició un trabajo organizativo importante en algunos municipios me'phas y nu'sabi de la Montaña alta y la Costa Montaña, donde apoyó la creación del Consejo de Autoridades Indígenas de la Montaña (CAIN). El apoyo de la Diócesis también ha sido importante en el trabajo que realiza el Centro de Derechos Humanos de la Montaña, Tlachinollan A.C., creado en 1993, que juega actualmente un papel muy relevante en la defensa individual y colectiva de los derechos humanos y como plataforma de denuncia que goza de reconocimiento nacional e internacional.

El Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena es otra organización surgida en 1991 que en sus primeros años logró una fuerte presencia en la Montaña e hizo resonar su

¹⁸ Hoy denominada Unión Regional Agropecuaria, Forestal y de Agroindustrias y Comuneros de la Montaña de Guerrero.

problemática en los foros nacionales donde se debatían las temáticas indígenas después de la aparición del zapatismo. Esta presencia, sin embargo, se ha debilitado en algunos municipios como resultado de las diferencias y escisiones internas de la organización.

En el caso de los municipios de la Costa Montaña (en los que la cobertura de la radio no existe o la señal es muy débil) debe mencionarse el proceso que ha cristalizado en el Sistema de Seguridad Pública Comunitaria, mejor conocido como Policía Comunitaria. Ante el clima de violencia que se vivía en la región, los continuos asaltos, asesinatos, violaciones que hacían prácticamente intransitables los caminos, el año de 1995 un grupo de comunidades de los municipios de Malinaltepec y San Luis Acatlán, con el apoyo de organizaciones como “500 años” y la “Unión de Ejidos y Comunidades Luz de la Montaña” deciden crear su propio sistema policiaco y de impartición de justicia (Cruz, 2000, Martínez, 2001). En pocos años lograron reducir de manera impresionante el índice delictivo y mantenerlo así hasta el momento. A pesar de no ser reconocida oficialmente y de las distintas maneras en que el gobierno del estado ha intentado su desaparición, esta organización ha logrado consolidarse como un sistema eficaz de seguridad ciudadana. Poco a poco la influencia de la Policía Comunitaria se deja sentir en otros municipios me’pha, nu’sabi y nahuas de la Montaña, como es el caso de Zapotitlán Tablas y Cualac.

De gran interés para este trabajo son los esfuerzos que el magisterio indígena en esta región ha llevado a cabo por la defensa de los derechos lingüísticos y culturales de sus pueblos. A partir de los años noventa se han dado a la tarea de impulsar libros de texto, constituir academias de la lengua y realizar una serie de encuentros o “congresos de la lengua”. En el caso de los me’pha, se ha desarrollado un intenso trabajo para conformar vocabularios y gramáticas propias en cada una de las ocho variantes que se reconocen, con la perspectiva de desarrollar libros de texto en cada una de esas variantes (Carrasco, 2001). En el caso de los nu’sabi, su

trabajo partió de la experiencia acumulada por el magisterio de Oaxaca y actualmente pretenden crear su propia agrupación (CIESAS, 2003).

Otra iniciativa impulsada por el magisterio indígena ha sido el movimiento por los cambios de auto-designación de sus pueblos, reflejo de su deseo de reivindicar y reconstruir sus respectivas identidades étnicas. Desde 1992, los mixtecos adoptaron la denominación “me’pha” y los tlapanecos “nu’sabi”, por considerar que la impuesta por aztecas y españoles tenía una carga peyorativa.

Agudización de conflictos

La Montaña es actualmente escenario de una agudización de los conflictos sociales que aparecían ya en la época en que se instaló la emisora. La conflictividad agraria se acentúa ante la presión poblacional, lo limitado de los recursos y la incapacidad del Estado para enfrentar los rezagos históricos. La presencia de los partidos políticos ha propiciado fracturas y conflictos en las comunidades, lo mismo que las nuevas iglesias. El hecho de que la región sea productora de amapola, una de las principales del país, ha sido pretexto para una serie de abusos y constantes violaciones a los derechos humanos por parte del ejército y las fuerzas policíacas.

Un año después del levantamiento zapatista, y de manera coincidente con la represión de que la radio fue objeto, como se describirá en el siguiente capítulo, se instala en Tlapa el campamento militar 35D perteneciente al 39 Batallón de Infantería y desde entonces la presencia militar ha ido en aumento y son constantes los retenes y campamentos móviles en los que se ultraja y extorsiona a los indígenas. Tlachinollan A.C. habla de una “criminalización de la pobreza” y de una “espiral de violencia en la región (2002, p. 13)”.

Otro de los lacerantes problemas sociales que enfrentan los pueblos de la Montaña, además de las precarias condiciones de vida de gran parte de la población, es el alcoholismo y la violencia intrafamiliar que se e asocia. En general, como hemos dicho, la situación de la mujer es

muy desventajosa con respecto a la de los hombres en distintos aspectos, como las oportunidades de educación. Pero además es frecuente al abuso hacia la mujer y existen prácticas tradicionales de maltrato hacia ellas en algunas comunidades, tales como la violencia física y la venta de mujeres.

Sumario

Las graves carencias que enfrenta la población indígena de la Montaña son resultado de las relaciones históricas de subordinación que han mantenido con respecto a los grupos dominantes. Los pueblos nu'sabi y me'pha son los que han estado en peores condiciones, aunque existen también sectores de población nahua y mestiza en situaciones extremas de pobreza. Esta población, sin embargo, en la búsqueda de mejores condiciones para su reproducción social, ha venido desplegando distintas estrategias de sobrevivencia que se explican por la voluntad de hombres y mujeres por permanecer vinculados al territorio y perpetuar su existencia como colectividades con cultura e identidad propias. Durante las últimas décadas la región ha presentado una serie de transformaciones de orden social, cultural, político, económico y ambiental, producto tanto de las inversiones e intervenciones de agentes externos, como de la acción de sus pobladores en su lucha por la existencia. Para entender la tensión permanente en que se desenvuelven los actores sociales en la Montaña, resulta de gran utilidad el planteamiento de Sarmiento (2001) cuando explica que en ella se han presentado a lo largo del tiempo procesos de desestructuración y de reconstitución que han pesado en la conformación de esos actores. Los primeros, son aquellos que fracturan y debilitan las estructuras de los pueblos; los segundos son aquellos que tienen como propósito no sólo restaurar las estructuras fracturadas sino también reinventarlas cuando han sido sumamente dañadas.

CAPÍTULO CUATRO

SEMBLANZA DE LA VOZ DE LA MONTAÑA

De acuerdo con el planteamiento general de esta investigación, resultaba indispensable reconstruir la historia institucional de La Voz de la Montaña así como los factores internos y externos que han intervenido en ella. Interesaba profundizar en la evolución de lo que Geerts y Van Oeyen (2001) llaman la “gestión” de las radiodifusoras comunitarias y que incluye aspectos como la estructura organizativa, las características del personal, la capacitación y el financiamiento. En la propuesta de Fairchild (2001, p.92-98) se consideran cuatro componentes centrales en las estaciones comunitarias: operación, estructura, financiamiento y programación. En su estudio sobre los medios electrónicos indígenas, Browne (1996, p.57-130) menciona la administración, las fuentes externas e internas de control e influencia, la capacitación y la programación. Retomando estas ideas, en el caso de las radiodifusoras indigenistas, y particularmente para nuestro caso, se consideraron distintos aspectos que contribuyen a formar lo que podríamos llamar una “biografía” del medio. Estos aspectos fueron: la composición de los equipos de trabajo a lo largo del tiempo, el ambiente organizacional, la relación que se establece entre la radio y su entorno social e institucional, las formas de participación que se propician y, en general, las lógicas explícitas e implícitas que han guiado su trabajo. La programación transmitida a lo largo del tiempo es también importante en tanto que constituye el “rostro” que la radiodifusora ofrece a sus audiencias. En el capítulo siguiente abordaré el análisis de esta programación con cierto detalle, por lo que en el presente solamente haré mención de algunos aspectos que contribuyen a comprender mejor la historia del medio y su presencia en la región.

En la primera parte de este capítulo se ofrece un panorama general de la historia institucional de la radio, distinguiendo diversas etapas y algunos eventos clave en ellas; posteriormente se presentan algunas reflexiones acerca del equipo de trabajo que se ha constituido a lo largo de los años, así como del rol de los productores indígenas como protagonistas en la vida de la radio. Por último se presenta la estimación de la cobertura actual de LVM y se reseñan los datos ofrecidos por distintos estudios de audiencia realizados a través del tiempo.

Panorama general

Los primeros años

Los principales antecedentes que dieron origen a la instalación de la radiodifusora ya han sido descritos en el capítulo correspondiente al SRCI. Una vez que la ejecución del proyecto pasa de la Comisión del Balsas al INI, se conforma en el Distrito Federal un pequeño grupo de trabajo que se da la tarea de desarrollar el proyecto de operación y programación para la futura radio (SEP-INI, 1977), en tanto se continúan los trabajos de construcción de un inmueble en los terrenos del Centro Coordinador Indigenista nahua-mixteco-tlapaneco, se gestiona la cesión del terreno para levantar la torre transmisora, etc., hasta que después de un breve período de pruebas, la estación es inaugurada por el presidente José López Portillo el 10 de marzo de 1979.

La estación inició sus transmisiones con un equipo de trabajado integrado por Mario Chagoya, en calidad de director, y el autor de este trabajo como subdirector, ambos procedentes de la ciudad de México y egresados de la licenciatura en Comunicación por la Universidad Iberoamericana del D.F. Enseguida se incorporaron ocho locutores bilingües comisionados por la

DGEI¹⁹ y gradualmente el equipo se incrementó con otros profesionistas también ciudadanos y por personal local para los puestos de intendencia, secretaria, etc. Al finalizar ese año, el staff estaba integrado por 18 personas. La organización interna se reflejaba en un organigrama que posteriormente fue adoptado en las nuevas radiodifusoras, constituido por tres niveles jerárquicos: el director de la estación en el nivel más alto, el siguiente nivel, conformado por responsables de las áreas de investigación, producción, programación y técnica; en el tercer nivel, productores, locutores bilingües comisionados por la DGEI, operadores y personal de apoyo (secretaria, intendencia). Durante las primeras etapas de las radios indigenistas, como ya se dijo, los niveles más altos fueron ocupados siempre por personas no originarias de la región y no se consideró la inclusión de personal indígena en los puestos de decisión. Vargas (1995) encontró que esta situación prevalecía en 1990 en la XEVFS de las Margaritas, Chis. y en otras emisoras (aunque, como veremos, no en LVM), concluyendo que esta estructura organizativa encarnaba una de las contradicciones centrales de la radiodifusión indigenista: la reproducción de esquemas burocráticos, verticales y paternalistas en la propia estructura interna, junto a la pretensión de llevar a cabo una política de participación de la población indígena. Para esta investigadora, como ha sido comentado, la XEVFS reflejaba también prácticas de racismo y discriminación.

Durante los primeros seis meses, el horario se fue ampliando por etapas hasta cubrir 12 horas al finalizar el año. La programación estaba constituida por música regional y nacional, mensajes promocionales de la estación en las lenguas indígenas, información sobre las acciones institucionales en la región y algunos programas de orientación agropecuaria; muy pronto, ante el exhorto de la emisora, los pobladores indígenas y mestizos empezaron a demandar el servicio de

¹⁹ Se habían designado dos parejas de locutores por cada lengua. Inicialmente, además del nu'sabi, me'pha y nahua, se pensaba que la emisión podría cubrir los poblados de la zona amuzga, Al no ser así, se retiró la comisión a los dos locutores amuzgos unos meses después..

avisos para intercomunicarse y llegaban a la estación las primeras invitaciones y solicitudes para que se grabaran y transmitieran las bandas de viento de las comunidades.

Al finalizar el primer año de transmisiones ocurre un suceso que habría de marcar significativamente a la emisora y al modelo de radiodifusión indigenista, sobre todo en sus primeras etapas, relacionado con las limitaciones que desde el nivel central se impusieron para proporcionar información sobre la conflictividad política en la región. Este suceso se deriva de la producción del noticiario regional que se había iniciado meses antes, en el que se incluyó en una de sus emisiones una entrevista con Otón Salazar, miembro del entonces Partido Comunista Mexicano y, como se comentó en el capítulo anterior, encabezaba el naciente movimiento de disidencia magisterial. Después de la emisión, se recibieron distintas “llamadas de atención” por parte del INI central, pues al parecer se habían recibido ahí quejas por parte del gobierno del estado, en el sentido de que la radiodifusora estaba apoyando al movimiento. Pero el asunto se complicaba por la participación en el conflicto de la subdelegación regional de la SEP en la Montaña, entidad que proporcionaba y administraba el presupuesto de la emisora. Algunos empleados de esta subdelegación, incluyendo varios funcionarios, estaban vinculados al PCM y mostraban abiertamente su apoyo al movimiento magisterial. Ellos presionan al director de la radiodifusora pues pretenden que ésta transmita mensajes de apoyo a la disidencia. Pero la radiodifusora, que se encuentra en las instalaciones del Centro Coordinador, recibe instrucciones específicas por parte del INI de mantenerse al margen de la movilización y no proporcionar ningún tipo de información relativa a las marchas y concentraciones que se estaban realizando en la ciudad de Tlapa. Para el mes de diciembre, se ordena a la radio que “salga del aire” argumentando vacaciones del personal. Unos días más tarde, los maestros disidentes son reprimidos con lujo de violencia por la policía montada que ha enviado el entonces gobernador del estado, Ing. Rubén Figueroa Figueroa.

Al iniciar 1980 se reabre la emisora y la SEP y el INI acuerdan que este último se haga cargo totalmente de la administración. Se nombra un nuevo subdelegado de la SEP y el movimiento magisterial decae temporalmente después de la represión sufrida. La programación se amplía con música de otros géneros así como programas producidos por otras entidades. Dos series iniciadas en aquella época continúan formando parte de la programación en la actualidad: “Nuestras Bandas”, realizado a partir de grabaciones hechas en las comunidades y “El Correo de los Amigos”, programa con “saludos” y “felicitaciones” enviados por la población. En cuanto a la información noticiosa, dado lo ocurrido con el movimiento magisterial, se cancela el servicio local y se transmite diariamente por enlace telefónico el noticiario producido por la estación de la Secretaría de Educación Pública, XEEP, Radio Educación, quien proporciona también series dramatizadas que tienen gran aceptación entre la población mestiza e indígena bilingüe. Entre ellas, destacan dos radionovelas que causan un gran impacto en la población, al grado que en distintas ocasiones a través del tiempo se han retransmitido a solicitud del público radioescucha: “La Jesusa”, adaptación del relato “Hasta no verte Jesús mío” de la escritora Elena Poniatowska, y sobre todo, “Las tierras flacas”, novela de Agustín Yáñez que se sitúa en una población del México rural a principios del siglo XX y cuyos personajes reflejan el clima social imperante de esa época, similar en varios sentidos al que prevalecía en la Montaña.

Los primeros tiempos de la radio en Tlapa fueron descritos como sigue en una presentación hecha en 1995 por un grupo de productores bilingües, algunos de los cuales colaboraron durante esa primera etapa:

El primer impacto causado en el inicio de sus transmisiones, fue la sorpresa del público al escuchar en el cuadrante radiofónico a locutores de la región que hablaban el nu’sabi, el nahua y el me’pha, los idiomas originales de las comunidades indígenas de la Montaña. A partir de ahí se rompió el predominio que la lengua castellana había tenido en la gama

radiofónica escuchada en la región. La familiaridad de la lengua logró la confianza y el acercamiento de las comunidades hacia la radiodifusora, llevando su música, sus cantos, los cuentos, las danzas, su palabra y todas aquellas manifestaciones culturales propias de sus etnias (XEZV, 1996, p. 113).

Al iniciar 1981, debido fundamentalmente a la relación tensa que existía entre la Delegación Estatal del INI, el Centro Coordinador y la radiodifusora, se sustituye al director y con él renuncia el equipo de trabajo proveniente de la ciudad de México. Estas relaciones no estaban sujetas todavía a una normatividad explícita y el director de la radiodifusora insistía en guardar independencia con respecto a las autoridades estatales del INI y tener un acceso directo al nivel central. Por lo que resta del año, un nuevo director se hace cargo de la radiodifusora²⁰ manteniendo la programación anterior en sus características básicas, aunque disminuyendo la producción local debido a que no se logra conformar un nuevo equipo de trabajo.

Durante 1982 y parte de 1983, se hacen sucesivamente cargo de la dirección tres jóvenes recién egresados de carreras de comunicación de universidades públicas,²¹ quienes forman equipos de trabajo con sus compañeros de escuela y retoman la producción de algunos programas de contenido local. Aún cuando se continuaba con la línea programática de los años anteriores, el último de estos equipos desarrolla un planteamiento interesante para orientar la programación:

... la existencia de tres tipos de sectores de población en la Montaña, a partir de su integración al modo de producción capitalista: a) sector indígena tradicional; b) sector indígena de transición; c) sector mestizo-indígena semiurbano. Y se caracterizaron cada uno de ellos en sus aspectos políticos, económicos y culturales. De este estudio resultó una nueva barra

²⁰ Javier Anaya

²¹ Enrique Correa, Alejandro Herrera, Héctor Vélez

programática con diferentes tipos de programas que intentaban incidir en distintos estratos en cada uno de los sectores (Perea, 1986).

Estas ideas no tuvieron mayor trascendencia pues el director de la radio y su equipo de trabajo fueron despedidos. A llegar los colaboradores de Salomón Nahmad al INI se sustituye al personal directivo de las seis radiodifusoras trabajando para entonces. A Tlapa llega como director por algunos meses un ex-trabajador de la DGEI²², que disminuye el tiempo de transmisión, cesa la producción de programas, incluye música comercial de moda en la programación y borra gran parte del acervo de programas y música regional que la radio había logrado reunir hasta entonces. A ello se debe que prácticamente no existen registros de la producción de los primeros años en la fonoteca de la radio.

Ya en la etapa que hemos llamado de estabilización, con Miguel Limón al frente del INI, se nombra como director a un indígena nu'sabi originario de la región con estudios profesionales,²³ quien ocupó el cargo de 1985 a 1986. Para este momento el INI ha decidido ya contratar como locutores bilingües a personas de la región con cierta escolaridad y prescindir del personal de la DGEI. Se procura que otros cargos como el de productor, programador o investigador, sean también ocupados por indígenas.

El auge

De 1986 a 1994, tiene lugar el periodo que puede llamarse de auge de la participación y la vinculación con las organizaciones de mayor influencia en la región.

De 1986 a 1989 asume la dirección de la radio un antropólogo con amplia experiencia de promoción en grupos populares de base²⁴, quien imprime a la estación un nuevo dinamismo y pone en práctica mecanismos de participación de mayor organicidad con las comunidades y

²² Guillermo Arrecillas

²³ Raúl García Cruz

²⁴ Eduardo Valenzuela

organizaciones. Se hacen programas y reportajes con autoridades indígenas, comunidades, organizaciones, dependencias gubernamentales, etc. De manera especial, la radiodifusora se vincula con el equipo de profesionistas integrados al Programa de Aprovechamiento Integral de los Recursos Naturales (PAIR) y los esfuerzos por la creación del Consejo Regional de la Montaña.

En una entrevista realizada durante esta investigación, un directivo de la SSS “Mantis Religiosa” refiere el apoyo de la radio durante esa época hacia el esfuerzo organizativo, que implicaba a más de setenta organizaciones de base, para la integración del Consejo Regional de la Montaña:

La radio llegaba y la gente expresaba sus opiniones, en la reforma agraria se hicieron muchas mesas de trabajo y se invitaba a las instituciones a que dieran su punto de vista, llegábamos las organizaciones abiertamente en dialogo y era tener el micrófono abierto para que las comunidades escucharan lo que se estaba diciendo, ese era el papel principal, nunca hubo tergiversación de nada... (Entrevista grupal, folio 119)²⁵

Se produce un noticiario y otros programas informativos sobre las comunidades y sus problemas, reuniones de las distintas organizaciones, asambleas, etc. El equipo de productores bilingüe, en la ponencia citada anteriormente afirmaba de esta etapa:

... las comunidades no solamente lanzan al aire sus notas musicales, sus cantos y sus cuentos, sino también su inconformidad por su precaria situación y por la corrupción de autoridades ... el sustento que da vida al proyecto tiene su base fundamentalmente en la participación comunitaria ... junto al área cultural y de servicios se crea otra nueva área, la de información; asimismo a los productores de la emisora se les capacita en la producción

²⁵ En el presente capítulo, así como en el siguiente, cito al final de los pasajes textuales el tipo de entrevista y el número de folio asignado a ella según aparece en el anexo metodológico (Sujetos entrevistados). En el capítulo sexto, que presenta las entrevistas semiestructuradas con la población en general, esta referencia incluye también el sexo, edad y grupo étnico del entrevistado.

de programas radiofónicos del género informativo. Al gusto del público por programas culturales como “Nuestras Bandas”, “Nuestros Pueblos”, “Imaginación y palabra”, y de servicios como el “programa de avisos”, igualmente se unen ahora con gran éxito los programas informativos “Las Noticias” y “Resonancias” ; a través de éstos el público se informa de lo que sucede en su contexto regional ... y el público mismo habla de aquellos aspectos que lesionan los derechos de las comunidades (XEZV, 1996, p. 116)

Esos años de auge son considerados por los trabajadores de la radio como los de mayor dinamismo en el trabajo y cuando la relación con la población es más intensa. Para algunos, el punto culminante llegó con la celebración del décimo aniversario de la radiodifusora, que se convirtió en un verdadero acontecimiento regional con la participación espontánea y masiva de músicos y pobladores (García, 1989). En esa ocasión tuvo lugar el primer “Foro de Reflexión” al que fueron invitados organizaciones, instituciones y población en general a discutir en torno a la orientación que debía seguir la radiodifusora. Este mecanismo de consulta constituye el primer intento en el SRCI por desarrollar mecanismos concretos de participación y de manera similar se llevó a cabo tiempo después, previamente a la instalación de las emisoras, durante la segunda fase de expansión.

El director de LVM es nombrado subdirector de radio en las oficinas centrales y es sustituido por otro antropólogo conocedor de la región y vinculado al movimiento por el Consejo Regional, que ocupa el cargo de 1989 a 1999, es decir, once años²⁶. Con el impulso de la administración anterior, la radio continúa con la misma programación durante los primeros años, pero poco a poco cae en una cierta rutina, caracterizada por la dispersión en el trabajo y un vacío de dirección atribuido por los trabajadores a que el titular enfrenta graves problemas personales y

²⁶ Jorge Obregón

de salud. Pero este periodo de once años está marcado por la represión de 1994, que puede considerarse como un verdadero parteaguas en la vida de la radio

La represión de 1994

A pesar de que en distintos momentos se habían manifestado ya presiones por parte de los grupos de poder en la región, presiones que incluyeron veladas y abiertas amenazas de muerte, en 1994 tiene lugar otro suceso que marca definitivamente la vida de la radiodifusora y constituye un parteaguas en su trayectoria. Para 1994, la situación política regional se ha exacerbado y se vive en un ambiente lleno de especulaciones acerca de la presencia de focos guerrilleros en la Montaña. Por otra parte, como se mencionó en el capítulo anterior, importantes organizaciones indígenas de la Montaña se hacen visibles en el ámbito nacional en apoyo al EZLN. La radio reaviva desconfianzas en los círculos del poder y la noche del primero de agosto de ese año, veinte días antes de la sucesión presidencial, se perpetra un robo a los equipos de transmisión e instalaciones, en el que también son hurtados y destruidos muchos documentos de archivo. La radio sale completamente del aire por un período de tres meses, después del cual reinicia transmisiones dos horas al día con equipos cedidos por otras radiodifusoras del sistema. Sin embargo, la situación no se esclarece y las transmisiones no se regularizan sino hasta dos años después, transcurso en el que las instalaciones fueron remodeladas y se adquirieron equipos nuevos.

La represión de que fue objeto la radio puede explicarse si se considera que la Montaña, a través de organizaciones como “500 años”, comenzaba a tener gran peso en la conformación del movimiento indígena a partir del estallido zapatista. Los grupos del poder local y estatal vinculados al entonces partido oficial (PRI), que nunca consideraron a la radio como un aliado y sí como un riesgo para sus intereses, previeron quizás que LVM podría convertirse en un factor importante en el nuevo escenario político de fortalecimiento organizativo de los pueblos, no sólo

en la jornada electoral que estaba por venir, sino más a largo plazo. La presencia real de focos guerrilleros en algunas zonas, el temor siempre presente de que a través de los avisos en las lenguas indígenas se estuvieran enviando mensajes cifrados a la población y, quizás con mayor importancia, la intención de enviar una clara señal de fuerza al movimiento indígena, dieron el motivo al poder local y estatal para ordenar el asalto. De esta manera, ellos se deshacían del problema en el nivel estatal y lo trasladaban al gobierno federal. A pesar de conocerse versiones de distintos testigos acerca del robo que inculpaban al príismo local, el INI no denunció a los presuntos responsables y prefirió doblegarse ante el poderío del estado, que tal vez había obtenido ya apoyo por parte del gobierno central.

Ante la situación del robo, diversas organizaciones y comunidades se manifiestan en defensa de la radiodifusora²⁷. Sin embargo, a pesar de estas manifestaciones de descontento, no se logra articular una acción colectiva de trascendencia. En las entrevistas realizadas encontramos que el silenciamiento de la radio ocasionó gran malestar en la población. Un profesor nahua muy apreciado en su región afirmó lo siguiente:

Por eso cuando el robo la gente se indignó. Pero no hubo quien lidereara un movimiento. En los pueblos, que pelee, ¿Por qué se roban? ... en Copa nos organizamos y vinimos a ver, a solidarizarse para pelear o exigir, acudieron a mí de pueblos circunvecinos... ¿con qué derecho quitan el servicio del pueblo? (Entrevista abierta, folio 2).

En el mismo sentido opinó el fundador de Tlachinollan A.C., organización de defensa de los derechos humanos que para el momento del robo aún no se fundaba:

Nosotros que estábamos organizados en ese momento en un comité de planeación para el desarrollo del campo promovido por la procuraduría agraria, ahí se grababan las ponencias, las intervenciones y estábamos ahí tratando de coincidir varias organizaciones sociales, fue en ese periodo que le dan el golpe a La Voz, sin embargo, reaccionamos algunas organizaciones, de algún modo hubo protestas y todo, pero realmente no conmovió a las autoridades. La gente preguntaba que qué tenían que hacer. Hubo varias que vinieron a decir, nosotros venimos a decir, ¿qué tenemos que hacer para exigir que se castigue a

²⁷El Consejo Guerrerense 500 Años, el comisariado de Xalpatlahuac, el pueblo de Tototepec, un grupo de mujeres de Chiepetepec, entre otros, pagan desplegados y envían cartas a la prensa

quienes robaron y que se repongan los aparatos?. Aquí el problema también es que nadie reaccionó, nadie catalizó esto, quedó todo disperso, difuminado ... faltó una iniciativa que pudiera ayudar a organizar a promover esta protesta, porque llegaron infinidad de gentes a título individual, de organizaciones, de comunidades, de autoridades indígenas, ¿qué tenemos que hacer?, a todo, dispuestos a todo (Entrevista Abel Barrera, folio 122).

En distintas opiniones, sobre todo por parte de profesores indígenas y personas mayores, se encontró además que el evento del robo se asocia con una pérdida de potencia en los equipos y una baja en la calidad de los contenidos de la emisora, situación de la que para algunos no se repone aún.

Después del golpe

Después del asalto a sus instalaciones y casi un año de silencio, la radiodifusora prestó un servicio muy irregular debido a problemas técnicos, situación que se prolongó por más de dos años. A partir de 1997 las transmisiones se normalizaron, aunque como se ha dicho, se perdió cobertura en algunas zonas de la Montaña alta. Con una ausencia de dirección, problemas administrativos y enfrentando graduales recortes de personal, la radiodifusora continuó trabajando pero la producción de programas con la participación de la población decayó. Los recortes hicieron que de 19 trabajadores que se contaban en 1990, la plantilla de personal había disminuido a 10 en 1998.²⁸

Con una dinámica cada vez más estancada, pocas visitas a las comunidades, poca producción local, la radiodifusora continúa prestando su servicio a la población y a las dependencias gubernamentales, hasta que a principios del año 2000 se nombra a una directora con estudios de comunicación, mestiza originaria de la región de la Costa Chica²⁹. Bajo su gestión se intenta retomar las estrategias de participación y durante el mes de septiembre de ese

²⁸ En 1990 había: un director, dos locutores me'pha, dos vigilantes nahuas, dos locutores nu'sabi, dos productores, un programador, un investigador, un técnico en mantenimiento, un operador, una secretaria, un auxiliar de intendencia, dos vigilantes de antena, dos afanadores. En 1998 quedaban: un director, dos locutores nu'sabis, dos locutores nahuas, un locutor me'pha, dos productores, un programador, una secretaria.

²⁹ Nancy Correa

año se realizan tres “foros de reflexión sobre el quehacer radiofónico de la XEZV” (XEZV, 2000). En ellos participaron alrededor de 290 personas provenientes de 30 comunidades y se presentaron 24 ponencias en mesas de trabajo, abordando los siguientes temas: noticias e información, corresponsalía comunitaria, política indigenista, participación comunitaria, promoción de la cultura y desarrollo regional.

Las ideas presentadas en esos foros y las conclusiones obtenidas, constituyen un material valioso para los fines de esta investigación por cuanto reflejan la opinión de las organizaciones e individuos participantes respecto al trabajo desempeñado hasta ese momento por la radio y señalan de manera concreta algunos aspectos problemáticos y alternativas de solución. La amplitud de la participación en esos foros, no sólo a través de ponencias sino en las mesas de trabajo, muestra que la radio mantenía el interés de algunos sectores por hacer uso de ella, quienes la percibían con un alto potencial para impactar positivamente en la región a pesar de los problemas y limitaciones que enfrentaba. Para la población indígena que asistió a estos foros, particularmente la de comunidades aisladas y dispersas, la radio constituye una fuente de información y contacto imprescindible. Prueba de ello es la demanda reiterada de ampliación de cobertura y horarios, planteada por autoridades comunitarias.

Con respecto al magisterio bilingüe, sus señalamientos se refieren a la necesidad de mecanismos de coordinación con la radio para que ésta se involucre más en las tareas educativas. Por ejemplo, abriendo espacios para los profesores bilingües o produciendo programas de contenido educativo. Pero el aspecto abordado con mayor insistencia por los maestros es el de la participación de la población y de la necesidad de que exista una mayor interacción con las comunidades. Es decir, plantean que se requiere un mayor acercamiento a los problemas sociales, políticos y económicos de las comunidades; en este sentido, se dice que la radio debe escuchar y ser portavoz de las demandas de los pueblos indígenas. De esta manera, la radio

podría facilitar la interlocución entre la población y las instituciones. Como mecanismos concretos sugieren la formación de corresponsales por comunidades o municipios, así como la creación de un comité de gestión y defensa de los intereses y necesidades de la radio.

Las autoridades comunitarias, por su parte, insisten en la necesidad de incrementar la potencia de la estación, pues a partir del robo a los equipos, la transmisión ha perdido mucha potencia y algunas comunidades que antes recibían la señal ya no lo hacen; por otra parte, existen comunidades en Zapotitlán Tablas y Tlacoapa en donde la señal siempre ha sido muy mala. Se dijo que en tiempos de lluvias los caminos se vuelven intransitables y que el servicio de la radio es muy necesario. Solicitan incrementar los horarios de transmisión y sugieren realizar programas sobre alcoholismo y otros temas.

Tanto las dependencias del sector educativo no-bilingüe (INEA, UPN, Instituto Tecnológico de la Montaña) como otras instituciones (IFE, INI), sugieren contenidos relacionados con sus áreas de trabajo y hacen señalamientos en torno al estilo radiofónico que se ha adoptado, con programas convencionales que son aburridos, monótonos, poco atractivos para la población. Igualmente, las ONGs mencionan aspectos de contenido y estilo radiofónico, además de la necesidad de que la radio apoye y difunda el trabajo que realizan las distintas organizaciones de base de la región. Se menciona además que la radio debe mantener cierta independencia institucional porque debe ser *verdaderamente* la voz de los indígenas. Para ello, se sugiere retomar la idea de un Consejo Consultivo con representatividad de organizaciones y comunidades.

