

# LA PALABRA INDÍGENA EN LA ÉPOCA DE SU REPRODUCCIÓN ELECTRÓNICA. OBSERVACIONES SOBRE LA ONTOLOGÍA DE LAS RADIOS EN CHIAPAS

PEDRO PITARCH

*(Universidad Complutense de Madrid)*

En este texto examino ciertos aspectos relativos a los medios de comunicación entre los indígenas de lenguas mayas de Chiapas, en el sur de México, prestando especial atención a las concepciones indígenas sobre la palabra y la comunicación en general. Quisiera sostener aquí que el papel preeminente que posee la radio como medio tecnológico de comunicación entre los indígenas de la región —y quizá entre las poblaciones amerindias en general— no se explica únicamente por razones prácticas o de carácter técnico, esto es, la idea de que es un medio más económico, o se escucha allí donde no llega la televisión, o donde se carece de electricidad, o porque las estaciones de radio son más fáciles de instalar. Por el contrario, existen razones culturales profundas que orientan esta elección, y estas razones se relacionan con la especial posición que ocupa la palabra en el mundo indígena.

Antes de pasar a tratar el caso de la radio conviene precisar un poco el significado que tiene aquí la expresión “la palabra”. Con este término estoy traduciendo directamente el término *k’op*, cuyo significado inmediato en tzeltal, tzotzil y otras lenguas mayas es “palabra”, “lenguaje”, “asunto”, “situación” (Gossen 1974: 46). Pero, como cabría esperar, el término no coincide exactamente con el rango semántico de “palabra”. Por una parte, *k’op* se caracteriza por una imprecisión de significado que hace que, con alguna adición, pueda designar vir-

tualmente cualquier aspecto o situación. Por ejemplo: *k'opan*, “lenguaje ritual”; *sk'opradioe*, “palabra de la radio”; etc. Por otra, si algunos significados se solapan aceptablemente bien con “palabra”, otros poseen inflexiones inesperadas. El más interesante, quizá, es que *k'op* signifique también “conflicto”, “disputa”, “guerra”, “intercambio violento”, es decir, no solo un intercambio verbal agresivo, sino también un enfrentamiento físico, violento. No entiendo bien la razón de este significado, aunque cabe suponer que guarde relación con la idea de que el intercambio comporta una fricción. En cualquier caso, mi sospecha es que esta continuidad de significado ayuda a entender el uso indígena de la radio: intercambio verbal y conflicto abierto forma parte de una misma actividad, uno implica el otro; hablar, comunicar es simultáneamente pelear, luchar. Como veremos, cuando la palabra es pública, implica pugnar por un dominio. Su opuesto es el silencio, que comporta paz, conformidad, calma, pero también ausencia de intercambio.

Vale la pena observar que el campo semántico de *k'op* incluye la música, cantada o solo instrumental: la música de viento y percusión (*k'ayop k'op*), la música “tradicional” de cuerda (*sonibil*, de español “son”), o cualquier género de música popular moderna. Y, como veremos, las radios indígenas emiten tanto discursos hablados como mucha música, tradicional o popular. En cambio, es revelador que *k'op* no incluya la escritura (*tz'ib*), la cual pertenece al dominio del dibujo y la pintura, por así decir, de los diseños significativos. Por definición, desde un punto de vista indígena, no puede existir una “palabra escrita”, pues la escritura no es un registro de la palabra, sino una técnica que remite a un campo de comunicación diferente y que posee sus propias asociaciones y funciones.

Esta distinción puede parecer a primera vista una cuestión estrictamente sensorial: la escritura y la pintura conciernen al sentido de la vista; y la palabra, al del oído. Pero, en realidad, la palabra no se limita a este último sentido. Sin duda, la palabra es “oída”, pero también puede ser olida/saboreada. Por ejemplo, los espíritus, divinidades, muertos y demás seres no ordinarios en lugar de “oír” los cantos y rezos que se les dirige, los huelen/gustan, de ahí que estos géneros se consideren como *bujsts'an k'op*, “palabra fragante” (Pitarch, 2013a). O, para ser más precisos, estos seres se alimentan literalmente de las palabras, pues el lenguaje —su esencia sutil— forma parte de su dieta, junto con

la esencia del aguardiente, del incienso, de las velas, etc. Se dice también que, bajo ciertas condiciones excepcionales (en el momento del crepúsculo), la palabra puede ser vista. Y también —aunque el tacto no es propiamente un sentido desde un punto de vista indígena—, la palabra puede ser tocada, como sucede en el diagnóstico chamánico en que el especialista tienta los vasos sanguíneos de muñecas y rodilla del paciente no solo para escuchar la palabra-enfermedad, sino, en algún caso, para palparla, conocer su forma y saber así de qué tipo de palabra se trata (Pitarch, 2013b). En el chamanismo, la palabra es subjetivada hasta ser convertida en un ser con voluntad propia, voz, motilidad, algo que se independiza hasta cierto punto de su enunciador.

La palabra, en suma, es capaz de movilizar todos los sentidos. Este fenómeno, no tanto metafórico como de sinestesia, es general en lenguas indígenas, las cuales experimentan de forma automática e involuntaria la activación de una vía sensorial o cognitiva adicional en respuesta a ciertos estímulos. En el caso de la radio indígena, es muy posible que esta sea pensada como un instrumento que estimula o, más precisamente, produce un nuevo tipo de comunidades de seres, los cuales se caracterizan por una especie de “espiritualización” (en el sentido indígena) o subjetivación, basado a su vez en la emergencia de un nuevo lenguaje emocional. En todo caso, debiera indicar aquí que mi argumento tiene un carácter tentativo e inconcluso: me limito a insinuar algunas posibles implicaciones que posee entender el uso indígena de la radio desde la perspectiva del papel de “la palabra” no solo en la transmisión de información, sino en el de la producción de nuevas personas y colectividades.

#### UN PAISAJE ACÚSTICO

El paisaje de las regiones indígenas de Chiapas no es solo visual y olfativo, sino también y quizá, sobre todo, sonoro. En la periferia de las ciudades de San Cristóbal de Las Casas, Ocosingo, Comitán, en los pueblos indígenas y en las aldeas más alejadas de las tierras altas o de la selva suenan incesantemente los altavoces que llaman a las tareas colectivas e informan de los acontecimientos comunitarios; la música en todas partes; las grabaciones en cinta y, ahora especialmente, la radio, cuyos aparatos permanecen encendidos día y noche: en las casas, en

las tiendas, en los espacios públicos y los mercados, en los autobuses, en los templos religiosos, en las reuniones escolares. El aire se satura desordenadamente con músicas de los géneros más diversos, discursos políticos, sermones religiosos, publicidad comercial, anuncios familiares o de eventos colectivos. Lo hacen simultáneamente en varias lenguas indígenas y en español. Para el forastero, la sensación es la de encontrarse sumergido en una baraúnda de lenguajes y sonidos, un continuo ruido de fondo.

