

# Reflexiones sobre el proceso ritual en comunidades mexicanas de Alcohólicos Anónimos

## Reflections on the Ritual process in Mexican Communities of Alcoholics Anonymous

JOSÉ PALACIOS RAMÍREZ

Universidad Católica de San Antonio, Murcia

### RESUMEN

El objeto de este trabajo es apuntar algunas líneas de reflexión sobre los aspectos simbólicos y de carácter ritual que presentan las comunidades terapéuticas de rehabilitación de alcohólicos, Alcohólicos Anónimos (AA). Para ello parto del trabajo de campo etnográfico realizado en agrupaciones de AA en Ciudad Victoria, Tamaulipas, al norte de México. Estas comunidades de apoyo a alcohólicos, desde una posición de subalternidad y marginalidad, ante una problemática casi siempre obviada por la sociedad y el gobierno mexicano, ofrecen una “salida” de corte espiritual a quienes se acercan a ellas, por lo que resultan interesantes para la reflexión sobre el ritual en contextos actuales. Por otro lado, estas comunidades presentan muchos de los aspectos clave en el análisis etnográfico comparativo de los ritos.

**Palabras clave:** Teorías del Ritual, Acción Simbólica, Alcoholismo, Alcohólicos Anónimos.

### SUMMARY

The author conveys his reflections on the symbolic aspects and ritual character of the therapeutic communities of rehabilitation of alcoholics, known as “Alcoholic Anonymous” (AA). He did ethnographic fieldwork among AA communities of Ciudad Victoria, in Tamaulipas, northern Mexico. These communities, facing a problem often neglected by both government and society in Mexico, yet holding a position of subalternity and marginality in the country, offer a spiritual way out to those alcoholics who approach them. Their activities are of interest for a discussion of ritual in current contexts. In ad-

dition, the communities are illuminating for many of the key aspects of the comparative ethnographic analysis of ritual.

**Key words:** Theories on Ritual, Symbolic Action, Alcoholism, Alcoholics Anonymous.

## INTRODUCCIÓN

El objeto de este trabajo es apuntar algunas líneas de reflexión sobre los aspectos simbólicos y de carácter ritual que presentan las comunidades terapéuticas de rehabilitación de alcohólicos, Alcohólicos Anónimos (AA), algo que inevitablemente conlleva una carga implícita de reflexión sobre un objeto privilegiado del conocimiento antropológico como es el ritual. Para ello me apoyo en el trabajo de campo etnográfico<sup>1</sup> realizado en Cd. Victoria, Tamaulipas, al norte de México. Estas comunidades terapéuticas, desde una posición de subalternidad y ante una problemática casi siempre obviada por la sociedad y el gobierno mexicano, ofrecen una “salida” de corte si no religioso, sí espiritual a quienes se acercan a ellas.

En lo que se refiere a la cuestión simbólico-ritual, estas comunidades presentan muchos de los aspectos claves que sirvieron de anclaje para el análisis comparativo de los ritos por parte de los etnógrafos: liminalidad o separación del cuerpo social; discursos y prácticas simbólicas que apuntan a la búsqueda de una solución trascendente de conflictos; una estructura muy cercana a los ritos de pasaje y relaciones muy fuertes con el complejo sociocultural de la masculinidad, unas relaciones de estatus a menudo marcadas por la edad, la puesta en juego de un fuerte nivel antiestructural, a la vez que un fuerte sentido de *communitas*, que confronta y a la vez refuerza la estructura social. Esto, junto a toda una serie de factores propios de su contexto tardomoderno, abre la posibilidad a reflexionar sobre la cuestión de la acción ritual fuera de los contextos etnográficos más tradicionales, dirigiéndonos además hacia los fenómenos postsociales<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> El trabajo etnográfico aun no concluido viene realizándose de forma intensiva desde octubre de 2005, teniendo como marco de posibilidad el proyecto de investigación: “Una aproximación socio-cultural a los contextos del alcoholismo: asociaciones terapéuticas de rehabilitación de alcohólicos en Cd. Victoria (Tam. México)”, financiado por el Programa del Mejoramiento del Profesorado (PROMEP) de la SEP. Dentro de dicho proyecto, tuve también la oportunidad de realizar una brevísima estancia como investigador invitado en CIESAS DF, donde, además de poder recabar información, pude contrastar algunas de mis primeras ideas con la experiencia de la Mtra. María Eugenia Módena.