Estas sugerencias no producen ningún cambio real en el trabajo de la emisora pues durante la gestión de la nueva directora se presentan problemas de relación y autoridad con el equipo de trabajo, que derivan en un conflicto abierto. El personal de la radiodifusora, con apoyo de algunas organizaciones, exige su destitución. El INI decide retirar del cargo a esta persona y

la radio queda acéfala. En un documento que se hace llegar en enero de 2001 al entonces director del INI, se propone un nuevo esquema organizativo para la radiodifusora que contempla una dirección colectiva. (XEZV, 2001). El 12 de febrero de 2001 se nombra al técnico de mantenimiento y locutor en nahua³⁰, “encargado de despacho” temporal de la radiodifusora³¹.

Hacia el segundo semestre de ese mismo año, desde las oficinas centrales del INI se designa a una nueva directora, quien había venido desarrollando trabajo en la región en el campo de los Derechos Humanos, pero sin experiencia en el trabajo de radio. Esta directora renuncia un año después y se nombra ahora a un indígena nahua de la región de Zongolica, Ver.³², reproduciendo una práctica que el INI acostumbró a lo largo de su existencia; dicha práctica consistía en la contratación de personal indígena oriundo de alguna región, para hacerse cargo de la dirección de un Centro Coordinador en una región distinta

En las últimas visitas realizadas el primer semestre de 2003, el personal de la radio parecía hacer recobrado cierto entusiasmo y proponía retomar las líneas de trabajo de épocas anteriores. Para ese año, y contrariamente a lo sucedido en la mayoría de las estaciones, el presupuesto de operación se había incrementado ligeramente, lo que había permitido volver a salir a las comunidades y producir programas a partir de esas visitas.

Los equipos de trabajo

En los 24 años que se cuentan a la fecha desde su fundación, LVM ha tenido once directores, de los cuales nueve han sido profesionistas mestizos no oriundos de la región. Una de las consecuencias más importantes de los sucesivos recortes de presupuesto (que además del recorte de plazas implicaron el estancamiento de los salarios) fue que los puestos del segundo nivel que antes eran desempeñados por personal proveniente de la ciudad, generalmente con

³⁰ Félix Dircio Melgarejo,

³¹ Oficio enviado por la Dirección General del INI No. DG-074/01, 12 de febrero de 2001

³² Moisés Anastasio

estudios universitarios, empezaron a ser ocupados por personal indígena originario de la región. Es decir, la conducción de las radiodifusoras fue quedando cada vez más en manos del personal indígena que con el paso de los años se había capacitado en el empleo del medio radiofónico.

Actualmente, el equipo de trabajo de La Voz de la Montaña está integrado por un director nahua (del estado de Veracruz), dos productores nahuas, dos productores nu'sabi, un locutor me'pha, un programador nahua, una secretaria me'pha, un productor mestizo responsable de los programas informativos y un técnico de mantenimiento nahua. Adicionalmente, se cuenta con la colaboración de entre tres y seis profesores adscritos a las unidades radiofónicas bilingües que han venido participando en la estación de manera más o menos regular desde 1996. En realidad, no existe una gran especialización en las funciones y las cargas de trabajo que implican la locución, la recepción y otras actividades, como el aseo de las instalaciones, son organizadas rotativamente.

Exceptuando el actual director, que ha trabajado para el INI en distintas estaciones desde 1993, todos los integrantes del equipo tienen una antigüedad muy considerable en sus distintos puestos: el miembro más antiguo, integrante del primer equipo, es un mestizo originario de Tlapa, que hacia los años noventa se involucró activamente en la formación de la USIPI (Unión Social Independiente de Pueblos Indígenas) y actualmente es uno de sus líderes. Los productores nahuas se incorporaron entre 1982 y 1983, y los nu'sabi entre 1985 y 1986. Sin contar al integrante me'pha de reciente ingreso (en 2001), el equipo tiene más de quince años laborando en la radio. Todos ellos tienen escolaridad mínima de secundaria y algunos tienen preparatoria o una carrera técnica. Además del líder de la USIPI, otros integrantes del equipo simpatizan con distintas opciones políticas pero han sabido mantener su independencia en cuanto a su trabajo como productores indígenas.

Esta antigüedad en el empleo tiene varias implicaciones: por una parte, los productores bilingües han acumulado una serie de saberes y conocimientos especializados, un “expertise” dado por la práctica y complementado con los múltiples cursos de capacitación en los que han participado. Se perciben a sí mismos como “comunicadores indígenas”, valoran el capital cultural y social que han acumulado y reconocen un compromiso con “su gente”. Por otra parte, encuentran en su empleo -escasamente retribuido- al menos la seguridad de un ingreso fijo, lo que en las circunstancias de la Montaña resulta un privilegio. Aprecian su trabajo, pero con el paso del tiempo y ante la ausencia de liderazgo y estímulos, se ha convertido en algo burocrático y rutinario; todos tienen compromisos familiares que antes no tenían y deben combinar sus responsabilidades domésticas con el trabajo de la radio en horarios irregulares, con turnos extra no retribuidos; no existe entre ellos el entusiasmo de antes y algunos se sienten cansados. A todo esto se añade la insuficiencia de recursos para adquirir materiales, salir a comunidades, etc., lo que representa para ellos un motivo de frustración.

Es necesario considerar, además, que la organización del trabajo con especialización de puestos y funciones generó una estructura con distintos niveles salariales, con diferencias mínimas en cantidades absolutas, pero superiores a 10% en términos relativos. Desde hace muchos años, sin embargo, la distribución de las cargas de trabajo es semejante para todos, por lo que estas diferencias salariales generan cierto descontento. En diferentes momentos, las relaciones internas del equipo han sido difíciles, llegando a conflictos y rivalidades personales. Esto se ha expresado, por ejemplo, en divisiones internas ante las crisis de dirección.

Por otra parte, cuando se han presentado vacíos de dirección, han tenido oportunidades que no han aprovechado para asumir un papel más protagónico en la conducción de la radiodifusora. A pesar de que reconocen su profesionalización en el medio, no sienten que sean

capaces de asumir el puesto directivo. En la práctica, sin embargo, durante los últimos diez años son ellos los que han tenido a su cargo la marcha cotidiana de las transmisiones.

Cobertura de La Voz de la Montaña

Las características geográficas de la región hacen muy compleja la tarea de determinar con precisión el área de cobertura de la radio. Además de las variantes climáticas estacionales, el estado del equipo transmisor, etc., existen comunidades localizadas en profundas depresiones que no reciben la señal con claridad, o ésta no ha sido estable y ha variado con el tiempo. El deterioro gradual del sistema de transmisión ha reducido la potencia y calidad de la señal. Pero además, en 1993 hay un incremento en la potencia de transmisión (de 1000w a 3000w) que no surte la mejoría esperada y, curiosamente, trae el efecto inverso, perdiéndose la cobertura de algunas zonas. La sustitución del aparato transmisor el año 2000 tampoco mejoró la cobertura.

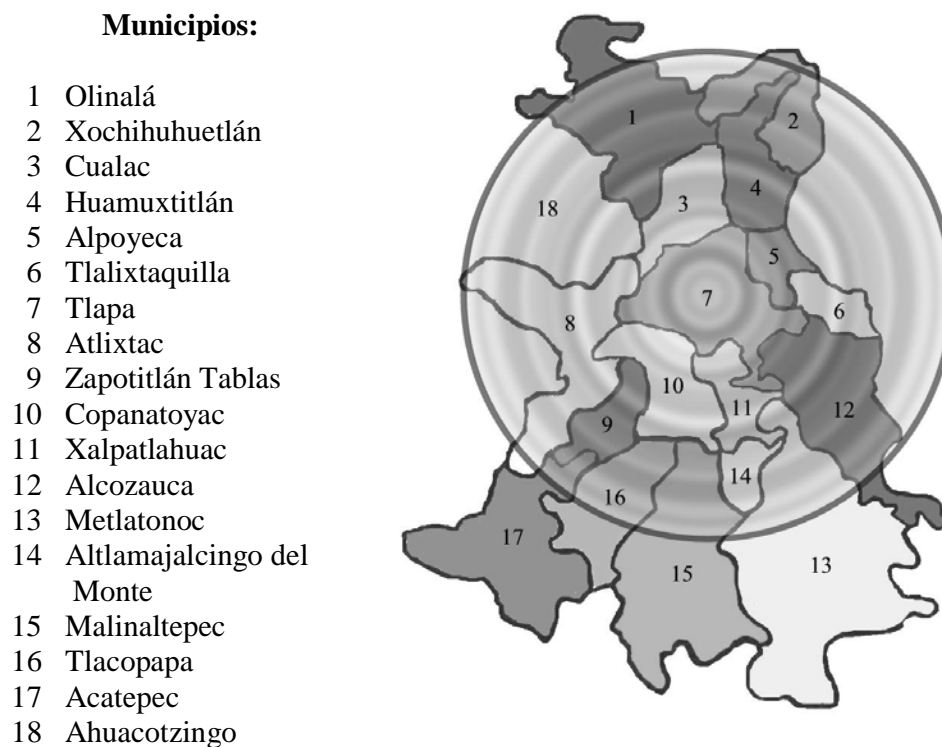
Actualmente los municipios ñuu sabi y me'pa de Metlatonoc, Zapotitlán Tablas, Tlacoapa y Malinaltepec no son completamente bañados por la señal. Tampoco los municipios nahuas de Olinalá y Ahuactotzingo. Pero la radio tiene cobertura en algunos municipios de los estados aledaños de Puebla (Tulcingo) y Oaxaca (Zilacayoapan, San José Lagunas), así como algunas localidades de Chilapa y Zitlala en Guerrero. Sin embargo, el flujo de mensajes desde y hacia estas localidades es más bien esporádico (fig. 2).

Disponibilidad de receptores

El censo del año 2000 recogió información detallada sobre la existencia en las viviendas de aparatos receptores de radio, televisión y videocasetas. De acuerdo con esos datos, 50.5 % de las viviendas tenían por lo menos una aparato de radio, 32.9 % contaban con televisión y 0.4 % con videocasetera. Es posible que la cantidad de radiorreceptores registrada por el censo se refiera únicamente a los aparatos que se encuentran en la vivienda y no se haya tenido en cuenta la posesión de aparatos portátiles. Es posible también que el censo no haya hecho la pregunta

específica sobre “grabadora” (que por lo general cuenta con receptor de radio en AM y FM), perdiendo esta información. De cualquier manera, la cifra del censo es mucho más baja que la encontrada en estudios muestrales realizados en distintas épocas.

Fig 2. Cobertura de La Voz de la Montaña



Nota: Estimación del autor, basada en entrevistas, sobre la cobertura el año 2003.

Presencia de otros medios masivos

Antes de iniciar sus transmisiones LVM, las señales que podían escucharse en el cuadrante radiofónico en la mayoría de las comunidades, sobre todo en las regiones montañosas, eran muy limitadas durante el día y sólo por las noches era posible recibir las de gran potencia provenientes del Distrito Federal, Monterrey, Acapulco y otros lugares. Actualmente algunas

estaciones se escuchan también durante el día en las comunidades ubicadas en las cimas de las serranías. Por otra parte, la señal televisiva no podía captarse con claridad prácticamente en ninguna parte. Hacia 1980 un grupo de habitantes mestizos de la ciudad de Tlapa creó un patronato para promover la instalación de una antena receptora que permitiera la captación local del canal 2 de Televisa; en 1982 se introduce también el canal 5 y unos años más adelante, cuando el gobierno federal desarrolla el sistema televisivo conocido como Imevisión, se hace posible también la recepción del canal 7 y tiempo después del canal 13. Gradualmente los avances en las tecnologías de transmisión así como la instalación de estaciones repetidoras han permitido que la señal televisiva terrestre se capte en un mayor número de municipios y localidades.

A fines de los años 90 penetra el sistema de televisión comercial vía satélite (SKY) que permite alcanzar prácticamente cualquier punto de la región, siempre que se disponga de la antena parabólica y el equipo decodificador. En octubre de 2002 existían en Tlapa 5 agencias proveedoras del servicio de SKY con un número aproximado de entre 80 y 120 suscriptores cada una, que daría un número estimado de 500 hogares receptores, la mayoría en Tlapa y las cabeceras municipales cercanas, cantidad que, sin embargo, muestra una tendencia al crecimiento (información recogida por el autor).

Es necesario mencionar un fenómeno singular que ha alterado el espacio mediático en la ciudad de Tlapa en los últimos tiempos: hacia el año de 2001 un grupo de jóvenes mestizos decide instalar una estación radiodifusora en la banda de Frecuencia Modulada, con una potencia reducida pero que permite ser captada en Tlapa y sus proximidades. Se trata de una estación ilegal o “pirata” surgida con intereses íntegramente comerciales y dirigida claramente a la población mestiza. Su programación consiste esencialmente en música comercial y cuñas o anuncios que publicitan tiendas, restaurantes y otros establecimientos en la ciudad de Tlapa. En

una entrevista realizada a uno de sus integrantes, éste afirmaba que “Radio Éxtasis” (nombre que se dio a la estación) no era una competencia para LVM, pues ésta se dirige a la “población de la Montaña” (es decir, a los indígenas) y no a la población de Tlapa; además, se aseguraba que esta nueva radiodifusora es un “negocio” mientras que LVM es una estación cultural y de servicio a la población. La estación inicia sus transmisiones a las 18:00 y al parecer es bastante escuchada por la población que vive en las zona céntrica de Tlapa, los choferes de taxis, etc. Aunque en efecto su público meta es diferente al de LVM, parece evidente que durante las horas que transmite esta nueva estación sí disminuye el número de radioescuchas de aquella.

Estudios de audiencia previos

A lo largo del tiempo se han realizado algunos estudios de carácter empírico que han buscado determinar la audiencia y sus hábitos: en 1982, las antropólogas Josefina Aranda y Verónica Valenzuela (1982), a petición del entonces Departamento de Planeación Radiofónica, realizan una investigación para conocer la “presencia radiofónica de La Voz de la Montaña en las comunidades”. La otra investigación fue realizada por Inés Cornejo en 1990, autora de estudios similares en Tlaxiaco y Ojitlán, Oax., Tanganhuitz, S.L.P, y Peto, Yuc., (1994) indagando acerca de la posesión y uso del medio, el contexto de la recepción, así como los gustos y preferencias del auditorio.

La investigación de Aranda y Valenzuela consiste en tres estudios de caso (en una comunidad nahua, una me’pha y otra nu’sabi) en los que se aplicaron encuestas y se realizaron entrevistas con la población, empleando tres líneas directrices: la determinación cuantitativa de la audiencia, la caracterización de los hábitos de audiencia y la determinación de la calidad de la audiencia en términos del carácter de su relación con el mensaje radial. Encuentran que el uso del radio estaba muy generalizado y que a partir de la instalación de la radiodifusora la venta de receptores en la ciudad de Tlapa había aumentado significativamente, estimando los

comerciantes un aumento de 300 % el año que se estableció la radiodifusora. Para esas fechas, según esa investigación, la mayoría de la población escuchaba La voz de la Montaña. Sin embargo, las investigadoras registran la audiencia menor de otras estaciones de Acapulco, Monterrey y el DF., sobre todo entre la población joven. Según este estudio, la razón de ser más importante de la estación y la utilidad que se le atribuye es el servicio de avisos, aunque también se aprecia el que transmita en las lenguas locales. Los programas de avisos son los más escuchados por la población de ambos sexos y en todos los grupos de edad. Concluyen, a este respecto, que la difusión de los avisos

... ha llevado indirectamente a reforzar con nuevas formas y tal vez involuntariamente, una cohesión social regional. Es decir, la posibilidad que tienen ahora los habitantes de la Montaña de estar comunicados interregionalmente,... ha permitido que de manera continua se circule información sobre sucesos, acontecimientos y situaciones que forman parte de la vida cotidiana de la gente (p. 40).

Con respecto a otras preferencias de la audiencia el estudio reporta algunas variantes por sexo y, en menor medida, por grupos de edad y entre las comunidades investigadas. Respecto de las preferencias musicales, el género preferido era la música ranchera especialmente entre los hombres mayores de 25 años. La música de bandas era más apreciada por los hombres mayores de 50 años, mientras que los jóvenes preferían la música tropical.

El estudio de referencia insiste en señalar que el proceso social que intervenía con más peso en la recepción era la migración, fenómeno que estaba contribuyendo a la conformación de un gusto musical de origen comercial y la necesidad imperiosa del aprendizaje del español. Entre las recomendaciones a la emisora que las investigadoras derivaban del estudio, destacan las referidas a la necesidad de adecuar mejor los horarios a las actividades de la población, la conveniencia de producir programas informativos de carácter local, la programación de

contenidos educativos no formales elaborados con criterios pedagógicos y la urgencia de considerar a la población joven como audiencia meta de gran importancia.

La investigación de Inés Cornejo, realizada casi diez años después, encuentra en una muestra de 160 casos que la presencia del medio radiofónico es intensa, pues 84 % de los entrevistados manifestaron tener radio, mientras que sólo 16 % contaba con televisión. En cuanto al contexto de la recepción encuentra que la radio tiene presencia predominante en los hogares indígenas y mestizos y que la forma de audiencia más frecuente es la familiar. Para la mayoría de las personas (65 %) la radio constituye la fuente primaria de noticias. “En términos de la exposición al medio radiofónico, son las mujeres quienes oyen más horas la radio, mientras que el sector masculino lo escucha, en su mayoría, aproximadamente dos horas diarias” El estudio reporta que lo que más gustan escuchar los entrevistados es, en principio, la música (29 %) y después los avisos (20%). De manera coincidente con la investigación de Aranda y Valenzuela, la autora consideraba que la emisora, con el servicio de avisos, “... está poniendo en común información que los pueblos necesitan (p. 42.)”.

En 1994, cuando la radio cumplía su XV aniversario, se hace una medición en una muestra de 205 encuestados, que ofrece datos similares a los de Cornejo en los patrones de audiencia femenina y en lo que se refiere a la radio como medio de información para la población indígena (Lima y Obregón, 1994). En esa ocasión, sin embargo, las respuestas en torno a la utilidad de la radio como “medio de entretenimiento” (en donde podría ubicarse la música) son muchas menos con respecto a la investigación de Cornejo. Como mencionaré en la presentación de mis propios datos, en los que encontré una tendencia similar, tal pareciera que la escucha de la radio es mucho más una necesidad que una mera forma de “pasar el tiempo”. En cuanto a la posesión del aparato receptor, el dato que presenta la investigación de Lima y Obregón, es que 94% de los encuestados dijo tenerlo. Considerando las investigaciones previas y los datos del censo

presentados en el capítulo anterior, esta cantidad parece exagerada como producto quizás de sesgos en la muestra.

Sumario

A partir de la reconstrucción histórica presentada en este capítulo, es posible extraer algunas conclusiones relevantes para esta investigación. En primer lugar, se reconoce la huella que deja esta primera experiencia en el sistema que habría de desarrollar el INI, en varios sentidos: a) el esquema organizativo jerárquico, que excluía de las posiciones superiores a los trabajadores indígenas, se reprodujo en las primeras etapas del sistema y continuaba en muchas radiodifusoras hasta la desaparición del INI. b) la centralización del proyecto en el INI, sin la participación de otras dependencias, c) los límites claros a la actividad de las radiodifusoras en el terreno político, fruto de la primera experiencia conflictiva a menos de un año de haberse iniciado las transmisiones en Tlapa. d) la función de intercomunicación de las radios se revela como algo prioritario para la población, e) la participación durante los primeros años se concibe únicamente como la presencia de bandas y cantores, el envío de cartas y el uso del servicio de avisos. Se presupone también por el uso de las lenguas indígenas en las transmisiones.

En segundo lugar, puede reconocerse hacia mediados de los años 80 un cambio importante en la orientación seguida. De manera coincidente con el impulso al indigenismo de transferencia que se gestaba en el INI y con el crecimiento de la fuerza de las organizaciones indígenas descrito en el capítulo anterior, la radio se transforma en un medio abierto a una pluralidad de voces. En la que hemos llamado “etapa de auge”, se procura la participación organizada de la población y la vinculación con organizaciones y comunidades indígenas, quienes emplean a la radio para presionar al gobierno, exigir mejores oportunidades y denunciar los abusos y la corrupción.

La represión de 1994, junto al adelgazamiento de su presupuesto anual, la paulatina extinción del INI, el desgaste del equipo humano –entre otros factores- , la llevan a realizar un trabajo rutinario, nuevamente poco ligado a la realidad regional. Continúa prestando sus servicios –destacando los avisos gratuitos- sin ofrecer contenidos nuevos a sus audiencias. Más que intentar articular una propuesta a la población, su trabajo en los últimos años ha sido solamente reactivo a las necesidades inmediatas de intercomunicación. Para el director de Tlachinollan, La Voz de la Montaña se ha convertido, después del golpe del 94, en “un león dormido que no puede despertar”.

CAPITULO CINCO

LA PROGRAMACIÓN Y EL SERVICIO DE AVISOS

La programación en una estación radiodifusora es un concepto que remite tanto a la forma y contenido de los mensajes que se transmiten, como a su ordenación a lo largo del horario de transmisión. Ambos aspectos son tomados en cuenta en la definición de lo que comúnmente se designa como el *formato* de la emisora, que en el caso de las radios indigenistas, ha permanecido más o menos constante a lo largo de los años. Sin embargo, si se profundiza en los contenidos vertidos en ese formato, las temáticas, sus tratamientos y el peso distinto dado a ellas en el conjunto de la programación, es posible encontrar diferencias entre las estaciones y en cada una a lo largo del tiempo.

En esta investigación resultaba indispensable adentrarse en lo que la radiodifusora ha venido transmitiendo a lo largo de los años, lo que ha constituido su *oferta simbólica* a la población radioescucha. Sin embargo, se reconocía de entrada la complejidad en la descripción y análisis de este conjunto, teóricamente finito pero inabarcable en su totalidad, no sólo por su extraordinaria magnitud, sino por su carácter efímero. Es decir, más que en otros medios de comunicación como la prensa o la televisión, una proporción muy grande del tiempo de transmisión en la radio es completamente fugaz, en el sentido de que no comprende la fijación de los mensajes en algún dispositivo tecnológico. En el caso de las radios indigenistas, esta complejidad para su análisis es todavía mayor por el empleo de las lenguas indígenas en las transmisiones, que requeriría por parte del investigador un pleno conocimiento de ellas para adentrarse en el significado de los mensajes transmitidos (Riggins, 1992). No obstante, de

acuerdo con el propósito de la investigación resultaba posible al menos identificar y sistematizar los ejes temáticos prioritarios explícitos e implícitos en torno a los cuales se ha estructurado la programación en las distintas etapas de la emisora, la orientación de los esfuerzos de producción, la utilización de los idiomas indígenas y el español, etc., es decir, las principales características y evolución de lo que ha venido siendo esa oferta simbólica que la emisora lanza a su público. Por otra parte, tomando en cuenta que gran parte de la programación se dedica a transmitir los mensajes de intercomunicación entre los habitantes, es decir, mensajes de los que la población es simultáneamente originadora y destinataria, era necesario profundizar en las características de estos flujos de comunicación, por lo menos tal como se presentan actualmente.

Lamentablemente no se contaba con información detallada sobre la programación a lo largo de la vida de la radiodifusora. Sin embargo, a través de entrevistas a los trabajadores y del análisis del material que se conserva en la fonoteca y otros documentos de archivo, pude formarme una idea de la orientación general de la emisora en términos de su propuesta radiofónica a la población a través de los años. Por lo que respecta a los flujos de intercomunicación que la radio posibilita, consideré conveniente analizar con detalle los mensajes de “avisos” que la estación transmitió durante el periodo de febrero a julio de 2002.

Características constantes en la programación

En un esfuerzo de síntesis, pueden encontrarse ciertas características generales en la programación, que han permanecido constantes a través del tiempo y que consideramos necesario puntualizar para los fines de este trabajo.

a) Localidad. La mayoría de los mensajes y programas transmitidos tienen y han tenido como referente principal a sujetos, lugares y eventos del ámbito local. Los programas de música de bandas, los avisos, las narraciones indígenas, las campañas institucionales emprendidas por las instituciones locales, etc., tienen en común el referirse a la región de la Montaña. Aunque no

de manera exclusiva, pues generalmente se incluyen programas y mensajes relacionados con los ámbitos nacional y global, la programación de LVM, como en la mayoría de las estaciones del INI, está impregnada por una gran proporción de esta “información de proximidad”, según el término empleado en años recientes por algunos autores (López, 1998, 1999).

b) Plurilingüe. La presencia de cuatro lenguas, incluido el español, ha caracterizado la programación de la radio, aunque la proporción guardada entre el español y las lenguas indígenas ha mostrado ligeras variaciones a través del tiempo. En la mayoría de los casos, no se trata de traducciones de un mismo mensaje en las distintas lenguas, sino de programas y contenidos distintos. En el caso de traducciones, raras veces estas se presentan de manera consecutiva, sino que los mensajes traducidos se transmiten en los espacios destinados a cada lengua.

c) Servicio. Como se ha mencionado, el servicio de avisos a la población y las instituciones gubernamentales, comunitarias, civiles, etc., ha ocupado siempre un peso muy significativo en la programación de la radio. El apartado siguiente se refiere a este servicio con detalle, por lo que aquí nos limitamos a mencionar la importancia que ha tenido por su lugar destacado en la programación en términos del tiempo que se le asigna.

d) Musical. A través del tiempo la programación ha tenido un fuerte componente de música de muy diversos géneros. Aunque no se trata de contenidos verbales, la música es sin duda también un mensaje que se relaciona con una manera de ver y experimentar el mundo. A este respecto, Hendy (2000) nos dice que “la música para muchos de nosotros se ha convertido en una manera de definir nuestra propia identidad y desde ahí establecer comunidades de intereses y valores. (p.169)”. En apoyo de esa afirmación, este autor menciona la importancia que las personas atribuyen a los himnos nacionales, tonadas y canciones populares en la “construcción, definición y redefinición de identidades nacionales (p. 215)”. Para Stokes (1994), la música evoca y organiza memorias colectivas y experiencias de lugar con una intensidad,

poder y simplicidad, como ninguna otra actividad social. La música y la danza “alientan a las personas a un sentimiento de pertenencia y contacto con sí mismos, sus emociones y su comunidad (p.13).” Simonett (2000) afirma en este mismo sentido, que la música y la danza son actividades políticas que “representan una forma de identidad cultural y reavivan las fronteras étnicas (p.7)”. En el caso de los medios étnicos, Browne (1996) señala que la música (instrumental, no vocal), aparentemente neutral e inofensiva, puede llegar a tener un contenido político -en sentido amplio- en la medida en que exprese la sensibilidad y el gusto de las minorías marginalizadas, en lugar de las de la cultura dominante.

Fue mencionada ya la habitual transmisión en LVM de música grabada localmente, básicamente por las bandas de viento de los pueblos. Para tener una idea de la importancia que se ha dado a este tipo de música, considérese que el acervo conservado en la fonoteca de la radio es de más de 600 cintas (normalmente de ½ hora de duración cada una), que se encuentran clasificadas por municipio. Se ha registrado música de cerca de 200 bandas de las comunidades indígenas pertenecientes a todos los municipios de la Montaña; de algunas agrupaciones se han hecho registros en distintas ocasiones. A lo largo de la vida de la radio, se ha destinado a esta música de bandas entre 30 y 40 por ciento del tiempo total de música transmitida diariamente, además de la empleada en cuñas o mensajes promocionales, rúbricas de programas, etc.

El tiempo restante se emplea con música de otras regiones de Guerrero así como música nacional e internacional. Para la selección de los géneros a transmitir se han seguido criterios distintos, pero a lo largo del tiempo los directivos de la radio han evitado la música comercial considerada de moda y repetida constantemente por las radios concesionadas. De esta manera, existe una especie de censura en la que se limitan géneros e intérpretes promovidos por disqueras y en general por la industria del espectáculo, bajo la idea de que la radio debe favorecer expresiones culturales de calidad artística. Este argumento, que ha sido cuestionado en diversas

ocasiones por la población y por los propios productores, deja ver en el fondo un “paternalismo”, que decide lo que “debe” de escucharse, así como la idea romántica o idealizada del campesinado indígena forjada en la etapa fundacional de la radio y todavía presente. Tratándose de música distinta a la producida localmente, el “gusto musical” que promovió la radiodifusora desde sus inicios, y que en gran parte permanece, se asemejaba al que caracterizaba a la radio y el cine de las décadas de los años 40, 50 y parte de los 60.

El material existente en la fonoteca da una idea de los géneros musicales más constantes en la programación: de un total de 3617 discos en acetato y CD, cerca de 20 % corresponde a música folklórica y regional de los estados de la república mexicana, 13 % a “música ranchera y norteña”, 10 % a “música tropical” y 8% a “bolero romántico”. El resto (49 %) está constituido por géneros diversos como “internacional”, “canto nuevo mexicano”, “clásica”, “rock”, etc.

e) *Sin estructuración educativa.* A pesar de que en distintas ocasiones se ha señalado que la radiodifusora inició con propósitos de alfabetización y castellanización, en realidad el componente educativo (de carácter formal, no-formal e informal) ha estado prácticamente ausente. Los mensajes y programas de orientación a la población en materia de salud, ecología, derechos humanos, etc., por lo general han sido producidos sin seguir alguna estrategia comunicativa o educativa planificadas.

Tendencias en la programación a través del tiempo

A pesar de las anteriores características constantes, que han configurado el formato de la emisora y por el cual es inmediatamente reconocible en la región, es posible identificar en los programas y series producidos y/o transmitidos a lo largo del tiempo, cambios en los contenidos y propósitos, que reflejan a su vez distintas orientaciones de la oferta programática de la estación.

Durante los primeros años de la vida de la radio, como se ha dicho, es la propia población la que demanda el servicio de intercomunicación y la que de manera espontánea se acerca a ella para llevar su música, cantos y danzas.

Con grandes esfuerzos, las bandas de viento llegaban a la radiodifusora para solicitar que se hicieran grabaciones en sus comunidades o en las fiestas patronales. Pero junto a la disposición por abrir los micrófonos a la población indígena y difundir sus expresiones culturales, puede advertirse que prevalecía también una lógica “desarrollista” o “extensionista”, que se expresaba en programas como “Cuidemos a los animales: pláticas con el médico veterinario”, o en el énfasis puesto en mensajes cortos (“cápsulas”) sobre temas de salud, agricultura, etc., que eran traducidos a los tres idiomas.

En realidad esta lógica implicaba también una visión de fuerte carga integracionista, reflejada más claramente en la presencia de programas de la historia nacional, efemérides, biografías de próceres nacionales, etc., y en programas sobre la cultura nacional, los estados de la república, etc.

Posteriormente, a medida que el modelo se va definiendo en el nivel central y se entra en la etapa de estabilización que hemos mencionado en el segundo capítulo, los programas que se difunden se centran ahora de manera más clara en la visión del “rescate cultural” y disminuye el acento en los mensajes de tipo extensionista. De esta época, que comprendería más o menos hasta 1985, se conservan en la fonoteca series y programas cuyos meros títulos dan una idea de la visión “culturalista” que se impulsaba: “Recorriendo la Montaña”, reportajes en los cuatro idiomas que abordaban la historia, costumbres y tradiciones de los pueblos, “Imborrable” y “Al terminar la jornada”, series de cuentos tradicionales en español y lenguas indígenas, “Cancionero”, con la participación de trovadores en lengua nahua y mixteca. En secciones posteriores de esta tesis haremos mención de la relevancia de este tipo de programas por cuanto,

además de constituir espacios de auto-representación indígena, contribuyeron a “poner en escena” aspectos de la vida y la cultura de los pueblos, antes desconocidos para la mayoría de la población, así como las implicaciones que de ello se derivaron. Sin embargo, como se ha insistido, es notorio el énfasis en el “rescate” de la cultura y la ausencia de programas enfocados a la problemática social de los pueblos de la Montaña.