### **Imágenes, escritura**

Hablando de manera general, mi impresión es que en la región el consumo y producción indígena de medios visuales es comparativamente reducido. Si en México en su conjunto la televisión representa una fracción abrumadora de la información y narración popular (piénsese en las telenovelas), entre la población indígena, sin embargo, esta posee una atracción mucho más limitada. En las casas indígenas urbanas parece que el televisor se encuentra permanentemente encendido no tanto para ser visto como escuchado como sonido de fondo, como si se tratara de una radio. Es cierto que la señal televisiva tiene un alcance limitado en Chiapas y muchos valles y regiones simplemente carecen de ella. Pero este interés reducido parece verificarse también en las grabaciones en vídeo, que resultan mucho más accesibles. Por ejemplo, en el mercado de San Cristóbal de Las Casas, la ciudad central de la región, los principales vendedores de películas pirateadas son indígenas, pero los compradores son mayoritariamente no indígenas. Al menos entre las primeras generaciones de indígenas urbanos o asociados más directamente al mundo mexicano el uso de la televisión resulta, pues, de un atractivo muy limitado.

En cuanto a las actividades creativas indígenas de fotografía y vídeo, esto es, actividades sobre la imagen, su interés se encuentra también restringido. Sin duda existe una actividad embrionaria de fotografía y, sobre todo, vídeo producido por jóvenes indígenas. Los resultados han sido a menudo interesantes en tanto que experimento cultural, en el sentido de que proporciona a los jóvenes un marco de ensayo y reflexión acerca de las nuevas posibilidades técnicas y creativas. Pero al mismo tiempo esta actividad se encuentra fuertemente

supeditada a iniciativas no indígenas, sobre todo de organizaciones no gubernamentales e instituciones de investigación. Como sucedió con el intento de crear un teatro indígena en las décadas de 1980 y 1990, las producciones visuales están más bien dirigidas a un público no indígena y, en última instancia, dependen de la organización y financiación externa. Cuando los recursos se reducen, la actividad se reduce en consonancia.

La dependencia de iniciativas externas guarda relación probablemente con el hecho de que los medios de reproducción visual son vistos por los indígenas como una tecnología no propia, sino ajena. El antropólogo Axel Köhler, quien trabaja sobre esta cuestión con realizadores de vídeo indígenas en la región, cita el siguiente incidente, el cual resume el sesgo que venimos comentando:

*“¡Nuestros antepasados mayas no tenían cámaras!”* dijo un *queq'chi* [indígena de Guatemala] coordinador de una ceremonia maya frente a varios videoastas indígenas de Chiapas a quienes prohibió de forma cortés pero definitiva la videograbación de una ceremonia tradicional del maíz. A la primera frase el maya agregó: *“compañeros, hay que grabar las cosas en nuestra memoria de otras maneras!”* Una vez apagadas las cámaras de video, él mismo conectó su audio-casetera para acompañar su ritual con “música tradicional”, sin caer en la cuenta de que él estaba integrando otra tecnología que tampoco sus antepasados conocieron (2004: 405; cursivas en el original).

El antropólogo tiene desde luego toda la razón en su observación, pero aquí probablemente lo que resulta clave no es la máquina en sí, sino el hecho de que una registra fundamentalmente imágenes y la otra registra palabras y música, es decir, “la palabra”.

Esta idea de que la grabación fílmica es esencialmente una tecnología ajena, mientras que la palabra resulta una tecnología propia, se encuentra muy extendida entre los amerindios. Erica C. Wortham (2012: 236) cita a un realizador de vídeo indígena de Oaxaca, a quien pregunta “¿Qué es el video indígena?”: “El video indígena no existe porque el video es una herramienta totalmente extranjera para el mundo indígena”, responde este. Ello no impide, sin embargo, que la comunicación televisual pueda ser aprovechada para la causa indígena, pues —quizá porque la imagen es para “nosotros” más auténtica, es decir, más real, y por tanto políticamente más eficaz— resulta estratégica

en la comunicación indígena con los poderes no indígenas (Orobitg *et al.* en prensa). Por lo demás, la memoria, en términos tradicionales indígenas, queda fijada por medio de la palabra, fundamentalmente a través del sonido y el olor; la imagen posee un valor accesorio en este propósito.

Otro tanto sucede con la escritura. Es evidente que esta —ya sea sobre papel o por medios electrónicos—, posee un valor reducido básicamente a sus usos prácticos y burocráticos. En general, las poblaciones indígenas asocian la lecto-escritura con el Estado, el gobierno colonial y republicano, y sus instituciones de dominio. Más aun, el lenguaje escrito, que comunica seres alejados en el tiempo y en el espacio, es una propiedad de los muertos y su mundo (donde proliferan los libros y las computadoras), lo cual produce que el Estado y las ciudades posean, desde una perspectiva indígena, un intenso carácter mortuorio, un carácter que quizá tuvieran ya en época precolombina las ciudades mayas, repletas como estaban de escritura y calendario (Pitarch 2013b). La escritura posee una naturaleza ambivalente: por una parte, sirve para comunicarse con las instancias gubernamentales y, en general, permite desenvolverse con cierta seguridad en el mundo mexicano, pero también es una técnica de cooptación estatal y división social del trabajo. De ahí el papel igualmente ambivalente que poseen los maestros bilingües indígenas: como la escuela, son en parte necesarios, pero también introducen el poder letrado que la comunidad procura evitar.

El carácter ambivalente y peligroso de la escritura está expuesto con admirable claridad en el estudio de Ana Sagi-Vela (2020) sobre la lecto-escritura de la lengua mixe del vecino estado de Oaxaca. Si los intelectuales indígenas abogan sin reservas por convertir el mixe en una lengua escrita, la población campesina tiene reticencias a ello, quizá por la razón ya expuesta de que la existencia de la lengua indígena escrita induce la división interna entre quienes escriben y quienes no. En un proyecto de cooperación que desarrollamos durante varios años en escuelas indígenas de Chiapas para que los niños escribieran también en su lengua materna, nos encontramos con que los padres tendían a considerar esto como algo superfluo, si es que no desaconsejable, a diferencia de la lecto-escritura del español, a la cual sí encontraban un sentido práctico. En este sentido, los premios gubernamentales de poesía y narrativa escrita procuran inducir una creatividad que no se

conforma exactamente a la sensibilidad general indígena, probablemente, entre otras razones, por tratarse de géneros autorales escritos.

