



Morir y matar por un grupo o unos valores. Estrategias para evitar, reducir y/o erradicar el comportamiento grupal extremista



Ángel Gómez^{a,b,*}, Lucía López-Rodríguez^{a,b}, Alexandra Vázquez^a, Borja Paredes^a y Mercedes Martínez^a

^a Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, España

^b ARTIS Research, España

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO

Historia del artículo:

Recibido el 3 de febrero de 2016

Aceptado el 1 de abril de 2016

On-line el 11 de mayo de 2016

Palabras clave:

Fusión de la identidad

Valores sagrados

Extremismo

Radicalización

Terrorismo

R E S U M E N

Recientemente se han propuesto 2 aproximaciones teóricas que tratan de explicar por qué algunas personas están dispuestas a morir y matar por su grupo o por sus creencias. La fusión de la identidad es una conexión visceral con un grupo que *predice* la disposición a comportamientos extremos por el grupo. La teoría de los valores sagrados sostiene que algunas personas tienen una conexión visceral con un valor que les lleva a considerarlo sagrado y *predice* la disposición a hacer sacrificios costosos por dichos valores. El *modelo de los actores devotos* postula que quienes mantienen ciertos valores sagrados y están fusionados con el grupo que comparte dichos valores estarán dispuestos a hacer sacrificios excepcionalmente costosos y extremos por sus creencias y/o por su grupo. El presente trabajo analiza estas teorías y el modelo de los actores devotos desde el punto de vista de su relación con el terrorismo.

© 2016 Colegio Oficial de Psicólogos de Madrid. Publicado por Elsevier España, S.L.U. Este es un artículo Open Access bajo la CC BY-NC-ND licencia (<http://creativecommons.org/licencias/by-nc-nd/4.0/>).

Dying and killing for a group or for values. Strategies to avoid, reduce, and/or eradicate extremist group behavior

A B S T R A C T

Two theoretical approaches have been recently proposed to explain why some individuals are willing to die and kill for their group or for their beliefs. Identity fusion is a visceral connection with a group that predicts willingness to perform extreme behavior for the group. Sacred values theory suggests that some people have a visceral connection with a value that makes them consider that value as sacred, and predicts willingness for costly sacrifices for such values. The Devoted Actors model postulates that those who hold certain sacred values and that are fused with the group that shares such values will be willing to conduct sacrifices exceptionally costly and extreme for their beliefs and for their group. The current paper analyzes these theories and the Devoted Actors model from a point of view of their relation to terrorism.

© 2016 Colegio Oficial de Psicólogos de Madrid. Published by Elsevier España, S.L.U. This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

A comienzos de 2016 un miliciano del Daesh ejecutó a su propia madre en público en la ciudad siria de Raqqa, principal bastión del grupo terrorista autoproclamado como Estado Islámico. El «delito»

de la madre fue tratar de convencer a su hijo para que abandonase dicha organización extremista. Este es, lamentablemente, tan solo un ejemplo de lo que individuos que tienen un compromiso visceral con un grupo y/o con unos valores pueden llegar a realizar. Sin embargo, existe una gran diferencia con otras acciones terroristas recientes como los ataques a los trabajadores del semanario *Charlie Hebdo*, las acciones coordinadas en los atentados de París y Bruselas y los atentados que acabaron con decenas de ciudadanos rusos por una bomba casera en un avión. En el ejemplo con el que hemos

* Autor para correspondencia. Departamento de Psicología Social y de las Organizaciones. Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Educación a Distancia. C/ Juan del Rosal 10. Dcho. 1.58. 28040 Madrid, España.
Correo electrónico: agomez@psi.uned.es (Á. Gómez).

comenzado el presente manuscrito, el asesinato de la propia madre se justifica porque esta representaba a la vez una amenaza para las creencias personales (un valor sagrado) y para el grupo con el que se comparten dichas creencias.

Dos teorías recientes que se han desarrollado de manera independiente, la *teoría de la fusión de la identidad* y la *teoría de los valores sagrados*, basadas en los efectos de mantener un compromiso extremo con un grupo o con un valor, respectivamente, pueden explicar que alguien llegue a sacrificarse por su valor o su grupo y a matar a quien sea necesario, incluso aunque se compartan lazos genéticos. El objetivo de este trabajo es explicar de manera muy resumida ambas teorías, así como un modelo integrador reciente, el de los *actores devotos*, que predice las consecuencias extremas resultantes de la combinación de sentirse fusionado con un grupo y compartir valores sagrados con dicho grupo. Conocer los procesos subyacentes al extremismo y la radicalización es sin duda un aspecto clave para explicar, predecir y evaluar la conducta violenta extrema, así como para desarrollar estrategias y herramientas para su evitación, reducción o eliminación en caso de que sea posible.

En este trabajo prestaremos especial atención a la relación de estos procesos psicosociales con el terrorismo. En particular, el último barómetro del Real Instituto Elcano indica que el terrorismo islamista es considerado como la principal amenaza para la seguridad de España y por primera vez se mantiene o aumenta el porcentaje de ciudadanos partidarios de ampliar los gastos militares en lugar de reducirlos (RIE, 2016). Esta percepción no es en vano, dado que militantes del autodenominado Estado Islámico han «advertido» recientemente en varias ocasiones que España «pagará caro» la expulsión de los musulmanes de Al Andalus (por ejemplo en vídeos difundidos durante los meses de noviembre de 2015, justo después de los ataques de París, y en enero de 2016).

El vínculo visceral con un grupo: la teoría de la fusión de la identidad

La teoría de la fusión de la identidad se originó y desarrolló para dar respuesta a por qué algunas personas están dispuestas a matar por su grupo, llegando incluso hasta el autosacrificio si es necesario (Gómez y Vázquez, 2015; Swann, Gómez, Seyle, Huici y Morales, 2009; Swann, Jetten, Gómez, Whitehouse y Bastian, 2012). La fusión de la identidad es un sentimiento visceral de «unidad» con el grupo en el que el yo personal (las características de los individuos que los hacen únicos, o identidad personal) se une por completo con el yo social (las características de los individuos que los vinculan con un grupo, o identidad social), de manera que los límites entre ambos se vuelven porosos. La consecuencia es un fuerte vínculo con el grupo, pero sin embargo tanto la identidad personal como la social se mantienen en cierto modo independientes y la una no se subsume a la otra.

La teoría de la fusión de la identidad se sustenta en 4 principios que además la diferencian de otras teorías alternativas, como es el caso de la identidad social (Swann et al., 2012). De acuerdo con el *principio de agencia personal*, quienes están fuertemente fusionados con un grupo se sienten capaces de comportamientos que piensan que van a tener una repercusión para todo el grupo. En definitiva, creen que lo que una sola persona puede hacer (como individuo fusionado) puede tener consecuencias en todo el grupo. Por tanto, la justificación por parte de muchas personas en numerosas ocasiones de la omisión de su comportamiento a favor del grupo, porque «no va a servir para nada», no existe en la mente de los individuos fusionados.

El principio de *sinergia de la identidad* indica que la combinación de la identidad personal y social de los individuos fuertemente fusionados hace que ambas funcionen como una única entidad. Por

tanto, la activación independiente de cada una de las identidades, por ejemplo debido a una amenaza a la identidad personal o a la identidad grupal, tendrá las mismas consecuencias, como puede ser una gran predisposición a conductas extremas por el grupo.