A partir de 1987 la programación se modifica de manera importante al abrirse a la participación y la vinculación con las organizaciones indígenas que para esos momentos despliegan una actividad intensa. Se ha mencionado ya la articulación con el grupo de PAIR y los esfuerzos por conformar el Consejo de Pueblos de la Montaña, que trajo consigo la producción de distintos programas de análisis de la problemática regional. Además de constituirse de manera formal el área informativa en la organización interna de la radiodifusora, encargada de la producción de un noticiario local, se continúa con los programas acerca de las comunidades de la Montaña; pero esos programas no sólo tratan aspectos de la historia y las tradiciones de los pueblos sino que se abordan asuntos de su problemática política y social. Los programas revisados de la serie “Nuestros pueblos”, por ejemplo, además de proporcionar datos sobre la historia de la fundación del pueblo correspondiente y sus tradiciones más significativas, abordaban aspectos como su relación con la cabecera municipal, las carencias de servicios públicos (luz eléctrica, agua entubada), problemas ancestrales de linderos con las comunidades vecinas, etc.

Otro rasgo característico de ese cambio en la programación es la aparición de temáticas antes ausentes y la aparición de nuevos “actores” en la programación. El noticiario “Resonancias” recupera versiones y puntos de vista distintos y encontrados acerca de los problemas de la región. Se incluyen entrevistas a autoridades municipales y estatales, líderes de organizaciones, autoridades tradicionales, etc. De esta manera, a decir del productor del

programa, era posible “salvar” las limitaciones impuestas desde el nivel central y por los grupos locales de poder para tocar asuntos relacionados con la vida política regional. En sus palabras, “el papel de la radio era simplemente el de abrir el micrófono a los diferentes posiciones y no pretendía tomar partido a favor de una u otra tendencia”.

Pero además es notoria, a juzgar por los programas conservados en la fonoteca, la aparición de nuevos actores y temáticas, como las referidas a la mujer: “Nosotras las mujeres indígenas”, “La mujer indígena”, “La mujer y la familia”, producidas en las cuatro lenguas, son series que aparecieron durante esa época. Otra nueva presencia en la programación es la de los médicos indígenas, con quienes se hacen programas sobre su organización, que por aquél entonces era muy apoyada por el propio INI, sobre hierbas y prácticas curativas tradicionales, etc.

Los jóvenes también tienen un espacio en la radio a partir de entonces, no sólo en programas como “Jóvenes de hoy”, en el que se entrevistaba a jóvenes indígenas acerca de su posición en la problemática tradición-modernidad, sino en programas producidos por ellos mismos. Para 1988, la ciudad de Tlapa experimentaba ya un proceso de crecimiento acelerado, transformando su fisonomía por la aparición de nuevos asentamientos o “colonias” y la intensificación de su actividad comercial y de servicios. Las “bandas” integradas por jóvenes – muchos de ellos hijos de familias indígenas que buscaban mejores oportunidades en Tlapa – habían hecho su aparición y se suscitaba un clima de cierta violencia. En un acercamiento entre la radiodifusora y un grupo de jóvenes que gustaban de la música “alternativa”, surgió la idea de realizar un programa radiofónico bajo el título “Las otras bandas”, en alusión tanto al programa “Nuestras Bandas”, como a los grupos musicales y a las bandas callejeras. Desde entonces y al menos hasta el periodo del trabajo de campo de este estudio, el programa se ha difundido semanalmente para la audiencia juvenil, abordando una serie de temas relacionados con la

juventud indígena. La idea del programa ha sido prácticamente la misma: abordar “en vivo” temas diversos, ligados o no a las letras de la música que se presenta, como un espacio de reflexión desde el punto de vista de la juventud. Sin embargo, el programa se ha transformado, pues los integrantes del equipo que lo produce han cambiado y porque el movimiento musical de la juventud también lo ha hecho, pasando del “rock” de los ochenta al “punk” alternativo que circula en pequeños grupos a través de redes informales.³³ En una entrevista realizada con uno de los actuales productores voluntarios del programa, hablante de tu’ sabi, afirmaba: “el grito de rebeldía punk une a los jóvenes indígenas y no indígenas.”

Es muy interesante observar que algunos de los jóvenes que han participado en la producción del programa, se han transformado en verdaderos “activistas culturales” que han continuado en la búsqueda de distintas formas de expresión y vinculación con los que han debido emigrar hacia otro estado o al país del norte. Actualmente, un grupo de jóvenes desde Tlapa y Nueva York, mantiene una página en la Web (“Tlapa digital”)³⁴ y un foro en el MSN (“Tlapa de Comonfort”). Fue a través de esos canales que logré obtener las entrevistas con jóvenes que radican en Estados Unidos acerca del significado que tiene para ellos la radiodifusora, a las que hago alusión en el siguiente capítulo.

Ya en la década de los noventa aparece otra temática de manera explícita, que intenta dar alguna respuesta a la difícil situación de violencia que se vive en la Montaña: los Derechos Humanos. Se conservan programas producidos entre 1990 y 1994, poco antes del asalto, con títulos como “Nuestros derechos”, “Conoce tus derechos” y “Donde no hay abogado”. Esta temática siguió estando presente después del periodo de “silenciamiento” con la serie “Derechos Indígenas”, pero sobre todo con la participación de Tlachinollan, organización no gubernamental

³³ “Mixteco punk: El Rock de la Montaña”. Jaime García Leyva. Ojarasca 67, nov 2002

³⁴ <http://tlapadecomonfort.tripod.com>

ya mencionada, que desde el año 2000 se hizo cargo de la producción del programa semanal “Tjtoltlapalehuilistli” (en lengua náhuatl “La palabra que ayuda”). En nuestras últimas visitas a la región (2003), el programa todavía se difundía en español, aunque en ciertas ocasiones se traducían algunos segmentos considerados muy relevantes. Los responsables del programa consideraban que éste había representado un mecanismo de gran importancia para difundir su trabajo. Por los comentarios que recibían durante sus visitas a las comunidades, en los talleres y en su red de promotores, pensaban que el programa era escuchado y poco a poco la población indígena los identificaba mejor. Durante los programas se han tratado temas políticamente “delicados”, como el asesinato de Digna Ochoa, la violación de dos campesinas por miembros del ejército en la región, el problema de las religiones, la militarización y otros. De hecho, en los últimos años la radio ha transmitido la información más relevante relativa al movimiento zapatista, sin recibir censura o llamados de atención por parte del nivel central.

Después del asalto y ante los sucesivos recortes y problemas en la dirección referidos anteriormente, cesa casi por completo la producción de nuevos programas y la programación se compone básicamente de avisos, música, el diario programa de saludos “El correo de los amigos”, y repeticiones de programas y series anteriores (Nuestros Pueblos, Nuestras Bandas, cuentos, etc.).

El programa de saludos “El correo de los amigos”, al igual que los avisos, es elaborado con mensajes de y para la audiencia, y ha formado parte de la programación desde los inicios de la emisora. Diariamente, a través de cartas y llamadas telefónicas, provenientes de la región, de otros estados del país y de Estados Unidos, se solicita transmitir este tipo de mensajes que se dirigen a alguien en particular con motivo de algún aniversario o celebración, o simplemente para mostrarle afecto. Aunque estos mensajes no contienen realmente información útil por sí misma para la población, cumplen una función fática que mantiene en contacto a familiares y

amigos y su importancia no debe soslayarse (Vargas, 1993). Con el desarrollo de la telefonía, son cada vez más las llamadas que se reciben en el momento mismo de la emisión del programa solicitando “pasar al aire” en ese mismo instante.

También se producen los programas que elaboran los profesores asignados a las Unidades Radiofónicas Bilingües (con temáticas dirigidas a la mujer y la educación de los niños indígenas), además de los programas cuya producción está completamente a cargo de un grupo u organización externa: “Las otras bandas”, “La palabra que ayuda”, y los que ocasionalmente producen grupos de jóvenes de la preparatoria y del Tecnológico. En ocasiones, cuando existen conflictos locales de gravedad como los sucesos violentos ocurridos en el municipio de Zapotitlán Tablas (mayo de 2003) entre simpatizantes de la UOCEZ (Unión Obrera y Campesina Emiliano Zapata) y Antorcha Campesina, se proporciona información local como un apéndice al noticiario de Notimex.

Los productores indígenas y sus mensajes

Es necesario considerar que el formato radiofónico adoptado incluye lo que suele llamarse “conducción” de la programación, que consiste en las charlas “ad libitum” que realizan los locutores (sea en español o lenguas indígenas) durante los espacios musicales para proporcionar la hora, presentar la música, dar algún mensaje o hacer comentarios diversos que se supone habrán de acompañar al radioescucha en la realización de sus actividades. De esta manera, estas intervenciones frecuentes a lo largo de la transmisión constituyen una parte importante en el contenido de la programación.

Resulta interesante conocer las ideas centrales que los productores indígenas consideran como ejes de su propio discurso. En las entrevistas en profundidad con cada uno de ellos, se les solicitó que expresaran en pocas palabras las ideas más importantes que a lo largo de los años han estado insistiendo ante el micrófono, a lo que se manifestaron dispuestos sin ninguna

dificultad. En todos los casos, parecía existir suficiente claridad como para sintetizar lo que piensan son los mensajes centrales que reiteran a la población.

No es posible saber si estos mensajes han variado a lo largo del tiempo, pero a través de lo que expresan los productores, podemos acercarnos a lo que actualmente se enfatiza. Se menciona de manera coincidente, aunque con distinta prioridad, lo relativo a la importancia de conservar la lengua y los valores culturales de los pueblos. Sin embargo, las productoras mujeres hacen mención de aspectos tanto positivos como negativos de los usos y costumbres en las comunidades indígenas. Por esta razón, ellas mencionan que en las transmisiones se insiste en que el trato a las mujeres debe cambiar, que deben protegerse sus derechos y que costumbres como el maltrato o la venta de mujeres deben ser erradicadas. Una productora también insiste en que la mujer debe aprovechar los beneficios de la medicina occidental en el cuidado de la salud, pues en ocasiones las prácticas tradicionales no son eficaces y las personas llegan a morir.

Un productor nahua afirma que el mensaje más reiterado por él se refiere a la radio como herramienta al servicio de los pueblos indígenas:

... que la radio es del pueblo, que la radio es de todos, y que la radio esta al servicio del pueblo, entonces nosotros siempre en la locución que pasamos decimos que utilicen esta herramienta que es del pueblo, que es de todos y está al servicio de las comunidades (Entrevista en profundidad, folio 123).

También se dice que la radio es un medio para que los pueblos se conozcan entre sí:

... lo utilizamos mucho como intercambio de las costumbres de las culturas, porque varían entre cada comunidad, de un pueblo a otro, principalmente los municipios, el de Olinalá, de Cualác, de Chilapa, de Tlapa, donde la cultura es nahuatl. Entonces aquí se hace el intercambio de las culturas, se practica. Y es importante porque cuando ves como se practica en cada lugar uno se pone a pensar, bueno pues no solamente en nuestro pueblo se hace esto, uno se da cuenta y nosotros quisiéramos que se comparta, a partir de la radiodifusora muchos se dan cuenta (ídem).

Pero es interesante observar que son los locutores nu'sabi quienes refieren aspectos que se relacionan más con la difícil problemática regional y las condiciones de pobreza de los pueblos:

Lo que les digo es que cuenten sus experiencias cuando tienen un problema agrario o un problema de salud, cómo le han hecho, que cuenten cómo han resuelto sus problemas... (Entrevista en profundidad, folio 125)

... que no tengan temor de salir a la ciudad, que deben ejercer la justicia, que no se dejen, que acudan a las autoridades, que hay que manifestar sus inconformidades, nosotros por este medio de comunicación concientizamos a la gente de que no es el mismo tiempo de los años pasados. Y eso es mi forma de pensar y uno la lanza al aire. La gente también se entera de que hay instituciones que pueden ayudarles a resolver sus problemas, la radio ha ayudado mucho, ya tienen un panorama, ya les preguntan y contestan, preguntan, opinan de la información que les damos (Entrevista en profundidad, folio 126).

El servicio de avisos

Esta sección da cuenta de una de las expresiones más directas del uso estratégico que la población de la Montaña ha venido haciendo de este medio de comunicación a través del tiempo, convirtiéndolo en un recurso que le ha permitido sortear mejor las adversidades que le presenta su ambiente físico y social. La evidencia que se ofrece permite sostener que a través de sus programas de avisos la radiodifusora posibilitó –y aún lo hace– flujos de comunicación e interacciones sociales que, de no existir la radio, difícilmente podrían tener lugar. Pero además de posibilitar estos flujos comunicativos, mediante los cuales se intercambiaba información relevante para la vida cotidiana de personas, familias, grupos y comunidades, el servicio de avisos tuvo y tiene otras implicaciones importantes para la dinámica sociocultural de la región al modificarse la cantidad y calidad de la información disponible para la población indígena relativa al acontecer de su entorno. Algunas de esas implicaciones serán discutidas posteriormente, mientras que en esta sección nos enfocamos en describir los flujos de comunicación posibilitados por estos mensajes, sus actores principales y los propósitos que persiguen.

Los programas de avisos en las radiodifusoras indigenistas

Las radiodifusoras indigenistas destinan algún espacio en su programación diaria a la emisión de mensajes gratuitos a solicitud de personas, organizaciones e instituciones. Estos mensajes pueden referirse a las más diversas temáticas, ser originados por diferentes actores y tener por destinatarios a distintos públicos. Tienen en común, sin embargo, el hecho de que constituyen la respuesta a necesidades y demandas explícitas de comunicación e información por parte de la población, que por lo general los considera como un servicio de gran utilidad. Estos programas suelen estar presentes de una a tres veces a lo largo del día y su duración es variable según el número de mensajes que se transmite, es decir, de acuerdo con la demanda que se presenta en cada región determinada. En algunas radiodifusoras el servicio de avisos es un componente fundamental en la programación diaria y representa una carga de trabajo importante para el personal. Estos casos se presentan por lo general en regiones de orografía pronunciada, con graves carencias en cuanto a vías de comunicación terrestre y telefónica, sobre todo para las comunidades aisladas y dispersas, por lo que la radio constituye el mejor o el único medio de comunicación disponible. En otras regiones, por el contrario, las condiciones geográficas y climatológicas han permitieron el establecimiento de vías de intercomunicación, previas a la instalación de las radios, que permiten el acceso a todos o casi todos los poblados. Así, en radiodifusoras como la XEPUR en Cherán, Mich. o la XEPET en Peto, Yuc., ambas localizadas en regiones más o menos bien comunicadas por rutas terrestres, primero, y ahora con muy amplia cobertura de la telefonía, el servicio de mensajes es reducido, mientras que en regiones como la Montaña de Guerrero o la Sierra Tarahumara, la demanda es mucho mayor. Es decir, aparentemente la demanda del servicio de avisos está inversamente relacionada con la disponibilidad y acceso a otros medios; sin embargo, en el caso que nos ocupa, la disponibilidad

del servicio telefónico no parece haber disminuido la demanda y, por el contrario, ha potenciado la eficacia del servicio.

Vargas (1993) emplea el término “telecomunicación informal”, haciendo una metáfora con el de “economía informal” para referirse a todo un sector creciente de prácticas comunicativas que no aparecen registradas en las cifras oficiales y que apenas comienza a ser objeto de reflexión teórica. En esta perspectiva, presenta un análisis del servicio de avisos que daban dos estaciones radiodifusoras de características diferentes: la primera, de tipo comercial, ubicada en un centro urbano del norte de México pero con gran audiencia en el medio rural; la segunda, la estación indigenista XEVFS en las Margaritas, Chiapas. En el caso de la radiodifusora comercial, la autora emplea el análisis de contenido cuantitativo, mientras que el segundo caso se basa en entrevistas a profundidad realizadas con familias tojolabales en dos comunidades. Los resultados que ofrece confirman en términos generales que esta “telecomunicación informal” es quizás una de las contribuciones más importantes que puede hacer la radio al desarrollo, pues se “diversifica, intensifica y acelera el flujo de información... sirviendo como un sustituto del teléfono, el telégrafo, el correo y los medios impresos”. Respecto de la radio indigenista, encuentra que el servicio era muy empleado por las agencias de desarrollo gubernamentales y concluye que los programas de avisos habían tenido un impacto importante en los flujos de información interna y externa a la comunidad.

Como investigación de tesis de licenciatura, Estada (1995) realiza un detallado análisis cuantitativo de contenido de los programas de avisos de XETLA, La voz de la Mixteca (Tlaxiaco, Oax.), encontrando patrones similares a los hallados por Vargas en lo que se refiere a la gran presencia de las instituciones de gobierno en estos programas. Encuentra también un gran flujo de avisos provenientes de otros estados de la república y de Estados Unidos, explicable por las altas tasas de migración de la población mixteca. Pero entre los hallazgos de

esta investigación se encuentra que la población indígena es la que menos empleaba este servicio (menos del 10% de los avisos fueron solicitados por población indígena), mientras que la población mestiza tiene la mayor frecuencia (casi 60%), aunque en casi 30 % de los mensajes no fue posible establecer el origen étnico del remitente.

Consuelo Martínez (1998) estudia el programa de avisos en la XEQIN, “La Voz del Valle,” en San Quintín, B.C. Esa estación constituye un caso muy peculiar puesto que está ubicada en el norte del país y se dirige a migrantes triquis, mixtecos y zapotecos establecidos ahí de manera permanente, temporal o “en tránsito” a EU. Para el análisis de los mensajes del programa “El mensajero del Valle”, la autora propone un modelo que considera dos dimensiones: la espacialidad o alcance territorial del flujo de la comunicación y otra que se refiere a las relaciones sociales según la creación de nexos o enlaces entre los miembros de la comunidad. En cuanto a la espacialidad, encuentra que en San Quintín aparecen tres niveles en la comunicación: local-local, local-internacional y local-nacional. Por lo que se refiere a los actores que establecen los nexos comunicativos, concluye que éstos pueden ser de un individuo a otro, de un individuo a la comunidad, entre comunidades, y de una institución a una comunidad o un individuo. Encuentra que la comunicación que propicia principalmente esta estación en el plano espacial es la local-local, seguida de la local-internacional y en menor medida la local-nacional; en cuanto a los actores, los principales nexos son los que se establecen entre individuos.

Los programas de avisos en La Voz de la Montaña

La prestación del servicio de avisos estaba contemplada en el proyecto que dio origen a la estación de Tlapa. En él se asentaba que la radio tenía entre sus objetivos el “brindar un servicio de comunicación a los habitantes de las regiones interétnicas cubiertas, contribuyendo a superar las carencias de los sistemas regionales de comunicación”. Sin embargo, tal como fue

mencionado en el relato de la primera etapa de esta estación, la demanda del servicio superó con mucho lo esperado y desde los primeros meses se recibió diariamente un número considerable de avisos.

Entre las radiodifusoras que conforman el sistema del INI, la Voz de la Montaña presenta una característica particular: la presencia de tres idiomas indígenas además del español. No es el caso, por ejemplo, de las radiodifusoras que transmiten también en cuatro lenguas, una de las cuales es preponderante por contar con mayor número de hablantes y/o porque en la zona cubierta habitan mayoritariamente los hablantes de esa lengua. Por ejemplo, la radiodifusora XETLA de Tlaxiaco, Oaxaca, transmite la mayor parte del tiempo en mixteco y español, y dedica un segmento más corto al idioma triqui. En La Voz de la Sierra Tarahumara, además de ese idioma se emplea marginalmente el tepehuano y el mexicano.

Esta realidad multilingüe en la Montaña de Guerrero obligó a la radiodifusora desde sus inicios a prestar este servicio a la población indígena, asignando tiempos iguales para la transmisión de los avisos en las cuatro lenguas en uso: náhuatl, tu'sabi, me'pha y español. Aunque el número de hablantes de me'pha y tu'sabi *en la región cubierta por la radiodifusora* es superior a los de náhuatl, el tiempo asignado para su transmisión es el mismo para cada uno de estos idiomas.

Lamentablemente no se encuentran registros o sistematizaciones de los avisos transmitidos durante las primeras etapas de la radio. Ello hubiera permitido reconocer cambios en los patrones de uso, los contenidos de los mensajes, etc. Por ejemplo, durante las primeras épocas los avisos que llegaban a la radio de forma oral o escrita contenían un gran valor anecdótico y narrativo que gradualmente se fue perdiendo ante el volumen de mensajes que debían transmitirse. Los trabajadores de la radio recuerdan anécdotas sobre la aparición de

“narcoavisos”, confusiones y hasta bromas que esporádicamente fueron sucediendo hasta que se encontraron algunos mecanismos para evitarlos en lo posible.

Se cuenta con los datos proporcionados por Vargas (1995), quien reporta que de enero a abril de 1989, la estación de Tlapa transmitió cerca de 5000 avisos distintos: 2544 en español, 1419 en me’pha, 1318 en tu’sabi y 541 en náhuatl. Como expondremos más adelante, los datos encontrados por esta investigación muestran una tendencia similar con preponderancia de mensajes en la lengua me’pha

Actualmente el servicio de avisos en Tlapa ocupa una parte considerable del tiempo de transmisión. Para cada una de las cuatro lenguas se cuenta con tres espacios diarios de alrededor de 15 min. cada uno, además de dos medias horas consideradas “turno de locución” en lengua indígena, durante los cuales también se difunden avisos y convocatorias institucionales. De esta manera, considerando las cuatro lenguas que se manejan, el tiempo al aire destinado a la transmisión de avisos suma 7 horas diarias, es decir, un poco más de 58 % del total del tiempo de transmisión.

La mecánica que se sigue desde la recepción del aviso hasta su emisión por los locutores bilingües es bastante compleja. Antes de la introducción del servicio de telefonía a las poblaciones pequeñas y alejadas en la década de los 90, el servicio de avisos se solicitaba personalmente o por escrito, sea acudiendo directamente a la radiodifusora o por un tercero. Cotidianamente se recibían cartas de otros estados y de los Estados Unidos solicitando los mensajes. Pero con la aparición de la telefonía rural inalámbrica, son cada vez más los mensajes que se solicitan telefónicamente. La recepcionista (función cubierta por la persona que formalmente ocupa ese cargo y por los productores bilingües) recibe el mensaje y escribe los datos principales (remitente, destinatario y asunto) utilizando una máquina de escribir mecánica.

El aviso mecanografiado se coloca en la o las carpetas correspondientes a cada una de las lenguas, que para el efecto se preparan antes de cada programa de avisos.

Conviene aquí hacer un comentario respecto de la lógica que muy frecuentemente siguen, tanto los remitentes del mensaje como los responsables de la emisora, para decidir su traducción: si el mensaje va destinado a un individuo que no habla español, el mensaje debe ser emitido en el idioma indígena, pues así será comprendido. Pero también debe ser traducido al español, independientemente de que la persona a la que se dirige sea o no hablante de esta lengua. Además, cuando el aviso está dirigido a comunidades pertenecientes a un grupo ubicado geográficamente muy cerca de comunidades de otro grupo, el mensaje se difunde en tres idiomas. Es decir, se asume que si el mensaje es siempre traducido, se incrementan las posibilidades de que la información llegue a su destino. Un hablante bilingüe puede llevar la información escuchada a otro individuo monolingüe o viceversa. De esta manera, todos los avisos son transmitidos en español y en una, dos o tres lenguas indígenas, según el o los idiomas de la localidad de destino. Solamente cuando se desea que el mensaje no sea traducido al español (lo que ocurre muy pocas veces), esto se explicita al momento de solicitar su transmisión. Como será comentado posteriormente, puede decirse que esta dinámica lingüística del servicio de avisos ha propiciado una nueva vigencia de los idiomas regionales.

La radiodifusora clasifica en cuatro grupos los avisos que transmite:

a) Avisos personales que son solicitados por un individuo de manera presencial, por teléfono o por escrito, la gran mayoría de las veces destinados también a individuos:

“El señor Pedro Solano desde Sinaloa, avisa su hermana que se encuentra aquí en Tlapa que ya mandó el giro y que acuda a la caseta que ya sabe el domingo a la doce a recibir su llamada”

b) Avisos institucionales que proceden de alguna entidad u organismo formalmente constituido (una dependencia de gobierno, una comisaría municipal, un comité civil, una agrupación de

colonos, una ONG, etc.). Lo que caracteriza a estos mensajes es que son considerados comunicados formales de esa entidad; por lo tanto, en la mayoría de los casos se requiere que la solicitud se haga por escrito en papel oficial del organismo, sello, firma o huella digital, por el que el solicitante asume la responsabilidad de la información transmitida. Este tipo de avisos normalmente tienen destinatarios individuales o grupales específicos:

“La junta de colonos de Nueva Esperanza avisa a todas las personas interesadas en el crédito que va a entregarse, que asistan hoy a una junta a las cinco en punto en el lugar acostumbrado.”

c) Convocatorias, también consideradas oficiales pero dirigidas casi siempre a la población en general, en las que se invita a torneos deportivos y fiestas patronales, se presentan fechas de inscripción a los centros educativos, etc.

“El comisario municipal de San Miguel, municipio de Copa, y el comité de padres de familia, invitan a las comunidades circunvecinas a celebrar la fiesta patronal los días 27, 28 y 29 de este mes. Habrá torneos deportivos, bandas de viento, toros y baile el día 28”

d) Pérdidas y hallazgos de animales y objetos.

“A la persona que haya encontrado una vaca pinta, con la marca de una “F”, que andaba perdida por el cruce de Xalpa, favor de avisar en esta radiodifusora. Su dueño ofrece una pequeña recompensa”

En el caso de los avisos personales, institucionales y de animales y objetos perdidos, cada aviso se transmite por regla general tres veces, comenzando con el programa más próximo al momento en que fue solicitado el aviso. En ocasiones, sin embargo, los avisos institucionales tienen mayor vigencia y permanecen en la carpeta más tiempo, por lo que se repiten más de tres veces. Las convocatorias se leen completas o en versiones resumidas hasta el día en que mantienen vigencia, por lo que frecuentemente se leen durante una o dos semanas, una o dos veces al día.

Durante las estancias en la radiodifusora en los años 2000 a 2004, se mantuvo el esquema para la programación de avisos, que no se había modificado en los últimos seis años. Los avisos de carácter personal se transmiten en tres espacios a lo largo del día: de las 08:00 a las 09:00, de 13:00 a 14:00 y de 17:00 a 18:00, asignando 15 minutos a cada idioma, tiempo variable según la cantidad de mensajes en cada uno. Los avisos clasificados como “institucionales” se transmiten durante lo que se consideran los “turnos de locución”, espacios de media hora para cada lengua en la que se alternan estos mensajes con comentarios y música. De 9:30 a 10:00 es el turno de habla nahua; de 10:00 a 10:30 el tu’sabi, de 10:30 a 11:00 el me’pha y de 11:00 a 11:30 el español. De las 14:00 a las 16:00 se sigue el orden inverso. También durante estos espacios se transmiten las “convocatorias” y queda a criterio del locutor el incluirlas o no durante un turno, considerando las ocasiones que se ha repetido y la proximidad del evento. .

Resultados del análisis de contenido.

Presentamos en esta sección los resultados cuantitativos del análisis de contenido de los mensajes transmitidos durante un mes ficticio, conformado aleatoriamente por semanas extraídas de las 20 semanas comprendidas de marzo a julio de 2002. La técnica seguida para este análisis se describe en el anexo metodológico de este trabajo.

Tabla 1: Tipo de avisos transmitidos en un mes

Tipo de aviso	f	%
Avisos Personales	608	67.0
Avisos Institucionales	218	24.0
Convocatorias	56	6.2
Objetos perdidos	14	1.5
Animales perdidos	12	1.3
Total	908	100

Fuente: Autor. Muestra de avisos analizada.

La muestra de mensajes analizada estaba constituida por 908 mensajes, de los cuales 608 (67 %) eran personales, 218 (24%) institucionales, convocatorias 56 (6.2 %), objetos y animales perdidos 26, 2.8 % (Tabla 1)

Avisos personales

Los datos muestran que el flujo de comunicación más importante en términos cuantitativos que la radio posibilita es el que se establece de persona a persona. En la muestra analizada, 67 % de los avisos transmitidos correspondían a este tipo de mensajes.

Las características de brevedad que han adoptado estos mensajes hacen difícil determinar para todos los casos, además de la relación entre remitente y destinatario (familiar u otra), la ubicación espacial de quien lo origina y el tema específico que contiene. Es decir, en un alto número de casos el remitente omite esta información; esta omisión puede deberse, simplemente, a que se considere innecesaria, aunque algunas veces se reserva para evitar robos (por ejemplo, cuando del mensaje puede inferirse que la persona dejará sola su casa o que se viajará con dinero de algún cobro), porque se trata de actividades ilícitas o por alguna otra razón.

Si atendemos a la ubicación espacial de quienes envían estos mensajes de persona a persona, la frecuencia más alta la tienen con 18.3 % del total, los avisos generados en Estados Unidos, seguidos por los originados en la ciudad de Tlapa (18.1%), en otro estado del país (14%) y en las comunidades de la región (11%). Casi 39 % de los casos no hacían mención de la ubicación del remitente. En cuanto a la ubicación del destinatario del mensaje, la gran mayoría (94.6 %) se dirige a las comunidades de la región, y solamente 5.4 % a la ciudad de Tlapa. Tenemos así un flujo de comunicación muy importante desde fuera de la región hacia el interior de la región: los avisos provenientes de EU y los generados en otro estado del país suman más de 32 %. Con menor intensidad aparece el flujo de Tlapa hacia las comunidades y el flujo de una comunidad a otra u otras ocupa el último lugar (tabla 2).

Tabla 2: Origen de los avisos personales

ORIGEN	f	%
EEUU	111	18.3
Tlapa	110	18.1
Comunidades	85	14.0
Otro estado	67	11.0
ND	235	38.7
Total	608	100.0

Fuente: Autor. Resultados del análisis de contenido.

El tema más recurrente en los mensajes fue, en orden descendente, pedirle a alguien que acudiera a “recibir una llamada telefónica” (22.9 %), “que asista a algún sitio” (12.7%), y “que llame por teléfono” (8.2%). Es decir, 31 % de los mensajes personales se complementan con el servicio telefónico que, aunque no se dispone de él en el domicilio, es cada vez más accesible en las casetas de Tlapa y las cabeceras municipales. Con ello se confirma la idea anteriormente comentada acerca de que ambas tecnologías se han complementado sin que una desplace a la otra; por el contrario, se han potenciado y la población misma es la que ha ideado este uso combinado. Ahora el contenido del mensaje propiamente dicho, o la necesidad que motiva el envío del mensaje, puede quedar prácticamente oculto para el público general. Por su parte, los mensajes que contienen explícitamente asuntos relativos a trámites y a cuestiones de salud aparecen marginalmente (3.3% y 2.3% respectivamente). Para la variable “tema” en los mensajes personales, la mitad se incluye en la categoría “no determinado”, según lo expuesto anteriormente (tabla3).

Tabla 3: Tema de los avisos personales

Tema	f	%
Recibir llamada	139	22.9
Que asista a algún sitio	77	12.7
Que llame por teléfono	50	8.2
Asuntos de papeles	20	3.3
Asuntos de salud	14	2.3
ND	308	50.7
Total	608	100.0

Fuente: Autor. Resultados del análisis de contenido

Respecto de los idiomas de transmisión, los mensajes que son traducidos a uno o más idiomas representan 88 % del total. Solamente 12 % de los mensajes se transmitieron exclusivamente en español. El número de mensajes personales cuya transmisión se solicitó en me'pha y español, ocupa la frecuencia más alta (44 %), seguido del tu'sabi (27 %) y el náhuatl (13%). Los mensajes que se transmiten exclusivamente en español constituyen 12 % del total. Esta mayor ocurrencia de los mensajes en me'pha se ha presentado a lo largo del tiempo y es indicativa de que quienes más emplean el servicio pertenecen a ese grupo. La predominancia del me'pha no sorprende si se considera que son esos poblados los que presentan las condiciones más extremas de pobreza y monolingüismo, además de encontrarse en las regiones más lejanas a la ciudad de Tlapa. Igualmente, la menor proporción de los mensajes que se solicitan en náhuatl se relaciona con las condiciones relativamente mejores en las que vive esa población. Otras combinaciones de lenguas en este tipo de mensajes (incluyendo tres o cuatro lenguas) aparecieron con frecuencias marginales de 1% o menos (tabla 4).

