



Radio and Iconographic Nationalism in Mexico: Discourse Negotiations Leading to a Mayan identity

Throughout most of the 20th century, radio has contributed to spreading a nationalistic discourse in the process of Mexico's state formation. In the Yucatan, three governmental radio stations now broadcast in Maya, use an iconography that resembles that used by official nationalism, and have a closer and more direct contact with the indigenous population than any other medium in history. The radio stations seem to muster everything needed to reproduce the official discourse easily. However, an iconographic analysis of the images projected by the radio stations and interviews with the creators of the iconography reveal that only part of the official nationalist discourse is accepted, while another part is adapted, reinvented, and questioned... in one word, negotiated. Although the radio stations belong to the government, they promote a Mayan rather than a Mexican mestizo identity.

Keywords: Nationalism, indigenous peoples, México, radio, state formation.

Submission date: April 22th, 2008

Acceptance date: May 26th, 2008

Durante la mayor parte del siglo xx, la radio ha ayudado a difundir un discurso nacionalista en el proceso de formación del Estado Mexicano. En la Península de Yucatán, tres radios gubernamentales transmiten hoy en maya, usan una iconografía parecida a la del nacionalismo oficial y tienen un contacto con la población más cercano y directo del que han tenido los medios comerciales o de gobierno en toda la historia. Las radios parecen tenerlo todo para reproducir con éxito un discurso nacionalista oficial. Sin embargo, un análisis iconográfico de las imágenes proyectadas por esas radios y entrevistas con algunos creadores de la iconografía revela que las radios aceptan parte del discurso nacionalista oficial, pero adaptan, reinventan y cuestionan—en definitiva, negocian—la esencia del nacionalismo mexicano. Aunque las radios pertenecen al estado, la identidad que promueven no es una de mexicanidad mestiza sino maya.

Palabras Clave: Nacionalismo, pueblos indígenas, México, radio, formación del estado.

Recibido: Abril 22 de 2008

Aceptado: Mayo 26 de 2008

Origen del artículo

El presente artículo surge de un trabajo de investigación de unos seis años, iniciado como parte de mi tesis de doctorado, moldeado por las discusiones generadas en dos congresos internacionales, publicado parcialmente en 2004 en una revista universitaria de Yucatán y actualizado con nuevos datos. Es un artículo que aporta una reflexión analítica e interpretativa inédita.

Radio y nacionalismo iconográfico en México: la negociación discursiva de una identidad maya

El siglo xx aporta a México un innovador discurso sobre la nación, su origen, sus mitos y su lenguaje. Planeado entre 1910 y 1920, este discurso tiene entre sus objetivos forjar una nueva idea de patria, asegurarse de que es compartida por toda la población del país y vindicar al indígena e incorporarlo al desarrollo de México. En la década de los años treinta, el Estado convierte el discurso en una serie de políticas para reconstruir el Estado: es el nacimiento del *nacionalismo revolucionario* (Florescano, 2006, pp. 395-396). Durante el resto del siglo, el Estado tendrá como meta construir una nación uniforme a través de sus acciones (Gutiérrez Chong, 1999) y basará esa construcción en dos pilares: (1) políticas culturales como el indigenismo y sus instituciones (sobre todo, el Instituto Nacional Indigenista, INI) y (2) un sistema de educación único y obligatorio (Gutiérrez Chong, 1999; Vaughan, 1997).

Desde el principio del movimiento nacionalista revolucionario, la radio juega un papel importante en la difusión del nuevo lenguaje sobre la patria. Hayes (2000) afirma que a finales de los años veinte y principios de los treinta, México ya era una *nación radiofónica*, en el sentido de la implantación del medio y de que la radio le permitía al Estado conectar y mediar con la cultura popular. El gobierno sólo intervino directamente en la radio durante un período corto, pero el

impacto del nacionalismo en el contenido radiofónico se sintió a largo plazo (pp. xiv-xv). De hecho, a finales de la década de 1930, el grupo Azcárraga se había convertido no sólo en un imperio radiofónico comercial de México, sino que ejercía de facto como una institución cultural más del Estado Mexicano apoyando al gobierno y protegiendo el sistema hegemónico del partido único, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) (p. xix). Entre las frases más conocidas del empresario mediático Emilio Azcárraga se encuentran, por ejemplo: “Soy un soldado del PRI” o “Televisa está con México, con el presidente de la República y con el PRI... Somos y soy parte del sistema” (Frattini y Colías, 1998, p. 219).

La radio permitía alcanzar a las poblaciones analfabetas con un discurso similar al de los periódicos y el cine (Hayes, 2000), pero al ser en español aún no llegaba a uno de los sectores clave para la homogeneización cultural del país: los pueblos indígenas, y, en especial, los indígenas monolingües. Ya a mediados de los años sesenta, el Instituto Nacional Indigenista había estudiado la posibilidad de crear una red de radios en lenguas indígenas para castellanizar a la población indígena (Castells i Talens, 2005), pero el proyecto no prosperó. Una década y media más tarde, a finales de los años setenta y principios de los ochenta, se desarrolló y consolidó una red de radios en lenguas

.....

* **Antoni Castells i Talens.** Catalán-mexicano. Licenciado en Comunicación, Ursinus College, Collegeville, Montgomery County, Pensilvania, Estados Unidos. Maestría y Doctorado en Comunicación, University of Florida, Estados Unidos. Investigador de la Universidad Veracruzana, Veracruz, México. **Correo electrónico:** acastells@mac.com

indígenas pertenecientes al gobierno federal: el Sistema de Radiodifusoras Culturales Indigenistas (SRCI), que transmite hasta la fecha en 31 lenguas indígenas (para cronologías y análisis de cómo se nace y crece el sistema, véanse, por ejemplo, Ramos Rodríguez, 2005; Castells-Talens, 2004a; Cornejo Portugal, 2002).

Este artículo analiza las representaciones iconográficas de las radios del SRCI en el área maya de Yucatán y describe cómo la idea de nación que transmiten es parecida a la del nacionalismo revolucionario mexicano en forma. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en el nacionalismo oficial, las imágenes son negociadas y readaptadas a una realidad indígena contemporánea.

Antecedentes: Lenguas, territorios y espacios mediáticos mayas

Michael Coe (1999) llama “sobrevivientes” a los 7.5 millones de mayas del siglo XXI (p. 230) porque, pese a condiciones históricas adversas, las culturas mayas han resistido a casi cinco siglos de hostilidad social y política’ (p. 11). Cuando comenzó la Conquista, el territorio maya se expandía desde lo que hoy es México (península de Yucatán, parte de Tabasco y Chiapas), Guatemala y Belice hasta la zona occidental de Honduras y El Salvador (p. 11). Las áreas mayas comparten familia lingüística, pero las cerca de 30 lenguas actuales son ininteligibles entre ellas (pp. 34, 36). Este artículo trata sobre los mayas de Yucatán. Si los mayas en general denominan a sus lenguas con nombres específicos (por ejemplo, *tzeltal*, *tzotzil* o *mam*), los mayas de la península de Yucatán identifican su idioma simplemente como “maya”. Así, en este artículo la palabra “maya” se aplicará no a los más de siete millones de personas que hablan lenguas de la familia maya, sino al pueblo y a la lengua peninsular de Yucatán, generalmente identificados en la lingüística y la antropología como *maya yucateco*.