Según el principio de los *lazos relacionales*, las personas muy fusionadas reconocen y valoran las diferencias que puede haber entre los miembros del grupo y los aprecian tanto por sus singularidades como por el hecho de pertenecer a un grupo común, con lo cual el vínculo es doble. En algunos casos los lazos relacionales llevan a los individuos fuertemente fusionados a percibir y tratar a los demás miembros del grupo como si fueran sus hermanos y hermanas.

Finalmente, el principio de *irrevocabilidad* se refiere a que el vínculo de las personas fusionadas con su grupo tiende a mantenerse fuerte y estable a lo largo del tiempo. Estas características hacen que resulte muy difícil, en caso de que sea posible, evitar, reducir o eliminar este sentimiento o sus consecuencias. Pero de esta posibilidad se hablará más adelante.

Existen tres formas de medir la fusión de la identidad. La primera que se desarrolló consiste en una medida pictórica en la que un círculo pequeño representa a la persona que tiene que responder y un círculo más grande representa al grupo con el cual se quiere medir la fusión (Swann et al., 2009). La medida tiene 5 opciones de respuesta, cada una de las cuales muestra distintos grados de solapamiento entre el círculo pequeño y el grande: desde ningún solapamiento, con los dos círculos separados, hasta un solapamiento total, en el que el círculo pequeño que representa al participante está totalmente dentro del círculo grande que representa al grupo. Se considera que quienes eligen esta última opción están fusionados con el grupo, mientras que quienes eligen cualquiera de las otras 4 opciones no lo están (para más información sobre la validación y características de la escala, véase Swann et al., 2009). La segunda medida consiste en una escala formada por 7 ítems que captan adecuadamente los dos sentimientos clave que subyacen a la fusión: la conexión visceral entre la identidad personal y social y la convicción de que el individuo y el grupo se refuerzan mutuamente (Gómez et al., 2011a). Ejemplos de ítems de la escala son «mi grupo soy yo» o «yo hago fuerte a mi grupo». Finalmente, Jiménez et al. (2015) desarrollaron una versión dinámica de la escala pictórica original de la fusión de la identidad. Esta nueva versión dinámica solo se puede utilizar para recoger datos mediante ordenador y está compuesta por la misma representación gráfica que la original: un círculo pequeño que simula al participante y un círculo grande que representa al grupo. Sin embargo, ambos círculos aparecen en la pantalla una sola vez y separados, y es el participante quien debe pinchar sobre el círculo pequeño y acercarlo o alejarlo del grande hasta que encuentre la opción que mejor represente su relación con el grupo, variando la distancia entre los círculos y el solapamiento entre ellos. Para obtener más detalles sobre estas tres medidas se recomienda consultar el trabajo de Gómez y Vázquez (2015). El hecho de que existan tres herramientas para capturar el sentimiento de fusión de la identidad no significa que haya tres conceptualizaciones distintas del proceso. A diferencia de otros modelos, como el de la identidad social —en el que existen docenas de medidas distintas porque no hay una concepción unánime del proceso—, en el caso de la fusión de la identidad se debe a una cuestión pragmática.

En más de una docena de publicaciones se demuestra que la fusión de la identidad predice la disposición a luchar y a morir por el grupo (Gómez et al., 2011a; Gómez, Morales, Hart, Vázquez y Swann, 2011; Swann et al., 2014a; Swann, Gómez, Dovidio, Hart y Jetten, 2010; Swann et al., 2009), el autosacrificio de miembros del grupo en diferentes versiones inter e intragrupales del dilema del tren (Gómez et al., 2011a; Swann et al., 2014b), las expectativas de calidad de vida personal ante la derrota del grupo (Buhrmester et al., 2012) y comportamientos como donaciones a favor del grupo

(Buhrmester, Fraser, Lanman, Whitehouse y Swann, 2014; Gómez et al., 2011b; Swann et al., 2010a, Swann, Gómez, Huici, Morales y Hixon, 2010), e incluso, en el caso de individuos transexuales, las intervenciones quirúrgicas de los caracteres sexuales primarios propias del cambio de sexo (Swann et al., 2015).

Hasta la fecha se han identificado tres factores que intensifican esta relación entre la fuerte fusión con un grupo y la disposición, o auténtica realización, de comportamientos extremos. El principal factor que hace que los individuos fusionados estén todavía más dispuestos a comportamientos extremos como luchar o morir por su grupo, o que en el caso de conductas reales incrementen dichos comportamientos, es tanto la percepción de una amenaza como la amenaza real. Dado que para los individuos fusionados el grupo y ellos mismos son una sola cosa —como vimos al describir el principio de sinergia de la identidad—, tanto una amenaza al grupo en general como a un individuo en particular o a cualquier otro miembro del grupo es percibida con la misma importancia e intensidad. Cuando se les plantea cualquier tipo de amenaza que afecte a su identidad personal o grupal, o a la relación entre ellas, un individuo fuertemente fusionado tenderá a exhibir como respuesta compensatoria un incremento en su comportamiento a favor del grupo. Diversos trabajos han mostrado que diferentes tipos de amenaza, tales como excluir a una persona del grupo con el que está fusionada (Gómez et al., 2011b) o plantear una situación en la que van a morir varios miembros del grupo (Gómez et al., 2011a; Swann et al., 2012; Swann et al., 2014b), disparan la disposición al comportamiento pro-grupal, ya sea la disposición a luchar o morir por el grupo o al autosacrificio para salvar de la muerte a los miembros del propio grupo, distintas variaciones del dilema del tren.

El segundo factor que amplifica los efectos de la fusión de la identidad es la activación fisiológica. Cuando los individuos fusionados aumentan su ritmo cardíaco por una actividad física (Swann et al., 2010b) o porque se les apremia a que tomen una decisión rápida en una situación hipotética de vida o muerte de algún miembro de su grupo (Swann et al., 2014a), se fortalece la respuesta que para ellos es dominante en situaciones de peligro de su grupo, es decir, su disposición a luchar o sacrificarse para ayudar o salvar de una muerte segura a los miembros de su grupo.

El tercer factor que intensifica los efectos de la fusión es la activación o saliencia de características relevantes compartidas con los miembros del grupo. Estas características pueden ser biológicas (p.ej., genes) o sociales (p.ej., valores importantes). En concreto, cuando a los participantes fuertemente fusionados con un grupo se les destaca que comparten genes o valores elementales con los miembros de su grupo, aumentan su comportamiento pro-grupal en comparación con una situación en la que no se destaca esto (Swann et al., 2014a).

También se ha investigado por qué la fusión de la identidad es capaz de predecir el comportamiento extremo pro-grupal, es decir, cuáles son los mecanismos mediadores de los efectos de la fusión de la identidad. La investigación realizada hasta la fecha ha identificado 4 factores que explican por qué los individuos fuertemente fusionados están dispuestos a comportamientos extremos por el grupo: el sentimiento de agencia personal, la percepción de invulnerabilidad, los lazos familiares y el compromiso emocional.

En cuanto al sentimiento de agencia personal, la mayor disposición de los individuos fusionados a comportamientos extremos se explica, al menos en parte, porque tienen una mayor convicción —frente a aquellos cuya fusión es débil— de su capacidad para dirigir y controlar tanto su comportamiento como el del grupo. Este efecto se da en condiciones normales (Gómez et al., 2011a) y aumenta considerablemente cuando los individuos fusionados se sienten activados, como cuando aumenta su ritmo cardíaco al realizar una actividad física intensa (Swann et al., 2010b).