<sup>2</sup> Touraine hablando de los procesos tardomodernos que autores como Lipovetsky han calificado como de “desocialización”, define así el término postsocial: “La situación postsocial es el producto de una separación completa de la instrumentalizada y el senti-

Este objeto de estudio, como cualquiera que suponga una mirada sociocultural en contextos latinoamericanos, conduce inevitablemente a la cuestión clave de sociedades híbridas en su relación con la modernidad y con la tradición cultural, a examinar distancias sociales que dejan espacios donde los observadores de lo social pueden encontrar magníficos ejemplos de creatividad cultural, a la vez que percatarse de la paradoja de que en esos mismos espacios pueden encontrarse muchas de las claves de los conflictos y asimetrías de dichas sociedades (ver Yúdice 2003 para estos aspectos en general)

Pero, antes de avanzar, es necesario advertir sobre el carácter exploratorio del texto que sigue. El objeto de reflexión, el ritual, las lógicas simbólicas, la acción ritual, constituye sin duda alguna uno de los campos de discusión y generación teórica más vastos, ricos, polémicos, “fronterizos” y más característicos de la disciplina antropológica, es decir, forma parte de esos espacios que la reflexión antropológica nunca ha dejado de iluminar desde sus comienzos, muy al margen de dinámicas y exigencias propias del devenir de la antropología. Por otra parte, al hecho de que este trabajo se basa en una investigación en curso, hay que añadir que la realidad de estudio es de por sí difícil e interesante en la misma medida, ya que tanto las citadas comunidades AA como el contexto socio-cultural en el que se inscriben, encabalgan, amplían y sugieren, como muchos de los objetos desde los que últimamente se encara el ritual, los límites más ortodoxos de categorización de la disciplina, presentándose como retos y piedras de toque para algunas de las teorías más clásicas, al mismo tiempo que como uno de los campos más promisorios para la producción teórica<sup>3</sup>.

---

do: la instrumentalidad está administrada por empresas, económicas o políticas, que compiten entre sí en los mercados, el sentido se ha hecho puramente privado, subjetivo”. (p. 187). De Marinis (2005: 12) plantea la idea de que la sociedad podría estar (parcialmente, como parte de otros procesos quizás contrarios) “rehaciéndose desde abajo”, desenvolviéndose en “un proceso de tres dimensiones: economización de medios por parte del Estado, reinención de la comunidad y despliegue de nuevas tecnologías de un yo activo”.

<sup>3</sup> Puede decirse que, a nivel teórico, el artículo es un intento de encontrar los puntos de engarce entre la tradición durkheimniana (Durkheim 2000; Mauss 1991; Hertz 1990) y sus ideas sobre las clasificaciones simbólicas y el ritual, con otro bloque de producción teórica que parte de una visión ontológica de la cultura y la experiencia ritual, ligada a concepciones cibernéticas y comunicativas (Bateson 1990; Rappaport 1971: 59-76; 2001; Turner 1999).

## COMUNIDADES TERAPÉUTICAS DE REHUMANIZACIÓN: LA BÚSQUEDA DE SALIDAS TRASCENDENTES

Las comunidades de AA nacen en EE.UU a comienzos del siglo XX, teniendo en su lógica de partida tres influencias clave de su contexto sociohistórico: un fuerte ascendente con la idea de *espíritu* (*mind*) del protestantismo pragmatista norteamericano (de hecho los grupos AA nacen en el seno de los grupos Oxford<sup>4</sup>), una percepción liberal de la relación individuo-sociedad-comunidad, y un fuerte contenido espiritual en su forma de concebir el alcoholismo, sus causas y salidas. Uno de los aspectos de estas comunidades que menos se ha tenido en cuenta al analizarlas es la potentísima “generatividad” de sus principios rectores, su capacidad para ser adaptados en contextos socioculturales muy diversos.

De hecho, AA y su lógica de la *hibridez* se halla encabalgada entre las dos grandes lógicas mixtificadoras de “Occidente”, el capitalismo y el cristianismo. Resulta muy llamativa, en las juntas terapéuticas y también durante las entrevistas, la naturalidad con que los miembros de los grupos, al hacer referencia a la “dimensión espiritual del programa”, o a su relación con “su poder superior”, mezclan de forma no conflictiva la base protestante de la literatura (pasos y tradiciones básicamente) y los principios de AA<sup>5</sup> con sus percepciones religiosas, propias del catolicismo mexicano en muchos casos. A la vez que también llama la atención cómo de forma espontánea, incluso entre los declaradamente católicos, surge en ocasiones la admiración hacia el fervor y la fe de las comunidades “cristianas” (evangelistas, mormones, etc.). Al fin y al cabo, está claro que esa generatividad, esa adaptación inclusiva, está implícita en la lógica espiritual de AA (véase Blumberg 1977: 2122-2143).