Según datos oficiales, la población que se autoidentificaba como mayahablante en el año 2000 ascendía a 817,000. De 1990 a 2000 la población que hablaba maya disminuyó en casi un 10%

(Güémez Pineda, 2003). Aunque la lengua no esté en peligro de extinción, su situación social empeora. El monolingüismo maya disminuye, mientras que el monolingüismo español aumenta, especialmente entre los jóvenes (Güémez Pineda, 2003).

La cultura maya sigue siendo hoy objeto de discriminación. Salvo alguna excepción, la televisión y la radio comerciales que emiten en la península de Yucatán pasan por alto la lengua y proyectan una imagen estereotipada de los mayas, como personas ignorantes y reticentes al progreso (Güémez Pineda, 2003). El sistema educativo también discrimina el idioma maya, excepto en algunos programas de educación primaria (Güémez Pineda, 2003).

La discriminación lingüística ha sido interpretada como *el cimient*o estructural de la violencia contra los mayas (Leirana Alcocer, 2001, p. 199). Aparte de la evidente marginación histórica contra las lenguas indígenas en el sistema educativo (Vaughan, 1997), la discriminación ha sido a menudo menos obvia. En el caso de la lengua, el proceso discriminatorio ha conducido a una situación de diglosia (es decir, una situación donde el español y el maya conviven, pero sus usos son diferentes dependiendo del contexto social) (Leirana Alcocer, 2001, p. 200). Un autor maya resume la situación con la siguiente frase: “Los prejuicios tienen raíces profundas, el impacto de la conquista española no termina todavía; hay un sentido de autodesprecio hacia los valores mayas” (citado por Leirana Alcocer, 2001, p. 202).

Los medios de comunicación han sido y siguen siendo ladrillos clave en los fundamentos de la discriminación lingüística. Ninguno de los periódicos de Yucatán usa la lengua maya en sus noticias. Durante un periodo corto, el conservador *Diario de Yucatán* publicó partes de la Biblia en maya (Ligorred Perramon, 1997, p. 35), pero hasta ahí llegó la presencia de la lengua maya en

.....

1. Según Coe (1999), el fuerte sentido comunitario de los mayas, su apego a la tierra y un sistema de creencias sólido son los principales factores que han contribuido a la viabilidad de sus culturas durante siglos de opresión (p. 11).

el periódico, donde varios empleados —incluidos fotoperiodistas, reporteros, redactores y alguno que otro jefe de sección— son mayahablantes. Durante un tiempo el tabloide sensacionalista *Por Esto!* también publicó en maya, pero el uso se limitó a una pequeña sección sobre el calendario arqueológico maya. En contadas ocasiones también ha publicado textos literarios en maya (Ligorred Perramon, 1997, p. 35), pero sin continuidad. En televisión, el Canal 13 (la emisora local) transmitió *Ko'oné'ex k'aniik maaya t'aan* (*Aprendamos la lengua maya*), un programa de 30 minutos bien intencionado, pero seco y austero, para enseñar maya. El Canal 13 también transmite algunos minutos de noticias en maya. Las principales televisoras locales, sin embargo, son las que están afiliadas a los imperios mediáticos mexicanos Televisa y TV Azteca, y no incluyen la lengua maya en su programación. El maya también está ausente de la televisión por cable y por satélite.

La lengua también es marginada en la radio, pero su presencia es mayor que en los otros medios. En las ciudades sólo se escuchan algunos programas de radio en maya en Mérida y Cancún; generalmente, de madrugada. Desde 2005 *Radio Yóol iik* contribuye a la normalización de la lengua. Esta difusora comercial de Mérida transmite exclusivamente en maya por AM e Internet.

En las zonas rurales del interior de la península de Yucatán, tres radios indigenistas² impulsan la lengua maya. Las tres pertenecen al Estado: Radio XEPET, *La Voz de los Mayas*, en Peto, Yucatán; Radio XEXPUJ, *La Voz del Corazón de la Selva*, en X'pujil, Campeche, y Radio XENKA, *La Voz del Gran Pueblo*, en Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo.

Estas radios transmiten principalmente en maya, aunque el porcentaje del uso del maya varía de radio en radio. El monitoreo del porcentaje de uso de la lengua indígena ha sido propuesto como herramienta de evaluación (Castells-Talens y Kent, 2002). En el caso de Radio XEPET, en el año 2000 el 56,6% de la programación era en maya; el 17,4%, en español, y el 26%, bilingüe (Castells-Talens y Kent, 2002).

Para combatir la discriminación lingüística no sólo en los medios, sino en la sociedad en general, un grupo de intelectuales mayas propuso una serie de medidas durante el Primer Congreso de Cultura e Identidad, que tuvo lugar en Mérida en 1998 (Leirana Alcocer, 2001, p. 203):

- Que la enseñanza institucionalizada para los mayas se realizara en su lengua, desde la primaria hasta la educación superior
- Que el castellano se enseñara como segunda lengua
- Que fuera obligatorio la enseñanza del maya a los castellanohablantes monolingües, desde la primaria hasta el bachillerato
- Que los libros de texto de todo México incluyeran textos clásicos en lenguas indígenas con traducción al castellano
- Que los libros de texto incluyeran textos contemporáneos de escritores indígenas con traducción y textos escritos en castellano traducidos a lenguas indígenas.

Marco teórico: Imágenes y mitos del nacionalismo mexicano

La propiedad federal de las radiodifusoras y la importancia de las representaciones indígenas promovidas por el Estado Mexicano durante el siglo xx obligan a revisar la trayectoria del nacionalismo de estado y su relación con los pueblos indígenas³. Este nacionalismo ha jugado un papel determinante tanto en construir una serie de mitos

.....

2. En México el término *radio indigenista* se usa para recalcar la pertenencia de estas radios al gobierno federal, antes mediante el Instituto Nacional Indigenista (INI) y ahora a través de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Por *radios indígenas* se acostumbra entender las radios comunitarias en lenguas indígenas sin afiliación gubernamental.
3. Parte del marco teórico y de las secciones que siguen fueron publicadas con anterioridad en el número 26 de la revista *Temas Antropológicos*, que edita la Universidad Autónoma de Yucatán (Castells i Talens, 2004b). Este artículo actualiza y amplía el marco teórico, aporta nuevos resultados y añade el concepto de *negociación* a la discusión.

compartidos como en moldear el rol de los pueblos indígenas contemporáneos.