La invulnerabilidad consiste en creer que nada malo puede suceder, que en el caso aplicado al contexto de la fusión se refiere tanto al

individuo como al grupo. Gómez et al. (2011a) señalaron que una de las razones por las que los individuos que poseen una fuerte fusión están más dispuestos a comportamientos extremos por su grupo es que tienen una mayor sensación de invulnerabilidad relativa al grupo en cuestión que aquellos cuya fusión es débil. Es importante tener en cuenta que la sensación de invulnerabilidad se ha asociado a la propensión a comportamientos peligrosos (p.ej., Greene, Krmar, Walters, Rubin y Hale, 2000), dado que la percepción de riesgo es menor.

En tercer lugar, quienes están fuertemente fusionados tienen la sensación de que los miembros del grupo son como su familia, como si se tratase de sus hermanos o hermanas. En un estudio con participantes de los 5 continentes, Swann et al. (2014a) demostraron que: 1) el grupo en el que se da un mayor porcentaje de individuos fusionados y por el que se está más dispuesto a morir es la familia, y 2) que cuando se destacaba que los compatriotas compartían con el individuo valores muy importantes, aumentaba la disposición a comportamientos extremos por el grupo porque se consideraba a los miembros del país «como la familia». Buhrmester et al. (2014) también demostraron este efecto, en particular que los norteamericanos fuertemente fusionados con su país que consideraban que las víctimas del atentado del maratón de Boston eran «como sus hermanos y hermanas» estaban más dispuestos a ayudar a las víctimas tras el atentado que quienes no percibían esos lazos familiares.

Finalmente, el último mecanismo mediador estudiado hasta la fecha se encontró en una investigación en la que los desarrolladores de la teoría de la fusión se interesaron en averiguar qué ocurre en la mente de las personas cuando se enfrentan a una hipotética situación en la que deben decidir sacrificarse o no por otros miembros de su grupo (Swann et al., 2014b). Se pidió a los participantes que expresaran sus pensamientos en voz alta mientras consideraban un escenario del dilema del tren en el que tenían que decidir entre el autosacrificio para salvar a 5 miembros de su grupo o sobrevivir a costa de dejarlos morir. Sus reflexiones se grabaron y posteriormente se codificaron. Los participantes con nivel de fusión fuerte o débil mostraban una argumentación diferente en sus reflexiones, independientemente de que hubieran decidido sacrificarse por los miembros de su país o no. Las personas con un fuerte nivel de fusión presentaban un compromiso emocional particularmente intenso mientras consideraban el dilema. Su tensión, angustia y ansiedad tendían a centrarse en el apuro en el que se encontraban los miembros del grupo, lo que les inducía a la creencia casi instantánea de que la acción moralmente correcta era el autosacrificio. Una particularidad de las personas con una fusión fuerte con respecto a aquellas cuya fusión era débil es que las primeras tienen una tendencia mucho más acusada a seguir sus convicciones morales y comportarse del modo que consideran adecuado en una situación concreta. Los resultados revelaron que este compromiso emocional explicaba el efecto de la fusión de la identidad sobre la elección del autosacrificio en favor de los miembros del grupo.

En el resumen realizado hasta aquí sobre la teoría de la fusión se puede comprobar que los investigadores se han centrado fundamentalmente en el carácter predictivo y evaluativo de la fusión de la identidad. El interés principal ha sido demostrar que se trata de un excelente predictor de comportamientos extremos y entender los mecanismos que explican y amplifican este efecto. También se han probado otras maneras de captar este sentimiento mediante formas alternativas de medición. Sin embargo, se sabe muy poco sobre cuáles son las potenciales causas de la fusión de la identidad.

Swann et al. (2012) argumentaban que podía haber un origen evolutivo, dado que la fusión con grupos que denominaron «amplios» (aquellos en los que no se conoce a la mayoría de los miembros como, por ejemplo, el país) se puede explicar por la extensión a ellos de los lazos familiares propios de grupos «locales» (grupos pequeños en los que todos sus componentes se conocen entre sí). Sin embargo, esta explicación podría entrar en conflicto

con el hecho de que la fusión de la identidad no es una característica de personalidad (Swann et al., 2009). En el mismo sentido se ha planteado que, desde el punto de vista de la supervivencia, compartir o haber compartido en el pasado experiencias intensas con otros miembros del grupo puede jugar un papel relevante en la aparición de un sentimiento de conexión intensa con los miembros del grupo. La investigación llevada a cabo sobre rituales es un buen antecedente que puede ayudar a demostrar esta predicción ya que, por ejemplo, ciertos grupos religiosos han desarrollado rituales muy poco frecuentes pero tremendamente motivadores, como los ritos de paso traumáticos, cuya función fundamental es estrechar los vínculos entre los miembros del grupo (Whitehouse, 2004). Recientemente, Jong, Whitehouse, Kavanag y Lane (2015) han avanzado pruebas de que compartir experiencias negativas con otros miembros del grupo aumenta la fusión de la identidad.

Desde el punto de vista del desarrollo, Gaviria, Ferreira, Martínez y Whitehouse (2015) realizaron un par de estudios con niños de entre 6 y 12 años de edad para examinar cómo y cuándo se desarrolla la fusión de la identidad en la infancia. El objetivo principal fue identificar el nivel de desarrollo necesario de la identidad social y personal del niño como para que pueda producirse una fusión de la identidad. Los resultados mostraron que los niños son capaces de sentir una conexión intensa con su grupo y de estar dispuestos al sacrificio por dicho grupo, pero al no haber desarrollado totalmente su identidad personal solo muestran una especie de «protofusión», cuya característica principal es el importante papel de los lazos relacionales, que funcionan como una gran fuerza que les conecta con el grupo. En conclusión, es imprescindible desarrollar esta línea de investigación sobre la fusión de la identidad, puesto que conocer los procesos que causan la fusión ayudará a entender mejor este sentimiento y a elaborar estrategias para evitarlo cuando sus consecuencias sean negativas (como el extremismo radical) o fomentarlo cuando sus consecuencias sean positivas (como comportamientos igualmente extremos, pero de ayuda).

Ahora bien, si volvemos al ejemplo con el que empezamos nuestro trabajo, alguien podría argumentar que el terrorista del Daesh no mató a su madre por su conexión visceral con dicho grupo extremista, o al menos no solamente por eso, sino porque sintió amenazadas sus creencias, por ejemplo, la interpretación que hace el Estado Islámico de la Sharia o ley islámica. En ese caso, este individuo se habría comportado de un modo extremo por defender un valor, en lugar de por el grupo al que pertenecía (aunque podría ser por ambas cosas, como veremos más adelante en el *modelo de los actores devotos*). Esto nos da pie al siguiente epígrafe, en el que se recoge una teoría que plantea que cuando existe un compromiso tal con un valor que este llega a considerarse sagrado, los comportamientos en pro de su defensa son tan extremos o más que cuando se trata de defender a un grupo.

El vínculo visceral con un valor: la teoría de los valores sagrados

Los seres humanos tenemos una característica psicológica muy especial: normalmente no soportamos la tensión que provoca la disonancia entre nuestro sistema de creencias, emociones y comportamientos (Festinger, 1957), motivo por el cual las personas en general no nos embarcamos en conductas socialmente censurables hasta que no somos capaces de justificar ante nosotros mismos la moralidad de nuestras acciones (Bandura, 1990). Todos deseamos actuar en consonancia con lo que creemos y con lo que somos (o creemos ser), y en ese sentido los yihadistas no son diferentes. No podemos obviar que una de las ideas que inspira y legitima a las personas que actúan en nombre del Daesh es la propia búsqueda de sentido vital y la identidad que ofrece el perseguir y luchar por una causa que se presenta, para ellos al menos, como gloriosa y

justa (Atran, 2015). Una causa sagrada por la que merece la pena incluso morir y matar si es necesario.

