

Psicología del fanatismo

Federico Javaloy Mazón

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tesisenxarxa.net) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tesisenred.net) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tesisenxarxa.net) service has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized neither its spreading and availability from a site foreign to the TDX service. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service is not authorized (framing). This rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

SEGUNDA PARTE

EXPLICACION DEL COMPORTAMIENTO FANATICO

CAPITULO CUATRO

FACTORES SOCIOCULTURALES QUE CONDICIONAN LA APARICION
DEL FANATISMO

4.0. INTRODUCCION	240
4.1. LA PRIVACION MULTIPLE Y GRAVE.	241
4.1.1. Privación más allá de lo soportable	242
4.1.2. Historia, privación y reacción fanática	245
a) Fanatismo institucional, como defensa contra las amenazas al orden establecido	245
b) El fanatismo milenarista de los pobres	246
c) Otros comportamientos fanáticos.	249
4.1.3. La privación relativa	250
A) Desfase entre las expectativas y la rea- lidad: la hipótesis de Tocqueville	251
B) Privación relativa y movilidad social.	253
a) Movilidad ascendente y meta	253
b) La naturaleza del motivo.	254
c) Importancia de las barreras inter- puestas	254
d) Movilidad ascendente.	254
C) Otras circunstancias de privación rela- tiva	256
a) Experiencia acumulativa de sucesivas privaciones	256
b) Oportunidades ilimitadas.	256
c) Carencia de metas	257
d) Existencia de una mentalidad utópica.	258
e) Reacción coercitiva de las autorida- des	258
f) ¿"Insoportable" libertad de los po- bres?	259
4.2. ACULTURACION	260
4.2.1. Circunstancias de aculturación.	262
a) En los países coloniales	262
b) En el proceso de modernización	263
c) En individuos o grupos marginales.	265

4.2.2.	Colonialismo y comportamiento fanático: el movimiento Mau-Mau. Un ejemplo paradigmático	266
a)	El terror de los Mau-Mau	267
b)	Una tribu desquiciada por la aculturación	269
c)	La justificación de la violencia de los "condenados de la tierra" (F. Fanon) . .	271
4.2.3.	Un ejemplo español: La organización armada ETA ¿un milenarismo tercermundista?	273
a)	Euzkadi, como colonia española	275
b)	El substrato milenarista vasco de ETA. .	277
c)	ETA y la teoría de la catarsis de Fanon.	279
4.3.	TRADICION HISTORICA OCCIDENTAL Y FANATISMO	282
4.3.1.	El modelo cultural de familia autoritaria .	283
4.3.2.	La glorificación del fanatismo.	284
A)	La exaltación histórica de personajes o grupos fanáticos	285
B)	Justificaciones teóricas en favor del fanatismo.	288
a)	Sobre la autoridad absoluta del Estado.	288
b)	Justificaciones biológicas	290
c)	En defensa de la violencia revolucionaria.	295
4.3.3.	Fanatismo y sociedad contemporánea.	295
a)	Cambios en la estructura económica . . .	296
b)	Cambios en la estructura ideológica. . .	298
c)	Cambios en la estructura política. . . .	300
d)	Conclusiones	303
4.4.	¿EN QUE MEDIDA LOS FACTORES SOCIOCULTURALES MENCIONADOS SON FIABLES CON VISTAS A PREDECIR EL COMPORTAMIENTO FANATICO?	304

4.0. INTRODUCCION

A lo largo de la historia del comportamiento fanático hemos podido observar que éste aparece por lo regular en situaciones sociales de grave privación. Es decir, advertimos que, tanto las instituciones que representan el orden establecido como los grupos o sectores sociales que se oponen a él, atraviesan en todas las épocas ciertos períodos críticos durante los cuales se hallan en peligro, sea en lo que se refiere a su existencia, sea en cuanto a los atributos que les caracterizan. Las instituciones y grupos que recurren al fanatismo suelen hallarse en este contexto social de intensa privación.

En el presente capítulo, además de mostrar y analizar las vinculaciones generales entre privación y fanatismo, nos detendremos en el estudio de una forma de privación particularmente relevante, la aculturación, en la cual resulta en gran medida tentador el recurso al fanatismo.

Sin embargo, no basta la privación para que el fanatismo se produzca. En realidad, hemos de mostrar también que el fenómeno es más probable que surja en aquellas comunidades en que existe una tradición cultural que favorece el desarrollo del fanatismo y se cuentan con ejemplos o precedentes en este sentido.

Concluiremos este capítulo preguntándonos si en la sociedad contemporánea existen o no condiciones sociales que predisponen a la irrupción del comportamiento fanático.

Antes de entrar en materia, creemos conveniente poner de manifiesto que es importante conceder a los factores socioculturales el lugar relevante que les corresponde, dado que, teniendo en cuenta que nuestra tesis se ha propuesto ser una "psicología del fanatismo" y que con tanta frecuen-

cia se ha caído en el error de explicar los fenómenos sociales basándose exclusiva o casi exclusivamente en factores psicológicos, es fácil que nuestra explicación quedara sesgada por haberse dejado llevar por uno de los más serios peligros que acecha a todo psicólogo social de formación psicológica: el "psicologismo". Hubiera bastado para ello que hubiéramos volcado nuestro interés sobre las motivaciones irracionales del fanático (que no parecen ser pocas), enfatizando y restringiendo la atención a ciertos rasgos de desequilibrio emocional que pudieran existir entre algunos líderes y seguidores fanáticos.

4.1. PRIVACION INTENSA

Cuando no hay esperanza en el terreno de lo posible, cuando las necesidades fundamentales se encuentran insatisfechas, cuando la realidad se torna hostil y no se divisa ningún refugio mínimamente acogedor, lo que hasta entonces era considerado imposible, lo ideal, ejerce un poderoso atractivo. Realidad y deseo tienden entonces a confundirse, como ya notó acertadamente K. Mannheim (1929, 275 ss.) y confirmaron otros, como Cohn (1957, 86, 282) y Pereira (1968, 19 ss.).

En estas circunstancias, la conducta dirigida hacia la realidad va cediendo paso a un comportamiento fantástico, gobernado por la ilusión de un ideal compensador. Cuando el individuo zarandeado por las privaciones descubre una idea suprema que llega a erigirse en centro y objetivo final de su vida, tiene la sensación de poner el pie en el dintel de un universo nuevo, más estimulante y consolador, más bello que el precario mundo real en que se desenvuelve. Se ha esquivado así el "infranqueable muro de acero de la realidad" (Hoffer, 1951, 99). La esperanza de los que no tenían esperanza permite, deja paso a la eclosión del senti-

miento, a la catarsis. El individuo se deja invadir por el ideal liberador.

Más adelante tendremos ocasión de analizar con detalle los cambios psicológicos que se operan en las personas cuando una idea absolutizada se adueña de sus mentes. De momento, avanzamos la idea de que cuando una comunidad se forja un ideal, procura construirlo a la medida de sus necesidades¹. Este hecho explica que, a través de las características de ese ideal, pueda entreverse el estado específico de privación que sufre la comunidad que lo profesa. La privación constituirá como el reverso del ideal² que genera. Los ideólogos del grupo se encargarán de envolverlo en un envase adecuado, de darle una apariencia de verosimilitud por irrealizable que sea.

4.1.1. Privación más allá de lo soportable

Hemos sostenido que la atracción por un ideal considerado como algo absoluto es notablemente intensa en aquellos grupos que pasan por una etapa crítica en la que la frustración de importantes necesidades ha llegado a traspasar el límite de lo soportable. Pero, ¿cuándo se da esta situación límite?

-
1. A este respecto, vale la pena evocar que Max Weber, en "Ancient Judaism" (Glencoe, Illinois, 1952), demostró que cuanto menor era la autonomía política que tenía el antiguo Israel, más vigorosa se hacía su creencia en un reino futuro en el que el pueblo entonces oprimido ocuparía un lugar de privilegio.
 2. Por ejemplo, el ideal nazi del Reich que duraría eternamente (Bonín, 1973, 50) venía a ser la contrapartida ideológica del sentimiento de humillación nacional de la postguerra alemana. El ideal ofrecía un obvio significado funcional, compensador.

En realidad, resulta notablemente difícil calibrar hasta qué nivel estará un grupo concreto a aguantar privaciones, dónde se encuentra el borde más allá del cual se da el salto cualitativo a la conducta irracional, fanática. Es tarea ardua no sólo porque según las características del grupo y el contexto de sus experiencias pasadas así será la intensidad con que experimenta la privación, sino porque, además de la privación relativa, también influyen en el desencadenamiento del fenómeno otros condicionantes sociales, como por ejemplo los modelos culturales de conducta, al igual hay que inciden factores de tipo psicológico y psicosocial.

De todas formas, debemos puntualizar que una situación insoportable e incitadora al fanatismo -a la que, como es lógico se llega a través de un proceso en el cual la tensión va creciendo hasta que llega a "colmar el vaso" (Allport, 1954, 76-77)- no tiene por qué afectar exclusivamente a las capas sociales inferiores (en lo económico, político o cultural), sino que puede implicar también -y no es raro que así ocurra- a los grupos que se hallan en condiciones de dominación.

Es decir, por un lado, el fanatismo puede ser una respuesta de los grupos sociales oprimidos: "lo que no pueden ser, dice Max Weber, está compensado por la esperanza del rango elevado que ocuparán un día o que serán llamados (vocación) a ocupar" (1944, 164-165), se trata de una reacción mesiánica encaminada a invertir la pirámide social. Pero, por otra parte, los poderes fácticos (nos referimos sobre todo al Estado y a la Iglesia) también recurren al fanatismo cuando sienten gravemente amenazada su supremacía.

Ejemplo característico de la conexión entre privación intolerable y fanatismo lo constituyen los movimientos milenaristas. Estos movimientos han atraído en todas las épocas a las capas más pobres de la sociedad, a los que son

menospreciados por sus trabajos serviles y degradantes, a los pueblos dominados por el invasor, a minorías oprimidas y perseguidas. Existe al respecto un amplio consenso de autores (Troeltsch, 1912; Weber, 1920-21; Mannheim, 1929-31; Cohn, 1957; Mühlmann, 1961). Lipset, por su parte, comprueba el fenómeno de tipo más general que subyace en el anterior: los extremistas tanto políticos como religiosos suelen pertenecer a los status socioeconómicos bajos. El estudio de Lipset apoya sus afirmaciones en datos empíricos generalmente norteamericanos (1960, 80 ss.).

Se pone pues de manifiesto que "los que no tienen nada que perder y mucho que ganar" sucumben con relativa facilidad a la seducción del mito de los elegidos.

Las circunstancias de privación quedan agudizadas en momentos de crisis económica (con su secuela de pobreza y desempleo), empeoramiento acumulativo de las condiciones de vida, epidemias, catástrofes naturales y guerras. La irrupción de una grave crisis puede poseer un efecto catalizador, al agravar las privaciones endémicas al mismo tiempo que las simboliza y las pone de manifiesto hasta la evidencia. En todos estos casos, no es raro que surja de improviso un movimiento fanático.

De todas las situaciones críticas mencionadas en el párrafo anterior es la guerra la que proporciona un terreno especialmente favorable para la proliferación del fanatismo. Podemos advertirlo al menos en la descripción psicológica del fenómeno bélico que nos proporciona F. Fornari. Este autor -que despliega su pensamiento apoyándose en la sociología de la guerra tal como la concibe Bouthoul³- opina que el ambiente de guerra da pie a una transformación

3. G. Bouthoul, "Le guerre. Elementi di polemologia", Longanesi, Milán, 1961.

radical de valores: se identifican el bien y el mal absolutos, la verdad y el error con los respectivos endogrupo y exogrupo (1966, 48 ss.).

Al parecer, señala Fornari, la guerra se enmarca en un medio idóneo para demostrar la fuerza del amor al propio ideal y lo que se está dispuesto a realizar por él. Pero, "el fanático, añade Fornari, no parece actuar preferentemente por la idea de salvar algo, sino que parece más bien excitado por la perspectiva de participar en un conflicto con la idea de recibir y provocar el martirio (Ibid., 55).

4.1.2. Historia, privación y reacción fanática

En nuestra descripción del desarrollo histórico del comportamiento fanático (cap. 3) ha podido observarse repetidamente la coincidencia de los períodos de privación y crisis con los brotes de fanatismo. Releyendo, a nivel interpretativo, dicha evolución histórica hemos encontrado varios tipos de fanatismo, ligados a situaciones de carencia, que engloban un buen número de acontecimientos en que se manifiesta el fenómeno.

a) Fanatismo institucional como defensa contra las amenazas al orden establecido

En la Roma Imperial, después de que varias etapas de tolerancia sucedieron a las primeras persecuciones, alcanzaron una notable crudeza el acoso y matanza de que fueron víctimas los cristianos durante la importante crisis económica del siglo III. El hecho de que llegara a acusarse a los cristianos de ser culpables de las privaciones sufridas -puesto que habrían provocado la cólera de los dioses- indica hasta qué punto carencia y fanatismo se hallan vinculados en relación causal.

Por su parte, los emperadores cristianos, en la línea de sus predecesores, no se muestran dispuestos a tolerar la menor amenaza contra la unidad monolítica del Imperio. Y convierten a la Iglesia en su auxiliar y, para asegurar la unidad religiosa, realizan una persecución implacable contra los disidentes religiosos, o herejes, elevando esta persecución a la categoría de razón de Estado.

La Inquisición, como ya vimos, nace como respuesta defensiva a la herejía albigense, que amenazaba con escindir a la cristiandad. Para Fernando el Católico -que solicita e implanta la Inquisición en España- el peligro provenía sobre todo de los judaizantes y no debe admirar, por tanto, el firme empeño con que pone todos los medios para eliminarlos: con la consumación de la unidad política y religiosa del país, su gobierno se extendería tanto a los cuerpos como a las almas.

Si la Inquisición adopta nuevas formas es porque necesita emplear medios idóneos contra las nuevas amenazas a la fe que van surgiendo. Por ejemplo, el notable despliegue intelectual que va creciendo a partir del Renacimiento hace que la Inquisición vigile de cerca los avances científicos y, en general, cualquier progreso del pensamiento independiente. La persecución por razón de las ideas se va desarrollando al mismo ritmo que aumenta el grado de peligrosidad percibido en éstas.

b) El fanatismo milenarista de los pobres

Resulta indicativo que mientras la Iglesia se halló privada de toda libertad (período que coincide además con su etapa de mayor pobreza material) mantuvo la creencia en las esperanzas milenaristas, pero las abandonó y denunció como desvarío una vez que se alineó con el poder político, gozando consecuentemente de una situación de privilegio.

