

Reflexiones Metodológicas para el Estudio de la Transformación Sociocultural ¹

Por Carlos Benjamín Lara Martínez

carlos.lara@ues.edu.sv

Resumen

Este artículo proporciona una reflexión teórica-metodológica sobre la dinámica de la sociedad y la cultural en El Salvador. Tomando como base la antropología simbólica contemporánea y la teoría de la liminaridad sociocultural, el autor desarrolla una interpretación científica sobre el proceso de transformación sociocultural que ha experimentado la sociedad nacional salvadoreña a partir de la década de 1970, dando cuenta de la dinámica de cambio y continuidad sociocultural que caracteriza a este proceso.

Palabras Claves

Transformación sociocultural liminaridad drama social conflicto político-militar cultura estructura social.

Abstract

This article provides a theoretical-methodological reflection on the dynamics of society and culture in El Salvador. Based on contemporary symbolic anthropology and the theory of sociocultural liminality, the author develops a scientific

1 Este artículo fue publicado originalmente en O. Martínez Peñate (coordinador): EL SALVADOR. SOCIOLOGIA GENERAL (REALIDAD NACIONAL DE FIN DE SIGLO Y PRINCIPIO DE MILENIO), San Salvador; ED. NUEVO ENFOQUE, 1999, pero ha sido revisado y actualizado para esta edición.

interpretation of the process of sociocultural transformation that Salvadoran national society has undergone since the 1970s, taking into account the dynamics of change and sociocultural continuity that characterizes this process.

Keywords

Sociocultural transformation liminality social drama political-military conflict culture social structure.

La cultura como sistema de símbolos

Edward Burnett Tylor proporcionó a finales del siglo XIX la definición clásica de cultura, la cual es aún utilizada por la moderna antropología sociocultural. En Primitive Culture (1871) Tylor definió la cultura en los siguientes términos: “la cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad” (en J.S. Kahn 1975: 29).

Con base en esta definición, podemos afirmar que la cultura se refiere principalmente a los procesos del pensamiento del ser humano, con lo cual se delimita el alcance del concepto. Que estos procesos del pensamiento humano puedan aplicarse a los fenómenos económicos y a la creación de herramientas, o que se apliquen a la construcción de instituciones y discursos políticos, o a las prácticas religiosas y científicas, no cambia la esencia misma del concepto de cultura. Este se refiere siempre y en todo momento a los procesos que determinan la construcción de los sistemas de valoración y normatividad que condicionan el comportamiento social cotidiano de los individuos.

Estos sistemas de valoración y normatividad social pueden ser estudiados desde la perspectiva de una antropología del simbolismo. Es Claude Lévi Strauss quien sienta las bases para el estudio de la cultura como un sistema de símbolos. Este autor insiste que la antropología debe ser concebida como la ciencia que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social. “La antropología ocupa, de buena fe, ese campo de la semiología que la lingüística no ha reivindicado todavía para sí” (Lévi Strauss, C. 1977: XXVII).

El antropólogo francés toma la definición que Pierce ha elaborado de signo, según la cual el signo es “lo que reemplaza alguna cosa para alguno” (Lévi Strauss, C. 1977: XXVIII). Victor Turner amplía esta definición estableciendo que un símbolo² es “una cosa de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento” (1980: 21). Desde esta perspectiva, la realidad entera puede ser estudiada a partir de la teoría del simbolismo, lo que no significa que la realidad sea únicamente simbólica, como algunos semiólogos han querido establecer.

Ahora bien, los símbolos son en sí mismos *polisémicos* o *multivalentes*, es decir, integran una amplia gama de significados que muchas veces no tienen relación directa entre sí. Un mismo significante puede tener diversos significados. Los símbolos seleccionan su significado específico en función del contexto simbólico en el que se

2 Ferdinand de Saussure (1916) estableció una marcada diferencia entre los conceptos de signo y de símbolo, atribuyendo a este último las características de un signo cuyo contenido deriva de la simple observación de la naturaleza. Esta distinción, sin embargo, no se ha mantenido en la teoría antropológica, pues en última instancia todo símbolo o signo cultural supone una relación arbitraria entre significado y significante, independientemente si esta relación puede derivarse o no de la simple observación.

encuentran, o sea, en virtud de la relación que mantienen con otros símbolos en una totalidad estructurada. Así, el símbolo de la cruz en la cultura salvadoreña tiene diversos significados. En la ceremonia de Semana Santa, la cruz es ante todo símbolo de sufrimiento, martirio y sacrificio; en la ceremonia del tres de mayo, la cruz constituye una representación de la fertilidad y la renovación de la naturaleza, pero también simboliza la unidad de los grupos domésticos, célula de la estructura social de las comunidades de pequeños agricultores en la región mesoamericana; en las festividades patronales el símbolo de la cruz es ante todo símbolo de unidad social (comunitaria o municipal) y protección mística. Estos diversos significados, por supuesto, no están reñidos unos con otros, pero el significado específico del símbolo sólo puede comprenderse a partir del contexto simbólico en el que aparece.

Por otra parte, el símbolo siempre representa algo para alguien, es decir, su significado puede variar en función del grupo social que lo ha adoptado. Una misma actividad simbólica, como la festividad de la Santa Cruz o la Semana Santa, puede presentar variaciones de significado en relación a los grupos sociales que realizan la ceremonia.

Esto nos lleva a plantear un problema de carácter epistemológico: ¿cómo podemos estar seguros que nuestra interpretación de los símbolos de una ceremonia o de una narración mitológica determinadas corresponde a la de los grupos portadores de esas actividades culturales?. Lévi Strauss encuentra en esta pregunta una de las características centrales de la antropología sociocultural. Para él, la antropología es ante todo el estudio de las otras culturas, es decir, el estudio del otro, del diferente a nosotros. Las interpretaciones más modernas de este postulado insisten que el otro no lo constituye necesariamente una cultura

completamente ajena a la nuestra. Nosotros podemos vivir la experiencia de conocer al otro en nuestra misma sociedad, pues las sociedades modernas son tan complejas que es imposible para una persona conocer a cabalidad los sistemas culturales de cada uno de los grupos que constituyen su propia sociedad nacional. Piénsese, por ejemplo, en la distancia cultural que existe entre un salvadoreño que vive en los barrios altos de San Salvador (San Benito o la Maquilishuat) y otro que vive en las colonias marginales de la ciudad capital o en alguna comunidad campesina, mestiza o indígena, o en las distancias generacionales o religiosas o de afiliación política que existen entre las personas de una misma región.

¿Cómo podríamos, pues, saber que la interpretación que nosotros hacemos de un símbolo o de un sistema de símbolos corresponde a la del grupo portador de la cultura que estamos estudiando?. Para Lévi Strauss la solución se encuentra en el concepto del *inconsciente*.

El antropólogo francés señala que en la interpretación de los símbolos, el significado último se encuentra en lo que él denomina la *estructura*, que se ubica en el nivel del pensamiento inconsciente. Este inconsciente colectivo es común a todos los seres humanos, lo que hace posible la comunicación entre los hombres y abre la posibilidad de desentrañar el significado (o los significados) profundo de un símbolo para un grupo determinado.