La forma en la que nos enfrentamos a ciertas ideas o creencias es fundamental para entender —y evitar así si resulta posible— el comportamiento extremo. En ocasiones las personas creemos que un cosa (como un simple trozo de tierra) o una idea (como la libertad o un determinado sistema político) no es una mera preferencia que puede ser cuantificada, negociada o intercambiada por cualquier causa material o inmaterial, sino un valor sagrado que debe respetarse de forma absoluta y protegerse por encima de todo y de todos (Ginges y Atran, 2014). Cuando una preferencia por algo se transforma en valor sagrado se convierte en un imperativo moral que tiene su propio valor intrínseco y que lo hace incomparable con otro tipo de valores o simplemente imposible de intercambiar por cualquier bien material o inmaterial (Tetlock, Kristel, Elson, Green y Lerner, 2000). Los valores sagrados son aquellos que un individuo o un grupo tratan implícita o explícitamente como si poseyesen un significado trascendental o infinito, donde se descarta cualquier tipo de comparación, intercambio o mezcla con valores mundanos y con los que tienen un compromiso absoluto e inviolable (Tetlock, 2003; Tetlock et al., 2000). Los valores sagrados tienen un efecto esencial en nuestra toma de decisiones, porque además son una parte central de nuestra identidad personal y social, parte intrínseca de quienes somos (Atran y Ginges, 2012, 2015; Sheikh, Ginges y Atran, 2013).

Incluso aunque el contenido de los valores sagrados cambie, dependiendo de la cultura, y se haya ido alterando a lo largo de la historia, todas las sociedades humanas consideran que hay cuestiones que son absolutamente sagradas. Otra característica que parecemos compartir los seres humanos es la tendencia a proteger nuestros valores sagrados a toda costa. Según el *modelo de protección de los valores sagrados* (Tetlock, 2003; Tetlock et al., 2000), solemos utilizar ciertas estrategias psicológicas para proteger nuestros valores sagrados cuando se ven amenazados. Una de estas estrategias es conocida como *ultraje moral*, que consiste básicamente en experimentar una aversión que tiene componentes cognitivos (p. ej., asignar rasgos negativos extremos como crueldad, maldad, ignorancia), afectivos (p. ej., sentir ira o desprecio) y comportamentales (p. ej., apoyar normas para sancionar) cuando las personas descubren que miembros de su comunidad han comprometido los valores sagrados y de alguna manera los han violado.

Para entender esta idea podemos tener en cuenta un dilema tabú presentado en una investigación por Tetlock et al. (2000), donde se planteaba un escenario en el que el responsable de la administración de un hospital se ve en la tesitura de salvar la vida de un niño de 5 años que necesita urgentemente un trasplante de hígado que cuesta un millón de dólares o gastar ese mismo dinero en mejoras para el hospital (p. ej., comprar mejor equipamiento, subir los salarios para contratar a médicos mejores, etc.). En el dilema se hace además referencia a que hay pocos donantes de órganos. Como vemos, en este dilema se plantea un intercambio tabú entre un valor sagrado (la vida de un niño) y un valor mundano/secular (mejoras para un hospital). Ante este dilema, las personas consideraban que era un ultraje moral de primer orden que el responsable del hospital creyese que era difícil elegir entre el valor secular y el valor sagrado, y además lo resolviese a favor del valor secular. Cuando los valores sagrados se ven amenazados, las personas también pueden poner en práctica la estrategia de *purificación moral*, es decir, llevar a cabo actos simbólicos que reafirmen su compromiso con el valor sagrado. Ante el intercambio tabú presentado anteriormente (la vida de un niño o mejoras para un hospital) los participantes estuvieron más dispuestos a ser voluntarios en una campaña de donación de órganos como prueba de purificación moral, es decir, de su compromiso con el valor sagrado (en este caso, la vida de un niño).

Quizás una pregunta que acude a nuestra mente sea: ¿por qué el respeto a los valores sagrados debería ser tan absoluto e inviolable? En efecto, parece que el procesamiento relacionado con los valores sagrados tiene mucho que ver con lo que percibimos como moralmente correcto (Baron y Spranca, 1997; Berns et al., 2012; Tetlock, 2003). De hecho, en un experimento (Berns et al., 2012) en el que se pagaba dinero para persuadir a los participantes para que vendiesen sus valores, se comprobó que aquellos que las personas se negaban a vender (sus valores sagrados) se asociaban con un incremento de la actividad cerebral en zonas específicas relacionadas con la recuperación de reglas deontológicas (con lo que debe o no debe hacerse). Por lo tanto, parece que los valores sagrados afectan al comportamiento de una forma muy concreta, a través de la recuperación y el procesamiento de reglas deontológicas (lo que se percibe como moralmente correcto) y no a través de la evaluación utilitaria de costes y beneficios (Berns et al., 2012).

Aunque a lo largo del tiempo en muchas disciplinas ha predominado (y aún hoy ocurre) la idea de que los seres humanos somos seres racionales que tomamos decisiones teniendo en cuenta un balance preciso entre los costes y beneficios, la historia y la experiencia ponen en entredicho esta concepción (Atran, Medin y Ross, 2005; Ginges, 1997). Muchas de las decisiones más importantes que tomamos se ven guiadas precisamente por nuestras creencias culturales sobre lo que está bien y lo que está mal (p. ej., nuestros valores sagrados) más que por un análisis utilitarista de las consecuencias (Baron y Spranca, 1997; Tetlock, 2003). Esta cuestión tiene especial importancia en situaciones de conflicto intergrupal, puesto que cuando las personas interpretan ciertas cuestiones centrales en un conflicto de esta naturaleza como valores sagrados (a los cuales les es imposible renunciar), se comportan más como *actores devotos* —proceso en el que interviene la conexión con un valor y con el grupo, como veremos en el siguiente epígrafe— que como actores racionales (Atran, Axelrod y Davis, 2007; Ginges, Atran, Medin y Shikaki, 2007).

En la última década, un grupo multidisciplinar de investigadores ha publicado un gran número de trabajos en los que se aplica el modelo de los valores sagrados al comportamiento extremo (p. ej., Atran, 2003; Atran y Axelrod, 2008; Atran et al., 2007; Atran y Ginges, 2012). Estos autores han desarrollado un paradigma experimental aplicado a contextos reales para analizar cómo se comportan las personas cuando se les ofrece un incentivo material que compromete sus valores sagrados. Para ello planteaban escenarios hipotéticos pero realistas que implicaban valores que eran centrales para los participantes cuyos grupos se veían envueltos en enfrentamientos políticos, como el conflicto árabe-israelí (Ginges et al., 2007; Sheikh et al., 2013). En sus estudios comprobaron que los intentos de negociación que ofrecen incentivos materiales (p. ej., dinero) cuando los valores sagrados están en juego tienen un *efecto contraproducente*; en particular, se incrementa el ultraje moral y el apoyo a la acción violenta (Ginges et al., 2007; Ginges y Atran, 2014).