En efecto, ambos hechos son lógicos dado que, como reiteradamente nota Cohn (1957), el milenarismo es propio de los pobres.

La existencia precaria medieval -miseria económica, enfermedades, inseguridad- fomentan el "divinismo", que definimos básicamente como una tendencia a volcar la atención sobre el más allá y a despreciar el mundo, al igual que activan el próximo fin de todas las penalidades con la llegada del Milenio. "Una y otra vez, observa Cohn, nos encontramos con estallidos de milenarismo que tienen como telón de fondo un desastre: las plagas que precedieron a la Primera Cruzada y a los movimientos flagelantes de 1260, 1348-49, 1391 y 1400; las épocas de hambre que fueron preludio de la Primera y Segunda Cruzada, de las cruzadas populares de 1309-20... el espectacular aumento de precios que precedió a la revolución de Münster" (1957, 282-283).

El autor citado, el más eminente experto en milenarismo medieval, advierte que las circunstancias que rodean el inicio del movimiento flagelante, en tierras italianas, son particularmente significativas. En 1258 aparece el fantasma del hombre, en 1259 un importante brote de peste, y, sobre todo, hay que tener en cuenta que las guerras entre güelfos y gibelinos había reducido el país a un estado de miseria extrema. La autoflagelación nace en una ciudad güelfa recién derrotada en la que se creía que los últimos desastres no eran más que el preludio de una catástrofe total y definitiva. Esto ocurre precisamente en 1260, el año apocalíptico en que, según unas profecías atribuidas a Joaquín de Fiore, debía amanecer la Tercera Edad, aquella en que el Espíritu Santo pondría fin a tanto sufrimiento corporal e inseguridad (Cohn, 1957, 127-128).

Resulta igualmente llamativo que, después de un período de aletargamiento, rebrota con más fuerza que nunca el

movimiento autoflagelante. Esto sucede en 1348-49, años en que, según nota Cohn, se produce en Europa occidental la mayor catástrofe de los últimos mil años: la peste negra. Mientras golpea esta plaga, cuyo índice de mortalidad superaría al de las dos últimas guerras mundiales juntas, adquiere el movimiento la máxima difusión (Ibid., 131).

El fanatismo flagelante durante el bienio de la peste negra, no se limitó a descargar azotes sobre el propio cuerpo. Señala Cohn que en toda Alemania se convierte el movimiento entonces en búsqueda militante y sanguinaria del Milenio. Las víctimas propiciatorias de la situación serían clérigos y judíos. Los flagelantes declaran que cualquier sacerdote que les contradijera debería ser arrebatado del púlpito y quemado en la hoguera, desempeñando también un muy importante papel en la gran matanza de judíos europeos que tiene lugar. Todo ocurre, insistimos, coincidiendo con el breve lapso de dos años que dura la peste negra (Cohn, Ibid., 135-137).

Un tipo de privación distinta sufren algunos movimientos heréticos de corte milenarista. Su fanatismo sería resultado, en opinión de Mühlmann, de los signos de identidad cultural propia por obra de una cultura extranjera. Por ejemplo, las sectas bogomiles y husitas serían reacciones nativistas contra las culturas invasoras, es decir, contra la bizantina y la alemana respectivamente (Mühlmann, 1961, 217).

Ahora bien, el fanatismo milenarista vimos que no quedaba circunscrito a la época medieval. También lo encontramos en períodos recientes e igualmente ligado a situaciones de múltiple y grave privación. Nos ceñiremos a un par de casos concretos bien diferentes.

Montenegro estudia el fanatismo milenarista de los cam-

pesinos de Ceará (Brasil) durante el pasado siglo. Sus características son claras: "Las principales causas del fanatismo religioso en Ceará son: a) esclavitud del hombre al marco geográfico; b) ausencia de técnica poderosa; c) sequías y epidemias; d) pobreza; e) hambre; f) analfabetismo; g) inseguridad individual..." (1973, 28-29).

Las sectas milaristas actuales siguen nutriéndose de los estratos más desfavorecidos de la sociedad, como nota Talmon (1962, 125 ss.). Por ejemplo, la secta de Jim Jones, que protagonizó en 1978 aquel sobrecogedor suicidio colectivo, estaba compuesta mayoritariamente por negros, jóvenes inadaptados y marginados de todo tipo (Kilduff y Javers, 1978; Krause, 1979).

c) Otros comportamientos fanáticos ligados a la privación

Son múltiples los comportamientos fanáticos históricos no incluidos en los apartados anteriores y que podrían ser objeto aquí de análisis. Nos limitamos a dos que vemos especialmente relacionados con el asunto que nos ocupa.

Al analizar los orígenes y composición social del movimiento jansenista, observa Lucien Goldmann que se hallaba integrado por dos estratos sociales en crisis: algunos aristócratas, que se sentían descontentos e impotentes ante la domesticación que exigía de ellos la monarquía absoluta, y los funcionarios, que también estaban insatisfechos debido a los graves conflictos que tenían entablados con el poder real y que no parecían ofrecer una solución inmediata. El retiro a los claustros de Port-Royal, para entregarse a toda clase de excesos ascéticos y místicos, respondería a una búsqueda evasiva de seguridad (1955, 149 ss.).

Un ejemplo bien diferente lo encontramos en los fenó-

menos de histeria colectiva, sobre todo, en el siglo XVII, que pueden apreciarse en lugares muy diversos pero de modo especial en los conventos de religiosas. El aislamiento y falta de comunicación con el mundo exterior, la represión de los propios impulsos (especialmente del sexual) y la inseguridad que provocaba el obsesivo temor al diablo serían limitaciones relacionados con los síntomas a que hemos hecho referencia (Ristich, 1967, 160 ss.).

4.1.3. La privación relativa

A pesar de que hemos tenido la ocasión de constatar en multitud de ocasiones la coincidencia entre privación múltiple y grave sufrida y la aparición de un movimiento fanático, hay que reconocer también que se ha comprobado, como vamos a ver, que no existe correlación lineal y sencilla entre privación y fanatismo. Si la hubiera, podrían apreciarse grupos fanáticos, rebeldes o específicos, en todas las zonas de la tierra en que se vive en condiciones miserables, cosa que evidentemente no sucede.

Es pues inevitable que nos planteemos si existe algún tipo de criterio que permita discernir por qué en ciertas clases de situaciones de grave y múltiple privación aparece el fanatismo y por qué en otras no.

El concepto de privación relativa, teorizado por Aberle (1962), ha sido notablemente esclarecedor en este sentido. Lo que importa no sería tanto la cuantía de la privación objetiva a que se está sometido como la sensación de privación experimentada o percibida como una amenaza. Un mismo grado de privación objetiva (también se dice privación absoluta) puede ser considerado como escasa o notablemente relevante según el marco mental en que se sitúe, es decir, según el contexto de experiencias propias en que un individuo o un grupo lo coloca.

A) Desfase entre expectativas y realidad

La experiencia de privación relativa, actual o potencial, ha podido observarse que crece en función de la discrepancia entre el nivel de aspiración y los medios para realizar el objetivo a que se tiende; el desfase entre las expectativas y la realidad propiciaría la emergencia de movimientos sociales básicamente con un carácter compensatorio. A este respecto, es ilustrativo mencionar la consideración ya clásica realizada por Tocqueville pretendiendo indagar el origen de la Revolución Francesa.

Propone este historiador francés que en la etapa previa al estallido de la Revolución se registró un curioso fenómeno: a medida que la clase burguesa iba obteniendo mejoras, aumentaban correlativamente sus expectativas, pero, en un momento determinado, las posibilidades de mejora quedaron bloqueadas, mientras que las esperanzas o expectativas continuaron creciendo. El torrente revolucionario se desencadenaría para salvar este desnivel (1877, 257 ss.).

Hasta tal punto ocurrieron así las cosas que "en ninguna de las épocas que siguieron a la Revolución, afirma Tocqueville, la prosperidad pública se había desarrollado tan rápidamente como durante los veinte años que la precedieron" (Ibid., 255). Lejos de quedarse satisfechos los individuos con esta prosperidad "parecen, sin embargo, menos conformes y más inquietos; el odio contra las instituciones antiguas va creciendo. La nación camina visiblemente hacia una Revolución" (Ibid., 257).

La hipótesis de Tocqueville creemos puede aportar también luz sobre otros procesos colectivos de radicalización aparentemente faltos de lógica. Pensamos, por ejemplo, que esta hipótesis puede contribuir a explicar el espectacular incremento de acciones terroristas, especialmente de ETA,

en la España de la transición democrática. Parece como si el mejoramiento que claramente ha obtenido durante estos últimos años la situación política del País Vasco fuera en alguna medida causa de la radicalización de ETA.

Analicemos este último caso. Observamos que en los siete años de lucha armada emprendida durante la dictadura (1968-75), el número de asesinatos cometidos por ETA asciende en total a 44, pero las cifras se disparan después de recuperar el pueblo las libertades democráticas, celebrar elecciones libres, obtener la ansiada amnistía los etarras encarcelados e iniciarse el proceso autonómico vasco. Aparentemente, ETA iba a decir adiós a las armas. Pero ocurre exactamente lo contrario: sólo en 1978 asesina ETA a 71 personas, es decir, que sus balas abaten a más personas en ese año que en los diez años anteriores juntos, que en toda su historia de lucha armada. En los años 1979 y 1980 todavía continúa aumentando sucesivamente el triste récord de muertes violentas⁴. Se diría que, como en el estado francés pre-revolucionario, las libertades y mejoras obtenidas, en lugar de producir un estado de satisfacción en los sectores vascos radicales (o izquierda "abertzale"), han impulsado sus esperanzas más allá y producido una sensación de privación relativa más intensa. Los antiguos atentados aislados se han convertido en escaladas sistemáticas de guerra revolucionaria, el número de militantes se ha multiplicado, las exigencias de independencia se han vuelto más apremiantes. En las puntualizaciones que vamos a formular seguidamente acerca de la privación relativa, observaremos nuevos factores (como la influencia sobre la conducta de la distancia a la meta o la percepción de obstáculos) que pueden aclarar algo más el fenómeno etarra. De

4. Estos datos estadísticos sobre asesinatos de ETA han sido extraídos del diario "El Imparcial", Madrid, 20 de febrero de 1980.

todas formas, opinamos que llegaremos al corazón del problema cuando hablemos de milenarismo y aculturación en el País Vasco.

B) Privación relativa y movilidad social

La movilidad social, tanto ascendente como descendente, está directamente relacionada con las experiencias de privación relativa. Habíamos visto con Tocqueville cómo la movilidad ascendente de un grupo en dirección a una meta puede aumentar la sensación de privación. Dicha sensación puede deberse a diversos factores:

a) Movilidad y meta. Cuanto más cercana está la meta, más insoportable resulta la privación actual y más intenso es el impulso hacia la meta. "La intensidad del descontento, dice Hoffer, parece estar en proporción inversa a la distancia del objeto fervientemente deseado. Esto es así tanto cuando nos movemos hacia nuestra meta como al alejarnos de ella. Puede aplicarse tanto a los que acaban de llegar hasta donde se tiene al alcance de la vista la tierra prometida como a los desheredados que todavía no han llegado a divisarla..." (1951, 42-43).

La hipótesis de que la proximidad de la meta afecta al grado de frustración experimentado ha sido comprobada por vía experimental por Haner y Brown (1955, 204-206), que colocaron a niños de escuela primaria en una situación de juego en que el experimentador podía impedir que el sujeto avanzara más allá de una determinada distancia a la meta sin que este último percibiera que el impedimento era arbitrario.

Igualmente, puede intensificarse la sensación de privación si no se dispone de metas sustitutivas, es decir,

si se carece de posibilidades o alternativas en la eventualidad de un fracaso. El sujeto aquí carece de la oportunidad de resarcirse y rectificar.

b) La naturaleza del motivo. A mayor fuerza del motivo, tanto más intensa es la experiencia de privación en el caso de que no pueda llegar a satisfacerse dicho motivo, como prueban McHose y Ludvigson (1964, 371-374). Cuanto más ardientemente persiga su ideal un fanático, más profundo será su sentimiento de fracaso, en la eventualidad de que no pueda conseguirlo.

c) Importancia de las barreras interpuestas. En la privación relativa influye el tipo de barrera (es mayor la sensación si la barrera no es superable o aparece como arbitraria). Además, la proximidad de la meta hace más intensa la percepción del obstáculo, con lo que el sentimiento de privación crece: Gurr relaciona lo dicho con la probabilidad de agresión: "cuanto más se siente impulsada la gente hacia una meta o anclada en un nivel de valores, más intensamente se percibirá el obstáculo y mayor será la consiguiente instigación a la agresión (1968, 257).

d) Movilidad descendente. Cuando una persona se ha alejado de su meta o bien amenaza con alejarse, es decir, con descender en su posición, se incrementa la experiencia de privación relativa. "Es ordinariamente, dice Hoffer, quien sufre la pobreza como algo relativamente reciente, el nuevo pobre, quien se estremece con el fermento de la frustración. El recuerdo de mejores tiempos es como fuego en sus venas. Son los desheredados y los desposeídos quienes responden cada vez que emerge un movimiento de masas". Pone como ejemplo Hoffer a los seguidores de Cromwell en la Revolución puritana: fueron los nuevos pobres los que aseguraron su éxito (1951, 39).

Según Reich, Hitler se apoyó en una clase media amenazada de descenso para implantar con éxito el nazismo: pequeños comerciantes, minoristas, artesanos... Hitler les prometió que frenaría la expansión del gran capital, que ponía en peligro a estas capas sociales, mientras al mismo tiempo frenaría la amenaza que presionaba desde abajo, es decir, el ascenso creciente del obrero (1933, 19 ss.). Ideas semejantes esbozó Erich Fromm (1941).

Friedländer analiza la composición social del grupo de incondicionales que rodeaba a Hitler: se trata de miembros de la pequeña burguesía y de capas menos estables del sector medio, sin que se encuentre prácticamente ningún obrero ni campesino como tampoco representantes de la alta burguesía o de la aristocracia (1973, 151). Parece coherente presumir, además, que los dos estratos extremos, correspondientes a la base y la cúspide de la pirámide social, son los más estables.