## Radios

En contraste con el uso limitado de estos medios visuales y gráficos, los medios de reproducción sustentados en la palabra, la radio, el teléfono —ahora especialmente el teléfono celular— o las grabaciones de música, gozan de una popularidad enorme entre la población indígena. En particular, la radio —como sucede en otras regiones de Amerindia y examinan varios capítulos de este libro— se ha extendido de una manera vertiginosa y su crecimiento acelerado ha transformado el paisaje comunicativo de la región. Hace más de treinta años la única emisora que se podía captar en el valle de Cancuc era la del Instituto Nacional Indigenista, que retrasmittía durante unas pocas horas al día discursos oficiales, algunos programas educativos y consejos de sanidad, citas para trámites burocráticos y, sobre todo, mensajes familiares o de trabajo. La atmósfera sonora estaba ocupada por los altavoces de cada aldea y las cintas de casete con música y discursos religiosos que, junto con los aparatos reproductores, se habían convertido en uno de los bienes más preciados y poseían sus propios circuitos de intercambio. En la actualidad no queda prácticamente ningún rincón de Chiapas al que no lleguen varias radiofrecuencias, e incluso en zonas de la Selva Lacandona, donde en efecto no alcanza la radio mexicana, se escuchan las radios guatemaltecas.

Pero no solo llegan a todas partes las radios generales en español, sino que —y esto es lo que interesa aquí, sobre todo— donde se ha producido el cambio más decisivo es en la emergencia de las radios indígenas. Por supuesto, la definición o caracterización de qué es una radio indígena no es algo sencillo; se trata, probablemente, más de una cuestión de grado que categórica. Con un propósito práctico, aquí consideraré como radios indígenas aquellas que emplean de manera frecuente una de las lenguas indígenas (aunque como veremos, una de las características de estas emisoras es precisamente su uso fluido y alternativo de varias lenguas, incluida el español) y cuyos locutores y hasta cierto punto administradores proceden de pueblos y regiones indígenas.

Sarely Martínez, Francisco Javier Cordero y Hugo Alejandro Villar Pinto (2013, 2015) han llevado a cabo un útil censo y tipología de “radios libres” de Chiapas. Son los radios que carecen de licencia oficial para operar y que comenzaron a aparecer hacia el año 2000, incentivadas quizá por la aparición de Radio Insurgente, la emisora del Ejército Zapatista. No todas ellas son “indígenas” en el sentido citado más arriba, pero el hecho de que la mayoría opere en regiones de población mayoritariamente indígena —los Altos de Chiapas y en las tierras bajas del oriente y del norte— sugiere su predominio. En 2014 funcionaban 130 de estas radiodifusoras (y es probable que su número haya seguido multiplicándose), en su mayoría, según la nomenclatura de los autores, “religiosas” (68), seguidas por “comerciales no concesionadas” (41), “comunitarias” (11), “zapatistas” (5), “municipales” (3) y “partidistas” (2).

Las radiodifusoras “religiosas” son evangélicas, adventistas y, en menor medida y más recientemente, católicas. Las “comerciales no concesionadas” son radios con tipos de programas variados —culturales, musicales, de entretenimiento—, pero cuyo propósito inmediato son los anuncios comerciales (las cuales, claro, despiertan la indignación de los radios “comerciales” convencionales). Las “comunitarias” incluyen radios de organización local, de un pueblo o una pequeña región, las cuales están dirigidas en parte a actividades locales, pero también a la difusión más amplia de la “cultura”; con frecuencia se organizan en redes de radiodifusoras, donde quizá la principal es Boca de Polen. Las radios “municipales”, financiadas por los alcaldes y a su servicio, no están, sin embargo, presentes en zonas indígenas. Los zapatistas forman una red de emisoras de comunicación y propaganda del Ejército Zapatista y sus comunidades de apoyo. Y las dos emisoras “partidistas” apoyan a un partido político durante las elecciones (PRD y PAN) y funcionan de hecho como radios comerciales en los intervalos no electorales.

Un aspecto revelador es la feroz competencia que mantienen entre sí los radios indígenas por ocupar el espacio radioeléctrico. Martínez, Cordero y Villar lo ejemplifican así:

Se observa, por ejemplo, invasión de señales. El que prácticamente cada iglesia, sobre todo en San Cristóbal, posea su propia estación radiofónica ha traído como consecuencia la saturación del cuadrante. Las de



mayor potencia desplazan a las de menor alcance. Radio Alfa y Omega transmitía por la frecuencia 104.9 pero su señal se empezó a ver opacada por una radiodifusora católica con 10.000 watts, que emite desde Tabasco. Ellos, debido a que apenas tenían 500, decidieron desplazarse a la frecuencia 105.3. Estaciones, que cuentan con infraestructura adecuada, optan por transmitir en varias frecuencias sin importarles esta saturación. Simientes del Amor y Amistad transmite por 88.9 y 89.9 de FM y Radio Maranatha ocupa tres frecuencias (2013: 160).

No se trata únicamente de asegurar una frecuencia de emisión, sino más bien de una disputa por adquirir más potencia y “ocupar” así mayor espacio en el dial/cuadrante en detrimento de otras emisoras semejantes. Esta disputa, aunque se evidencia especialmente entre las radios religiosas, no se limita sin embargo a ellas. Pues, como argumentaré, se trata de una lógica necesaria en el funcionamiento público de la “palabra”: el dominio de una palabra se dilata a expensas de los discursos rivales. Todas son contendientes por ese espacio virtual.

#### PRESENCIA VOCAL

El objetivo de la competencia por el “espacio” radioeléctrico no es otro que constituir o expandir una “comunidad”. Cada radioemisora está dirigida a fundar una sociedad cuyos miembros se encuentran unidos virtualmente por “la palabra”. En la mayor parte de los casos los miembros no se conocen visualmente, no se “ven” entre sí, pero sí se escuchan. Y esta “presencia” auditiva posee rasgos sensoriales extremadamente valorados desde un punto de vista indígena porque señala una relación de intimidad, una proximidad de naturaleza moral e imaginativa distinta de la convivencia cotidiana. El papel que posee en el mundo indígena “la palabra” hace posible que hablar y escuchar sin la participación de otros sentidos —separándose de ellos— precipite un tipo de vida en el cual el resto de la existencia se convierte, por así decir, en el telón de fondo sobre el que se desarrolla la figura de una existencia diferente. El lenguaje domina la escena. Se trata de un tipo de presencia que confiere sentido sin recurrir a una referencia externa (Affergan, 2015: 18).

Sería útil, pues, pensar en cada radiodifusora indígena no solo como un medio técnico de comunicación con una audiencia, sino

como una sociedad donde sus miembros cobran existencia —coexisten— en cuanto se “presentan” verbalmente, esto es, son lo que son en la medida en que su palabra tiene una presencia específica; quizá no tanto una persona, cuanto una voz.