Después de la independencia, la élite mexicana vio la necesidad de enfrentarse a las corporaciones más fuertes del antiguo régimen, como la Iglesia y las comunidades campesinas, para construir una nueva nación. Para este propósito, urgía que la población compartiera una serie de mitos: una historia del nacimiento de la nación, relatos sobre sus héroes y enemigos y un discurso coherente con la visión de un pasado oscuro que ya quedó atrás (Guerra, 1994). El mito del pasado compartido y el del origen, que fueron particularmente útiles para forjar objetivos comunes y prometer un futuro glorioso, fueron transmitidos con una narrativa y un simbolismo basados en los aztecas (Guerra, 1994; Gutiérrez Chong, 1999). México poseía un remoto pasado de grandes culturas que se habían desarrollado plenamente (Quijada, 1994) y las zonas arqueológicas permitían la construcción de una identidad que podría afirmar ser milenaria. Así, los artefactos arqueológicos se convertían en testigos de unas raíces de la identidad mexicana que se remontaba 30 siglos atrás, tanto como las antiguas civilizaciones europeas. Esta forma retrospectiva de nacionalismo creó un México como ningún otro país en América Latina, con la debatible excepción de Perú. Ni siquiera el poder de los Estados Unidos podía competir con unas raíces tan sofisticadas como las mexicanas (Quijada, 1994, p. 582-583).

A pesar del mito del gran origen azteca, una contradicción básica estaba, y sigue estando, presente en el nacionalismo mexicano, como señala Gutiérrez Chong (1999). El discurso del nacionalismo ha usado la figura de un pasado antiguo, glorioso e indígena, mientras se pelea contra un presente indígena marginado, no educado e incómodo. Ya en los primeros días del nacionalismo criollo, este discurso adoptó un enfoque similar para hacer avanzar el movimiento hacia la independencia. Los independentistas argumentaban que la caída de un magnífico pasado indígena a un presente degradado era obra exclusiva de la dominación española (Thurner, 1997, p. 11). Así, la independencia de los españoles se justificó moral-

mente con argumentos en contra de las atrocidades de la Conquista y la Colonia (Thurner, 1997). Sin embargo, después de la independencia y una vez librado el país de la soberanía española, el nacionalismo criollo continuó culpando a los españoles de la situación de los pueblos indígenas. En Perú, por ejemplo, el siglo XIX vio surgir una interpretación angloamericana de la pobreza indígena, que encontraba la culpa tanto en la colonia española como en un supuesto *despotismo oriental* de la cultura indígena (Thurner, 1997, p. 12). En cualquier caso, Thurner afirma que, tanto en Perú como en México, los pueblos indígenas fueron privados de su papel en la historia. Es decir, los indígenas fueron despojados de su contexto histórico y se les impidió, por lo tanto, contribuir al proyecto de construcción nacional (Thurner, 1997, p. 12).

Los mitos de la creación ayudaron a omitir o desplazar las demandas de los pueblos indígenas en toda América Latina (Lomnitz, 2001, p. XIII). De esta forma, además de buscar el origen de la nación en un pasado indígena y remoto, el siglo XIX encontró símbolos de creación incluso en la propia naturaleza (en el caso de México, por ejemplo, en el romance entre los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl). Las representaciones mitológicas y naturales de la creación, en definitiva, también ayudaban a excluir las voces indígenas (Lomnitz, 2001, p. XIII).

En el México central, ya en el siglo XVII se distinguen las primeras etapas de la idealización de un pasado indígena, una idealización que constituye los cimientos del nacionalismo mexicano (Castañeda, 1996, p. 107). En contraste, la misma época se considera todavía un período de *primer contacto* y conquista en las áreas mayas de Yucatán y el Petén. El temor a rebeliones indígenas era percibido con mayor intensidad en Yucatán que en las regiones centrales de México, y por esto, los colonialistas se esforzaron aún más en desconectar el mito del pasado indígena de la realidad (Castañeda, 1996, p. 108). Para agravar la situación, algunos de los mitos mayas incluían profecías que predecían el regreso de una autonomía maya, lo cual causó gran ansiedad a los criollos yucatecos (Castañeda, 1996, p. 108).

En consecuencia, los mitos tenían que ser extirpados de la población indígena por un mínimo de dos razones. La primera radicaba en que una separación entre pasado y presente legitimaría el poder colonial al eliminar de la realidad indígena el concepto de autonomía. La segunda era que esta separación mitigaría el temor, ya que los colonialistas (y tal vez más tarde los mayas) olvidarían los mitos del regreso de la autonomía maya (Castañeda, 1996, p. 108).

La incorporación del pasado indígena en el discurso nacionalista, pues, no apareció en Yucatán hasta finales del siglo XVIII y comienzos del XIX (Castañeda, 1996, p. 108). Es entonces cuando el concepto de las ciudades perdidas justifica su necesidad de ser descubierto. Sin embargo, a diferencia del México central, la invención de un pasado arqueológico maya viene del exterior, no de teóricos locales o regionales (Castañeda, 1996, p. 109). Para la intelectualidad yucateca, el discurso nacionalista se forma a partir de la investigación y las interpretaciones (o invenciones) de los arqueólogos y viajeros de los Estados Unidos y Europa (Castañeda, 1996, p. 109).

Siguiendo ese enfoque, las exploraciones arqueológicas occidentales de las Américas reflejaron con frecuencia el modelo de Egipto (Pratt, 1992). A comienzos del siglo XX Yucatán recibió una descripción reveladora como “Egipto Americano” (Castañeda, 1996, p. 109). Como en Egipto, los arqueólogos reinventaron la historia mediante ruinas y monumentos (Pratt, 1992, p. 134). Además, el contexto imperialista y expansionista occidental en el cual se desarrollaban estas exploraciones dio paso a una interpretación romántica de los imperios indígenas más antiguos (Pratt, 1992, p. 134). La arqueología también contribuyó, pues, a una concepción ahistórica de los pueblos indígenas de América. Las culturas indígenas americanas fueron remitidas a una era que ya había terminado (Pratt, 1992, p. 134):

Como sucede durante el mismo periodo con la reinención monumentalista de Egipto, los vínculos entre las sociedades que estaban siendo arqueologiza-

das y sus descendientes contemporáneos permanecen absolutamente oscuros, irrecuperables. Por supuesto, esta era parte de la intención. La imaginación europea produce sujetos arqueológicos separando a los pueblos no-europeos contemporáneos de su pasado precolonial, o incluso colonial. Hacer revivir a la historia y la cultura indígenas como arqueología es hacerlas revivir como entidades muertas. (Pratt, 1992, p. 134).

En ese sentido, la apropiación criolla yucateca del pasado arqueológico maya fue análoga a la apropiación del pasado azteca por la élite mexicana. Si el nacionalismo mexicano adoptó el discurso de un pasado glorioso indígena para hacer avanzar sus aspiraciones independentistas, los nacionalistas yucatecos usaron la antigua civilización maya para legitimar sus demandas de un Yucatán independiente de México (Castañeda, 1996, p. 5).

Métodos: Iconografía en las radios indigenistas

Durante el siglo XX el nacionalismo revolucionario apela a los nuevos medios para impulsar el sentimiento nacional. El cine, la radio, el teatro y la canción popular, incluyendo al cantante yucateco Guty Cárdenas, sirven para uniformar el país (Florescano, 2006, p. 384). Sin embargo, un gran vacío sigue sin explorarse. ¿Cuál es el papel que cumplen las radios indigenistas en el movimiento nacionalista? Nunca un medio al alcance del Estado había estado tan cerca de las culturas indígenas como estas difusoras, y, a medida que la radiodifusión en lengua maya se consolida en la península de Yucatán, surgen nuevas preguntas sobre su papel en la construcción de identidades. ¿Qué tipo de identidad promueve la radio? En el caso de las radios indigenistas, que pertenecen al poder ejecutivo federal, ¿hasta qué punto la identidad que forjan sigue los lineamientos del nacionalismo mexicano del siglo XX? ¿En qué medida nos encontramos ante la construcción de una identidad con nuevos símbolos? ¿Cuál es el discurso de estas radios? ¿Cuáles son sus mitos? ¿Cuál es el papel del indígena en la historia?

