

1 Sentir miedo

Tal y como venían dadas las cosas, a Ulrich Beck, quien fuera un renombrado sociólogo y autor de un par de libros muy celebrados en su momento (*La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, y *La sociedad del riesgo global*), no le resultó complicado hacer un pronóstico que se viene cumpliendo con la precisión de un reloj suizo: las firmes convicciones que caracterizaron la primera modernidad (progreso económico, pleno empleo, estabilidad política, etc.), han quedado maltrechas a partir, entre otros, de los riesgos que recorren el planeta de parte a parte amenazando la integridad y la vida de la práctica totalidad de sus habitantes. Los dos últimos que nos ha caído en suerte (la pandemia del coronavirus y la guerra en territorio ucraniano), gracias en buena parte a nuestra mala cabeza o a la incontenible furia del poder de un nuevo tirano, ha aumentado el subempleo, está arrojando a la pobreza a millones de personas, ha colapsado los mercados globales dando alas con ello a la desigualdad, y ha arrojado a los caminos de la vieja Europa a masas indefensas huyendo del exterminio bélico. Todo ello ha acentuado el sentimiento de indefensión y ha arruinado la idea de control y seguridad. Hoy, como nunca en los últimos ochenta años, adquieren valor casi profético las palabras de Jiménez Burillo (2017, p. 79): "Un fantasma recorre el mundo: el fantasma de la incertidumbre. El mundo, insiste, no solo Europa".

Ante este panorama, la preocupación, el sentimiento de amenaza y el miedo están sobradamente justificados. Los datos hablan por sí solos: en el estudio realizado por Chen et al. (2021) entre el 27 de enero y el 11 de febrero de 2020, por ejemplo, el 53% de los 132.482 participantes mostraron diversos grados de miedo; el 57,6%, a verse contagiados por el virus, y el 43,3%, a morir. Esa misma sensación, la de miedo, la encontramos en nuestro país. Los datos recogidos en el mes de julio de 2020 por el Instituto Carlos III ([www.https://portalcne.isciii.es/cosmo-spain/](https://portalcne.isciii.es/cosmo-spain/)) a los que aludíamos en la Introducción, indican que el 64% de las 1033 personas encuestadas se muestra-

ban muy preocupadas debido al miedo a perder a un ser querido, a la inquietud por la saturación de los servicios sanitarios y a la amenaza de un nuevo confinamiento. Al mismo tiempo, el 43% creía que, en caso de contagiarse, la enfermedad sería grave o muy grave y, presa del temor y del desasosiego por lo acontecido durante la primera oleada del virus, el 23% creía que lo peor estaba todavía por llegar. Recordemos que los datos de la encuesta del CIS a la que hemos aludido en la Introducción mostraban igualmente la presencia de un clima social de preocupación y miedo: miedo a enfermar, a la posibilidad de perder el empleo, a no poder afrontar los gastos corrientes como consecuencia de la paralización de la actividad laboral, a no recuperar su vida tal como era antes de la pandemia (CIS, 2020).

La percepción de amenaza, y el miedo subsiguiente, fue tan manifiesta entre la población española, que Sandín et al., (2020) se aprestaron a desarrollar una “Escala de Miedos al Coronavirus (EMC)”. La escala consta de 18 ítems agrupados en cuatro dimensiones: miedo al contagio, la enfermedad y la muerte; miedo a la carencia de productos básicos de consumo; miedo al aislamiento social, y miedos relativos al trabajo y a los ingresos económicos. Los resultados de su aplicación (1.161 participantes entre 19 y 84 años) quedan recogidos en la Tabla 1.1. No deja de resultar llamativo, que el miedo a la propia muerte, que la TMT había colocado en el centro de nuestras preocupaciones ante tesituras eventualmente tan letales como la que ha traído consigo el coronavirus, ocupe un lugar muy secundario (9,8% en la muestra total; 11,2% en el caso de las mujeres y 4.9% en la de los hombres). Resultados parecidos nos ofrece la investigación de Balluerka et al., (2020, p. 72): los temores más frecuentes entre las 6.798 personas que participaron en su estudio apuntaron al contagio de personas allegadas (el 64,1% puntuó por encima de 7 en una escala de 10), a la muerte de esas mismas personas (el 60,7% puntuó por encima de 7) y a la pérdida de trabajo, o a dificultades económicas de personas allegadas (el 52,6% puntuó por encima de 7). El miedo a la propia muerte tan solo despertó una preocupación por encima de 7 en el 21,6% de las personas participantes en este estudio.

A la vista de estos datos, pareciera que, en las actuales circunstancias, cuando la hemos visto rondando de cerca, no parece que haya sido el miedo a la propia muerte el que nos ha despertado la ansiedad existencial, sino la posibilidad de que esta se cebara con algunas de nuestras personas más cercanas. A falta de una interpretación más plausible, no parece descabellado pensar que detrás de ello se encuentra la necesidad del otro, del otro y de los otros significantes, por recordar el matiz introducido por George Herbert Mead, y el vértigo que nos invade ante su posible pérdida debido, precisamente, a nuestra imprescindible otredad. Las imágenes de la desbandada de Ucrania sigue la misma lógica: salvar la vida de los seres más queridos se antepone a salvar la integridad física y la vida propia.

Tabla 1.1. Los 10 temores más frecuentes asociados al coronavirus durante el confinamiento (según el sexo) (Sandín et al., 2020, p. 6)

Ítem	Muestra total%	Mujeres%	Hombres%
Que muera algún familiar	49	54	31
Que se contagie algún familiar	43	47,9	26,2
Que se siga propagando el coronavirus	42,7	46,9	28,5
No poder ver a familiares o amigos íntimos	41,3	45,4	27
Poder contagiar a algún familiar	40,2	44,1	27
Perder el trabajo o parte del trabajo	34,5	26,3	16
Que algún familiar pierda el trabajo	23,9	37,9	23,2
Perder ingresos económicos	29,5	32	20,9
Estar aislado socialmente	24,5	26,6	17,1
Ver/oír noticias sobre el coronavirus	20,8	24,9	6,8

Sea como fuere, la emoción de miedo, sobre todo cuando es persistente, desata una tormenta psicológica de la que forman parte el estrés, la ansiedad y la indefensión. Todas ellas se nos han hecho presentes bajo un denominador común: la percepción de amenaza y el intenso sentimiento de vulnerabilidad sobrevenido a raíz de la súbita irrupción en nuestras vidas de un acontecimiento inesperado que nos obliga a reajustar o cambiar el rumbo o el estilo de nuestra vida anterior y nos demanda un (sobre) esfuerzo de adaptación para intentar recuperar la estabilidad y el equilibrio fisiológico y psicológico con el consiguiente desgaste físico y emocional debido a la carga alostática (McEwen, 1998) que la súbita quiebra de la normalidad trae consigo. Hace tiempo que sabemos que, cuando esa respuesta desborda los recursos de los que dispone la persona, sobreviene un sentimiento de indefensión, que pone en peligro nuestra salud a través de la ansiedad y la depresión (Seligman, 1981). Todo apunta a que algo de eso es lo que nos puede estar ocurriendo según tendremos oportunidad de ver en el capítulo tercero.