Aunque Lévi Strauss es ambivalente en cuanto a la definición del inconsciente, en el sentido de que no deja claro si éste se refiere únicamente a relaciones formales de asociación y oposición entre elementos pero sin incorporar contenidos culturales concretos o por el contrario también incorpora estos contenidos (como de hecho lo hace en determinadas partes de su obra), sí deja claro que para

interpretar adecuadamente un sistema simbólico debemos pasar del nivel manifiesto de los símbolos, dominado por las racionalizaciones conscientes, a la estructura profunda, lo cual implica determinar las reglas que regulan la combinación entre los símbolos, que en última instancia constituyen relaciones de asociación y oposición entre ellos.

La relación entre el nivel manifiesto y la estructura presenta complicaciones adicionales. Pues, aunque el nivel manifiesto (captado por los sentidos) pueda en un momento dado indicarnos el camino hacia la estructura profunda, en numerosas ocasiones las racionalizaciones conscientes de los símbolos ocultan el significado profundo de éstos. Esta es la razón por la que gran parte de lingüistas y estudiosos contemporáneos del simbolismo, entre ellos Noam Chomski, consideran más adecuado tomar como punto de partida el estudio de la estructura profunda de significación, pues una vez que se haya desentrañado esta estructura estaremos en mejores condiciones para comprender el sentido y la lógica del funcionamiento del nivel manifiesto o plano de la expresión y las racionalizaciones conscientes.

Sin embargo, gran número de antropólogos ha considerado necesario ir más allá de este sistema de interpretación, pues la concepción Lévi Straussiana implica la construcción y el descubrimiento de estructuras formales que funcionan bajo el imperio de sistemas cerrados. La llamada antropología simbólica británica (Edmund Leach, Victor Turner, Mary Douglas) se ha apartado del formalismo Lévi Straussiano, aunque de hecho toma una serie de principios metodológicos proporcionados por el maestro francés. Desde mi punto de vista, estos principios pueden sintetizarse de la siguiente manera:

- 1- El aspecto esencial en la interpretación de los símbolos es que el significado de un símbolo deriva no de una relación natural entre el significante (elemento portador de un significado) y el significado (lo que es representado), sino más bien de la interrelación que los símbolos establecen entre sí en la constitución de un conjunto estructurado.
- 2- Los símbolos culturales constituyen sistemas, de tal manera que la transformación de un símbolo provoca una variación no azarosa (predecible) en el conjunto.
- 3- Todo sistema de símbolos supone una secuencia de variaciones que incorpora a todos sus elementos.
- 4- La descodificación de un sistema de símbolos implica pasar del estudio del nivel manifiesto, consciente, al estudio de la estructura profunda, que se ubica en los niveles del pensamiento preconscious e inconsciente³. Aunque gran número de antropólogos han criticado este último postulado, es claro que el análisis de los símbolos culturales exige ir más allá de lo que podemos observar, oír o captar, por medio de nuestros sentidos. Este *ir más allá* es lo que Lévi Strauss quiere resaltar en el paso del nivel manifiesto a los niveles más profundos (preconscious e inconsciente – donde se ubica la estructura –), pues supone el descubrimiento

3 Aunque Lévi Strauss solo distinguió entre pensamiento consciente e inconsciente, considero necesario establecer la diferencia entre pensamiento consciente, preconscious e inconsciente. El pensamiento consciente se refiere al discurso y las acciones explícitas, es lo que captamos a través de nuestros sentidos, mientras que el inconsciente colectivo se refiere a relaciones de asociación y oposición, al estilo 00 11 01 10, las cuales son universales. El preconscious colectivo está constituido por los contenidos implícitos, no totalmente conscientes, de los símbolos, los cuales remiten a los valores y las normas sociales consuetudinarias, las que realmente orientan el comportamiento social cotidiano y de las cuales los seres humanos no somos totalmente conscientes o solo somos parcialmente conscientes.

de relaciones simbólicas y contenidos implícitos o no completamente conscientes que determinan el funcionamiento de las actividades simbólicas.

Así, la orientación principal en el estudio de la cultura como un sistema de símbolos, estriba en que no debemos analizar los símbolos culturales en sí mismos, sino que debemos concentrarnos en las relaciones que los símbolos establecen unos con otros, constituyendo totalidades estructuradas. Este análisis estructural de los símbolos culturales nos conducirá a la estructura profunda de significación, es decir, permitirá que logremos desentrañar el contenido profundo de un símbolo o un sistema de símbolos⁴.

A este nivel de abstracción, el principal aporte metodológico de la antropología simbólica británica consiste en haber mostrado las debilidades del internalismo extremo en la interpretación de los símbolos. Estos no existen si no es en relación a los grupos sociales y los individuos concretos que componen las sociedades, es decir, para descodificar un sistema simbólico determinado es necesario conocer la estructura social, económica y de poder, del grupo portador de dicho sistema y de la sociedad global en la que se encuentra. El significado de un símbolo siempre tiene relación con la situación social de un pueblo o del grupo que lo sostiene. Si un símbolo o un conjunto de símbolos es sostenido por diversos grupos sociales al

4 Es importante aclarar la diferencia entre estructura y sistema, ya que constituyen dos conceptos muy cercanos pero que se refieren a dos niveles diferentes de abstracción. Ambos conceptos hacen referencia a una totalidad formada por diversos elementos en donde lo esencial no son los elementos en sí mismos sino la relación que estos elementos mantienen entre sí. Pero mientras el concepto de estructura constituye un concepto universal y abstracto, el sistema se refiere a universos simbólicos específicos, como el sistema cultural de los pobladores del cantón Joya de Cerén o el sistema cultural de las trabajadoras del sexo del centro de San Salvador.

interior de una sociedad determinada, o por diferentes pueblos separados geográficamente, como sucede con un gran número de símbolos políticos y religiosos, es de esperar que su contenido presente diferencias de trascendencia.

Pero aún podemos ir más lejos. Los símbolos culturales no constituyen sistemas cerrados; los sujetos sociales manipulan los símbolos para lograr ventajas personales y obtener mejores posiciones de poder, crean nuevas combinaciones y favorecen aquellas interpretaciones que les permiten tomar ventajas frente a otros individuos o grupos de poder. Así, los sistemas simbólicos forman parte de las relaciones de fuerza y de poder que conforman las sociedades humanas, son sistemas dinámicos que están en constante movimiento y transformación, y los símbolos concretos “saltan” de un sistema a otro, son incorporados a diversas combinatorias, y en virtud de esta cualidad dinámica adquieren diversos significados, por lo que son sujeto de múltiples interpretaciones.

Por ello, cualquier actividad simbólica que queramos comprender debemos estudiarla a partir de una perspectiva holística, es decir, debemos analizarla tomando en cuenta las relaciones sociales, económicas y de poder, que la sustentan, pues en última instancia los símbolos son creados a través de la interacción social y es sólo por medio de la interacción que establecen los seres humanos que adquieren su verdadera significación.