Aunque los programas sean, sin duda, la principal herramienta que tiene una radio para comunicar un mensaje, las tres radiodifusoras que transmiten en maya (Radio XEPET en Yucatán, Radio XEXPUJ en Campeche y Radio XENKA en Quintana Roo) no pueden ser tratadas como las radiodifusoras convencionales. Su carácter comunitario, su conexión con la población y su presencia física y simbólica entre los oyentes convierten a estos tres medios en instituciones que abarcan un espacio más amplio que el de las ondas radiofónicas (Ramos Rodríguez, 2005).

Un concepto tan dificultoso como el tratamiento de la identidad maya en estas radios se ha estudiado a través de indicadores tangibles como la lengua usada en la programación, la misión explícita de la difusora, el tipo de programación emitida, los mecanismos de participación comunitaria o el enfoque geográfico que se les da a las noticias (Castells-Talens y Kent, 2002). Este artículo propone que el tratamiento de la identidad se estudie a través de las formas cotidianas de autorepresentación iconográfica de las radios; es decir, de los símbolos gráficos que escogen las radios para presentarse día a día.

La iconografía de las radios constituye su primera definición, su manera de afirmar lo que son (y lo que no son) ante el público. Con sus logotipos, carteles y murales, las radiodifusoras en lengua maya no sólo construyen y definen su identidad como medios de comunicación, sino que contribuyen a la definición de una identidad para el pueblo maya. Por la relevancia de estas radios como medios electrónicos de difusión cultural y lingüística, las construcciones de la identidad tienen el potencial de fomentar el nacionalismo oficial con gran potencia o de formar un discurso identitario propio.

Lucila Vargas (1995) sentó un precedente en el análisis de la comunicación extra-radiofónica en la radio indigenista. La investigadora analizó la distribución espacial de una difusora en Las Margaritas, Chiapas, para mostrar cómo la política del Estado limitaba la participación de la comunidad en un medio de comunicación (Vargas, 1995, pp.

66, 69). La originalidad de analizar el plano de la difusora ilustra cómo conceptos tales como la política pueden ser analizados a través de métodos no convencionales.

El análisis semiótico ha aparecido como una alternativa a los métodos tradicionales de la investigación de la ciencia social, en la cual las representaciones culturales son interpretadas como textos (Lee, 2000, p. 110). Hasta cierto punto, las representaciones visuales de la estación pueden ser tratadas como artefactos, siguiendo los pasos de Scheibel (2003) y su estudio de los *grafitti* en la Escuela de Cine de la Universidad del Sur de California. Como Kress y Van Leeuwen (1996) han intentado mostrar, la semiótica trata las imágenes como representaciones narrativas (p. 43). Siguiendo su línea, una interpretación de las imágenes usadas por las estaciones que transmiten en maya puede contribuir a entender la representación del nacionalismo en la radio indigenista.

Dichas estaciones han usado imágenes en carteles, folletos, calcomanías, logotipos, pancartas, murales y otros tipos de objetos de recuerdo, como platos y vasos. Para el estudio iconográfico, se analizaron la totalidad de las representaciones iconográficas de las radios que se obtuvieron con visitas a las tres radios indigenistas de la zona maya, pero con especial atención a las más visibles: los logos y murales de XEPET, XEXPUJ y XENKA. El análisis se complementó con entrevistas a trabajadores de las radios y creadores artísticos de la iconografía.

El logo de las estaciones aparece en casi todos —si no en todos— los artículos de recuerdo distribuidos entre los radioescuchas, visitantes y personal (camisas, gorras, banderines, mantas, calcomanías). Los logotipos se muestran también en los documentos oficiales de la estación, en carteles de publicidad y, en general, en toda la comunicación escrita producida en la estación. Los murales, por su parte, son los primeros mensajes visuales que encuentra el visitante al entrar en XEPET y XENKA. En ambas estaciones, los murales ocupan casi la totalidad de la primera pared que se ve al ingresar en las instalaciones.

Resultados. Representaciones arqueológicas en las radios

Radio XEPET, en Yucatán, y Radio XENKA, en Quintana Roo, usan el maya como la principal lengua de transmisión. En Campeche, Radio XEXPUJ combina el maya con el ch'ol, la lengua de trabajadores inmigrados que viven en la zona. Los logotipos y los murales, dos de las principales representaciones iconográficas en Radio XEPET y Radio XENKA, muestran algunas similitudes, a pesar de su diferencia de edad⁴, y algunas diferencias, a pesar del escaso centenar de kilómetros que las separan.

En la entrada de las difusoras suelen estar pintadas sus siglas, su nombre (por ejemplo, “XEPET, La Voz de los Mayas”), la frecuencia de la estación, la potencia y el logotipo. El logo de Radio XEPET, visto en la foto derecha de la Figura 1, es el corte transversal de un caracol. El caracol marino, que se cree fue usado en tiempos precolombinos por los mayas para producir sonidos, se ha convertido en símbolo como instrumento musical de afirmación maya y como el medio más antiguo de comunicación masiva en la península de Yucatán. La autora del logotipo, originaria del estado de Veracruz, confirma que creó la imagen pensando en el símbolo precolombino de comunicación maya (González, 2005). Para que no haya confusión, el vaso de la Figura 1 también muestra un maya precolombino, al estilo de los que aparecen en vasos y otros vestigios arqueológicos.

Figura 1



Vaso de recuerdo con el logo de *Radio XEPET, La Voz de los Mayas*. Foto: Antoni Castells i Talens.

Como en el caso de Radio XEPET, los logotipos de Radio XENKA y Radio XEXPUJ sugieren también una conexión con el pasado. La Figura 2 muestra los logos de estas dos radios, pintados en los carteles de la entrada de las estaciones. En el primero, el lado derecho del logo representa el mapa del estado de Quintana Roo, pero con una variación: la forma del lado oriental del mapa, que corresponde a la costa del Caribe, ha sido cambiada para simbolizar la silueta de una cara maya mirando hacia la izquierda, con la boca abierta. De la boca del hombre maya sale una voluta en forma de coma, interpretada generalmente por la arqueología contemporánea como el símbolo de la palabra. El lado izquierdo del mapa muestra tres semicírculos concéntricos que podrían parecer un arco iris o, más probablemente, una metáfora visual de las ondas radiofónicas. En la parte exterior del logotipo cuatro volutas marcan cada uno de los puntos cardinales. El logotipo de Radio XEXPUJ muestra a un maya prehispánico usando un caracol de mar como medio de comunicación.

Figura 2



Carteles en las entradas de las radiodifusoras *XENKA*, en Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo y *XEXPUJ*, en Xpujil, Campeche. Fotos: Antoni Castells i Talens.