En la vida real, y en el transcurso de las experiencias emocionales que nos depara, el miedo, la incertidumbre, la sensación de amenaza y la ansiedad se entrelazan en un entramado de fronteras difusas. Este es el laberinto psicológico en el que, de acuerdo con los testimonios de las 41 personas participantes en el estudio cualitativo de Balluerka et al. (2020), hemos podido quedar atrapados: incertidumbre laboral y de futuro, dificultades para gestionar ayudas, preocupación por las personas cercanas, sensación generalizada de agobio y ansiedad por la situación, intenso miedo al contagio, particularmente entre las personas de mayor edad, temor a salir de casa, desorden en el horario de comidas, problemas o cambios en los hábitos de sueño, nueva e impre-

vista sensación de vulnerabilidad (posibilidad de enfermar, fallecimiento de familiares, inestabilidad económica). En líneas generales, las personas entrevistadas confiesan haber experimentado numerosos cambios emocionales: resignación, tristeza, agobio, incertidumbre, decaimiento, nerviosismo (Balluerka et al., 2020, p. 38).

1.1. LA OBLIGADA PRESENCIA DE LAS EMOCIONES EN NUESTRA VIDA

Acorralados por la pandemia y alarmados por la guerra que se libra en suelo europeo, hemos sentido el miedo en nuestro propio cuerpo. Pero los objetos con mente también somos capaces de pensar y crear el miedo. Sentir y pensar forman parte del mismo kit con el que venimos equipados de nacimiento: la capacidad para el uso sin límite de verbos mentales (verbos epistémicos y verbos emocionales) que nos permiten interpretar emociones, inferir creencias y deseos de los demás, razonar sobre nuestros estados mentales y emocionales y sobre los estados mentales y emocionales de las otras personas (Riviére, 1991). Los verbos mentales son de uso corriente en nuestra vida y tienen encomendada la tarea de definir y coordinar nuestras relaciones interpersonales e intergrupales actuando como instigadores de la acción. Aunque en la mayoría de los casos los utilizamos de manera espontánea y sin esfuerzo aparente alguno, su uso precisa de una teoría de la mente, vale decir, del desarrollo de destrezas y habilidades cognitivas de cuya importancia solo nos hacemos cargo cuando han sufrido algún daño, bien en su origen (autismo, lesiones cerebrales, accidentes cerebrovasculares), o sencillamente a raíz de un deterioro neurocognitivo debido a la edad. La importancia de estos procesos llevó, ya en 1890, a William James, el maestro de maestros, a definir la Psicología como "la ciencia de la vida mental, tanto en sus fenómenos como en sus condiciones" (James, 1989, p. 5).

Uno de esos fenómenos y uno de los estados mentales perennes y reconocibles en nuestra vida son las emociones. Nico Fridja, referente obligado en este campo, nos brinda un excelente ejemplo del uso de verbos mentales, que nos sirve, de paso, para poner en marcha nuestra propia teoría de la mente e inferir la posición de este autor en torno a la naturaleza de la experiencia emocional. En una de sus leyes de la emoción (la "ley de la realidad aparente") afirma que "las emociones están provocadas por eventos considerados reales y su intensidad es directamente proporcional a lo real que los consideremos" (Fridja, 1988, p. 352). "Considerar", por cierto, es uno de los muchos verbos de los que se vale nuestra mente para andar por el mundo; de hecho, si atendemos a la definición que de él ofrece el Diccionario de la Real Academia de la Lengua ("pensar sobre algo analizándolo con atención"), se podría afirmar, sin demasiado margen de error, que es el verbo mental por excelencia. Y si ponemos en marcha nuestra particular teoría de la mente, no dudaríamos en sostener que Fridja

toma claramente partido por una postura cognitiva en la que la evaluación y consideración (“appraisal”) que la persona tenga a bien hacer de un determinado estímulo se convierte en condición necesaria para “sentir” cualquier emoción. Por si cupiera alguna duda, la “ley del significado situacional” lo aclara de manera concluyente: las emociones, viene a decir, surgen como respuesta al significado atribuido a una determinada situación. En realidad, las nueve leyes sobre la emoción formuladas por Nico Fridja son, una tras otra, un valioso testimonio teórico de su apuesta por una mirada preferentemente cognitiva de la experiencia emocional: en último término, concluye, es el significado del estímulo o de la situación el que dicta la emoción (Fridja, 1988, p. 356).

Fridja no se encuentra solo; la que él defiende es, probablemente, la posición dominante en el estudio de la emoción. Dado el desarrollo teórico de esta disciplina, sobre todo desde la revolución cognitiva, casi no podía ser de otra manera. Pero no deja de sorprender que sea precisamente William James, cuya definición de psicología acabamos de ver, quien se aparte de esta tesis; en su origen, dice, las emociones no obedecen a un proceso mental, sino a un mecanismo fisiológico. En realidad, no lloramos porque estamos tristes; más bien “sentimos tristeza porque lloramos” y, de manera análoga, sentimos miedo “porque temblamos”, y así sucesivamente: “mi teoría es que *los cambios corporales siguen directamente a la percepción del hecho excitante, y que nuestra sensación de los mismos cambios conforme ocurren ES la emoción*” (James, 1989, p. 915. Cursivas en el original). No solo los síntomas corporales preceden al estado mental que llamamos emoción (recordemos las reacciones emotivas a la adrenalina investigadas por Gregorio Marañón en los años 20 del pasado siglo), sino que en su ausencia, la emoción queda pálida, sin color, prácticamente vacía de contenido, añade. A la postre, la emoción vendría a ser un sentimiento consciente al que, para poder entendernos, le ponemos una etiqueta, le damos un nombre (miedo, alegría, tristeza, etc.) que nos ayuda a expresar las consecuencias de lo que ocurre de manera inconsciente en un determinado circuito cerebral.

