

Artículos

La dinámica de las identidades en El Salvador

Carlos Benjamín Lara Martínez
Universidad de El Salvador

Resumen

El autor sostiene que el estudio de la dinámica de las identidades socioculturales en El Salvador es fundamental para comprender la complejidad de la sociedad y la cultura salvadoreñas, a principios del siglo XXI. Los fenómenos económicos y políticos no pueden entenderse sin tomar en cuenta la dimensión de las identidades, así como estas tampoco se entenderían sin hacer referencia a las bases económicas y políticas que las fundamentan. Las distancias socioeconómicas que la sociedad salvadoreña mantiene, por ejemplo, condicionan la construcción de identidades diferenciales, pero el hecho de que estas identidades generen procesos de discriminación sociocultural —los estratos medio-alto y alto discriminan a los estratos bajos— obstaculiza la construcción de una sociedad democrática.

Introducción

El artículo que pongo a consideración de los lectores constituye una revisión de otro publicado en el *Anuario de investigaciones* No. 2 de la Universidad Dr. José Matías Delgado, el cual llevaba como título “Las identidades socioculturales de los salvadoreños”. Enriquecido con la investigación que realicé sobre este mismo tema para el *Informe sobre desarrollo humano, El Salvador 2003*, del Pro-

grama de Naciones Unidas para el Desarrollo, y de las discusiones que mantuve con mis colegas Ricardo Roque Baldovinos y Carlos Gregorio López Bernal, con quienes realicé esta investigación, presento este artículo como un nuevo avance en mis disertaciones sobre el tema en cuestión.

Estas reflexiones tienen como base mis propios trabajos de investigación, así como los estudios teóricos y empíricos que diversos especialistas están

realizando. Sin embargo, estoy consciente que las hipótesis que aquí se plantean deberán ser ampliadas y complementadas con nuevas investigaciones empíricas y teóricas sobre el tema de las identidades socioculturales.

Estudiar la dinámica de las identidades socioculturales en El Salvador es fundamental para comprender la complejidad de la sociedad y la cultura salvadoreñas, a principios del siglo XXI. Pues los mismos fenómenos económicos y políticos no pueden entenderse sin tomar en cuenta la dimensión de las identidades, así como éstas tampoco se entenderían sin hacer referencia a las bases económicas y políticas que las fundamentan. Las distancias socioeconómicas que la sociedad salvadoreña mantiene, por ejemplo, condicionan la construcción de identidades diferenciales, pero el hecho que estas identidades generen procesos de discriminación sociocultural —los estratos medio-alto y alto discriminan a los estratos bajos— obstaculiza la construcción de una sociedad democrática en El Salvador. Así como ha señalado Marcel Mauss (1971), hace ya 80 años, los fenómenos sociales deben concebirse como *hechos sociales totales*, en el sentido que incorporan procesos económicos, políticos y simbólicos al mismo tiempo. Esta es la orientación que mantengo en el estudio de las identidades colectivas.

1. El estudio de la identidad sociocultural

Sobre identidad sociocultural existe una amplia literatura, desde discursos políticos hasta ensayos literarios e investigaciones científicas¹. En la mayor parte de estos discursos aparecen tres conceptos que desvirtúan la comprensión de los procesos de identificación sociocultural: la posición biologicista, que asocia la identidad sociocultural, sobre todo de tipo étnico, con rasgos fisonómicos, es decir, con la pertenencia a una raza, que se define biológicamente; la posición culturalista, que reduce la identidad sociocultural a la elaboración de un inven-

tario de rasgos culturales, que se consideran característicos de un grupo determinado y que, por tanto, son los que proporcionan identidad colectiva a ese grupo; y la posición sociologista, que privilegia el estudio de la estructura social, sobre todo de la situación socioeconómica, sobre el sistema cultural, pues considera que aquella determina, en última instancia, la formación de las identidades socioculturales.

La primera posición está bastante difundida en nuestro país, y a menudo se aplica cuando se habla de los grupos indígenas, que se mantienen en la región. Como afirma Fernando Mires, esta posición “es tan difícil de refutar como de comprobar, puesto que casi nunca se puede saber —después de 500 años— si la descendencia de los indios respecto de sus antepasados es directa o mediatizada” (1991, p. 13). En realidad, el proceso de mestizaje ha avanzado tanto que podemos suponer que toda la población salvadoreña y centroamericana (ladina o indígena) es mestiza, en un sentido biológico. Si bien las poblaciones indígenas de la región se identifican, y son identificadas, tomando como uno de sus fundamentos el color de la piel o el tipo de pelo, ojos y nariz, esto constituye un fenómeno simbólico más que biológico, es decir, los rasgos fisonómicos han adquirido significación y devienen símbolos de identidad cultural, pero únicamente porque han sido incorporados a un sistema de significación que les impone un significado determinado, el de connotar la identidad de un pueblo frente a otro. Esto queda aún más claro cuando nos percatamos que entre la población ladina se pueden encontrar tantas personas “característicamente indias”, desde el punto de vista biológico, como entre la población que se considera indígena.

El punto de vista biologicista es todavía menos sostenible, cuando pasamos a otros tipos de identidad sociocultural, como la identidad nacional (¿cuáles son los rasgos biológicos que distinguen a un salvadoreño de un hondureño o un guatemalteco?)

1. Algunos títulos de antropología sociocultural, fundamentales para quien quiera profundizar en el tema, son Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, 1976; Roger Bastide, *El prójimo y el extraño: el encuentro de las civilizaciones*, Buenos Aires, 1970; Guillermo Bonfil Batalla, *Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural*, México, 1981; Guillermo Bonfil Batalla, *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*, México, 1986; Fernando Mires, *El discurso de la indianidad: la cuestión indígena en América Latina*, San José, 1991; Josep R. Llobera, *El dios de la modernidad: el desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*, Barcelona, 1996; Richard N. Adams, *Etnias en evolución social. Estudios de Guatemala y Centroamérica*, México, 1995.

o las identidades locales, municipales, cantonales o de caserío. En estos casos, es obvio que el componente biológico juega un papel totalmente secundario.

La segunda posición, la concepción culturalista, también está fuertemente arraigada en El Salvador, sobre todo en aquellos investigadores que se dedican al estudio de la cultura popular bajo el concepto de folclore. Esta posición tiene el inconveniente de reducir el estudio de la identidad sociocultural a la enumeración de un conjunto de rasgos culturales que se consideran propios del grupo, como la vestimenta, las festividades populares, los tipos de vivienda, las formas de hablar, los tipos de comida, etc., pues presuponen que la identidad del grupo depende de la preservación de esos símbolos, que se utilizan para manifestar identidad, como si los símbolos de identificación no cambiaran a lo largo del tiempo. Además, dado que esta escuela carece del concepto de sistema cultural o sistema de símbolos que constituye una manifestación cultural determinada, por lo que podemos afirmar que carece de una visión sistémica o de la cultura como un todo integrado y estructurado, estos investigadores, por lo general, no proporcionan una interpretación más profunda del sentido o de la significación de esos símbolos, sino que se limitan a enumerar rasgos culturales aislados.