Por otra parte, se ha constatado, como hace notar Melotti (1971, 144 ss.), que los dirigentes extremistas pertenecen, generalmente, a la clase media (Cromwell, Robespierre, Danton, Lenin, Trotsky, Kerensky, Fidel Castro). Lo que resultaba más interesante es advertir que muchos de ellos, al parecer, habían fracasado en su propia clase social y es posible, sugiere Melotti, que se hayan sentido entonces desclasados, de forma que han optado por canalizar sus intereses hacia posiciones más extremas, hacia un cambio social radical que le permita resarcirse. De esta forma, es frecuente ver a estas personas desclasadas acaudillando movimientos cuyos seguidores pertenecen a la clase inferior (Melotti, *Ibid.*, 147)⁵.

5. Esta idea de que miembros de los estratos superiores que sufren algún tipo de vejación o amenaza tienden a encabezar movimientos extremistas (revolucionarios, milenaristas) de grupos desposeídos ha sido también constatada por otros autores, como Talmon (1962) o Cohn (1957).

C) Otras circunstancias de privación relativa

Distinguiremos las que creemos más sobresalientes:

a) Experiencia acumulativa de sucesivas privaciones.

G.W. Allport nos describe como situación potencialmente violenta y orientada hacia el fanatismo la de un grupo que ha tenido que padecer largo tiempo privaciones económicas, humillaciones y contratiempos propios de una situación inestable.

"La gente, escribe Allport, se ha ido cansando de sus propias inhibiciones y va llegando a un estado explosivo. Sienten que no pueden ni deben seguir soportando el desempleo, el alza de precios, las humillaciones y el desconcierto. Lo irracional adquiere un fuerte atractivo. La gente desconfía de la ciencia, de la democracia, de la libertad" (1954, 76-77). Esta es la oportunidad para que aparezca algún líder extremista que canalice el intenso descontento colectivo hacia algún movimiento social o, en su defecto, alrededor de una turba de configuración más o menos improvisada. En esa organización formal o informal, se ponen en marcha interesantes procesos de tipo psicosocial que tendremos ocasión de observar y analizar. Ya sólo falta que algún incidente precipitante haga saltar la chispa e inmediatamente se inflaman los ánimos.

b) Oportunidades ilimitadas

Paradójicamente, el panorama de unas posibilidades ilimitadas puede experimentarse, como explica Hoffer, de forma tan frustrante como las escasas o nulas oportunidades. Hoffer pone el ejemplo de los buscadores de oro del antiguo Oeste americano, en la época en que estalló la llamada "fiebre del oro" (1951, 64). No debe extrañar este

efecto de contexto ya que los logros obtenidos quedan em-
pequeñecidos, o quizás reducidos a la mínima expresión, al
ser percibidos en contraste con un marco de horizontes ili-
mitados.

Recuérdese también al respecto, que el fanatismo des-
tructor, que tantas veces se apoderó de no pocos coloniza-
dores llegando hasta el genocidio con objeto de arrebatarse
las tierras a sus poseedores indígenas (como ocurrió con los
indios de la Amazonia), pudiera deberse en parte a la ex-
periencia del vértigo que pueden llegar a producir las oportu-
nidades ilimitadas. Precisamente en la raíz del fanatis-
mo encontramos la seducción ejercida por un ideal que, por
ser absoluto, está falto de límites y puede abocar, en con-
secuencia, a conductas extremas.

A veces, las oportunidades ilimitadas, se las forjan
imaginariamente algunas sociedades primitivas al entrar en
contacto con la cultura occidental, sin que al mismo tiem-
po se desarrollen medios institucionales aptos para la rea-
lización de las ambiciones despertadas. El vacío que acom-
paña a la decepción sugiere Talmon que en algunos casos se
salva recurriendo a la esperanza milenarista (1962, 125 ss.).

c) La carencia de metas. El hecho de que un cierto
contingente de individuos caminen desorientados, arrastran-
do una existencia hastiada, vacía y sin significado puede
ser un síntoma de que se hayan predispuestos a acudir a la
llamada de un movimiento social. Destaca, por tanto, Hoffer
que en los primeros estadios de los movimientos de tipo co-
lectivo se encuentran simpatizantes entre los hastiados de
la vida, entre aquellos que no saben en qué ocupar su tiem-
po ni qué hacer con las energías que poseen (1951, 66). La
vinculación estrecha con un grupo concreto, la realización
de un trabajo creativo o el hecho de permanecer absorbido
en alguna ocupación o en la lucha por la existencia, aleja-

ría, según Hoffer, el peligro de aburrimiento y con éste el de caer en las redes de algún demagogo (Ibid., 66-67).

d) La experiencia de una mentalidad utópica. ¿En qué sentido afirmamos que la existencia de un pensamiento utópico puede aumentar la sensación de privación relativa? La respuesta es simple: cuanto más elevado es el ideal utópico, más despreciable e injusto aparece en contraste el presente. Es por ello que Mannheim sostiene que la posición más extremadamente utópica (según este autor), el anarquismo, contempla el orden social existente como nefasto, como absolutamente malo (1929-31, 266).

También Rokeach juzga que la realidad presente puede ser considerada como totalmente negativa y llena de insupportables privaciones desde la concepción de un dogmatismo utópico: "Cuanto mayor sea el dogmatismo, asegura Rokeach, más se percibirá el presente como relativamente poco importante en sí mismo y como simple camino hacia una utopía futura. Un aumento en el dogmatismo traerá un aumento correspondiente en la percepción del presente como injusto y lleno de sufrimientos humanos (1963, 984).

e) Reacción coercitiva de las autoridades. La sensación de privación relativa será más intensa cuando la coerción no sea ni tan grande como para impedir el crecimiento de las esperanzas ni tan pequeña como para hacerse sentir poco; es decir, cuando adquiera valores intermedios.

En concordancia con esta afirmación está la investigación de Feierabend y Nesvold sobre la inestabilidad política y su relación con la violencia en 84 países; ambos fenómenos pensamos que pueden considerarse en buena parte indicadores de una sensación de privación relativa alta. Concluyeron Feierabend y Nesvold, entre otras cosas, que la inestabilidad política está curvilíneamente relacionada

con el nivel de coerción del régimen político de que se trate: la probabilidad de un elevado nivel de inestabilidad política aumenta en los niveles medios de la coerción ya que ésta es entonces insuficiente para frenar la agresión, pero suficiente para aumentar el nivel de frustración sistemática (1973, 420-421).

Talmon, ciñendo sus afirmaciones al campo de los movimientos milenaristas, ha advertido que no basta con reparar en el nivel de coerción con que el poder político se opone al movimiento sino también en su eficiencia. En este sentido, ha llegado a la conclusión de que cuando las autoridades mantienen una actitud coercitiva cerrada e inflexible, pero al mismo tiempo son ineficaces en el control de la situación, la sensación de frustración será elevada pero, al mismo tiempo, el movimiento se sentirá estimulado y reaccionará con vehemencia, teniendo mayores posibilidades de manifestación y desarrollo (1962, 125 ss.). Este hecho cuadra con una constatación que haremos más adelante: que el fanático se crece con la oposición.

f) ¿"Insoportable" libertad de los pobres? Por último, añadiremos que, según Hoffer, los que él llama "pobres libres" también experimentan un agudo sentimiento de privación relativa precisamente a causa de su libertad ya que "la libertad agrava la frustración, según este autor, al menos tanto como es capaz de aliviarla. La libertad coloca toda la culpa del fracaso sobre los hombros del individuo... Excepto el caso del hombre que tiene talentos para realizar algo por sí mismo, la libertad es una fastidiosa carga. ¿De qué sirve la libertad de elección si el 'yo' es inefectivo?" (1951, 44).

Encontramos poco fundamentada la sugerencia de Hoffer acerca de los "pobres libres" ya que este autor adopta el presupuesto de que la riqueza es imprescindible para expe-

rimentar un sentimiento de éxito, de forma que el pobre, inevitablemente, está condenado a sentirse un fracasado si es libre. Esta observación de Hoffer puede pecar de "fascistizante".

4.2. ACULTURACION

Cuando un grupo sufre una pérdida de la cultura original por el hecho de experimentar la presión de otra nueva, (Munné, 1970, 491) aumenta la probabilidad de que surjan en su seno movimientos fanáticos, especialmente de tipo milenarista. Así, Cohn señala que los líderes de los movimientos milenaristas medievales, o "prophetae", "reclutaban a sus seguidores en los lugares donde existía una población... desorganizada y atomizada. La gente que integraba estos sectores marginados, prosigue Cohn, no gozaba del apoyo material y emocional que proporcionaban los grupos sociales tradicionales. Sus respectivos grupos de parentesco se habían desintegrado, no estaban realmente organizados ni en comunidades municipales ni en gremios y, careciendo, por lo tanto de métodos regulares, institucionalizados, para hacer oír sus quejas o negociar sus reivindicaciones. Perteneían, pues, a la espera de un 'propheta' que los reuniese para formar su propio grupo" (1957, 282).

La incorporación a la cultura de una determinada sociedad implica la adopción de una serie de soluciones que dan respuesta a los problemas, de tipo material o espiritual, que esa sociedad tiene planteados. Es obvio que este proceso resulta vital para el individuo en cuanto que le permite satisfacer sus necesidades, a través de los cauces institucionalizados, y sentirse integrado en un grupo que le respalda. Por otra parte, la sociedad, gracias a la integración de sus miembros, obtiene suficiente cohesión

y estabilidad, necesarias ambas para asegurar su autoconservación.

Puesto que la mayor o menor integración cultural está directamente conectada con la satisfacción o frustración de sus miembros, cabe prever que cuando la integración cultural se hace difícil -como ocurre con los individuos que sufren aculturación, de forma que cada uno tiene colocados sus pies sobre dos culturas diferentes- las personas no sean capaces de adaptarse a una serie de situaciones y resolver sus problemas, pudiendo quedar frustradas algunas necesidades importantes.

También perjudica al cuerpo social la aculturación ya que una sociedad en la que sus individuos no están suficientemente integrados no podrá tampoco ella alcanzar un grado notable de cohesión y se verá inevitablemente en peligro de descomposición. Estas situaciones negativas tanto para el individuo como para la comunidad permiten entrever los trastornos que puede provocar la aculturación. Uno de ellos veremos que es el fanatismo.

El hecho de que la aculturación tienda a socavar incluso valores tradicionales que son considerados sagrados de forma que se conmueven los cimientos del edificio cultural originario, tiene, según Talmon, trascendentales consecuencias psicológicas. En efecto, este autor afirma que cuando la presión de las influencias culturales del exterior cuestionan las normas tradicionales y, sobre todo, cuando incluso los valores tradicionales dejan de ser evidentes y sagrados, entonces, esta desintegración del sistema tradicional puede conducir a una grave autoalienación.

La autoalienación se produce porque los valores tradicionales que han naufragado se hallan internalizados y, por tanto, forman parte de su identidad personal. Luego

perder esos valores es perder identidad. Talmon añade que, cuando la cultura extraña es reconocida por los individuos como voluntaria o involuntariamente superior, tiende a generar un indignante sentimiento de inferioridad e incluso autoaborrecimiento (1962, 125 ss.).

4.2.1. Circunstancias de la aculturación

La aculturación acostumbra a producirse en períodos de cambio relativamente rápido, en situación de transición en las que a algunas comunidades les resulta particularmente difícil adaptarse. Las tensiones que han de soportar pueden desbordarse dando lugar a grupos y movimientos fanáticos. Vamos a especificar algunas de las situaciones más relevantes en que se producen dichas tensiones.

a) En los países coloniales. Al entrar en contacto una sociedad poco evolucionada con la civilización europea se tiende a producir un estado de desintegración y desorientación cultural. Tanto Werblowsky (1965, 164-172) como Burrige (1961) se han fijado especialmente en las contradicciones que surgen en los países coloniales entre creencias, valores y, en general, pautas de comportamiento de signo contrario. Puesto que las fuerzas contrarias tienden a neutralizarse y anularse entre sí, ni el sistema tradicional ni la cultura extranjera resultan válidos y la sensación que experimenta el indígena es que se ha destrozado su sistema de valores tradicional sin sustituirlo por otro nuevo. En los individuos que sienten este vacío cultural se observa con frecuencia, según apunta Werblowsky (Ibid.) y Burrige (Ibid.), una salida hacia el milenarismo que habría que interpretar como la búsqueda de un sistema de valores coherente, de una nueva identidad cultural y del deseo de recuperar la dignidad y la propia estimación.

El contacto de sociedades primitivas con la sociedad moderna puede producir también un profundo sentimiento de privación relativa al quedar defraudadas las primeras esperanzas despertadas, tal como hemos puesto de relieve (vid. supra: 4.1.3.C.).

Consideramos valioso el testimonio de Margaret Mead para arrojar luz sobre el tema de fanatismo y contacto intercultural. Para ella el núcleo el problema reside en que este contacto crea tanto una posibilidad de elegir entre lo antiguo y lo nuevo como la tendencia a adherirse "fanáticamente" al objeto de elección. "Toda mi experiencia de fanatismo, comenta M. Mead, en pueblos preliterarios se reduce a culturas en contacto con otras. Mi opinión es que sin la existencia de la elección cultural entre lo antiguo y lo nuevo, lo nacional y lo extranjero, ese tipo de mentes cerradas que denominamos hoy fanatismo⁶, no existiría. El fanatismo es, sin embargo, una continua posibilidad donde existe la elección, tanto entre los que se adhieren a lo antiguo en contraposición a lo nuevo como entre los que se dedican a propiciar el cambio (1977, 35).

b) En las sociedades tradicionales en proceso de modernización. Son muchas las sociedades que hasta hace pocas décadas vivían ancladas en tradiciones que databa de una época inmemorial y, más recientemente, han experimentado un giro brusco hacia la modernización. Este fenómeno se ha visto ligado a la aparición de movimientos milenaristas hasta tal punto que, como nota Talmon, el milenarismo no suele aparecer en zonas apenas tocadas por la modernización. Sin embargo, prosigue este autor, tampoco es frecuente la reacción milenarista en sociedades en que la modernización está en ya muy avanzada (1962, 125 ss.). En es-

6. El subrayado es nuestro.

ta línea, Belshaw observa que el milenarismo de las sociedades primitivas es un fenómeno de "mitad de camino" o del "primer cuarto de camino" (1950, 116 ss.).