Tabla 4: Idiomas de transmisión de los avisos personales

Idiomas	f	%
Español y me'pha	269	44.2
Español y tu'sabi	165	27.1
Español y náhuatl	76	12.5
Solo español	73	12.0
Español, tu'sabi y me'pha	6	1.0
Español, tu'sabi, me'pha y náhuatl	5	0.8
Sólo náhuatl	2	0.3
Sólo tu'sabi	1	0.2
Sólo me'pha	1	0.2
Español, nahua y me'pha	1	0.2
No determinado	9	1.5
Total	608	100.0

Fuente: Autor. Resultados del análisis de contenido

Avisos institucionales

En la muestra analizada, 24 % de los avisos correspondía a este tipo de avisos emitidos por una institución o grupo formalmente organizado. Su origen es muy diverso: las autoridades municipales (presidencias, comisarías y todo tipo de comités que son avalados por ellas) ocupan la primera posición con un porcentaje considerable (17.4%), seguidas por las dependencias del sector educativo (16.9%) y del sector salud (11%). El resto (45%) se distribuye entre otras 16 categorías que corresponden a dependencias y programas de gobierno, así como a otras organizaciones: nuevos colonos de Tlapa (6.4%), partidos políticos (5.5%), organizaciones no gubernamentales de derechos humanos (4.6%) y de enfoque de género (3.2%) (tabla 5).

Tabla 5: Origen de los avisos institucionales

Origen	f	%
Autoridades municipales.	38	17.4
Sector educativo	37	16.9
Sector salud	24	11.0
Colonias Tlapa	14	6.4
Partidos	12	5.5
SNTE	11	5.0
Fondos Regionales	11	5.0
Centros Coordinadores Indigenistas	10	4.6
Programa de jornaleros agrícolas	10	4.6
Derechos humanos	10	4.6
DICONSA	9	4.1
Mujer	7	3.2
Central Campesina. Independiente.	6	2.7
Aut. Estatales y Federales	6	2.7
Bolsa de trabajo	5	2.3
DIF	4	1.9
Procuraduría Agraria	3	1.4
Instituto Federal Electoral	2	0.9
Total	219	100

Fuente: Autor. Resultados del análisis de contenido

Es interesante observar que las autoridades municipales de carácter local (comisarios, delegados), muchas veces elegidas bajo las formas de organización comunitaria, sean los principales emisores de este tipo de mensajes. Contrariamente a lo que podría suponerse en una radio oficial de las características de LVM, la cantidad de mensajes que provienen de dependencias del sector gubernamental no es muy abundante. Sin disponer de datos comparativos precisos de otras épocas, tal parece que la intensa actividad gubernamental que se

desarrollaba en la región anteriormente ha disminuido, con lo que el número de avisos asociado a esa actividad también se ha reducido.

En cuanto al tipo de destinatarios de los avisos institucionales, los dirigidos a “grupos” ocupan el primer lugar (29.2%), el segundo lugar (26.9%) lo tienen los mensajes dirigidos a comunidades específicas, el tercero (17.8%) los mensajes dirigidos a la población en general. A Tlapa se dirige 15.5% de los mensajes y avisos de alguna institución dirigidos a personas específicas tiene 10% del total (tabla 6).

Tabla 6: Destino de los avisos institucionales

Destino	f	%
Grupos	64	29.2
Comunidades	59	26.9
En general	39	17.8
Tlapa	34	15.5
Personal	23	10.5
Total	219	100

Fuente: Autor. Resultados del análisis de contenido

El tema principal de los avisos institucionales es el llamado a “asistir a una reunión”, con 51% del total, seguido por los mensajes con información relativa a los programas de gobierno (23.3%). Buscar personas específicas es el tema de 11.9% de los mensajes, y el resto se distribuye en campañas institucionales (5.9%), ofertas de cursos (3.7%), ofertas de trabajo (2.3%) e información relativa a concursos y premios (1.4%) (tabla 7).

Tabla 7: Tema de los avisos institucionales

Tema	f	%
Asistir reunión	112	51.1
Información programas de gobierno.	51	23.3
Buscar personas específicas	26	11.9
Campañas	13	5.9
Cursos	8	3.7
Ofertas de trabajo	6	2.8
Concursos y premios	3	1.4
Total	219	100

Fuente: Autor. Resultados del análisis de contenido

Los datos anteriores relativos al origen, destino y tema de los mensajes institucionales sugieren que la radiodifusora está efectivamente apoyando a organizaciones de base de carácter productivo, reivindicativo, tradicional, etc. al ofrecer la posibilidad de poner en circulación la información relacionada con sus actividades. Es decir, estos mensajes deben tener una incidencia positiva en el funcionamiento de asociaciones o colectivos organizados en torno a intereses comunitarios. La importancia de los avisos “institucionales” que tienen como tema el “convocar a una reunión”, puede entenderse si se considera que se trata casi siempre de acciones colectivas que buscan la mejora de las condiciones de vida: comités para la introducción de la luz, el agua, de mejoras a la escuela, etc., es decir, acciones comunitarias organizadas en el escenario de la vida cotidiana.

En cuanto al idioma, casi la mitad de este tipo de avisos institucionales suelen repetirse en las cuatro lenguas (46.6%), mientras que su emisión en español exclusivamente representa 16.9% de los casos. En español y tu’sabi aparece 11.9%, en español, tu’sabi y me’pha, 7.3%, en español y me’pha, 6.8%, en español y nahua, 5% y en español, nahua y tu’sabi, 4.6%.

Convocatorias

Del total de avisos analizados, 56 (6.2%) cayeron en esta categoría. 35.7% de las convocatorias proviene del sector educativo, 28.6% de las comisarías municipales, 12.5% de las comisarías y la escuela en forma conjunta, 8.9% corresponde a las convocatorias de PACMYC, 5.4 % a convocatorias de la iglesia católica o asociaciones ligadas a ella, 3.6% de SAGAR, y las autoridades municipales en Tlapa, CONACULTA y otros, aparecen cada una con un porcentaje de 1.8% (tabla 8)

Tabla 8: Origen de las convocatorias

	f	%
Sector educativo	20	35.7
Comisarías	16	28.6
Escuela y comisaría	7	12.5
PACMYC	5	8.9
Iglesia	3	5.4
SAGAR	2	3.6
Autoridades locales	1	1.8
CONACULTA	1	1.8
Otros	1	1.8
Total	56	100

Fuente: Autor. Resultados del análisis de contenido

Para este grupo la variable “destino” de los mensajes no se consideró necesaria, pues la temática de estos mensajes es casi siempre dirigida al público en general.

La temática de estas convocatorias aparece como sigue: 33.9% corresponden a la celebración de algún torneo deportivo en ocasión de la fiesta patronal, a la que también se convoca, 25% son asuntos relacionados con trámites escolares, 12.5 % se refieren

exclusivamente a la fiesta patronal, 10.7 % a la promoción de concursos y premios, 7.1% consiste en solicitudes de profesores y promotores, 5.4% se refiere a distintas campañas lanzadas por dependencias gubernamentales, las convocatorias a reuniones abiertas representan 3.6% y los eventos deportivos 1.8% (tabla 9).

Tabla 9: Tema de las convocatorias

Tema	f	%
Deporte y fiesta patronal	19	33.9
Trámites escolares	14	25.0
Fiesta patronal	7	12.5
Concursos y premios	6	10.7
Solicitud profs./promotores	4	7.1
Campañas	3	5.4
Reuniones	2	3.6
Deporte	1	1.8
Total	56	100

Fuente: Autor. Resultados del análisis de contenido

En cuanto a los idiomas, gran proporción de las convocatorias se transmite en las cuatro lenguas (44.6%), en español y nahua, 25% y solamente en español, 12.5%. La combinación español-me'pha aparece con 7.1%, mientras que español, tu'sabi y me'pha tiene 3.6%.

Atendiendo a estos datos, puede decirse que la radio juega un papel importante en la difusión de las fiestas patronales de las comunidades, lugar de encuentro de las bandas de viento tradicionales y espacio de reafirmación y re-creación de la identidad, que en su preparación y desarrollo, como se explicaba en el capítulo tercero, ponen en juego formas tradicionales de organización comunitaria, asentadas a su vez en un fuerte sentido de pertenencia comunitaria.

Sumario

De manera paralela a la evolución del SRCI, la oferta programática de LVM pasa de una orientación esencialista o “revivalista”, de poca respuesta a las realidades y el movimiento social en la región, a una mucho más participativa que intenta articularse a los esfuerzos organizativos de la población indígena. Como lo muestran algunas de las series producidas por esos años, la propuesta radiofónica incluye las manifestaciones culturales, pero estas se vinculan mucho más con la situación que se vive; puede decirse que están presentes más voces en la programación, con lo que se vigoriza un espacio público en el que predominan los asuntos relacionados con la problemática indígena.

Después de la represión de 1994 y el largo periodo transcurrido hasta que las transmisiones se restablecen, la programación se convierte en algo rutinario y no se producen series o programas nuevos. De acuerdo con la documentación localizada, entre 1997 y 2002, es decir, cinco años, el diseño de la programación permanece sin cambios y no se ofrecen contenidos nuevos. Esta situación se agrava con la escasez de recursos para la producción de programas y series con la participación de las comunidades. Por lo que toca a la programación que se relaciona con el apoyo a las actividades gubernamentales en la región, también es notorio un decaimiento debido a que, de hecho, hay una disminución en el gasto público destinado al desarrollo regional.

El servicio de avisos, al que se orientan gran parte de los esfuerzos de la radiodifusora, constituye una parte medular en la programación. Los datos del análisis muestran que la demanda de ellos por parte de la población continúa y que son diversos los flujos de intercomunicación que permiten. El flujo que predomina es el que se da entre individuos que se encuentran fuera de la región hacia los que permanecen en ella; en muchos casos, la radio constituye un eslabón indispensable en una cadena que se inicia con la llamada telefónica a la

estación para solicitar la transmisión y concluye con una segunda llamada que, gracias a la radio, ha sido acordada. Un indicador relativamente confiable para decir que es la población indígena la que emplea mayormente este servicio es la altísima proporción cuya transmisión se hace en uno o más idiomas; igualmente, puede afirmarse a partir de ese indicador que quienes más emplean los avisos son los me'pha, seguido de los nu'sabi y los nahuas.

Por lo que toca a los avisos denominados institucionales, su origen, destino y tema sugiere que una buena proporción de ellos apoya una diversidad de iniciativas y acciones colectivas que implican alguna forma organizativa. En cuanto a las convocatorias, la proporción más alta la tienen las que se relacionan con las fiestas tradicionales en las que toda la comunidad se moviliza y, además de los rituales ancestrales, se realizan torneos deportivos, concursos, bailes, etc. Las convocatorias también son lanzadas por una diversidad de agentes externos que promueven algún aspecto del desarrollo de la región.

La importancia de estos flujos comunicativos para el mantenimiento y desarrollo de las interacciones entre individuos y grupos, la sociabilidad que favorecen y la cohesión que presuponen, puede inferirse a partir de estos resultados, pero puede ser mejor entendida a partir de la valoración que hacen de ello los propios sujetos, cuestión que se aborda en el capítulo siguiente.

CAPITULO SEIS

PERCEPCIONES HACIA LA RADIODIFUSORA

Esta investigación contemplaba la recuperación de las principales percepciones de la población indígena acerca de “La Voz de la Montaña” (LVM), así como su valoración de la posible influencia o repercusión que ésta hubiera podido tener a lo largo del tiempo. La intención era conocer qué significa la radio para la población, qué utilidad le atribuye y en qué ámbitos o dimensiones de la vida considera que tiene o ha tenido alguna repercusión. Como se ha dicho, no se trataba de un estudio de audiencia o recepción que buscara determinar, por ejemplo, los hábitos de exposición al medio, las preferencias en la programación o las formas de recepción, sino más bien de conocer, a partir de lo que expresara la población, el lugar que tenía la radiodifusora en el imaginario colectivo de los pueblos de la Montaña.

La recuperación de estas percepciones se hizo fundamentalmente a través de entrevistas semiestructuradas (85 sujetos), aunque se realizaron también cuatro grupos focales (18 sujetos), dos entrevistas grupales (6 sujetos) y ocho entrevistas por Internet. Excepto estas últimas, el material fue recogido en grabadora, transcrito íntegramente y analizado con auxilio del software Ethnograph 5.0. El proceso de análisis y reducción de los datos se hizo empleando un procedimiento de generación inductiva de categorías. El material fue revisado una y otra vez hasta que gradualmente fueron apareciendo las categorías que permitirían codificar el contenido de las entrevistas. Primero, grandes temas y subtemas de los que surgieron categorías más definitivas, así como sus atributos o subcategorías, a partir de las cuáles el material era nuevamente codificado. Finalmente, se identificaron tres grandes grupos de categorías: a) aquellas relativas a la “presencia” de la radio en la región, es decir, la percepción que se tiene

sobre su audiencia, su relevancia en la vida de los pobladores, etc.; b) las que se derivan de los distintos “usos” que se hacen del medio, cómo y en respuesta a qué necesidades, y c) las que corresponden a una dimensión afectiva, tales como los sentimientos que se asocian a la radio o el grado de identificación de los sujetos con ella.

Con la intención de proporcionar información al lector sobre el grupo étnico, sexo y edad del entrevistado, describimos enseguida el sistema de identificación que se cita al finalizar cada segmento de entrevista. La cifra que aparece primero se refiere al número de folio con el que se registró la entrevista. Posteriormente, después de una coma, aparece una combinación de letras, donde la primera designa el sexo del entrevistado (H o M) y la segunda el grupo étnico del que procede: nahua (N), mixteco (M) o tlapaneco (T). En este sistema de clasificación se adoptó la designación convencional de los grupos étnicos, para facilitar la codificación y análisis de los datos. Después de un guión aparece la cifra que corresponde a la edad del entrevistado. De esta manera, la clave (75, MM-23) querría decir que se trata de la entrevista número 75, mujer mixteca de 23 años. La información de los sujetos entrevistados, ordenada por número de folio, aparece en el anexo metodológico. En el caso de que se trate de expresiones vertidas en los grupos focales, se hace el señalamiento correspondiente después de los códigos de clasificación.

Percepciones sobre el tamaño de la audiencia

Audiencia individual

En las entrevistas se revela que la radiodifusora es plenamente reconocida por los habitantes. Con excepción de un caso en que la entrevistada, mujer nahua de unos 40 años, afirmó no saber “nada de esa estación”, quizás simplemente por no desear ser entrevistada, todos los sujetos manifestaron conocer a la radiodifusora, los servicios que ofrece, los idiomas en que transmite, la música, etc. Aún aquellos que expresaron no tener radio o no escuchar la estación habitualmente, mostraron disposición a externar sus opiniones con respecto a ella. Lo mismo puede decirse de

las personas entrevistadas que habitan en lugares en donde no existe cobertura de la señal o ésta es muy deficiente.

Aunque, como se ha dicho, en las entrevistas no se buscaba recoger información específica sobre los “hábitos de audiencia”, la gran mayoría de los entrevistados hicieron espontáneamente alusión a algunos de estos aspectos. Las menciones que se hicieron a este respecto pueden agruparse en tres tipos: a) aquellos que manifiestan tener la radio sintonizada “todo el día” o que la escuchaban “siempre” o “casi siempre”, categoría en la que se ubica el mayor número de opiniones (60% de las personas entrevistadas), b) aquellos que expresan escuchar la radio “a veces” o en horarios específicos, por ejemplo “cuando toca el programa en mixteco”, “cuando pasan los avisos” o “El correo de los amigos” (21 %), y c) aquellos que “no la escuchan” o “la escuchan muy poco”, sea por que no disponen de radioreceptor, porque la señal no llega o es muy inestable, por no disponer de energía eléctrica o porque “no les gusta o no tienen tiempo” (11%).

Percepción sobre la audiencia en la región

Respecto de la percepción que se tenía acerca de la audiencia en la localidad de residencia y/o en los poblados circunvecinos, en casi todos los casos se afirmaba que la estación era ampliamente escuchada en las comunidades, salvo en aquellos lugares con problemas de cobertura:

Si se imaginara usted en la hora de las ocho de la mañana, la una de la tarde, las cinco de la tarde, las horas de las noticias, digo de los avisos, vas a dar cuenta de que todo en esta localidad se escucha los avisos, o sea todo, a las doce y media, hora de los Correos de los Amigos, que le dicen, todo mundo escucha La Voz de la Montaña. Se escucha en todas partes, a nivel comunidad (29, HT-18).

Hoy en la actualidad, realmente nosotros que somos de la montaña alta, ha sido un servicio bastante necesario, porque por todas las esquinas donde vamos escuchamos La Voz de la Montaña, ya sea un aviso por enfermedad, un aviso urgente, un mensaje (4, HM-30) (Focal 1).

Además de indicar que la radio, en opinión de los entrevistados, tiene en efecto una presencia en las comunidades, estos comentarios permiten reconocer formas de “exposición” al medio que no suelen registrar los estudios de audiencia: en algunas localidades indígenas visitadas podía escucharse la transmisión de la radio proveniente de varios hogares, de manera que algunos jóvenes y personas mayores la escuchaban en las calles del pueblo. Considérese que en el silencio de la montaña, en un pequeño poblado de 300 habitantes, basta que un aparato esté sintonizado y tenga un volumen medio, para que pueda escucharse varias decenas de metros a la redonda.

Cambios percibidos en el nivel de audiencia

En las entrevistas se intentó que los sujetos del grupo de edad mayor de 36 años hicieran una valoración sobre la audiencia de la estación en la región a lo largo de sus años de existencia así como acerca de la audiencia de la estación entre los jóvenes. Respecto del primer punto, las respuestas obtenidas fueron divergentes, encontrándose sujetos que opinaban que la audiencia permanecía igual o había aumentado con el paso de los años, atribuyendo este hecho a la ampliación de la cobertura de la energía eléctrica y a que ahora “ya casi todos tienen radio”, mientras que otras respuestas, las menos, apuntan a una disminución de la audiencia a partir del suceso del robo a las instalaciones, hecho al que se asocia con un notorio decaimiento en la cobertura y en la calidad de la programación. Así, un profesor indígena del área nahua comenta:

Parece que no ha aflojado, si pasas Atlamajalcingo, Voz de la Montaña, Ocosingo, Voz de la Montaña, Copanatoyac, Voz de la Montaña, te vas para Olinalá, a pesar de que son racistas, escuchan La Voz de la Montaña (2, HN-55).

En la posición contraria, un profesor de la región me'pha asegura:

A partir de la pérdida de los materiales de la radio, desde ahí vino a decaer, como que actualmente la frecuencia ya no llega lejos. Últimamente desde ahí la gente perdió el interés. Salvo algunos siguen escuchando, prenden su radio diariamente, escuchan los avisos, los programas... yo creo que el INI o la institución encargada, tiene que darle más material, para que se difunda más frecuencia, para que la gente lo siga escuchando con

entusiasmo y que transmitan programas de salud, de educación, para que la gente los escuche (20, HT-40).

Por otra parte, en algunas entrevistas se hizo mención a que para la población que habita en el centro de la ciudad de Tlapa (población mestiza mayoritariamente), la audiencia había disminuido con respecto a los primeros años de la radio. Esta afirmación coincide con la observación realizada en diversos recorridos en Tlapa, en los que no se localizaron radios sintonizando LVM en comercios, casas, el mercado, etc. De igual manera, con sólo unas excepciones, ya no existe la costumbre, antes muy generalizada, de que los vehículos del transporte público (taxis, “combis”, “peseros”, etc.) sintonicen la radio. Sin embargo, muchos entrevistados afirmaron que en las colonias de reciente -y no tan reciente- formación, fundadas en su gran mayoría por indígenas provenientes de comunidades de la Montaña que se asientan en la periferia de Tlapa, existe un sector de audiencia considerable.

Por lo que toca a la opinión acerca de qué tanto la estación es escuchada por la población joven, apareció una tendencia a considerar que *algunos* jóvenes prefieren escuchar casetes con música moderna. En los casos en los que es posible captar estaciones de Acapulco, Morelos o Puebla, se mencionó también que hay muchachos que las prefieren. Sin embargo, aunque algunos de los entrevistados más jóvenes manifestaban, en efecto, que ellos casi no se interesan por escuchar LVM, aunque la consideraban importante para la región, se recogieron también opiniones de parte de jóvenes indígenas que no coinciden con esta idea. Por ejemplo, una muchacha mixteca de 17 años se expresó muy entusiastamente acerca de LVM y afirmaba:

A mí me gusta La Voz de la Montaña, porque a veces la escucho, cuando tengo tiempo, a veces que estoy estudiando, pus no... (sobre la música) a veces si hay unas que se ponen bonitas. Las que no me gustan son esas que se ponen tristes ¿cómo se llaman? románticas, esas no me gustan a mí, solamente alegres, cumbias, esas románticas son para los que están enamorados... y la de la banda, cuando se ponen a tocar ahí se oye muy bonito (38, MM-17).

Por su parte, una joven mujer nahua opinaba lo siguiente:

La escucho casi desde que yo tenía 7 años, orita tengo 22 años. Porque desde que yo escucho La Voz creo que está bien, porque luego pasa el aviso de lo que pasa en cualquier parte o alguien dice que perdió un animal para saber quien es el dueño, hay que ir a la voz para avisarle quien es el dueño del animal. Aquí hay una burra o una vaca y no se sabe de quien es, hay que ir allá para avisar a la gente... Yo siempre la escucho, por eso como te digo, unos mandan saludos, unos mandan por su cumpleaños que sea feliz, etcétera, pero unos mandan avisos, si no ¿como vamos a saber?, si la Voz de la Montaña no existe, lo que sucede no lo vamos a saber (48, MN-22).

En una de las entrevistas realizadas por Internet, un joven de 24 años que había emigrado a Nueva York de forma más o menos definitiva con su familia, de origen nu'sabi, aseguraba que

LVM

...sin dudas jugó un papel trascendental, lo que sé es que fue algo muy bonito para toda la raza de la montaña, tan es así que si dios quiere en un futuro pienso hacer un sonido, algo diferente a lo que tenemos por allá, y si es posible ponerle algún nombre así, para seguir con ese lema de la montaña de guerrero, quizas si dios me da licencia pienso hacerlo, y creo que la voz de la montaña nunca debe morir...

En el grupo de edad mayor de 35 años, prácticamente todos los entrevistados manifestaron haber escuchado la radiodifusora desde que inició sus transmisiones en 1979, fecha que recordaban sin ninguna dificultad, excepto cuando han salido a “trabajar fuera”. Solamente en dos casos en este grupo se afirmaba que “tenían poco tiempo de escuchar la radio.”

Factores que limitan el tamaño de la audiencia

La disponibilidad del servicio de energía eléctrica fue mencionada como un factor determinante en la audiencia de la radio.

... no hemos escuchado, porque estamos en un ranchito, no hay luz, pues, no podemos escuchar ni un radio, no tenemos. En el ranchito no hay luz. Quiere un radio de pilas, pero cada ratito, no, porque no hay dinero. Entonces no podemos escuchar diario, nomás a veces, cuando hay dinero para pilas. Toda la gente que está en el pueblo, sí, todos los días están escuchando el radio, se dan cuenta. Y nosotros allá, yo vivo sólo en un ranchito, una sola casa. Tenemos una casa en pueblo, pero no estamos ahí (8, HN-40).

Bueno, como le decía al iniciar, para la gente que esté en el lugar más apartado, con eso sería el medio masivo de la comunicación. Más fácil llegar. Yo le digo porque antes no había luz, con las baterías para escuchar y escuchábamos... Bueno, aunque fuera caro, es

tan importante, queremos escuchar el aviso, pasa el aviso familiar, eso es lo que nos interesaba (24, MT-38)

Sí yo fui, nomás que no me repitieron dos o tres veces, no más que una vez me mandaron el aviso. Apenas el mes de agosto. Les dije que me repitieran unos dos días, para que escuche la familia que está allá, pero no. Entonces hablé por teléfono. Pero como no tienen luz donde están, unos tienen radio de pilas, pero no (26, HT-35).

Por otra parte, en dos entrevistas apareció reflejada la actuación de las nuevas iglesias que por lo general desaprueban el escuchar música y la celebración de fiestas patronales, en las que frecuentemente se realizan bailes con música moderna. Dado que LVM transmite música y promueve constantemente la celebración de las fiestas patronales, los adeptos a estas iglesias no simpatizan con ella. En la medida que estas iglesias crecen, puede suponerse que intervienen cada vez más como un factor en el nivel de audiencia de la estación. En uno de estos casos, se comentó que, de cualquier manera, la radio se escucha pues es muy común que algún vecino o incluso un familiar en su propia casa, encienda la radio:

Aquí dicen que no se puede (escuchar el radio). Pero, por más que podemos decir que no, pero como no vamos a oír, como orita, en los pueblos tienen radio, de por sí tenemos que oír, pues (9, HN-55).

Por su parte, un campesino me'pha que pertenecía a una religión evangélica afirmaba que era lícito escuchar algunas cosas en la radio:

mientras no sean canciones que los inciten a emborracharse, el radio es muy bueno, necesario, lo de los indígenas, pues, lo de nosotros (68, HT-32).

Demanda de cobertura

En las entrevistas con profesores bilingües me'pha y nu'sabi en comunidades que nunca han sido cubiertas por la señal o que anteriormente sí lo eran pero ahora no, aparece persistentemente una demanda del servicio. Esta demanda insistente muestra no sólo la valoración positiva que se tiene de la radio, sino otra forma de "presencia" de LVM. en el sentido de que, al carecer de ese recurso, se le tiene en cuenta como algo sumamente necesario:

Quisiéramos también que si hubiera posibilidad de aumentar... hemos metido solicitud de que aumente la potencia, para que de servicio. (¿cómo lo han solicitado?) Con el INI, con el gobernador, varias veces... (22, HT-42.).

A partir de que la radio tuvo ese percance de pérdida de aparatos, LVM ha bajado su transmisión, porque perdió mucho tiempo sin servicio, sin trabajar, sin transmisión ...y ahí como que fue perdiendo la capacidad. Ahora que restauró nuevamente, ya no es igual, ya no funciona lo mismo... Anteriormente era una queja en la parte baja, por decir Malinaltepec, Tlacoapa, Tenamazapa, el Rincón, Iliatenco, no escuchaba, hoy menos. Hemos incluso platicado con los encargados de la radio, que le aumentaran kilowatts a ver si llegaba así la comunicación para toda la gente que vive en las parte baja (25, HT-50).

Orita la gente ha estado al pendiente, los están escuchando. Hay ocasiones cuando salimos hemos visto que se están escuchando la estación. Pero ya no se capta directamente como debe ser. Nosotros quisiéramos que esta cabina estuviera más equipada para que pudiera llegar lo más lejano que se pudiera (5, HM-30) (Grupo focal 1).

Por ahí en 1988, 89, 90, la radio se escuchaba algo de más kilowatts o algo de alta potencia, sí llegaba más. Pero cuando llegó un tiempo que se perdieron la radio o algo así, desde ahí, no sabemos porqué no llega más allá. Yo trabajo en Lomazoya y ahí sí llega. Pero lo que estamos más preocupados es por nuestra gente que vive más allá, porque la radio es algo muy importante. Hay familiares que les quiere comunicar algo por allá, pero la radio no llega, si se va con la pasajera, tendrías que usar días, y caminar otras horas más, un día o un día y medio: Dos Ríos, Arroyo Prieto (5 HM-30) (Grupo focal 1).

Los avisos: “teléfono de los pobres”

La mención al servicio de avisos como el aspecto fundamental del trabajo de LVM y al cual se atribuye el que tenga gran aceptación en la región fue prácticamente generalizada en las entrevistas realizadas. Las ventajas de este servicio se aprecian casi siempre en referencia a las dificultades de comunicación terrestre y a la carencia de otros medios de comunicación.

Respecto de los primeros años de la radio, las entrevistas con personas mayores señalan que una de las transformaciones más importantes que se dieron en la región a partir de su aparición fue la posibilidad de establecer y facilitar la comunicación entre personas y comunidades:

En cuanto a servicio, vino a cambiar bastante el ambiente de los pueblos. Era muy difícil ir a Metlatónoc. No había brechas, sólo caminar o avioneta. A través de la radio se podía

mandar todo tipo de recados, cartas. Y eso vino a beneficiar mucho y vimos que causó mucho impacto, más que impacto, apoyo verdadero al pueblo. La gente no tenía recursos y el servicio era gratuito (2, HN-55).

Cuando esta radiodifusora no existía, pues... toda la gente...había comunicación, yo me acuerdo cuando era chico, había un correo que le decían 'el valijero'. Entonces esos avisos llegaban a los pueblos. De aquí lo sacaban a Zacatipa, y de Zacatipa se encargaba de llevarla a Toto y así... era como una cordillera que se hacía para que los avisos llegaran. Yo recuerdo haber visto eso, las bestias mular, el burro cargando paquetes de cartas, de valijas, yo como era niño no sabía qué cosa era eso, mi abuelito me decía, ese es el valijero, ese es el mensaje (19, HM-50).

Al preguntar a las personas si la ampliación en la cobertura de caminos y telefonía ha ido haciendo menos necesario el servicio de avisos de LVM, la mayoría de los sujetos pensaba lo contrario. Aunque se reconocía que la disponibilidad de teléfonos se ha incrementado y que las vías terrestres de comunicación y los transportes colectivos se han extendido, los entrevistados afirmaban que lo gratuito del servicio, la transmisión en las lenguas indígenas y su cobertura, todavía mucho mayor que la del teléfono, lo seguían haciendo indispensable. De hecho, en muchas entrevistas se hacía referencia al teléfono de manera asociada al servicio de avisos; es decir, se reitera la idea de una suerte de convergencia tecnológica que la población ha propiciado de manera espontánea para satisfacer mejor sus necesidades de intercomunicación:

Si no existiera LVM... quisiera uno hablar, no se puede. Es igual como que si no hay teléfono ¿cómo puedes comunicar con tu familia? Nomás no. Ora hay La Voz de la Montaña. Hablan por teléfono allá, con LVM, la secretaria contesta rápido: ¿de dónde hablas? Tal lugar, tal parte, y así es, el teléfono, radio (26, HT-35).

La población en el papel del emisor

Resulta interesante observar que al referirse al servicio de avisos, los sujetos lo hacían por lo general desde la posición del que genera el aviso, colocándose de manera natural en el papel de *emisor* de los mensajes. Es decir, al mencionar el servicio de avisos los sujetos se referían inicialmente a situaciones en las que ellos mismos han estado o podrían estarlo, en las que se

requiere comunicar alguna información, empleando expresiones como “... si *uno* necesita mandar un aviso”.

Ventajas del servicio de avisos

De este servicio, designado en más de una ocasión como “el teléfono de los pobres”, se aprecia fundamentalmente el que sea *eficaz, gratuito, accesible* y, particularmente, que se ofrezca en las *lenguas* de la región. Para la mayoría de los sujetos entrevistados, el servicio de avisos que presta LVM continúa siendo de gran utilidad, precisamente por presentar esas características

En cuanto a su *eficacia*, muchos entrevistados afirman que al mandar un aviso por la radio se tiene la seguridad de que alcanzará su destino; es decir, independientemente de que el destinatario lo escuche o no directamente en la radio, se espera que una o más personas escuchen el aviso y lo comuniquen de manera personal al interesado, lo que muestra que se confía en las redes sociales que existen al interior de las comunidades. En este sentido, aparecieron afirmaciones como la siguiente:

Ya ve que luego se descomponen los teléfonos y no hay cómo comunicarse. Pero si yo soy abusado y mando un aviso a La Voz de la Montaña, lo transmite y rápido llega el aviso pa'llá. Si la persona que es la indicada para el aviso no lo oye, pos no falta quien lo oye y le avisa a la persona (62, HM-46).

Por otra parte, al ser *gratuito*, el servicio de avisos presenta ventajas ante otros medios para la comunicación, como el teléfono (cuando existe en la localidad) o el transporte colectivo (que permite entregar un mensaje por escrito, un documento, etc.) Evidentemente, esta ventaja es particularmente apreciada por (o en referencia a) las personas de más escasos recursos.

Nuestros antepasados no tenían eso, sí, supimos, no había eso antes, nadamás piénselo, como ora ya hay eso y uno pobre no tiene dinero, uno se apoya en la Voz de la Montaña ... si uno tiene una problema muy grande, ahí en Tlapa baja uno, no tiene dinero en las manos, pues vamos a pedir ayuda ahí y no cobran ... (40, MM-45).

Es un servicio social, es un servicio que da La Voz de la Montaña, ¿por qué?, porque hace sus transmisiones gratuitamente, no lo está haciendo por un interés, por eso también

los vecinos o los paisanos de la Voz de la Montaña están contentos, por eso están contentos con ese apoyo que se les está brindando cada uno de ellos (37, HM-35).