.....

4. XEPET nació en 1982, XEXPUJ en 1996 y XENKA en 1999.

Los visitantes que cruzan las puertas de Radio XENKA o Radio XEPET se topan con un mural en la pared de enfrente de la entrada. La pared —y el mural— en XEPET son relativamente pequeños, como se puede ver en la Figura 3. En contraste, el tamaño del mural de Radio XENKA (Figura 4) recuerda a los grandes muralistas mexicanos, como Diego Rivera o el yucateco Fernando Castro Pacheco. El mural de XEPET ha estado presente en la estación como mínimo desde principios de 1990, y probablemente antes. El mural de Radio XENKA fue pintado en 2003 por un grupo de jóvenes artistas. El contenido de los dos es muy diferente.

Figura 3



Mural en la radiodifusora *XEPET, La Voz de los Mayas*, en Peto, Yucatán. Foto: Antoni Castells i Talens

El mural de Radio XEPET muestra a una mujer que lleva agua de un pozo en una comunidad maya. Tres casas tradicionales y unos árboles con follaje colorido enmarcan la escena. La mujer lleva un *ipil*, el vestido tradicional maya. La imagen de una mujer con *ipil* también aparece en el cartel de aniversario de 1993 y en el de 2002, cuando XEPET cumplió 20 años.

El paisaje del mural parece proporcionalmente más grande que la mujer. El pozo, las casas y las bardas tienen un tamaño mayor del que tienen en los pueblos mayas yucatecos. La escena comunica paz. No se percibe otro movimiento que no sea el de la mujer. No se ven animales, no hay sonidos que distraigan ni ningún signo de modernidad

que rompa la armonía de una escena que podría ocurrir tanto en el siglo XXI como en el XVIII, como si la acompañara la música romántica del cantante Cirilo Baqueiros Preve, *Chan Cil*, precursor de la canción yucateca:

*Cuando vuelvo a mi casa, llevo en la cesta
tomates, hierbabuena y lechuga fresca,
y aquí en mi alma los piropos más tiernos
de quien me ama.
No es posible resistir
de la mestiza ^[5] el encanto,
pues se conmueve hasta un santo
al ver su terno lucir.* (Baqueiros, s. f).

La mujer camina para conseguir agua, un símbolo de vida, en un vacío social e histórico. Está sola en el paisaje. Uno no puede apreciar un sentido de comunidad que no sea el de las casas sin presencia humana. Tampoco está presente ninguna forma de amenaza a la tranquilidad. La escena bucólica parece representar la respuesta común de los yucatecos al forastero que pregunta cómo van las cosas en el estado: “muy tranquilo”. Es la provincia idealizada.

En contraste, el mural de Radio XENKA (Figura 4) puede ser descrito con muchos adjetivos, ninguno de los cuales es “tranquilo”. Como tema medular, un maya joven y robusto, con el torso desnudo, domina el centro del cuadro, machete en mano derecha y escopeta en mano izquierda. El personaje emerge detrás de una cruz santa. Bajo sus axilas, dos soldados mueren de forma violenta, como si la emergencia de un hombre maya hubiera creado una explosión imaginaria y les hubiera provocado la muerte.

Uno de los autores del mural es Alain Martínez, un joven artista nacido en Oaxaca, de padres indígenas zapotecos, y que migró a Quintana Roo cuando era niño. Martínez identifica al personaje

.....

5. Si en México, como en casi toda América Latina, *mestiza* significa mujer de sangre mezclada, en el Yucatán no indígena la palabra se usa coloquialmente para designar a la mujer maya.

principal del mural con nombre y apellido: es Cecilio Chi, un militar y líder maya que encabezó una violenta revuelta indígena del siglo XIX contra los criollos yucatecos: la llamada *guerra de Castas* (Martínez, 2006).

Enmarcando esta imagen, de izquierda a derecha, el resto del mural cuenta una historia, como es habitual en los grandes trabajos murales mexicanos. En el extremo izquierdo, tres carabelas navegan entre fuego. La de en medio lleva una enorme cruz de madera con una calavera clavada en medio. Descendiendo del barco, un monje sostiene símbolos de dominación: un bastón en la mano derecha y una cadena en la izquierda. Al desembarcar, el monje pisa una escultura que parece ser Yum Káax, el dios maya precolombino del maíz. La cadena del monje se extiende hasta encadenar la pierna de otro hombre, posiblemente un sacerdote maya, que está de pie sobre una pirámide.

Figura 4



Mural en la radiodifusora XENKA, *La Voz del Gran Pueblo*, en Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo. Fotos: Antoni Castells i Talens / Montaje: Claudia Katz.

Este hombre también está tocando un caracol, del cual sale una enorme serpiente que se arrastra hasta el lado derecho del mural pasando por detrás del personaje central. La pirámide se parece a El Castillo, la principal estructura de la zona arqueológica de Chichén Itzá, con una reminiscencia de la Pirámide del Adivino de Uxmal.

Enfrente del maya que está en la pirámide, otro maya de rodillas levanta media jícara, probablemente con balch'é, un licor ceremonial extraído de la miel. Su cabeza está inclinada hacia abajo, como si le estuviera ofreciendo la bebida al hombre de la pirámide, lo cual sugiere un respeto como el

que se le podría presentar a un sacerdote o a un líder político. Al lado de esta escena se ve la cruz de la cual emerge la figura central de Cecilio Chi, el maya robusto y armado.

De atrás de la pirámide sale una mano enorme con uñas de buitre y desgarrar el mapa del estado de Quintana Roo. La mano viene de la manga de un traje de negocios. A su lado, un buitre repugnante con manos humanas, pero también uñas animales, acaricia uno de los dedos de la mano que desgarrar el estado. Bajo el pájaro aparece un enorme huevo del cual emergen siete manos que intentan agarrar billetes. Dos de las manos están peleando por el mismo billete. Otra mano sostiene un pergamino.

Según el pintor, la nueva conquista de la península de Yucatán obedece ahora al lucro:

—La garra está destruyendo el estado. Los altos ejecutivos, por ejemplo, los gobernadores, los licenciados y todos esos que venden principalmente la zona de playa, se la venden a los grandes empresarios extranjeros. Y nosotros los representamos con este como buitre, o zopilote rey como le decimos aquí, que está pagándole a los altos ejecutivos de acá. Y mientras, nos están quitando nuestras propias tierras en el estado.

—¿Y las manos que salen del huevo?

—Es como el cuento de nunca acabar, por ejemplo, eso de los extranjeros que compran las tierras, las zonas playeras. El huevo es como que el buitre haya puesto un huevo y de ahí van a seguir surgiendo más y más todavía. Como le digo, el cuento de nunca acabar, siguen saliendo más. Nunca va a terminar esa clase de cosas. (Martínez, 2006).

El pergamino muestra un bosque, un lago y una estela con un jeroglífico de lo que podría verse como una versión arqueológicamente maya de una radio. Bajo la estela se encuentra lo que parece ser la firma del pintor y la fecha del mural (10 de septiembre, 2002). Arriba del pergamino está la cabeza de la serpiente que salió del caracol; posiblemente, Kukulcán, aunque las plumas estén ausentes. La boca abierta de la serpiente libera a

otro hombre maya con una voluta emanando de su boca, como en el logotipo de la estación.