Las personas que mantienen valores sagrados, además, son bastante resistentes a la presión social, y su percepción psicológica de la distancia temporal de eventos asociados con los valores sagrados es más reducida (perciben esos eventos como más cercanos en el tiempo). Por ejemplo, aquellos participantes palestinos que consideraban el derecho de retorno como sagrado (eran actores devotos) sentían que el Nakba («catástrofe» o desastre que se refiere al éxodo palestino como consecuencia de la fundación del Estado de Israel en 1948) estaba más cercano en el tiempo que el fin de la Segunda Guerra Mundial en comparación con aquellos que no consideraban el derecho de retorno como sagrado (Sheikh et al., 2013). Además, aquellos individuos que mantienen valores sagrados parecen estar menos dispuestos a aprovechar beneficios personales para intercambiar o abandonar sus valores, incluso si esos beneficios implican otros valores también importantes. Por ejemplo, los actores

devotos (aquellos que mantenían ciertas cuestiones ligadas al conflicto como sagradas) se negaban más a la idea de no unirse a la resistencia —en caso de que hubiese una invasión por parte de Israel— a cambio de ir a formarse en el extranjero (para servir posteriormente mejor a su país), algo que, si bien resultaba importante, no era sagrado (Sheikh et al., 2013).

Los procesos anteriores ponen de manifiesto la influencia de los valores sagrados en la forma en que las personas toman decisiones. Así, cuando un conflicto determinado pone en juego, o incluso enfrenta, los valores sagrados de diferentes grupos, estos valores contribuyen a la perpetuación de dicho conflicto (Sheikh et al., 2013). Sin embargo, realizar concesiones simbólicas (que aparentemente carecen de beneficio material pero que reconocen los valores del otro) —como reconocer el derecho histórico y legítimo de un pueblo a la tierra— puede abrir el camino para resolver conflictos aparentemente irreconciliables (Ginges y Atran, 2014). No obstante, el lector se dará cuenta de lo difícil que esto puede llegar a resultar en determinadas ocasiones.

Hasta aquí, por el resumen que hemos realizado de la teoría de la fusión de la identidad y de los valores sagrados, puede comprobarse cómo la fusión de la identidad se ha investigado principalmente en contextos controlados y de laboratorio con escasas excepciones (ver, p. ej., Whitehouse, McQuinn, Buhrmester y Swann, 2014). Sin embargo, el énfasis en el estudio de los valores sagrados ha estado más en las aplicaciones a contextos reales, en particular a situaciones de conflicto. A continuación presentaremos un reciente modelo teórico que aúna las dos teorías que hemos analizado, la fusión de la identidad y de los valores sagrados, para afrontar la investigación sobre comportamiento violento grupal. Este modelo presta, además, especial atención a una perspectiva metodológica combinada, donde los estudios de laboratorio y de campo se complementan para realizar un estudio lo más exhaustivo posible del fenómeno.

Modelo de los actores devotos

¿Por qué luchan los revolucionarios en causas aparentemente perdidas o calificadas externamente de inmorales? ¿Por qué luchan los yihadistas? ¿Qué les mueve a estar dispuestos a arriesgar absolutamente todo, incluso a hacer daño a su familia? Las personas ciertamente luchan por sus ideales, por perseguir una causa en la que creen profundamente y que define su identidad. Sin embargo, en muchas ocasiones las personas no luchan tanto por una idea abstracta, sino guiadas más bien por la unión, la fraternidad y el compromiso que sienten por sus camaradas y compañeros de lucha (McManus, 2003). De hecho, parece que la ideología no es tan importante como pensamos y es más el liderazgo o la lealtad al propio grupo lo esencial a la hora de conformar ese poderoso «espíritu guerrero» que puede ganar batallas que se daban por perdidas (Smith, 1983). Muy probablemente, las personas realmente luchan y mueren por una causa, pero también por sus camaradas (para una mayor reflexión, ver Atran, Sheikh y Gomez, 2014b).

Esta idea resulta coherente, ya que existe evidencia que muestra que cuando las personas fusionadas perciben que los miembros del grupo comparten atributos físicos y valores están más dispuestas a proyectar lazos familiares comunes de pequeños grupos a grupos más extensos como el país, lo cual incrementa la disposición a luchar y morir por ese grupo más extenso (Swann et al., 2014a). Recientemente también se ha observado, como comentábamos anteriormente, que revolucionarios libios durante el conflicto de 2011 estaban fuertemente fusionados tanto con su batallón local como con su familia. Sin embargo, existían diferencias interesantes, dependiendo de si eran o no combatientes. Casi la mitad de los combatientes de primera línea —el 45%, frente a solo al 28% de los no combatientes— reconocieron sentirse principalmente fusionados con su batallón más que con su familia (i.e., este tipo de lazos

y vínculos familiares puede llevar a los combatientes a hacer sacrificios extremos por su grupo), y además se sentían personalmente más comprometidos con los objetivos de la revolución que los no combatientes (Whitehouse et al., 2014).

Un grupo de investigadores formado por quienes iniciaron y desarrollaron la teoría de la fusión de la identidad y por quienes han trabajado y aplicado a situaciones de conflicto internacional el modelo de los valores sagrados han comenzado a desarrollar el *modelo de los actores devotos*. Este modelo ha demostrado empíricamente por vez primera que los valores sagrados y la fusión de la identidad pueden interactuar para producir la disposición a hacer sacrificios costosos para defender una causa y/o a un grupo cuando alguno de estos factores se ve amenazado (Atran, Sheikh y Gómez, 2014a; Atran et al., 2014b; Sheikh, Gómez y Atran, 2016).

El marco teórico de los actores devotos ha sido desarrollado por un grupo de investigadores y asesores políticos de ARTIS Research (<http://artisresearch.com>), un grupo de investigación científica multidisciplinar dedicado a mejorar la comprensión de la violencia política y cultural así como los mecanismos psicológicos que subyacen a la disposición de los seres humanos a hacer sacrificios costosos por una causa (Atran et al., 2007; Atran et al., 2014a; Atran y Ginges, 2015). La hipótesis del actor devoto, como se ha visto anteriormente, mantiene que las personas estarán dispuestas a proteger valores sagrados o moralmente muy importantes para su comunidad haciendo sacrificios costosos y comportándose de un modo extremo como matar y morir, especialmente cuando tales valores forman parte intrínseca de la identidad del grupo; en definitiva, definen quiénes somos. De esta forma, cuando las personas acaban actuando como *actores devotos* para proteger sus valores sagrados, su comportamiento es difícil de predecir porque no se basa en un análisis racional y utilitarista de los costes y consecuencias, sino en un compromiso absoluto con lo que es moralmente correcto, sin importar los riesgos que implique ni las recompensas que puedan conseguirse. Este marco teórico integra actualmente dos líneas de investigación hasta ahora independientes, los valores sagrados (Ginges et al., 2007) y la fusión de la identidad (Swann et al., 2012). Se propone así que los valores sagrados pueden motivar el comportamiento extremo, especialmente en la medida en la que estos valores se combinan con la fusión con un grupo que los comparte (Atran et al., 2014a).

El modelo del actor devoto ha encontrado evidencia empírica en una serie de trabajos realizados recientemente (Atran et al., 2014a; Sheikh et al., 2016). En estos estudios, participantes de dos barrios previamente relacionados con militancia y apoyo a la Yihad (Jemaa Mezuak en Tetuán y Sidi Moumen en Casablanca) indicaron el nivel de fusión que tenían con un grupo de amigos al que considerasen como hermanos o hermanas sin ser realmente de su familia. Por otra parte, expresaron también su nivel de aceptación con la idea de retrasar la plena imposición de la Sharia en su país. Aquellos que se negaban rotundamente a esa idea sin importar lo grandes que fueran los beneficios eran los que los investigadores determinaron que consideraban la Sharia como valor sagrado. Finalmente, los participantes indicaron en qué medida estarían dispuestos a realizar sacrificios costosos y a participar en acciones extremas para implementar la ley islámica o Sharia. Los resultados indicaron que aquellos que consideraban la Sharia como valor sagrado y estaban además fusionados con un grupo de amigos que sentían como si fuesen de su familia eran los que estaban extraordinariamente más dispuestos a hacer sacrificios costosos por la Sharia.