La característica de *accesibilidad* se refiere a que está efectivamente al alcance de toda la población, que no se ve limitada por la condición de analfabetismo o monolingüismo; además, existe la certeza de que la demanda de transmisión de un aviso será atendida por el personal que trabaja en la radiodifusora.

Si quieres comunicarte a un lugar donde no hay teléfono, donde no hay nada, el medio de comunicación ellos lo hacen, a la hora que lo lleves en su horario de trabajo y sí te lo hacen. Un aviso urgente, orita llegas: ‘necesito que tengo familia, que tal, no sé qué...’ y ellos inmediatamente te mandan esa comunicación a tu familia, sea a la distancia que estén ellos (37, HM-35).

Por lo que respecta a la emisión de los avisos *en las lenguas indígenas*, es reiterada la mención a que de esta manera se asegura su recepción por el o los destinatarios. Por una parte, se dice que existen muchas personas, sobre todo en las poblaciones más apartadas de Tlapa o de las cabeceras municipales, que es monolingüe; pero también se afirma que aunque las personas sean capaces de entender el español, prefieren escuchar el aviso en su lengua materna, lo que asegura que el mensaje será bien comprendido. De hecho, tal como se explicó en la sección referente a la descripción del servicio de avisos, en la mayoría de las ocasiones se solicita que el mensaje sea transmitido en español y en la (o las) lengua indígena que predomina en la localidad a la que el mensaje se dirige. Cuando se preguntaba acerca de la conveniencia de emplear las lenguas en los avisos, se encontraban opiniones como estas:

Pues ya le digo que a través de eso, ellos se dan cuenta de lo que está ocurriendo, porque ahí hay noticias que pues la gente no le entiende de que se trata y los que trabajan ahí pues lo transmiten en la lengua materna, y pues a través de la lengua sí pues se dan cuenta quien lo propuso y ya con esa explicación sí pues ya entienden (58, MN-40).

... hay mas personas, hay así pueblitos donde no pueden hablar español, se puede ir a dejar el aviso así en náhuatl, y lo entienden pues ahí. (55, MN-30).

... hay muchos que no sabe, muchas gentes pobres, humilde pues, que no sabe el español, no le entienden ni saben hablarlo. Pus es mejor con el mixteco, uno si lo escucha, uno si

lo entiende lo que hablan en el radio pues, hay muchos gentes que no saben en español, hay unos que poco y hay otros que no (63, MM-30).

Para que se de cuenta la gente que no entendemos muy bien, entonces ya hablan el idioma de nosotros, el mixteco o tlapaneco y entonces ya se entera uno de lo que dice, uno que no le entiende le explica con su idioma (49, HN-60).

Utilidad de los avisos

Al referirse a la utilidad de los avisos, se mencionan distintas situaciones cotidianas en las que puede recurrirse a la radio para solicitar la transmisión de un mensaje. Destacan, en primer término, todas aquellas situaciones del ámbito de lo familiar y relacionadas con la salud; específicamente se refieren situaciones de enfermedad o muerte que en la Montaña representan una amenaza permanente.

A veces una enfermedad grave, de momento, hablan a La Voz de la Montaña y la familia se da cuenta. Podrán tardar dos tres horas. Hay más comunicación, entonces yo siento que la radio sirve más, pues. De un momento a otro se da cuenta de un asunto de gravedad, o sea que tengamos aquí familia en el hospital, no lo deseamos pero así es la vida. De un ratito a otro se agrava. Su familia por allá, solito, qué va a hacer. Y así por un recado en La Voz de la Montaña se entera la gente, se da cuenta los familiares... manda a decir que escombren la casa porque va a llegar un cadáver... (15, HN-61).

Como fue presentado en el análisis cuantitativo de los mensajes, no es posible conocer con precisión el tema o contenido de los avisos personales; sin embargo, resulta interesante observar que aunque no sean los asuntos relacionados con la salud los que presentan la mayor frecuencia, al menos de los que hacen mención explícita de los temas, es ésta la utilidad más valorada. También se mencionan asuntos relacionados con el dinero, giros telegráficos, instrucciones precisas y pérdida o hallazgo de animales, que según reveló el análisis de contenido, tampoco presenta frecuencias altas:

Sí, nos ayuda la Voz de la Montaña, a veces se pierden unos animales, nosotros pobres por acá y comunicamos y la necesidad que tenemos, pues, y comunicamos así con La Voz de la Montaña si parecen nuestros animales... pero sí ayuda mucho, pues, nosotros siendo pobres, siendo indígenas, sí nos ayuda, porque antes nuestros abuelitos no había eso, si una cosa quieren avisar, pobrecito van a pie, pero ahora ya no. Todo ya está cambiando ahora (40, MM-45).

Los migrantes y sus familias

Apareció insistentemente en las entrevistas la utilidad de los avisos para los jornaleros agrícolas que se encuentran en otros estados del país o en Estados Unidos, que se valen del servicio de avisos para concertar llamadas telefónicas o para comunicar que están bien, su fecha de retorno, etc.

Una vez mi hijo que está trabajando por Houston, se le había perdido su dinero, lo había mandado para acá, pues, después vino a dar la vuelta para acá y me fui p'al telégrafo, no me avisaron. Después me avisaron los de la Voz de la Montaña que mi recibo estaba ahí, y ya luego me fui pa' telégrafos, ya fui a recogerlo, ¡Y ahí está su dinero!. Ahí nos sirve, porque de lejos da servicio (57, HN-55).

En una de las entrevistas realizadas, un campesino me'pha de 35 años insistía en mostrar que portaba consigo, junto a su credencial que lo identifica como jornalero agrícola y su cédula del registro federal de electores, el teléfono de LVM. Narraba que en repetidas ocasiones que ha salido a trabajar a los campos de cultivo de Sinaloa, ha llamado a LVM para solicitar que se informe a su familia que se encuentra bien, decirle de envíos de dinero o hacerles saber su fecha de retorno.

En apoyo de la afirmación de que el servicio de avisos es altamente apreciado por los jornaleros migrantes, puede mencionarse que desde hace ya algunos años, durante la temporada de mayor expulsión (entre noviembre y marzo) es muy frecuente que los campesinos se presenten en la radiodifusora para solicitar el número telefónico, antes de partir en los autobuses que los llevarán a su destino.

Altavoz de alcance regional

Algunas expresiones recogidas se referían a la posibilidad que proporciona LVM para hacer llegar un mensaje a toda la población. En este caso, nuevamente, los sujetos se asumen a sí

mismos en el papel de emisores. Particularmente para las autoridades locales entrevistadas, LVM cumple una función de “altavoz” cuya cobertura comprende toda la región. Por ejemplo, un comisario municipal de una pequeña comunidad me’pha afirma que:

eso es lo que se puede ayudar uno, porque hablando pues, una persona, así como estamos orita, quisiéramos gritar unas personas, pero no se puede, pues, así no se puede (28, HT-40).

En las entrevistas con autoridades locales (presidentes y comisarios municipales), aparece que esta cualidad es aprovechada sobre todo para divulgar las celebraciones y fiestas patronales de carácter comunitario:

Yo digo de La Voz de la Montaña pues una que todo de esta vecino que se encuentra cerca de la Voz de la Montaña, le da muy servicio porque si han, hay unas que una fiesta religiosa y si le vamos a empeñar una solicitud, un aviso de LVM, y nos avisa. De pueblo en pueblo tiene una costumbre, de cuando es una fiesta, se elabora un mes o año, entonces van a empeñar un aviso allá La Voz de la Montaña. Y ya ese pueblo allí invita, y todo alrededores que son nuestros vecinos de ese lugar. Sale una fiesta de ..religiosa, le ponen una ofrenda va dar al patrono que celebra la fiesta, cuales son... este, sea un baile o un castillo o se haga un baile con un conjunto, por ahí se invita a todo el pueblo. Entonces, si ya supo, si ya oyó los avisos pos ya van a dejar su ofrenda y ahí ya vienen a un baile ... así se forma una invitación aquí a La Voz de la Montaña:”“El comisario municipal de este pueblo invita a todos ustedes celebran la fiesta de este patrono” Apenas ayer fui yo, me llegaron un aviso de la voz de la montaña (35, HM-42).

Veo yo que el servicio de la radio es muy bonito, nos ha ayudado mucho, porque de andar cargando esa valija, hoy, como dicen ellos, con un botón se le aprieta y ya está el aviso. Como orita en este caso, yo que vine a convocar un aviso, una invitación, en un ratito se difundió en todos los pueblos, quiere decir que ya la gente fue cambiando, ya fue despertando más, y pues gracias a la radio, pues, (19, HM-50).

Para ofrecer una idea acerca de la relevancia de esta función de la radiodifusora como forma de difundir y promover las fiestas tradicionales de la región, presentamos a continuación una copia de la versión original de una carta que se recibió en la radiodifusora el mes de febrero de 2003. Cartas como ésta han sido muy frecuentes a lo largo de la vida de la radio y a partir de ella puede inferirse la importancia que se da en las comunidades indígenas a las fiestas y a la presencia en ellas de La Voz de la Montaña (Fig 3).

Fig 3. Carta de invitación a una fiesta tradicional

Dependencia Comisaria P.L.
Oficio N° 40.
Ascuta Combocateris

Santa Cruz Gro. a 22. de febrero. 03.

C. Locutores Vos De la montaña Tlapa de Comandante

C. Director de Radio.

te pido. de favor mande a su comición que vayan esta comunidad. para Grabar la Banda. musical de viento. que bajen. para Grabar y enviar mensaje para la Bos de montaña. en este fecha de Segundo Viernes de Cuaresma. 13, y 14. de marzo. del Actual. y bus un Aviso Personal por Comunidad. de Diferente Pueblo, donde Vamon Representar.

- 1- San Isidro Labrador. 2. Plan de Guadalupe
- 3- Huehuetepc. 4- Zilacaxtitan 5- Atlamajalingo. Del monte del mismo municipio. 6. Piedra blanca. 7. San Mateo municipio. de metlatonoc. Gro. San Antonio. del mismo y otro Aviso. para unos que Venden Fruto. mercancia. ferreteria. y que vende naranja Sandia melon

quien guste de bertir para pagar este Comunidad. Trueno de castillo toro de lumbre corral. que quiere bajar en la Comunidad. de de 1050. y bus premio.

Santa Cruz Gro. municipio. de
ATTAMAJALCIGO DEL MONTE GRO.

ATENTAMENTE

El comisario municipal Constl. comisario Supo



COMISARIA MUNICIPAL
SANTA CRUZ MPIO. DE
ATLAMAJALINGO DEL
MONTE GRO.

Enilio Garcia Luna

Pedro Bonilla

Comisario Auxiliar

Anastasio Evangelista Catalán

Nemesio Garcia Bo

Vecino mayordomo. y Fiscal

Vicente Gusmán Catalán José Gutiérrez Galves

Anastasio Garcia Luna. Leo Vegilda Luna Bonilla

Evaristo Rodriguez 2. Dominga Luna Bonilla

En algunos casos esta función de altavoz se convierte en un instrumento de denuncia y de defensa de los indígenas ante distintos abusos cometidos contra ellos. Durante los días que se realizaba el trabajo de campo para esta investigación, se recibió en LVM una llamada procedente de Nueva York. Se trataba de un jornalero migrante que pedía “pasar al aire” para alertar a la población en general, pero particularmente a su comunidad de origen y poblados circunvecinos, sobre un individuo que estaba engañando a la gente ofreciéndoles llevarlos hasta esa urbe en los Estados Unidos, asegurándoles empleo. Quien llamaba, aseguró que él y algunos paisanos habían sido engañados y ahora varios se encontraban en el total desamparo. Proporcionaba las señas personales del estafador y las características de su vehículo. A decir del personal que labora en la radio, ese tipo de comunicados aparece con relativa frecuencia. La secretaria, hablante de me’pha y no de tu’sabi, ante la imposibilidad técnica de pasar la llamada al aire en ese momento, decidió entrevistar a la persona que hablaba, grabar la conversación y posteriormente pedir a los locutores nu’sabi dieran la información en esa lengua, según lo había solicitado el interesado.

Los sujetos como receptores de los avisos

Por lo que se refiere a lo que expresan los entrevistados cuando se consideran en la posición de “recepción” de los avisos, son abundantes las menciones a que se escuchan para estar enterados de lo que sucede en los poblados de la región. En algunas ocasiones se menciona que los avisos se escuchan porque se espera recibir noticias de algún familiar que ha salido. Pero en la mayoría de los casos, se escuchan atentamente con la esperanza de no encontrar alguno que sea portador de malas nuevas:

Si, cuándo viene el aviso, de tarde o de temprano, no me acuerdo bien que si pasa primero mixteco, después tlapaneco, algo así, por ahí. Está pendiente para escuchar, algún aviso, que alguna familia ha fallecido, algo, algo (26, HT-35).

A partir de lo expresado por muchos entrevistados, puede decirse que los avisos constituyen una manera de estar vinculados con el entorno regional, nacional y, para algunos,

con el mundo. Es decir, que LVM constituye la oportunidad de “saber lo que pasa”, “darse cuenta”, etc.:

La gente se da cuenta de lo que pasa en otros pueblos, en otros lugares. Se entera, ora ya van a saber, antes no sabían lo que pasa, igual les ha de pasar a los mixtecos y a los tlapanecos, que viven por allá, así se enteran de lo que pasa. Vivimos lejos, cómo van a saber, y así en un momentito, con la radio, pues ya saben que hay allá. Ora, a veces mandan decir alguien que un aviso, que se entere (7, HN-40).

Como una expresión de ese “darse cuenta”, algunos entrevistados mencionaron de manera específica la importancia de los mensajes de la radio relacionados con programas de gobierno:

Porque la gente le gusta, pues, y pues para que escuchemos pues y así nos demos cuenta de lo que hay, pues, lo que está pasando. No entiendo más, pues. La gente allá les gusta escuchar la música, les gusta informar cualquier cosa, también, que todo sale en radio, todos anuncia, de ahí salen otras cosas. Hay a veces en qué programa (del gobierno) hay para campesinos o para los trabajadores. Pues entonces allá se dan cuenta y después se informa todos, señores o ciudadanos del pueblo, se da cuenta, cómo está trabajando. En los municipios que hay, hay programas o no hay programas. En radio todo lo pasan, sí, así es. (8, HN-40).

Como ahorita nosotros que pertenecemos a una organización. Y queremos saber que programas hay para el campesino. Y con esa esperanza prendemos el radio. Queremos darnos cuenta de si es cierto que hay programas para apoyar a los campesinos. Y nos vamos dando cuenta de que sí es cierto. Nada más que a veces entendemos y a veces no. Hay cosas que sí y cosas que no. Nos falta mucha civilización. Por esa parte, la radio nos sirve de mucho (14, HN-64).

Las lenguas indígenas

Quizás la contribución más importante que LVM ha dado al mantenimiento de las lenguas indígenas ha sido a través de la ampliación del tipo y alcance de sus funciones sociales. Al emplearse cotidianamente en las transmisiones, no sólo en los avisos sino en otros segmentos de la programación, las lenguas tienen un uso público que trasciende los límites de la familia y la comunidad. Es decir, además de posibilitar la intercomunicación entre hablantes, sus funciones se multiplican pues a través de ellas se entra en contacto con realidades de otros ámbitos, desde

lo regional hasta lo global. No sólo para la población monolingüe sino también para la que ha adquirido el español como segunda lengua, la lengua materna adquiere la nueva vigencia que se deriva de escucharla en la radio. Para la población indígena que ha aprendido el español, vía la escuela o de alguna otra manera, el hecho de escuchar frecuentemente su primera lengua contribuye a detener su olvido o abandono.

Esta presencia de las lenguas a través de la radiodifusora tiene desde nuestro punto de vista otra implicación importante. Como lo han sugerido varios autores (Riggins, 1992; Browne, 1998; Fairchild, 1998), el sólo hecho de emplear las lenguas en los medios de comunicación modernos tiene un valor simbólico por el cual éstas mejoran su status ante la lengua dominante. Idiomas antes negados y oprimidos, comparten el espacio de las ondas con la lengua dominante, que pierde su exclusividad. Ello tiene, necesariamente, un significado simbólico tanto para la población hablante como para los mestizos hispanohablentes. Como se comentaba ya a propósito de los primeros años de la radio, uno de los impactos mayores de la introducción de la radio en la población indígena fue el escuchar sus idiomas en la radio, idea reiterada en las entrevistas al grupo de edad de personas mayores. Y para la población mestiza, ello significaba descubrir que no sólo el español iba a escucharse en la radiodifusora recién instalada, sino que ahí tendrían cabida con el mismo rango los idiomas de la región. Esos idiomas, siempre hablados “en voz baja”, motivo de vergüenza ante el mestizo y de burla hacia el indígena, de pronto irrumpieron en el ambiente acústico de Tlapa, que en los primeros años de la radio predominaba por las calles de la población. Pero también entraba a las salas de las casas de los mestizos, se oía en las tiendas y en los transportes y se revelaba la riqueza musical de la estructura tonal del me’pha y el tu’sabi, junto a la dulzura del náhuatl hablado y cantado.

Debe considerarse además que a lo largo del tiempo, tal como fue señalado en capítulos precedentes, la radiodifusora ha venido reiterando un mensaje de valorización y exaltación de la

lengua materna. Probablemente como una expresión más de esa idealización del mundo indígena que se ha venido mencionando, el hecho es que a lo largo del tiempo LVM ha promovido de manera explícita la conservación y el uso de las lenguas regionales. Por lo menos desde hace una década, este mensaje ha sido resonante con la tarea de los profesores indígenas y el impulso a la educación intercultural bilingüe, así como con las demandas a este respecto incorporadas por el movimiento indígena a nivel nacional.

Valor instrumental

En nuestras entrevistas encontramos con toda claridad que se atribuye al uso de lenguas en la radio el valor instrumental que menciona Cornejo en sus estudios en la región maya. Como se presentó respecto de los programas de avisos, en muchas ocasiones se afirma que el hecho de que la radio emplee los idiomas regionales es muy necesario, pues ello asegura que el mensaje llegue a las personas cuyo conocimiento del español es muy pobre o nulo. Pero aunque se conozca el español en algún grado, se aprecia la transmisión en las lenguas indígenas pues ello asegura la comprensión misma del mensaje y, en el caso de los avisos aumenta la posibilidad de que lleguen a su destino.

Ya que la mayoría de las entrevistas fueron realizadas en español con personas que poseían algún grado de bilingüismo, al preguntárseles sobre la conveniencia o necesidad de emplear las lenguas indígenas, muchas de ellas manifestaron que tal vez para ellos mismos no era tan necesario (aunque en muchos casos, conveniente), pero se mencionaba a los monolingües, aquellos que enfrentan condiciones de vida todavía más difíciles que las propias, los que “viven en los ranchitos”, “los que están más lejos”. Es decir, se está consiente de ese valor instrumental pero en referencia a otros: tal vez yo no lo necesite pero hay otras personas - que no dejo de tener presentes- que sí lo requieren. Es decir, se manifestaba un cierto sentido de

solidaridad y no un rechazo a quienes no han aprendido el español, y no apareció en ningún caso desagrado por escuchar la propia lengua aún cuando se conociera el español:

En español, adelante, en mixteco, lo entendemos... (4, HM-45)

Me gusta porque es mi dialecto pues, es lo que hablo yo y es lo que más entiendo, el mixteco, y el español lo hablo bien, porque aprendí los dos (19, HM-50).

Ese sentido de solidaridad con la población en peores desventajas aparece más señaladamente por parte de las mujeres, en especial las más jóvenes, referido también a las mujeres que no conocen el español. De manera muy elocuente la transmisión en las lenguas indígenas fue particularmente valorada por una jovencita mixteca, quien insistía en recordar que la condición de monolingüismo está más presente en el sexo femenino:

Si es importante pues que pasen esa información porque, para saber que es lo que pasa en el estado de Guerrero, todo, todo pues, saber las cosas que no saben los demás, especialmente las personas que no saben el español, que las pasen así a veces en mixteco, en náhuatl, que pasan, entonces las mujeres ya saben que pasó esto, hay mas comunicación en los pueblos pues, porque si pasan en la televisión, las mujeres nunca van a entender eso, fuera la voz de la montaña televisión, es muy diferente que eso, pero yo creo que mejor en LVM porque pasan informaciones importantes a veces pasan que pasó algo o ocurrió allí un accidente, pues esta bien que pasen eso pues toda la gente, bueno las señoras que no estudiaron antes no entenderían el significado de lo que diría la voz de la montaña, porque muchas personas si pasan los avisos es importante, las señoras no sabrían nada ni se van a enterar de lo que pasan en LVM, ni los comerciales que pasan, a veces en los comerciales pasan cosas de sus hijos todo eso pasan, y si no hubiera esos comerciales las señoras no sabrían cuidar a sus hijos, tener lo que tienen ahora, porque casi la mayoría escucha LVM ... todo eso, se comunican las señoras, opinan diferente, ya se juntan sus ideas y dirán... pues si, LVM es importante, porque escuchan todas, la pasan en náhuatl, en mixteco y otros idiomas (38, MM-17).

Valoración de la propia lengua

Encontramos en las entrevistas muchas expresiones de valoración positiva de la lengua propia y orgullo por su posesión, que se presentaba de manera similar en los tres grupos étnicos y en los dos grupos de edad. Así, fueron frecuentes expresiones como las siguientes:

... y pues por mi persona, yo me siento orgulloso de hablar náhuatl y el español, lo medio hablo, y tampoco el náhuatl, como que no lo dominamos muy bien, y ya orita hay náhuatl que es “xitle” (impuro), ya orita es lo que hablamos (42,HN-58).

Al contrario, debe uno sentirse orgullosa u orgulloso porque tiene uno ese honor de hablar, ya sea el mixteco, el náhuatl, el tlapaneco. Entonces no hay que tener vergüenza de nuestro vocabulario, de nuestra costumbre pues, mas que nada. Nuestro dialecto. (44, MM-50).

Todos trabajan allí los tres idiomas, el náhuatl, el mixteco y tlapaneco, y pos los que no sabemos oímos en nuestra lengua, sin avergonzarnos, es nuestra lengua, nuestro idioma, y así los niños debemos enseñarlos nuestro idioma, si no, no van a saber de los dos idiomas (50, MN-25).

Transcribimos a continuación un fragmento de la entrevista con un profesor nu’sabi del sistema bilingüe, característico del discurso radical con relación a la lengua y la cultura que en ocasiones maneja el magisterio indígena, particularmente profesores jóvenes. En ella puede apreciarse cómo el orgullo étnico se ha interiorizado y a la vez es una muestra del discurso que ese sector maneja hacia la población:

Nosotros somos mixtecos, habla mixteco y por la razón también queremos que sea la nación mixteca que sea valorizada. ¿Por qué hablamos el español, y por qué entendemos el español, y por qué no podemos entender nuestras razas, nuestras costumbres? ¿Por qué no podemos entender nuestro tun’sabi? Si en verdad, si somos una nación, pues también queremos que nos entiendan, que nos escuchen. Lo que queremos con nuestra lengua... que sea reconocido pues, porque nosotros nos entendemos en la nación tun’sabi, nos comprendemos y nos hacemos de compadres, de amigos, de güich, porque ¿para qué nos engañamos?, también es una cultura, es una cultura y también hay comunicación... hay comunicación. Y ¿por qué por otro lado no nos comprenden, no nos entienden, no nos valorizan? En relación a esto es lo que queremos, que los trato con nu’sabi sea reconocido. Que sea una lengua nacional, y si lo pudiéramos, lo meteríamos en la secundaria, la preparatoria. Sí... ¿por que no ser?, es una lengua, que sea reconocida. (66, HM-35)

En algunas entrevistas a personas del grupo de edad de más de 36 años, se expresaron ideas relativas a la lengua original que denotan un cierto cambio personal en su valoración sobre ella. En el discurso que se externa con relación a la vigencia de la lengua, aparece en algunos

casos una especie de “arrepentimiento” por no haberla transmitido a sus hijos. Por ejemplo, un hombre nahua de 50 años afirmó lo siguiente:

... lástima que mis hijos no lo aprendieron, o fue mi culpa porque no les enseñé. Es que yo traía una cosa en mi mente: mi papá medio hablaba español, pero mi mamá nada, ni una palabra. Entonces, se oía decir de la gente que se oía mal el que hablaba náhuatl y se oía mejor el que hablaba español, entonces mi mamá como que le daba pena, yo estaba pequeño pero me acuerdo. Me decía: no, no hables así, no sirve, está muy feo. Tú habla en español y yo te contesto. Entonces me fui alejando del idioma de mis padres. Y a mis hijos ya no les quise enseñar. Yo sentía que estaba mal. Ahora que estoy grande, que mis hijos están grandes, ahora lo reconozco que es muy bueno el náhuatl, pues, es nuestro dialecto (15, HN-61) (Focal 2)

En opinión de dos maestros bilingües, pertenecientes a las áreas nahua y me'pha respectivamente, en la región se ha presentado en los últimos veinte años un fenómeno de “recuperación” de las lenguas indígenas. Este fenómeno se expresaría, entre otras cosas, en la “desestigmatización” del uso público del idioma original y estaría acompañado de una disminución del racismo por parte de los mestizos:

Yo cuando comencé a tener uso de razón, había un racismo grandísimo. Dicen que los del centro son los “gente de razón”, los de fuera del centro son los que “no tienen razón”. En las fiestas, no invitaban a la gente de Copa, sino de otras partes. Y nosotros, de lejitos, con hambre, a ver si nos dan las sobritas, allá afuera. Nunca te permitían pasar. Y así, tú vas a pedir trabajo, no te permiten. ¿Qué no son igual que nosotros? Yo no sé como de un tiempo a otro, o qué intervino, que eso se acabó. Se acabaron los ricos, los de razón, y quedamos los de sin razón. Ese racismo se ha atenuado, no se ha acabado, pero ya no es como antes. Ya no se atreven a despreciar. Aquí en Tlapa, ya se acabó también ese racismo. Aquí está invadido por mixtecos, tlapanecos, mexicaneros. Los auténticos de Tlapa son pocos. Ahora se escucha en Tlapa cómo están hablando su lengua materna, sin pena ni nada, y anteriormente era muy señalado, pero ora no, como que las cosas cambiaron (2, HN-55).

Por su parte, el profesor del área tlapaneca, activo promotor de los Congresos de la lengua, comenta lo siguiente:

Al inicio, mucha gente tenía vergüenza de hablar su lengua indígena delante de mucha gente, por lo mismo que ha habido represalia, ha habido discriminación de hablar su propia lengua, pero orita, durante el tiempo que he estado trabajando aquí en la montaña, cerca de 30 años, yo creo que la gente ha valorado su propia lengua, y por lo tanto orita ya no tiene ese temor de platicar delante de los mestizos. ¿Porqué si estamos en una oficina de gobierno no podemos hablar nuestra lengua?. Al contrario orita estamos

pidiendo que...antes nos decían que era un dialecto, cuando no es así, es un idioma, es una lengua como cualquier idioma de cualquier mundo, entonces orita se está valorando ese valor, de que es lengua. Por lo tanto ora la gente habla su lengua donde sea, delante de quien sea, la gente ya sabe que debe valorar lo suyo, si no lo valora, nadie va a venir a valorarlo, el propio nativo tiene que valorar lo suyo. Por eso la gente orita ya no tiene pena. La gente tiene más madurez, está más sensibilizada de su propia lengua. (21, HT-38)

A partir de las opiniones anteriores, tal parece que la connotación peyorativa y discriminatoria hacia las lenguas autóctonas (y el rechazo social a quien no hable el español o lo haga con dificultad) ha venido transformándose. Pero también la introyección de esa desvalorización tiende a revertirse. En diferentes recorridos realizados en el centro de Tlapa, pudo observarse la presencia de distintos grupos de adultos jóvenes, hombres normalmente, discutiendo en voz alta en sus respectivas lenguas sin mostrar absolutamente ningún signo de “vergüenza” delante de los mestizos. En este sentido, podría pensarse que la introyección del estigma lingüístico ha tendido a reducirse y que los procesos de “auto y hetero-identificación” están mutando de un signo negativo a uno positivo.

Sin embargo, en distintas ocasiones las opiniones en los dos grupos de edad se referían al abandono de la lengua, normalmente asociada al fenómeno migratorio. Es decir, se mencionaba que en los jóvenes –aunque se insistía que no todos, sino solamente algunos- , una vez que salen a otros estados o al país del norte, se genera o acentúa un sentimiento de pena o vergüenza que los lleva a olvidar su lengua. Este tipo de opiniones se encontraron con más frecuencia entre la población nahua y tlapaneca.

Valoración del bilingüismo y aceptación de la educación intercultural

Podría pensarse que la adopción y el uso del español guarda una proporción equivalente e inversa a la pérdida y desuso de la lengua materna. Sin embargo, a partir de las entrevistas realizadas (y de los datos censales) puede decirse que esto no es así, sino que se está consciente de la necesidad del español, se desea adquirirlo o mejorarlo, pero sin renunciar a la lengua. No

sólo maestros, sino también la población en general, hablaban de las ventajas del dominio del español y la conservación de la lengua materna:

Nada más algunos, quien le gusta, hablan español. Algunos no quieren hablar español. Algunos quieren saber los dos, más mejor pues, si voy a ir otra parte donde platican puro español ¿cómo voy a hablar, si no sé español? Hay que aprender de dos. Más mejor saber los dos (7, HN-40).

...más que nada, lo más importante para nosotros es la lengua indígena y el español, ambas lenguas deben ir coordinadas (24, MT-38)

Todos trabajan allí (en LVM) los tres idiomas, el nahuatl, el mixteco y tlapaneco, y pos los que no sabemos oímos en nuestra lengua, sin avergonzarnos, es nuestra lengua, nuestro idioma, y así los niños debemos enseñarlos nuestro idioma, si no, no van a saber de los dos idiomas. (50, MN-25)

Encontramos también que la población no ve, por lo menos concientemente, el peligro de extinción o pérdida de su lengua. Existe la seguridad de que el uso de esta persistirá, aún adoptando el español, sobre todo porque se confía en que los niños seguirán hablándola. En este sentido, pareciera que se ha reducido mucho la poca aceptación de los padres a que se emplee la lengua indígena en la escuela, y al contrario, se encontraron muchos casos en donde se da una valoración positiva de ello. A pesar de que algunos profesores mencionaron esta resistencia de los padres, solamente en una entrevista a una mujer nu'sabi se encontró un franco rechazo al empleo de las lenguas en la escuela. Particularmente en la población nahua, que es la lengua que cuenta con más libros de texto para grados escolares avanzados, fue muy notoria esta aceptación:

A mí me gustaría de que ahora los jóvenes, se está basando más el estudio, sería mejor que practique y que sepa los números. El nombre para contar. Ahora: para mí se me hace difícil es escribir, eso creo que hace falta. Hablamos, pero no sabemos escribirlo. Es una tristeza para mí, no sé otras personas, a lo mejor otros no lo sienten así.. A veces se me llega a pensar eso. Se me llega a pensar ¿por qué estamos hablando en español? ¿Cómo se hizo esta cosa, pues, y por que? Se dice México, que es nuestro país. Si así fuera a lo mejor hablábamos todos nahuatl, y porqué ahorita no, no lo llevamos, y porqué, se nos llega a gobernar otros extranjeros. Yo a veces me preocupa, porqué no gobiernan nuestros paisanos que hablan en náhuatl y eso... está bonito que llegue a licenciado, ingeniero. Orita es esencial que echemos a andar el náhuatl. Los niños sí hablan, pero ya es diferente, a veces no es lo mismo que nombramos (se van perdiendo palabras) (16, HN-39)

Allá en mi pueblo los niños hablan náhuatl. Sí, saben hablar español pero con una persona que hable español. En mi pueblo, los maestros le enseñan, hablan el náhuatl, si le están escuchando, pues no se les olvida (1, HN.50).

ahí hay libros de texto en náhuatl, como ayer, no antier, fuimos a Tlapa, fuimos a recoger las becas de nuestros hijos secundaristas, ahí se ve, llevan textos de lengua náhuatl, pero todo esto si sirve, hay maestros que ya tienen libros, unos allá en Xalpa, otros allá en Chiepe, otro ya, pues, ya comprendieron los libros, ya están en el texto y los niños estudian allá, a ver pues les está sirviendo, de malo no sirve, y a donde quiera, donde quiera vas a ir encuentras náhuatl. Para eso sirve, para eso sirve, Voz de la Montaña. (57, HN-55).