En Europa ha podido notarse que en etapas en que cambian las formas colectivas de vida y de pensamiento, como sucede a finales de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna, surgen movimientos de carácter milenarista. En la Edad Contemporánea, la aceleración del proceso de cambio ha hecho florecer en no pocos países de occidente multitud de sectas que a menudo presentan características de tipo extremista.

Para B. Wilson el caso del Japón es único a la hora de buscar un ejemplo de un país que haya sufrido un fuerte impacto de aculturación o consecuencia de un cambio vertiginoso. "Tal vez ningún país ha experimentado la rapidez del cambio, afirma Wilson, en igual medida que el Japón, que ha pasado del feudalismo a la modernidad, tradicionalismo a la edad de los medios de comunicación de masas en menos de una centuria, y de la ascendencia militar a la derrota asoladora en el término de algunos años. El proceso de adaptación no puede haber sido fácil para el japonés, y, en tales circunstancias, no ha de causar sorpresa que se haya producido una gran proliferación de sectas, típicas todas ellas del Japón" (1970, 10).

Entre estas sectas japonesas, resultado de la confusión cultural de la postguerra, la principal -en cuanto al número de fieles e influencia en la vida política y cultural del país- es la Soka Gakkai. Wilson enfatiza el fanatismo de Soka Gakkai a la que considera "versión nacionalista e intolerante del budismo", revelando también que "adoptó técnicas de evangelización de carácter fanático, 'shakubuku' (intimidación a la sumisión), adecuado a su intolerancia" (Ibid., 10). El espectacular poder de atrac-

ción de Soka Gakkai, según Wilson, sólo puede explicarse como reacción de un pueblo "culturalmente desarraigado, perdido entre el munto autoritario del pasado y la práctica de la libertad y de la democracia impuesta en el Japón por los americanos". En el seno de esta secta piensa Wilson que una masa de ciudadanos desorientados encontrarían importantes alicientes: seguridad, nuevas metas y una renovada esperanza; al mismo tiempo sería posible reestructurar las relaciones interpersonales y sociales, así como el orden social de la nación (Ibid., 10-11).

c) En los individuos o grupos marginales. Shibutani considera característica fundamental de los individuos o grupos marginales el hecho de que "están en la frontera entre dos o más mundos sociales" (1961, 275). Habría que añadir que el sujeto marginal no sólo no es aceptado, sino que tampoco él se siente integrado en ninguno de esos mundos sociales. El ejemplo clásico es la segunda generación de inmigrantes, que ha sido descrita con detalle por Stonequist en "The Marginal Man" (1937).

Además de los inmigrantes, pueden considerarse también marginales los hijos tenidos en matrimonios interraciales, los hijos de españoles nacidos en el extranjero, los conversos a una fe religiosa o bien los que han ascendido o descendido de status.

La circunstancia de hallarse a caballo entre dos culturas puede ser una fuente de problemas. El sujeto suele experimentar sentimientos de confusión y ansiedad sobre todo por dos razones de las que hablábamos anteriormente: a causa de la dificultad en escoger entre diversas normas -quizás de signo contrapuesto- de cara a la satisfacción de sus necesidades y por sufrir un problema de identidad social al no identificarse ni sentirse plenamente vinculado con los grupos en donde transcurre su vida.

Lasswell y Blumenstock resaltan que la mayor parte de los seguidores y líderes de movimientos sociales parecen proceder de grupos marginales (1939, 277 ss.). Horton y Hunt sostienen que, aparentemente, la marginalidad produce sobreconformidad, como se pone de manifiesto en el ferviente patriotismo de los ciudadanos recientemente nacionalizados o en el incansable celo del reciente converso a una nueva secta (1976, 378).

4.2.2. Colonialismo y comportamiento fanático: el movimiento de los Mau-Mau

En su apasionante obra "Messianismes révolutionnaires du tiers monde" (1961), realiza el antropólogo W.E. Mühlmann un análisis comparativo de los movimientos extremistas nacidos en países coloniales. Tanto la aparición de estos movimientos como su radicalismo, en algunos casos fanáticos, son atribuidos al choque de sociedades poco evolucionadas con la cultura occidental.

Una característica general, que Mühlmann considera común a todos los movimientos estudiados, es su nativismo. Este es definido como "un proceso de acción colectiva, impulsado por el deseo de restaurar una conciencia de grupo comprometida por la irrupción de una cultura extranjera superior, lo cual sucede gracias a la evidencia masiva de una 'aportación cultural' propia" (1961, 15). A nuestro juicio, lo más interesante de esta definición es que resalta la estrecha relación existente entre conciencia grupal y cultura propia, por lo cual peligra la primera al verse comprometida la segunda.

En estas circunstancias de aculturación, señala Mühlmann que los indígenas se aferran, con una obstinación para nosotros incomprensible, a ciertos rasgos de su cultura,

sin gran importancia originariamente, pero valorizados como símbolos de resistencia a la cultura extranjera -para compensar la pérdida de algo más interesante (Ibid., 15). Como ejemplo de pauta que simboliza la resistencia al invasor, Mühlmann cita la práctica de la clitoridectomía, o circuncisión del clítoris de las doncellas, práctica te- nazmente sostenida por los kibuyu (tribu a la que pertene- cen los Mau-Mau).

La enérgica reacción de los nativos contra la cultura extranjera, nota Mühlmann que equivale a afirmar: "¡Nosotros existimos también!". Prosigue: "Incluso allí donde el nativismo está unido a un rechazo deliberado de ele- mentos de cultura extranjera, éstos no son rechazados como tales, sino en tanto que símbolos de la tutela extranjera" (Ibid., 15-16).

Consideramos de especial interés la monografía que dedica Mühlmann al movimiento Mau-Mau, no sólo por su va- lor intrínseco, sino sobre todo porque se trata de un gru- po al que atribuye conductas fanáticas. Es necesario rea- lizar una precisión al respecto. Que el citado autor cali- fique repetidamente el comportamiento Mau-Mau como faná- tico (Ibid., 85, 86, 111) no significa que considere que todos y cada uno de los sujetos que integran el movimien- to son fanáticos, sino que más bien reserva este califi- cativo para los activistas más comprometidos, que consti- tuyen el núcleo del movimiento. En efecto, estos individuos que integran el eje dinamizador de los Mau-Mau son descri- tos como "fanáticos y extremistas" que "lo quieren todo" y no retroceden ante nada (Ibid., 111).

a) El terror Mau-Mau. Los Mau-Mau constituyen una sec- ta o movimiento⁷ (Mühlmann utiliza ambos términos) de ca- rácter nativista que despliega una fanática actividad te- rrorista en Kenia, especialmente en la década de 1950.

Mühlmann comenta que la rebelión de los Mau-Mau fue durante esos diez años uno de los acontecimientos que se mantuvieron en primera página de la información mundial, destacando la conmoción que despertó en el mundo su actividad sanguinaria: "masacres de un horror perverso, asesinatos de mujeres embarazadas y de niños, descuartizamiento de víctimas vivas con el panga (cuchillo primitivo)... Se incendiaron chozas de indígenas con sus habitantes dentro y las granjas de los europeos tampoco se libraron del asesinato y el incendio" (1961, 85).

Y todo esto, ¿por qué? Sencillamente, para que los blancos se fueran. Se pretendía no sólo impedir sus actividades sino evitar por todos los medios posibles que ningún negro cooperara con ellos. Este era el objetivo político del terror Mau-Mau y de su líder carismático y profeta Jomo Kenyatta. Los Mau-Mau se configuran como organización terrorista, y por tanto, secreta, en el seno de la tribu keniana de los kibuyu. El papel que realiza Kenyatta, subraya Mühlmann, no consiste en crear inquietud (de lo cual le acusan los colonizadores británicos), sino simplemente en canalizarla, en hacer emerger el odio acumulado durante tantos años contra los extranjeros.

-
7. No estamos de acuerdo con el uso indiferencia de ambos términos. Consultando la Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales hemos hallado las siguientes definiciones:

Secta: "sociedad cuyos miembros, de creencias estrictas, se unen a ella voluntariamente y viven, de alguna forma, apartados del mundo" (O'Dea, 1968, IX, 512).

Movimiento social: "intento colectivo de efectuar cambios en determinadas instituciones sociales o crear un orden totalmente nuevo" (Heberle, 1968, VII, 263).

Ateniéndonos a estas definiciones es evidente que los Mau-Mau son un movimiento y no una secta. Utilizaremos pues el primer nombre.

La pregunta clave del conflicto es formulada así por Mühlmann: "¿cómo 'un pueblo tan pacífico' como los kibuyu han llegado a desencadenar una rebelión tan sangrienta y fanática?" (Ibid., 85).

Para hallar la respuesta es preciso remontarse a fines del siglo XIX, época del apogeo del imperialismo británico en la que llegan los primeros colonos y, detrás de ellos, los militares. Un capitán testimonia que era una tribu excepcionalmente pacífica y amistosa. El conflicto se inicia cuando los ingleses comienzan a repartirse gran parte del territorio, tarea en la que la resistencia kibuyu se opone con las armas. La tribu es sojuzgada y posteriormente sometida a una explotación colonial similar a la que sufren otros países de Africa.

b) Una tribu desquiciada por la aculturación

"La reacción de los kibuyu, dice Mühlmann, puede caracterizarse sociológicamente, como 'desarraigo' y 'proletarización' parcial, desde el punto de vista de la psicología cultural como 'individualización de las motivaciones', sociopsicológicamente como 'fijación sobre los símbolos de resistencia' y psicopatológicamente como 'neurosis cultural⁸ de contacto'" (Ibid., 95).

8. Como ejemplo de síntoma de lo que Mühlmann llama "neurosis cultural de contacto, Mühlmann señala que los niños kibuyu cristianos que sirven en casa de algún blanco muestran una extraña repugnancia a todo contacto físico con él. En cambio otras tribus que no se sienten interiormente tan amenazadas no muestran esta fobia (1961, 98).

Esta reacción se debió a los decisivos cambios que en el corto espacio de una o dos generaciones se realizaron. El sistema de creencias religiosas se fue degradando bajo la influencia de los misioneros y la población adquirió una gran movilidad horizontal. "Toda la tribu se hace móvil, escribe Mühlmann, clanes enteros abandonaron los distritos superpoblados, por los territorios masai o kisi... Además, un gran número de personas afluyó a las ciudades" ... "Un factor decisivo de la modificación de las mentalidades y de los comportamientos, prosigue Mühlmann, es la 'economía de mercado'. Con el dinero, los antiguos símbolos de reciprocidad ceden su lugar a la compra pura y simple, y no sólo se vende y compra la tierra, sino a menudo la mujer... La prostitución también se instala en los barrios, puesto que la prohibición de la poligamia (tradicción kibuyu) lanza a numerosas mujeres al mercado" (Ibid., 95).

Mühlmann cita el significativo testimonio del hijo de un misionero que insiste en el hecho de que las enseñanzas de los misioneros no hicieron ante todo más que crear un vacío psicológico. Y añade: "De hecho, la idea de que la gente puede 'cambiar' de religión en virtud de una simple predicación es pueril. El cuestionamiento de las creencias anteriores pasa forzosamente por el escepticismo y el vacío: todo el problema estriba en saber cómo colmar ese vacío. Así pues, en los kibuyu los antiguos valores tradicionales, mediatizados por la virtud educativa de un sistema de iniciación por grados, fueron vaciados de su sustancia sin que nuevos valores los vinieran a reemplazar. Criminalidad, perjurio, deshonestidad fueron creciendo, una vez que la antigua fe había perdido su fuerza estabilizadora" (Ibid., 96).

El recurso de los kibuyu al terror, a través de su brazo armado, los Mau-Mau, equivalió pues a un intento desesperado por recuperar una identidad cultural que amena-

zaba con quedar perdida para siempre. Sólo la expulsión de los blancos, la independencia política, liquidación del cristianismo y restauración de las antiguas costumbres harían posible la meta ansiada. Mühlmann señala que, además "los jefes más fanáticos intentaron imponer un tabú sobre los cigarrillos, la cerveza inglesa y el uso de sombreros" consiguiendo que millares de ciudadanos boicotearan en Nairobi estos productos (Ibid., 106). Esta "irracional" prohibición de artículos occidentales se ha repetido en la actual revolución iraní.

c) La justificación de la violencia de "los condenados de la tierra": F. Fanon

Si la violencia desencadenada por los Mau-Mau fue teorizada por su líder político e ideológico Jomo Kenyatta, también podemos afirmar que la violencia revolucionaria que no cesa de surgir en los países del Tercer Mundo más inestables fue justificada de forma teórica por Frantz Fanon. Este psiquiatra e ideólogo de la revolución argelina, en su discutida obra "Les Damnés de la Terre" (1961), glorifica el fanatismo tercermundista, por sanguinario que sea, siempre que vaya dirigido contra el colonizador.

Vamos a resumir las ideas de Fanon no sólo porque ayudan a explicar el fanatismo Mau-Mau que acabamos de analizar, sino porque aportan luz que permite comprender otros fanatismos de países del Tercer Mundo, o de grupos que se identifican con él, como el que desarrolla la organización terrorista E.T.A.

Lo original de Fanon no reside en su idea sobre la necesidad de la liberación de los países oprimidos, sino en algo que es a la vez de gran interés psicológico: su convicción de que el acto de furiosa violencia contra los co-

lonizadores es colectiva e individualmente catártico. La violencia no sólo es útil porque elimina a los intrusos, sino porque "purifica" al nativo que la ejerce y le autorrealiza (1961, 30 ss.).

La catarsis, a nivel individual, hace que el nativo se recree a sí mismo a través de la violencia: así consigue recuperar su virilidad, su dignidad y su identidad, se redime de la humillación y la injusticia que el opresor colonial impuso a él y a sus antecesores. Al mismo tiempo, sostiene Fanon, el nativo ya no se ve forzado a encauzar su cólera latente por medio de rituales y danzas mágico-religiosas. La catarsis también opera a nivel colectivo, prosigue Fanon, ya que sería la única forma posible de que los pueblos explotados subdesarrollados se emancipen de los mitos y del individualismo que el colonizador ha sembrado en ellos, y conquisten un nuevo sentido de solidaridad por medio de la lucha contra el enemigo común (1961, 30 ss.).