En el lado derecho del mural una descomunal antena de radio surge del pergamino y queda detrás de la cabeza que hablaba. La antena se eleva hacia el cielo hasta que alcanza el sol, o tal vez, su actual transmisión es el sol. En la esquina inferior derecha del mural un hombre maya observa el mural completo.

La continuidad la marca la serpiente. Según el autor del cuadro:

Los mayas eran muy adoradores de la serpiente, era un dios para ellos y nosotros lo pusimos así como representando a los mayas que están ahorita, volviendo a resurgir. Otra vez están volviendo a surgir después de la guerra, ahora, por medio de la radio. La radio que está aquí donde estamos, Radio XENKA habla en los dos idiomas, en español y en maya. Por eso lo representamos así. [La serpiente] es como si fueran los mayas que están resurgiendo y esto es la torre de aquí de la radio. [Hay] un personaje de la radio que está hablando, que es maya también, y con eso van surgiendo más inconformes. Así va uno sabiendo más sobre la historia de los antiguos que habitaron esta zona y que todavía siguen habitándola. (Martínez, 2005).

Con frecuencia, las representaciones iconográficas de las radios en lengua maya recuperan símbolos mayas precolombinos (véase la segunda foto de la Figura 1, por ejemplo). Aunque el acceso a los sitios arqueológicos mayas parece estar reservado a turistas e investigadores, las estaciones frecuentemente usan iconografía arqueológica, como lo ha estado haciendo el nacionalismo mexicano desde la Revolución. La diferencia es que, si bien las radios pertenecen al Estado Mexicano, la mayoría de sus trabajadores y audiencias son mayas. Además, estas radios operan en el mismo lugar donde se encuentran los sitios arqueológicos. A pocos metros de la puerta de Radio XEPET el personal de la radio desayuna junto a una estela maya precolombina. XEPET ha hecho un esfuerzo para relacionar al maya antiguo con el nuevo.

En los carteles e invitaciones que anuncian los actos de celebración de los aniversarios de XEPET cada mes de noviembre también se nota este esfuerzo. La figura 5 corresponde a la invitación para celebrar el 25° aniversario de XEPET, en noviembre de 2007. La imagen central es la figura de El Castillo de Chichén Itzá, el mayor reclamo turístico y arqueológico de Yucatán, pero a diferencia del viaje al que invitan los catálogos turísticos, la fotografía no permite desplazarse al imaginario Yucatán precolombino, porque la foto incluye una inmensa antena transmisora. Lo que para un turista es un anacronismo, en el interior de la península es un esfuerzo de apropiación o reapropiación de las ruinas y de hacer compatible lo maya con la modernidad. Los mayas estaban en Yucatán antes de la llegada de los españoles (la pirámide), pero siguen presentes en el siglo XXI (simbolizado por una antena). Como en el mural de XENKA, lo prehispánico y lo contemporáneo no sólo conviven, sino que están relacionados de forma consciente y directa.

En la foto aparece un texto que se repite a través de las décadas en folletos, carteles e incluso en un cuadro de las dependencias centrales de la CDI en Ciudad de México: “Llegará un día en que un hombre te hablará de muy lejos y tú podrás escucharlo tranquilamente en donde estés, mas no podrás verlo por encontrarse tan lejos. Quinta profecía maya”. En la misma radio los trabajadores mayas de XEPET confiesan que la frase es, seguramente, más una leyenda urbana inventada por alguien con ingenio que una profecía maya auténtica. De hecho, varios de los trabajadores aseguran haber buscado sin éxito la frase en libros sagrados mayas, como el *Chilam Balam*. En cualquier caso, la frase permite convertir la antena de la foto⁶ en un objeto maya, en una herramienta visionada desde hace siglos por los antiguos mayas.

.....

6. Ninguna de las antenas de las radios en lenguas indígenas están cerca de la zona arqueológica de Chichén Itzá. La antena que aparece en la foto no tiene relación con la radiodifusión indigenista.

A la izquierda de la invitación tres fotos acompañan El Castillo de Chichén Itzá: La superior muestra la entrada de la radio con dos antenas parabólicas. Abajo, tres músicos mayas tocan el saxofón, instrumento de origen extranjero, pero totalmente integrado en la interpretación de *la vaquería*, el baile de las fiestas populares mayas. Los músicos que más destacan son dos jóvenes a primer plano y un anciano en el fondo: presente y pasado trabajando juntos en una expresión festiva y tradicional. En la imagen inferior, una locutora de XEPET, con audífonos en los oídos y vistiendo camisa moderna, lee frente al micrófono. La mujer transmite la cultura con tecnología moderna.

Encima de la foto principal, el nombre de la radio en maya y la inscripción “Veinticinco años”, también en maya, acompañan un gran número 25 y la palabra “aniversario” y el mes del aniversario en español: “Noviembre de 2007”. Presiden la tarjeta de invitación tres logotipos: el de la CDI, el de XEPET y el sello de la República con las palabras “Estados Unidos Mexicanos”. El ser maya, pues, se presenta como compatible con los símbolos del Estado Mexicano. La afiliación gubernamental de XEPET queda establecida, y también el mito del águila y la serpiente, procedente del México central y presente en la bandera mexicana.

Figura 5



Invitación al XXV aniversario de la radiodifusora XEPET, *La Voz de los Mayas*. Foto: Antoni Castells i Talens.

El pasado de los mayas también está presente en la representación de la guerra de Castas del siglo XIX y de Jacinto Canek (héroe insurgente maya del siglo XVIII, torturado y asesinado por los españoles), quien da nombre al auditorio de XEPET donde

se celebran actos oficiales, conciertos y obras de teatro. Además de una serie de radio, la guerra de Castas inspiró la celebración del XV aniversario de XEPET. El póster que anunciaba las festividades decía: “1997: 150 años del reclamo por la identidad maya. XEPET: 15 años transmitiendo la identidad maya.” El póster hacía referencia a 1982, año de la inauguración de XEPET, y a 1847, año de la guerra de Castas, lo cual equipara el trabajo de la radio a una de las rebeliones indígenas más tenaces que ha conocido la historia latinoamericana.

La referencia a la guerra de Castas continuó en los discursos de la celebración, cuando el director de XEPET dijo en vivo y por antena: “No hay movimiento armado en Yucatán, pero la demanda que originó la guerra de Castas es una demanda que continúa siendo actual”. En ese mismo discurso, el director justificó que la idea de incluir la conmemoración de la guerra de Castas es “que la estación sea un espacio donde el pueblo maya demuestra que es un pueblo que vive, que trabaja, que lucha, que los mayas no son sólo artefactos arqueológicos. La radio trabaja por la dignidad y la libertad del pueblo maya”.

Discusión y conclusiones.