Este resultado se replicó en un entorno de laboratorio, más controlado, con participantes españoles a los que se destacaba una amenaza (se les pedía que escribiesen sobre lo que pensaban acerca de la interpretación de la Sharia que hacían los seguidores del Estado Islámico o Al Qaeda) en comparación con una condición sin amenaza. Aquellos que estaban fuertemente fusionados con un grupo de amigos que consideraban familia y pensaban además que

la democracia es un valor sagrado mostraban en general una mayor disposición a realizar sacrificios costosos por la democracia.

Actualmente este grupo de investigadores está llevando a cabo una serie de investigaciones de laboratorio y de campo en zonas de conflicto armado para profundizar en el modelo de los actores devotos. Los principales objetivos son explorar los procesos involucrados en estos comportamientos extremistas para entenderlos y, en la medida de lo posible, evitarlos en el futuro y saber cómo controlarlos o erradicarlos a corto y a medio plazo.

Hasta aquí hemos descrito y analizado dos teorías, así como un modelo que combina ambas, que en la última década se han revelado como probablemente las más fructíferas en la investigación no meramente descriptiva sobre extremismo. Como hemos visto, se han centrado en su poder de predicción, en los factores que modulan, bien mediando o moderando, sus efectos sobre el comportamiento extremo. Escasa o casi nula ha sido la investigación sobre sus causas, lo que abre una necesidad para el futuro cercano. Pero más relevante aún que estudiar las causas de la fusión es conocer sus implicaciones de cara a la evitación, la reducción o la erradicación tanto del proceso en sí —por ejemplo, que se evite la formación de la fusión con un grupo o la sacralización— como de sus consecuencias cuando estas son negativas. Sobre esto hablaremos en el próximo epígrafe.

Propuestas para la evitación, reducción y/o erradicación del extremismo

La integración de las teorías expuestas anteriormente no solo es importante para comprender y predecir el comportamiento extremo, sino que también nos dota de claves importantes para identificar futuras vías para la desradicalización. Dado que, como hemos visto, las personas pueden estar dispuestas a luchar y morir tanto por un grupo como por un valor, y especialmente su comportamiento extremo se dispara cuando ambos procesos interactúan como consecuencia de una amenaza al grupo o al valor, los procesos de abandono de la violencia política deben tener en cuenta la desvinculación del grupo y la desradicalización de las ideas. Para Horgan (2008) es importante distinguir entre desradicalización (un cambio actitudinal) y desconexión o desvinculación (un cambio comportamental), puesto que dejar atrás el terrorismo —o desvincularse de un grupo radical— no implica que la persona abdique de sus ideas ni que se sienta arrepentida. De hecho, este autor destaca que incluso los individuos que dejan el grupo radical (se desvinculan) continúan muchas veces radicalizados en sus ideas.

Desde la teoría de la fusión de la identidad se han propuesto —que no probado hasta la fecha— algunas estrategias fundamentales que pueden contribuir a la defusión con el grupo (Gómez y Vázquez, 2015). La idea fundamental tiene que ver con la desactivación de los procesos que mantienen esa conexión visceral con el grupo. ¿Qué pasaría si lo que nos une de esa forma tan profunda desapareciera? ¿Si las personas en las que más confiamos nos traicionasen, si ya no percibiésemos que compartimos esos lazos familiares únicos, si sintiésemos que ya no podemos hacer nada por los nuestros o estos abandonasen los ideales y los valores que nos unen? Desde la fusión de la identidad, una posible reducción del comportamiento extremo por el grupo podría explicarse debido a una ruptura de los lazos relacionales (si la persona siente roto el vínculo y el sentimiento familiar que le une al grupo, por ejemplo al percibir una traición; Swann et al., 2012) o la percepción de la agencia personal (si la persona siente que el grupo ya no lo necesita, que no puede hacer nada para mejorar las condiciones grupales o defender a su grupo). Por otra parte, la percepción de que el grupo ha cambiado y ya no persigue sus valores fundamentales podría también contribuir al abandono del grupo radical

(Swann et al., 2012). Esta última sugerencia conecta con la idea de valores sagrados. Algunas personas se unen a grupos radicales para perseguir y defender ciertas ideas que consideran fundamentales para su identidad. Si el grupo cambia dichos valores o el individuo percibe que los medios utilizados por el grupo van en contra de esos valores fundamentales, puede buscar caminos alternativos para alcanzarlos, como, por ejemplo, cambiar de grupo.

Aunque estar fusionado con un grupo radical no es lo mismo que estar identificado con él, la literatura sobre desidentificación también puede aportar claves importantes. En general, se han identificado diferentes predictores de la des-identificación, como el sentimiento de rechazo o discriminación (Jasinskaja-Lahti, Liebkind y Solheim, 2009; Verkuyten y Yildiz, 2007), una ausencia de apoyo grupal y también ausencia de solidaridad o compromiso entre los miembros del grupo (Becker, Tausch, Spears y Christ, 2011), percepción de un conflicto de valores entre la persona y el grupo (Elsbach y Bhattacharya, 2001; Glasford, Pratto y Dovidio, 2008) o una pérdida de confianza en el grupo debido a un tratamiento injusto (Restubog, Hornsey, Bordia y Esposo, 2008).

Becker y Tausch (2014) han introducido recientemente un modelo con varios componentes de desidentificación, en el que sugieren tres dimensiones principales: el desapego, la insatisfacción y la disimilitud. El desapego es un componente muy emocional y se refiere a un estado motivacional negativo que incluye sentimientos de alienación, lo que puede ocurrir cuando la persona percibe un conflicto moral con el grupo. La insatisfacción se refiere a una evaluación negativa de la pertenencia al grupo y puede relacionarse con experiencias negativas de rechazo o discriminación. La disimilitud, por su parte, implica que el individuo se percibe como diferente a otros miembros del propio grupo.

Diferentes autores desde otras perspectivas teóricas han identificado varios factores que pueden contribuir o favorecer la desvinculación de un grupo radical. Por ejemplo, Horgan (2008) destaca dos conjuntos de factores que favorecen la desvinculación del grupo radical: los factores psicológicos y los factores físicos. Entre los factores psicológicos o emocionales podríamos destacar los sentimientos negativos que pueden resultar de experiencias negativas asociadas con la pertenencia al grupo (presión, ansiedad), un cambio en las prioridades o una sensación creciente de desilusión con los objetivos perseguidos o los medios para alcanzarlos. Entre los factores físicos se podría destacar el cambio forzado de rol dentro del grupo o el incremento de la actividad en otro rol, o también ser rechazado por el propio movimiento.

Bjørge (2005), por su parte, considera que hay diferentes factores que se combinan para contribuir a la decisión de dejar el grupo radical, algunos de los cuales «empujan hacia fuera» del grupo y otros «tiran desde fuera». Los factores de «empuje» hacia fuera se refieren a aquellas circunstancias negativas que hacen que permanecer en el grupo sea menos atractivo y placentero (p. ej., pérdida de fe en la ideología y las políticas del grupo, una creciente desilusión con las actividades internas del grupo, la ausencia de lealtad real entre los miembros del grupo, desconfianza entre los miembros etc.). Los factores que «tiran» desde fuera se refieren a las fuerzas que atraen a la persona hacia una alternativa más gratificante ajena al grupo radical (p. ej., anhelo de una vida normal, deseo de establecer relaciones sentimentales y una familia, una nueva estructura de creencias o ideología más atrayente).

