

## *La globalización y la afirmación de las identidades locales: la mitificación de Roberto D'Aubuisson<sup>1</sup>*

En la actualidad, se acepta que la globalización es un fenómeno complejo, con implicaciones no sólo económicas, sino también políticas, sociales y culturales. Reconocer las distintas dimensiones de la globalización supone distanciarse de aquellos enfoques de la misma que insisten, casi exclusivamente, en su carácter económico o que, peor aun, subsumen dentro de la lógica económica —para ser más específicos, dentro de la lógica del libre comercio— aspectos políticos, sociales y culturales de la globalización, los cuales son irreductibles a aquella. Ya en 1995, el informe del Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo (UNRISD), *Estados de desorden. Los efectos sociales de la globalización*, puso de relieve los variados procesos económicos, políticos y culturales, los cuales, en su especificidad, dan su perfil a la globalización. Posteriormente, U. Beck, en su libro *Qué es la globalización. Falacias del globalismo, respuestas a la globalización* (publicado en alemán en 1997), prestó atención no solo a la globalización como fenómeno económico, político y cultural —y como tal, inseparable de la globalidad—, sino a quienes se han convertido en sus ideólogos, es decir, los profetas del globalismo, lo cual no es más que “la ideología neoliberal del dominio del mercado mundial”<sup>2</sup>.

Pese a la publicación del informe de UNRISD y de libros como el de Beck, aun ahora la palabra globalización no está del todo clara y, lo que es más preocupante, su dimensión económica se resalta abusivamente, por encima de sus otras dimensiones. Pareciera que el globalismo —en el sentido que lo entiende Beck— le está ganando la partida a quienes han buscado (y buscan) una comprensión más completa de la globalización. Y esta comprensión más completa —y las posturas críticas que de ella se derivan— pasa por el reconocimiento de la irreductibilidad de las dimensiones política, cultural y social de la globalización a su sola dimensión económica. Como sostiene Naomi Klein “lo que llamamos ‘globalización’ debe ser reconsiderado y entendido no sólo como un paso inevitable en la evolución del ser humano, sino también como un profundo proceso político: un conjunto de elecciones deliberadas, discutibles y reversibles sobre cómo llevar a cabo la globalización. Parte de la confusión acerca del significado del término ‘globalización’ se debe al hecho de que este modelo económico particular no considera al libre comercio como una parte del internacionalismo, sino como la infraestructura que todo lo engloba. Todo lo demás —la cultura, los derechos

1. Texto ampliado de la ponencia leída en las jornadas sobre la formación de identidades en El Salvador “El país imaginado”, organizadas por el Departamento de Filosofía de la UCA, del 24 de enero al 2 de febrero de 2005.
2. U. Beck, *Qué es la globalización. Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Buenos Aires, 1998, p. 128.

humanos, el medio ambiente, la propia democracia— es gradualmente devorado dentro de los parámetros del comercio”<sup>3</sup>.

Así, pues, hay que estar en guardia no solo contra el globalismo, sino también contra el reduccionismo economicista, el cual no es capaz de entender las varias dimensiones de la globalización. Hay que aceptar que esta última es, como lo señaló, en 1994, el informe *Estados de desorden*, una globalización económica, una globalización política y una globalización cultural<sup>4</sup>. Asimismo, también se tiene que aceptar —siguiendo las tesis de autores como U. Beck, Z. Bauman, Renato Ortiz y M. Castells— que uno de los impactos de la globalización consiste en generar, como reacción, reafirmaciones de lo local, siendo ejemplo de ello los brotes fundamentalistas y nacionalistas que han sacudido al mundo, desde principios de los años noventa. Beck, siguiendo a Z. Bauman, introduce a este propósito la idea de “glocalización”, para referirse a ese mundo bifurcado, en el cual lo global se articula con lo local. “Del entramado global —dice Bauman— se aíslan símbolos culturales y se tejen identidades de varia índole. La industria de la autodiferenciación local se convierte en uno de los rasgos distintivos (globalmente determinados) de las postrimerías del siglo XX. Los mercados globales de bienes de consumo, junto con la información, hacen indispensable elegir lo que se debe absorber, pero la manera y el modo de elección son decididos en el ámbito local o comunitario, para asegurar nuevos distintivos simbólicos para las identidades extinguidas y resucitadas, o reinventadas, o hasta ahora solamente postergadas”<sup>5</sup>.