Negociación discursiva de la identidad

El mural de Radio XEPET da una bienvenida pacífica a una tierra tranquila. La superficie es tan tranquila y pacífica como la mujer que trae agua del pozo. El romanticismo que se palpa corresponde a la idealización de la provincia, a lo que Florescano (2006) llama *nacionalismo folclórico* y que se desarrolló medio siglo antes, sobre todo, en la música, la radio y el cine (p. 384). La otra representación sigue una forma totalmente opuesta: murales épicos, héroes indígenas, iconografía prehispánica y una narrativa de un pasado ideal interrumpido por la violencia de la Conquista. Estos íconos con raíz indígena tampoco son desconocidos para el nacionalismo mexicano, aunque la arquitectura, el cine y las artes plásticas los abandonaron a partir de 1960 (Florescano, 2006, p. 409).

Una primera lectura del discurso iconográfico de las radios indigenistas mayas podría llevar a la conclusión de que estamos ante una manifestación, regionalizada y medio siglo atrasada, de nacionalismo mexicano. Sin embargo, el tratamiento de la identidad es más complejo de lo que parece a simple vista.

Siguiendo una tendencia reciente en las ciencias sociales, el paradigma de la *formación del Estado* está interesado en un nuevo acercamiento al análisis de formas de ejercicio del poder. La pregunta principal de este enfoque es cómo se llega a gobernar, más que preguntar quién gobierna o manda (Corrigan, 1994). De esta manera, en lugar de interpretar la construcción de la nación como un proceso vertical de ingeniería social, la bibliografía más reciente en la formación del Estado toma en cuenta el proceso de negociación de gobierno entre el Estado y las culturas populares (Vaughan, 1997; Joseph y Nugent, 1994). En este marco conceptual, el caso de las transmisiones indigenistas, las estaciones de radio pueden ser interpretadas como espacios, conceptuales en lugar de físicos, de negociación de la política (Castells-Talens, 2004a).

De la misma manera, el fondo y las formas del nacionalismo mexicano son negociados en las radios indigenistas. Algunos elementos son los mismos del nacionalismo revolucionario en forma, pero han sido adaptados, reinterpretados y reinventados.

Por un lado, las radios del SCRI forman parte del Estado. No esconden su afiliación institucional (las camionetas de las radios muestran el logo de la CDI, no el de las emisoras), tocan el himno nacional al final de las transmisiones (a menudo interpretado en lenguas indígenas) y usan, aunque con moderación, símbolos estatales como el escudo del águila y la serpiente.

La identidad fomentada por las radios también se ve reflejada en el ámbito geográfico. En ningún caso la identidad es panmaya⁷, un concepto exótico para la mayoría de los mayas peninsulares. Sin embargo, Radio XEPET y Radio XENKA reflejan una negociación discursiva diferente. En

Radio XENKA, la explotación de la tierra maya es simbolizada por un mapa de Quintana Roo, no de la península de Yucatán. La delimitación geográfica del oprimido es definida en los términos político administrativos marcados por el Estado Mexicano, no por criterios culturales y lingüísticos. El mapa (y, por lo tanto, la identidad) de Quintana Roo es la que prevalece en esa radio, a pesar de que los mayas llevan milenios en el territorio y Quintana Roo sólo es un estado de la República desde 1974. En contraste, para Radio XEPET el maya está representado en la península de Yucatán. La división peninsular en tres estados sería inconcebible en la radio de Yucatán, ya que la procedencia del personal, los programas e incluso la cuña que identifica a la difusora reflejan que el pueblo maya vive en los estados de Yucatán, Campeche y Quintana Roo.

El uso mayoritario del español en la iconografía de las radios encaja también con ese nacionalismo oficial que exaltaba lo indígena, siempre y cuando la lengua usada fuera la dominante. No en vano, las lenguas indígenas han sido vistas y tratadas como una amenaza al proyecto homogeneizador del Estado, y a lo largo del siglo. xx se ha intentado eliminarlas.

Por otro lado, las radios también forman parte de las comunidades mayas desde donde operan, y en esas zonas el discurso oficial es disputado y a menudo rechazado. Si la negociación discursiva hace concesiones al nacionalismo de Estado, también le rechaza algunos de sus postulados, tanto en la forma como en el fondo. En la forma, la insistencia en la guerra de Castas muestra un enfrentamiento violento ya no contra España o los poderes coloniales, sino contra el mismísimo Estado Mexicano. El enemigo no está identificado (unos soldados anónimos mueren en el mural, una frase que dice “defensa de la identidad maya” en

.....

7. El panmayanismo, impulsado desde Guatemala, pretende impulsar la unidad de los pueblos mayas tanto en la colaboración cultural como en la idea de crear un frente para defender un proyecto político común.

un póster, una mención a los que lucharon en una canción), pero la guerra sigue viva en la memoria histórica maya. También en la forma, a veces la lengua maya se usa de forma exclusiva, como en una banderola conmemorativa de los 20 años de XEPET. El quitarle cualquier uso pintoresco a la lengua maya (desde publicar una calcomanía con el nombre de la radio hasta leer las noticias internacionales en maya) subvierte también los esfuerzos que el Estado Mexicano ha realizado para reducir las lenguas indígenas al ámbito privado y familiar, para convertir esas lenguas en lo que Clemencia Rodríguez (2001) llamó *lenguas tímidas* (p. 3).

Sin embargo, donde más se cuestiona el nacionalismo mexicano no es en la forma, sino en su esencia: en la formación de una identidad distinta de la mexicana, aunque no necesariamente incompatible con ella. De la misma manera como el nacionalismo revolucionario trazó una línea continua entre pasado y presente, el discurso iconográfico de estas radios reconstruye —o imagina, para usar un término que Anderson (1983) aplica al nacionalismo en los medios— un pasado maya propio, y al hacerlo cuestiona algunas de las premisas implícitas del nacionalismo revolucionario.

Las prácticas discursivas de las radios le otorgan un lugar en la historia al pueblo maya contemporáneo. El discurso desarqueologiza al maya no eliminando la iconografía relacionada con vestigios y ruinas precolombinas, sino vinculándola al maya de hoy. Cualquier duda que pudiera existir sobre la supuesta desaparición de los mayas, ya sea por el misterioso colapso de la civilización, ya sea por el exterminio de la Conquista, desaparece en este nuevo discurso. Uno de los principales mensajes implícitos parece ser: “los mayas siguen aquí”. Restablecer (o inventar) una continuidad histórica para los pueblos indígenas es lo opuesto a lo que hizo durante siglos el pensamiento nacionalista mexicano.

El nacionalismo también sufre una transformación en la identidad, producto de la historia. El discurso de la *mexicanidad* desaparece por completo. El nacionalismo oficial se basa en la idea de un mexicano mestizo, fruto de un pasado

indígena ideal, interrumpido por la violencia española de la Conquista, pero mexicano y mestizo al fin y al cabo. El discurso de las radios presenta un producto distinto. El resultado del proceso histórico es un presente maya, no mestizo.