Estas comunidades unidas por la palabra no son, sin embargo, colectivos unívocos en las que unos locutores se dirigen a una audiencia. Sin duda, el peso principal recae sobre el locutor o los locutores que representan por así decir el foco virtual, pero los oyentes también intervienen activamente. En ocasiones acuden a la emisora, aunque en la actualidad lo más común es que se comuniquen por medio del teléfono celular para informar de algo, solicitar una canción, “dar testimonio” religioso, moral, personal, etc. La respuesta a través de los celulares es de hecho lo que permite, junto con la procedencia de las pequeñas aportaciones económicas, reconocer la extensión del “dominio” de la emisora; un dominio no geográfico, sino, como veremos, ontológico. Probablemente, este circuito de doble sentido es un aspecto esencial de las radios indígenas: el permanente diálogo entre locutores y auditores, de tal modo que la participación se convierte en un discurso reversible con un formato dialógico (Tedlock, 1983). Desde este punto de vista, la comunicación de la radio adopta las formas verbales indígenas tradicionales de los géneros más formales: los diálogos rituales (*spat o'tan*), los discursos de las reuniones políticas (*juntael*), los cantos chamánicos (*ch'abajel, poxil*), entre otros géneros discursivos.

El hecho decisivo aquí, sin embargo, es que los límites de estas comunidades radiofónicas no coinciden con los límites de las comunidades “reales” de la vida ordinaria. Se trata de un dominio distinto que redistribuye las “clases” sociales —geográficas, lingüísticas, étnicas, profesionales u otras— de un modo diferente. Lo que define la pertenencia a estas comunidades virtuales no es necesariamente ser indígena, o de tal municipio o aldea, de la tierra fría o caliente, hablar tzotzil, tzeltal, chol, tojolabal o español, ser urbano o rural, dedicarse a trabajar en la milpa o en el transporte. Esta disolución o reorganización afecta también a las filiaciones religiosas: los oyentes de un predicador radial comúnmente pertenecen a Iglesias distintas, y pueden llegar a reunir en ocasiones evangélicos y católicos. Por ejemplo, Radio Vida, que transmite desde la localidad de Ocosingo por el 92.7 FM, es quizá la radio religiosa más escuchada en Chiapas, pero no pertenece a ninguna Iglesia y cuenta con predicadores diversos, así como oyentes de

distintas denominaciones y lenguas (Martínez, Cordero y Villar, 2013: 162). Lo que estoy sugiriendo, en definitiva, es que la radio indígena no está destinada tanto a reforzar “la comunidad” cotidiana, como a fundar nuevas comunidades, nuevas colectividades.

### **Moralidad y sentimientos**

Las comunidades radiofónicas, por tanto, erosionan las categorías estipuladas de identificación (“indígena”, “chol”, “zinacanteco”), así como las divisiones administrativas municipales, regionales, estatales o nacionales. Y tampoco la frontera internacional entre Chiapas y Guatemala tiene ningún valor: radios libres guatemaltecas se escuchan en Chiapas sin distinción. En su lugar, las radiodifusoras realinean el sentimiento de pertenencia en función de otros intereses o afinidades, afinidades electivas y no dadas (aunque, como veremos, no se trata realmente de una “elección”, sino de una persuasión). Mi impresión es que este sentimiento de pertenencia se define en términos de una “comunidad moral”: aquello que justifica la pertenencia a una radioemisora/sociedad son argumentos compartidos de carácter ético.

Evidentemente, donde esto resulta más perceptible es en las radios “religiosas”, especialmente, las evangélicas. La práctica totalidad de la comunicación radiofónica está dedicada —junto con la música— a que los locutores y los oyentes que participan “den testimonio”, confiesen, prediquen, exhorten, amonesten, bendigan. Los pecados, en el sentido de faltas, y el logro de una buena vida son aquello que define a la comunidad.

Pero también las radios indígenas no religiosas están teñidas de un intenso lenguaje moral. Por ejemplo, las radios de la organización zapatista (pertenecientes al Ejército Zapatista de Liberación Nacional) se expresan en los términos del valor de la dignidad (“la dignidad rebelde”), la virtud de la pobreza, el compromiso comunitario, la liberación, el regreso a la comunidad cristiana original. Combinado hasta cierto punto con el lenguaje “altermundista” de los activistas de la izquierda cosmopolita —muy activos en las radios zapatistas—, el discurso más común de la sociedad radial zapatista es, sin embargo, el lenguaje católico de la “teología de la liberación” o de la “teología de la inculturación”.

Por su parte, las radios “comunitarias” de carácter cultural adoptan el género de los consejos para una ética de la buena vida, consejos en parte que son nuevos en el discurso indígena: el valor de los conocimientos tradicionales, el retorno a las prácticas de los abuelos que ahora se encuentran en desaparición, la educación y el conocimiento, los derechos humanos, el cuidado por la naturaleza, las precauciones sanitarias y el cuidado del cuerpo.

En lengua tzeltal, este tipo de discurso pertenece a un género llamado *mantalil*, término que procede seguramente del español “mandar”, y que quizá estuviera asociado a los discursos de los misioneros del periodo colonial y, luego, en algunas zonas de Chiapas, a ciertas autoridades hispanohablantes (Pitarch, 2013c). El género ahora se caracteriza por ser un conjunto de preceptos y consejos para lograr una vida moral, esto es, moral en un sentido práctico, de lograr una buena vida. Discursos capaces de estimular en los demás un estado de vida ético que lleve a una vida cotidiana satisfactoria: sin enfermedad, sin pobreza extrema, sin conflictos personales, sin violencia. Este, sin embargo, no es considerado un tipo de discurso sencillo y tampoco forma parte del conjunto de géneros verbales tradicionales, pues coloca al enunciador en un estado de cierta alteración social (como sugiere el que sea un discurso asociado originalmente con los frailes españoles). Así pues, *mantalil* es un tipo de discurso asociado parcialmente con el mundo europeo y sus formas de admonición y reprensión.

Este estado de alteración propio del género se encuentra a su vez asociado a la adopción de un lenguaje intensamente afectivo. *Mantalil* está destinado a obtener una respuesta emotiva del auditorio: es ahí donde reside su poder, así como también su riesgo. Los locutores radiofónicos y los oyentes que se comunican con ellos —la palabra radiada en su conjunto— se expresan en un registro sentimental, donde se ríe y se llora abiertamente, se declaran estados afectivos, tristeza, amor, furia, nostalgia y otros; se suplica, se lamenta, se confiesa; se muestra simpatía, piedad o desvelo por los afligidos y enfermos. Es el lenguaje del “corazón”: un lenguaje en buena medida excepcional en el mundo indígena y, cabe decir, bastante estereotipado en su expresión. La omnipresencia de la música y la letra de las canciones es en sí misma un medio para la obtención de respuestas emocionales. Las canciones suelen estar dedicadas a seres “queridos”, “amados”, “recordados”, “extrañados”, aunque estos no siempre escuchen la emisora, lo cual me lleva a pensar

que lo importante no es tanto informar de ese sentimiento a la otra persona, como exponerlo públicamente, es decir, mostrarse afectado.