Renato Ortiz hace énfasis en lo problemático, en el contexto de la globalización, de la oposición global-nacional-local. “En rigor —escribe—, la mundialización de la cultura, para existir debe siempre ‘localizar’, pues la cotidianidad de las personas se transforma, a partir de fuerzas que las tras-

cienden y las engloban. Pero así se articulan las relaciones existentes en los lugares en los cuales se enraízan esas fuerzas. Lo que llamamos ‘local’, en realidad, ya auto-contiene elementos de lo ‘nacional’ y de lo ‘global’ (se vive la mundialización ‘sin salir del lugar’). Eso implica que el ‘lugar’ es un entrelazamiento de flujos diversos, contraponiéndose a una concepción usual donde su diversidad se inscribiría en límites precisos, consiguiéndose así, eficazmente, oponerse a las fuerzas que le serían externas”<sup>6</sup>. No se trata de fuerzas “externas” a lo local, porque lo local no posee una existencia “fuera” de lo nacional, y lo nacional no es algo exterior a lo global: lo local está atravesado por lo nacional, y ambos por lo global.

Por su parte, M. Castells aborda esta misma problemática, desde otra perspectiva: desde la oposición entre globalización e identidad. Para este autor, actualmente vivimos en una “sociedad de red”, la cual se caracteriza por la “globalización de las actividades económicas decisivas desde un punto de vista estratégico, por su forma de organización en redes, por la flexibilidad e inestabilidad del trabajo y su individualización, por una cultura de la virtualidad real construida mediante un sistema de medios de comunicación omnipresentes, interconectados y diversificados, y por la transformación de los cimientos materiales de la vida, el espacio y el tiempo, mediante la constitución de un espacio de flujos y un tiempo atemporal, como expresiones de las actividades dominantes y de las elites gobernantes. Esta nueva forma de organización social, en su globalidad penetrante, se difunde por todo el mundo, del mismo modo que el capitalismo industrial y su enemigo gemelo, el estalinismo industrial, lo hicieron en el siglo XX”<sup>7</sup>. La contrapartida a esta nueva era económica, social y política, marcada por la revolución tecnológica, la transformación del capitalismo y la desaparición del estatismo, es “una marejada de vigorosas expresiones de identidad colectiva que desafían la globali-

3. N. Klein, *Vallas y ventanas. Despachos desde las trincheras del debate sobre la globalización*. Buenos Aires, 2002, p. 94.
4. Cfr. L. A. González, “Globalización y neoliberalismo”. *ECA*, 603, 1999, pp. 54.
5. Z. Bauman, citado por U. Beck, *Qué es la globalización. Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, op cit., p. 87.
6. R. Ortiz, “La redefinición de lo público: entre lo nacional y lo transnacional”, en N. García Canclini (Coord.), *Reabrir espacios públicos. Políticas culturales y ciudadanía*. México, 2004, p. 38.
7. M. Castells, *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Volumen II. El poder de la identidad*. Madrid, 1998, p. 23.

zación y cosmopolitismo en nombre de la singularidad cultural y el control de sus gentes sobre sus vidas y entornos”<sup>8</sup>.

Según Castells, esas expresiones son variadas y múltiples, dependiendo de los entornos culturales y sociales específicos, así como de las tradiciones históricas en las cuales se ha formado cada identidad particular. Sus propósitos son igualmente variados: “incluyen los movimientos preactivos que pretenden transformar las relaciones humanas en su nivel más fundamental, como el feminismo y el ecologismo, pero también todo un conjunto de movimientos reactivos que constituyen trincheras de resistencia, en nombre de Dios, la nación, la etnia, la familia, la localidad, esto es, las categorías fundamentales de la existencia milenaria, ahora amenazadas bajo el asalto combinado y contradictorio de las fuerzas tecnoeconómicas y los movimientos sociales transformadores”<sup>9</sup>. Otro modo de ver esto consiste en sostener que uno de los impactos de la globalización estriba en que genera una afirmación de las identidades locales, las cuales pueden ser reivindicadas, a través de la defensa de tradiciones, costumbres o figuras emblemáticas, que expresarán eso que se considera “propio” (o característico) de determinado grupo social, etnia o nación. En este contexto adquiere sentido la agresiva oleada de reivindicaciones étnicas y nacionalistas que han sacudido al mundo, desde la desmembración de la URSS, en 1991.