Si bien las radios no cuestionan al Estado, cuando los carteles de XEPET hicieron la analogía entre el período 1847-1997 (150 años de la guerra de Castas) y 1982-1997 (15 años de la historia de XEPET), surge a la superficie la capa agitada que se esconde bajo la calma y la tranquilidad del interior peninsular. Una guerra y una radio se colocan al mismo nivel. Cuando los murales de XENKA presentan su imagen central como un maya rebelde con un machete y un fusil, lo mismo está ocurriendo. En ambos casos, las estaciones de radio se otorgan a sí mismas el mismo estatus nacionalista que la guerra de Castas; es decir, el estatus de una lucha maya contra la opresión. La idealización de la guerra de Castas, como la idealización del pasado precolombino en el resto de México, ha sido usada también por la retórica oficial. Las paredes del Palacio de Gobierno en Mérida, la capital del estado de Yucatán, por ejemplo, muestran murales idealizados de eventos históricos tales como la guerra de Castas, sin levantar sospecha alguna de subversión, pues se encuentra en el centro del poder estatal.

En ambos casos, los mayas se enfrentan a los mestizos de una manera violenta y heroica. Siguiendo con las similitudes, tanto las paredes de Radio XENKA como las del Palacio de Gobierno pertenecen a instituciones oficiales. Sin embargo, en otro nivel las representaciones son radicalmente opuestas. Quienes visitan las estaciones y ven los murales o escuchan los mensajes de las estaciones son los descendientes —algunas veces separados por sólo dos generaciones— de los guerreros que sostienen un machete o un arma de fuego. El nacionalismo de la estación es diferente porque los receptores del mensaje son diferentes. Los mitos del nacionalismo mexicano pueden hablar acerca de “nuestros hermanos indígenas” o “nuestros ancestros indígenas”. La principal diferencia entre la guerra de Castas representada en el centro de

Mérida y la guerra de Castas representada en los estudios de una radio indigenista no es la forma de nacionalismo (por ejemplo, un mural o un relato), ni siquiera el contenido del discurso (la guerra de Castas vista como liberación), sino el contexto y la intención.

La lectura de la guerra de Castas por la audiencia de XEPET y XENKA difiere de la realizada por turistas y visitantes del Palacio de Gobierno, y pretender conectar el pasado maya con el presente maya (y no con el presente mestizo) puede suponer la base de un nuevo nacionalismo maya, o incluso una nueva identidad, construida a base de mitos compartidos con la identidad mexicana o yucateca. Esta nueva identidad ya ha comenzado a construirse en la literatura en lengua maya, y desde hace más de dos décadas se puede estar forjando en la radio, el medio con más implantación social en el pueblo maya.

Referencias

- Anderson, B. (1983), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Baqueiros, C. (s. f.), “Mestiza” [en línea], disponible en <http://www.sobrino.net/Dzidzantun/canciones/Lamestiza.html>, recuperado: 20 de abril de 2008.
- Castañeda, Q. (1996), *In the Museum of Maya Culture: Touring Chichén Itzá*, University of Minnesota, Minneapolis, Minnesota.
- Castells-Talens, A. (2004a), *The Negotiation of Indigenist Radio Policy in Mexico* [tesis doctoral], University of Florida, Gainesville, Florida.
- . (2004b), Radios en lengua maya e iconografía cultural: La construcción cotidiana de una identidad, En *Temas Antropológicos*, vol. 26, núms. 1-2, pp. 83-106.
- . (2005), “El mito fundacional de la radio indigenista”. *Revista Mexicana de Comunicación*, vol. 95, pp.44-46.
- Castells-Talens, A. y Kent, K. (2002), *Operationalizing Identity in Ethnic Minority Media: Five Indicators in a Maya Radio Station of the Yucatan*. Afiche presentado en la 23ª Conferencia de la International Association for Media and Communication Research (IAMCR), Barcelona.
- Coe, M. D. (1999), *The Maya*, 6 ed., New York, Thames & Hudson.
- Cornejo Portugal, I. (2002), *Apuntes para una historia de la radio indigenista en México*, México, Fundación Manuel Buendía.
- Corrigan, P. (1994), “State formation”, en G.M. Joseph & D. Nugent (eds.), *Everyday forms of state formation: Revolution and the negotiation of rule in Modern Mexico*, Durham, Duke University, pp. xvii-xix.
- Florescano, E. (2006), *Imágenes de la patria a través de los siglos*, México, Taurus.
- Frattini, E. y Colías, Y. (1998), *Tiburones de la comunicación*, México, Océano.
- González, L. (2005), comunicación personal, mayo, México.
- Güemez Pineda, M. A. (2003), Consideraciones sobre la lengua maya en Yucatán. [en línea], disponible en <http://www.mayas.uady.mx/articulos/consideraciones.html>. Recuperado: 13 de agosto de 2007.
- Guerra, F. X. (1994), “Introducción”, en A. Annino, L. Castro Leiva y F. X. guerra (eds.), *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*, Ibercaja: Zaragoza, pp.11-13.
- Gutiérrez Chong, N. (1999), *Nationalist Myths and Ethnic Identities: Indigenous Intellectuals and the Mexican State*. University of Nebraska: Lincoln, Nebraska.
- Hayes, J. E. (2000), *Radio Nation: Communication, Popular Culture, and Nationalism in Mexico, 1920-1950*. University of Arizona Press, Tucson, Arizona.

- Joseph, G. M. y Nugent, D. (1994), "Popular culture and state formation in revolutionary Mexico", en G. M. Joseph, D. Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* Durham, Duke University, pp. 3-23.
- Kress, G. y Van Leeuwen, T. (1996), *Reading Images: The Grammar of Visual Design*, Routledge, Londres.
- Lee, R. M. (2000), *Unobtrusive Methods in Social Research*, Open University Press, Buckingham.
- Leirana Alcocer, C. (2001), "Vivir en lengua no oficial: la discriminación", en E. Krotz (ed.), *Aproximaciones a la antropología jurídica de los mayas peninsulares*, Mérida (México): Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo-Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 199-206.
- Ligorred Perramon, F. (1997), *U mayathanook ti dzib - Las voces de la escritura (ensayos y textos de la literatura maya)*, Mérida (México), Universidad Autónoma de Yucatán.
- Lomnitz, C. (2001), *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*, University of Minnesota, Minneapolis.
- Pratt, M. L. (1992), *Imperial Eyes: Studies in Travel Writing and Transculturation*, Routledge, Londres.
- Quijada, M. (1994), "La nación reformulada: México, Perú, Argentina (1900-1930)", en A. Annino, L. Castro Leiva y F. X. guerra (eds.), *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*, Ibercaja: Zaragoza, pp. 567-590.
- Ramos Rodríguez, J. M. (2005), "Indigenous Radio Stations in Mexico: A Catalyst for Social Cohesion and Cultural Strength", en *The Radio Journal*, vol. 3, núm. 3, pp. 155-169.
- Rodríguez, C. (2001), *Fissures in the Mediascape: An International Study of Citizens' Media*, Hampton, Cresskill.
- Scheibel, D. (2003), "Reality Ends Here: Graffiti as an artifact", en R. P. Clair (ed.) *Expressions of Ethnography: Novel Approaches to Qualitative Methods*, Albany, State University of New York.
- Thurner, M. (1997), *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*, Durham, Duke University.
- Vargas, L. (1995), *Social Uses and Radio Practices: The Use of Participatory Radio by Ethnic Minorities in Mexico*. Boulder, Westview.