Más aún, el propio discurso radiofónico gira en torno a estos estados “internos”. De hecho, cuando se habla en lenguas indígenas en la radio se recurre a menudo al léxico sentimental del español, porque las lenguas indígenas carecen de referente o emplean un tipo de expresión más extensa e imprecisa. Este recurso al lenguaje sentimental es tanto más llamativo cuanto que el discurso tradicional indígena está presidido por la contención afectiva y, como veremos más adelante, la misma condición humana debe caracterizarse por la supresión o dominio de las emociones.

En América del Sur, Lucas Bessire ha observado también que el empleo de un lenguaje emotivo es una de las características más notables del uso de la radio bidireccional entre los indígenas ayoreo del Chaco boliviano y paraguayó:

Los diálogos en la radio ayoreo son típicamente fáticos, esto es, dirigidos a compartir sentimientos más que información táctica. A diferencia de otras formas de comunicación televisuales o impresas, la radio bidireccional se considera como un medio apropiado para discutir los detalles íntimos de la vida diaria; las conversaciones adoptan formatos sentimentales ampliamente reconocidos dirigidos a provocar respuestas de simpatía, enojo, lástima o gozo. Las ondas están llenas de gente llorando, lamentándose, preocupándose, calmando y reafirmando. Los temas más discutidos son aquellos que tienden a provocar una respuesta emocional predecible de los oyentes (2012: 203).

### **La autoridad de la palabra y la inestabilidad de su gobierno**

Es un rasgo común de las culturas indígenas americanas que la jefatura y las posiciones de autoridad descansan sobre “la palabra”. Desde las jefaturas de las sociedades relativamente igualitarias de las tierras bajas de América del Sur a los gobernantes de formaciones estatales como la azteca, el dirigente —ya sea provisional o hereditario— es quien detenta la palabra: la autoridad política descansa sobre la posesión y el ejercicio del discurso. Es probable que este principio general explique la posición de preeminencia que ocupan los locutores de las radios indígenas, pues son estos quienes articulan la comunidad radiofónica cristalizándola como entidad política.

Sin duda, el grado de independencia del locutor depende del tipo de radio. Algunas radios (católicas, zapatistas) forman parte de una institución mayor que organiza su operación y define su contenido. En cambio, en otras, especialmente las religiosas evangélicas, pero también algunas culturales, el grado de independencia de los locutores es mucho mayor, y en algunos casos la propia radiodifusora se crea en torno a los predicadores. En cualquier caso, parece existir una tendencia más general a la autonomización de los locutores, y probablemente el éxito de una radio, esto es, la creación de un dominio político efectivo dependa de la propia independencia del discurso del locutor respecto de otros poderes institucionales. En este sentido, es notable que, en condiciones de competencia, las radios religiosas y culturales “libres” logren una extensión y audiencia indígena mucho mayor que las católicas, zapatistas o gubernamentales.

El foco virtual no se encuentra, pues, tanto en la institución, la organización o la tecnología de emisión, quizá ni siquiera en el locutor, como en la palabra misma. Antes he mencionado la importancia de mostrarse afectado. Pero mostrarse afectado es también afectar, esto es, aquello que define la autoridad. La jerarquía en la comunidad radiofónica depende pues de la puesta en circulación de un lenguaje emotivo. Es moralmente superior el menos pecador, quien reconoce mejor sus antiguos pecados, pero, sobre todo, quien mejor amonesta a los demás en no caer en ellos, quien es capaz de incitar a los demás a comportarse moralmente. O es superior quien se muestra más digno y preocupado por el bienestar colectivo. O es superior quien se muestra, a la vez que moderno, más interesado por las formas tradicionales y el cuidado de la naturaleza, etc. No se trata pues de una *communitas* en el sentido de Victor Turner, sino más bien de una jerarquía provisional, sujeta a numerosos avatares, lo cual produce que los locutores pierdan su lugar de autoridad con facilidad.

Por lo demás, la autoridad raramente descansa en un único locutor, sino en un grupo de personas: una aristocracia basada en el dominio de la palabra y la virtud moral. La competencia y las intrigas internas suelen ser frecuentes, y a menudo desembocan en el abandono de los perdedores y, si existe la posibilidad, con la fundación de una nueva radio. Martínez, Cordero y Villar transcriben las palabras de uno de estos locutores que ilustra el ciclo de vida de la radio Alfa y Omega. Merece la pena citarlo en extenso porque dibuja no solo la tendencia

a la fisión entre los dirigentes, sino también el “estilo de vida” de una radio indígena:

Entre cinco hermanos empezamos. Hicimos una colecta; cada uno dio lo que tenía: 1.000, dos, 3.000 pesos; con todo eso se hizo un transmisor hechizo que fue de 50 watts que era armable, de hecho, una persona, don Víctor, que tiene una radio aquí en San Cristóbal fue el que lo armó. Él ya tenía conocimientos de radio y se lo vendió a los hermanos y se complementó con unas antenas que se compraron.

Después se compra una torre de 20 metros y se mandan a traer dos antenas más de Guatemala y se pone aquí, en Selva Natividad, la primera torre que se lanzó para abarcar otros lugares, y la cabina se instala atrás de esta iglesia. No sabíamos hasta dónde teníamos alcance, así que unos hermanos salieron a monitorear con sus carros, y vieron que la señal llegaba a Chamula, Larráinzar, San Cayetano, incluso hasta El Bosque estaba llegando perfectamente la señal con 50 watts. Se fueron hasta Simojovel, Huitiupan y lo mismo sucedía. Del lado de Tuxtla nunca entró la señal con 50 watts, lo raro es que se brincaba y llegaba a Berriozábal, de Berriozábal se iba a Ocozocoautla, Cintalapa y Villaflores. A la gente le empezó a gustar la radio porque fue la primera radio adventista que se levantó aquí en San Cristóbal.

Muchos hermanos empezaron a reivindicarse, había fallas técnicas y preguntaban por qué se había ido la radio. Les decíamos que era porque se tenía que reparar equis cosa y que las piezas costaban mucho dinero, y ellos dieron ideas de organizar una colecta en los diferentes municipios y así se empezó a trabajar con ello. Luego se celebró el primer aniversario de la radio; ahí se juntó un buen de dinero que es con lo que se compró el transmisor de 500 watts y así fueron creciendo las instalaciones. Como teníamos recurso compramos un terreno pequeño en el cerro del Huitepec para la torre de la radio y se construyó una cabina y vinieron hermanos de Cintalapa, de Huitiupán, de varios lados. Terminada la construcción, se instaló el transmisor de 500 watts que hace que llegue una señal más nítida.

Radio Alfa y Omega se dividió. Varios de sus integrantes se separaron. Los que se fueron pertenecían al grupo que tenía más iniciativa y sobre todo que le gustaba mucho la radio; se fueron y nos dejaron solos. La radio lo resintió bastante. Los radioescuchas nos empezaron a preguntar qué pasaba porque ya no los escuchaban. Nosotros no vimos motivo para decir lo que verdaderamente había pasado, simplemente se manejó con discreción (2013: 12).