La defensa de las identidades locales —étnicas, religiosas, nacionales— no ha revestido siempre un carácter reaccionario y conservador. Sin embargo, la mayoría de veces, se ha tratado de una defensa de las identidades locales, opuesta a los movimientos sociales transformadores, la democracia y el respeto a los derechos humanos. Dicho de otra forma, lo que aquí se quiere resaltar es que la afirmación de las identidades locales, desde el cierre del siglo XX, ha sido una respuesta al influjo de la globalización y que esa respuesta ha revestido, en muchas situaciones, un carácter conservador y reaccionario. En el caso de la defensa de las identidades nacionalistas, el nacionalismo que ha predominado es un tipo de nacionalismo excluyente de grupos sociales significativos, agresivos, definido desde una elite que se ha autoproclamado —por razones étnicas o de tradición— portadora de la identidad nacional. Entre los distintos nacionalismos que han emergido,

como respuesta local a la globalización, los nacionalismos conservadores y reaccionarios han dominado la escena.

Pues bien, dicho lo anterior, es pertinente plantearse la siguiente interrogante: ¿cómo se presenta en El Salvador, si es que ello sucede, la afirmación de lo local, a la cual antes se hizo referencia, tomando en cuenta la incorporación del país a los circuitos de la economía mundial? Si se presta atención a esta interrogante, es evidente que se está presuponiendo que El Salvador está en un franco proceso de inserción, en el mundo globalizado. También se presupone que esa inserción tiene un marcado componente económico, tal como lo ponen de manifiesto la firma de tratados de libre comercio, la apertura comercial y, en fin, el conjunto de reformas económicas —de claro corte neoliberal— que, desde el gobierno de Alfredo Cristiani, se han venido implementando, para que el país se adapte a un entorno mundial globalizado. A lo mejor, alguien podría negar la articulación de El Salvador en los circuitos económicos globalizados; ciertamente, tendrá que aportar las pruebas pertinentes para fundamentar su rechazo. Con todo, constatar esa articulación no supone avalar el modo cómo se está haciendo ni las consecuencias nefastas que, para la mayor parte de la sociedad, ha traído (y está trayendo) consigo.

En la misma línea, lo anterior no significa tampoco aceptar que la actual inserción globalizada del país sea solo económica. Antes bien, lo que aquí se quiere destacar es que aquella no es solo económica, sino también política, social y cultural. Ante todo, en el plano político, El Salvador hace eco de unos valores políticos, que han terminado por adquirir, por las buenas o por las malas, alcance mundial: democracia electoral, separación formal de poderes, libertad de prensa, etc. La sumisión de los gobiernos de ARENA al orden internacional querido por Estados Unidos, es la muestra más palpable de la integración política del país a uno de los bloques en que se ha fragmentado el planeta. En segundo lugar, en el plano social, El Salvador vive problemáticas que, hoy por hoy, atraviesan al mundo de sur a norte y de este a oeste: migraciones, violencia urbana y deterioro de los recursos naturales. No es que estos fenómenos hayan aparecido con la globalización; de hecho, han sido parte integrante de las sociedades occidentales, desde sus

8. *Ibíd.*, p. 24.

9. *Ibíd.*



mismos inicios: lo que sucede es que con ella adquieren dimensiones e implicaciones planetarias. Finalmente, la cultura salvadoreña se rehace permanentemente, en virtud del influjo al cual se ve sometida, desde estilos de vida y de consumo —de ropa, música, diversión, etc.—, creados en Europa, en Estados Unidos o incluso en Asia, y que se propagan, a través de la televisión por cable, Internet o los emigrantes.