En cuanto al fundamento social de las actividades simbólicas, es importante distinguir tres niveles de análisis:

- 1- El estudio de la sociedad en la que se desarrolla la actividad simbólica. Aquí, podemos distinguir diferentes niveles de articulación (De La Peña 1988):

- a) La comunidad rural o el centro urbano en el que se lleva a cabo la actividad simbólica.
 - b) La microrregión sociocultural a la que pertenece
 - c) La región sociocultural, que puede ser el Departamento o una región más amplia.
 - d) La sociedad nacional
 - e) Y la sociedad global.
- 2- El examen de los grupos sociales (o el grupo social) que participan en la actividad simbólica, por ejemplo una ceremonia religiosa o un relato mitológico o de tradición oral o un festival de música o la migración de un pueblo (si estudiamos esta última desde el punto de vista del simbolismo).
- 3- El estudio de las relaciones de solidaridad y de poder, e incluso económicas, que se desarrollan al interior de la actividad simbólica que se pretende analizar.

Estos tres niveles de análisis nos dan la base social, tanto externa como interna, de la actividad simbólica, sin la cual la interpretación de los símbolos sería imposible. Pues, como lo ha señalado Abner Cohen en su libro Two Dimensional Man. An Essay On The Anthropology Of Power And Symbolism In Complex Society (1976), los significados de los símbolos culturales siempre se establecen en relación a algo externo, a algo que está más allá de los propios símbolos y de los sistemas que constituyen. Este elemento externo que está en la base de los significados de los símbolos culturales es la dinámica de la sociedad en la que se encuentran y su relación con el medio ambiente físico. En otras palabras, la estructura de relaciones sociales

(económicas, de poder, de solidaridad, de parentesco, y otras) y el medio ambiente físico, constituyen el fundamento con base en el cual podemos interpretar adecuadamente los sistemas simbólicos que componen las culturas humanas.

liminaridad sociocultural

Esta breve reflexión nos da pie para establecer el modelo más idóneo para estudiar las transformaciones que está sufriendo la cultura salvadoreña en nuestros días. Desde mi punto de vista, este modelo puede diseñarse tomando como base los conceptos de *liminaridad* y *drama social* elaborados por diversos antropólogos, entre los que destacan Arnold Van Gennep y Víctor Turner.

Van Gennep (1908) desarrolló su modelo con base en sus estudios sobre los ritos de pasaje en las sociedades tribales, principalmente en aquellas sociedades en las que el grupo ejerce una fuerte presión sobre los individuos.

Para refrescar nuestra memoria, hay que señalar que Van Gennep presentó un estudio detallado de aquellos rituales que implican el paso de una posición o estado social y cultural a otro, como los rituales relacionados con el nacimiento, la pubertad, el matrimonio, el cambio de las autoridades políticas y religiosas, y otros más, a los que denominó *ritos de pasaje*.

Van Gennep distinguió tres fases o etapas en el desarrollo de este tipo de rituales: *separación, limen o margen, e incorporación*. La primera fase está relacionada con la separación de los novicios de la sociedad regular, es decir, los iniciados se incorporan a un espacio y tiempo sagrados, lo que puede indicarse con la separación física por un cierto tiempo de la sociedad regular. En esta primera

fase, florecen símbolos de inversión de las normas y las relaciones sociales que ordenan la sociedad regular y el estado anterior del iniciado, reforzando de esta manera el simbolismo de negación que expresa el distanciamiento de la posición o estado social anterior. En las festividades de los 15 años que se realizan en nuestra cultura, por ejemplo, las niñas de las clases subalternas son revestidas con un simbolismo que tiende a negar o invertir su estatus anterior, es decir, su estatus de niña, para dar paso al simbolismo que caracterizará su nueva posición social, la de señorita lista para el matrimonio.

La segunda fase es la que podemos considerar el aspecto esencial del estudio de Van Gennep. El antropólogo francés la examina como una fase intermedia o de transición, como una fase que está entre lo uno y lo otro, entre el estatus o condición sociocultural anterior y el subsiguiente, por lo que se le puede definir como la etapa *liminar* del ritual. En esta etapa, el simbolismo dominante está constituido por una mezcla del simbolismo que caracteriza el estado sociocultural precedente y el que alcanzará después de realizado el ritual, lo que concuerda con la condición de ambigüedad de la fase liminar. Esto es claro en el ejemplo anterior, pues las quinceañeras incorporan el doble simbolismo de niñez-pureza-ingenuidad, por una parte, y señorita-madurez, por la otra.

Finalmente, la fase de incorporación o re-integración a la sociedad regular está marcada por una serie de actividades rituales que permiten a los novicios asumir su nueva posición social. Se espera que al final del ritual los iniciados actúen de acuerdo a las normas y los valores característicos de su nuevo estatus, ahora perfectamente definido.

A partir del estudio presentado por Van Gennep, podemos concluir que los ritos de pasaje se llevan a cabo

en un tiempo y un espacio liminares, pues se realizan fuera del tiempo y el espacio de la sociedad regular, en el que los sujetos sociales se liberan de las ataduras de la normatividad que domina la sociedad regular. Se trata de lo que se puede denominar liminaridad diacrónica, ya que representa un tiempo y un espacio que constituye el tránsito de una posición o etapa socio-cultural determinada (individual y socialmente hablando) a otra, que reviste características cualitativamente diferentes a la anterior. Desde esta perspectiva, la segunda fase constituye la etapa esencial del ritual, la etapa propiamente liminar, pues en ella se establece de manera definitiva la transición socio-cultural, lo cual provoca la mezcla o confusión del simbolismo característico de ambas posiciones o estados.

Victor Turner (1982) considera que en esta fase se abre un período de reflexión y crítica sobre la propia sociedad y su cultura. Los novicios “juegan” con los símbolos culturales, experimentan nuevas combinaciones, que produce contenidos novedosos, mientras los especialistas rituales les transmiten conocimientos secretos o esotéricos. Sin embargo, dado que estos rituales tienen un carácter cíclico, pues se realizan año tras año, y se desarrollan en sociedades relativamente estables, el contenido último de los ritos de pasaje es el reforzamiento de las normas y los valores básicos de las sociedades en las que se llevan a cabo, más que provocar el cambio cultural. Las innovaciones culturales creadas en la etapa liminar son utilizadas para mostrar la validez de los sistemas culturales vigentes. Su contenido, por tanto, es básicamente funcional al sistema establecido.

Pero en el estudio de la liminaridad de los rituales de pasaje, Van Gennep identificó una fuente primaria de innovación y cambio sociocultural. De acuerdo con Turner (1982), este concepto puede ser usado no sólo

para el estudio de los ritos de pasaje en las sociedades tribales y agrarias, sino también para todos aquellos fenómenos sociales que impliquen procesos de creación y transformación sociocultural, pues ellos también se desarrollan en espacios y tiempos interestructurales, es decir, que están fuera de la normatividad dominante y que, por tanto, se encuentran entre lo uno y lo otro, entre una condición o estado sociocultural definida y otra. Para este último tipo de fenómenos, Turner ha elaborado el concepto de *liminoide*, con lo cual quiere indicar que si bien se asemeja a la condición liminar de las sociedades tribales y agrarias no es idéntico a ésta.