Si, ahorita por lo que escucho pues si este, pues eso lo están promoviendo con los maestros bilingües, para eso es los maestros bilingües. Aquí los maestros les enseñan, les hablan en español y les hablan en náhuatl. El niño para que así, es niño, aprende dos cosas o los dos idiomas por decir así. El español y el náhuatl. Eso es lo que se quiere, para eso están los maestros, y para eso es la Voz de la Montaña, eso es lo que está promoviendo. La cultura de todos los indígenas (42, HN-58).

Por su parte, la percepción de los profesores bilingües también es que el rechazo a su labor es menor que en épocas anteriores, y algunos de ellos incluyen a LVM como una influencia positiva:

... ha influido bastante, porque muchas veces nuestra propia gente no ha tomado a bien parecer de que se les enseñe la lengua, como vulgarmente se dice, y no es eso, sino caer en la lectoescritura, escribir y leer. Entonces LVM en la cobertura que ha dado a nivel región, pues la importancia de la lengua, como los anuncios que envían pues, hay más comodidad en la gente que lo habla, ¿porqué? Porque se identifica con la lengua. Entonces yo creo que ahí ha influido LVM en la aplicación de nuestros libros... Ha tenido mucho que ver la radiodifusora, porque ya la gente no, no... resiste, dice: no, yo cómo voy a escribir. O sea que estamos envenenados con el mestizaje. Yo no quiero volver el tlapaneco, yo hablo bien el español, y ni eso, ni hablo bien el español y ni mi lengua quiero hablar. Entonces LVM ha dedicado los espacios de cultura, de música, de la lengua, pienso que con eso hemos avanzado bastante (31, HT-45)

Con respecto a cómo la radiodifusora está contribuyendo a que la lengua no desaparezca sino que su uso continúe, se recogen muchas expresiones como esta:

Es necesario porque ahí escuchamos, algunos, por ejemplo los hijos que ya no hablan el tlapaneco, pero la persona que está transmitiendo allá, están hablando el tlapaneco, prestan atención para escuchar qué es lo que dicen o le preguntan al papá, a la mamá, esto

no entiendo, que quieren decir. Si sirve para seguir conservando la lengua. Ha ayudado para eso, donde se escucha bien (23, HT-54)

Convivencia multicultural

Otro aspecto que se menciona en las entrevistas es una suerte de aceptación y convivencia con la realidad multicultural que caracteriza a la región. De esta manera, cuando se preguntaba a las personas sobre la transmisión en otros idiomas indígenas que no son el propio, se hacían comentarios como los siguientes.

No, no le apaga, nomás lo que pasa es que no se entiende. Escucha sin entender qué nos dice o qué dice (8, HN-40).

... seguimos escuchando porque la música nos gusta. Y a la vez, aunque están pasando en tlapaneco o en mixteco, a la vez los pasan en español, en coordinación mutua (1, HN-50)

Solamente entre la población nahua, apareció en dos ocasiones el rechazo al empleo de otros idiomas, o a que estos tengan la misma presencia que el náhuatl en la transmisión. A decir del personal de la radiodifusora, los hablantes de esta lengua se han quejado en distintas ocasiones de que el tiempo de transmisión de su lengua es muy corto. Esto es comprensible si se tiene en cuenta la predominancia histórica de esa etnia en la región.

Resguardo de los referentes culturales.

Muchos pobladores se expresan de la radio como un aliado en la conservación de las lenguas, la música, las tradiciones, etc. Es decir, se le atribuye un rol de resguardo o defensa de los referentes culturales que se consideran fundamentales en la identidad propia de los pueblos. En este sentido, podría decirse que la radio ha contribuido a apuntalar, por decirlo así, las fronteras étnicas. En las entrevistas en los dos grupos de edad se expresan ideas referidas al papel de la radio como “defensor”, “protector” o “preservador” de la lengua y las costumbres, aquello que Bartolomé (1998) denomina “emblemas identitarios”. Por ejemplo, un individuo nahua se expresaba así de LVM:

Yo pienso que La Voz ha ayudado pues, a la cultura ... mas que nada, como por ejemplo, hay músicos aquí, hay artistas pero no son reconocidos, no hay medio económico, entonces el artista aquí nomás se queda y no le hacen caso, pero en el radio ya lo conocen, tocan lo de aquí, lo nuestro, pues, y no se pierde, al contrario ... Por eso nosotros no queremos que se pierda nuestra cultura, nosotros queremos que siga viviendo, que no se pierda, no como antes nos venía a imponer los españoles, su religión, sus costumbres, sus tradiciones ... entonces pus eso ya pasó, y ahora queremos, queremos rescatar todo eso que nos habían quitado, que ya no seamos manejados por algún cacique, queremos ser libres... pues como se va a perder, esa es nuestra raíz, que no venga a imponer otros que pues, como que no, lo que queremos es rescatar todo lo que ya nos habían conquistado, queremos que siga pues, que no se pierda. y gracias a La Voz de la Montaña, pues ahí lo vamos logrando. (42, HN-58).

En este sentido, la constante difusión de las festividades tradicionales y la conservación de los lazos de cohesión y solidaridad intra e intercomunitaria que implican, para la población forma parte de esa dimensión de la radio como protector de las culturas indígenas. Por lo que se refiere a las bandas de viento, costumbre que ha sido ya comentada en distintas ocasiones, puede decirse que su grabación y difusión trajo consigo la reactivación de esa expresión cultural. En opinión de los músicos entrevistados y en el grupo focal realizado con una banda, se mencionó que cuando inició la radio, era tal el deseo de participar que con grandes esfuerzos algunas bandas se reconstituyeron, se repararon los instrumentos, se pagó a maestros de Puebla y Oaxaca para que enseñaran a los jóvenes y los compositores escribían piezas dedicadas a la radio.

Una evidencia más de las repercusiones de esa promoción constante de la música de bandas, es la aparición hacia el año 2000 de dos discos compacto “piratas” grabados a partir de la música transmitida por la radiodifusora. Estos discos compactos se vendían por \$30.00 c/u en algunos puestos de la calle en Tlapa y llevaban por nombre “La Voz de la Montaña. Bandas Vol.1 y Vol. 2”.

Dimensión afectiva

Aunque es evidente que existe un componente afectivo en las percepciones hacia la radiodifusora hasta aquí comentadas, distinguimos en este apartado aquellas que se relacionan muy

estrechamente con los “sentimientos” que se generan a partir de ella. En las entrevistas y grupos focales identificamos tres aspectos de esta índole que forman parte de las percepciones que se tienen.

Seguridad

La radiodifusora es percibida como un recurso de intercomunicación de gran utilidad, disponible siempre en caso de necesitarse. A partir de esta disponibilidad, de la certeza de que puede emplearse cuando se requiera, se genera en la población un sentimiento de confianza y seguridad ante las múltiples incertidumbres de la vida cotidiana. En las entrevistas se presentaron con cierta frecuencia expresiones de ese sentimiento de *seguridad* que la radio proporciona ante las constantes amenazas de un medio hostil, tanto para los sujetos que permanecen en la región como para los que deben dejarla temporalmente. Al referirse a los avisos, se hacía patente esa seguridad de que, en caso de presentarse alguna adversidad, se contará con el recurso que representa el servicio de la radio. Por otra parte, la radio proporciona la seguridad que brinda el no escuchar malas nuevas.

. En el caso de los jornaleros migrantes y sus familiares, esta disponibilidad constituye claramente un bien simbólico que permitirá enfrentar mejor las dificultades que encontrará a su paso. La Voz de la Montaña, casi de manera literal, acompaña al migrante en su estadía fuera del territorio, al mismo tiempo que proporciona a los suyos la sensación de que el vínculo no se romperá del todo. La radiodifusora (y su disponibilidad) acompaña al trabajador agrícola, que guarda entre sus magras pertenencias el número telefónico al que podrá recurrir en caso necesario. El jornalero me'pha que mostraba el número telefónico de LVM, situación descrita párrafos arriba, expresaba con claridad ese sentimiento de seguridad.

Aprecio por “La Voz”

En algunas entrevistas se externan hacia la radiodifusora expresiones directas de afecto hacia ella. Dado que en las fechas en que estas entrevistas se realizaban se encontraba al aire la campaña de promoción por el festejo de aniversario, se registraron opiniones como la siguiente, expresada por un joven tlapaneco de 18 años:

Sí, o sea que muchas felicidades los años que está cumpliendo la radio, porque es algo que tenemos que valorar mucho para que sobresalga más adelante, porque como acaba de decir el señor comisario municipal, es algo que nos satisface mucho de tenerlo porque pues realmente es algo que les sirve a todos, chicos y grandes, señoras, abuelitos, todos... Será muy triste el día que llegue a perderse o el día que digan que no, que la radio ya hasta aquí se cierra, no va a ser justo, pues, porque beneficia con las fiestas, unas convocatorias, etcétera ... yo creo que el radio, si cumple 24 años, que cumpla muchísimo más pues (29, HT-18).

Me da mucho gusto que la radio exista, porque es bonito, yo los felicito a todos que trabajan aquí, que Dios los conserve, que estén con nosotros (19, HM-50).

Identificación

En distintas ocasiones se hace referencia a un sentido de identificación de la población indígena con la radio. Hay continuas alusiones a que la radio y la programación que ofrece forman parte de la vida de la región y se dirige a un “nosotros los indígenas”, que puede referirse a la condición de campesinos pobres indígenas en general, o a la pertenencia a un grupo étnico específico. Este tópico apareció en cerca del 85 % del total de las entrevistas, con expresiones como la siguiente:

es la voz de la gente, la voz de los indígenas, sí ... (59, HN-75).

... mas que nada se trata del... como le dicen... de la lengua indígena, que es aquí el náhuatl, nuestra lengua indígena. Náhuatl, mixteco, tlapaneco y este creo también el amuzgo. Eso es lo que se escucha y mas que nada es para todos ellos y para todos nosotros que hablamos náhuatl o algun otro dialecto... para eso es. (42, HN-58).

Como se ha dicho, la transmisión en las lenguas es grandemente apreciada porque además de su utilidad para la comunicación, constituye una forma de mantener viva la cultura de

los antepasados. Pero también, la presencia de las lenguas indígenas favorece este sentido de identificación:

Nos habla en la lengua, por eso es como en carne propia (1, HN-50).

La Voz de la Montaña es como, como te dijera yo, es parte de la gente de la montaña, que viven pues parte de la montaña, alguna cosa que no entienden, mas fácil entienden mixteco (65, HM-28)..

También la música tiene gran importancia como un elemento de esta identificación. En específico, se menciona la música de bandas:

...oigo chilenas de la montaña, ya me gusta, ya la prefiero, oigo todo, todo me gusta pues. Con esa nacimos pues. Esa música de banda nacimos. Me gusta mucho música que están poniendo de que dice de banda de la región por acá, como desde que crecimos nosotros hay banda (36, HM-63).

Pus para nosotros somos campesinos, ahorita siempre pasa la voz de la montaña con banda allí, nosotros escuchamos toda la banda que pasa allí, es de la región (49, HN-60).

... con esa música nos identificamos y muchos de los señores aquí, los adultos, o quizás los mismos jóvenes aunque traten de disimular, les gusta la música de ahí (61, HM-23).

Como orita le gustan mucho, la están tocando mucho la música que están sacando los del grupo Venaditos del Monte de Metlatónoc, todo hasta sacan caset de esa ya. Lo ponen, sí (27, HT-38).

Sumario

La información recogida en las entrevistas y grupos focales permite decir que para la población de la Montaña la radio ha tenido una presencia muy importante en el escenario regional. Para el grupo de personas de mayor edad, que fueron testigos del nacimiento de la emisora, parecían claros los cambios que propició con respecto a la comunicación al interior y exterior de la región, al grado de asegurar que la vida toda de la Montaña se había transformado desde entonces. La población en el grupo de menor edad, que no establece comparación entre un “antes” y “después” de la instalación de la radio, valora también la capacidad de intercomunicación que ésta proporciona. En general, se le percibe como un medio ampliamente escuchado, que satisface

necesidades de intercambio de información sumamente relevantes para individuos, familias, grupos y comunidades. Pero se le valora y aprecia también por constituirse en un espacio de protección y resguardo de los principales referentes culturales de las etnias, convertidos en emblemas identitarios. A decir de muchos entrevistados, la población se identifica con la radio precisamente porque la considera en cierto modo “semejante” a sí misma.

CONCLUSIONES

Esta investigación se propuso describir y explicar las repercusiones sociales y culturales que la radiodifusión indigenista ha tenido para pueblos que durante siglos no dispusieron de alternativas para proyectar, ante sí mismos y ante los demás, sus propias ideas de origen y destino, su visión del mundo y sus valores, de manera que, si su cultura e identidad han sobrevivido, ha sido por su capacidad de resistencia y constante adaptación y reactualización. Esta sobrevivencia se ha dado, sin embargo, bajo múltiples amenazas y en condiciones muy adversas.

La radiodifusión indigenista mexicana, como hemos documentado en esta tesis, funciona bajo un modelo híbrido y contradictorio que intenta acercarse –y de hecho, en muchos aspectos lo logra-, a los medios comunitarios y ciudadanos, mientras que al mismo tiempo debe permanecer en el marco trazado por las políticas oficiales. Esta contradicción refleja de alguna manera la tensión constante entre integracionismo y participación que caracterizó al indigenismo oficial desde sus orígenes. Como hemos visto en el caso estudiado, la tensión ha llegado a alcanzar límites máximos y el gobierno ha ejercido su autoridad silenciando a la radio cuando lo ha considerado necesario. No obstante, esta investigación ha permitido ver que, dentro del espacio de esos límites, *La Voz de la Montaña* ha estado activando “procesos sutiles de fractura en el orden social, cultural y en las esferas de poder en la vida cotidiana (Rodríguez, 2001, p.xiv)”, que han tenido diversas incidencias positivas en la cohesión social y la reconstitución cultural e identitaria de los pueblos indígenas de la región.

En el desarrollo de este estudio fue haciéndose cada vez más claro que esos procesos sólo podían apreciarse superando las dicotomías que predominaron durante décadas, acerca del potencial real de este tipo de medios. Esta investigación ha mostrado que los medios étnicos de orientación comunitaria pueden alterar, de manera gradual y a veces casi imperceptible, el orden simbólico establecido y contribuir a la reversión de la tendencia excluyente y homogeneizante

que la cultura dominante ejerce sobre las culturas indígenas. Ha mostrado también que la valoración de estas consecuencias es posible si se adopta una perspectiva de largo plazo y se renuncia a una consideración lineal de causa-efecto.

A partir de la perspectiva teórica adoptada, el interés era conocer cómo, en qué medida y bajo qué circunstancias, la radiodifusión indigenista pudiera haber actualizado las potencialidades de los medios comunitarios y ciudadanos. La investigación permitió conocer así las maneras en que la radiodifusora estudiada ha favorecido la formación de un sentido de comunidad ampliada y abarcativa, más allá de la localidad de pertenencia, lo que ha incidido a su vez en el mantenimiento, o acaso incremento, de un estado de cohesión indispensable para la continuidad de los pueblos indígenas de la región. También ha sido posible reconocer el papel de la radio en el fortalecimiento de las identidades colectivas de estos pueblos y del complejo simbólico cultural que constituye su especificidad.

Como se afirmaba en la introducción a esta tesis, investigaciones precedentes habían sugerido, más a manera de hipótesis e interrogantes, que las radiodifusoras, además de resultar de utilidad práctica o instrumental, podrían estar incidiendo en el mantenimiento de algunos referentes culturales y en la afirmación de la identidad étnica de los pueblos indígenas que cubren. Cornejo (2002) por ejemplo, propuso que las radios indigenistas estarían contribuyendo a la afirmación de un “nosotros indígena”, al “interpelar” a sus audiencias desde sus propios marcos de referencia. Sin embargo, como esta autora lo señalaba, era preciso profundizar en la descripción, análisis y explicación de esos procesos. De aquí que uno de los retos principales de esta tesis fue construir las evidencias que permitieran llevar a cabo esa tarea, documentando esos procesos tal como se expresaban en la Montaña de Guerrero y proponer así nuevas interrogantes y rutas de estudio.

Con la pretensión de tener una comprensión amplia del fenómeno, el enfoque metodológico seguido abordó el análisis del emisor, los mensajes y la programación, así como las percepciones por parte de la población hacia la radiodifusora.

En un esfuerzo por conocer esa entidad multidimensional que es el emisor, consideré necesario formarme una visión de conjunto sobre el desarrollo del Sistema de Radiodifusión Cultural Indigenista en el marco de las políticas oficiales, que me permitiera entender las circunstancias institucionales en las que las radiodifusoras –particularmente la que estudiamos– se han desarrollado a lo largo de los años. Pude así constatar un paralelismo, no siempre claro o evidente, entre las políticas indigenistas oficiales, el marco normativo de las radiodifusoras y su expresión concreta en la práctica radiofónica, con un parteaguas marcado por la aparición del movimiento zapatista y los Acuerdos de San Andrés. Con ese telón de fondo y analizando la historia de la radio, logré entenderla como un organismo vivo que ha pasado por distintas etapas y altibajos en términos de su relación con las audiencias y su práctica como medio comunitario y ciudadano.

En cuanto a la programación u oferta cultural de la radiodifusora, el análisis realizado me permitió establecer ciertos rasgos que la han caracterizado. Constaté, a partir de ese análisis, que desde los inicios de la radio esa oferta ponía en la escena regional distintos aspectos de la cultura y la vida cotidiana de las comunidades indígenas, y que el servicio de intercomunicación transformó los sistemas de comunicación disponibles para la población indígena, posibilitando interacciones sociales antes inéditas. Para el año 2003, ese servicio continuaba siendo indispensable, a juzgar simplemente por el uso intensivo que se hacía de él.

Era claro que una comprensión cabal de los fenómenos sociales y culturales relacionados con la presencia de la radiodifusora, requería la consideración del contexto sociocultural en el que tienen lugar. Busqué así identificar algunas tendencias del desarrollo demográfico y

socioeconómico de la región, así como las principales “estrategias de sobrevivencia” en los planos económico, social y cultural que la población ha generado, para entender el contexto socio-histórico en el que tenían lugar los fenómenos observados. Por otra parte, el estudio enfatizó en la recuperación de las percepciones de la población, sobre todo los adultos mayores, acerca de los cambios ocurridos en la vida regional y el papel que en ellos ha tenido la radio. Es decir, resultaba fundamental conocer lo que los pobladores -fueran oyentes habituales, esporádicos o no oyentes- - tuvieran que decir acerca de la importancia de la radio en su vida individual y colectiva.

Presento a continuación un recuento de los hallazgos de esta investigación a partir de la indagación en esos tres ámbitos, y que ofrecen algunas respuestas a la pregunta central acerca de las repercusiones sociales y culturales de La Voz de la Montaña.

La intercomunicación y la cohesión social

En consistencia con los hallazgos de otros acercamientos a la radio indigenista en ésta y otras regiones, los resultados de esta investigación muestran que una de las funciones principales de estas radiodifusoras es la dinamización de los sistemas locales de comunicación, sobre todo a través del servicio de avisos, satisfaciendo para la población necesidades cotidianas de intercambio de información. A partir de los resultados de este trabajo, puede decirse que la intercomunicación que la radio ha propiciado tiene implicaciones importantes en la cohesión comunitaria y regional.

Los avisos como soporte a las estrategias de sobrevivencia

Para el caso de la Montaña de Guerrero, no resulta exagerado decir que los flujos comunicativos propiciados por la radio, muy pronto se constituyeron en un soporte a las estrategias de reproducción y sobrevivencia que ha generado la población, discutidas en el tercer capítulo de esta tesis. Estas estrategias, que frecuentemente implican la necesidad para uno o más miembros

de la familia de dejar temporalmente la comunidad, no solamente en el caso de los períodos de migración sino a lo largo de todo el año, son facilitadas por la comunicación a distancia que la radio posibilita. De esta manera, para el núcleo familiar la radio se ha convertido en un recurso que permite sobrellevar mejor las dificultades de un medio ambiente físico y social extraordinariamente hostil, y mantener un estado de cohesión mínima indispensable, siempre bajo la amenaza de debilitamiento o ruptura.

Vínculo virtual y “anclaje” de las identidades

En el caso de los jornaleros que salen de la región, esta función de los avisos resulta evidente; como fue comentado en su oportunidad, la mera disponibilidad de la radio en la situación migratoria genera un sentimiento de seguridad pues permite mantener un vínculo virtual con el territorio, fungiendo así como un mecanismo de “anclaje” que hace más llevadero el trance de la separación espacial temporal o, a veces, definitiva.

Apoyo a las formas asociativas de base

También los flujos comunicativos posibilitados por los avisos se establecen en una dimensión grupal o colectiva y ocurren para el apoyo a todo tipo de formas asociativas de base, es decir, colectivos organizados en torno a intereses comunes y relacionados con la vida comunitaria (reuniones, asambleas, festividades tradicionales, etc.), frecuentemente como parte de la lucha cotidiana por la sobrevivencia material y cultural de las familias y comunidades. A juzgar por el análisis de los avisos y lo referido en las entrevistas, también en esta dimensión puede decirse que la radiodifusora ha estado favoreciendo la interacción colaborativa y la cohesión social que ella implica.

Ampliación del sentido de comunidad

La radio posibilitó interacciones virtuales con personas, lugares y eventos, que tal vez nunca serán conocidos realmente, pero con los que se comparte la percepción de pertenencia a una

comunidad de intereses más amplia que la que se establece por los contactos cara a cara. No solamente a través de los avisos, sino también por los programas de música, narraciones, tradiciones, etc., y en general mediante esa alta proporción de programas cuyo contenido “de proximidad” (López, 1998, 1999) hacía alusión constante a la vida en la región, la Voz de la Montaña contribuyó a conformar ese sentido ampliado de comunidad. Podría decirse que la radio fue por mucho tiempo el único medio disponible para este tipo de interacción virtual, y para muchos individuos representó, literalmente, la manera de reconocer un entorno social más amplio que los límites de la comunidad y los poblados circunvecinos. Lo anterior nos recuerda inmediatamente a Anderson (2000), y en parte a Thompson (1998), con quienes podríamos afirmar que la radiodifusora ha contribuido a construir “comunidades imaginadas”, lo que implica la ampliación de esos límites espaciales y un mayor grado de cohesión entre pueblos y comunidades. En este sentido, la radiodifusora estaría propiciando el crecimiento de una identidad étnica “abarcativa” (Bartolomé, 1997) en tanto los individuos actualizan cada día, al escuchar las transmisiones, la conciencia de compartir problemas e intereses con otros afines. Así, en las entrevistas apareció una constante referencia a otros, los de otros pueblos y que enfrentan peores condiciones, lo que puede interpretarse como una manifestación de ese sentido ampliado de comunidad y de solidaridad, indicadores de la cohesión de una colectividad.

La radio como medio de auto-representación

La radiodifusora hizo posible para los pueblos indígenas tener una imagen de ellos mismos a través de sus idiomas, sus bandas, sus canciones y sus historias. La radio se convirtió en un espejo (prácticamente el único) que permitió a la población ver reflejada parte de su propia cosmovisión, su lengua y su cultura. Pero esta función de la radio como espejo no termina en la imagen que devuelve, sino que tiene varias implicaciones importantes: a) ante sí mismo, la imagen devuelta genera una auto-valoración de la cultura propia y la constatación de que puede

estar presente en un medio antes reservado para la cultura dominante; b) la proyección de esa imagen hacia otros, es decir, la posibilidad de que estos valores propios sean conocidos por otros y, recíprocamente, conocer esos otros; c) el descubrimiento, primero, y la constante reafirmación después, de que existen “otros” semejantes, así como “otros” diferentes. Entre los semejantes se encuentran los que habitan comunidades que tienen el mismo origen, hablan la misma lengua y sus costumbres y tradiciones son similares; pero están también aquellos que son semejantes porque comparten el mismo territorio, son “montañeros”, y enfrentan problemáticas comunes. De esta manera, se estaría también favoreciendo lo que Bonfil (1991) llamó “conciencia de la indianidad (conciencia de la identificación en la desigualdad) (p. 77)”. Los “otros” diferentes, son los que no mantienen la misma relación con el territorio ni la condición de indígenas, y que en muchos casos representan a la cultura dominante.

“Visibilidad” del mundo indígena

El concepto de “visibilidad” empleado por Thomson (1998) para referirse a la capacidad de los medios modernos de comunicación para presentar ante sus audiencias una imagen determinada de personas e instituciones, incrementando así su poder simbólico y reforzando sus prácticas de dominación, puede ser empleado para dar cuenta de la manera en que los medios comunitarios son capaces de trasladar las identidades culturales del territorio marginal al que se encontraban confinadas, al centro del interés público (Rodríguez, 2001). A partir del análisis de la programación pudimos percatarnos de que desde los primeros tiempos de la emisora comenzaron a incluirse programas en los que se ponían de manifiesto expresiones culturales de gran arraigo entre los pueblos de la Montaña, tales como la música de bandas, las danzas y las fiestas comunitarias. Ello permitió que gradualmente fueran haciéndose visibles, o “audibles” en sentido estricto, artistas, intelectuales, médicos tradicionales, activistas culturales, que antes permanecían ocultos para la mayor parte de la población. Por ejemplo, la intensa difusión de las bandas de

viento de las comunidades trajo consigo que bandas, compositores, intérpretes y maestros de música de gran talento, empezaran a ser reconocidos en toda la región. Surgieron voces especializadas que ahora podían comparar el sonido de las bandas de distintas comunidades y apreciaban el virtuosismo de tal o cual ejecutante. También los médicos tradicionales de mayor experiencia empezaron a ser ampliamente conocidos y avanzaron en un proceso organizativo de importancia. Pero además de artistas e intelectuales que se hacían visibles, aparecieron también temáticas y actores sociales que antes de existir la radio no eran conocidos. Por ejemplo, las mujeres y sus problemas de pronto eran asuntos que la radio hacía públicos; la participación de mujeres en la radio, como locutoras y productoras, alteró en cierto modo el papel subordinado que había mantenido la mujer y, a decir de muchos de los entrevistados, fueron las mujeres monolingües en los poblados más aislados quienes notoriamente encontraron en la radio una manera de mejorar sus condiciones de existencia.

Más allá de la exposición al medio

Encontramos en esta investigación que la radio guarda un lugar importante en la vida de los pobladores, independientemente de la exposición efectiva a ella. Forma parte del capital simbólico de la población indígena, aún cuando el tiempo real que se dedica a la audición sea mínimo o inexistente. Como hemos dicho, la radio “acompaña” simbólicamente al migrante y “llega” incluso a lugares que no son cubiertos por la señal. Se asegura, por ejemplo, que los avisos alcanzan casi siempre su destino, aunque no sea de manera directa sino a través de terceras personas y las redes sociales existentes; estos mensajes se envían incluso a poblados que carecen de cobertura, confiando en estos mecanismos. No solo en el caso de los avisos, sino de su programación en general, se trata de un medio que propicia un alto grado de lo que Thompson (1998) ha llamado “elaboración discursiva”, es decir, el proceso por el que la apropiación de las formas simbólicas se extiende más allá del contexto de recepción y los mensajes son

“compartidos por un círculo más amplio de individuos que podrían o no haber estado involucrados en el proceso inicial de recepción (p. 67).”

Incidencia transgeneracional y continuidad cultural

Puede afirmarse a partir de esta investigación que la radiodifusora ha tenido una incidencia transgeneracional, pues ha estado presente para varias generaciones, desde aquellos que fueron testigos de sus comienzos hasta quienes nacieron cuando la radio era ya parte de la vida regional. Las opiniones recogidas en los dos grupos de edad que se consideraron, mostraron que en ambos existen percepciones similares hacia la radiodifusora y el valor que se le atribuye. A diferencia de los hallazgos de investigaciones realizadas anteriormente, esta investigación encontró que la población joven tiene en general una gran aceptación por la radiodifusora y los valores que promueve. Entre los jóvenes más escolarizados, radicados en Tlapa, otra ciudad del país o el extranjero, y a pesar de haber perdido en muchos casos el idioma materno, parece presentarse una voluntad por mantener y reafirmar su filiación étnica, razón por la que se aprecia la función de la radio en la promoción de las culturas indígenas.

Incidencia transterritorial

La radio ha tenido una incidencia transterritorial que se entiende en varios sentidos. Por una parte, como se ha afirmado, en sinergia con otras tecnologías como el teléfono la radio permite importantes flujos de información y comunicación desde fuera de la región hacia su interior, lo que significa que su radio de acción trasciende en mucho los límites de su cobertura electromagnética. Por otra parte, se ha comentado ya su valor simbólico para los jornaleros migrantes, a quienes la radio acompaña muy lejos del territorio en forma de un número telefónico y la certeza de su disponibilidad. Para los migrantes definitivos, como el joven radicado en Nueva York que aseguraba a través del Internet que deseaba reproducir el nombre de La Voz de la Montaña en una empresa “sonidera”, o quienes afirmaban que la radio había

marcado su infancia o adolescencia, la radio continúa presente en la nostalgia por el lugar de origen.

Implicaciones prácticas y teóricas

Aún con la desaparición del INI el año 2003 y a pesar del periodo de inercia en el que parece haber caído desde el cambio del partido político gobernante, nada parece indicar que el sistema de radiodifusoras indigenistas tienda a desaparecer. Es tal su arraigo en muchas de las regiones –la Montaña entre ellas- que difícilmente podría suspenderse sin tener un costo político y social de consecuencias importantes. Es un hecho también que continuará en la agenda pendiente de los reclamos insatisfechos del movimiento indígena y que la demanda de apropiación comenzará a tener más fuerza en algunas regiones. También es previsible que se multipliquen las iniciativas independientes de instalación de emisoras, como sucede ya en Oaxaca, Sonora y otras regiones del país.

Los hallazgos de esta investigación pueden contribuir, por una parte, a que la institución actualmente responsable se cuestione seriamente si las radiodifusoras están respondiendo a las nuevas realidades de los pueblos indígenas, si están dando cabida, como cuando se marcaba el camino de la transferencia, a la expresión de voces plurales, si favorecen la horizontalidad y el diálogo intercultural. Quizás lo más importante es cuestionar qué tanto las radios indigenistas están contribuyendo a la construcción del proyecto civilizatorio propio de los pueblos indios o si es que la visión esencialista del “rescate” o “preservación” de las culturas, característica de los primeros años, está de regreso.

Por otra parte, la investigación ha mostrado que, al menos en el caso estudiado, la radiodifusión indigenista ha caído en un “impasse” que se prolonga ya por más de una década, situación en la que intervienen muchos factores. Tal vez estaciones más nuevas muestren mayor dinamismo, pero es posible también que con el paso de los años presenten la misma tendencia a

la burocratización y estancamiento que La Voz de la Montaña. Los recursos financieros con los que operan son demasiado escasos y deben renovar sus equipos para recuperar o ampliar su cobertura, el personal contratado es insuficiente y su motivación es baja. Una radio de la comunidad no se puede hacer solamente desde las cabinas y es preciso cruzar cerros y valles para acompañar en su vida cotidiana a las audiencias a las que las que se debe. Ante esta situación, deben idearse mecanismos que les permitan un funcionamiento más desahogado y de mejores propuestas a la población.

Por lo que toca al movimiento indígena y sus demandas de apropiación de las radiodifusoras indigenistas, esta investigación contribuye a la validación de sus argumentos pero plantea al mismo tiempo retos relacionados con la naturaleza de los medios comunitarios y ciudadanos que, idealmente, deben funcionar de manera independiente; es decir, es necesario reflexionar en torno a la capacidad real de las organizaciones indígenas para manejar estos medios y no convertirlos en instrumentos de lucha partidaria.

Desde el punto de vista teórico, la investigación ha logrado profundizar en las maneras en que este tipo de medios, paulatinamente y en resonancia con actores y movimientos sociales que buscan la transformación de las relaciones de poder establecidas, pueden contribuir a revertir la exclusión y discriminación que por siglos ha pesado sobre las poblaciones indígenas. En el campo todavía bastante inexplorado de los estudios en comunicación y cultura referidos a los medios comunitarios, esta investigación aporta conocimiento sobre los mecanismos específicos por los que individuos y comunidades hacen suyo un recurso de comunicación, atribuyéndole un valor simbólico a su mera existencia.