Más allá de esta y de otras sonadas polémicas (la existencia o no de emociones básicas, por ejemplo), de escaso interés para nuestro propósito, lo que en este momento nos interesa es recordar que las experiencias emocionales más importantes a lo largo de nuestra vida parten de los otros y del significado que tengamos a bien atribuirles, y adquieren un cariz bien distinto si el otro es percibido como problema, como persona, como prójimo o como “nadie”, por seguir el hilo argumental del que se sirve Laín Entralgo en su análisis de la otredad. Ellos son el alfa y la omega de nuestras principales alegrías y tristezas; también lo son, a través de acciones como la violencia, el maltrato, la exclusión, la discriminación, etc., del miedo, la ira, el resentimiento, el odio y el deseo de venganza. Las emociones van y vienen, sin descanso, de una persona a otra, muestran preferencia por contextos interpersonales, hacen acto de

presencia en contextos interactivos, sus principales estímulos desencadenantes son los otros, acercan o alejan a las personas individualmente consideradas o en tanto que pertenecientes a grupos o categorías sociales (emociones intergrupales), mantienen o rompen relaciones sociales a la vez que son también el reflejo de la naturaleza de dichas relaciones. No son precisamente superficiales, pues, las tareas que tienen encomendadas en nuestra vida cotidiana. En definitiva, las emociones estructuran las relaciones interpersonales, coordinan las interacciones sociales y son una importante, aunque no necesariamente fiable, fuente de información de los motivos e intenciones de las otras personas (Keltner y Haidt, 1999).

Cuando están de por medio los otros, y lo están en la inmensa mayoría de nuestras experiencias emocionales, los circuitos cerebrales que detectan el deseo (en la emoción de la alegría), la aversión (asco), la ofensa (ira), etc., necesitan primero saber cuáles son los estímulos a los que prestar atención, la importancia que revisten para el perceptor y el significado del que van acompañados. En la atención selectiva que lleva implícito el proceso de categorización social, particularmente en el momento de la diferenciación categorial, ya entran en juego las emociones; éstas se hacen especialmente presentes en la percepción del peligro y la amenaza (ver Keltner y Lerner, 2010, pp. 335-336). En su origen, cuando están de por medio los otros, los estímulos que despiertan la atención tienen un marcado carácter social, que puede cambiar, y de hecho va transformándose de acuerdo con la experiencia personal o al ritmo de los acontecimientos históricos y sociales. Victor Klemperer, a quien acudiremos de nuevo en el capítulo quinto, lo cuenta de primera mano: cuando pasó de ser un reputado profesor de lingüística en la Universidad de Dresde a portar el brazalete amarillo con la estrella de David durante el periodo del nacionalsocialismo, la red de significados que lo envolvieron cambiaron de manera radical, especialmente para los fanáticos nazis y para las fuerzas del orden (Gestapo, SS, Juventudes Hitlerianas, etc.). Ese cambio, poco importa ahora la cantidad de personas que se sumaron a él, propició una de las mayores tragedias del mundo moderno. Lo que está sobre el tapete no son los más que improbables síntomas corporales (aumento de la presión arterial, temblor, escalofríos, taquicardia, etc.) que sentían los alemanes ante la presencia de un judío, los que sintió hace siglos la ciudadanía europea frente a mendigos y vagabundos, o los que puedan sentir en la actualidad algunos de nuestros compatriotas frente a los migrantes, sino los procesos socio-cognitivos en los que se apoya la consideración de esos colectivos como una amenaza y las consecuencias que ello pudiera acarrear para las personas afectadas. Los temores imaginarios pueden provocar sufrimientos reales, dice Gordon Allport (1962, p. 7) en el Prólogo a una obra incombustible al paso del tiempo, *La naturaleza del prejuicio*. La emoción no es tan solo, pues, una simple etiqueta de la que nos servimos para identificar lo que ocurre dentro de nuestro cerebro ante un determinado estímulo; es una poderosa herramienta de la que nos servimos para

interactuar con él siguiendo la pauta del significado que hayamos tenido a bien atribuirle, sin pasar por alto un hecho al que, posiblemente, no se ha prestado la atención merecida, el de que los significados son, por definición, compartidos. No está, pues, en entredicho la máxima de William James, la de que si prescindimos de los síntomas corporales no hay emoción, sino si son esos síntomas los que originan y presiden de manera irrevocable y permanente la experiencia emocional.

Sea como fuere, hay un acuerdo básico al que acogernos sin entrar en debates que dan vueltas a la misma noria y acostumbra a morir, en la mayoría de las ocasiones, antes de pisar la orilla: la función adaptativa de las emociones. Todo apunta a que éstas se han desarrollado a fin de dar respuesta a problemas que contribuyen de manera concluyente a nuestra supervivencia: obtener alimento, buscar cobijo, protegernos de los peligros y procrear. En una palabra, las emociones nos invitan a actuar en una determinada dirección; de no hacerlo, en algunas ocasiones nos podría ir la vida en ello. A la postre, la preparación para la acción (componente motor), la disposición para “ir hacia”, “huir de” o “cambiar” el rumbo de nuestra atención es el principal componente de la emoción (Fridja, 1988). Esto es así para insectos, gusanos, peces, ratas y, por supuesto, para el *homo sapiens*, dice Le Doux (1999, p. 19). En este último caso, la función adaptativa se cumple a través de los siguientes cometidos: a) las emociones nos ayudan a fijar la atención en determinados objetos (sorpresa-exploración); b) activan respuestas de huida ante estímulos desagradables (asco-rechazo); c) nos acercan de manera confiada y positiva al otro (alegría-afiliación); d) generan conductas de huida (miedo-protección); e) movilizan energía para la defensa o el ataque (ira-auto-defensa) y f) incrementa la cohesión y la solidaridad con el otro (tristeza-reintegración) (Fernández-Berrocal y Fernández-Abascal, 2020, p. 106).