Para evitar equívocos —creyendo que se trata de defender una cultura salvadoreña “incontaminada”, antes de la globalización— se tiene que reconocer que las influencias culturales externas siempre han existido en El Salvador; sostener lo contrario, supondría aceptar una idea de la cultura como algo fijo, originado en no se sabe qué oscuro pasado de la historia salvadoreña. Las culturas siempre se rehacen y se recrean: son —como dice Néstor García Canclini— un híbrido. Esto quiere decir que, en las culturas “nada ocurre sin contradicciones ni conflictos. Las culturas no coexisten con la serenidad con que experimentamos en un museo el pasar de una sala a otra. Para entender esta compleja, y a menudo dolorosa interacción, es necesario leer estas experiencias de hibridación como parte de los conflictos de la modernidad latinoamericana”<sup>10</sup>.

Antes del proceso de globalización, el cambio cultural era relativamente más lento; los híbridos eran un poco más permanentes, menos volátiles. Había una especie de sedimentación cultural, que permitía a los miembros de un grupo social compartir relatos sobre tradiciones, creencias y estilos de vida, lo cual los dotaba de eso que se dio en llamar identidad cultural y, con el desarrollo de los nacionalismos, de identidad nacional. Según García Canclini, la identidad es una construcción que se relata. Se establecen acontecimientos fundadores, casi siempre referidos a la apropiación de un territorio por un pueblo o a la independencia lograda, en un enfrentamiento con los extraños. A ello se suman luego las hazañas en las cuales los habitantes defienden ese territorio, ordenan sus conflictos y fijan los modos legítimos de vivir en él, para diferenciarse de los otros. Los libros escolares y los museos, los rituales cívicos y los discursos po-



líticos, fueron durante mucho tiempo los instrumentos con los cuales se formuló la identidad (así, con mayúscula) de cada nación y se consagró su retórica narrativa<sup>11</sup>. Esta retórica narrativa tradicional está siendo sometida, en la actualidad, a un proceso de cambio acelerado. Este proceso de cambio cultural e identitario está siendo dinamizado por cinco tendencias: “a) los movimientos poblacionales de inmigrantes, turistas, refugiados, exiliados y trabajadores extranjeros; b) los flujos producidos por las tecnologías y las corporaciones de acción transnacional; c) los intercambios financieros multinacionales; d) los repertorios de imágenes e información distribuidos a todo el planeta por diarios, revistas y cadenas de televisión; e) los modelos ideológicos representativos de los que podría llamarse la modernidad occidental: concepciones de democracia, libertad, bienestar y derechos humanos, que trascienden las definiciones de las identidades particulares”<sup>12</sup>.

Se asiste, entonces, a “una globalización de la economía, la política y las culturas. Las identida-

10. N. García Canclini, “El debate sobre la hibridación en los estudios culturales”, en J. Skirius, *El ensayo latinoamericano del siglo XXI*. México, 2004, p. 798.

11. N. García Canclini, “Las identidades como espectáculo multimedia”, en J. Skirius, *El ensayo latinoamericano del siglo XXI*, op. cit., p. 762.

12. N. García Canclini, “Rehacer los pasaportes: el pensamiento visual en el debate sobre la multiculturalidad”, en J. Skirius, *El ensayo latinoamericano del siglo XXI*, op. cit., p. 789.

des se constituyen ahora no solo en función de territorios únicos, sino en la intersección multicultural de objetos, mensajes y personas procedentes de rumbos diversos”<sup>13</sup>. En los híbridos culturales globalizados “no sólo hay coproducción, sino conflictos por la coexistencia de etnias y nacionalidades en los escenarios laborales y de consumo, por lo cual siguen siendo útiles las categorías de *hegemonía* y *resistencia*. Pero la complejidad y los matices de estas interacciones requieren también estudiar las identidades como procesos de *negociación*, en tanto son *híbridas, dúctiles y multiculturales*”<sup>14</sup>.

En definitiva, con la globalización, se crean híbridos culturales efímeros: los gustos, los valores, las opciones individuales... Todo es mudable de un instante a otro. Por lo menos, así debería ser, si la lógica globalizadora no encontrara resistencias. Pero, como hemos visto, esas resistencias son un componente integrante del proceso de globalización. ¿Dónde se generan esas resistencias? Precisamente, en lo local: desde este ámbito —los grupos étnicos, las elites nacionales— se generan reacciones —conscientes o inconscientes—, tendientes a contrarrestar las embestidas de una cultura globalizada, por la vía de reafirmar lo que se considera propio.