Por otra parte, la escuela culturalista clasifica los rasgos culturales en tres niveles: la cultura material, donde agrupa los objetos y artefactos de la cultura popular; las manifestaciones sociales, que se refiere a la dimensión de las relaciones sociales, que se consideran características de la cultura popular, y la cultura espiritual, que incluye mitos, cuentos, leyendas y todas las manifestaciones de la tradición oral, así como las expresiones de la religión popular. Esta clasificación de rasgos culturales tiende a establecer cortes arbitrarios al interior de la cultura, fomentando el estudio de cada uno de los niveles de manera aislada. ¿Dónde ubicar, por ejemplo, la actividad ritual, en la cultura espiritual (pues supone un conjunto de creencias y concepciones místicas) o en las manifestaciones sociales (ya que supone una serie de relaciones de autoridad y solidaridad) o, finalmente, en la cultura material (pues integra símbolos de tipo icónico)? Lo mismo podría decirse del mito, el cuento y la leyenda, área privilegiada de investigación de esta corriente, pues los mitos también tienen una base material que los sustenta: los sonidos a través de los cuales se trans-

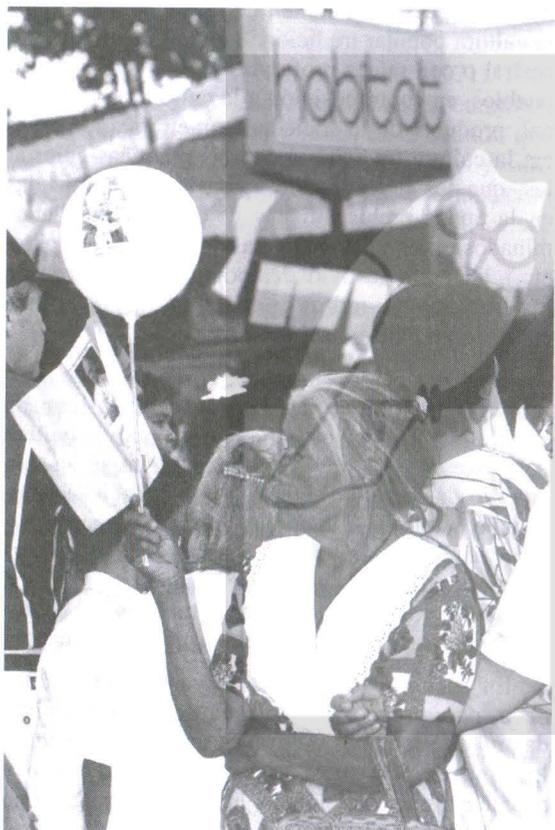
miten, tema de estudio de la lingüística, y una manifestación social: las relaciones que establecen el emisor y el receptor, en el momento de transmitir un mito determinado; y esto sin tomar en cuenta el contexto sociocultural global (ecológico, económico, relaciones de solidaridad y ayuda mutua, político y cultural) del cual forma parte el mito en cuestión y sin el cual este no puede ser interpretado de una forma adecuada. Así, las manifestaciones culturales no pueden disociarse del todo al cual pertenecen, sino que deben ser estudiadas desde una perspectiva holística, es decir, en tanto que *hechos sociales totales*.

Esta corriente incurre, sin embargo, en una dificultad mayor: establece una división al interior de la cultura popular entre lo que denomina la cultura popular tradicional y el resto de la cultura popular, es decir, la no-tradicional o moderna. La corriente culturalista privilegia el estudio de la primera y desecha el examen de la segunda. Concibe la cultura popular tradicional como una cultura ancestral o con raíces profundas en la historia de los pueblos, en contraposición a la cultura no-tradicional, producto de la sociedad contemporánea. Asocia la cultura tradicional con las prácticas culturales, que los investigadores consideran enraizadas en la época prehispánica y colonial, como determinados mitos y leyendas (la Sihuanaba, el Cipitío, etc.), danzas y festividades populares (la danza de los historiantes, moros y cristianos, etc.) y otras expresiones culturales.

Esta posición es criticable en dos sentidos. En primer lugar, porque tiende a concebir la llamada cultura popular tradicional como un tipo de cultura popular estática, a través del tiempo, que no ha sido modificada por el advenimiento de la sociedad moderna o que lo ha sido en una dimensión poco significativa. En este sentido, se considera que la cultura popular tradicional es esencialmente la misma desde la época prehispánica o al menos desde la colonia hasta la actualidad, lo cual es difícil de aceptar.

En segundo lugar, para lograr lo anterior, es decir, para proyectar la imagen de que determinadas manifestaciones culturales no han cambiado a lo largo de 500 años, hace un corte arbitrario y tajante entre lo tradicional y lo no-tradicional, como si los sujetos sociales vivieran en dos culturas separadas. Sin embargo, la experiencia de la investigación de campo nos indica que esta concepción es errónea, pues los sujetos sociales viven simultáneamente ambos tipos de valores culturales sin pa-

sar de una cultura a otra. Piénsese, por ejemplo, cuando un informante nos narra un mito como el de la Sihuanaba. Es posible que mientras narra el relato, nuestro informante esté tomando una *Coca-cola* o una cerveza *Pilsener* para refrescar su garganta. Además, este mito ha sufrido modificaciones por el papel que juega en la sociedad contemporánea, como símbolo de identidad nacional —habría que analizar la apropiación que la cultura oficial hace de este relato y el proceso por el cual lo revierte a las culturas populares—. Asimismo, cuando presenciamos una fiesta patronal, los sujetos sociales pasan de una procesión religiosa, donde se representa la danza de los historiantes, a la feria que se ha instalado enfrente o a la par de la iglesia, donde los juegos mecánicos son amenizados con música pop. En consecuencia, no se puede hablar de dos culturas separadas, una tradicional y otra moderna, sino de valores culturales tradicio-



nales y modernos, que se entrelazan para formar un único sistema cultural. Este entrelazamiento entre lo tradicional y lo moderno, podemos pensar como hipótesis, constituye un aspecto esencial del sistema cultural de las identidades socioculturales de los salvadoreños.

La posición sociologista también ha tenido una fuerte incidencia en El Salvador. De hecho, ha estado presente desde lo que podríamos considerar los primeros trabajos de antropología de los académicos salvadoreños, como los estudios realizados por el Dr. Alejandro Dagoberto Marroquín, a mediados del siglo XX. De acuerdo con este investigador, los pueblos indios de El Salvador constituyen “una categoría socioeconómica históricamente determinada” (Marroquín, 1975, p. 752). El principal inconveniente de esta posición es que tiende a reducir el fenómeno étnico indígena de El Salvador al factor socioeconómico, esto es, a un aspecto de la configuración de lo étnico, subestimando los demás factores, sobre todo el componente cultural. Es fácil darse cuenta que no todos los pobres ni todos los campesinos de El Salvador son indígenas, sino solo una pequeña proporción de aquellos se definen y son definidos como indios. En consecuencia, la definición de la identidad india va más allá del factor socioeconómico, no obstante que este desempeña un papel esencial en la definición de esta identidad —no solo en El Salvador, sino en toda América Latina—. En otras palabras, no es tanto que la posición socioeconómica no condicione la identidad indígena, de hecho, constituye un aspecto esencial de ella, sino que dicha identidad incorpora otros aspectos igualmente esenciales para su definición —como la participación en el sistema de cofradías o mayordomías o, en todo caso, en un sistema ritual bien definido, el hecho de vivir en determinados cantones y caseríos o barrios urbanos, etc.