1.2. LA (IN)NECESARIA PRESENCIA DEL MIEDO EN NUESTRA VIDA

Todos estos cometidos los está cumpliendo de manera cabal el miedo frente al que nos ha colocado, cara a cara, la pandemia. No es solo su presencia lo que nos intimida, sino que ésta haya recorrido de cabo a rabo los cuatro puntos cardinales del planeta sin ofrecernos un lugar para poder sortear sus sacudidas. Hemos sentido el miedo en nuestras propias carnes, en cierta medida, como lo sienten los animales. Estos lo hacen a través de canales sensoriales extraordinariamente desarrollados. Los humanos también lo sentimos a través de información interoceptiva y subliminal: el miedo y el temor deja un mensaje oloroso, que advierte a los congéneres del peligro a través del olfato (Freiherr et al., 2014). Sin la presencia de síntomas corporales, dice William James, las emociones quedan vacías de contenido. En este caso, el miedo sería la etiqueta (sentimiento consciente) de la que nos servimos para hablar de las

consecuencias de la activación del circuito de supervivencia (proceso inconsciente) ante un estímulo que pone en peligro nuestra integridad física o nuestra vida: el núcleo amigdaliano está capacitado para detectar situaciones de peligro y para responder defensivamente, dice Joseph Le Doux (1999). Sin cuestionar el argumento, Robert Sapolsky (2018, p. 53) introduce un matiz que resulta de especial relevancia para el hilo argumental que estamos siguiendo: la amígdala, dice, es especialmente sensible a eventos y circunstancias inquietantes de naturaleza social, a miedos pensados y contruidos por nuestra imaginación, cabría añadir, siguiendo el hilo de alguna de las premisas en la que nos venimos apoyando, la de que los objetos con mente son capaces de construir el miedo.

El papel de la amígdala en el procesamiento del miedo parece incontestable. La revisión de Calder et al., (2001) así lo confirma a partir de los resultados obtenidos en diversas líneas de investigación: a) aunque menos pronunciado que en los primates, en los humanos el daño ocasionado en la amígdala produce cambios en la conducta emocional; b) los pacientes que han sufrido una lesión cerebral en esta zona muestran una especial dificultad a la hora de reconocer la expresión de miedo; c) investigaciones con técnicas de neuroimagen (resonancia magnética funcional) han detectado un significativo incremento en la actividad de la amígdala en tareas en las que los participantes observaban expresiones de miedo en comparación con expresiones faciales de alegría, asco o ira, y d) las expresiones faciales de miedo producen un incremento en la actividad de la amígdala.

Sin poner en tela de juicio las técnicas de neuroimagen, no está claro, sin embargo, que este (el circuito amigdaliano) sea el único o el principal mecanismo detrás del intenso sentimiento de amenaza que podemos sentir ante determinadas personas, normalmente por el mero hecho de pertenecer a un determinado grupo o categoría social. Probablemente, el mecanismo que detecta el peligro (el mecanismo fundamental del miedo lo denomina Le Doux) no es idéntico cuando hablamos del oso o de la serpiente (esos son los ejemplos de James y del propio Le Doux) que cuando entre los siglos XIV y XVIII se hablaba de las brujas, o cuando ahora, con motivo del coronavirus, el otro es percibido como amenaza, sobre todo si se sabe que está en contacto con los afectados, como es el caso de los profesionales de la salud. Si el miedo no solo se siente sino que también se piensa (se elabora), cabría suponer que son los mecanismos cognitivos los que señalan el camino a los procesos cerebrales (supeditación de los cambios corporales a la valoración del estímulo activador de la emoción) en vez de ser éstos los que “avasallan la conciencia”, por utilizar la expresión del propio Le Doux¹.

¹ La posición de Le Doux no admite dudas. El modelo de sujeto en la que se apoya es el de uno cuya mente es primera y fundamentalmente deudora de funciones biológicas: “la mente tiene poco control sobre las emociones y las emociones pueden avasallar la conciencia. Esto es así, porque en este momento de nuestra historia evolutiva, las conexiones que comunican los mecanismos emocionales con los cognitivos son más fuertes que las que comunican los mecanismos cognitivos con las emociones” (Le Doux, 1999, p. 22).

Como emoción básica que es, el miedo ha estado presente desde el comienzo de nuestra historia filogenética. Cuando Jean Delumeau afirma que se ha erigido en el principal componente de la experiencia humana, lo hace apoyándose en un argumento que recuerda al circuito defensivo de supervivencia de Le Doux. A la postre, cabría señalar, el miedo ha sido uno de los mejores recursos para la supervivencia, el compañero más práctico para llegar a buen puerto, el guía más juicioso para sortear las amenazas, y el estratega más astuto para trazar el plan de huida para salvaguardar la propia vida y la vida y la integridad del grupo. Recordémoslo una vez más: “la inseguridad es símbolo de muerte y la seguridad símbolo de vida” (Delumeau, 1989, p. 21). Desde el punto de vista filogenético, el miedo ha servido, pues, para que, a trancas y a barrancas en muchas ocasiones, hayamos podido llegar hasta aquí. Ninguna de sus funciones ha perdido vigencia; hoy siguen estando presentes con la misma intensidad que lo estuvieron en el Pleistoceno Medio, por poner una fecha. Entonces, como ahora, en determinados momentos, el miedo sigue siendo un seguro de vida personal y comunitario. De hecho, sentir miedo no es de cobardes, ni siquiera cuando la respuesta es la huida. Aquella imagen del “caballero sin miedo” que sirvió en su momento de adorno poético de las imaginarias hazañas de la clase noble frente al propensión al espanto y a la cobardía de la gente llana (ver Delumeau, 1989, pp. 13 y ss.) está hoy fuera de lugar.

Dice Le Doux, y dice con razón, que el ser humano comparte algunas necesidades con los reptiles y los insectos, sobre todo la de supervivencia: dar de sí todo lo que le permita su propia naturaleza, recordábamos en la Introducción de la mano de Spinoza. No es ninguna deshonra, pero sería preocupante que las únicas necesidades del *homo sapiens* fueran las de alimentación, cobijo y la preservación de la carga genética. También tiene, y tiene sobre todo, una urgente necesidad del otro (el instinto gregario, que decían algunos de nuestros clásicos) una imperiosa necesidad de relación en cuyo entorno se sitúan las demandas a las que hemos aludido en páginas previas (el apego, la pertenencia, el apoyo, etc.) En determinados momentos, cualquiera de ellas puede verse amenazada, pero sigue resultando dudoso que sea el circuito biológico de supervivencia el que dirija las operaciones cuando, por ejemplo, se pone en peligro la identidad, los valores en los que se ampara la tradición, las creencias políticas o religiosas, o la unidad nacional por las que el ser humano va dejando un reguero de víctimas a su paso por la historia. Amin Maalouf (*Identidades asesinas*) y Amartya Sen (*Identidad y violencia*), dos intelectuales que brillan con luz propia, han ofrecido sólidos argumentos teóricos, históricos y sociales para apoyar la idea de que la identidad (la lucha por una identidad positiva, había matizado Henri Tajfel) puede matar. Todos estos son miedos condicionados; alguno de ellos nos puede acompañar, a título personal, durante todo el ciclo vital; otros (los miedos aterradores de nuestra infancia, por ejemplo) van desapareciendo con el paso del tiempo;