Entonces, quienes se fueron de Radio Alfa y Omega (extraño nombre para un medio oral) fundaron dos radios nuevas, Radio Maranatha y Fuerte Pregón del Sureste. Radio Alfa y Omega continuó, pero su potencia bajó de 1.000 a 250 watts.

## Dueños

Para tratar de desarrollar un poco más esta asociación entre palabra y autoridad política, quisiera sugerir que los locutores funcionan como figuras semejantes a lo que en la antropología indígena americana se conoce en español como “dueños”, en portugués como *donos* y en inglés como *master*. El dueño es una figura que controla y protege a sus criaturas velando por su bienestar (Fausto, 2005). En México y Guatemala, este personaje es, por antonomasia, el “dueño del cerro”, quien contiene y vela por sus criaturas en el interior de la montaña, y es además responsable de la riqueza y la fertilidad. Pero los tipos de dueños son virtualmente innumerables: de las especies animales, del mar, de las hamacas, del maíz, del telar de cintura... Es un modelo general, pues, que se aplica a todos los seres del cosmos: accidentes geográficos, animales, vegetales, objetos.

Entre humanos, la forma más característica de esta relación es la que se produce entre un jefe y sus seguidores. Se trata de una relación presidida en principio no por la coacción, sino por la persuasión; no una relación desnuda de dominio y subordinación, sino de acción y campo de influencia. Los dueños cuidan moralmente de sus seguidores y estos se someten a su protección y guía. Se trata de un modo de relación que, aplicando el modelo melanesio de Marilyn Strathern, Roger Magazine ha identificado entre las poblaciones mesoamericanas (2012) y José Kelly y Marcos de Almeida Matos (2019), en las tierras bajas sudamericanas: la separación entre una persona que actúa y otra que es considerada la causa de la acción, donde la segunda incita a la primera a actuar.

Este es quizá el modelo social de una radiodifusora indígena: los oyentes de una radio no son “obligados” a formar parte de ella —de la comunidad—, pero tampoco “eligen” formar parte de ella. Los locutores inducen moralmente a los oyentes. Entre ellos existe una relación de codependencia y también de creación recíproca: locutores y oyentes se requieren mutuamente para engendrar el dominio virtual. Es mediante este tipo de interacción como se producen dominios, grupos, nichos. El locutor precipita el surgimiento de un colectivo por medio de su “magnificación”, según el modelo melanesio que subsume la pluralidad en la unidad, conteniendo y personificando a los miembros (Sztutman, 2012).



Pero, así como el locutor actúa como un protector para sus seguidores, para sus “criaturas”, también se presenta como un personaje belicoso y agresivo con otros colectivos con los que compite por la extensión de su dominio y sus seguidores. Pues por su propia naturaleza, son dominios provisionales y precarios, incesantemente creados, disputados y erosionados. Esto provoca que cada dominio radiofónico intente expandirse todo lo posible, por lo general en detrimento de otros semejantes, para incrementar el número de miembros.

Un aspecto muy notable de las “radios indígenas” es que no se dirijan específicamente a población indígena o local, sino a todos los seres humanos. Los locutores de las radios religiosas anuncian su palabra como si su mensaje hubiera nacido en sus pequeñas localidades y hubiera que anunciarlo rápidamente al resto de la humanidad: “Surjimos para anunciar la salvación a través de Cristo, para que sepa el mundo y la gente que habita aquí en Teopisca y hasta donde abarque la señal que hay salvación para todos y no solo para algunos” (Martínez, Cordero y Villar, 2013: 12). De ahí la obsesión por la potencia y el alcance de las antenas y, ahora también, el interés por tratar de transmitir por internet. Las radios zapatistas están dirigidas a los rebeldes de todo el mundo —de cada país— y en sus emisiones gusta leer las cartas enviadas por activistas globales declarando la admiración por su lucha y enfatizando el eco de su discurso. Las radios “culturales”, pese su orientación por las formas “tradicionales”, en realidad se dirigen a todos quienes puedan estar interesados, a lo largo del mundo, por la preservación de la naturaleza y la “tradición”. Sin duda, las radios forman un nicho, un dominio, pero ese dominio no está definido de antemano: debe ser creado y, desde el punto de vista de los fundadores de la radio, es potencialmente ilimitado.

Quizá por esta razón, las comunidades radiofónicas —al menos tal y como se presentan idealmente a sí mismas y a los demás— se definen por una misma preocupación moral y un mensaje que debe ser difundido. En cambio, no parece que recurran a factores de identidad cultural, lingüística, étnica u otra. Las emisoras, por ejemplo, emplean varias lenguas indígenas y también el español de manera indistinta y fluida. La música —religiosa o no— pertenece a géneros muy dispares, y en ocasiones exóticos. El recurso a inserciones de programas o discursos de otros lugares de México o el mundo es un valor añadido. Y existe un cuidado notorio por no recurrir a términos de carácter

identitario o a referencias culturales de distinción. Los oyentes de una radio, independientemente de su adscripción y lugar de residencia, se convierten en “hermanos” o *kermanotak* (del español “hermanos” con el añadido de un plural infrecuente que indica una relación igualitaria). Lo que cada una de estas radios comparte no es quizá una misma cultura, sino una misma naturaleza moral.

Dicho de otro modo, los oyentes indígenas (pues de indígenas de Chiapas se trata fundamentalmente, pese a su autopresentación universalista) pasan a formar parte no solo de comunidades nuevas y no sujetas a divisiones convencionales, sino también y sobre todo con lenguajes, modos de vida y hábitos distintos. Son vidas extrañas y alejadas de la cotidianidad indígena. En parte se trata de formas de vida euroamericanas o urbanas, aquello que en las lenguas indígenas de la región se llama *kaxlan*: “castellano”, extranjero, ajeno. Pero este desplazamiento hacia el mundo mexicano no es pensado como uno de carácter cultural, sino ontológico. Los miembros de la radio pasan a existir en un estado distinto caracterizado, como hemos visto, por afectos hasta cierto punto nuevos.

Cada comunidad radiofónica indígena es “dueña” o domina un cierto espacio, pero no se trata tanto de un espacio físico cuanto de un “hábitat ontológico”. Sus miembros solo cobran existencia, se actualizan, y son capaces de reconocerse mutuamente, en la atmósfera de intimidad creada por la palabra de la difusora. Fuera de ese dominio carecen de “presencia” (véase Pitarch, 2013b: 44). La radio se dirige a seres pensados como originalmente indiferenciados y que solo en el dominio de la radio pueden llegar a diferenciarse (moralmente) y así completarse. Un proceso que va de lo particular y subjetivo a lo universal y objetivo.