En El Salvador, se ha venido operando una reafirmación de esta naturaleza. Y esta reafirmación, en sus formas más llamativas, no ha provenido de grupos constataorios de izquierda o de movimientos de mujeres, sindicatos o grupos sociales de base, renuentes a aceptar lo que llaman una globalización neoliberal<sup>15</sup>. Esta reacción ha provenido de grupos de derecha que, claramente, se han propuesto crear un mito cultural que exprese, de forma heroica, el “ser salvadoreño”. No se sostiene aquí, ni mucho menos, que eso sea algo bueno o positivo; tampoco se dice que ese esfuerzo haya sido coronado con el éxito. Nada más constata el esfuerzo de algunos grupos de la derecha salvadoreños para crear un mito cultural: el mito de Roberto D’Aubuisson.

Ciertamente, la recuperación (y recreación) mítica de la imagen de D’Aubuisson puede ser leí-

da de muchas maneras. Pero una lectura posible es ver en ese esfuerzo de mitificación una respuesta de carácter nacionalista a la pérdida de referentes colectivos que, desde la derecha, identifiquen al salvadoreño con algo más amplio e incluyente, es decir, con algo que vaya más allá de su vida inmediata. Cabe traer a cuenta que, históricamente, las elites económicas y políticas en El Salvador han construido mitos que les han servido para comprenderse a sí mismas como las depositarias de una autoridad, que hunde sus raíces en gestas gloriosas del pasado, de las cuales ellas son, en el presente, herederas y continuadoras.

Su predominio en el presente, pues, se ha buscado legitimar en el pasado; un pasado en el que los fundadores de su estirpe dieron muestras de valentía, entrega y sacrificio sin límites, en aras de edificar el legado del cual ellas son las legítimas depositarias. No hay mitos sin héroes: los héroes de la derecha salvadoreña —de la derecha de ahora y de la de antes— son los que le heredaron el poder y los privilegios de los que históricamente ha gozado. Es a ellos a los que rinde culto y a los que pone en un altar. No hay héroes míticos privados: el héroe mítico debe ser visto como tal por el conjunto de la sociedad, es decir, debe ser convertido en un mito colectivo. De no ser así, su función legitimadora no sería operante en la sociedad. La derecha salvadoreña siempre lo ha entendido así; por eso sus héroes han sido convertidos —mediante mecanismos sutiles, y a veces no tan sutiles, de manipulación simbólica— en los héroes de todos los salvadoreños.

En este sentido, el propósito de recuperar a D’Aubuisson ha sido doble. En primer lugar, la creación de un héroe mítico de derecha y, en segundo lugar, su conversión en un héroe mítico nacional, es decir, de todos los salvadoreños. Que D’Aubuisson sea un referente de la derecha salvadoreña no es una novedad. Que esta derecha lo considere un héroe, porque la salvó de la amenaza que se cernía sobre sus riquezas y privilegios, tampoco es novedoso. Lo que sí es nuevo es el esfuerzo de esta misma derecha —que tanto debe al ex mayor— por

13. *Ibid.*

14. N. García Canclini, “Las identidades como espectáculo multimedia”, *op. cit.*, p. 770.

15. Estos sectores han hecho lo suyo para crear (o recrear) sus propios referentes simbólicos de identidad —por ejemplo, Roque Dalton como la expresión mejor lograda de la identidad salvadoreña—, pero con poco impacto social. Una afirmación, sin duda, progresista de lo salvadoreño se manifiesta en la recuperación crítica que determinados sectores del país —ciertamente, minoritarios— hacen de Mons. Óscar Romero. En esta recuperación se estaría reivindicando —junto con Mons. Romero— una idea de nación más incluyente, solidaria y democrática, es decir, lo opuesto a la nación que D’Aubuisson expresa.

convertirlo en un héroe mítico. Y es que para adquirir tal categoría no bastan las características comunes propias de cualquier individuo; se requiere la decantación hacia lo extraordinario, hacia lo fuera de serie, no en cualquier sentido, sino en un sentido preciso: el honor, el arrojo, el sacrificio y la renuncia a sí mismo. El héroe mítico, por tanto, no es solo un héroe, sino que es un mito: un individuo que remite a los orígenes del grupo y que, a la vez, es un modelo a imitar. Todos deberían ser como el héroe mítico, el ejemplo indiscutible por seguir.