Ahora bien, si la identidad sociocultural no se puede comprender a partir de rasgos fisonómicos ni a partir de un listado de elementos culturales ni solo por la posición socioeconómica, ¿cómo se define entonces, la identidad de un pueblo? Tal como he indicado en otros trabajos², la identidad sociocultural tiene como fundamento una relación social, en la cual intervienen al menos dos sujetos sociales: noso-

2. Carlos B. Lara M., *Consideraciones sobre la problemática indígena En El Salvador*, San Salvador, 1993; Carlos B. Lara M., *Salvadoreños en Calgary: el proceso de configuración de un nuevo grupo étnico*, San Salvador, 1994.

tros —el grupo portador de una identidad determinada— y los otros —el grupo (o los grupos) con el que aquel entra en contacto cotidiano—, donde los otros son considerados como los extraños, los diferentes a nosotros. Esta relación social, una relación de oposición y contraste, constituye la base a partir de la cual el grupo construye un sistema de relaciones sociales, que integra a sus miembros, y un sistema cultural, esto es, un sistema de normas y valores sociales, que orienta la vida cotidiana de estos. Se comprende, entonces, que la identidad sociocultural tenga un carácter relacional, que los elementos que la caracterizan no pueden entenderse en términos absolutos, sino en relación con los otros grupos con los cuales se mantiene contacto cotidiano, en un momento determinado.

Esta perspectiva, como se ha podido observar, mantiene una visión holística o totalizante del fenómeno, pues toma en cuenta las tres variables fundamentales que intervienen en su funcionamiento: las relaciones de contraste —nosotros-los otros— entre grupos o categorías sociales de la misma naturaleza, que incorporan procesos económicos, políticos y de hegemonía cultural; el sistema de relaciones intrasociales (al interior del grupo), de tipo ecológico, económico, político y de solidaridad; y el sistema cultural, que incluye dos niveles: la cultura manifiesta —los símbolos que un grupo utiliza para mostrar su identidad— y la cultura profunda, es decir, el nivel de significación detrás de los símbolos manifiestos, esto es, el sistema de normas y valores sociales, que orienta la vida cotidiana de los miembros del grupo. En esta visión holística interesa mantener el principio de supremacía del todo sobre sus partes y reivindicar una relación dialéctica entre el nivel de la interacción social y el sistema de símbolos culturales, que construye la imagen del grupo

Es fundamental señalar que las relaciones establecidas entre los grupos portadores de identidad no siempre son relaciones simétricas, sino que, con frecuencia, tienden a ser relaciones asimétricas, basadas en la dialéctica dominación-subordinación. Así, los grupos portadores de identidad son grupos de interés³ que compiten por lograr mejores posi-

ciones de poder al interior de la sociedad global, sea esta la sociedad mundial (en el caso de la identidad nacional) o la sociedad nacional (identidad municipal, cantonal, étnica o de estratificación social). En el ámbito cultural, señala Bonfil Batalla (1981, 1986), esta competencia por el poder social se traduce en una competencia por el control de los símbolos culturales, por lo que todo grupo portador de una identidad determinada necesita cierto nivel de control de sus producciones culturales.

Por último, no debe pasarse por alto que los procesos de identificación sociocultural tienen un carácter histórico, en el sentido de que la identidad forma parte del proceso histórico general de un pueblo y cambia a medida que la sociedad se transforma. Por ello, ningún aspecto de la identidad sociocultural es estático o se mantiene de la misma manera, a través del tiempo, no obstante que en la configuración de la identidad de un pueblo podamos detectar procesos de ruptura o discontinuidad sociocultural —formación y adopción de nuevos símbolos y relaciones sociales— y procesos de continuidad sociocultural —símbolos y relaciones sociales, originadas en una época determinada y que se continúan desarrollando a lo largo de diferentes sistemas sociales, por lo que mantienen cierta relación con el pasado—. Así, la identidad sociocultural supone la dialéctica continuidad-discontinuidad sociocultural, ya que los procesos de identidad colectiva tienden a generar símbolos, que mantienen la relación con el pasado (símbolos tradicionales) y, al mismo tiempo, otros que ubican y actualizan al grupo, en la dinámica de la sociedad y la cultura contemporáneas (de tipo urbano, industrial, global y transnacional). En consecuencia, la dialéctica discontinuidad-continuidad sociocultural puede traducirse, en la coyuntura actual, en la dialéctica modernidad-tradicionalismo, pues, según señala García Canclini, “la crisis conjunta de la modernidad y de las tradiciones, de su combinación histórica, conduce a una problemática (no una etapa) posmoderna, en el sentido de que lo moderno estalla y se mezcla con lo que no lo es, es afirmado y discutido al mismo tiempo”⁴. Este juego dialéctico queda establecido en la fórmula la discontinuidad es a la continuidad lo que la modernidad es al tradicionalis-

3. Abner Cohen, *Two Dimensional Man: An Essay On The Anthropology of Power And Symbolism in Complex Societies*, Estados Unidos, 1976.

4. Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, 1990, p. 331.

mo, lo cual se expresa de la siguiente manera: discontinuidad : continuidad :: modernidad : tradicionalismo.

En este sentido, sigo a Josep Llobera (1996), para quien la identidad sociocultural constituye un fenómeno de larga duración (*longue durée*), esto es, representa un fenómeno, que se va construyendo a lo largo de un proceso prolongado. En el transcurso de este proceso, podemos considerar como hipótesis, se va construyendo la dialéctica discontinuidad-continuidad sociocultural, pues encontramos fenómenos y momentos históricos que marcan ruptura con el pasado y otros que mantienen la ligazón con este, es decir, que marcan la continuidad del devenir histórico.

2. La dinámica de las identidades en El Salvador

Ningún pueblo mantiene una única identidad sociocultural. En general, todos los pueblos sustentan diversas identidades simultáneamente, las cuales pueden complementarse, pero a menudo algunas de ellas entran en contradicción y generan procesos conflictivos. En El Salvador, se mantienen diversos tipos de identidad colectiva, desde la identidad nacional y las identidades locales hasta las identidades de estratificación social y las de grupo de edad y de género. Estas identidades se entrelazan y se atraviesan unas con otras, algunas de las cuales se refuerzan entre sí, pero otras generan rupturas sensibles al interior de algunos tipos de identidad. Es importante, por tanto, revisar la dinámica de estas identidades, la manera cómo se relacionan, cómo se refuerzan o entran en contradicción unas con otras.

2.1. La identidad nacional salvadoreña a principios del siglo XXI

En las últimas décadas del siglo XX, El Salvador ha experimentado un profundo proceso de transformación sociocultural, provocado por causas externas, como el proceso de globalización y la transnacionalización de la cultura, y por causas internas, como la guerra civil de la década de 1980 y el crecimiento acelerado de los centros urbanos.