Otros autores (Demant, Sloodman, Buijs y Tillie, 2008) hacen una distinción entre diferentes tipos de factores que pueden llevar a la desradicalización: *normativos* (la ideología ya no es atractiva), *afectivos* (los aspectos sociales del grupo ya no son satisfactorios) y de *continuación/prácticos* (cuando las circunstancias prácticas no son satisfactorias).

Recientemente, Harris (2015) ha propuesto un modelo en el que la discrepancia entre la pertenencia al grupo y el autoconcepto es la cuestión central para la experiencia de desvinculación de un

grupo radical. Esta teoría de desvinculación psicológica parte de la percepción de una amenaza al yo. En cuanto a las causas que pueden desencadenar esa primera amenaza, se pueden dividir en dos categorías: las que se producen dentro del grupo (rupturas de relaciones íntimas dentro del grupo, cambio en las dinámicas grupales, conflicto de roles) y las de fuera del grupo (pareja o familia, la estigmatización y presión de las instituciones).

Muchos de los factores anteriores que pueden contribuir a la desvinculación del grupo terrorista son coherentes con las ideas defendidas por la teoría de la fusión de la identidad y de los valores sagrados sobre los factores que en estos casos fomentan y mantienen la conexión visceral con el grupo o el valor. Si deseamos establecer caminos para el difícil proceso de la desradicalización, tendremos que incidir en varios niveles (cognitivo y emocional) en los procesos que se establecen tanto con el grupo radical como con las creencias y valores.

Conclusiones y discusión

Formar parte de un grupo radical y comportarse —en ciertos casos de modo realmente salvaje— consecuentemente es un fenómeno complejo que implica, entre otras cuestiones, una profunda unión con un grupo y la defensa absoluta de unas ideas. Aunque la conducta violenta de algunos grupos terroristas pueda resultar-nos incomprensible, existen procesos psicosociales que nos ayudan a explicarla y predecirla. Por una parte, la *teoría de la fusión de la identidad* analiza cómo la conexión visceral de un individuo con un grupo puede predecir el comportamiento extremo para defender a ese grupo, por ejemplo a través de los lazos relacionales que se establecen con los miembros del grupo. Por otra parte, la *teoría de los valores sagrados* analiza cómo las personas actuamos más como actores devotos que como actores racionales cuando tomamos decisiones que implican valores que consideramos sagrados, a los cuales no renunciaríamos por nada del mundo y por los cuales seríamos capaces de hacer sacrificios altamente costosos. El modelo de los actores devotos propone que ambos procesos pueden interactuar generando así un comportamiento extremo desproporcionado. Estas perspectivas pueden darnos claves importantes para la intervención y facilitar la desvinculación de grupos radicales. Entre los factores que pueden contribuir a la desvinculación y desradicalización se hace especial énfasis en la insatisfacción dentro del propio grupo como consecuencia de un deterioro de las relaciones interpersonales o bien de una sensación de desilusión con la ideología y las creencias defendidas por el grupo o sus medios para alcanzarlas.

En este trabajo hemos descrito resumidamente dos líneas teóricas y un modelo recientes —la fusión de la identidad, los valores sagrados y el modelo de los actores devotos, respectivamente— que tratan de entender el porqué del hecho de que un individuo se sacrifique por un grupo o valor y mate a quién sea y a cuantas personas sea necesario para defenderlos. Existen no obstante otros investigadores que mediante el trabajo de campo o utilizando otras metodologías tratan también de comprender este fenómeno y explicar un comportamiento tan terrible que probablemente en el tiempo que ha tardado el lector en leer este trabajo haya causado una o varias víctimas. Aunque nuestro deseo hubiera sido que investigaciones como estas nunca se realizasen y que trabajos como este no se escribiesen, porque significaría que este tipo de violencia no existiría, nos queda al menos la esperanza de que todo el esfuerzo de quienes indagamos en este proceso sirva al menos para salvar una vida. Entonces el esfuerzo habrá merecido la pena.

Conflicto de intereses

Los autores de este artículo declaran que no tienen ningún conflicto de intereses.

Financiación

Proyecto I+D+i financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (PSI2012-30921) concedido al primer autor. Ayuda para contratos Juan de la Cierva-formación (FJCI-2014-22993) concedida a la segunda autora. Proyecto de investigación financiado por la UNED (2013-004-UNED-PROY) concedido a la tercera autora.