Lo liminoide es característico de las sociedades capitalistas industriales, en donde el cambio se impone a la rutina. En estas sociedades, los procesos liminares logran desarrollar sus potencialidades de crítica social y cultural, elemento que ya está presente en las sociedades tribales y agrarias, pero que se encuentra subordinado a la dinámica conservadora de estas culturas. En las sociedades capitalistas industriales, la liminaridad adquiere un contenido predominantemente subversivo y revolucionario. Este contenido puede desarrollarse precisamente porque los procesos liminoides no son *cíclicos*, es decir, no se llevan a cabo regularmente en un período previamente establecido, aunque de hecho se realizan constantemente. Por otra parte, los procesos liminoides tienen un fuerte énfasis individualista, pues siguen el curso general de las sociedades en las que se desenvuelven. La actividad científica, la vida de los bares, las creaciones artísticas, son actividades simbólicas que si bien tienen repercusiones colectivas, en las sociedades capitalistas industriales representan

opciones individuales para los sujetos sociales que se involucran en ellas⁵.

Pero, liminar y liminoide constituyen modelos ideales que no se pueden aplicar sin ciertas restricciones a las sociedades concretas que estudia el antropólogo. Ninguna sociedad contemporánea tiene fenómenos únicamente liminoides o liminares, pues en todas ellas encontramos una combinación de ambas actividades simbólicas, aunque siempre puede determinarse el predominio de un tipo u otro de liminaridad.

Además, los fenómenos liminoides tienen diferentes grados de subversión o transformación sociocultural, pues si bien existen una serie de espacios y tiempos interestructurales o marginales, como los períodos de revolución social, que transforman radicalmente la cultura de un pueblo, existen otros, como los bares y las universidades, que si bien producen innovaciones culturales que en alguna medida transforman los sistemas de normas y valores sociales, ya se encuentran integrados a la sociedad dominante y, por tanto, las creaciones culturales que se producen en estos espacios no siempre logran provocar un cambio sociocultural radical.

Ahora bien, en su sentido más general, el concepto de liminaridad sociocultural se refiere a una condición o estado interestructural (entre dos o más estructuras bien definidas) o marginal, en la cual los sujetos sociales se

5 Mary Douglas en su libro *Natural Symbols: Explorations In Cosmology* (1970) señala que no todas las sociedades de economía simple están basadas en la imposición del grupo sobre los individuos, pues se encuentran diversos ejemplos, como el caso de los pigmeos en el continente africano, que demuestran que entre las sociedades de economía simple ya existían sociedades individualistas. La observación de Mary Douglas es importante para relativizar la dicotomía sociedades tribales y agrarias/sociedades industriales, que Víctor Turner vuelve demasiado rígida.

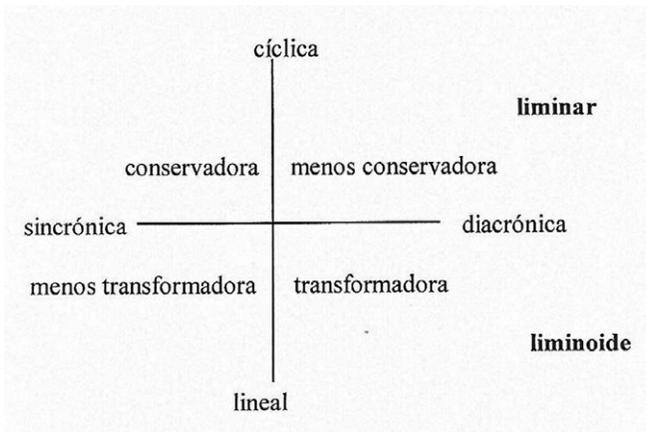
encuentran en un tiempo y un espacio que está fuera de la normatividad de la sociedad regular, lo que favorece la creación y la innovación sociocultural. En ese sentido, el estado de liminaridad no puede restringirse a una situación de paso de una condición sociocultural A a una condición sociocultural B, como hasta el momento ha sido tratado en los estudios antropológicos, pues existen una serie de espacios y tiempos interestructurales o marginales (que dicho sea de paso, el mismo Víctor Turner señala) que están fuera de las regulaciones de la normatividad de la sociedad regular, por lo que representan una ruptura con respecto a ésta, pero que no representan esta condición transicional –ejemplo: los rituales comunitarios, los bares y las universidades –. En estos casos, nos encontramos frente a procesos liminares y liminoides que no están entre una condición sociocultural A y otra condición B, en donde A y B representan estados con características cualitativamente diferentes, sino entre una condición o estado A y otra A', en la que A y A' representan estados cualitativamente similares.

Con base en estas reflexiones, propongo elaborar un esquema de la liminaridad sociocultural que de cuenta de la complejidad de los procesos de creación cultural en El Salvador. Este esquema debe contemplar dos ejes analíticos: en primer lugar, la dicotomía cíclico/lineal, pues la liminaridad cíclica (que se repite año tras año) tiende a ser conservadora (pues refuerza el sistema de normas y valores dominante) – como el caso de las Fiestas Patronales, la ceremonia de Semana Santa, el día de la Sta. Cruz, el Día de los Difuntos, las peregrinaciones rituales, el 15 de Septiembre, y otros rituales comunitarios –, mientras que las liminaridades lineales, no-cíclicas, que Víctor Turner (1982) denominó liminoides, tienden a subvertir los sistemas de normas y valores sociales y, por tanto, a transformar la cultura – ejemplos, las revoluciones sociales,

los procesos de migración, etc. –, que implican el paso de un estado sociocultural a otro. También, en menor medida, espacios como la Zona Rosa, la Plaza del Trovador, el bar La Luna, y otros, que si bien ya están integrados a la sociedad dominante, sin embargo representan espacios en los cuales se suspenden determinadas normas y valores sociales que dominan la vida cotidiana de los asistentes y, por tanto, el peso de la normatividad de la sociedad regular se reduce.

El otro eje analítico es el formado por la dicotomía sincrónico/diacrónico, ya que, como acabamos de indicar, no todos los espacios y tiempos liminares y liminoides (o interestructurales) son diacrónicos, es decir, suponen el paso de una condición sociocultural A a una condición sociocultural B, como en el caso de los rituales de pasaje, sino que también existen espacios y tiempos que están fuera de la normatividad de la sociedad regular, pero en los cuales las condiciones socioculturales anterior y posterior son cualitativamente similares.

Así, el esquema de los procesos de liminaridad, en los que se produce la creación cultural, puede presentarse de la siguiente manera:



El esquema anterior sugiere que cuando la liminaridad es cíclica y sincrónica (rituales comunitarios: Fiestas Patronales, Semana Santa, Día de los Difuntos, etc.) la creación cultural tiende a ser conservadora, es decir, tiende a reforzar el sistema de normas y valores de la sociedad regular; cuando la liminaridad, en el otro extremo, es diacrónica y lineal (revoluciones sociales, movimientos migratorios, etc.) la creación cultural es transformadora, es decir, tiende a revolucionar el sistema de normas y valores dominante; cuando la liminaridad es cíclica y diacrónica (ritos de pasaje, escuelas y universidades – estas últimas desde la perspectiva de los estudiantes –) la creación cultural es menos conservadora; y cuando la liminaridad es sincrónica y lineal (bares, centros de investigación, universidades – desde la perspectiva del personal académico –) la creación cultural puede caracterizarse como menos transformadora.