Esta transformación de la sociedad y la cultura salvadoreñas ha producido cambios significativos, en la definición de la identidad nacional.

En el caso de la identidad nacional salvadoreña, como en los demás tipos de identidad, su construcción ha formado parte de un prolongado proceso histórico, cuyas raíces más profundas se encuentran en los intereses de la elite añilera de finales de la colonia, no obstante que su configuración no puede ubicarse antes de finales del siglo XIX. A partir de entonces, sin embargo, los elementos constitutivos de la identidad nacional —relación social entre el nosotros y los otros, cultura propia y relaciones sociales al interior del grupo— han cambiado y se han registrado procesos de transformación de la identidad, pero también procesos de continuidad sociocultural, los cuales mantienen la relación con el pasado.

Se comprende, entonces, que la identidad sociocultural tenga un carácter relacional, que los elementos que la caracterizan no pueden entenderse en términos absolutos, sino en relación con los otros grupos con los cuales se mantiene contacto cotidiano, en un momento determinado.

A principios del siglo XXI, la identidad nacional salvadoreña se define a partir de la interacción con tres grupos etnonacionales: el grupo angloamericano o blanco-americano, que domina la sociedad estadounidense (y por extensión, el grupo anglocanadiense, que domina a la vecina Canadá), el grupo mexicano y el resto de los países centroamericanos. A partir de la interacción con estos grupos, se establecen los contrastes culturales, con base en los cuales se construyen los símbolos de identificación.

La relación con la población angloamericana, es una relación de dominio-subordinación, en la cual la población salvadoreña ocupa la posición subordinada. Es una relación de “dominio asumido”, por lo que los salvadoreños asumen una condición de inferioridad en todas las áreas de la vida social —en las actividades económicas, en el sistema político y en las producciones culturales—. En los estudios sobre la migración salvadoreña a Estados Unidos y Canadá (Mahler, 1995; Lara Martínez, 1994) se observa que los emigrantes representan de forma simbólica a estos países como “tierra de las maravillas”, en el caso de Estados Unidos, y como “tierra de paz, leche y miel”, en el caso de Canadá. Son metáforas de su percepción de norteamérica

como tierra de progreso y oportunidades. Esta visión positiva de las sociedades norteamericanas y, por tanto, de sus grupos etnonacionales dominantes (los angloamericanos y los anglocanadienses), tiene su correlato en una visión negativa de su propia sociedad, la cual es concebida como una tierra de violencia y carencias, es decir, como una tierra donde sus vidas están amenazadas y donde no logran satisfacer sus necesidades básicas. Este simbolismo es el que motiva a los emigrantes salvadoreños a dejar su tierra. En este sentido, puede considerarse que la identidad nacional salvadoreña es una identidad desvalorada, ya que la población salvadoreña se asume como un grupo con carencias y limitaciones frente a los angloamericanos y anglocanadienses. Por eso, para potenciar el desarrollo social y humano en El Salvador, es importante elevar el orgullo nacional.

La relación con la población mexicana es aún más conflictiva e incluso violenta, precisamente, porque México es de una nación que mantiene una hegemonía cultural y cierto grado de dominio económico sobre El Salvador, pero es al mismo tiempo una "hegemonía no asumida", pues los salvadoreños no se asumen como inferiores o menos capacitados que los mexicanos. Es posible que esto sea así, porque son considerados como social y culturalmente similares. El grado de conflictividad de esta relación ha aumentado, en las últimas décadas, debido, sobre todo, a que la migración hacia Estados Unidos pasa mayoritariamente por México, cuyas autoridades policíacas —en la década de 1980, sobre todo la llamada judicial—, encargadas de controlar el tráfico de los emigrantes, abusan de ellos. Estos agentes abusan de la vulnerabilidad de estas personas, las despojan de sus pertenencias y las obligan a atravesar el país sin recursos. En algunas ocasiones, también los encarcelan y los regresan a su país, después de haberlas despojado de su dinero y sus recursos. Aunque esta situación no es responsabilidad del pueblo mexicano, pues también la ciudadanía mexicana sufre abusos de los cuerpos de policía, los salvadoreños han descargado su resentimiento hacia el pueblo de México. Debido a esta situación,

Ningún pueblo mantiene una única identidad sociocultural. En general, todos los pueblos sustentan diversas identidades simultáneamente, las cuales pueden complementarse, pero a menudo algunas de ellas entran en contradicción y generan procesos conflictivos.

ha surgido un sentimiento antimexicano, que invade a todos los sectores sociales. Este sentimiento antimexicano constituye un elemento fundamental en la definición de la identidad salvadoreña en estos momentos.

Es curioso, sin embargo, que los salvadoreños descarguen su furia contra los mexicanos y no contra los angloamericanos, cuando son víctimas de abusos tanto de unos como de otros, o quizás más de los angloamericanos. Sin embargo, en este caso, estamos frente a una "dominación asumida", mientras que, en el caso mexicano, se trata de una "hegemonía no asumida".

Los salvadoreños establecen relaciones con mayor grado de igualdad con los otros centroamericanos. Es decir, a diferencia de las relaciones con los angloamericanos y los mexicanos, entre los centroamericanos las relaciones tienden a ser más hori-

zizontales. No obstante, estas relaciones son competitivas. Los centroamericanos compiten entre sí, en todas las áreas de la vida social, en las empresas económicas, en las políticas de Estado (como en las de apertura del mercado), en la producción cultural y en las competencias deportivas. En todos estos ámbitos, los diversos países de Centro-

mérica quieren ser líderes de la región. Estas relaciones competitivas no impiden que entre los pueblos centroamericanos florezcan relaciones de solidaridad y ayuda mutua, lo cual se observa más claramente entre los emigrantes que se asientan en Estados Unidos y Canadá. Un estudio etnográfico de la ciudad de Calgary (Lara Martínez, 1994) muestra que los centroamericanos tienden a unirse, en contraposición a los chilenos, quienes detentan el poder en el interior de la comunidad latinoamericana. En Los Ángeles, los centroamericanos se unen contra los mexicanos. En conclusión, entre los países centroamericanos tienen lugar relaciones de competencia, pero también florecen relaciones de solidaridad y ayuda mutua, por lo que se puede afirmar que sí existe una identidad centroamericana. Este sentimiento identitario entre los pueblos de la región debería aprovecharse para construir una sociedad centroamericana unificada.

2.2. Otros tipos de identidad sociocultural en El Salvador

La identidad nacional salvadoreña no es un fenómeno homogéneo, libre de contradicciones, sino que está entrelazada y atravesada, como se ha indicado antes, por otras identidades socioculturales, las cuales se complementan con la identidad nacional, pero también pueden entrar en competencia y contradicción, y así amenazar su desarrollo armónico.

El primer tipo de identidad sociocultural que debe considerarse es el de las identidades regionales, las cuales se han conformado por la apropiación del espacio que las poblaciones han efectuado a través del tiempo. Estas identidades, sin embargo, son muy difusas y no generan un sentimiento fuerte de pertenencia entre los individuos, porque las regiones no cuentan con un sistema de autoridad propio ni con un sistema simbólico que las caracterice. Ahora bien, algunas regiones generan cierto sentido de identidad.