Desde una perspectiva externa, las radios indígenas producen una impresión un poco paradójica: unas radios que se caracterizan precisamente por tratar de no ser “indígenas”, que, de hecho, parecen muy poco indígenas. Porque lo que mayoritariamente buscan los antropólogos, sociólogos de la comunicación y otros observadores es justamente el carácter “indígena” de la radio. Por supuesto, definir aquí “indígena” es una cuestión muy variable, dependiendo de las inclinaciones e intereses del observador. Pero en todos los casos, lo que estos persiguen es algo subjetivo y particular, algo distinto del resto de las radios no indígenas.

Los medios de comunicación indígena tienden a ser tratados en la literatura antropológica como medios de acción política y activismo cultural, pero en el lenguaje de las radios indígenas —me refiero aquí a *todas* las radios indígenas y no solo aquellas que pertenecen a una organización política—, este carácter no resulta siempre evidente. El discurso de la demanda étnica, la reclamación a los poderes institucionales, la denuncia social tienen un papel menor o simplemente ausente. El carácter político de las radios indígenas se encuentra más bien en el lenguaje moral dirigido a retener las bases de la humanidad compartida, no de la etnicidad (por razones que veremos a continuación). No obstante, se trata de un tipo de lenguaje político difícil de traducir a los términos usuales de las ciencias sociales. Por el contrario, el uso indígena de los medios visuales —vídeo, cine y otros medios de imágenes— parece proporcionar un material más rico en términos de diferencia cultural y, sobre todo, de activismo político. Mas, como hemos visto, estos medios visuales están dirigidos fundamentalmente a interlocutores no indígenas.

#### RUIDO Y EMOCIONES

Hasta el momento he procurado destacar cómo la radio indígena funciona como una “extensión” de las formas tradicionales del uso de la palabra. Bajo esta perspectiva, la emergencia de la radio no sería sino una reactualización tecnológica de valores culturales indígenas muy antiguos: una tecnología nueva al servicio de lógicas tradicionales del discurso. Sin embargo, en esta última parte quisiera sugerir que el éxito de la radio, junto con otros sistemas de comunicación de “la palabra”, es también un índice y una causa de cambios intensos en la vida indígena en Chiapas. Esta nueva “modernidad” se revela básicamente en dos aspectos que, por nimios que puedan parecer, atañen valores culturales profundos: la atracción por el “ruido” y la valoración del discurso emocional.

En varios trabajos etnográficos he argumentado que, desde una perspectiva indígena, el ruido representa el estado basal del cosmos (2013a). El mundo de los dioses, los espíritus, las almas, los muertos... es un estado presidido por una incesante algarabía de músicas estridentes, gritos, ruidos, llantos y risas. En el habla de los espíritus se confunden sin orden ni concierto idiomas como el español, el inglés, el latín y varias lenguas indígenas, entreverados por balbuceos alco-

hólicos y expresiones sentimentales. La enfermedad, las epidemias y la muerte son en buena medida resultado de ese ruido de los espíritus y los muertos. En lengua tzeltal los cantos chamánicos de curación se llaman *ch'ab*, “silenciar”, porque están destinados a sofocar el lenguaje de los espíritus. El silencio es la salud de los cuerpos, lo opuesto del conflicto del incesante estrépito del mundo de los espíritus. La consecuencia es que el logro de la condición humana (algo que no es innato, sino que debe alcanzarse a lo largo del periodo de vida) depende de la reducción de ese ruido mediante la imposición del silencio y de un lenguaje formal y económicamente contenido. Dejar de ser un espíritu o un muerto y convertirse en humano requiere ser capaz de hablar la “auténtica lengua”, no tanto un idioma entre otros, sino un lenguaje refinado, depurado y circunspecto en su enunciación.

A su vez, estrechamente asociadas al ruido, se encuentran las emociones y el lenguaje sentimental. Las emociones se encuentran en el polo de lo dado y deben ser reducidas a lo largo del proceso —ontogenético y filogenético— de humanización. Los espíritus, muertos y demás seres de “otro lado” se caracterizan por su emotividad; podría decirse incluso que los espíritus llegan a existir en la medida en que representan estados emocionales intensos: una especie de longitud de onda afectiva larga con cambios de ánimo súbitos. Es esta intensidad afectiva lo que hace a los espíritus poderosos y peligrosos en el sentido de que son capaces de afectar a otros por causa de esa emotividad. Inversamente, el imperativo ético del ser indígena consiste en la supresión, o al menos el dominio, de los afectos allí hasta donde sea posible. Las emociones literalmente consumen el cuerpo y colocan a los humanos en un estado análogo al de los espíritus. Los afectos están depositados en las almas de la persona, esencialmente en el corazón. Durante la enfermedad, la embriaguez, el sueño o la experiencia de sentimientos intensos, el cuerpo queda entorpecido y lo que emerge son las almas de cada persona, las cuales pertenecen al mismo dominio ontológico de los espíritus y los muertos.

### **Espiritualización y subjetivación**

El contraste es evidente: si la vida tradicional indígena se basa en el control del ruido y de la emotividad, la radio representa prácticamente

una inversión de ese ideal. Las comunidades radiofónicas existen en la confluencia de varias lenguas, géneros musicales, estilos discursivos, así como la exposición o, más precisamente, creación de un lenguaje sentimental. Eso es el ruido: una mezcla confusa de sonidos. Isabel Neila (s/f) ha observado que los tzotziles de Chamula caracterizan lo que denominan “nuevo vivir”, lo que podría llamarse “la vida moderna indígena”, como una vida que, por contraste con las formas tradicionales, se manifiesta mediante un lenguaje descontrolado y ruidoso, así como por la exposición pública de las emociones, por ejemplo, de un nuevo lenguaje romántico entre los jóvenes. Y si bien la autora no lo menciona, es fácil adivinar el papel de modelo que ejerce la radio en ese estilo de vida, tanto como el estilo de vida impulsa el papel principal de la radio. La radio presenta uno de los principales medios y modelos de trascender los modos de sociabilidad tradicionales para amplios sectores indígenas de Chiapas.

¿En qué sentido los trasciende? La serie de características que hemos examinado sugiere que la radio es un procedimiento de “espiritualización” progresivo de los locutores y oyentes. En las comunidades radiofónicas —donde el cuerpo se encuentra presente no en su forma carnal sino fenomenológica, fundamentalmente como voz— lo que emerge es un tipo de forma-alma. Pero es el alma indígena, no cristiana. Si el cuerpo carnal es el aspecto de la persona más objetivado y artificial, en el sentido de culturalmente formado, es decir, representa el aspecto indígena de la persona, el alma, en cambio, representa el aspecto subjetivo y más universal de la persona, universal en el sentido de trans-específico (Pitarch, 2019). De ahí que los miembros de las comunidades radiofónicas indígenas tengan una existencia que no se distingue en lo fundamental de la de otros seres del mundo, entre ellos los europeos o los mexicanos urbanos, porque se encuentran más cerca de la existencia basal de los espíritus. De hecho, las voces radiofónicas pueden adoptar potencialmente cualquier tipo de existencia.