su lugar lo pueden ir ocupando otros objetos (personas, grupos) o eventos que se hacen presentes de pronto como consecuencia de algún acontecimiento inesperado, como el que estamos viviendo con motivo de la brusca irrupción en nuestra vida de la Covid-19. En este caso cabría decir, invirtiendo o complementando el engranaje de la rueda del miedo propuesto por Le Doux², que, en ocasiones, éste (el miedo) ocurre cuando el mecanismo de procesamiento inconsciente (el circuito amigdaliano) se percata de la actividad que previamente ha tenido lugar en el mecanismo de conocimiento consciente (las circunstancias inquietantes de naturaleza social a las que acaba de aludir Robert Sapolsky, que veremos con más detalle en el capítulo 5). Más que saber si es el circuito amigdaliano el que activa el sentimiento de miedo o el que detecta las amenazas y organiza las respuestas defensivas condicionadas del organismo (Le Doux, 2016), importa sobre todo conocer las razones por las que a lo largo de la historia el ser humano se ha embarcado en reiteradas tareas de extinción a través de guerras, genocidios, limpiezas étnicas y religiosas, campañas terroristas, etc., contra colectivos a los que ha percibido como amenaza. A la postre, ninguna de las tareas de discriminación, exclusión, rechazo y deshumanización aniquiladora que hemos protagonizado han sido provocadas por una alteración morbosa de alguno de los componentes del sistema límbico; más bien han sido causadas por disfunciones que tienen su origen en sistemas de valores y entramado de creencias que alimentan el etnocentrismo, la polarización, los sesgos intergrupales, un exacerbado favoritismo endogrupal, o una frenética motivación de poder, como la que ha vuelto a detonar los cañones y las bombas en Ucrania.

Hay un miedo provocado de manera antojadiza que ha ido dejando a su paso un reguero de víctimas gracias a la imaginación espumosa y fanática de los directores de la conciencia colectiva. En la época estudiada por Jean Delumeau, de quien hemos tomado prestada la última expresión, fueron los hombres de la Iglesia; su fanatismo recayó sobre los judíos, las brujas, los herejes, las mujeres, etc. Hoy son los líderes de opinión, los políticos sin escrúpulos, los gurús de la economía, las redes sociales. La atribución caprichosa de malevolencia innata a determinados colectivos o su interesada representación como un grave peligro y una inminente amenaza (los inmigrantes nos roban, violan a nuestras mujeres, nos quitan el trabajo, asaltan nuestras viviendas, etc.) sigue gozando de excelente salud y rinde copiosos frutos desde el punto de vista electoral. No sabemos en qué orden se dan ambos procesos, pero desde hace unos años, nuestro país es un laboratorio natural donde poder estudiarlos.

En realidad, no podemos pedirle peras al olmo, no podemos pretender que la amígdala sepa quién es Bill Cosby, Michael Jordan, o Colin Powell, por ejemplo. La

² El sentimiento de miedo ocurre, dice Le Doux (1999) cuando el neocórtex, el mecanismo del conocimiento consciente, se percata de la actividad que está teniendo lugar en los mecanismos de procesamiento inconsciente (p. 21).

clave de la respuesta que dieron un puñado de personas blancas ante el rostro de estos personajes no se encuentra en el circuito amigdaliano, sino en la consideración social que hemos aprendido y hemos convenido concederles al margen del color de su piel. Entonces, parece que en el cerebro de estas personas la amígdala permanece en silencio, de manera muy parecida a como lo hace frente a los rostros de Larry Bird, Tom Cruise o Harrison Ford. Ahora bien, cuando el rostro afroamericano queda desprovisto de ejemplaridad, valor, fama, admiración, etc., en el cerebro de esas mismas personas entra en escena de manera automática el circuito amigdaliano (desconfianza, miedo, aprensión). Lo que indican los datos, someramente descritos, del pionero estudio de Phelps, et al. (2000), y los que ha mostrado esta línea de investigación en los últimos veinte años, es que el papel que juega la amígdala sigue el camino que le marca el valor y el significado que hemos convenido atribuirle a un determinado estímulo procesado, como tantos otros, de manera automática.

1.3. LA RUTA MENTAL DEL MIEDO AL OTRO

Al parecer, en algún momento de su historia, a los grupos humanos nos ha ido invadiendo la ilusa creencia en nuestra superioridad biológica, social o moral respecto a otros grupos (etnocentrismo) considerados, en razón de género, raza, etnia, nacionalidad, etc., como inferiores (Sumner, 1906), a veces, por el simple hecho de que viven en tierras lejanas, hablan lenguas misteriosas, o adoran a dioses extraños. Esto ha sido razón suficiente para que las personas pertenecientes a ellos hayan sido víctimas de humillación y desprecio sin cargo de conciencia alguno por parte de los victimarios, más bien todo lo contrario: tienen lo que se merecen, porque resulta que, al parecer, tenemos la creencia o, al menos, abrigamos la esperanza de que el mundo en el que vivimos sea un mundo cada vez más justo, según nuestra particular manera de entenderlo³. En el eje de ese proceso, y como criterio último de valoración, se encuentra mi propio grupo o categoría social (país, raza, religión, género, ideología política, etc.) y, dentro de él, el propio “yo”. Volvemos de nuevo a la autoestima, que la TMT había colocado en el centro de sus preocupaciones teóricas. En ese mundo de fantasía, las buenas personas (naturalmente, nosotros y los nuestros) nada tienen que temer. Y para