La identidad regional más importante, en la actualidad, es quizás la de la zona oriental, que se extiende más allá del río Lempa y tronca con Honduras y el golfo de Fonseca. Esta zona constituía una región cultural desde la época prehispánica, la cual estaba dominada por pueblos de origen lenca, aunque también había cacaoperas y nahuas. El predominio de los lenca proporcionaba características particulares, que contrastaban con lo que hoy conocemos como las regiones paracentral, central y occidental, las cuales (con excepción de Chalatenango) estaban dominadas por pueblos de origen náhuatl. En realidad, el caudaloso río Lempa constituía (y aún constituye) una frontera natural, que dividía lo que hoy conocemos como el territorio salvadoreño. En la época colonial, esta frontera se mantuvo, no obstante que la región oriental estaba integrada políticamente a la provincia de San Salvador. Las diferencias entre oriente y el resto del territorio nacional no se superaron, a lo largo de los siglos XIX y XX.

Hoy en día, la zona oriental está constituida por ciudades, como San Miguel y San Francisco Gotera, las cuales han crecido en los años de la guerra civil como producto de un proceso de migración del campo hacia la ciudad. Sin embargo, en esta zona existen poblaciones campesinas importantes, las cuales viven de una economía de subsistencia, basada en la producción de granos básicos

y la elaboración de diferentes tipos de artesanías. En toda la zona, la migración transnacional hacia Estados Unidos es de gran trascendencia. Estos emigrantes, complementan la economía de la región con las remesas que mandan a sus familiares, a la vez que provocan importantes cambios sociales y culturales.

Otra identidad regional importante es la del departamento de Chalatenango, el cual presenta una serie de características propias y, sobre todo, una historia que lo identifica. En la época prehispánica, lo que hoy conocemos como Chalatenango estaba habitado por diferentes poblaciones indígenas: al este del departamento habitaban pueblos lenca, en continuación con la región oriental. La zona que hoy conocemos como la ciudad de Chalatenango se encontraba habitada por poblaciones náhuatl-pipiles, mientras que al norte del departamento se ubicaban las poblaciones maya-chortís. Con la llegada de los españoles y, sobre todo, con el desarrollo de la sociedad colonial, la zona baja de Chalatenango se constituyó en productora de añil y, de hecho, es una de las áreas donde este cultivo se mantuvo durante más tiempo. Con la caída del añil en los mercados internacionales, Chalatenango se convirtió en una de las zonas más pobres del país. Entonces, su actividad económica se concentró en cierto desarrollo de la ganadería extensiva y en el cultivo de granos básicos, en pequeña escala. Esto impulsó al campesinado de la zona a emigrar temporalmente a diferentes puntos del país, para trabajar en la recolección de café, caña de azúcar y algodón, con lo cual complementaban sus ingresos. Esta migración temporal proporcionó a la población campesina chalateca una mayor integración a la sociedad y a la cultura nacionales.

En la década de 1980, Chalatenango fue uno de los escenarios más importantes de la guerra civil. Aportó uno de los contingentes más importantes al movimiento campesino revolucionario. En la actualidad, en Chalatenango se encuentran algunos centros urbanos, como Nueva Concepción y la misma ciudad de Chalatenango, pero el departamento está conformado por una gran cantidad de comunidades rurales. La zona de los campesinos revolucionarios, en el este del departamento, está construyendo un nuevo tipo de identidad, basado en una organización social participativa y en una concepción del cambio social, en favor del mejoramiento de las condiciones de vida de sus comunidades.

El departamento de Sonsonate es otra identidad regional destacada. Este departamento, en la zona occidental del país, también posee una historia propia, que lo identifica y lo diferencia de las demás regiones del país. En la época prehispánica, el occidente salvadoreño estuvo dominado por los pueblos náhuatl-pipiles, llegados del centro de México. El señorío de Tecpan Izalco, una de las ciudades-estado más importantes de lo que hoy conocemos como El Salvador, es muy relevante. En el primer período de la colonia, esta región tuvo una actividad económica de gran trascendencia para el reino de Guatemala, pues allí se encontraba una de las producciones de cacao más importantes del territorio dominado por la corona española. Esto proporcionó una identidad propia a la región. En el período republicano, cabe destacar el auge del café, ya que en esta región había tierras de buena calidad para la producción del grano. En 1932, aquí surgió el movimiento indígena-campesino, abatido por las fuerzas gubernamentales. Este movimiento tuvo fuertes repercusiones en la conciencia nacional, pues se constituyó en símbolo de la derrota del comunismo. La presencia de poblaciones náhuatl-pipiles es una característica de esta región, ya que el departamento de Sonsonate es el área que cuenta con mayor presencia indígena en el país. Esta cultura proporciona símbolos que identifican a Sonsonate como región cultural. Por último, desde un punto de vista simbólico, el hecho que los rituales de semana santa de esta zona (Sonsonate, Izalco, Nahuizalco, etc.) sean las ceremonias más vistosas del país, contribuye a engrandecer el orgullo de ser sonsonateco.

Estas tres regiones culturales constituyen las identidades regionales más importantes de El Salvador, las cuales se contraponen al resto del país, por sus características específicas y, sobre todo, por su memoria histórica. Existen otras identidades regionales, pero su carácter es todavía más difuso que el de las ya citadas. Es importante señalar, sin embargo, que estas identidades regionales no compiten o no cuestionan la identidad nacional, sino

que más bien se complementan con ella, le dan cierta diversidad, sin cuestionar la unidad de la nación.

Más importante que las identidades regionales son las identidades locales, las cuales tienen un fundamento sociopolítico y un sistema de identificación simbólica. Se trata de unidades territoriales con cierta autonomía sociopolítica, como los municipios, los cantones y los caseríos, aunque también hay que tomar en cuenta las identidades locales de tipo urbano, como los barrios y las colonias, las cuales no gozan de autonomía sociopolítica.

La más importante de las identidades locales es la de los municipios, pues estos cuentan con un sistema político propio, reconocido por el gobierno central. El reciente proceso de descentralización municipal refuerza estas identidades, ya que

En El Salvador, se mantienen diversos tipos de identidad colectiva, desde la identidad nacional y las identidades locales hasta las identidades de estratificación social y las de grupo de edad y de género. Estas identidades se entrelazan y se atraviesan unas con otras, algunas de las cuales se refuerzan entre sí, pero otras generan rupturas sensibles al interior de algunos tipos de identidad.

proporciona mayor capacidad de decisión a los gobiernos locales. Aunque los gobiernos municipales están integrados a la arena política nacional —hasta el momento no existen partidos políticos de tipo local—, los municipios poseen un sistema político propio, el cual se desenvuelve de acuerdo con los intereses de los sujetos sociales de la localidad. Estas identidades municipales se ven reforzadas por el sistema religioso católico, según el cual cada municipio

tiene su parroquia con su santo patrón, la deidad que protege a la localidad y que se erige en el modelo de vida para sus pobladores. Esta deidad es el símbolo de identidad más importante del municipio —gran parte de los municipios adoptan el nombre del santo patrón que los preside—, por lo que las fiestas patronales (en honor al santo patrón) representan los rituales donde se reproduce la identidad del municipio. Por eso, las principales instituciones del municipio, sobre todo por la alcaldía municipal y la Iglesia católica, se comprometen con la organización de estas ceremonias.