En la catarsis colectiva habrá, pues, un reencuentro de la comunidad consigo misma, un descubrimiento de su identidad nacional; es decir, se lograrían los objetivos que, según nos decía Mühlmann, son propios de todo nativismo: "restaurar una conciencia de grupo", comprometida por la irrupción colonizadora, y recuperar para ese grupo la "aportación cultural propia" (1961, 15).

El testimonio de Fanon es impresionante porque justifica sin paliativos el fanatismo del ideal descolonizador a pesar de que es plenamente consciente de la destructividad que siembra por doquier: se vive "la atmósfera sangui-naria, despiadada, la generalización de prácticas inhumanas, la impresión tenaz que tienen los individuos de asistir a un verdadero apocalipsis" (1961, 230). Esta destructividad afecta seriamente a la integridad psíquica: "cuan-

do la suma de excitaciones nocivas pasa de cierto umbral, las posiciones defensivas de los colonizados se desploman" y sobrevienen "psicosis reaccionales" (Ibid., 229-230).

Consideramos especialmente relevante esta última observación del psiquiatra Fanon porque pone de relieve un problema que ya planteamos anteriormente (vid. supra: 1..1.4.C.a.): la conexión o relación causal que en no pocos casos puede existir entre fanatismo y patología. Un fenómeno puede conducir al otro, dándose lugar, eventualmente, a una interacción entre ambos.

4.2.3. La organización armada ETA, como tercermundismo milenarista

Varias han sido las razones que me han impulsado a introducir aquí un tema tan polémico y delicado como el de ETA. Ante todo, el atractivo que ofrecía la aproximación a un tipo concreto de fanatismo que constituye sin duda, uno de los problemas más acuciantes de la sociedad española. En segundo lugar, ETA parece ser un claro ejemplo de un importante fenómeno que detectábamos en nuestra "evolución histórica del comportamiento fanático": la transformación, vía secularización, de los antiguos movimientos cristianos extremistas (milenaristas) en movimientos revolucionarios actuales (vid. supra: 3.9.).

Otra razón es el paralelismo que se ha trazado entre ETA y los llamados por Mühlmann "mesianismos revolucionarios del tercer mundo", a que acabamos de referirnos⁹, pa-

9. Aranzadi incluso compara alguna característica de los Mau-Mau con ETA: el odio preferente mau-mau contra los colaboracionistas negros sugiere la elección de algunas víctimas de atentados de ETA (1979a, 19).

ralelismo que se extiende incluso a su origen (una situación de acumulación). Por último, ha sido condición de posibilidad para escribir este apartado la reciente publicación de algunos trabajos sobre ETA entre los que destacamos la tesis doctoral de Gurutz Jáuregui¹⁰ (publicada en 1981) y dos artículos del antropólogo vasco Juan Aranzadi¹¹.

Aranzadi da por sentado que existe un "fanatismo etarra" que básicamente consiste en "la fe ciega hasta el holocausto de la propia vida" (1979a, 16). Pensamos que hay sobrados motivos para hablar aquí de fanatismo puesto que se da la absolutización de un ideal y una radical destructividad hacia cualquier obstáculo.

Ambos componentes básicos de nuestra definición de fanatismo existen en ETA se aprecian con claridad en una obra que publicará la organización terrorista y que se considera un semillero de su ideología: "La insurrección en Euzkadi" (1964). Allí leemos este párrafo antológico: "Para nosotros, al igual que para el cruzado del siglo X la suya, nuestra verdad es la verdad absoluta, es decir, verdad exclusiva, que no permite ni la duda ni la oposición, y que justifica la eliminación de los enemigos virtuales o reales... somos intransigentes en nuestra idea, en nuestra verdad, en nuestra meta esencial" (1964, 7)¹². No es fácil encontrar una postura expresada con términos tan puramente fanáticos.

-
10. La tesis fue leída en 1980 en la Facultad de Derecho de la Universidad del País Vasco con el título de "Ideología y estrategia política de ETA: Análisis de su evolución de 1959 a 1968". Fue publicada con idéntico título (Siglo XXI, Madrid, 1981).
11. Los títulos son: "Milenarismo vasco y antisemitismo democrático" (El viejo topo, 1979a, 30, 15-21, Barcelona) y "El mito de la Edad de Oro Vasca" (Tiempo de Historia, 1979b, 59, 5-21, Madrid).
12. Esta referencia la hemos encontramos en Aranzadi (1979b, 19) y Jáuregui (1981, 234), sin conseguir el acceso a la obra original.

Para Aranzadi está patente que el ideal independentista de ETA se antepone a todo: se trata de "la autoconsideración por encima de toda moral, hasta el punto de atribuirse el derecho a decidir sobre la vida y la muerte ajenas", característica en la que se asemejan ETA y otros movimientos mesiánicos (1979b, 19).

También parece fanática y casi suicida la estrategia llevada a cabo por ETA de tratar de exasperar al enemigo aunque esto cueste sobre todo víctimas inocentes: Así, leemos en "La insurrección en Euzkadi": El enemigo, como un coloso agujoneado por muchas abejas, pierde el control de sí mismo y golpea ciegamente a diestro y siniestro. Hemos conseguido uno de nuestros mayores objetivos: obligarle a cometer mil torpezas y barbaries. La mayoría de sus víctimas son inocentes. Entonces el pueblo hasta entonces más o menos pasivo, y a la expectativa, se vuelve hacia nosotros. No podíamos esperar mejor resultado" (1964, 14)¹³.

a) Euzkadi, como colonia española

Basándose en documentos de ETA y en observaciones propias Jáuregui concluye que la lucha revolucionaria de ETA, a semejanza de la de los países tercermundistas parte de la idea de que Euzkadi está ocupada por una potencia extranjera, hallándose, consiguientemente "en situación de dependencia-opresión del país colonizado con respecto a la potencia colonizadora, es decir, en el caso vasco, a la relación Euzkadi-España/Francia" (1981, 239).

Aranzadi subraya la experiencia de aculturación que sufren algunos sectores vascos, asemejándola a la que su-

13. Extraído de Jáuregui (Ibid., 237).

fren los pueblos colonizados: nos habla de la "anomia social" que sufre el vasco bajo la presión de la cultura española, de "un desconcierto cultural que sume a la población en la incoherencia y la privación de sus valores tradicionales sin sustituirlos pacífica y armónicamente por otros" (1979a, 19).

Resulta altamente significativo que, como nota Jáuregui (1981, 254), tanto Frantz Fanon como otros autores anticolonialistas ejercen clara influencia en el País Vasco y especialmente en ETA. Constituye una buena prueba de ello el que se traducen al eusquera algunas obras sobre el tema, como "Pour la révolution africaine" (1970), de Fanon, y "Le portrait du colonisé", de A. Memmi. La influencia de Fanon es patente, según Jáuregui, en la "Carta a los intelectuales" que publica ETA en 1964. Esta carta recordaría tanto en su estructura, como en sus objetivos y en aspectos formales las famosas cartas de Fanon que iban apareciendo durante la revolución en un periódico argelino (Ibid., 240).

Aplicando el modelo nativista que describe Mühlmann, Aranzadi sostiene que el nacionalismo vasco, y su radicalización por obra de ETA apunta hacia la restauración de la conciencia de grupo, resistencia a la cultura considerada extranjera y recuperación de la aportación cultural propia (1979a, 18). Y ETA comprueba que su nacionalismo tercermundista y el sabiniano coinciden (Jáuregui, Ibid., 240).

Así pues, el terrorismo brotaría en Euzkadi como resultado de las tensiones generadas por la aculturación y el aplastamiento de la identidad cultural vasca¹⁴. Por eso Aranzadi afirma que "ETA ha llegado a ser en la actualidad... la expresión visceral y anárquica de la inmensa agresividad acumulada en Euzkadi contra las fuerzas poli-

ciales y de la orgullosa convicción en la capacidad vasca de auto-organización. ETA ha sido y es la catarsis del pueblo vasco". Y prosigue: "Las acciones de ETA son la sublimada compensación de las frustraciones individuales y colectivas del pueblo vasco" (1979a, 16). Inevitablemente, esta última frase, especialmente, nos recuerda la catarsis individual y colectiva de que hablaba Fanon.

b) El substrato milenarista vasco de ETA

Aranzadi suscribe la idea repetidas veces apuntada (y con base en Mühlmann o Cohn, entre otros) de que los movimientos revolucionarios actuales, como ETA, conectan con los milenaristas de otras épocas. Y añade que el "sentimiento religioso del pueblo vasco"¹⁵ ha dado pie al desarrollo del milenarismo en su versión secularizada (Ibid., 16-17).

Pero lo que consideramos más interesante es la aplicación que hace Aranzadi de las "estructuras míticas del milenarismo" (Mühlmann, 1961) al caso particular de ETA. El "mito etarra primordial", según este autor, sería el siguiente: los vascos vivían felices en un Euzkadi paradisíaco ajeno a las desventuras de la historia y protegiendo su milenaria independencia de todos cuantos colonizaron la pe-

-
14. Jáuregui cita, aludiendo a la realidad vasca, los negros tintes con que Memmi retrata al colonizado: "El colonizado ha sido arrancado a su pasado, y paralizado en su porvenir, sus tradiciones agonizan mientras él pierde la esperanza de adquirir una nueva cultura; carece de lengua, de bandera, de técnica, de existencia nacional o internacional... ya no posee nada, no es nada ni espera nada" (1981, 240).
 15. Aranzadi insinúa la importancia que pueda tener el clero en el nacionalismo vasco y comenta que "los noviciados y seminarios de Euzkadi han sido uno de los principales fueros de ETA". Cf. "Curas separatistas vascos"; entre el perdón y la metrallera: Pedro Miguel, Sábado Gráfico, 1981, 1269, 9-11.

nínsula; ni iberos, ni celtas, ni griegos, ni romanos, ni godos, ni árabes, ni castellanos, consiguieron turbar la Edad de Oro vasca; ajenos al esclavismo y al feudalismo, hidalgos todos, los vascos vivían solidarios y en plena democracia hasta que los españoles les vencieron en las guerras carlistas; entonces el Mal entró en Euzkadi en forma de capitalismo español genocida y explotador; la Revolución vasca dirigida por ETA supondrá el restablecimiento del Paraíso Terrenal en forma de un Euzkadi independiente, socialista y euskaldún" (Ibid., 17).

En este mito, a un nivel caricaturizado, destaca Aranzadi el maniqueísmo (todo lo español es malo, lo vasco es bueno) así como la recuperación de la felicidad originaria a través del mito del "paraíso como mundo invertido" (Ibid., 17-18).

Distingue también Aranzadi otros componentes habituales de todo milenarismo dentro de la "mitología etarra": los "sufrimientos mesiánicos"¹⁶ y la "depuración de los pecadores".

Los sufrimientos mesiánicos vendrían expresados por la "agudización de las contradicciones" o la espiral acción-represión. La "depuración de los pecadores" estaría relacionada con la "operación de limpieza" que viene realizando ETA (Ibid., 19).

Pero los sufrimientos apocalípticos del mesías y de la comunidad deben considerarse como el prenuncio del milenio. Así puede interpretarse esta profecía etarra de

16. Se refiere también Aranzadi a la aparición de un mesías, que acompaña a la mayoría de los movimientos milenaristas, y que en este caso ejerce su obra en forma de esa comunidad salvadora que se cree ETA: existe una "colectivización del mesías" (Ibid., 19).

1964: "Pronto una terrible tragedia se abatirá sobre las cabezas de los detentadores de la opresión extranjera en Euzkadi. Es cierto que esto costará al Pueblo Vasco sangre, sudor y lágrimas. Después la paz y la justicia vascas, reinarán"¹⁷.

Un último rasgo del milenarismo vasco que culmina en ETA es, según Aranzadi, la existencia de una "medio carismático". El término es de R. Otto y le llega por conducto de Mühlmann (1961, 182). Para Aranzadi, el medio rural vasco es "como un característico medio carismático idóneo para la emergencia y eco de personalidades carismáticas..." Destaca entre ellas a Sabino Arana, indicando que a su muerte se produce una "divinización del héroe" y "culto al héroe": esta glorificación del heroísmo se extenderá globalmente a ETA. En ETA se consigue, además, hasta tal punto "una colectivización de la instancia mesiánica" que la organización terrorista solicita y obtiene "un voto de confianza absoluto" de un sector, y sus acciones, aunque parezcan absurdas, son aceptadas por este motivo (1979b, 7, 17-19).

c) ETA y la teoría de la catarsis individual y colectiva de Fanon

A pesar de la influencia que Fanon ha ejercido sobre ETA, como ya vimos, no vemos que la realidad material a la que se aplican sus ideas sea equivalente a la de Euzkadi. Así lo argumenta Jáuregui: en el Tercer Mundo, la colonización da lugar a dos sociedades humanas, una moderna o modernizante y otra tradicional, mientras que Euzkadi es ya una sociedad moderna y desarrollada, situada en pleno

17. Zutik-3ª serie, núm. 17, p. 9, enero 1964 (citado por Jáuregui, 1981, 236).

Occidente civilizado y racionalista. Tanto es así que Jáuregui habla de "espejismo colonialista" (1981, 419) en un país como el vasco en el que no existe el "dualismo entre las instituciones estatales y las tradicionales" (pequeñas comunidades, tribus, etc.) ni se da un "dualismo en el campo económico, representado por la existencia de un sistema precapitalista de economía junto al sistema oficial implantado por el Estado" (Ibid., 420). Euzkadi no es pues Tercer Mundo ni social ni económicamente.

El punto de contacto en que nos parece más asimilable la realidad vasca a la tercermundista (que es a la vez el punto más interesante desde la perspectiva de la antropología cultural) es el de la opresión política y cultural que ha dado lugar a una situación de aculturación. Así lo piensan también Aranzadi (1979a, 19) y Jáuregui (1981, 420 ss.). Es esta situación, mantenida durante casi cuarenta años, la que, fundamentalmente, ha dado lugar a lo que llama Aranzadi "la inmensa agresividad acumulada en Euzkadi" contra los opresores (1979a, 16). Sin embargo, la "válvula de escape" ETA ya no encuentra el apoyo razonable que pudiera tener la teoría catártica de Fanon desde el momento en que la transición democrática ha hecho posible la liberación pacífica de las tensiones acumuladas a través de los cauces de expresión política y cultural que se han abierto o están en proceso de apertura.