³ La demoledora hipótesis del mundo justo invoca un modelo de sujeto suspendido en el vacío social (un sujeto irreal) heredero del individualismo metodológico y lleva hasta el extremo el error fundamental de atribución. Melvin Lerner la formula en los siguientes términos: “queremos pensar que vivimos en un mundo en el que la gente tiene lo que se merece o, más bien, merece lo que tiene y lo que le pasa. Queremos creer que las cosas buenas le ocurren a la gente buena y que el sufrimiento severo solo le ocurre a la mala gente. De la misma manera, queremos creer que la gente que trabaja duro consigue lo que se propone y aquello por lo que ha trabajado. Nos gusta pensar que la gente fracasa o tiene dificultades debido a su incompetencia o a su falta de voluntad para hacer lo necesario para conseguir sus metas y evitar el sufrimiento” (Lerner, 1970, p. 207).

que en el delirio etnocéntrico no quede ningún resquicio por donde pudiera colarse la solidaridad, la empatía o la reciprocidad, el favoritismo endogrupal nos permite comprender y condonar todo lo que hagan los "nuestros" contra los "otros" y parece autorizarnos a una gratuita discriminación exogrupal (Tajfel et al., 1971). Estas consideraciones básicas sobre el funcionamiento de las relaciones intergrupales de las que tradicionalmente se ha alimentado el miedo al "otro" nos dan pie para trazar el recorrido mental por el que, eventualmente acompañado por el núcleo amigdaliano, parece que discurre esa particular modalidad del miedo.

La primera de ellas invoca un espacio de sentido común injustamente desapercibido: vivimos, sin duda, rodeados de personas que, al mismo tiempo, resulta que pertenecen a grupos y/o a categorías sociales. Este último extremo no debe ser considerado un simple matiz ornamental, sino como el principal eje de la teoría de la identidad social (Tajfel, 1984). Ya nos hemos percatado, y lo veremos con más claridad en los próximos capítulos, de que los otros que activan el miedo no lo hacen a título personal, sino en tanto que pertenecientes a un determinado grupo o categoría social, una característica, por cierto, común a cualquier mortal: toda persona es cautiva de pertenencias categoriales que no puede esconder (la raza, el sexo, la edad) y de otras muchas que no son observables pero que, en cuanto las ponemos en circulación (nacionalidad, ideología política, creencias religiosas, etc.), es posible que no pasen desapercibidas y acaben situándonos en una posición incómoda activando el rechazo, la exclusión o rodeándonos de malos presagios.

La inevitable pertenencia categorial (el principio de categorización social) remite a la necesidad que el ser humano tiene de ordenar, simplificar y agrupar la cantidad y diversidad de estímulos que lo rodean a fin de darle algún sentido y encontrar alguna coherencia en el mundo en el que vive: poner orden donde hay caos, buscar semejanza donde predomina la diversidad, percibir lo general donde hay singularidad y distintividad. Eso es lo que la mente humana busca y lo que no tarda en encontrar, a pesar de que la realidad estimular en la que vive es caótica, diversa y múltiple. En principio, esta manera de proceder no es caprichosa; nos la impone las limitaciones de nuestro sistema cognitivo obligándonos a simplificar para poder vivir, a restringir la atención a aquellas cosas que consideramos esenciales para los asuntos y las personas que nos importan, a pensar con la ayuda de categorías, de rubros amplios y cómodos, por muy groseros y aproximados que sean (ver Allport, 1962, pp. 192-197). El pensamiento social (las ideas, creencias y representaciones sobre nosotros mismos y sobre los otros) es un pensamiento categorial: resulta más fácil, más rápido y cognitivamente más económico (existe, por supuesto, una economía cognitiva) hacernos una idea, a veces ilusamente precisa, de cómo son las personas y por qué se comportan de la manera que lo hacen tomando como punto de partida (y de llegada) las consideraciones sobre el grupo o la categoría social a la que pertenecen, que hacerlo a partir de un costoso

y lento proceso individualizador. Para proceder de esta última manera carecemos de tiempo, paciencia, motivación y energía cognitiva.

Ese ordenamiento se completa a través de un proceso en cuyo transcurso damos significados distintos, en términos valorativos, a las categorías de las que nos servimos a la hora de procesar la información de la múltiple realidad que nos rodea. Las etiquetas que colocamos, por ejemplo, encima de los instigadores del miedo no suelen ser, por definición, muy condescendientes. En un apresurado barrido, algunas de las que encontramos, por ejemplo, en el estudio de Jean Delumeau aplicadas a judíos, mendigos, turcos, herejes, etc., siguen siendo de uso común en la actualidad aplicadas ahora a otros colectivos: libertinos, desalmados, impostores (aplicado de manera particular a los vagabundos), subversivos (se atribuía también a vagabundos y mendigos), impíos, idólatras (presente de manera particular en los relatos de los cronistas de Indias), traidores, usureros, sanguijuelas de los pobres, deicidas (aplicado de manera preferente a los judíos). En el caso de las mujeres, la letanía de atributos es especialmente extensa e implacable: charlatanas, impuras, inconstantes, viciosas, ignorantes, Amazonas del diablo, impías, etc. Hubo un momento en el que toda Europa se vio afectada por aquella despiadada fantasía. El semiólogo ruso Yuri Lotman (2008) estudia su origen y sus manifestaciones a lo largo del siglo XVII bajo la siguiente hipótesis: hay miedos que se aprenden y se reproducen a partir de códigos semióticos (significados) con cuya ayuda los grupos sociales se codifican a sí mismos y al mundo circundante (sobre todo a los otros grupos). Esos códigos, ya lo había advertido George Mead, se aprenden, se difunden y se inoculan en el transcurso de las relaciones que llevamos a cabo en nuestra vida cotidiana. Como en el caso de los virus, los significados también se contagian. De hecho, junto a una epidemiología del virus, que tanto protagonismo ha adquirido con motivo de la pandemia, hay también una epidemiología de las ideas y de las representaciones sociales (Sperber, 2005): unas y otras se transmiten y se propagan en los mismos términos, aunque por distintos canales, que lo está haciendo día a día el coronavirus: a través del contacto interactivo; de hecho, la cultura está plagada de ideas y significados contagiosos que forman parte de ese nivel de realidad creado a partir de nuestra inveterada vocación para crear historias sobre nosotros mismos y sobre los otros; algunas de ellas han pasado a formar parte de la cultura, y esas son ya palabras mayores.