En el municipio de Santo Domingo de Guzmán, en el departamento de Sonsonate, por ejemplo, la fiesta patronal es organizada por varias entidades:

la alcaldía municipal, que coordina al comité de festejos, la casa de la cultura, organismo del Consejo Nacional para la Cultura y el Arte (CONCULTURA) del gobierno central, el consejo parroquial de la Iglesia católica y el mayordomo de Santo Domingo. Todos estos sujetos participan en la organización de las fiestas, aunque no siempre logran una coordinación adecuada. La fiesta patronal de Santo Domingo de Guzmán combina actividades promovidas por la institución eclesiástica, como el novenario, las misas y las procesiones en honor del santo, con actividades propias de la conciencia religiosa popular, como las actividades en la casa de la cofradía y la danza de los historiantes⁵. Estas actividades se combinan, a su vez, con otras de carácter cívico, como el desfile, organizado por la casa de la cultura, y recreativo, como la feria, enfrente de la parroquia, y el baile con música pop. En todas estas actividades, se entrelazan prácticas y concepciones tradicionales con prácticas y concepciones modernas, lo cual genera un proceso de hibridación cultural, característico no solo del municipio de Santo Domingo, sino de todas las identidades locales de El Salvador, e incluso de la identidad nacional.

En los últimos años, sin embargo, el desarrollo urbano, acelerado y poco ordenado, ha dado paso a la proliferación de urbanizaciones que rompen la organización del territorio municipal, basado en una cabecera, centro urbano rector de la dinámica económica, política y cultural del municipio, y las comunidades rurales, denominadas cantones y caseríos, subordinadas a este. El crecimiento de urbanizaciones, como Lourdes, en el municipio de Colón, que sobrepasan en dimensiones e importancia económica a la cabecera municipal, cuestionan el papel rector de esta y la unidad del municipio.

Muchos cantones y caseríos del área rural, los cuales forman parte de los municipios, cuentan con su ermita y su santo patrón. Por lo tanto, con un símbolo de identidad, que les otorga autonomía cultural frente a la cabecera municipal. Esta autonomía cultural se fundamenta en la organización política y social de las comunidades, basada en la formación de asociaciones de desarrollo comunitario, directivas comunales, directivas de escuela, directivas de clínica, directivas de Iglesia y otras más, lo cual les da

un grado importante de independencia, respecto a la organización de la alcaldía municipal.

Estas identidades locales —municipales, de cantones y de caseríos— pueden generar identidades más amplias, de tipo microrregional, cuando existen características comunes, que las unen, o intereses comunes, los cuales promueven la alianza de diversas unidades territoriales. La microrregión de las comunidades revolucionarias de Chalatenango ilustra este tipo de identidad territorial. En la zona oriental de este departamento se agrupa un conjunto de municipios, cantones y caseríos, entre los que se encuentran Guarjila, San Antonio de Los Ranchos, Las Vueltas, Nueva Trinidad, Arcatao y otros. Todos ellos comparten una historia —la guerra de la década de 1980— e intereses comunes, la defensa de los logros del movimiento campesino frente a una sociedad que socava los fundamentos de su organización comunitaria. Estas características han generado una identidad microrregional, que se ha constituido en el fundamento simbólico para defender un estilo de vida alternativo frente al modelo neo-liberal, que domina a la sociedad nacional.

La zona del bajo lempa, que incluye los municipios de Zacatecoluca, Tecoluca, Jiquilisco y Puerto El Triunfo, es otro ejemplo. En ella se encuentra una identidad de tipo microrregional, basada en lo que se ha denominado la gestión del riesgo y del desarrollo sostenible (ver el Capítulo 5, *Informe de desarrollo humano, El Salvador 2003*). Se trata de un conjunto de comunidades organizados, desde la época de la guerra civil, que todos los años enfrentan las inundaciones del río Lempa. Por lo tanto, para ellas es fundamental cierto nivel de organización para mitigar el riesgo. Asimismo, necesitan hacer viable su actividad productiva, de manera que puedan garantizar su subsistencia y mejorar su calidad de vida. Estas condicionantes de tipo ecológico y económico están propiciando el desarrollo de una identidad microrregional, en esta zona de la costa del Pacífico.

En general, estas identidades locales y microrregionales no cuestionan los fundamentos de la identidad nacional, sino que, más bien, tienden a complementarse con ella. Ahora bien, el modelo

5. Danza que se realiza en el marco de la fiesta patronal y que escenifica las batallas de los cristianos contra los moros. Aunque estas danzas fueron traídas por los frailes a principios de la colonia, los indígenas de estas tierras las adoptaron rápidamente y las combinaron con patrones y concepciones culturales nativas, con lo cual generaron un proceso de reinterpretación de estas danzas (ver Bricker, 1993; Lara Martínez, 2002).

de vida de los campesinos de la micro-región del oriente de Chalatenango sí cuestiona la dinámica de la sociedad nacional, pero carece de fuerza suficiente como para constituir una verdadera amenaza para la nación.

Otro tipo de identidad sociocultural de gran trascendencia para la sociedad salvadoreña contemporánea es el de las identidades indígenas, las cuales, en la segunda mitad del siglo XX, experimentaron un proceso de negación (Marroquín, 1975) o de invisibilidad (Chapin, 1990). Pues el Estado salvadoreño y las instituciones de la sociedad nacional ignoraron a las poblaciones indígenas, no las tomaban en cuenta en sus planes y proyectos de desarrollo social, “era como si en El Salvador no tuviéramos problemas indígenas”, afirmaba Marroquín (1975, p. 767). Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XX, estas identidades se han potenciado, posiblemente como producto del proceso de globalización, que ha permitido la organización del movimiento indígena del continente americano. A mediados de la década de 1970, surge la primera organización indígena de El Salvador, la Asociación Nacional de Indígenas Salvadoreños (ANIS), la cual mostró su mayor actividad en la siguiente década. Los indígenas organizados en esta asociación plantean la lucha por la tierra, pues no conciben al indígena desligado de ella.

¿Cuáles son las demandas de su organización?”, pregunté a los dirigentes indígenas de ANIS.

Las demandas, primeramente es la tierra, porque de la tierra somos y de la tierra, digamos, la tierra es el patrimonio de nosotros, verdad, mi padre siempre decía que él no sabía leer, ni escribir, pero decía: indio con tierra, indio con título, indio sin tierra, indio sin título... entonces, nuestra vida, nuestro patrimonio, es la tierra. Teniendo la tierra para nosotros, tenemos nuestra casa, tenemos la educación, tenemos la sabiduría, tenemos nuestro alimento, tenemos todo...

Los dirigentes indígenas insisten que, antes de la venida de los españoles, los indígenas tenían sus tierras, pero a partir de la conquista, las perdieron, y ahora hay una gran cantidad de indígenas sin tierras.