La investigación ha ilustrado tanto las limitaciones de una lógica dualista para apreciar la riqueza de los fenómenos que desata un medio de estas características, como lo inapropiado que resulta el pensar las consecuencias de los medios comunitarios constriñendo su análisis a los

mensajes que transmite, los hábitos de recepción o las gratificaciones que obtienen las personas al consumirlos.

En un nivel más general, la investigación toca el problema de los “efectos” de los medios que ha sido toral para la comunicación desde las más diversas perspectivas. El término “eco” empleado en el título de esta tesis hace alusión no sólo a la capacidad de este tipo de medios para trascender los límites territoriales de su cobertura y de la “escucha” en el instante preciso que se emite el sonido, sino además a su permanencia acumulativa y sedimentada a través del tiempo y las maneras en que puede ser resonante con otros factores de transformación cultural.

Limitaciones

Son distintas las limitaciones que estudio reconoce y asume. Una de las más importantes, contemplada desde el inicio de la investigación, es mi desconocimiento de los idiomas regionales y la incapacidad, tanto para comprender en toda su riqueza las percepciones de las personas entrevistadas -algunas con muy deficiente conocimiento del español-, como para lograr adentrarme en los contenidos de programas y mensajes. Por otra parte, esta limitación me impidió la realización de entrevistas con personas completamente monolingües en las comunidades más alejadas, pues no estaba a mi alcance la posibilidad de emplear un intérprete.

Si inicialmente se esperaba comparar y encontrar diferencias de opiniones entre grupos de edad, sexo y grupos étnicos, este propósito perdía sentido a medida que se avanzaba en el análisis del material obtenido. Nuevas visitas al campo no obtenían información que permitiera establecer algunas diferencias y solamente se encontraban ligeras tendencias que no permitían asegurar nada concluyente. En este sentido, y ante la necesidad de concluir el trabajo de campo, no tuve la posibilidad de desarrollar este aspecto.

La dimensión organizacional y de relaciones humanas al interior de la radio, así como los procesos por los cuales los productores indígenas se han convertido en activistas culturales cierta

manera, líderes de opinión para sus respectivos pueblos, fue abordada casi tangencialmente, sólo en tanto contribuía a entender la evolución de la radiodifusora a través de los años.

Sugerencias para futuras investigaciones

El estudio de la radio indigenista, fenómeno extraordinariamente diverso, es una tarea en la que apenas se han dado algunos pasos. Es necesario desarrollar investigaciones en otras regiones y contextos para conocer más sus potencialidades y las consecuencias que está teniendo para los pueblos indígenas en este nuevo siglo, que es a la vez promesa y amenaza para la continuidad de las culturas originarias de estas tierras. Es preciso intentar estudios en las radiodifusoras más recientes, que permitan contar, al paso de los años, con referencias válidas para nuevas indagaciones sobre las consecuencias que hayan traído consigo.

El análisis concienzudo de la programación de las radiodifusoras está todavía pendiente. Me parece necesario desarrollar y aplicar metodologías para el análisis del discurso “ad libitum” de los locutores indígenas y revelar sus distintos significados. Igualmente es necesario profundizar en la música que se transmite y sus implicaciones ideológicas como impulsora de identidades esencializadas y estáticas o de cambios y actualizaciones.

En regiones cuyas condiciones sean semejantes a las de la Montaña, sugiero desarrollar estudios en las comunidades más remotas empleando técnicas de observación participante, entrevistas, historias de vida, con la finalidad de conocer cómo está la radio presente en su cotidianeidad. En este sentido, será necesario contar con intérpretes confiables y estar dispuestos a permanecer en las comunidades periodos largos de tiempo.

Sugiero también intentar el seguimiento longitudinal de individuos específicos a lo largo de varios años, con la finalidad de desarrollar “biografías mediáticas”, es decir, el registro de los cambios a través del tiempo en la manera en que las radiodifusoras se relacionan con sus vidas.

Considero necesario, finalmente, combinar técnicas cualitativas y cuantitativas en el estudio de las audiencias para llegar a un conocimiento más profundo del comportamiento de variables específicas como el nivel de identificación con la radio o el sentido de apropiación del medio.

Referencias bibliográficas

- Acle, M. (2000). Pueblos Indígenas y Medios de Comunicación. En: *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*. (pp. 497-550) México: INI
- Aguirre, G. (1964). Integración Regional. En: Comas, J. (ed.) *La Antropología Social Aplicada en México*. (pp. 301-338). Instituto Indigenista Interamericano: México.
- Aguirre, J.(2003). *Radios aymaras del altiplano boliviano. Una propuesta de democratización de la palabra con identidad cultural. El caso de las radios comunitarias indígenas de Bolivia*. Ponencia presentada en el XI Encuentro de FELAFACS, San Juan, Puerto Rico.
- Anderson, B. (2000). *Imagined communities. Reflexions on the origin and spread of nationalism* USA: Verso
- Aldaz, H. (2002). *La radio como detonadora de procesos de dialogo intercultural*. Ponencia presentada en la Cuarta Bienal Internacional de Radio. México, Centro Nacional de las Artes, 22 de mayo 2002.
- Alfaro, R. (2000). Culturas populares y comunicación participativa: en la ruta de las redefiniciones. En: *Razón y palabra*. Núm. 18, mayo junio 2000. Recuperado, 11 de mayo de 2003 de: <http://www.cem.itesm.mx/dacs/publicaciones>
- Alva de la Selva, R. (2001). La Investigación en Radio: Avances y Asignaturas Pendientes. En: Lombardo, I. (coord.). *La comunicación en la sociedad mexicana. Reflexiones temáticas* (pp. 63-76) AMIC: México.
- AMARC (1992) *Memoria de la Quinta Asamblea de Radios Comunitarias*. Ramos, J. (Ed.). Oaxtepec, Mor. 1992. Montreal: AMARC
- Aranda, J y Valenzuela, V (1982) *Presencia de la Voz de la Montaña en las comunidades*. INI. Reporte de investigación no publicado.
- Atton, C. (2002). *Alternative media*_ London, USA, New Delhi: SAGE Publications.
- Avila, I., Calleja, A. y Solís, B. (2001) *No más medios a medias*. 2ª. Ed. México: Fundación Friedrich Ebert, Senado de la República.
- Avison, S. y Meadows, M. (2000) Speaking and Hearing: Aboriginal Newspapers and the public Sphere in Canada and Australia en: *CJC Canadian Journal of Communication*, Summer 2000, v25 n3, recuperado 10 de febrero de 2002 de: <http://cjc-online.ca/>
- Báez, F y Collin, L. Y. (1979) Antecedentes y perspectivas de la Participación Indígena: el caso México. En: *Boletín ECAUDY*, v6, n35

- Barabás, A. (2000) La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al Indigenismo. En: *Alteridades*. 10 (19), 9-20
- Barrera, A. (2001), Procesos Sociales y Culturales. Los “usos y costumbres” de los Derechos humanos en el Estado de Guerrero. En: Bustamante, T. Y Sarmiento S. *El sur en movimiento. la reinención de guerrero del siglo XXI* (pp. 295-312) México: Consejo de Ciencia y Tecnología del Edo. De Guerrero, CIESAS, UAG, Instituto de Estudios Parlamentarios “Eduardo Neri” del H. Congreso del Estado de Guerrero.
- Banco Mundial (2002). Empoderamiento. En: *Poverty Net*. World Bank Group. Recuperado el 17 de noviembre de 2003 de: <http://www.worldbank.org>
- Bartolomé, M. (2000) Etnias y naciones. La construcción civilizatoria en América Latina. En: Reina, L. (2000) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI* (pp. 153-170) México: CIESAS, INI, Porrúa
- Bartolomé, M (1997) *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México* México: Siglo XXI
- Bassets, L. (1981) (ed.) *De las ondas rojas a las radios libres: Textos para la historia de la radio*. Barcelona : G. Gilli
- Baumann, G. (1999) *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. España: Paidós
- Beltrán, L. (2000) *Investigación sobre comunicación en Latinoamérica. Inicio, trascendencia y proyección*. Bolivia: Plural
- Bonfil, G. (1991) *Pensar nuestra cultura* México: Editorial Patria
- Bonfil, G. (1990) *México profundo. Una civilización negada* México: Grijalbo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Bonfil, G. et. al. (1982) *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*. Costa Rica: FLACSO
- Browne, D. (1996) *Electronic media and indigenous peoples. A voice of our own?* USA: Iowa State University Press
- Browne, D. (1998) Talking the Talk on Indigenous Radio. En: *Cultural Survival*. Vol. 22.2.
- Bustamante, T. y Sarmiento S. (2001) *El sur en movimiento. La reinención de Guerrero del siglo XXI* México: Consejo de Ciencia y Tecnología del Edo. de Guerrero, CIESAS, UAG, Instituto de Estudios Parlamentarios “Eduardo Neri” del H. Congreso del Estado de Guerrero .

- Camacho, C. (2001) *Las radios populares en la construcción de ciudadanía. Enseñanzas de la experiencia de ERBOL en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Universidad Andina Simón Bolívar
- Canabal, C. (2001) (Coord.). *Los caminos de la montaña. Formas de reproducción social en la montaña de Guerrero*. México: UAM, CIESAS, Porrúa.
- Carrasco, A. (2001). Castellanzación a alfabetización en lengua materna: balances y perspectivas de la educación indígena en Guerrero. En: Bustamante, T. y Sarmiento S. (2001) *El sur en movimiento. La reinención de Guerrero del siglo XXI* (pp. 313-332) México: Consejo de Ciencia y Tecnología del edo. De Guerrero, CIESAS, UAG, Instituto de Estudios Parlamentarios “Eduardo Neri” del H. Congreso del Estado de Guerrero.
- Carrasco, A. (1995). Tlapanecos. En: *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México, Pacífico Sur*, México: INI y SEDESOL
- Caso, A., Zavala, S., Miranda, J. y González, M. (1991) *La política indigenista en México* tomo I. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista
- Castells-Talens, A. (1994) *Indigenous Radio in Mexico: XEPT. One voice of the maya of Yucatán*. Tesis de maestría. Universidad de Florida
- Castells-Talens, A. (2000). Broadcasting on a tightrope: The evolution of indigenous media policy in Mexico. Paper presented at the 50th Annual Conference of the International Communication Association. (1 a 5 de junio). Acapulco, Mexico.
- CIESAS (2003) Perfiles Indígenas de México. Mixtecos de Guerrero. Tlapanecos. Recuperado el 17 de enero de 2003 de: <http://www.ciesasistmo.edu.mx/ciesasweb/perfilindigena.html>
- Comisión del Río Balsas. (1997) *Anteproyecto para la instalación de una radiodifusora en Tlapa, Gro.* Comisión del Río Balsas, Dirección de Información y Comunicación Social. Documento interno.
- CONAPO-CNA. (1993) *Primer informe del proyecto desigualdad regional y marginación municipal en México*.
- COPLAMAR (1978). Programa Integrado #21,
- Cornejo, Inés (2002) *Apuntes para una historia de la radio indigenista en México. Las voces del Mayab*. México. Fundación Buendía
- Cornejo, I. (1994) La radio cultural indigenista: punto de encuentro entre lo indígena y lo masivo. En: *Comunicación y Sociedad*. Num 20, enero abril 1994, 33-65.
- Cornejo, Inés (1990). *La Voz de la Mixteca y la comunidad receptora de la Mixteca oaxaqueña*. Tesis de maestría no publicada. Universidad Iberoamericana.
- Cornejo, I. y Luna, S. (1991a) *Una voz en la Chinantla*. INI. Documento no publicado.

- Cornejo, I. y Luna, S. (1991b) *Una voz en las Huastecas*. Documento no publicado.
- Cortés, C. (1995) La Información y la comunicación en la Democratización de la Sociedad Rural: Posibilidades y Limitaciones. Ponencia presentada en Latin American Studies Association (LASA). XIX International Congress. September 28-30, Washington, DC.
- Cottle, S. (2000) Introduction. Media research and ethnic minorities: mapping the field. En: Cottle, S. *Ethnic minorities and the media. Changing cultural boundaries*. (pp. 1-30) Buckingham, Philadelphia: Open University Press
- Couldry, (2001). Mediation and Alternative Media, or Reimagining the Centre of Media and Communication Studies. Ponencia presentada en “Our Media, Not Theirs”, 24 de mayo de 2001. Washington, DC:
- Cruz, R. (2000) Policía comunitaria- En: Ordóñez, C. y Ronaldo, J. (coords.) Análisis Interdisciplinario del Convenio 169 de la OIT. IX Jornadas Lascasianas. Instituto de investigaciones jurídicas. Serie doctrina jurídica no 33. (pp. 15-26) México: UNAM.
- Dahlgren, B. (1990). *La Mixteca: Su cultura e historia prehispánicas*. México: IIA-UNAM
- De la Vega, S. (2001) *Índice de Desarrollo Social de los Pueblos Indígenas*. México. Instituto Nacional Indigenista
- Deustch, K. (1969) *Nationalism and social communication. An inquiry into the foundations of nationality* USA Massachusetts Institute of Technology
- Diario Oficial de la Federación. 10 de marzo de 2000. Acuerdo de Creación del Consejo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Diario Oficial de la Federación. 15 de marzo de 2000. Reglas de operación
- Diario Oficial de la Federación .15 de marzo de 2001. Reglas de operación
- Díaz-Couder, C. (2000) Situación actual de las lenguas amerindias *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*. Tomo I. (pp.65- 140) México: PNUD-INI
- Díaz-Polanco, A. (1997) *La rebelión zapatista y la autonomía*. México: Siglo XXI
- Dietz, G (1999). Indigenismo y educación diferencial en México: balance de medio siglo de políticas educativas en la región purhépecha. En: *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, vol. 21 n° 1 (1-3), 35-60.
- Downing, J. (2003). Audiences and readers of alternative media: the absent lure of the virtually unknown. En: *Media, Culture and Society*, 25 (5), 625-645

- Dowing, J. (2001) *Radical media. Rebellious communication and social movements*. California, London, New Delhi: SAGE Publications
- Engelman, R. (1996) *Public Radio and Televisión in America: a political History*. Thousand Oaks, CA: Sage
- Enzensberger, H. (1976) Constitutens of a Theory of the Media. En: *Raids and Reconstructions: Essays on Politics, Crime and Culture*. (pp.20-53). London: Pluto Press.
- Embriz, A. y Ruiz, L. (2003) Los indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas y la planeación de la política social en México. En: Lartigue, F. and Quesnel, A. *Las dinámicas de la población indígena. Cuestiones y debates actuales en México*. (pp. 85-114). México: CIESAS/Porrúa
- Escamilla, G. (2001) *El proyecto de implementación del proyecto radiofónico La Voz de la Chinantla en el marco de las políticas indigenistas*. Tesis de maestría. FCPyS, UNAM.
- Escosteguy, A. (2001) Cultural studies: a Latina American Narrative. En: *Media, Cultura and Society*. Vol 23: 861-873
- Espinosa, J. (1996) Conclusiones. En: *Primeras Jornadas de la Radiodifusión Cultural Indigenista*. (pp. 260-265). Cuadernos INI. México: INI,
- Esteinou, J. y Loera, M. (2002) *La reforma del Estado y el acceso de los pueblos indios a los medios de comunicación*. En: *Economía, Sociedad y Territorio*, vol III, num 12, 639-673.
- Estrada, C. (1995) *Los programas de avisos en la radio indigenista XETLA, La Voz de la Montaña: un análisis de contenido*. Tesis de licenciatura en Ciencias de la Comunicación. México UDLA. Verano, 1995
- Fairchild, Ch. (2001) *Community radio and public culture USA*: Hampton Press
- Fairchild, Ch. (1998) Bellow the Hamelin line: CKRZ and aboriginal cultural survival, en: *CJC Canadian Journal of Communication*, spring 1998, v23 n2, recuperado el 10 de febrero de 2002 de <http://cjc-online.ca/>
- Flores (2001) Espacialidad social y lucha por los poderes locales en la montaña de Guerrero. En: Canabal, C. (Coord.). *Los caminos de la montaña. Formas de reproducción social en la montaña de Guerrero*. (pp.123-155). México: UAM, CIESAS, Porrúa.
- García, E. (1989) Décimo aniversario de la Voz de la Montaña. *La Jornada*. 14 de marzo de 1989
- García Leyva, J. (2002). Mixteco punk: El Rock de la Montaña. En: *Ojarasca* 67, nov. 2002
- Geerts, A. y Van Oeyen, V. (2001) *La radio popular frente al nuevo siglo: estudio de vigencia e incidencia* Ecuador: ALER

- Giménez, G. (1994) Apuntes para una teoría de la región y la identidad regional. En: *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. v VI n18, 165-174.
- Giménez, A. (1996). *Identidades religiosas y sociales en México*. México: UNAM
- Giménez, G. (1996^a). Territorio y cultura. En: *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. vII, n4, dic., 9-30.
- Gimenez, G. (1997) Materiales para una teoría de las identidades sociales. En: *Frontera Norte* v9, n18, 9-25.
- Giménez, G. (1999). Territorio, cultura e identidades: la región sociocultural. En: *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. Época II vV n9 junio, 25-58.
- Giménez, G. (2000), Identidades étnicas: estado de la cuestión. En: Reina, L. (2000) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. (pp. 45-70). México: CIESAS, INI
- Ginsburg, F., Abu-lughod, L. y Larkin, B. (2002) *Media Worlds. Anthropology on new terrain USA*: University of California Press
- Ginsburg, F. *Cultura/Media: a mild polemic*. En: *Anthropology today, Vol 10, No 2 (Apr, 1994)*, 5-15
- Ginsburg, F., Abu-lughod, L. y Larkin, B. (2002) Introduction. En: Ginsburg, F., Abu-lughod, L. y Larkin, B. (2002) *Media Worlds. Anthropology on new terrain USA*: University of California Press (1-26)
- Ginsburg, F. (2002) Screen Memories. Resignifying the traditional in indigenous media. En: Ginsburg, F., Abu-lughod, L. y Larkin, B. (2002) *Media Worlds. Anthropology on new terrain USA*: University of California Press (39-57)
- Ginsburg, F. (1991). Indigenous Media: Faustian Contract or Global Village?. En: *Cultural Anthropology*, 92-110.
- Girard, B. (1992) *Radioapasionados. 21 experiencias de radio comunitaria en el mundo* Ecuador: Ciespal /Amaro
- Gobierno del Estado de Guerrero (2001). Guerrero En: *Enciclopedia de los Municipios de México*. México: Centro Nacional de Desarrollo Municipal,
- Griswold, W. (1994) *Cultures and societies in a changing world USA*: Pine Forge Press
- Guerrero, L. (1995). *Radio Latacunga: Comunicación participativa y evangelización*, Ecuador: Radio Latacunga.

- Gumucio-Dagron, A. (2003) *Arte de Equilibristas: la Sostenibilidad de los Medios de Comunicación Comunitarios*. Ponencia presentada en la Cuarta Conferencia Internacional de Comunicación Social: Perspectivas de la Comunicación para el Cambio Social y Tercer Encuentro Our Media/Nuestros Medios. Universidad del Norte. Barranquilla, 19-21 de mayo de 2003.
- Gumucio-Dagron, A. (2001) *Haciendo Olas. Historias participativas para el cambio social*. Rockefeller Foundation: New York
- Gundermann, H. (2001) El método de los estudios de caso. En: Tarrés, M. (coord.) *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. México: Porrúa, Colegio de México, FLACSO (251-288)
- Gutiérrez, N. (2000). El resurgimiento de la etnicidad y la condición multicultural en el Estado-nación de la era global. En: Reina, L. (coord). *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. (p. 93-100). México:CIESAS, INI, Porrúa.
- Gutiérrez, N. (1999) *Nationalist myths and ethnic identities. Indigenous intellectuals and the Mexican state USA*: University of Nebraska Press
- Hayes, Elizabeth (1993) Early Mexican Radio Broadcasting: Media Imperialism, State Paternalism, or Mexican Nationalism? En: *Latin American Popular Culture Studies*. Vol. 12
- Hendy, D. (2000) *Radio in the global age* Cambridge, UK: Polity Press
- Hernández, L. y Vera, R. (2000) *Acuerdos de San Andrés*. México: ERA
- Hobsbawm, E. (2000) Introduction: Inventing Traditions. En: Hobsbawm, E. y Ranger, T. (eds). *The invention of tradition*. UK: Cambridge University Press. (1-15).
- Howley, K. (2002). Communication, Culture and Community. Towards a Cultural Analysis of Community Media. En: *The Qualitative Report*. Volume 7, Number 3 Sept.,2002. Recuperado en <http://www.nova.edu/ssss/QR/QR73/howley.html>
- Huesca, R y Dervin, B. (1994). Theory and Practice in Latin American Alternative Communication Research. En: *Journal of Communication*, Autumn, 1994, 53-72.
- Husband, Ch. (2000) Media and the public sphere in multi-ethnic societies. En: Cottle, S. (2000) *Ethnic minorities and the media. Changing cultural boundaries*. Buckingham, Philadelphia: Open University Press (199-214)
- Husband, Ch. (1994) A Richer Vision: The Development of Ethnic Minority Media in Western Democracies. Paris: UNESCO
- Hutchinson, J., & Smith, A. D. (Eds.). (1996). *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.

- Instituto Indigenista Interamericano (1986) Seminario-Taller sobre Radiodifusión en Regiones Indígenas de América Latina (Quito, Ecuador, del 11 al 16 de agosto de 1986). En: Anuario Indigenista, vol XLVI, diciembre de 1986. (7-62)
- Instituto Indigenista Interamericano (1987) Hacer la radio a diario: Memoria del II Seminario-Taller sobre Radiodifusión en Regiones Indígenas de América Latina. (Villahermosa, Tab., México, 10 al 15 de agosto d 1987). En: Anuario Indigenista, vol XLVII, diciembre de 1987 (11-72).
- Instituto Indigenista Interamericano (1988) Para mantenernos en contacto. Relación del III Seminario Taller sobre Radiodifusión en Regiones Indígenas de América Latina (La Paz, Bolivia, 8 al 13 de agosto de 1988). En: Anuario Indigenista, vol. XLVIII, diciembre de 1988 (27-32).
- INI-COPLAMAR (1977) Bases para la Acción.
- INI. (1982) Manual de organización del Departamento de Planeación Radiofónica. Documento interno
- INI, (1996a) *Primeras jornadas de la radiodifusión cultural indigenista*, México: INI
- INI (1996b). La nueva relación del Estado con los Pueblos Indígenas. México: INI
- INI (2000). Subdirección de Imagen y Sonido. Información básica del Sistema de Radios Culturales Indigenistas. En: *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*, México: INI PAGS (521-524)
- INI (1996) *Primeras jornadas de la radiodifusión cultural indigenista* México: INI
- INI, 12 de febrero de 2001Oficio enviado por la Dirección General del INI No. DGv074/01,
- INI (1991), Programa Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- INI (1997) Perfil del comunicador indigenista en el Instituto Nacional Indigenista
- INI, (1998) Estatuto Orgánico del Instituto Nacional Indigenista. Documento interno.
- INI (1998) Departamento de Investigación Básica para la Acción Indigenista En: Barceló, R. y Sánchez, M. (1998). *Diversidad étnica y conflicto en América Latina. Migración y etnicidad. Reflexiones teóricas y estudios de caso Vol 3* México: Plaza y Valdéz -UNAM
- INI (2000) La radio indigenista. En: Rebeil, M., Alva, A. y Rodríguez, I. *Perfiles del cuadrante. Experiencias de la radio*. (pp. 85-96) México: Trillas
- INI (2003) Programa Promoción de las Culturas Indígenas. Primer Informe Trimestral 2003

- PNUD - INI (eds.) *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*. Tomo I. México: PNUD-INI
- Iturralde, D. 2003. Desarrollo Indígena: Los retos del final del siglo. En: Lartigue, F. and Quesnel, A. (eds.) *Las dinámicas de la población indígena. Cuestiones y debates actuales en México* (pp. 49-70) México: CIESAS/Porrúa.
- Jacobson, T. y Servaes, J. (1999) *Theoretical approaches to participatory communication* USA: Hampton Press
- Jankowsky, N. (1991). Qualitative Research and community media. En: Bruhn, K. y Jankowsky, N. A *Handbook of Qualitative Methodologies for Mass Communication Research*. (pp.163-174).Londres: Routledge
- Jankowsky, N, Prehn, O.and Stappers, J.(eds.) (1992) *The people's voice. Local Radio and Television in Europe*. London: Jonh Libbey.
- Joy, Elizabeth (2000) *Radio Nation: Communication, Popular Culture and Nationalism in Mexico, 1920-1950*. Tucson: University of Arizona Press.
- Kaplún, M. (1983) *Hacia nuevas estrategias de comunicación en la educación de adultos*. Santiago de Chile: UNESCO, 1983.
- Keith, Michael (1995) *Signals in the Air: Native Broadcasting in America*. Praeger: Westport, CT.
- Kleymeyer, Ch. (1994) *Cultural expresion and grassroots development. Cases from Latin America and the Caribbean*, USA, G.B.: Lynne Rienner Publishers
- Kreisberg, S. (1992) *Transforming power. Domination, empowerment and education*, USA: State University of New York
- Lima, B. y Obregón, J. (1994) XV Aniversario de la Voz de la Montaña. Dirección de Investigación y Promoción cultural. INI. Documento no publicado.
- López Vigil, J. (1997) *Manual urgente para radialistas apasionados*. Quito, Ecuador: AMARC, CIESPAL.
- López, X (1998) Estrategias de comunicación local en la era global o como mantener la identidad en un mundo global. En *Revista Latina de Comunicación Social*. La Laguna, Tenerife. Julio de 1998, número 7 recuperado en: <http://www.lazarillo.com/latina>
- López, X. (1999) La información de proximidad en la sociedad global. En *Revista Latina de Comunicación Social*. La Laguna, Tenerife. Enero de 1999, número 13. Recuperado el 17 de abril de 2003 en: <http://www.lazarillo.com/latina>
- Lull, J. (1995). *Medios, comunicación, cultura. aproximación global* Argentina: Amorrortu

- Lynch, R. (2002) An analysis of the concept of community cohesion. En: Community Cohesion. A report of the Independent Review Team. Ted Cantle (chair). Appendix C. Recuperado el 30 de abril de 2003 en: www.homeoffice.gov.uk
- McAnany, E.G. (1976). Radio's Role in Development: Five strategies of use. Clearinghouse on Development Communication, Washington, USA.
- Martín-Barbero, J. (1991). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gili
- Martínez, C. (1998) *Comunicación y región: el caso de la XEQIN, La Voz del Valle en San Quintín, Baja California*. Colegio de la Frontera Norte. Tesis de maestría.
- Martínez, E. (2001) *La Policía Comunitaria. Un sistema de seguridad pública comunitaria indígena en el estado de Guerrero*. México: INI
- Martínez Lozano, P. (1998). *Comunicación y Región: el caso de la XEQUIN "La Voz del Valle" en San Quintín, B.C.*. Colegio de la Frontera Norte. Tesis de la Maestría en Desarrollo Regional
- McSherry, C. (1999) Todas las voces: Indigenous language radio, state culturalism and everyday forms of public formation. En: *JILAS-Journal of Iberian and latin american studies*. AILASA 5:2, Dec. 1999, 99-132
- Meadows, M., Forde, S., Foxwell, K. (2002) *Communicating Culture: community media in Australia*. A preconference on alternative media at IAMCR, Barcelona.
- Meadows, M. and Molnar, H. (2002). Bridging the Gaps: towards a history of Indigenous media in Australia. En: *Media History*, Vol. 8, No. 1, 2002, 9-20
- Meadows, M, Forde, S. y Foxwell, K. (2003) Community radio and local culture: An Australian case study. En: *Communications* 28, 231-252.
- Mijangos, M. (2001) Sociedad y naturaleza en la montaña de Guerrero. En: Bustamante, T. Y Sarmiento S. *El sur en movimiento. La reinención de Guerrero del siglo XXI* (pp.361-382) México: Consejo de Ciencia y Tecnología del Edo. De Guerrero, CIESAS, UAG, Instituto de Estudios Parlamentarios "Eduardo Neri" del H. Congreso del Estado de Guerrero.
- Monsivaís, C. (1976) *Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX*. Historia General de México, Vol 4, (pp. 303-476) México: El Colegio de México.
- Moreno, A. (2002) La dura tarea de la reconstitución del indigenismo. En: *México Indígena*, Nueva Época, núm. 1, agosto de 2002
- Muñoz, M. (1963). *Mixteca nahua- tlapaneca*. México: INI

- Muratalla, B. (2000). *Los consejos consultivos de las radiodifusoras culturales indigenistas y su relación con la demanda de autonomía manifestada en los Acuerdos de San Andrés Larrainzar, Chiapas: los casos de la XEPUR, La Voz de los Purépechas y XECTZ, La Voz de la Sierra Norte*. Tesis de licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia
- Nolasco, M (2003). La reconstitución de los pueblos indígenas. Aspectos de 500 años de historia. En: *México Indígena*, Nueva Época, vol. 1, núm. 2, noviembre de 2002
- Patton, M.Q. (2002) *Qualitative evaluation and research methods*. Thousand Oaxs, CA: Sage Publications, Inc.
- Perea, R. (1986) *El INI y las Radios Indigenistas*. Ponencia presentada en el IV Encuentro Nacional del CONEICC. Colima, marzo de 1986.
- Perez Montfort Ricardo (1994) *Estampas de nacionalismo popular mexicano: Ensayos sobre cultura popular y nacionalismo Mexico*: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994.
- Pérez, M. y Argueta, A. (2003). No todos los indigenismos son iguales (ni tampoco los indigenistas). En: *México Indígena*, Nueva Época, vol 2, núm 4.
- Peterson , Leighton C. Tuning in to Navajo: The Role of Radio in Native Language Maintenance En: *Teaching Indigenous Languages*, edited by Jon Reyhner (pp. 214-221). Flagstaff, AZ: Northern Arizona University.
- Plascencia, C. (1989). La radiodifusión indigenista. Algunas preguntas. Documento no publicado
- Price-Davis y Tachi, J., (2001) *A comparative study of community radio*. Australian Broadcasting Authority Conference May 3&4 2001. Recuperado 16 de agosto 2003 en:
- Quinn, E. (2001) Can This Language be Saved? En: *Cultural Survival*. Vol 25, 2
- Raboy, M. (1995) *Public broadcasting for de 21st century* England. John Libbey Media. Faculty Humanities, University of Luton
- Rebeil, M., Alva, A. y Rodríguez, I. (1989) *Perfiles del cuadrante*. México: Trillas
- Ramos, M. (1982) Trazos indigenistas en la Política Educativa. En: *México pluricultural: de la castellanización a la educación indígena bilingüe y bicultural*. Scalón, P. Y Lezama, J. (eds.) México: Ed. Porrúa
- Ramos, J. (1991) *Manual de radio I: Investigación participativa*. Cuadenos INI. México: INI

- Rangel, C. (2001) Iglesias y denominaciones religiosas: la disputa por los espacios en la montaña de Guerrero. En: Bustamante, T. Y Sarmiento S. *El sur en movimiento. La reinención de guerrero del siglo XXI* (pp. 401-416) México: Consejo de Ciencia y Tecnología del Edo. De Guerrero, CIESAS, UAG, Instituto de Estudios Parlamentarios "Eduardo Neri" del H. Congreso del Estado de Guerrero.
- Rappaport, J., C. Swift, and R. Hess (Editors) 1984. *Studies In Empowerment: Steps Toward Understanding and Action*. New York: The Haworth Press.
- Rebeil, M., Alva, A. y Rodríguez, I. (1989) *Perfiles del cuadrante. Experiencias de la radio*. México. Trillas
- Reina, L. (2000) Introducción. En: Reina, L. (2000) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. México: CIESAS, INI, Porrúa
- Reina, L. (2000) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. México: CIESAS, INI, Porrúa
- Reyes Matta, F. (1989). La Comunicación transnacional y la respuesta alternativa". En Simpson, M. (Ed.) *Comunicación Alternativa y Cambio Social*. 2ª. ed. México: Premiá.
- Riggins, S. (1992) *Ethnic minority media. An international perspective* USA: SAGE Publications
- Ritzer, G.(2002) *Teoría sociológica moderna* Madrid: McGraw-Hill
- Rodriguez, C. (2001) *Fissures in the mediascape. An international study of citizens' media* USA: Hampton Press, Inc.
- Romo, C. (1990) *La otra radio*. México: Fundación Manuel Buendía, IMER.
- Roncagliolo, R. (1995) Latin America: Community broadcasting as public broadcasting. En: Raboy, M. (1995) *Public broadcasting for de 21st century* England. John Libbey Media. / University of Luton
- Roncagliolo, R. (1996) *Libertad de expresión radiofónica*, En: *CHASQUI* 56, diciembre 1996.
- Ruiz, A. (1992) *Manual de radio II. Periodismo participativo y corresponsales comunitarios*. Cuadernos INI. México: INI
- Sagredo, J. (1997) Sistema de radiodifusoras culturales indigenistas. En: *La radio frente al nuevo milenio*. México: IMER-RFI. pp105
- Sariego, J. (2003) Políticas indigenistas y criterios de identificación de la población indígena en México. En: Lartigue, F. y Quesnel, A. (2003) *Las dinámicas de la población indígena. Cuestiones y debates actuales en México* (pp.71-84) México: CIESAS/Porrúa