En El Salvador, se pueden observar los cuatro tipos de liminaridad sociocultural. No obstante que se han desarrollado fenómenos liminoides como producto de la expansión del capitalismo industrial, global y transnacional, la presencia de procesos liminares sigue siendo sumamente importante, sobre todo porque nuestra cultura privilegia la actividad ritual como medio de transmisión de contenidos culturales.

En todos estos procesos de liminaridad sociocultural, se desarrollan, bajo diferentes modalidades, tipos especiales de normatividad social, los cuales no responden a los patrones de la sociedad regular. Estos, sin embargo, no siempre invierten o niegan el orden que domina la vida cotidiana de los sujetos sociales, por lo que no se puede hablar en todos los casos de anti-estructura, como lo sugiere Turner, pero lo que sí podemos afirmar es que

siempre implican sistemas alternativos de normatividad social que favorecen, en algún sentido, la creación e innovación cultural, pues suponen, en diferentes grados, la liberación de las potencialidades de la cultura, liberando temporalmente la creatividad y la capacidad de innovación de las trabas que impone la normativa de la vida diaria. Por supuesto, esta innovación cultural está restringida por las regulaciones que establece la normatividad de los procesos de liminaridad sociocultural.

Esta condición de “normatividad especial” se desarrolla bajo un marco social de *communitas* o *comunitarismo*, que de acuerdo con Víctor Turner (1982) puede definirse como una situación en la cual crecen relaciones sociales no mediadas por la normatividad cotidiana. Esta estructura social comunitaria, liberada de la presión de las regulaciones sociales habituales, permite el desarrollo de la innovación cultural.

Drama social y cambio sociocultural

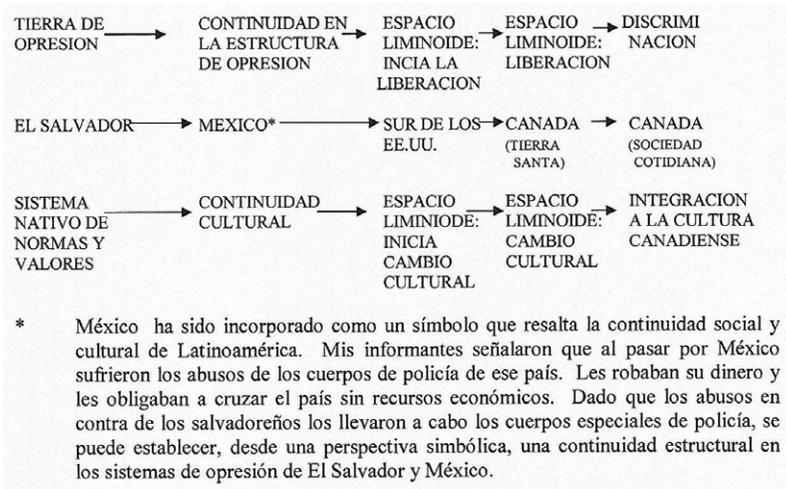
Considero que esta teoría de la liminaridad constituye una herramienta fundamental para el estudio de los procesos de cambio sociocultural. En un trabajo realizado con la Universidad de Calgary, en Canadá, mostré como la migración de los salvadoreños a esa ciudad podía ser concebida como un proceso liminoide a través del cual los migrantes iniciaron la transformación de sus valores y normas culturales, con el objeto de lograr una mejor adaptación a la sociedad anglo-canadiense. La migración fue estudiada por medio de la tradición oral y la recopilación de diversas historias de vida de los migrantes. Se tomó el esquema de los ritos de pasaje y se analizó la migración bajo el modelo de las peregrinaciones rituales. El migrante, de la

misma manera que el peregrino, anda buscando una *Tierra Prometida*, una *Tierra Santa*, en la que pueda alcanzar lo que no encontró en la suya propia. Así, la migración está regida por dos grandes símbolos dominantes:

EL SALVADOR-----→TIERRA DE OPRESION-----→TIERRA DE VIOLENCIA
Y CARENCIAS.
CANADA-----→TIERRA SANTA-----→TIERRA DE PAZ,
LECHE Y MIEL.

A estos dos símbolos dominantes, podemos agregarle un tercer símbolo: *EL SUR DE LOS EE.UU.*, espacio liminoide que se ubica entre la cultura latinoamericana y la norteamericana, por lo que se constituye en el lugar donde los salvadoreños comienzan a sentir las contradicciones de los sistemas de normas y valores de ambas culturas y, por lo tanto, la necesidad de transformar su sistema cultural. Sin embargo, el espacio propiamente liminoide en la migración de los salvadoreños a Calgary es Canadá, símbolo de tierra santa, pues representa la negación de la vida cotidiana de los salvadoreños en su país. En estos espacios liminoides, los salvadoreños desarrollan una fuerte actividad de creación cultural, fundando lo que podemos considerar la variante calgariana a la cultura salvadoreño-norteamericana.

Pero, toda peregrinación ritual implica un retorno a casa, un retorno a la realidad social cotidiana, que, de acuerdo a nuestro esquema de los ritos de pasaje, se identifica con la fase de incorporación o re-integración. En este caso, la fase de incorporación está representada por la integración a la sociedad canadiense. Los salvadoreños se integran a los peldaños más bajos de la sociedad calgariana y cuando van a buscar trabajo sufren la discriminación sociocultural de los sectores dominantes de esta sociedad. Así, el esquema completo de esta migración puede representarse de la siguiente manera:



En conclusión, podemos subrayar que los salvadoreños encuentran en Canadá la tierra de paz, leche y miel, pues llegan a un país pacífico que les permite mejorar sus condiciones de vida. Sin embargo, el precio que tienen que pagar es alto: tiene que cambiar completamente su vida social y sus sistemas de normas y valores culturales, y sufrir la discriminación sociocultural de parte de los sectores más beneficiados, que ellos denominan canadienses (noción vaga que agrupa a todos los blancos de origen europeo, principalmente de las islas británicas, que actualmente viven en Canadá).

El concepto de liminaridad también puede ser muy útil para comprender los fenómenos socioculturales que se están desarrollando como resultado del período revolucionario que ha vivido nuestro país. La revolución salvadoreña puede ser caracterizada como un período liminoide que conlleva un cambio sociocultural profundo en la sociedad en su conjunto. El desarrollo de los movimientos revolucionarios abre un período de reflexión de la sociedad con respecto a sí misma, constituye un período de crítica

social e innovación cultural que incorpora cambios socioculturales de gran trascendencia. Este período de revolución social puede ser examinado bajo el concepto de *drama social* que ha desarrollado Victor Turner a partir del teatro dramático shakespeariano.