En una investigación realizada en Abidjan (Costa de Marfil), Felicien, Fabrice y Fabrice (2020) ofrecen una clave para entender la naturaleza contagiosa de algunos significados con motivo de la Covid-19 a partir de una sencilla hipótesis: las reacciones que una parte de la ciudadanía muestra respecto a los profesionales de la salud proceden de las representaciones sociales, entendidas en el sentido más clásico y tradicional del término (el que pusiera en circulación Serge Moscovici), sobre la enfermedad. Valiéndose de una muestra de 325 personas (177 hombres y 156 mujeres en edades

comprendidas entre los 16 y los 59 años de edad), observaron que la representación cognitiva (los términos que evoca de manera espontánea la palabra "coronavirus") está estrechamente conectada con los tres siguientes significados: muerte, contención y engaño, por este orden. Cuando durante la fase de contención se decía que el virus no se mueve solo, sino que es la gente quien lo transporta de un sitio a otro, rápidamente cundió la sospecha de que los principales vectores de transmisión no solo eran los contagiados, sino quienes estaban en contacto con ellos. Esa conexión bastó para convertirlos en una amenaza y para cargar sobre sus espaldas la etiqueta de "contagiadores" (Felicien, Fabrice y Fabrice, 2020, p. 360). Los datos sobre los niveles de conectividad pusieron en el centro la salud y, como era de esperar, sus conexiones más intensas fueron, por este orden, con el miedo y el pánico, y después con China y los chinos, abriendo así de par en par la puerta al estigma, a colocar sobre determinadas personas una marca que las definen como apartadas de la normalidad debido a la posesión de un atributo "desacreditador" (es el término empleado por Goffman, 1970) seguido de reacciones de rechazo o alejamiento. Los delitos de odio contra la población de origen asiático en Estados Unidos a raíz del coronavirus son un hecho contrastado (ver, por ejemplo, Gover et al., 2020).

Este supuesto, el de diferenciación categorial, inseparable del proceso de categorización, da pie a uno de los ejercicios de prestidigitación de nuestra mente que nos acompaña en el transcurso de nuestras relaciones sociales: creemos que por el simple hecho de pertenecer a un mismo grupo o categoría social las personas son muy parecidas entre sí (minimizamos las diferencias al interior de los grupos y de las categorías sociales) al tiempo que exageramos las diferencias entre personas que pertenecen a categorías o grupos distintos (Tajfel, 1984). Es ocioso decir que, en la medida que son fruto de nuestra imaginación, ambas opiniones son arbitrarias. Por si fuera necesario hacerlo, cabría recordar que estamos hablando de estereotipos. Estos han alimentado fábulas, cuentos y leyendas, algunas de ellas verdaderamente terroríficas, que caben dentro de media docena mal contada de adjetivos que aplicamos sin miramientos a quienes forman parte de esos grupos o a quienes atribuimos esa pertenencia, muchas veces sin razones que la puedan corroborar y otras tantas como estrategia de justificación de acciones discriminatorias o directamente violentas contra de cualquiera de sus miembros.

Estos (los significados) tienen algunas particularidades que atañen de manera particular al tema que nos traemos entre manos. Una de las más singulares es el escaso fundamento que los sustenta; por lo general, están muy lejos de ser fruto del rigor analítico, del imparcial análisis de la realidad, del uso de una metodología contratada, o de la propia experiencia personal. Como destilado final de los procesos de categorización social, favoritismo endogrupal y comparación social, suelen ser, por el contrario, resultado de las trampas y angustias de las que se sirve nuestra mente (sesgos

intergrupales) para evaluar el mundo social acompañadas además, en algunos casos, de respuestas despectivas e hirientes (Dovidio y Gaertner, 2010). En el transcurso de las relaciones que tienen lugar dentro de la realidad multicategorial y multigrupal en la que vivimos, damos rienda suelta a las fantasías que hemos ido construyendo de manera recíproca a lo largo de nuestra particular historia de relación. En el caso del miedo, la principal de ellas es, sin duda, la gratuita percepción de amenaza, procedente en muchas ocasiones de personas pertenecientes a grupos minoritarios, de escasos recursos, con una insignificante capacidad de influencia y alejadas de los centros de poder, como fueron en su caso las brujas, los mendigos o los vagabundos, y en alguna medida lo son hoy algunos de los colectivos que algunos centros de poder mediático y político utilizan como chivos expiatorios de todos nuestros males. Pero la principal característica de las historias, leyendas y fantasías construidas en torno a determinados colectivos es su naturaleza compartida; en su origen, en su desarrollo y en su puesta en práctica a través de la acción son siempre fenómenos colectivos, esquemas cognitivos que nos pertenecen en tanto que partícipes de una determinada cultura, miembros de una sociedad o de un grupo. En la que probablemente sea la principal hipótesis de la sociología del conocimiento, Karl Mannheim (2004, p. 35) advierte que las que piensan son personas “que pertenecen a ciertos grupos y que han desarrollado un estilo particular de pensamiento en una interminable serie de respuestas a ciertas situaciones típicas que caracterizan su posición común”. Esa es una de las claves para entender el miedo al otro y las reacciones subsiguientes que despierta.

Los significados y etiquetas con cuya ayuda definimos y caracterizamos a los grupos y a las categorías sociales, y que actúan como instigadoras del miedo, únicamente adquieren sentido por comparación. Como vivimos inmersos dentro de una realidad multipersonal, la manera más corriente, y, sobre todo, la más rápida y económica desde el punto de vista cognitivo, de calificar, evaluar y apreciar nuestras ideas, nuestras habilidades, o los éxitos y fracasos que hemos cosechado en la vida, no es otra que compararlos con lo que piensan, hacen y consiguen otras personas (Festinger, 1954). Pero, como bien sabemos por propia experiencia, esta es tan solo una parte de la realidad en la que nos movemos; más aún, alguien diría (y quien lo dijo, Henri Tajfel, no es un cualquiera en este terreno) que éste no es el principal escenario en el que vivimos. Lo que Tajfel (1984) postula es que la realidad de la que formamos parte es, sobre todo, una realidad multicategorial y multigrupal en la que las cuestiones que atañen a algunos de los rasgos y cualidades que nos definen a nuestros propios ojos y, sobre todo, a los ojos de los demás, se construyen por comparación intercategorial e intergrupala, con una particularidad que ya no puede pasarnos desapercibida: todo lo positivo corresponde a “nosotros”; todo lo negativo, a “ellos”. A pesar de partir de premisas distintas, el hilo argumental obedece a un mismo patrón: los juicios y las pruebas sobre la realidad social y sobre sus principales protagonistas (las personas) no pueden hacerse suspendidos en un vacío de afirmaciones absolutas. Es precisamente

ahí donde históricamente se ha venido desatando el contagioso delirio semiótico contra determinados colectivos que, en no pocas ocasiones, han pagado con su vida el “ominoso delito” de no ser de los nuestros.