- Sarmiento, S. (2001) El Consejo Regional de la Montaña de Guerrero y la participación social en los programas de desarrollo regional. En: Bustamante, T. Y Sarmiento S. (*El sur en movimiento. la reinención de Guerrero del siglo XXI*) (pp. 383-400) México: Consejo de Ciencia y Tecnología del Edo. De Guerrero, CIESAS, UAG, Instituto de Estudios Parlamentarios "Eduardo Neri" del H. Congreso del Estado de Guerrero.
- Sarmiento, S (2001) Procesos y Movimientos sociales en la montaña de Guerrero, entre el corporativismo y la violencia. En: Canabal (coord.) *Los caminos de la Montaña. Formas de reproducción social en la Montaña de Guerrero.* (pp. 239-256). México UAM, CIESAS
- Schmelkes, S (1972) Estudio de evaluación aproximativa de las escuela radiofónicas de la tarahumara, México. En: *Revista del Centro de Estudios Educativos*, Vol 2, no. 2.
- Serrano Serna Alfonso (1983) . INI. Subdirección de Antropología Social y Etnodesarrollo. *La radio en las comunidades indígenas.* Departamento de Medios de Comunicación. Mayo de 1983.
- Schudson, M. (1991). Historical approaches to communication studies. En: Bruhn, K. y Jankowsky, N. *A Handbook of Qualitative Methodologies for Mass Communication Research.* (pp. 175-190).Londres: Routledge.
- Silverstone, R. (1999) *Why study the media?* London: SAGE Publications
- Simonett, H. (2000). Popular Music and the politics of Identity: The Empowering Sound of Technobanda. En: *Popular Music and Society*, 24.2.
- Simpson, M. (1986) (ed.). *Comunicacion alternativa y cambio social : America Latina.* Mexico: Premia.
- Secretaría de Programación y presupuesto. (1982) Marco de referencia que define las pautas del Desarrollo Rural en la Montaña. SPP,
- SEP-INI. (1978) Plan de Acción Radiofónica para la Montaña de Guerrero. Documento interno.
- Sosa, G y Esquivel, A. (1997) *Las mil y una radios.* México: Mc.Graw Hill.
- Spityulnik, D. (1993) Anthropology and Mass Media. En: *Annual Review of Anthropology*, 22, 293-315
- Spityulnik, D. (2002) Mobile machines and fluid audiences. Rethinking reception through zambian radio culture. En: Ginsburg, F., Abu-lughod, L. y Larkin, B. *Media Worlds. Anthropology on new terrain* USA: University of California Press
- Starr. J. (2000) *Air Wars: The Fight to Reclaim Public Broadcasting.* Boston MA: Beacon Press

- Stokes, M. (1994). Introduction: Ethnicity, Identity and Music, en: Stokes, M. (ed.). *Ethnicity, Identity and Music: The Musical Construction of Place*. (pp. 1-27) Oxford: Berge
- Subervi-Velez, F. (1986) The mass media and ethnic assimilation and pluralism. A review and research proposal with special focus on Hispanics. En: *Communication research*. USA: SAGE v13 n1 january 1986, 71-96
- Thompson, J. (1998) *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. USA: Standford University Press
- Thompson, J. (1995) *Ideología y cultura moderna*. UAM: México.
- Thompson, J. (1988) Mass communication and modern culture: contribution to a critical theory of ideology. En: *Sociology*, august 1988, Vol.22 No.3, 359-383
- Toledo, A. (2004) *La radio indigenista en Chiapas: antes, durante y después del levantamiento zapatista de 1994*. Tesis de maestría. FCPyS, UNAM
- Turner, T. (1992). Defiant images: the Kayapo appropriation of video. En: *Anthropology Today* 8(6), p.5-16
- Turner, T. (1991). Representing, resisting, rethinking: historical transformation of Kayapo Cultura and anthropological consciousness. En: *The History of Anthropology*. Vol 7: Colonial Situations. GW Stocking Jr., (pp. 285-313). Madison: University of Wiscousin Press
- Turner, T. (1990). Visual media, cultural politics and anthropological paractice: some implications of recent uses of film and video among the Kayapo of Brasil. En: *Communication Visual Anthropology Review*. Spring, 8-13
- Valencia, E. (1999) Etnicidad y etnodesarrollo, la experiencia de México. En: José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes. (ed). *Pueblos Indígenas y Derechos étnicos. VII Jornadas Lascasianas*. México: IIS-UNAM
- Valenzuela, E. (1992) Nuevas voces. En: *Radioapasionados*. Girard. B. (ed). CIESPAL: Quito. 197-203
- Vargas, L. (1995) *Social uses and radio practices. The use of participatory radio by ethnic minorities in Mexico* USA: Westview Press
- Vargas,L. (1993) Informal Telecommunications in Latin America: The Radio Broadcasting of Messages from and to the Audience. Recuperado el 11 de mayo de 2003 en: <http://www.unc.edu/~lcvargas/>

- Victoria, C. (2002) *¿Y si regresan los pueblos? Problemas y perspectivas de la reconstitución.* En: *México Indígena*, Nueva Época, vol. 1, núm. 2.
- Vielle, J. (1986) *Decisiones en la planificación de la Educación de Adultos: el caso de la Montaña de Guerrero.* México: CREFAL-UNESCO
- Villanueva, E (2000) *Derecho mexicano de la información.* México: Oxford University Press.
- Wearne, Phillip. (1996) *Return of the Indian. Conquest and revival in the Americas.* Philadelphia: Temple University Press.
- Wolf, M. (1994) *Los efectos sociales de los media.* Barcelona : Paidós,
- XEZV (1996) Productores radiofónicos bilingües. Una voz que acompaña la autogestión de los pueblos indios. La Voz de la Montaña. INI, En: *Primeras jornadas de la radiodifusión cultural indigenista* (pp. 113-118) México: INI.
- XEZV (2000). Síntesis de las ponencias presentadas en los foros de análisis de la XEZV, la Voz de la Montaña, realizados los días 13, 22 y 29 de septiembre en Tlapa, Tlacoapa y Olinalá respectivamente. Documento interno s/f
- XEZV-INI, Propuesta para el resurgimiento de la Voz de la Montaña. Documento interno, 12 de enero de 2001

ANEXO METODOLÓGICO

1.- Preguntas de investigación

La pregunta general que guió la investigación fue formulada de la siguiente manera:

- ¿Cuál ha sido la incidencia de la radio en la dinámica social y cultural de la región a lo largo del tiempo, particularmente en lo que se refiere a los procesos de cohesión y fortalecimiento de las culturas indígenas que la habitan?

De forma subordinada a la pregunta general, se formularon tres preguntas más:

- ¿Cómo percibe la población la relevancia de la radiodifusora en su vida individual y colectiva?
- ¿Cuáles han sido las características centrales de la programación de la radiodifusora?
- ¿Cómo ha sido la evolución de la radiodifusora como institución mediática?

Por último, considerando que estos fenómenos tienen lugar en circunstancias socio-históricas específicas, se formuló una última pregunta relativa al contexto:

- ¿Cuáles son las principales tendencias de los cambios sociales y culturales ocurridos en la región durante las dos últimas décadas?

2.- Objetivos

General:

- Estudiar la incidencia de la radiodifusora en la dinámica social y cultural de la región a través del tiempo y sus posibles repercusiones en los procesos de cohesión y afirmación de las culturas e identidades étnicas de los pueblos de la Montaña.

Específicos:

- Analizar la evolución de la radiodifusora como institución mediática: su contexto institucional, su oferta programática y sus formas de organización, participación y vinculación con la población indígena.
- Analizar la estructuración de la programación
- Conocer los usos que hace y ha hecho la población de la radio, con qué finalidades, en respuesta a qué necesidades
- Conocer las percepciones y valoraciones de la población indígena acerca de la radiodifusora, su presencia en la región y su importancia para la colectividad
- Identificar los ámbitos o dimensiones de la vida individual y colectiva en los que la radiodifusora ha tenido alguna incidencia y explicar la naturaleza de esos fenómenos

3.- Operacionalización

El cuadro de las páginas siguientes muestra el desdoblamiento operacional de los objetivos centrales en cada uno de los ámbitos del estudio. Cabe señalar que esta operacionalización fue construyéndose en el proceso mismo de investigación y no fue establecida a priori.

Esquema operacional

	Objetivo	Nivel /unidades de análisis	Preguntas específicas	Focos de interés/ Variables	Dimensiones	Indicadores/fuente/sujetos	Técnicas
Institución mediática	Analizar los con textos y condiciones institucionales de producción / difusión de la oferta cultural	El sistema de radiodifusoras. (etapas)	<p>¿Cuáles han sido las políticas de radiodifusión?</p> <p>¿Cuál ha sido su relación con las políticas indigenistas?</p> <p>¿Cuáles han sido sus implicaciones en la práctica radiofónica en las emisoras?</p>	Concepto y políticas de programación y participación.	<p>Relación con las políticas indigenistas vigentes a través del tiempo.</p> <p>Implicaciones en la práctica radiofónica</p>	<p>Objetivos y estrategias explícitas en las distintas etapas</p> <p>Investigaciones precedentes</p>	<p>Análisis de documentos</p> <p>Entrevistas informantes clave.</p>
		La radiodifusora en estudio (etapas)	<p>¿Cuál ha sido la evolución y características de la gestión interna de la radio?</p> <p>¿Qué tipos de participación se han favorecido?</p>	<p>Gestión interna</p> <p>Participación de la audiencia</p>	<p>Composición estructura y funciones del equipo.</p> <p>Ambiente organizacional</p> <p>Individual / grupal</p> <p>Usuario</p> <p>Productor</p> <p>Toma de decisiones</p>	<p>Perfil de integrantes</p> <p>Organigramas</p> <p>Trabajadores</p>	<p>Análisis de documentos</p> <p>Entrevistas informantes clave.</p>
Programación	Analizar la estructuración de la programación	<p>La programación en su conjunto</p> <p>series</p> <p>Avisos</p>	<p>¿Cuál ha sido el perfil de la programación?</p> <p>¿Qué sujetos individuales y sociales han sido actores centrales?</p> <p>¿Qué factores se relacionan con los cambios en la “oferta programática” de la radiodifusora?</p> <p>¿Qué tipo de espacios de autorrepresentación se han propiciado?</p> <p>¿Cuál es la naturaleza e implicaciones de las interacciones que se propician con el servicio de avisos?</p>	<p>Tendencias en el perfil</p> <p>Factores que intervienen</p> <p>Tipo de programas</p> <p>Flujos de información</p> <p>Sujetos que participan</p> <p>Finalidades que persiguen</p>	<p>Ejes temáticos</p> <p>Música</p> <p>Política multilingüística</p> <p>Internos</p> <p>Derivados del entorno</p> <p>Arte, cultura</p> <p>Problemática política y social</p> <p>Espacial</p> <p>Individual / grupal</p>	<p>Fonoteca</p> <p>Cartas de programación</p> <p>Trabajadores</p> <p>Avisos en la programación actual</p>	<p>Análisis cualitativo</p> <p>Entrevistas</p> <p>Análisis cuantitativo de contenido</p>

	Objetivo	Nivel /unidades de análisis	Preguntas específicas	Focos de interés/ Variables	Dimensiones	Indicadores/fuente/sujetos	Técnicas
Población	Conocer las percepciones y valoraciones de la población indígena acerca de la radiodifusora, su presencia en la región y su relevancia para la colectividad.	Individuos Organizaciones	<p>¿Qué utilidad se atribuye a la radio?</p> <p>¿Cuál es su percepción sobre el tamaño de la audiencia?</p> <p>¿Cuál es el nivel de identificación con la radio?</p> <p>¿Cuál es el sentido de apropiación hacia la radio?</p> <p>¿Cuál es su opinión acerca de “lo indígena” en la radio?</p> <p>¿Qué cambios trajo la radiodifusora?</p>	<p>Utilidad atribuida</p> <p>Percepción sobre la audiencia</p> <p>Identificación</p> <p>Sentido de apropiación</p> <p>Opinión sobre lo indígena en la radio</p> <p>Cambios percibidos</p>	<p>Instrumental Simbólica</p> <p>Personal Comunitaria/ regional.</p> <p>Lengua La música El nosotros</p> <p>Acceso Propiedad</p> <p>Las lenguas La música Los problemas</p> <p>La vida familiar La vida comunitaria La región</p>	<p>Individuos (tres grupos, ambos sexos, dos generaciones)</p> <p>Organizaciones formales e informales</p>	<p>Entrevistas semiestructuradas</p> <p>Grupos focales</p> <p>Entrevistas internet</p>

4.- Análisis de contenido de los avisos

Técnica . El análisis de contenido nace como una técnica cuantitativa que examina el contenido manifiesto de los mensajes. Posteriores conceptualizaciones, sin embargo, amplían el campo de estudios al contenido latente (Kirpendorff, 1990)¹ e incorporan el empleo de enfoques cualitativos en el análisis según lo requiera el problema de investigación que se aborde. En su orientación puramente cuantitativa (por ejemplo, cuando se pretende medir la importancia de un asunto público en la cantidad de centímetros cuadrados dedicados a él en los periódicos), se dice que esta técnica asegura una alta confiabilidad en la obtención de los datos, mientras que la

¹ Kirpendorff, K. (1980). *Content Análisis*. Cal.: Sage Pubs.

validez se ve seriamente limitada. Lo opuesto ocurre cuando los datos que se obtienen del análisis son de naturaleza cualitativa (Babbie, 1990)². La técnica puede aplicarse virtualmente a cualquier forma de comunicación con la intención de describir tendencias en el contenido de la misma, develar diferencias en el contenido y comparar mensajes, niveles y medios de comunicación (Hernández, et.al., 1995)³.

La técnica del análisis de contenido comprende, en términos generales, las siguientes fases: a) el diseño de un sistema para clasificar el contenido de un material a lo largo de una o varias dimensiones; b) la definición de las unidades de análisis y de una serie de reglas para la codificación; c) la aplicación de estas reglas en cada dimensión, con la finalidad de obtener una serie de perfiles que describan la distribución de las unidades de análisis en el conjunto de categorías construídas (Hernández et. al., op.cit.).

Este procedimiento se siguió para el análisis de los avisos, estableciendo las variables y categorías para la codificación de los datos. Se tomó como unidad de análisis al mensaje aunque, como se verá más adelante, la unidad de muestreo estuvo dada por una semana de transmisión. El material se analizó en tres grupos separados, que corresponden con la clasificación de los mensajes elaborada por la propia emisora: avisos personales, avisos institucionales y convocatorias. Una vez codificado el material, se creó una base de datos a partir de la cual se extrajeron las frecuencias absolutas y relativas de aparición de los casos en cada categoría y se elaboraron tabulaciones cruzadas para complementar la descripción del comportamiento de las variables: origen del mensaje, destino del mensaje, tema del mensaje e idioma/s de transmisión.

Selección de la muestra. Para la selección de la muestra se empleó un procedimiento habitual en este tipo de estudios, consistente en la conformación metodológica de un período de tiempo

² Babbie, E. (1990) *The practice of Social Resarch*. USA: Wasworth, Inc

³ Hernández, R., et. al. (1995). *Metodología de la Investigación*. Mex.: Mc Graw Hill.

determinado (un día, una semana, etc.). Se formó así un mes ficticio de transmisiones, seleccionando aleatoriamente las cuatro semanas completas (lunes a domingo), más dos días hábiles. El universo estaba constituido por el total de los avisos transmitidos durante las 20 semanas transcurridas de febrero a julio del año 2002.

5.- Entrevistas con la población.

Se realizaron entrevistas semiestructuradas que intentaron centrar la atención en tres grandes temáticas o focos de interés: a) La percepción global sobre la radiodifusora; b) La utilidad que se le atribuye; c) La opinión sobre el empleo de las lenguas en las transmisiones y su vigencia actual en la población, así como sobre la música de bandas en que se basa la oferta musical de LVM. Se buscaba que esta última temática provocara en los entrevistados reflexiones acerca de su propia pertenencia étnica. En las entrevistas se recogían también los datos básicos del perfil del informante. Como una herramienta auxiliar se elaboró un listado de preguntas posibles “de entrada” para cada una de estas temáticas.

La cantidad y características de los sujetos a entrevistar se establecieron atendiendo a los siguientes criterios:

- a) Se consideraron dos grupos de edad: de 38 y más años, de manera que cuando inició LVM los sujetos tenían 14 o más años; de 14 a 37, población que no vivía en ese entonces o que estaba en la edad infantil, es decir, que “crecieron con la radio”.
- b) Se debía incluir en cada grupo de edad por lo menos a tres hombres y tres mujeres de cada uno de los tres grupos indígenas.
- c) Las entrevistas debían realizarse en, por lo menos, tres comunidades distintas por cada grupo étnico. Las comunidades a visitar tendrían las siguientes características: con cobertura radiofónica y con una población predominantemente indígena de entre 500 y 1000 habitantes.

El trabajo de campo cumplió en general con estos criterios mínimos, aunque se amplió considerablemente el número de casos en algunos sub-grupos. Por esta razón, el conjunto de entrevistas realizadas no se logró con el equilibrio previsto. Sin embargo, la riqueza del material obtenido justificaba incluir en el análisis todos los casos registrados. La siguiente tabla presenta la distribución de casos por sub-grupos.

La mayoría de las entrevistas a la población fueron realizadas empleando grabadora sin convenir cita previa. El investigador, después de presentarse a las autoridades locales, abordaba a las personas que se encontraran en el centro o plaza de la comunidad y sus inmediaciones. En casi todos los casos, las personas accedieron a realizar y grabar la entrevista, una vez que se les explicaba que esa grabación de ningún modo tenía el propósito de transmitirse en la radio. En cuanto a los profesores, las entrevistas se realizaron en las comunidades, las instalaciones de la radio.

Exceptuando tres casos, las entrevistas fueron realizadas en español. Aún cuando el dominio de esta lengua fuera muy deficiente, los entrevistados lo preferían a emplear un traductor. De hecho, solamente en las primeras visitas se contaba con traductor y posteriormente se consideró innecesario. Además, dado que los traductores disponibles eran los propios empleados de LVM, se pensó que su intervención podría presionar las respuestas de los entrevistados. Las entrevistas tuvieron una duración promedio de 15 minutos.

Focos de interés en las entrevistas semiestructuradas

FOCO	PREGUNTAS DE ENTRADA
Percepción global	<ul style="list-style-type: none"> - (Más de 40) ¿Recuerda usted cuándo comenzó a oírse La Voz de la Montaña? ¿Usted cómo la conoció? ¿qué cosas cambiaron? - ¿Escucha usted LVM? ¿Alguien de su familia la escucha? ¿Sus vecinos? ¿Cree que mucha gente la escuche? - ¿Cree que se escuchaba más antes que ahora? Afirmativa: ¿por qué? ¿Qué ha cambiado? - ¿En otras épocas de su vida la ha escuchado más que ahora? ¿Cuándo? - ¿Cree que a la gente le gusta lo que transmite la radio? ¿A usted le gusta? ¿qué es lo que no le gusta? - La radio se llama “La Voz de la Montaña” ¿Usted cree que de verdad sea la Voz de la Gente? ¿Por qué? - ¿Qué cree que piensen los que no son indígenas de la Voz de la Montaña?.
Utilidades atribuidas a LVM	<ul style="list-style-type: none"> - Si alguien le mandara un aviso, ¿usted se enteraría? ¿cómo? - ¿Recuerda haber escuchado algo que se le haya hecho importante? - ¿Usted ha solicitado la transmisión de algún aviso? ¿Ha mandado cartas o saludos? ¿Ha llamado por teléfono? ¿Con qué finalidad? - ¿Para qué cree usted que ha servido la radio a la gente, además de los avisos? - Y a usted ¿considera que le ha servido en algo? ¿en qué? - ¿Qué sería diferente de no existir La Voz de la Montaña?
Vigencia del idioma	<ul style="list-style-type: none"> ¿Cree que es conveniente que La Voz de la Montaña transmita en (mixteco, nahuatl, tlapaneco)? ¿Por qué? ¿Usted cree que los jóvenes han olvidado el idioma de sus padres? ¿Cree que los niños ya no lo hablan? ¿Es bueno que se siga hablando? ¿Se habla al interior de las familias? ¿se habla en la comunidad?
Vigencia de la música de bandas.	<ul style="list-style-type: none"> ¿Qué piensa de que LVM transmita mucha música de bandas? ¿Preferiría otra música?
Perfil general	<ul style="list-style-type: none"> Edad, actividad actual y anterior, lugares de residencia, en su caso escolaridad. ¿Ha trabajado fuera?

6.- Grupos focales.

Se realizaron cuatro grupos focales con distintos centros de interés. Las sesiones fueron conducidas por el investigador y tuvieron una duración de entre 45 y 90 minutos. Fueron registradas en grabadora para su posterior transcripción. La siguiente tabla sintetiza los focos de interés y las características de cada grupo.

Grupo	Num. de participantes	Foco de interés	Lugar
Profesores del área nu'sabi	3	Utilidad de la radio Cambios que trajo	Instalaciones de la radio
Grupo de la tercera edad	5	Cambios que trajo	DIF, Copanatoyac
Banda de música de Atlamajac.	5	Organización de la banda	Instalaciones de la radio
Organización civil USIPI	5	Utilidad para la organización antes/ahora	Sede de la organización

SUJETOS ENTREVISTADOS

FOLIO	SUJETO	ORIGINARIO	SEXO	EDAD	ETNIA	TÉCNICA
1	Campesino	Tlacotla	M	50	Nahua	Ent.individual
2	Profesor	Copanatoyac	M	55	Nahua	Ent.individual
3	Profesor	Metlatonoc	F	53	Mixteco	Grupo Focal 1
4	Profr. Tlapa	San Rafael	M	45	Mixteco	Grupo Focal 1
5	Profr. Mixeco	Cahuatache	M	30	Mixteco	Grupo Focal 1
6	Médico Indígena	Ocotitlán	M	60	Mestizo	Ent.individual
7	Médico Indígena	San Antonio	M	40	Nahua	Ent.individual
8	Médico Indígena	Temalacingo	M	40	Nahua	Ent.individual
9	Médico Indígena	Jolalpan	M	50	Nahua	Ent.individual
14	Campesino	Xalatzala	M	64	Nahua	Grupo Focal 2
15	Campesino	Ayotzinapa	M	61	Nahua	Grupo Focal 2
16	Campesino	Chiepetlán	M	39	Nahua	Grupo Focal 2
17	Campesino	Ahuatepec	F	40	Nahua	Grupo Focal 2
18	Campesino	Zacualpan	F	40	Nahua	Grupo Focal 2
19	Del. Mpal.	Col. Sn. Miguel	M	50	Mixteco	Ent.individual
20	Prof. Nepa	El Tejocote	M	38	Tlapaneco	Ent.individual
21	Prof. Nepa	S. Juan Pto.Montaña	M	52	Tlapaneco	Ent.individual
22	Prof. Nepa	Tlacoapa	M	42	Tlapaneco	Ent.individual
23	Prof. Nepa	Paraje Montero	M	54	Tlapaneco	Ent.individual
24	Prof. Nepa	Acatlán	F	47	Tlapaneco	Ent.individual
25	Prof. Nepa	Tejocote	M	50	Tlapaneco	Ent.individual
26	Campesino	Sn. Juan Pto.Montaña	M	35	Tlapaneco	Ent.individual
27	Campesino	Zilacayotitlán	M	38	Tlapaneco	Ent.individual
28	Comisario	S.Juan Pto.Montaña	M	40	Tlapaneco	Ent.individual
29	Joven 1	S.Juan Pto.Montaña	M	18	Tlapaneco	Ent.individual
30	Joven 2	S.Juan Pto.Montaña	M	18	Tlapaneco	Ent.individual
31	Prof. Nepa	S.Juan Pto.Montaña	M	45	Tlapaneco	Ent.individual
33	Comisario	Xalpa	M	45	Nahua	Ent.individual
35	Comisario mpal.	Tototepec	M	42	Mixteco	Ent.individual
36	Campesino	Tototepec	M	63	Mixteco	Ent.individual
37	Profr.	Tototepec	M	35	Mixteco	Ent.individual
38	Estudiante	Tototepec	F	17	Mixteco	Ent.individual
39	Casa	Zacatipa	F	20	Mixteco	Ent.individual
40	Comerciante	Zacatipa	F	45	Mixteco	Ent.individual
41	Estudiante	Tlatzala	M	14	Nahua	Ent.individual
42	Comerciante	Tlatzala	M	58	Nahua	Ent.individual
43	Transportista	Tlatzala	M	48	Nahua	Ent.individual
44	Comerciante	Tlaxiaco	F	50	Mixteco	Ent.individual
45	Campesino	Tlatzala	F	50	Nahua	Ent.individual
46	Casa	Tlatzala	F	17	Nahua	Ent.individual
47	Comerciante	Tlatzala	F	27	Nahua	Ent.individual
48	Ama de casa	Tlatzala	M	22	Nahua	Ent.individual
49	Campesino	Tlatzala	M	60	Nahua	Ent.individual
50	Casa	Tlatzala	F	25	Nahua	Ent.individual
51	Comerciante	Tlatzala	F	30	Español	Ent.individual
52	Prof. Telefono	Tlatzala	M	55	Nahua	Ent.individual
53	Joven	A.del Río	F	20	Nahua	Ent.individual
54	Comerciante	A.del Río	F	33	Nahua	Ent.individual
55	Campesino	A.del Río	F	30	Nahua	Ent.individual
56	Campesino	A.del Río	M	80	Nahua	Ent.individual

FOLIO	SUJETO	ORIGINARIO	SEXO	EDAD	ETNIA	TÉCNICA
57	Campesino	A.del Río	M	55	Nahua	Ent.individual
58	Enfermera	A.del Río	F	40	Nahua	Ent.individual
59	Curandero	A.del Río	M	75	Nahua	Ent.individual
60	Comerciante	A.del Río	F	25	Nahua	Ent.individual
61	Estudiante	Alcozauca	M	23	Mixteco	Ent.individual
62	Chofer	Alcozauca	M	50	Español	Ent.individual
63	Campesino	Alcozauca	F	30	Mixteco	Ent.individual
64	Casa	Alcozauca	F	18	Mixteco	Ent.individual
65	Policía	Alcozauca	M	28	Mixteco	Ent.individual
66	Músico/profesor	Plan de San Miguel	M	35	Mixteco	Ent.individual
67	Campesino	Coachimalco	M	50	Nahua	Ent.individual
68	Campesino	Huechotitla	M	32	Tlapaneco	Ent.individual
69	Campesino	Chiepetepc.	M	45	Nahua	Ent.individual
73	Campesino	Chiepetlán	M	28	Nahua	Ent.individual
75	Empleada domes.	Tlapa	F	23	Mixteco	Ent.individual
76	Empleada domes.	Tlapa	F	19	Nahua	Ent.individual
77	Secretaria	Tlapa	F	28	Mixteco	Ent.individual
78	Ingreso UPN	Malinaltepec	F	28	Tlapaneco	Ent.individual
79	Estudiante	Sn.José Buenavista	F	17	Nahua	Ent.individual
80	Estudiante	Zunpango	M	19	Nahua	Ent.individual
81	Estudiante	Malinaltepec	M	18	Tlapaneco	Ent.individual
82	Estudiante	Metlatonoc	M	19	Mixteco	Ent.individual
83	Comerciante	Ocotepec	F	28	Mixteco	Ent.individual
84	Ama de casa	Tlaquilttepec	F	34	Nahua	Ent.individual
85	Comericante	Cahuatache	F	48	Mixteco	Ent.individual
86	Comerciante	Tlapa	F	18	Tlapaneco	Ent.individual
87	Comerciante	Quechultenango	F	20	Mestizo	Ent.individual
88	Comericante	Tlapa	F	16	Mixteco	Ent.individual
89	Ama de casa	Morelos	F	33	Mestizo	Ent.individual
90	Ama de casa	Coatzcoquitengo	F	15	Nahua	Ent.individual
91	Comerciante	Tlapa	M	16	Nahua	Ent.individual
92	Enc. González	Educacion Indigena	M	42	-	Entrevista abierta
93	Ama de casa	Cuautla, Mor.	F	21	Mestizo	Ent.individual
94	Madre soltera	Tlapa	F	16	Nahua	Ent.individual
95	Ama de casa	Olinalá	F	31	Mestizo	Ent.individual
96	Ama de casa	Costa Grande	F	26	Mestizo	Ent.individual
97	Ama de casa	Tlapa	°	20	Mestizo	Ent.individual
98	Estudiante	Tlapa	F	27	Nahua	Ent.individual
99	Estudiante	Tlapa	M	21	Mixteco	Ent.individual
100	Est. Otras bandas	Tlaquetzalapa	M	17	Nahua	Ent.individual
101	Est. Otras bandas	Tlapa	M	19	Nahua	Ent.individual
102	Est. Otras bandas	La Constitución	M	17	Mixteco	Ent.individual
103	Est. Otras bandas	Cahuatache	M	16	Mixteco	Ent.individual
104	Est. Otras bandas	Tlaquetzalapa	M	16	Nahua	Ent.individual
105	Tercera edad 1	Copanatoyac	F	n/d	Mixteco	FOCAL 3
106	Tercera edad 2	Copanatoyac	F	n/d	Nahua	FOCAL 3
107	Tercera edad 3	Copanatoyac	F	n/d	Mixteco	FOCAL 3
108	Tercera edad 4	Copanatoyac	F	n/d	Nahua	FOCAL 3
109	Tercera edad 5	Copanatoyac	F	n/d	Mixteco	FOCAL 3
110	Tlachinollan	Tlapa	M	24	Mestizo	Ent. grupal.
111	Tlachinollan	Tlapa	M	26	Mixteco	Ent. grupal.
112	Tlachinollan	DF	M	27	Mestizo	Ent. grupal.

FOLIO	SUJETO	ORIGINARIO	SEXO	EDAD	ETNIA	TÉCNICA
113	Banda Atlamajac	Atlamajac	M	26	Mixteco	FOCAL 4
114	Banda Atlamajac	Atlamajac	M	14	Mixteco	FOCAL 4
115	Banda Atlamajac	Atlamajac	M	15	Mixteco	FOCAL 4
116	Banda Atlamajac	Atlamajac	M	13	Mixteco	FOCAL 4
117	Banda Atlamajac	Atlamajac	M	16	Mixteco	FOCAL 4
118	SSS Mantis 1	n/d	M	36	n/d	Ent. grupal.
119	SSS Mantis 2	n/d	M	39	n/d	Ent. grupal.
120	SSS Mantis 3	n/d	F	34	Mixteco	Ent. grupal.
121	Damián Espíndola	Metlatonoc	M	75	Mixteco	Entrevista abierta
122	Abel Barrera	Tlapa	M	43	Mestizo	Entrevista abierta
123	Productor	Ayotzinpa	M	52	Nahua	Ent. profunda
124	Productor	Tzalatzala	F	40	Nahua	Ent. profunda
125	Productor	Itiazuti	M	44	Mixteco	Ent. profunda.
126	Productor	Xilotepec	F	53	Mixteco	Ent. profunda.
127	Productor	Malinaltepec	M	31	Tlapaneco	Ent. profunda