Aunque las mencionadas ideas de Fanon sólo pueden aplicarse con propiedad a países que sufren una grave explotación (económica, política y cultural), vemos necesario hacer algunas puntualizaciones a su teoría de la catarsis individual y colectiva de la agresividad, desde el punto de vista psicológico.

Ante todo, hacemos notar la crítica que de la teoría de la catarsis agresiva en general ha realizado Berkowitz

("Aggressive Cues in Aggressive Behavior and Hostility Catharsis", 1964). Berkowitz ha puesto de manifiesto que, aun cuando está ampliamente generalizada la creencia de que la liberación de agresividad pacífica al individuo, hay diversos experimentos que ponen en cuestión esta hipótesis. Además, el autor cita varios trabajos experimentales realizados con niños en situaciones semejantes a la de ludoterapia que sugieren que la manifestación de la agresión en tales condiciones sirve para incrementar la probabilidad de que aparezcan posteriormente reacciones violentas (1964, 104 ss.). Por tanto, la ejecución de actos hostiles puede reforzar los hábitos agresivos.

Podemos añadir un nuevo argumento en este sentido si aplicamos aquí la teoría de la autonomía funcional de los motivos de Allport. Según este autor, la variedad de motivaciones adultas puede ser explicada por el hecho de que el comportamiento aprendido, que originalmente arranca de unas necesidades primarias, puede hacerse funcionalmente independiente de sus motivos originales ya que él mismo posee una cualidad dinámica (1963, 272 ss.). Puede ocurrir pues que la conducta agresiva manifestada -como, por ejemplo, la de ETA- a lo largo del proceso de lucha por unos objetivos concretos (como son "independencia y socialismo") se autonomice, y se desarrolle, a partir de entonces, al margen de los ideales originarios.

Wilkinson muestra la realidad del peligro mencionado citando dos testimonios que ponen de relieve el riesgo de que la dedicación exclusiva del terrorista a la actividad violenta corrompa su actitud idealista originaria. Wilkinson refleja primero la opinión de Vera Zasulich: el terrorismo practicado días tras día puede llegar a convertirse en un simple escape de los impulsos agresivos del individuo y es posible también que llegue a insensibilizarlo hacia todo sentimiento de humanidad (1974, 77). Ofrece espe-

cial interés el testimonio de Sartre: cuando el único vínculo de unión de grupo terrorista es su activismo, es posible que suceda que, si no están planeando o ejecutando alguna acción, se sientan tentados a reinventar una sensación de peligro, miedo y ansiedad para mantenerlo unido en las circunstancias en que no existe ninguna amenaza externa. Se convertiría entonces el terrorismo, dice Sartre, en "el imperio de la violencia absoluta sobre todos los miembros del grupo"¹⁸.

4.3. TRADICION HISTORICA OCCIDENTAL Y FANATISMO

A lo largo del capítulo tercero, pudimos comprobar cómo el comportamiento fanático penetra en la historia de occidente. No vamos a analizar ahora la herencia histórico-cultural de veinte siglos de fanatismo con objeto de no ser reiterativos, puesto que ya realizamos un balance al respecto en nuestras conclusiones (vid. supra: 3.9.).

Lo que sí deseamos estudiar en este apartado es un par de importantes aspectos de nuestra tradición histórica que guardan estrecha relación con la aparición del comportamiento fanático y a los que no nos hemos referido anteriormente: el modelo cultural de familia autoritaria y la glorificación, también cultural, del fanatismo. Por último, trataremos de averiguar los factores socioculturales que en el momento histórico presente están vinculados a la existencia y desarrollo del fanatismo.

18. Como hemos indicado, la referencia de Sartre la hemos extraído de Wilkinson ("Political Terrorism", 1974, 65).

4.3.1. El modelo cultural de familia autoritaria

Al recorrer la evolución histórica del comportamiento fanático, vimos que una importante raíz de éste había sido la absolutización de la autoridad política y religiosa a través de la teoría del origen divino del poder y sus derivaciones posteriores. También constatamos que del establecimiento y justificación de la autoridad absoluta se ha derivado la fijación de unos dogmas, la intolerancia y las persecuciones por causa de las ideas. La versión moderna del Estado con autoridad absoluta sería el régimen totalitario.

Nos interesa ahora añadir que el modelo de autoridad absoluta que observamos en nuestra historia no se mantuvo sólo a nivel del poder civil y religioso, sino también en el seno de la estructura familiar. A su vez, la familia autoritaria educaba ciudadanos obedientes a las estructuras sociales imperantes. No es casualidad que el totalitarismo nazi emergiera en un país en el que disfruta de preeminencia la familia autoritaria, como nota Friedländer. Examina este autor algunos informes detallados sobre las biografías de dirigentes nazis considerados, en base a su comportamiento, como incondicionales, fanáticos, y observa que la mayoría se habían educado en un ambiente familiar estrictamente autoritario, que en varios casos rayaba en la brutalidad (1971, 154 ss.).

Reich supo captar con acierto esta relación entre autoritarismo en la familia y en la estructura social, haciendo constar que la educación autoritaria hace percibir los propios impulsos como malos y, en consecuencia, reprimirlos o sublimarlos. Se crea de esta forma niños inseguros y sumisos que en el futuro serán los ciudadanos obedientes que la sociedad autoritaria necesita (1933, 78 ss.). "Cuanto más ha perdido el individuo, dice Reich, a consecuencia de

su educación, su sentido de la independencia, tanto más se manifiesta la necesidad infantil de apoyo por la identificación afectiva con el führer", que incorpora "la figura del padre autoritario" (Ibid., 87-88).

Después de realizar sus célebres experimentos sobre obediencia a la autoridad, Milgram concluye que el mantenimiento de una educación y unas instituciones autoritarias, es decir, que exigen una obediencia en cierto modo incondicional -y, por tanto, fanático- se convierte en algo altamente preocupante (1973, 129 ss., 175).

La preocupación viene a ser resultado de unos experimentos que "nos presentan la posibilidad, escribe Milgram, de que no sea posible contar con la naturaleza humana, o -de manera más concreta- con el tipo de carácter forjado en la sociedad democrática americana, para aislar a sus ciudadanos de la brutalidad y del trato inhumano, una vez que caen en la dirección de una autoridad malévola. Un tanto por ciento muy grande de personas hacen lo que se les dice que hagan, sin tener en cuenta el contenido de su acción, y sin trabas impuestas por su conciencia, siempre que perciban que la orden tiene su origen en la autoridad legítima" (1973, 175).

4.3.2. La glorificación del fanatismo

Si la mera existencia de modelos de fanatismo a lo largo de la historia, influye sobre la conducta por el sólo hecho de constituir un aprendizaje por observación (Bandura, 1962), con mayor razón podemos afirmar que dichos modelos quedarán grabados, con más o menos fuerza si son objeto de una gratificación social más o menos intensa. Esta última puede realizar oscilaciones desde la simple aprobación hasta una valoración tan elevada que les considera modelos absolutos.

Vamos a distinguir dos formas de sanción favorable del fanatismo que hemos podido observar durante el proceso histórico. Una es la exaltación de comportamientos fanáticos concretos realizados por diversos personajes o grupos; la otra se refiere a justificaciones teóricas en pro del fanatismo.

A) La exaltación histórica de personajes o grupos fanáticos

Como ya hemos insinuado, no nos referiremos aquí a personajes o grupos cuya conducta globalmente pueda calificarse de fanática, sino más bien a aquellos que alcanzaron celebridad, entre otras cosas, por haber realizado comportamientos fanáticos concretos.

Ya Voltaire señalaba, en su "Traité de la tolerance" (1763), que "uno de los grandes alimentos de la intolerancia y del odio de los ciudadanos contra sus compatriotas, es la desgraciada costumbre de perpetuar las divisiones con monumentos y fiestas" (1763, 158). Y pone como ejemplo la procesión anual de Tolosa "en la que se dan públicas gracias a Dios por haber matado a cuatro mil personas" (Ibid., 158).

Por nuestra parte, ya hemos constatado recientemente, al estudiar el fanatismo de ETA, la importancia de un medio carismático en que antes o después aparecerán personajes carismáticos que tal vez se pronunciarán a favor de un fanatismo violento (un buen ejemplo vasco es la figura de Telesforo Monzón¹⁹) y mitificarán la figura del terrorista con-

19. Es significativo el esfuerzo realizado por los adversarios de Monzón por desprestigiar a este personaje, recientemente fallecido, convertido en líder, santo y seña de la coalición "abertzale" Herri Batasuna, favorable a ETA. Los enemigos de Monzón pudieron negarlo todo excepto su indudable carisma con la juventud de la izquierda "abertzale", carisma que han tratado de ridiculizar denominándole "ayatollah" Monzón.

virtiéndolo en patriota, héroe y "gudari" (guerrero vasco)²⁰.

Es preciso reconocer que no pocos ejemplos de individuos fanáticos hasta la autoinmolación resultan incomprensiblemente si no se conoce el ambiente de glorificación del fanatismo que les rodeaba. Nos remitimos al quizás más impresionante de los personajes que hemos mencionado: Sergei Nechayev (vid. supra: 2.2.3.b.), prototipo de líder revolucionario hasta sus últimas consecuencias. Este personaje emerge de un substrato que adora a los héroes de la acción violenta (como un Karakozov, que intentó asesinar al zar Alejandro II y fue ejecutado) que han surgido de los círculos revolucionarios rusos, afines a la juventud estudiantil, durante los años 1840. El ejemplo personal de jóvenes revolucionarios, abnegados hasta la muerte, es analizado por diversos escritores. M. Molnar destaca entre otros últimos a Tchernychevsky²¹.

20. Una buena prueba de lo extendida que está esa imagen del etarra nos la da los resultados de una encuesta publicada por la fundación FOESSA en 1981: el 50 por ciento de los vascos entrevistados consideran a los terroristas "patriotas" o "idealistas", mientras que sólo el 42 por ciento los tiene por manipulados, locos o criminales ("Informe sociológico sobre el cambio político en España 1975/1981", Euramérica, Madrid, 1981, I, 520 ss.). Estos resultados provocaron el escándalo oficial, dando lugar a "contra-encuestas".

21. El novelista Nicolai Tchernychevski "exaltaba sobre todo el espíritu de abnegación de la juventud, escribe Molnar, por su ejemplo personal, sufriendo con valentía un simulacro de ejecución, y a través de su obra. En la persona de Bazarov, héroe de su célebre novela '¿Qué hacer?', el escritor proporcionaba un modelo adecuado para modelar y fanatizar la mentalidad y el comportamiento de toda la generación populista-socialista-revolucionaria de los últimos decenios de siglo, Lenin incluido".

"En este clima sobreexcitado -prosigue Molnar- Nechayev, hijo del pueblo, fue recibido con entusiasmo por los rebeldes salidos, en su mayor parte, de familias nobles. El magnetismo de su personalidad, unánimemente atestiguado por una docena de testimonios contemporáneos, hizo el resto. Se estaba a un pelo, parece, de ver en él un nuevo Bazarov, un ídolo a imitar" (en Haynal, 1980, 250).

Sería pues posible realizar un análisis de un buen número de personajes y grupos fanáticos, mencionados en nuestro capítulo de evolución histórica del fenómeno, e indagar en qué medida fueron exaltados en su tiempo o posteriormente como modelos de conducta. El estudio podría abarcar comportamientos de cruzados, conquistadores o colonizadores que quizás recurrieron al genocidio, participantes en guerras de religión. Y podría extenderme a personajes ilustres como Cromwell, Robespierre, Hitler o Stalin.

De hecho, ya podemos constatar que éstos y otros ejemplos de fanatismo son descritos con no disimulada admiración en un apreciable número de libros, principalmente de historia o literatura. Algunos de estos últimos son utilizados como textos escolares y es, por tanto, previsible que influyan en los modelos o ideales a imitar que se forjan los jóvenes. Sobre las imágenes de personajes históricos que adquieren los estudiantes (imágenes estereotipadas, positivas o idealizadoras, negativas o envilecidas), sobre todo, al parecer, en contacto con textos de historia, es interesante el trabajo de Germain, Pinillos y Aberasturi (1963), realizado con universitarios madrileños²².

22. El trabajo lleva por título "Estudio preliminar de estereotipos entre personajes históricos" (Revista de Psicología General y Aplicada, 1963, v. 68, 737-744).

Por otra parte, Friedländer manifiesta que la glorificación de grupos o personajes, así como el fenómeno inverso (su envilecimiento), realizados en un contexto cultural determinado, dan lugar a la formación de estereotipos positivos y negativos. Añade este autor que las identificaciones y proyecciones inconscientes suscitadas por miembros del grupo tienden a nutrirse de los estereotipos generados por la cultura ambiente. En las situaciones de tensión social y crisis, los grupos se defienden psicológicamente, según Friedländer, intensificando las proyecciones sobre los estereotipos negativos ofrecidos por la cultura ambiente (1971, 13).

En conclusión, no existen dudas acerca del hecho de que la glorificación, sea literaria, en mármol o en forma de conmemoraciones de aniversarios, constituye una eficaz manera de fomentar todo tipo de conductas, y, por ende, las fanáticas. Si se predispone de esta manera el terreno, no es de extrañar que en un momento determinado pueda germinar y hacer eclosión el comportamiento fanático. Incluso es probable que emerja adoptando características semejantes a las del modelo glorificado.

B) Justificaciones teóricas en favor del fanatismo

Es notable el número de autores que, de forma explícita o veladamente, han sostenido teorías que contemplaban cierto tipo de comportamientos fanáticos desde una perspectiva favorable, considerando dichos comportamientos como correctos y deseables.

Entre los que han especulado en este sentido hemos distinguido tres corrientes, atendiendo al objeto del fanatismo a que se refieren, es decir, al Estado y su autoridad absoluta, a la biología y la raza, y, por último, a la violencia revolucionaria.

a) Sobre la autoridad absoluta del Estado. La línea de pensamiento que trata de justificar como absoluta la autoridad del Estado -implicando, consecuentemente, una sumisión total del individuo- apunta, en último extremo, hacia el totalitarismo.

K. Popper, en "The Open Society and Its Enemies" (1945), defiende que lo que hoy llamamos "totalitarismo" pertenece a una tradición tan antigua como nuestra civilización, tradición que elaboraría en la antigüedad principalmente Platón, a través del programa político que anuncia en su "Re-

pública". La descripción que Platón hace del Estado ideal hacia el que debe tenderse es, para Popper, la siguiente: existe una estricta división entre la clase gobernante y el "rebaño humano"; se identifica el destino del Estado con el de la clase gobernante, la cual tiene el monopolio del adiestramiento militar, el derecho a portar armas y recibir educación; debe existir una severa censura de todas las actividades intelectuales y una incesante propaganda con vistas a modelar y unificar las mentes (1945, 109).