*La Prensa Gráfica* —y la derecha que se aglutina en torno a ella— puso su mejor empeño en hacer del fundador del Partido ARENA un héroe mítico, en el sentido apuntado. En este empeño, su realidad como hombre concreto es lo que menos ha interesado. Lo que cuenta son sus características —inventadas, sin duda alguna— extraordinarias: compromiso, entrega, valentía, capacidad de sufrimiento y firmeza. La cara real del ex mayor —su cara autoritaria, prepotente e insensible— ha sido desdibujada o incluso integrada en su “gran personalidad” como la parte débil y oscura, la cual no debe faltar en todo héroe mítico que se precie de tal. Obviamente, el individuo concreto que fue D’Aubuisson no tuvo en lo absoluto las características que permitirían concebirlo como un ser mítico. Fue, sí, un hombre de derecha, cuyo anticomunismo lo llevó a amparar prácticas indignas e inhumanas, en cuanto admitía como legítimo el dolor e incluso la muerte de otros seres humanos. En realidad, por lo que hizo y por lo que pensó, es un héroe de la derecha y nada más. Pero, por lo general, en la construcción de mitos, la realidad es lo que menos cuenta. Con todo, más que un héroe mítico o nacional, a D’Aubuisson hay que verlo como lo que fue: un hombre de derecha, con fuertes convicciones anticomunistas, cuya vida estuvo asociada a una de las etapas más sangrientas de la historia contemporánea de El Salvador.

Como quiera que sea, en el esfuerzo de recuperación mítica de D’Aubuisson, el ex mayor es muchas cosas, pero ante todo es salvadoreño. Es una lectura del ser salvadoreño, la cual se remite a las

tradiciones culturales oligárquicas y autoritarias del siglo XX: firmeza de carácter, arrojo, sin compasión para con los enemigos o rivales, varonil, de pocas palabras, sacrificado y de decisiones audaces. Se trata de un ideal del ser salvadoreño, forjado desde el poder oligárquico y autoritario. Es desde este mismo poder que, al cierre del siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX, se forjó la idea de nación y el nacionalismo que han marcado los derroteros socioculturales y políticos de El Salvador, prácticamente hasta la década de los años noventa, que es cuando los vientos de la globalización cobraron fuerza en el país. Se trató, sin duda, de una nación y de un nacionalismo a la medida de las oligarquías y de los gobiernos militares. Una nación y un nacionalismo que, aunque las antiguas oligarquías hayan desaparecido y los militares ya no controlen el poder del Estado, siempre son añorados por quienes se saben sus herederos. De forma tal que, al reinventar míticamente a D’Aubuisson, se ha buscado poner en circulación unas ideas de nación y de nacionalismo ancladas en esas tradiciones oligárquicas y autoritarias, fuertemente de derecha, desde las cuales se dictamina la exclusión de quienes —por no compartir el poder ni los privilegios ni las opciones de la derecha— no tienen cabida en la nación ni, por consiguiente, tienen capacidad para profesarle amor alguno. Son los “vendepatria”, tan odiados y combatidos por D’Aubuisson.

En suma, detrás del empeño para mitificar a D’Aubuisson se oculta una añoranza nacionalista con poco asidero en la realidad. Y es que D’Aubuisson representa un ideal de nación —la nación como una hacienda, propiedad de unos pocos, cuya voluntad no conoce de límites—, que los dinamismos globalizadores están socavando, desde sus mismas raíces. En El Salvador, en un contexto globalizado, asistimos a un proceso de afirmación de identidades locales o, más precisamente, de una identidad nacionalista que, por tener una vocación de derecha, ojalá no prospere.

LUIS ARMANDO GONZÁLEZ  
Director del CIDAI de la UCA  
San Salvador, 8 de febrero de 2005