Antes de examinar este concepto, es importante señalar que las representaciones artísticas no son simples reflejos de la estructura social, política y económica, de un pueblo, y de su medio ambiente físico, como las teorías externalistas más extremas lo han querido establecer, sino que ellas constituyen códigos simbólicos que proporcionan modelos para el comportamiento de los individuos. Aunque como postulado general puede mantenerse que los sistemas de normas y valores que rigen la vida cotidiana de los pueblos surgen de la interacción social, el teatro, la danza, el ritual (en tanto que actividad estético religiosa), la narración mitológica y la tradición oral, la literatura, el cine y la televisión, representan actividades centrales en la creación de esos sistemas de valores y normas sociales, no sólo porque ellos en sí mismos constituyen espacios donde se lleva a cabo un tipo particular de interacción social, sino también, y fundamentalmente, porque representan actividades simbólicas liminares o liminoides que suponen una profunda reflexión sobre la vida en sociedad.

Así, entre las actividades simbólicas y la estructura social existe una relación dialéctica de mutua determinación, de tal manera que así como el medio ambiente físico y social condicionan las actividades simbólicas, pues éstas no se llevan a cabo en “el aire”, las realizaciones simbólicas también condicionan la construcción de las estructuras sociales, al proporcionar modelos de comportamiento y de relación social.

Desde esta perspectiva, el concepto de *drama social* es sumamente útil para comprender la dinámica de las

culturas en períodos de revolución social. Básicamente, un drama social está constituido por las tres fases que caracterizan a los rituales de pasaje: *separación*, *limen o margen* y *reintegración*, ya que los dramas sociales (y, por tanto, las revoluciones sociales como un tipo específico de drama social) pueden concebirse como rituales de pasaje, como procesos que dan el paso de un estado sociocultural determinado a otro de calidad diferente o, en el caso de las revoluciones sociales, de un tipo de sociedad y cultura a otro de calidad diferente.

Pero estas tres fases tienen sus subfases y en el caso del drama social de la revolución salvadoreña puede establecerse de la siguiente manera:

1. *Fase de separación:*
 - 1.1. *Fase de preparación*
 - 1.2. *Fase de ruptura*
 - 1.3. *Fase de confrontación*
2. *Fase correctiva (propriadamente liminoide)*
3. *Fase de reintegración*

La primera subfase de la fase de separación está constituida por un período de preparación⁶, en el cual se crean las condiciones para el desarrollo del drama. En el caso de la revolución salvadoreña, esta fase inicia a finales de la década de 1960 y se desenvuelve a lo largo de la década

6 Debo de aclarar que Víctor Turner (1982) únicamente toma en cuenta dos subfases en la fase de separación: una fase de ruptura y una fase de confrontación, pero yo he podido observar para el caso salvadoreño una fase de preparación como parte de la fase de separación del drama social, pues en todo drama social hay un período de preparación de las condiciones que hacen posible el desenvolvimiento del evento simbólico.

de 1970, cuando se desarrolla un movimiento de masas de grandes dimensiones, con organizaciones como el Bloque Popular Revolucionario, las Ligas Populares 28 de Febrero, el Frente de Acción Popular Unificada, y otras. Como fecha crítica puede establecerse el año de 1970, cuando surgen las organizaciones político-militares, las cuales, junto a las organizaciones revolucionarias de masas, protagonizan un movimiento social que transforma la sociedad salvadoreña.

En términos generales, puede establecerse de que en la década de 1970 se configuraron tres grandes movimientos: el movimiento campesino, el movimiento magisterial y el movimiento estudiantil. Estos movimientos llevaron a cabo acciones políticas, como tomas de tierras, tomas de fábricas, manifestaciones con amplia participación popular, etc., que al mismo tiempo que reivindicaban las necesidades más sentidas por la población salvadoreña desestabilizaban al sistema social dominante.

Es importante resaltar la influencia de la religión católica en este proceso, pues sobre todo en el caso del movimiento campesino, pero también en el movimiento magisterial y estudiantil, la teología de la liberación y la opción preferencial por los pobres tuvieron una fuerte incidencia en la construcción de la conciencia revolucionaria. Es por ello de que es inexacto caracterizar a estos movimientos como marxistas-leninistas, como recientemente lo ha hecho Ralph Sprenkels (2014: 27), ya que si bien recibieron influencia de esta corriente de pensamiento político, también obtuvieron influencia del marxismo oriental de China, Vietnam y Corea del Norte – por ejemplo, la línea de masas y la guerra popular prolongada – así como de la teología de la liberación y la opción preferencial por los pobres de la religión católica.

Como una segunda subfase, se puede establecer

la ruptura entre los sujetos principales del drama. En el caso del conflicto político-militar de El Salvador, la manifestación por las principales calles de San Salvador de todas las organizaciones revolucionarias en 1980, constituye el gran ritual político que marcó, desde una perspectiva simbólica, el inicio del conflicto armado entre las fuerzas de izquierda y los sectores interesados en defender el sistema dominante en ese entonces. Esta definición de las fuerzas contendientes profundizó la crisis sociopolítica que ya se venía gestando en el país, pero que ahora tomaba dimensiones que involucraba a toda la población nacional.

Sostengo que en El Salvador es más preciso hablar de conflicto político-militar que de guerra, ya que el conflicto armado no se llevó a cabo entre dos ejércitos regulares reconocidos por el sistema político formal, los cuales se supone que deben de controlar un territorio determinado, sino entre un ejército regular, reconocido por el sistema político formal, y una guerrilla, que constituía una fuerza armada irregular, informal, que funcionaba bajo una lógica de desgaste⁷. Además, el concepto de conflicto político-militar da cuenta de todo el proceso, desde su fase preparatoria (década de 1970) hasta la reintegración de la sociedad nacional, haciendo énfasis en el carácter político del conflicto, mientras que el concepto de guerra subraya la confrontación militar, poniendo en un segundo plano la contienda política.

El desarrollo del conflicto armado creó un espacio y un tiempo liminoides en la sociedad salvadoreña. Las organizaciones revolucionarias no sólo crearon sus propias

7 Edelberto Torres Rivas (2011) sostiene que en El Salvador se desarrolló una guerra civil, no obstante el concepto de guerra civil no es un concepto científico sino un concepto político que tuvo como propósito otorgarle beligerancia a las fuerzas guerrilleras, por tanto, este concepto no es útil para describir científicamente el fenómeno sociopolítico.

fuerzas armadas – milicias populares, guerrilla y fuerzas especiales⁸ – y organismos políticos, sino que también construyeron sus propias sociedades, que respondieron a las necesidades de ese tiempo y ese espacio especiales, es decir, a las condiciones de la liminaridad. Estas sociedades establecieron sus propios sistemas de jerarquía política, basados en la estructura de poder emanadas de las organizaciones revolucionarias, las cuales mantuvieron un carácter verticalista pero que al mismo tiempo tomaban en cuenta las decisiones de la base. Así, muchas decisiones, en estas sociedades, descansaban en una relación de fuerzas dirigencia/base. Así mismo, las estructuras sociales que construyeron siguieron los principios de las *communitas*, en el sentido de que establecieron relaciones sociales que rompían la distancia habitual entre los miembros que ocupaban posiciones sociales diferentes. Un análisis profundo de este tipo de estructura social mostraría que estas relaciones sociales no eran únicamente el producto de una posición ideológica, de carácter revolucionaria, sino que estaban fuertemente relacionadas con la cultura popular y la vida social del pueblo salvadoreño, como lo ha demostrado Molly Todd (2010). Así, la dialéctica cambio/continuidad sociocultural estaba presente en esta etapa.