¿Y cómo llegar a tal Estado ideal? Volviendo a la naturaleza, al estado original de nuestros antecesores, al estado de acuerdo con la naturaleza humana y, por tanto, de carácter estable. Habría que regresar, pues, interpreta Popper, a la sociedad tribal o "cerrada"²³ de la época anterior a la Caída, "al gobierno de clase natural, a cargo de unos pocos sabios sobre la masa ignorante" (Ibid., 109).

No debe extrañar que, una vez alcanzado el Estado ideal platónico, se intente, con la mayor energía, detener todo cambio político, reprimir toda innovación en materia de educación, legislación y religión (Ibid., 109): modificar lo ideal equivaldría necesariamente a empeorar, ya que no hay nada que superar.

Popper descalifica a los que disculpan el programa político de Platón alegando que su objetivo es "la construcción de un Estado perfecto donde todos los ciudadanos sean

23. Contrapone Popper esta sociedad tribal o "cerrada" (totalitaria) -que se halla sometida a fuerzas mágicas, irracionales- a la "sociedad abierta", democrática, "que pone en libertad las facultades críticas del hombre" (Ibid., 31) y en la que éste actúa guiándose por la razón y asumiendo su responsabilidad personal.

realmente felices", la consecución de "un bien absoluto y una justicia absoluta" (Ibid., 110). Sostiene el citado autor que la noción de justicia platónica es totalitaria -y, en consecuencia, antihumanitaria- ya que se basa en el mantenimiento de las prerrogativas de la clase gobernante o superior a fin de conservar la estabilidad del Estado, en el argumento de que la justicia es útil para el poder (Ibid., 139) y en la pérdida absoluta de autonomía por parte del individuo, ya que "todo ciudadano habrá de fijar la vista en su jefe, siguiéndole fielmente, y, aun en los asuntos más triviales, deberá mantenerse bajo su mando", según afirma Platón, citado por Popper (Ibid., 37).

Después de poner de relieve la básica "identidad entre la teoría platónica de la justicia y la teoría y práctica del totalitarismo moderno" (Ibid., 35), Popper tratará de ponernos en guardia contra la tentación de "retornar a la presunta inocencia y belleza de la sociedad cerrada", ya que "cuanto más tratemos de regresar a la heroica edad del tribalismo, tanto mayor será la seguridad de arribar a la Inquisición, a la Policía secreta, y al 'gangsterismo' idealizado"²⁴ (Ibid., 210).

Las ideas políticas de Platón habrían sido recogidas modernamente, concluye Popper, por la teoría del Estado absoluto de Hegel. De la filosofía de este autor arrancarían la justificación teórica de los totalitarismos modernos (Ibid., 41).

b) Justificaciones biologistas²⁵. El biologismo parece haber dado siempre pie, tanto en filosofía como en sociolo-

24. El subrayado es nuestro.

25. Este tema ya fue parcialmente tratado con anterioridad (vid. supra: 3.7.2.) en la historia del fanatismo al hablarse del "auge del racismo". Aquí se añade aspectos nuevos.

gía, a tendencias reaccionarias en la concepción del mundo. Esta es la constatación, apoyada en pruebas, que hace Georg Lukács en "Die Zerstörung der Vernunft" (1953). "Este empleo de conceptos biológicos desfigurados y deformados prosigue Lukács, se presenta en la filosofía y en la sociología, a lo largo de la historia, ya bajo una forma simplista o con caracteres refinados, según las circunstancias". Podemos, sin embargo, afirmar, concluye Lukács, que la aplicación de las analogías orgánicas al Estado y a la sociedad persigue siempre, y no de un modo casual, ni mucho menos, la tendencia a demostrar la estructura que en un momento dado presenta la sociedad como un estado "natural" (1953, 538).

La corriente biologista moderna arranca de Darwin y viene a ser una aplicación arbitraria y tendenciosa de sus ideas. Algunos autores racistas tratan de trasplantar los conceptos vertidos en sus obras principales ("On the origin of species by means of natural selection", 1859 y "Descent of man", 1871) y proyectarlos sobre la sociedad. El popularizado "darwinismo social", pretendiendo trasponer las leyes evolutivas al campo cultural, trata de legitimar (no meramente constatar) el derecho del más fuerte a imponerse sin escrúpulo sobre los demás. Esto equivale a la glorificación de la fuerza hasta el punto de afirmar que el más fuerte tiene siempre razón, la razón de la fuerza. Justifica pues la propia fuerza y cualquier medio para conseguir fuerza y poder es bueno. La obra de Spengler "Der Untergang des Abendlandes" (1918-22) estará influida por estas ideas: la historia da la razón no a la justicia o la verdad, sino al más fuerte.

Lukács analiza el darwinismo social -en Gumplowicz, Ratzenhofer y Woltmann- considerando éste como una etapa intermedia entre el racismo de Gobineau y el de Chamberlain (1953, 551 ss.). Por obra y gracia del darwinismo social, señala Lukács, "la presión, la desigualdad, la explotación,

etc., aparecen aquí como 'hechos naturales', como 'leyes de la naturaleza', y, en cuanto tales, inevitables e indestructibles..." (Ibid., 554). Resalta Lukács que, para Gompłowicz, la última palabra de la sociología es la concepción "de la historia humana como proceso natural" y representa "la coronación de toda moral humana porque predica del modo más persuasivo la necesidad de que el hombre se someta resignadamente a las leyes naturales, que son las únicas que gobiernan la historia" (Ibid., 554).

El punto de vista del darwinismo social, en su versión popular, es explicado así por Hacker: la violencia y la agresión constituyen la verdadera esencia del ser humano, "tras la fachada desconchada de la civilización y gracias al barniz cultural, el hombre esconde, por cobardía y por comodidad, su verdadera y más genuina naturaleza violenta... Nada puede cambiarlo" (1971, 120). Sólo admitirían la moral igualitaria, los cobardes, los inconscientes, los que tienen mentalidad de esclavos. Y concluye Hacker que, según esa doctrina, "siempre y en todas partes, los fuertes han triunfado sobre los débiles; la ley de la selva es la misma ley de la vida" (Ibid., 120).

G.W. Allport -tras denunciar el daño que ha hecho a la humanidad el darwinismo social, exaltando la conducta irracional del hombre- censura que "algunos escritores (cita como ejemplo a Arthur Keith)... pretenden ver en el darwinismo una especie de ley divina, una sanción última y cósmica del antagonismo racial" (1954, 552, 127).

La corriente biologista, justificando la violencia hasta su glorificación, influye notablemente -sobre todo, a principios del presente siglo- en otras disciplinas, como la sociología, la filosofía, el psicoanálisis y la etología. Como prueba de hecho citaremos algunos testimonios que creemos representativos.

El sociólogo italiano Pareto sostiene, en su "Trattato di sociologia generale" (1916) los sentimientos humanitarios anulan el vigor de los individuos y los grupos, y están, consiguientemente, destinados a sucumbir. La violencia es el único medio de alcanzar el poder a través de la historia; la dominación es ley de vida, tanto en el nivel biológico como social. Defiende también Pareto, que la violencia desempeña una función positiva como reacción vital histórica que expresa la capacidad de supervivencia y expansión de una colectividad²⁶.

Por su parte, Nietzsche, también realiza un elogio de la violencia como fuerza creativa en el capítulo "De la guerra y el pueblo guerrero" de "Also sprach Zarathustra" (1883), escribe: "¡Debeis buscar vuestro enemigo, debeis hacer vuestra guerra y hacerla por vuestros pensamientos!... Debeis amar la paz como medio para nuevas guerras... ¿Vosotros decís que la buena causa es la que santifica incluso la guerra? Yo os digo: la buena guerra es la que santifica toda causa. La guerra y el valor han hecho cosas más grandes que el amor al prójimo" (1883, 79-80). La guerra sería el medio más idóneo para dar fuerza y seguridad a los pueblos decaídos.

Influido por el vitalismo de Nietzsche y Bergson, escribía George Sorel en 1907 sus "Reflexions sur la violence". Allí podemos leer: "La violencia es un fenómeno originario de la vida y no necesita el beneplácito del derecho ni del ideal". La violencia sería para Sorel el único recurso para movilizar a una decadente burguesía.

La teoría freudiana del "instinto de muerte" vendría a representar, señala Hacker, cierta disculpa y justificación de la agresividad humana por considerarla, como todo

26. Citado por Hacker en "Agression" (1971, 124-125).

lo instintivo, natural e inevitable (1971, 138). El instinto de muerte tiende a proyectarse al exterior y a crearse un enemigo. En este sentido, recoge Hacker la opinión de Paula Heimann, según la cual es propio del repertorio psíquico del hombre el inventar unos fines nobles con ayuda de los cuales encubre y lleva a término su tendencia a la destrucción (1971, 138).

Para el etólogo Konrad Lorenz, la excitación nace en los centros nerviosos del instinto y desaparece tras la ejecución del acto instintivo. Si el animal no mostrase una conducta agresiva, la energía específica correspondiente se acumularía en el centro que controla la agresión y tendería a traducirse en acción hostil, al alcanzar cierto nivel (1952)²⁷. Lorenz, apoyándose en estas ideas, tratará de explicar la agresividad humana y el fanatismo como fenómenos, en cierto modo, tan inevitables como el instinto.

Así pues, la humanidad "no es combativa ni agresiva, escribe Lorenz, porque se halla desmembrado en partidos que se enfrentan con hostilidad, sino que se halla estructurada precisamente de esta forma porque ello supone la situación impulsora que es imprescindible para la reacción de la agresión social". Y concluye: "Esta es la cabeza de Jano del hombre, un ser que es el único capaz de consagrarse con entusiasmo al servicio de lo más alto, requiere para ello una organización psicológica del comportamiento, cuyas cualidades animales llevan consigo el peligro de que pueda abatir a su hermano, y hacerlo, además, convencido de que lo que hace al servicio de aquel Bien supremo. ¡Ecce homo!" (1963)²⁸.

27. K. Lorenz: "King Solomon's Ring: New Light on Animal Ways", New York, Cromwell, 1952.

28. K. Lorenz: Das sogenannte Böse, Viena, 1963, 388 ss.

Otros autores, como Scott (1958)²⁹ han afirmado que se carece de pruebas acerca de la existencia de un impulso natural hacia la lucha. No podría, pues, justificarse la destructividad fanática alegando un origen instintivo.

c) En defensa de la violencia revolucionaria. En la primera parte de nuestro trabajo ya nos hemos referido a algunos autores -como Robespierre, Bakunin o Nechayev- que justificaban la violencia revolucionaria de forma incondicional, es decir, sin reparar en los medios empleados, por destructivos que éstos puedan ser. Habría que añadir, entre otros, el recientemente citado Frantz Fanon.

4.3.3. Fanatismo y sociedad contemporánea

La creciente industrialización de la mayoría de los países del mundo está operando, o ha operado ya, profundas transformaciones económicas. El proceso de modernización, que ha afectado sobre todo a la sociedad occidental, ha dado lugar a un cambio rápido: variaciones decisivas en las formas cotidianas de vida, en el comportamiento y en las estructuras, tanto a nivel ideológico como político.

Este fenómeno ha sido bautizado por el sociólogo K.W. Deutsch con el nombre de "movilización social", que engloba toda la dinámica moderna, es decir, de acuerdo con sus propias palabras, "el proceso según el cual los ligámenes de las personas con las instituciones culturales, económicas, políticas y primarias preexistentes son erosionados y rotos, de modo que se liberan y están disponibles para nuevas formas de conducta o socialización"³⁰.

29. J.P. Scott: "Agression", Univ. of Chicago Press, 1958.

30. J.V. Marqués, D. Mollá y S. Salcedo: "La sociedad actual", Barcelona, Salvat, 1975, 76-77.

a) Cambios en la estructura económica. El espectacular desarrollo material ha permitido el paso de una economía de autosubsistencia a una sociedad industrial avanzada, sociedad de consumo o, como algunos la llaman "sociedad de la abundancia" (es decir, del lujo, de lo superfluo, del ocio y el "hobby"). El consiguiente incremento demográfico, arraigado alrededor de los núcleos industriales, ha dado lugar a ingentes concentraciones de población. De este modo, la gran ciudad se ha convertido en el escenario más representativo de esta sociedad tecnológica moderna, creadora de bienestar. Al mismo tiempo, las grandes urbes, centro de atracción de emigrantes de muy diversa procedencia cultural, son también focos que generan el desarraigo y la anomia.

Se ha llegado a ver una relación directa entre la naturaleza de nuestra sociedad de masas y la proliferación actual de movimientos de masas, algunos de tipo extremista. Los que así opinan sostienen que, en la sociedad industrial contemporánea los grupos e instituciones tradicionales ya no controlan la lealtad y el comportamiento de los individuos. El debilitamiento de los lazos primarios y la integración en organizaciones de carácter impersonal alienarían al hombre y facilitarían su movilización en pos de líderes carismáticos y de unas metas simbólicas. Así, H. Arendt, en "The origins of totalitarianism" (1951), afirma que los movimientos totalitarios europeos se desarrollaron gracias a la destrucción de una estructura de clases en la que la pertenencia al grupo dirigía las actitudes y el comportamiento.

En idéntica dirección, W. Kornhauser, en "The Politics of Mass Society" (1959), muestra que un gran número de movimientos totalitarios europeos y americanos han atraído a sectores sociales desvinculados de unidades sociales (1959, caps. 9-12). Gusfield, en "Mass Society and Extremist Politics" (1962), señala que esta teoría de la sociedad de masas

ha sido controvertida (1962, 19 ss.). Un ejemplo de oposición a ella es Lipset (1960, cap. 5).

Aun cuando decíamos que es característica fundamental de la sociedad moderna el disfrute de la abundancia, hay que reconocer que la prosperidad está desigualmente repartida. La existencia de grandes diferencias de nivel de vida dentro de un mismo país es divulgada por los medios de comunicación social y constituye un detonante de la lucha sindical. A pesar del considerable ascenso de la capacidad adquisitiva media, la mayor conciencia de clase y el conocimiento de las desigualdades sociales aumentan la sensación de privación relativa de los desfavorecidos en las naciones más desarrolladas³¹.