Bibliografía

- Atran, S. (2003). Genesis of suicide terrorism. *Science*, 299(5612), 1534–1539.
- Atran, S. (2015). Mindless terrorists? The truth about Isis is much worse. *The Guardian*. Recuperado de: <http://www.theguardian.com/commentisfree/2015/nov/15/terrorists-isis>
- Atran, S. y Axelrod, R. (2008). Reframing sacred values. *Negotiation Journal*, 24, 221–246.
- Atran, S., Axelrod, R. y Davis, R. (2007). Sacred barriers to conflict resolution. *Science*, 317(5841), 1039–1040.
- Atran, S. y Ginges, J. (2012). Religious and sacred imperatives in human conflict. *Science*, 336(6083), 855–857.
- Atran, S. y Ginges, J. (2015). Devoted actors and the moral foundations of intractable inter-group conflict. En J. Decety y T. Wheatley (Eds.), *The Moral Brain* (pp. 69–86). Cambridge, MA: MIT Press.
- Atran, S., Medin, D. L. y Ross, N. O. (2005). The cultural mind: Environmental decision making and cultural modeling within and across populations. *Psychological Review*, 112, 744–746.
- Atran, S., Sheikh, H. y Gomez, A. (2014a). Devoted actors sacrifice for close comrades and sacred cause. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 111, 17702–17703.
- Atran, S., Sheikh, H. y Gomez, A. (2014b). For cause and comrade: Devoted actors and willingness to fight. *Clodynamics*, 5, 41–57.
- Bandura, A. (1990). Mechanisms of moral disengagement. En W. Reich (Ed.), *Origins of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, States of mind* (pp. 161–191). Cambridge: Cambridge University Press.
- Baron, J. y Spranca, M. (1997). Protected values. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 70, 1–16.
- Becker, J. C. y Tausch, N. (2014). When group memberships are negative: The concept, measurement and behavioral implications of psychological disidentification. *Self and Identity*, 13, 294–321.
- Becker, J. C., Tausch, N., Spears, R. y Christ, O. (2011). Committed dis(s)idents: Participation in radical collective action fosters disidentification with the broader in-group but enhances political identification. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 37, 1104–1116.
- Berns, G. S., Bell, E., Capra, C. M., Prietula, M. J., Moore, S., Anderson, B. y Atran, S. (2012). The price of your soul: Neural evidence for the non-utilitarian representation of sacred values. *Philosophical Transactions of the Royal Society B – Biological Sciences*, 367(1589), 754–762.
- Björge, T. (2005). Reducing recruitment and promoting disengagement from extremist groups: The case of racist sub-cultures. En C. Benard (Ed.), *A future for the Young: Options for Helping Middle Eastern Youth Escape the Trap of Radicalization* (pp. 1–30). Santa Monica, CA: RAN National Security Research Division.
- Buhrmester, M. D., Fraser, W. T., Lanman, J., Whitehouse, H. y Swann, W. B., Jr. (2014). When terror hits home: Identity Fused Americans who saw Boston bombing victims as ‘family’ provided aid. *Self and Identity*, 14, 253–270.
- Buhrmester, M. D., Gómez, A., Brooks, M. L., Morales, J. F., Fernandez, S. y Swann, W. B., Jr. (2012). My group’s fate is my fate: Identity fused Americans and Spaniards link personal life quality to outcome of ‘08 elections. *Basic and Applied Social Psychology*, 34, 527–533.
- Demant, F., Sloomman, M., Buijs, F. y Tillie, J. (2008). *Decline and Disengagement: An Analysis of Processes of Deradicalisation*. Amsterdam, Netherlands: IMES, University of Netherlands.
- Elsbach, K. D. y Bhattacharya, C. B. (2001). Defining who you are by what you’re not: Organizational disidentification and the National Rifle Association. *Organizational Science*, 12, 393–413.
- Festinger, L. (1957). *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Gaviria, E., Ferreira, C., Martínez, M. y Whitehouse, H. (2015). Identity and the developmental origins of fusion: An exploratory approach [La identidad y los orígenes de la fusión en el desarrollo: un enfoque exploratorio]. *International Journal of Social Psychology*, 30, 531–562.
- Ginges, J. (1997). Deterring the terrorist: A psychological evaluation of different strategies for deterring terrorism. *Terrorism and Political Violence*, 9, 170–185.
- Ginges, J. y Atran, S. (2014). Sacred values and cultural conflict. En M. J. Gelfand, C. Y. Chiu, e Y. Y. Hong (Eds.), *Advances in Culture and Psychology* (Volume 4). New York: Oxford University Press.
- Ginges, J., Atran, A., Medin, D. y Shikaki, K. (2007). Sacred bounds on rational resolution of violent political conflict. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104, 7357–7360.
- Glasford, D. E., Pratto, F. y Dovidio, J. F. (2008). Intragroup dissonance: Responses to ingroup violation of personal values. *Journal of Experimental Social Psychology*, 44, 1057–1064.
- Gómez, A., Brooks, M. L., Buhrmester, M. D., Vázquez, A., Jetten, J. y Swann, W. B., Jr. (2011). On the nature of identity fusion: Insights into the construct and a new measure. *Journal of Personality and Social Psychology*, 100, 918–933.
- Gómez, A., Morales, J. F., Hart, S., Vázquez, A. y Swann, W. B., Jr. (2011). Rejected and excluded forevermore, but even more devoted: Irrevocable ostracism intensifies loyalty to the group among identity fused persons. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 37, 1574–1586.
- Gómez, A. y Vázquez, A. (2015). The power of ‘feeling one’ with a group: Identity fusion and extreme pro-group behaviours. *International Journal of Social Psychology*, 30, 481–511.
- Greene, K., Krcmar, M., Walters, L., Rubin, D. y Hale, J. (2000). Targeting adolescent risk-taking behaviors: The contribution of egocentrism and sensation-seeking. *Journal of Adolescence*, 23, 439–461.
- Harris, K. J. (2015). *Leaving Ideological Social Groups Behind: A Grounded Theory of Psychological Disengagement* (doctoral dissertation). Edith Cowan University.
- Horgan, J. (2008). De-radicalization or disengagement? *Perspectives on Terrorism*, 2(4), 3–9.
- Jasinskaja-Lahti, I., Liebkind, K. y Solheim, E. (2009). To identify or not to identify? National disidentification as an alternative reaction to perceived ethnic discrimination. *Applied Psychology*, 58, 105–128.
- Jiménez, J., Gómez, A., Buhrmester, M. D., Vázquez, A., Whitehouse, H. y Swann, W. B., Jr. (2016). The dynamic identity fusion index: A new continuous measure of identity fusion for web-based questionnaires. *Social Science Computer Review*, 34, 215–228.
- Jong, J., Whitehouse, H., Kavanagh, C. y Lane, J. (2015). Shared negative experiences lead to identity fusion via personal reflection. *PLoS one*, 10(12), e0145611.
- McManus, J. (2003). *The Deadly Brotherhood: The American Combat Soldier in World War II*. New York: Presidio Press.
- Real Instituto Elcano (2016). *Barómetro de enero*. Recuperado de: http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contento?WCM.GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano.es/barometro/oleadabrie37
- Restubog, S. L. D., Hornsey, M. J., Bordia, P. y Esposo, S. R. (2008). Effects of psychological contract breach on organizational citizenship behavior: Insights from the group value model. *Journal of Management Studies*, 45, 1277–1400.
- Sheikh, H., Ginges, J. y Atran, S. (2013). Sacred values in the Israeli-Palestinian conflict: Resistance to social influence, temporal discounting, and exit strategies. *Sociability, Responsibility, and Criminality: From Lab to Law*, 1299, 11–24.
- Sheikh, H., Gómez, A. y Atran, S. (2016). Empirical evidence for the Devoted Actor Model. *Current Anthropology*, 57(13).
- Smith, R. (1983). Why soldiers fight: Part I. Leadership, cohesion, and ‘fighter spirit’. *Quality and Quantity*, 18, 1–32.
- Swann, W. B., Jr., Buhrmester, M. D., Gómez, A., Jetten, J., Bastian, B. y Vázquez, A. (2014). What makes a group worth dying for? Identity fusion fosters feelings of familial ties, promoting self-sacrifice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 106, 912–926.
- Swann, W. B., Jr., Gómez, A., Buhrmester, M. D., López-Rodríguez, L., Jiménez, J. A. y Vázquez, A. (2014). Contemplating the ultimate sacrifice: Identity fusion channels pro-group affect, cognition and moral decision making. *Journal of Personality and Social Psychology*, 106, 713–727.
- Swann, W. B., Jr., Gómez, A., Dovidio, J., Hart, S. y Jetten, J. (2010). Dying and killing for one’s group: Identity fusion moderates responses to intergroup versions of the trolley problem. *Psychological Science*, 21, 1176–1183.
- Swann, W. B., Jr., Gómez, A., Huici, C., Morales, F. y Hixon, J. G. (2010). Identity fusion and self-sacrifice: Arousal as catalyst of pro-group fighting, dying and helping behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 99, 824–841.
- Swann, W. B., Jr., Gómez, A., Seyle, C., Huici, C. y Morales, F. (2009). Identity fusion: The interplay of personal and social identities in extreme group behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 96, 995–1011.
- Swann, W. B., Jr., Gómez, A., Vázquez, A., Guillaumon, G. A., Segovia, S. y Carrillo, B. (2015). Fusion with the cross-gender group predicts genital sex reassignment surgery. *Archives of Sexual Behavior*, 44, 1313–1318.
- Swann, W. B., Jr., Jetten, J., Gómez, A., Whitehouse, H. y Bastian, B. (2012). When group membership gets personal: A theory of identity fusion. *Psychological Review*, 119, 441–456.
- Tetlock, P. E. (2003). Thinking the unthinkable: Sacred values and taboo cognitions. *Trends in Cognitive Sciences*, 7, 320–324.
- Tetlock, P. E., Kristel, O. V., Elson, S. B., Green, M. C. y Lerner, J. S. (2000). The psychology of the unthinkable: Taboo trade-offs, forbidden base rates, and heretical counterfactuals. *Journal of Personality and Social Psychology*, 78, 853–870.
- Verkuyten, M. y Yildiz, A. A. (2007). National (dis)identification and ethnic and religious identity: A study among Turkish-Dutch muslims. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 33, 1448–1462.
- Whitehouse, H. (2004). *Modes of religiosity: A cognitive theory of religious transmission*. Walnut Creek: Rowman Altamira.
- Whitehouse, H., McQuinn, B., Buhrmester, M. y Swann, W. (2014). Brothers in arms: Libyan revolutionaries bond like families. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 111, 17702–17703.