La vida “en” la radio, pues, revela una modernidad futura, pero esta modernidad es en realidad una regresión a un estado ontológicamente indiferenciado. El estado del ser anterior a la aparición del Sol en el que, como muestran los mitos, los grupos humanos y las especies prácticamente no se diferencian entre sí y donde quizá ni siquiera posean un cuerpo carnal: un estado tanto *supra* como *infra* individual. El empleo del ruido y de la emotividad no son probablemente un obje-

tivo en sí mismo, sino un instrumento, una técnica para alcanzar ese estado. El afecto, observan Deleuze y Guattari es “una zona de indeterminación, de indiscernibilidad, como si cosas, animales y personas [...] hubieran alcanzado en cada caso ese punto en el infinito que antecede inmediatamente a su diferenciación natural” (1997: 174). Las comunidades radiofónicas indígenas ofrecen la posibilidad de regresar a ese estado de “indiscernibilidad”. En este sentido, la radio constituye una experiencia análoga al ritual, la embriaguez, el sueño y otras regresiones al otro lado de la existencia.

Y como sucede durante el sueño o la embriaguez, estas almas radiofónicas soportan un estado de oscilación exacerbada (en términos radiofónicos, una longitud de onda larga). Por una parte, se trata de un lenguaje moralista —en realidad, un permanente sermón hecho de ejemplo y reconvencción—; por otra, implica la disolución de los comportamientos discursivos ideales de contención, formalidad, armonía, silencio y respeto por la convención.

Pero ese proceso de involución inicialmente restringido a comunidades radiofónicas separadas del mundo cotidiano va poco a poco desbordando estas y extendiéndose progresivamente a la vida carnal ordinaria. Las almas y espíritus ocupan sus propios lugares, pero cuando el ruido y las emociones proliferan entre ellos sin control, su mundo —incluidas las comunidades radiofónicas— son capaces de infiltrarse en el mundo solar y afectar a los humanos. Ese contagio se está verificando sobre todo en los barrios de las ciudades, en las escuelas, en las nuevas iglesias y templos, en el transporte, en las fiestas. En ellos los cuerpos se eclipsan, las almas se revelan y el mundo de los espíritus y los “castellanos” se vuelve cada vez más presente. El antiguo temor indígena de no dominar el ruido de fondo del universo parece confirmarse ahora. La paradoja, claro está, es que este deslizamiento hacia la espiritualización y castellanización —hacia la modernización, diríamos nosotros— se produce en el marco de la lógica tradicional indígena del ser y la palabra.

Si tuviera que intentar resumir una conclusión de este ensayo podría ser esta: que el propósito de la radio indígena en Chiapas —de la palabra indígena reproducida tecnológicamente— no es, fundamentalmente, la “comunicación” o el intercambio de información. Más bien, la palabra de la radio está dirigida a fundar comunidades de seres ontológicamente distintos, espíritus con voz y sentimiento. Seres en

principio diferentes de los humanos ordinarios. El lenguaje de la radio no posee un valor semántico (lo que significa, lo que transmite), sino ontológico (las clases de seres que engendra). Lo dicho no es tan importante como la potencia generativa de decir.

## BIBLIOGRAFÍA

- AFFERGAN, Francis (2015): “Éléments pour une anthropologie de la présence”. *Revue européenne des sciences sociales*, 53-2: 17-49.
- BESSIRE, Lucas (2012): “‘We go above’. Media Methaphysics and Moral life on Ayoreo Two-Way Radio”, en Lucas Bessire y Daniel Fisher (eds.), *Radio Fields. Anthropology and Wireless Sound in the 21st Century*. New York: New York University Press, pp. 197-215
- DELEUZE, Gilles/GUATTARI, Félix (1997): *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- FAUSTO, Carlos (2008): “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana* 14 (2): 329-366.
- GOSSEN, Gary H. (1974): *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition*. Prospect Heights: Waveland Press.
- KELLY, José Antonio/ALMEIDA MATOS, Marcos de (2019): “Política da consideração: Ação e influência nas terras baixas da América do Sul”. *Mana* 25(2): 391-426
- KÖHLER, Axel (2004): “Nuestros antepasados no tenían cámaras: el video como machete y otros retos de la video-producción indígena en Chiapas, México”. *Revista Chilena de Antropología Visual* 4: 391-406.
- MAGAZINE, Roger (2012): *The Village is like a Wheel. Rethinking Cargos, Family and Ethnicity in Highland Mexico*. Tucson: University of Arizona Press
- MARTÍNEZ MENDOZA, Sarely/CORDERO FERNÁNDEZ, Francisco Javier/VILLAR PINTO, Hugo (2013): “El púlpito electrónico: La radio religiosa en Chiapas”. *Razón y Palabra* 83 (Revista electrónica).
- (2015): “Expansión y presencia de la radio libre en Chiapas, un fenómeno de la globalización”. *Correspondencias & Análisis* 5: 153-171.
- OROBITG, Gemma/MARTINEZ MAURI, Mónica/CANALS, Roger/ CELIGUETA, Gemma/GIL GARCÍA, Francisco/GÓMEZ RUIZ, Sebastián/IZARD, Gabriel/LÓPEZ GARCÍA, Julián/MUÑOZ MORÁN, Óscar/PÉREZ GALÁN, Beatriz/PITARCH, Pedro (en prensa): “Los medios

- indígenas en América Latina: usos, sentidos y cartografías de una experiencia plural”. *Revista de Historia* 23: pp. 46-82
- PITARCH, Pedro (2013a): *La palabra fragante. Cantos chamánicos tzeltales*. Ciudad de México: Artes de México.
- (2013b): “Sobre el mal del texto. Lenguaje, escritura, enfermedad”, en Pedro Pitarch, *La cara oculta del pliegue*. Ciudad de México: Artes de México, pp. 65-95.
- (2013c): “Los extravíos de la traducción: una versión tzeltal de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en tzeltal”, en Pedro Pitarch, *La cara oculta del pliegue*. Ciudad de México: Artes de México, pp. 181-209.
- (2019): “The Domestication of the Abstract Soul”, en Pedro Pitarch y José Antonio Kelly (eds.), *The Culture of Invention in the Americas. Anthropological Experiments with Roy Wagner*. Cambridge: Kingston, pp. 73-91.
- NEILA BOYER, Isabel (s/f): *La sociedad tzotzil en la industria del ruido*. Manuscrito.
- SAGI-VELA, Ana (2020): *Una etnografía de la escritura mixe*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- SZTUTMAN, Renato (2012): *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp.
- TEDLOCK, Dennis (1983): *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- WORTHAM, Erica Cusi (2004): “Between the State and Indigenous Autonomy: Unpacking Video Indígena in Mexico”. *Journal of American Anthropologist* 106 (2): 363-368.