Sin embargo, este período de conflicto bélico representa una continuación del ritual político de separación, pues en estos años las fuerzas rebeldes establecieron cierta distancia física de la sociedad dominante y el simbolismo que floreció fue básicamente un simbolismo de negación, es decir, un simbolismo que condenaba casi por completo a la sociedad dominante, oponiéndole un modelo de sociedad que invertía los roles sociales. Así, la música, el teatro y

8 Las fuerzas especiales era un organismo armado de la organización guerrillera que operaba bajo la misma lógica de desgaste, pero en ningún momento se le puede confundir con la organización de un ejército regular.

las artes que crearon las fuerzas revolucionarias en este período, desarrollaron un simbolismo que acentuaba la ruptura política. La sociedad estaba dividida y las actividades simbólicas no eran ajenas a esta división social.

Con esto, no quiero decir que a lo largo de los doce años de conflicto armado no hayan crecido expresiones simbólicas que se mantuvieron relativamente ajenas al conflicto político, como las artesanías de La Palma, diversos tipos de expresión musical, apariciones de la Virgen y otras expresiones religiosas. Sin embargo, el conflicto bélico había invadido la sociedad y las expresiones simbólicas reprodujeron y desarrollaron este conflicto.

Pero la fase propiamente liminoide se lleva a cabo en la segunda etapa del drama social salvadoreño, *la etapa correctiva*. Esta etapa se caracteriza por la búsqueda de soluciones a la crisis social del país y la aplicación de correctivos a los principales responsables de la crisis política. El papel de las comisiones ad hoc y de la verdad han sido claves en este sentido. Se trata de la formación de una sociedad de derecho que garantice el respeto a los derechos humanos. La búsqueda de soluciones estructurales, por otra parte, constituye un proceso sumamente complejo que involucra a todos los sectores del país y que tiene que ver con la definición de la nueva sociedad salvadoreña. Los veinte años de gobierno de ARENA (la principal fuerza de derecha de El Salvador) y los dos gobiernos del FMLN han marcado esta nueva etapa, durante la cual si bien ha seguido predominando la sociedad capitalista sin embargo se han introducido cambios importantes como la consolidación del sistema de democracia representativa y la inversión en lo social (salud, educación y cultura).

Esta fase está ligada a la condición de transformación que caracteriza a la cultura en épocas de revolución

social. Se refiere no sólo al interés de solucionar la problemática socioeconómica que aqueja al país, sino también a la definición de la nueva identidad sociocultural salvadoreña: modernidad/tradicionalismo, innovación/tradición, campesinismo/sociedad urbana, colectivismo/individualismo, indigenismo/sociedad mestiza, materialismo/no-materialismo, son algunas oposiciones que podrían estudiarse para comprender la redefinición de los símbolos culturales en la nueva sociedad salvadoreña. El análisis estructural de las expresiones simbólicas siempre llega al examen de las oposiciones binarias, pues aunque se hayan elaborado múltiples críticas en contra del binarismo en el estudio de los símbolos culturales, por el momento no conocemos un método más efectivo que éste. En realidad, el interés de este artículo es hacer ver que las oposiciones binarias no están compuestas únicamente por dos términos, como normalmente se piensa, sino que en ellas interviene un tercer término, el elemento *liminar*, intermedio, interestructural, *el que está entre lo uno y lo otro*, sin el cual no podría entenderse el proceso de creación cultural.

Es importante señalar que las innovaciones culturales no se refieren únicamente a la creación de nuevos símbolos, sino también, y ante todo, a la construcción de nuevas combinatorias. Los significantes pueden ser los mismos pero la forma como se combinan pueden determinar nuevos contenidos. El desarrollo de “la iglesia de los pobres” es un ejemplo claro, pues si bien algunos de los símbolos que utilizan son nuevos, como el caso del martirio de Monseñor Romero, el simbolismo de base de esta corriente del catolicismo salvadoreño es fundamentalmente el mismo que el del llamado catolicismo tradicional. De la misma manera, el simbolismo de lo tradicional siempre ha estado presente en la cultura salvadoreña. Sin embargo, en esta nueva etapa la combinación de lo tradicional (música folclórica,

cultura del maíz, etc.) con lo moderno está proporcionando el nuevo perfil del salvadoreño. Lo importante es saber detectar los elementos que representan continuidad con el pasado y los que son novedosos en las creaciones simbólicas, pues la identidad salvadoreña está fundada en la dialéctica continuidad/discontinuidad sociocultural.

Por último, la fase de re-integración de la sociedad nacional, constituye la culminación del drama social. En este período se podrá observar la nueva sociedad y la nueva identidad cultural surgidas a partir del conflicto político, que por supuesto siempre estarán en constante transformación.

¿Cuáles son las principales transformaciones que ha experimentado la sociedad nacional?

1. En primer lugar, se ha pasado de una sociedad predominantemente rural, basada en una economía agroexportadora, a una sociedad fuertemente urbana, con 62.7% de población urbana para 2007 de acuerdo a las estimaciones de la Dirección General de Estadística y Censos. Este dato, por supuesto, debe tomarse con cautela pues es importante distinguir entre las grandes ciudades, como San Salvador, Santa Ana y San Miguel, y las pequeñas localidades, en donde predomina la cultura rural. No obstante, el avance de la sociedad urbana es evidente. Es de señalar que esta migración del campo a la ciudad fue en parte provocada por el conflicto político-militar, ya que muchos salvadoreños huían de la violencia en el campo.
2. Como resultado directo del conflicto político-militar se implementaron una serie de políticas sociales, entre las que destacó la reforma

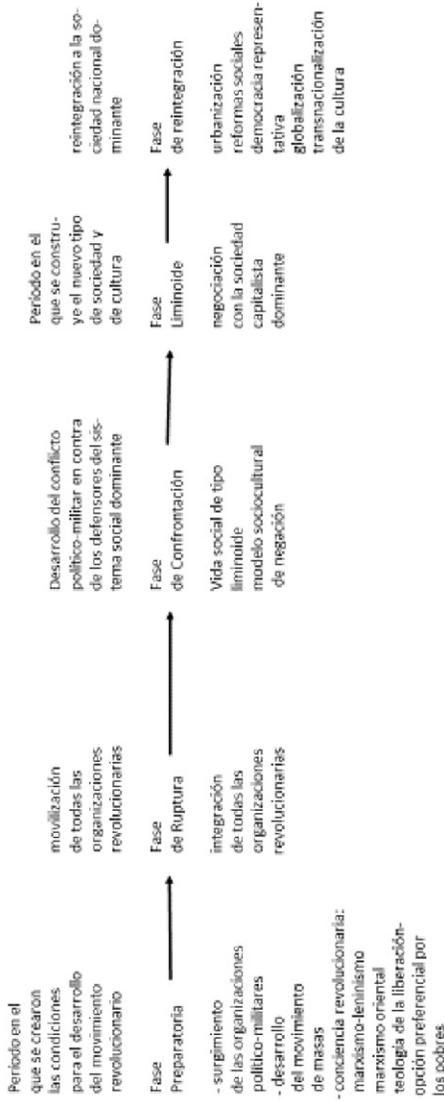
agraria, la cual, de acuerdo a Salvador Arias, se implementó en cuatro procesos de distribución de la tierra y favoreció a 1,087,098 personas (2014: 90), produciendo una importante transformación de la tenencia de la tierra. Este proceso va acompañado de la migración de los grandes capitales a otras áreas de la economía, como el comercio y las finanzas.