Antes de la invasión todos teníamos tierra, nadie decía que estaba mal, que no tenían títulos,



es otra cosa, por eso los invasores, cuando vinieron, primeramente vinieron a legalizar las tierras, para apropiárselas, por eso tenemos un lema que nosotros decimos: con la cruz y la espada nos dejaron sin nada, y hasta hoy día estamos en consecuencias críticas, difíciles...

Es por ello, que los dirigentes indígenas establecen la necesidad de luchar en contra de lo que denominan la “sociedad blanca”, ya que finalmente son los “blancos” (españoles, ladinos y mestizos) quienes les han arrebatado sus tierras.

Aunque esta asociación ha perdido capacidad de movilización, los indígenas de todo el país han desarrollado sus organizaciones étnicas como un medio para demandar mejores condiciones de vida y mayor respeto y consideración a su herencia cultural. Sin embargo, las organizaciones de tipo nacional y regional han fracasado o carecen de capacidad de movilización entre la población indígena. Solo las organizaciones de tipo local —como la Asociación de Desarrollo Comunitario Indígena Nahuat de Santo Domingo de Guzmán o las asociaciones de desarrollo comunitario de los cantones indígenas de Cacaopera o las cofradías y mayordomías de los municipios habitados por poblaciones indígenas— tienen una verdadera representatividad y capacidad de movilización. Es importante apoyar estas organizaciones o asociaciones indígenas locales para seguir potenciando estas identidades en El Salvador.

Pero, las identidades indígenas no son el único tipo de identidad étnica que está incidiendo en la dinámica sociocultural de El Salvador. También es

fundamental considerar las identidades de los salvadoreños-norteamericanos, quienes si bien han emigrado a Estados Unidos y Canadá, no cortan los lazos con sus comunidades de origen, de manera que están transmitiendo valores, concepciones y patrones culturales a sus parientes y conocidos, por lo que inciden de forma directa en la construcción de la cultura y la sociedad salvadoreñas. Según varios estudios hechos en las comunidades de inmigrantes latinoamericanos en Estados Unidos y Canadá (Mahler, 1995; Smith y Guarnizo, 1998; Behar, 1993), estos se mantienen en un estado intermedio marginal o liminar⁶, entre sus culturas nativas —las culturas de sus poblados de origen— y la cultura dominante en América del Norte, generando una cultura híbrida, que, en el caso de los salvadoreños-norteamericanos, fusiona concepciones, valores y prácticas culturales de origen salvadoreño con otras de origen norteamericano. Este estado socio-cultural intermedio o liminar, los ubica en una posición privilegiada para producir cambios, tanto en las culturas salvadoreña como en las de Estados Unidos y Canadá.

Una de las rupturas más fuertes experimentadas por la identidad nacional salvadoreña, en nuestros días, es el desarrollo de las identidades de estratificación social, las cuales dividen a la población nacional en virtud de sus niveles de poder social, sobre todo económico y político. Las diferencias de poder social crean diferencias culturales e identitarias, que cuestionan la unidad de la nación. Basta observar el desarrollo de la fiesta patronal de San Salvador, la cual ha devenido es una festividad de los sectores

populares, debido a que los sectores medio y alto de la ciudad han dejado de participar. Estos sectores sociales se separan físicamente de los sectores populares y aprovechan las festividades patronales para salir del país, visitar las playas del Pacífico o mantenerse en su casa, pero sin incorporarse a las actividades que se desarrollan en el centro de San Salvador. En todo caso, asisten a la Feria Consuma, organizada en las instalaciones de la Feria Internacional, pero no bajan al centro de la ciudad, donde los sectores populares organizan diversas actividades —procesiones, misas, rezos, desfiles, ferias, coronaciones de reinas, etc.—, en honor del santo patrón.

Las diferencias de poder social han creado diferencias significativas en los estilos de vida: en las orientaciones de las actividades económicas, en el valor que otorgan a la vida social, en la manera como viven los rituales religiosos, en sus creencias y en sus concepciones políticas. Estas diferencias culturales han generado diferencias identitarias, en el sentido de que el ser salvadoreño no se concibe de la misma manera. En una investigación de la Fundación Empresarial para el Desarrollo Educativo (Lara Martínez, 1999), se observó que los diferentes estratos sociales de la zona central de El Salvador mantienen diferencias importantes en su concepción sobre la identidad nacional. Mientras que los sectores populares no cuestionan su identidad nacional, sino que la fundamentan en símbolos folclóricos y en el desarrollo de su vida cotidiana. A medida que ascienden en la escala social, comienzan a cuestionar la existencia de dicha identidad nacional, hasta llegar a los sectores medio-alto y alto, que no valoran la existencia de una cultura propia. Estas diferencias de la identidad salvadoreña no representan simples distancias culturales, sino que son oposiciones sociales, que generan una sociedad y una cultura conflictivas.

Este carácter conflictivo también se observa en las identidades sociopolíticas, las cuales se desarrollan a partir de la adscripción a una ideología política —derecha, izquierda, centro derecha, centro izquierda— pero, más en concreto, a un partido político, pues para el grueso de la población, la ideología política no deja de ser un referente demasiado abstracto, mientras que



6. Liminar: de limen, lo que está entre lo uno y lo otro.

el partido, con sus símbolos identitarios —bandera, escudo, himno, etc.—, es mucho más concreto. En El Salvador, los cuatro partidos políticos más importantes han generado su propia identidad: Alianza Republicana Nacionalista (ARENA), Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), Partido de Conciliación Nacional (PCN) y Partido Demócrata Cristiano (PDC). Sin embargo, estas identidades sociopolíticas son menos trascendentes que las de la estratificación social, pues en la mayoría de casos, no se transmiten de generación en generación o, en cualquier caso, solo se transmiten a la siguiente generación; pero salvo excepciones, se logra transmitir a la tercera generación. Aun cuando, en un momento determinado, este tipo de identidad pueda generar fuertes divisiones al interior de la sociedad nacional y local, su alcance es limitado.

Más importantes son las identidades religiosas, las cuales se transmiten a lo largo de diferentes generaciones. Estas identidades también cuestionan la uniformidad de la identidad nacional, pues esta ha tenido —y aún tiene— un carácter católico, ya que ha proporcionado gran parte de los símbolos de identidad —santos patronos, día de los difuntos, Santa Cruz de mayo y otros. Sin embargo, desde finales de la década de 1970, las iglesias protestantes, sobre todo evangélicas y pentecostales, han alcanzado cierto auge. En diciembre de 2002, aglutinaban al 25.3 por ciento de la población nacional, de acuerdo con los datos proporcionados por el Instituto Universitario de Opinión Pública de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (IUDOP)⁷. Esta población protestante ya no reconoce los símbolos católicos como símbolos de la identidad salvadoreña, por lo que el carácter religioso de la identidad nacional —y de las identidades locales— adquiere un contenido más abstracto. Por otro lado, los símbolos católicos de la identidad los reemplaza por los símbolos oficiales, como la bandera, el escudo y el himno nacionales, con lo cual la población protestante acentúa el carácter oficial de la identidad nacional.