A veces, el sentimiento de privación relativa es experimentado por países enteros, los llamados del Tercer Mundo o subdesarrollados, que, a pesar de suministrar las materias primas básicas a occidente, se hallan cada vez más distanciados económicamente de nosotros. Ya hemos notado anteriormente que en los países del Tercer Mundo han surgido frecuentemente movimientos fanáticos al entrar en contacto con la civilización europea, no sólo por la aculturación sufrida, sino también por la intensa privación relativa que han experimentado al quedar defraudadas sus grandes esperanzas iniciales.

Por otra parte, el crecimiento económico engendra situaciones de profundas crisis periódicas, como la actual, que se prolonga desde 1973 (y aún no se ve la luz al final del túnel). Las penosas secuelas de la crisis -sobre todo la inflación y el desempleo- imposibilitan en muchos casos el mantenimiento del mejor nivel de vida alcanzado y generan focos de descontento y tensión social.

31. Se ha dicho con acierto que en ningún país del mundo los pobres se sienten tan pobres como en Estados Unidos.

b) Cambios en la estructura ideológica. La aparición de nuevas formas de vida ha influido en las masas creando modos de pensar inéditos. Viejas creencias, valores tradicionales, normas consideradas sagradas han entrado bruscamente en crisis junto con las instituciones que les representaban (iglesia, familia, escuela, ejército).

El desarrollo del pluralismo ideológico, generado por la libertad de expresión en las sociedades democráticas, produce frecuentemente una sensación de confusión, vacío, escepticismo e incluso pérdida de identidad (en la medida en que se ha internalizado los valores tradicionales durante el proceso de socialización).

A menudo el hombre no puede soportar esta situación anómica, esta sensación de cierta confusión general. Allport habla de "las ambigüedades inherentes a la sociedad democrática" (1954, 551)³². Acentúa la precariedad de este contexto el hecho de que la actividad humana cotidiana suele desenvolverse en el seno de sistemas burocráticos en que se racionaliza cada vez más el trabajo haciéndose monótono e impersonal, y reprimiendo la capacidad de invención y la sensibilidad individuales.

La pérdida de verdades y valores absolutos ha sido relacionada con la moderna aparición de movimientos fanáticos, principalmente en la esfera política y religiosa (Woodrow, 1977, 21 ss.; Rudin, 1965, 14). Una sensación de vacío e inseguridad cognitiva general habría convertido a nuestra sociedad en "terreno abonado" para demagogos, sectarios y todos aquellos que saben acariciar los oídos con fáciles

32. Woodrow habla de la "necesidad de puntos de referencia" y de certidumbre en un momento en que todas las antiguas seguridades se tambalean. Las sectas actuales que Woodrow llama "totalitarias" ofrecerían el fuerte atractivo de la certeza (1977, 33, 112 ss.).

promesas de salvación. Aquellos para quienes la oscuridad resultara más insoportable estarían lógicamente más expuestos a la magia del líder fanático (que, por lo regular, goza de carisma), a la tentación del pensamiento simplificado y dogmático.

La búsqueda desesperada de la afirmación de sí mismo en movimientos extremistas constituiría, según H. Arendt (1967), una reacción límite contra el anonimato de la máquina burocrática que, en frase de S. Weil, excluye todo juicio y todo genio, y contra la burocracia omnipresente, tentacular de los estados modernos (Wilkinson, 1974, 153).

En el cambio de estructura ideológica actual han desempeñado un importante papel los medios de comunicación de masas y las modernas técnicas de propaganda. Es cierto que en los estados democráticos se ha posibilitado el pluralismo de opinión -tan opuesto al fanatismo de una sola idea, una sola causa- brindando el libre acceso a las plataformas informativas de modos de pensar y de culturas dispares, pero no debe olvidarse la evidente tendencia a la concentración de los medios de comunicación en manos de una "élite" cada vez más reducida, con lo cual aumenta el peligro de que lleguemos a un verdadero totalitarismo informativo, del que el nazismo nos dio una trágica lección.

Además, ya tenemos constancia de las posibilidades de fanatización que poseen los "mass media" (vid. supra: "fanatismo y cultura de masas", 3.8.4.) a través de fenómenos como el entusiasmo fanático de los "fans" musicales, la "adicción" a los "comics" o a la televisión (teleadictos), la existencia de ídolos adorados por las masas. Según repetidas interpretaciones, el hombre proyecta sobre los protagonistas de los "media" aquellas emociones que reprime sistemáticamente en su racionalizada vida (U. Eco, 1965; E. Morin, 1962).

c) Cambios en la estructura política. Al inicio de la Edad Contemporánea, la consecución de libertades públicas para todos los ciudadanos, gracias a la democratización de la vida política, hizo concebir a Occidente la ilusión de que la intolerancia y el rígido autoritarismo de épocas pasadas habían sido superadas históricamente para siempre. La irrupción de regímenes totalitarios fascistas y comunistas (cuyos excesos fanáticos pueden competir con las grandes crueldades del pasado) así como el desarrollo de movimientos extremistas, políticos y religiosos principalmente, en los países democráticos, hizo derrumbarse el mito de la democracia definitiva.

En nuestros días, contemplamos el mantenimiento de dictaduras en el Este de Europa, la aparición de otras nuevas en países africanos recientemente accedidos a la independencia y en Latinoamérica, llamamientos a la guerra santa en diversos países árabes (Irán de Jomeini, Libia de Gadafi, "Hermanos Musulmanes" en Siria y Egipto). El rebrote del autoritarismo en naciones de arraigada tradición democrática (Inglaterra de Margaret Thatcher, EE.UU. de Reagan) tampoco plantea excesivas perspectivas de tolerancia para un futuro inmediato.

Sin embargo, como ya hemos sugerido, existe al parecer una notable relación entre el futuro de la democracia y el del fanatismo: si se da una involución democrática, si se regresa a fórmulas políticas que fomentan la absolutización de la autoridad, se favorece, consiguientemente, el regreso al fanatismo institucional y, de rechazo, el surgimiento de un fanatismo grupal de oposición.

No nos corresponde a nosotros realizar un diagnóstico detallado y preciso en torno a los peligros que acechan actualmente a la democracia (especialmente en zonas del globo en que todavía no ha echado raíces profundas, como en Lati-

noamérica³³) y mucho menos ofrecer soluciones³⁴. Lo que sí está a nuestro alcance es anotar algunos factores que debilitan la democracia y que pueden propiciar, en un momento determinado, el rebrote del fanatismo. Destacamos entre estos factores: la inestabilidad de las estructuras de poder, tal vez afectada por la renovación periódica de éste; la facilidad de movimientos que el sistema democrático concede a todos los ciudadanos, facilidad que algunos aprovechan para socavar sus cimientos (considérese, por ejemplo, los efectos del terrorismo de uno y otro signo en Italia y España); el incremento de la contestación y oposición al poder, merced a la libertad de expresión y asociación; rasgos de desorganización social que posibilita en mayor grado una sociedad permisiva: delincuencia, toxicomanías, agitación política; la sensación de inseguridad que tiende a crearse en amplios sectores de la clase media debido a la presión del gran capital o multinacionales y las reivindicaciones crecientes de la clase obrera³⁵.

33. La fragilidad de los regímenes democráticos latinoamericanos (considérese lo efímero de la experiencia democrática en Chile o Argentina) han hecho hablar estos últimos años a la prensa de "desengaño de las urnas".

De todas formas, la amenaza de la dictadura no es inminente en los países que podríamos llamar "cuna de la democracia moderna" (Inglaterra, Francia, Estados Unidos).

34. De todas maneras, cuando hablemos de la profilaxis del fanatismo al finalizar nuestro trabajo, intentaremos escrutar un horizonte sin fanatismo y preguntarnos cómo podemos prepararnos, incluso en lo político, para conseguirlo.

35. La situación, en ocasiones, puede hacerse semejante a la que en la Alemania de los años 30 dio lugar al nazismo: la clase media podría sentirse "emparedada" entre el gran capital, por arriba y una clase trabajadora en ascenso (vid. supra: 4.1.3.C.).

Erich Fromm (1941) supo profundizar en la conexión existente entre el crecimiento de la libertad en los sistemas democráticos modernos y la inseguridad también en ascenso que el incremento de la libertad genera, hasta tal punto que nace en algunos individuos un atractivo por las viejas soluciones autoritarias. Por su parte, E.H. Erikson señala que la falta de un "sólido sentimiento de identidad interior, que condiciona "una maduración más amplia y verdaderamente individual", hace que "la juventud se sienta en peligro, individual y colectivamente, por lo cual se halla dispuesta a apoyar doctrinas que le ofrecen una inmersión total en una identidad sintética (nacionalismo, racismo o conciencia de clase extrema)..." (1967, 73).

El influjo de los factores que hemos citado como amenazadores para la democracia queda considerablemente incrementado en épocas de crisis económica. A los factores mencionados habría que añadir el hecho de que las democracias de la sociedad industrial avanzada, como han repetido algunos, van adquiriendo un carácter tecnocrático³⁶, incorporando nuevas formas de control (refinadas técnicas de represión policial, computadoras con amplia información sobre cada ciudadano, etc.) que puede cristalizar en una nueva forma de autoritarismo. Incluso ha llegado a hablarse de la amenaza (o incluso existencia) de un "totalitarismo democrático", es decir, de la posibilidad de que -invocando el bien público, ley y orden, patria o seguridad del Estado- se recurra a los medios represivos más brutales (Marqués et al., Ibid., 99 ss.).

36. Se ha llamado tecnocracia a la aplicación de las ciencias de la naturaleza y avances tecnológicos a la resolución de los problemas estrictamente sociales, económicos y políticos (Marqués et al., 102). Esta postura implica el apriorístico no cuestionamiento del orden establecido.

d) Conclusiones

En síntesis, podemos concluir que los cambios registrados en la sociedad contemporánea en unos aspectos favorecen el desarrollo del fanatismo y en otros nos previenen contra él.

Tienden a crear un clima propicio al fanatismo:

- la situación de privación relativa que experimentan los grupos desfavorecidos en el curso de un rápido desarrollo económico, así como en las crisis;
- la aculturación, anomia y crisis de identidad a que da pie el pluralismo moderno, especialmente, en la gran ciudad;
- la mitificación creada por unos medios de comunicación social que, por otra parte, tienden a concentrarse cada vez en menos manos;
- el nacimiento de los totalitarismos fascista y comunista, así como la proliferación de dictaduras en el Tercer Mundo;
- los complejos factores que debilitan actualmente la democracia, que son aprovechados por grupúsculos armados;
- la amenaza de un totalitarismo democrático.

Consideramos también que existen algunos fenómenos que contribuyen a neutralizar la génesis y crecimiento del fanatismo:

- la satisfacción de las necesidades básicas por parte de la mayoría de la población, en los países desarrollados, posibilita la estabilidad social;

- el pluralismo ideológico tiende a crear una actitud tolerante y de sano relativismo que huye espontáneamente de los dogmas y formas de pensar excluyentes;
- el incremento de la información y cultura gracias a los medios de comunicación social y a la enseñanza -especialmente de las ciencias sociales- favorece la amplitud de mente y la apertura, así como la posibilidad de que cualquier sector exprese públicamente sus intereses;
- el pluralismo político y la amplia base popular de los regímenes democráticos se hallan en las antípodas del partido único y de la obediencia a la autoridad absoluta del poder.

4.4. ¿EN QUE MEDIDA LOS FACTORES SOCIOCULTURALES MENCIONADOS SON FIABLES CON VISTAS A PREDECIR EL COMPORTAMIENTO FANATICO?

El problema planteado consiste en discernir hasta qué punto la existencia de uno o varios de los factores considerados como condicionantes del fanatismo (privación grave, aculturación y tradición cultural) correlaciona -aisladamente o combinado con los otros- con la aparición del fanatismo.

Entendemos por factor condicionante, de acuerdo con Munné (1970) "aquel hecho o fenómeno que incluye de algún modo, más o menos, sobre otro u otros hechos o fenómenos, que resultan así condicionados por aquél, a la par que lo están por otros factores condicionantes". Añade este autor que dichos factores interactúan a su vez recíprocamente y que el condicionamiento no es unívoco, es decir, que no fuerza inevitablemente a un efecto determinado, sino que se limita a hacer posible que dicho efecto se produzca (1970, 64). Consecuentemente, no afirmamos en absoluto que siempre

que se den uno o varios de los factores aducidos aparezca necesariamente el comportamiento fanático, sino únicamente que, de hecho, observamos que alguno o algunos de ellos concurren siempre que se da la existencia de este comportamiento.

Es importante precisar de qué forma operan los factores condicionantes que anteriormente hemos analizado. Vamos a hacerlo teniendo en cuenta la tipología que, con la finalidad indicada, ofrece Munné (Ibid., 64-66). Consideramos que el único factor que es condición "sine qua non" -es decir, necesario, aunque no suficiente- es la privación grave; pero puntualizando que debe alcanzar ésta una intensidad tal que llegue a hacerse insoportable al individuo o grupo de que se trate. Obviamente, el criterio de "insoportabilidad" no puede ser absoluto, sino que remite al concepto de privación relativa: una situación será insoportable para un sujeto cuando éste demuestre una incapacidad básica para adaptarse a ella. Esto implica que dicha situación de privación -en relación con otras situaciones análogas que el sujeto conoce y con las que compara la presente- es experimentada como extremadamente intensa. Una situación de crisis (producida, por ejemplo, por una guerra o una catástrofe natural) puede ser el factor precipitante o desencadenante de la eclosión de fanatismo.

Tanto la aculturación como la tradición cultural pueden actuar como condicionantes facilitadores del fanatismo. La especificidad del comportamiento fanático estará relacionada con las circunstancias concretas en que se realiza la aculturación y/o los modelos culturales que una tradición histórica determinada ofrece.

Hay que añadir que existen otros factores condicionantes del fanatismo que pueden tener una gran relevancia en la aparición y desarrollo del fanatismo, pero que no han sido mencionados en el presente capítulo. Nos referimos a

los condicionantes de tipo psicológico y psicosocial, a los que nos referiremos en el resto de nuestro trabajo.

Finalmente, volvemos a insistir en el hecho de que, si hacemos hincapié en los factores psicológicos, no es porque los consideremos de mayor peso específico, sino debido a que nuestro objetivo es forzosamente limitado, tal como refleja el título de la tesis.