También como resultado directo de este conflicto se instauró el sistema de democracia representativa, lo cual ha transformado el sistema político de El Salvador.

3. A partir de 1970 se profundiza el proceso de globalización, con lo cual se produce una inserción más fuerte del país a la dinámica de la sociedad mundial.
4. Finalmente, a partir de la década de 1980 se verifica el proceso de migración transnacional hacia Estados Unidos, Canadá y otros países del mundo, en parte en búsqueda de mejores condiciones materiales de vida pero también en parte huyendo de la violencia política y social. El incremento de la migración transnacional está produciendo lo que los investigadores del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) han denominado “el nuevo nosotros” (2005).

Así, este proceso de transformación sociocultural ha desembocado en un nuevo tipo de sociedad y cultura, en el cual los sujetos construyen nuevos sentidos de identidad sociocultural.

PROCESO DE TRANSFORMACIÓN SOCIOCULTURAL



Conclusión

A manera de conclusión, es importante insistir en la trascendencia del análisis simbólico para entender los procesos de transformación sociocultural en la historia de la humanidad. La antropología simbólica abre una nueva perspectiva en el estudio de la transformación sociocultural, mostrando que los mismos fenómenos pueden entenderse desde una perspectiva diferente a la proporcionada por el análisis económico o de la dinámica política.

En realidad, no se trata de una perspectiva alternativa, que sustituya al análisis económico o político, sino más bien de una perspectiva complementaria, que ayuda a entender los procesos sociales en tanto que totalidades estructuradas. Así, si bien los fenómenos sociales – migración transnacional, revolución social, festividades religiosas, etc. – deben de ser estudiados como hechos sociales totales (Mauss 1979), estos están constituidos por diversos niveles – ecología, economía, relaciones de solidaridad y ayuda mutua, dinámica política y sistema simbólico – los cuales mantienen una relativa autonomía, como lo ha establecido Antonio Gramsci (Portelli 1981) hace ya más de ochenta años, por lo que requieren de un tratamiento especial, de un marco de interpretación propio, el cual se complementa con los marcos de interpretación de los demás niveles.

En consecuencia, si bien los fenómenos sociales constituyen totalidades estructuradas, estas no borran la relativa autonomía de los diversos niveles que los componen, sino que, por el contrario, estos establecen una relación dialéctica entre sí, condicionándose unos a otros. De la misma manera, los marcos teóricos que se construyen para entender la dinámica de cada uno de estos niveles se erigen en marcos complementarios, que relacionados dialécticamente ayudan a entender la dinámica del fenómeno en estudio en tanto que totalidad social.

Bibliografía

- Arias Peñate, Salvador (2014) *Agricultura familiar e industrialización sustentable: un nuevo modelo de desarrollo agropecuario para El Salvador*, San Salvador, adeses.
- Barth, Fredrik (1966) *Models of social organization*, London, Royal Anthropological Institute.
- Cohen, Abner (1976) *Two dimensional man. An essay on the anthropology of power and symbolism in complex society*, California, University Of California Press.
- De la Peña, Guillermo (1988) *Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas*, en Jorge Padua y Alain Vanneph: *poder local, poder regional*, México, El Colegio de México-CEMCA.
- Douglas, Mary (1966) *Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*, New York, Preager
- Douglas, Mary (1976) *Natural symbols. Explorations in cosmology*, New York, PANTHEON BOOKS.

- García Canclini, Néstor (1990) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, GRIJALBO.
- Geertz, Clifford (1987) *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.
- Geertz, Clifford (1994) *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós.
- Juárez Ávila, Jorge (coord.) (2014) *Historia sobre el conflicto armado y sus secuelas*, San Salvador, IEHAA-UES, Fundación Friedrich Ebert.
- Lara Martínez, Carlos B. (1994) *Salvadoreños en Calgary: el proceso de configuración de un nuevo grupo étnico*, San Salvador, Dirección General de Patrimonio Cultural.
- Lara Martínez, Carlos B. (2005) *Ladinámica de las identidades en El Salvador*, ECA 679-680, número monográfico, el país imaginado: las identidades en el salvador, San Salvador, UCA.
- Lara Martínez, Carlos B. (2018) *Memoria histórica del movimiento campesino de Chalatenango*, San Salvador, UCA.

- Leach, Edmund (1978) *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, S. XXI.
- Lévi Strauss, Claude (1977) *Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Lévi Strauss, Claude (1971) *Introducción a la obra de Marcel Mauss*, en M. Mauss: *Sociología y Antropología*, Madrid, Ed. Tecnos.
- Lévi Strauss, Claude (1976) *El totemismo en la actualidad*, México, FCE.
- Lévi Strauss, Claude (1984) *El pensamiento salvaje*, México, FCE.
- Mauss, Marcel (1979) *Sociología y Antropología*, Madrid, TECNOS
- PNUD (2005) *Una mirada al nuevo nosotros. El impacto de las migraciones*, San Salvador, informe de desarrollo humano, PNUD.
- Portelli, Hugues (1981) *Gramsci y El Bloque Histórico*, México, Siglo XXI.
- Sprenkels, Ralph (2014) *Las relaciones urbano-rurales en la insurgencia salvadoreña*, en Jorge Juárez Ávila (coord.): *Historia sobre el conflicto armado y sus secuelas*, San Salvador, IEHAA-UES,

- Fundación Friedrich Ebert.
- Todd, Molly (2010) *Beyond displacement. Campesinos, refugees and collective action in the salvadoran civil war, USA,* the university of Wisconsin press.
- Torres Rivas, Edelberto (2011) *Revoluciones sin cambios revolucionarios,* Guatemala, F&G.
- Turner, Víctor (1974) *Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society,* Ithaca, Cornell University Press.
- Turner, Víctor (1980) *La selva de los símbolos,* Madrid, S. XXI.
- Turner, Víctor (1982) *From ritual to theatre. The human seriousness of play,* New York, Performing Arts Journal Publications
- Turner, Víctor y Edith (1978) *Image and pilgrimage in Christian culture,* New York, Columbia University Press.