Es importante también considerar las identidades de los grupos de edad, basadas en la oposición jóvenes-adultos. En general, puede considerarse que los jóvenes están introduciendo cambios importantes en la cultura salvadoreña y en los símbolos que generan identidad. Los jóvenes desarrollan una con-

cepción más amplia de la identidad salvadoreña, pues están más abiertos a los procesos de hibridación cultural, mientras que los adultos tienden a mantener una visión más tradicionalista de ella, basada en símbolos de tipo folclórico⁸. Pero esta oposición sobrepasa la dimensión cultural, pues esa “visión más amplia” de la identidad salvadoreña, que introduce en los símbolos de identidad expresiones culturales contemporáneas, como el *rock* en español, los graffiti de las maras y otros símbolos de protesta social, manifiesta, en muchos jóvenes, una actitud de rebeldía frente a la autoridad de los adultos, a quienes consideran responsables de la construcción de un tipo de sociedad que no les permite desarrollar sus potencialidades.

Por último, es fundamental considerar las identidades de género, presentes a lo largo de la historia de El Salvador, aunque no han sido reconocidas, pues el dominio del hombre sobre la mujer ha ocultado el papel de esta en los procesos sociales y culturales que han constituido la nación. Es en las últimas décadas del siglo XX, que se ha reconocido el papel decisivo de las mujeres en los procesos económicos, políticos y culturales de antes y de ahora. Sin embargo, el dominio del hombre sobre la mujer no ha sido superado. La mujer sigue teniendo un papel subordinado, en la dinámica social y en la construcción de los símbolos de identidad sociocultural. Por ejemplo, los grandes héroes nacionales —los próceres de la independencia, Farabundo Martí, Napoleón Duarte, D’Aubuisson, Monseñor Romero y otros— son casi exclusivamente masculinos. En el ámbito de los valores y las normas sociales, la supremacía del hombre sobre la mujer prevalece en los hogares de la mayoría de los salvadoreños. Las actividades tradicionales que la mujer ha desempeñado en su casa —cocinar, hacer la limpieza, cuidar a los hijos e hijas, etc.—, siguen siendo responsabilidades de las mujeres —en la mayoría de los hogares, no obstante que, en muchas ocasiones, ellas también tienen que trabajar por un salario—.

3. Conclusión

En El Salvador existen diversos tipos de identidad sociocultural, algunos de ellos se complementan mientras que otros compiten entre sí. En principio, la supremacía, en la actualidad, le corresponde a la identidad nacional, la cual se define en

7. IUDOP, *Encuesta de evaluación del año 2002*, Informe No. 97, 2003.

8. Para profundizar en esta oposición jóvenes-adultos, ver Lara Martínez, 1999.

virtud de las relaciones de oposición y conflicto, al menos con tres entidades nacionales diferentes: las oposiciones salvadoreño-angloamericano, salvadoreño-mexicano y salvadoreño-centroamericano. Las identidades locales —municipales, cantonales y de barrio— y étnicas mantienen ciertas contradicciones con la identidad nacional, pero se encuentran subordinadas a ella y, al menos por el momento, no representan una amenaza real. No obstante, algunas de estas identidades están introduciendo cambios significativos, en la configuración social y cultural de El Salvador, como en las identidades indígenas, que están desarrollando nuevas concepciones y prácticas culturales, y los salvadoreños que viven en Norteamérica, quienes tienden a redefinir la identidad salvadoreña.

Una de las rupturas más profundas en la identidad nacional salvadoreña es la de las identidades basadas en la estratificación social, las cuales tienen como fundamento la oposición cultura hegemónica-culturas populares, pues provoca un distanciamiento considerable, en los estilos de vida de los sectores con este tipo de identidad. Otra ruptura importante es la de las identidades de grupos de edad (jóvenes-adultos), las cuales desarrollan concepciones diferentes del ser salvadoreño. Las identidades religiosas, basadas en la oposición cultura católica-culturas protestantes, también ocasionan una ruptura significativa y provocan cortes en la estructura social y en el sistema de símbolos culturales. En consecuencia, en la actualidad, la identidad nacional salvadoreña es una identidad conflictiva.

Referencias bibliográficas

Adams, Richard (1994). "Etnias y sociedades (1930-1979)", en H. Pérez Brignoli, *De la posguerra a la crisis. Historia general de Centroamérica*, tomo V, San José, FCE.

Adams, Richard (1995). *Etnias en evolución social. Estudios de Guatemala y Centroamérica*. México.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1992). *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*. México.

Barth, Fredrik (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México.

Bastide, Roger (1970). *El prójimo y el extraño: el encuentro de las civilizaciones*. Buenos Aires.

Behar, Ruth (1993). *Translated Woman. Crossing the Border with Esperanza's Story*. Boston.

Bonfil Batalla, Guillermo (1981). *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México.

Bonfil Batalla, Guillermo (1981). *Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural*. México.

Bonfil Batalla, Guillermo (1986). *La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos*. México.

Bonfil Batalla, Guillermo (1987). *México profundo. Una civilización negada*. México.

Cohen, Abner (1974). *Urban Ethnicity*. London.

Cohen, Abner (1976). *Two Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Societies*. California.

García Canclini, Néstor (1986). *Las culturas populares en el capitalismo*. México.

García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México.

Geertz, Clifford (1987). *La interpretación de las culturas*. México.

Instituto Universitario de Opinión Pública (1999). *Encuesta sobre religión y religiosidad de los salvadoreños*. San Salvador.

Lara Martínez, Carlos Benjamín (1993). *Consideraciones sobre la problemática indígena en El Salvador*. San Salvador.

Lara Martínez, Carlos Benjamín (1994). *Salvadoreños en Calgary: el proceso de configuración de un nuevo grupo étnico*. San Salvador.

Lara Martínez, Carlos Benjamín (1999). La formación de valores sobre la identidad cultural en el tercer ciclo de tres escuelas públicas y tres privadas de la zona central de El Salvador. San Salvador.

Lara Martínez, Carlos Benjamín (2002). "Las identidades socioculturales de los salvadoreños", *Anuario de Investigaciones 2*, separata. San Salvador.

Lévi Strauss, Claude (1961). *Antropología estructural*. Buenos Aires.

Lungo Uclés, Mario (1991). *El Salvador de los 80: contrainsurgencia y revolución*. San Salvador.

Llobera, Josep R. *El dios de la modernidad: el desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*. Barcelona.

Mahler, Sarah (1995). *American Dreaming. Immigrant Life on the Margins*. New Jersey.

Mires, Fernando (1991). *El discurso de la indianidad: la cuestión indígena en América Latina*. San José.

Mauss, Marcel (1971). *Sociología y antropología*. Madrid.

Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (2002). *Desarrollo humano en Chile. Nosotros los chilenos: un desafío cultural*. Santiago.

Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (2003). *Informe de desarrollo humano, El Salvador 2003*. San Salvador.

Smith, M. P. y Guarnizo, L. E. (1998). *Transnationalism from Below*. New Jersey.

Turner, Víctor (1980). *La selva de los símbolos*. Madrid.

Turner, Víctor (1982). *From Ritual to Theatre*. New York.