Detrás del miedo al otro, no importa ahora si real o imaginario, se encuentra la preocupación por nuestra seguridad; ésta la creemos a salvo en compañía de quienes percibimos como semejantes y, sobre todo, de aquéllos a quienes nos sentimos unidos a través de lazos sociales y vínculos afectivos, en la misma e ingenua medida que la vemos en peligro por parte de quienes percibimos como diferentes. Camaradería y fraternidad con los nuestros (endogrupo) y enfrentamiento y hostilidad respecto a los otros (exogrupo): el haz y el envés de un mismo proceso. La paz, la fraternidad y la lealtad forman parte de las relaciones con los nuestros; la guerra, el odio y el desprecio pertenecen a las relaciones con los otros (Sumner, 1906). Esta es “la alquimia moral mediante la cual el intra-grupo trasmuta fácilmente la virtud en vicio y el vicio en virtud, según lo pida la ocasión” (Merton, 1964, p. 426): “nuestras” virtudes se convierten en “sus” vicios⁴. El “otro”, el diferente, el extraño, es el espejo que nos devuelve, revertida en términos positivos, nuestra propia imagen; todas sus características y atributos son, en sentido opuesto, los mismos que nos definen como personas y, sobre todo, como grupo. Es la “imagen especular” (Bronfenbrenner, 1961) presente siempre en los procesos de polarización social, de uso tan frecuente, y tan letal en algunos casos, en los conflictos intergrupales.

Como una de las emociones básicas, el miedo, sin embargo y al mismo tiempo, ha formado parte de nuestra historia filogenética como una poderosa estrategia para sortear las muchas amenazas que ponen en peligro nuestra supervivencia. El miedo al “otro” forma parte de esta misma historia y sigue cumpliendo, como el resto de las emociones primarias, importantes cometidos en el transcurso de nuestra vida cotidiana: nos informa sobre la naturaleza amistosa o beligerante de un determinado evento o persona, nos da indicaciones (así lo creemos al menos) respecto a sus intenciones, nos prepara para la acción y, de manera subsidiaria, nos indica la frontera para distinguir, primero, y para separar, después, a los “otros” de “nosotros” (a los “buenos” de los “malos”, a los “creyentes” de los “herejes”, a los “amigos” de los “enemigos”, etc.), y, por si fuera poco, sirve (lo utilizamos) para afianzar nuestro sistema de valores, nuestras creencias, nuestras costumbres y tradiciones. Estos son, por lo demás, algunos de los cometidos de los que se ocupan los estereotipos: no solo ordenan, dándole un particular sentido, los objetos

⁴ Si Lincoln trabajaba hasta altas horas de la noche, es porque era perseverante, responsable, infatigable, etc. Eso mismo lo hacían los judíos o los japoneses debido a su mentalidad de esclavos, a su desmedida ambición, a sus “injustas prácticas de competencia”; “nuestra” frugalidad, moderación y capacidad de ahorro es “su” tacañería, su desmesura y su despilfarro; “nuestra” inteligencia y perspicacia son “sus” trampas, mentiras y farsas, y así sucesivamente (Merton, 1964, p. 161). Esta alquimia moral no ha perdido vigencia en el mundo actual. Si cambiamos los protagonistas (personas particulares o grupos), la encontraremos gozando de excelente salud en cualquiera de nuestras sociedades.

sociales por excelencia (los otros), sino que exageran las diferencias entre “ellos” y “nosotros”, protegen nuestro sistema de valores y, a su través, colaboran en la justificación de la estructura y el orden social: lo dan como un hecho inevitable y necesario, con independencia del daño material (pobreza), psicológico y social (exclusión, rechazo, discriminación) que pueda ocasionar a determinadas personas, todo ello con la anuencia de quienes sufren en sus propias carnes las peores consecuencias (falsa conciencia) (Jost y Banaji, 1994). Todo este entramado cognitivo, nos dice la TMT, parece que cobra una especial energía en momentos en los que, como el presente, se nos hace visible nuestra propia mortalidad o la mortalidad de nuestros seres más queridos.

Sea como fuere, el miedo siempre se las arregla para acabar encontrándose con el “otro”, con personas a las que hemos decidido excluir de nuestra incurable otredad, bien porque creemos que no hay nada que nos una, porque las percibimos en una difusa lejanía en la que el encuentro se hace inverosímil al tiempo que indiferente, o porque directamente les negamos los rasgos que las caracterizarían como humanas (reflexividad, sociabilidad, sentido de comunidad, identidad, capacidad para experimentar sentimientos, para hacer planes de cara al futuro, son, en un apresurado listado, los que más han destacados a partir de la investigación): los deshumanizamos. Todavía no hemos sido capaces de ajustar con la debida precisión el punto de mira del nivel supraordenado de nuestra otredad, el que nos define sencillamente como seres humanos. Lo hemos hecho en apartados tan decisivos como el control de la enfermedad, el espectacular desarrollo tecnológico, el crecimiento económico, empañado por la desigualdad, la esperanza de vida, etc., pero todo ello no ha ido acompañado del correspondiente progreso en las relaciones humanas. Hemos logrado, decía Allport (1962), un considerable dominio sobre la materia y la naturaleza inanimada, hemos sido testigos de espectaculares avances en el control de la enfermedad, pero en el capítulo de las relaciones humanas parece que seguimos anclados en la Edad de Piedra. Zygmunt Bauman ha vuelto sobre el mismo argumento: la era moderna ha deparado importantes avances en dos de las tres fuentes de inseguridad que acosaban al hombre premoderno (la fuerza de la naturaleza y la fragilidad del cuerpo humano), pero en el terreno de las enemistades y conflictos interpersonales e intergrupales no se han dado los pasos esperados; más aún, ni siquiera ha habido un acercamiento a su solución y hasta es posible que nos estemos alejando de ella (Bauman, 2007). Sigue estando vigente, pues, el diagnóstico que en su momento hiciera Henri Tajfel: las relaciones entre los grupos humanos y las categorías sociales sigue siendo “*uno de los problemas sociales fundamentales de nuestro tiempo*” (Tajfel, 1984, p. 52). Sabía muy de qué hablaba después de haber vivido él mismo, como otros tantos millones de judíos, sus consecuencias en uno de los campos más emblemáticos del exterminio nazi, el de Auschwitz.