Hay varios detalles estructurales que iluminan este aspecto, primero el modo en que en contextos latinoamericanos, como en este caso el mexicano, se conforman principios básicos del programa AA, por ejemplo el ano-

---

<sup>4</sup> Los Grupos Oxford nacen en EE.UU. en los años 20 de la mano del pastor literario Frank Buchman, que bajo la idea de promover “un rearme moral” en la sociedad norteamericana, haciéndose popular en la universidad que le da nombre, en otras, y después en los años 30 en diversos sectores de la sociedad. De las experiencias de “despertar religioso”, con claras reminiscencias al estilo William James, que se daban en dichos grupos será de donde beba el fundador de AA Bill. Los paralelismos entre ambos programas de trabajo espiritual son muchos, el fuerte subjetivismo de la palabra sagrada, o los cuatro absolutos (*honestidad perfecta*, *pureza*, *falta de egoísmo* y *amor*) y las cinco ces (*confianza*, *confesión*, *convicción*, *conversión* y *continuación*) que recuerdan mucho a los valores que se sitúan tras los doce pasos.

<sup>5</sup> El programa AA se basa en 12 pasos y 12 tradiciones, cuenta también con una vasta producción literaria propia, entre la que es fundamental el “libro azul”. Puede verse la página de AA en México: <http://www.aamexico.org.mx/home.php>

nimato. De forma que esa idea, enraizada en origen en una concepción social moderna como la de EE.UU a comienzos del s. XX, se imbrica después perfectamente en una sociedad como la mexicana, ligándose también a procesos de migración y urbanización rapidísimos (como son los que se desarrollan desde la década de 1960 en México), pero con el matiz de que llega a su vez a contextos profundamente rurales, y lo que es más llamativo, se incrusta alrededor de mecanismos de control y reproducción sociales esencialmente tradicionales

Así, en los grupos mexicanos con los que tuve la oportunidad de trabajar, el anonimato cumple la función simbólica de igualar a los miembros del grupo, de despojarlos de los atributos (estatus, género, clase) propios de su identidad social anterior a la llegada al grupo, y de su identidad fuera de él, para redefinirlos como un único tipo de sujeto con un proceso vital y espiritual similar, ligado irreductiblemente al sufrimiento del alcoholismo, algo implícito en la asunción de la identidad del alcohólico en recuperación, es la afirmación con la que siempre se comienza cualquier intervención terapéutica: “mi nombre es X y soy alcohólico en recuperación...” (véase Antze 1987: 152). Mientras que en el nivel externo a la vida del grupo el anonimato sería algo bastante relativo, tanto en ciudades de mediano tamaño como fue el caso que estudié yo, donde generalmente todos los miembros vivían cerca del grupo, se conocían y eran reconocidos como miembros de AA por mucha gente, como en otros contextos, como poblaciones rurales, e incluso en grandes ciudades como México DF (así lo apreció Brandes 2004b: 12 y ss). Algo similar sucede con otra pieza fundamental del programa terapéutico AA, el *sponsor*, que en México y en contextos latinoamericanos es conocido como *padrino*, que ha sido adaptado al estilo clientelar dentro del grupo, formando parte de las tensiones entre grupos con visiones distintas del programa, además de entrar en las redes de compadrazgo tan típicas del contexto cultural mexicano.

A un nivel diferente, pero en la misma línea de reflexión, habría que añadir el extraño equilibrio entre homogeneidad y heterogeneidad que se encuentra en cada agrupación de AA con respecto al patrón global, al programa de contenidos terapéuticos y los principios organizativos esbozados en la literatura AA desde sus orígenes. No obstante esto no debe extrañarnos, pues precisamente la clave del éxito terapéutico de AA se apoya en aunar una serie de saberes investidos socialmente por la modernidad como expertos, con lo que esto conlleva a la hora de entender cómo se construye y administra la figura social del alcohólico (pueden verse Foucault 2003; VV.AA 2004) a través de la medicina, la psicología o la psiquiatría, junto con toda una serie de lógicas socioculturales y simbólicas que son extrañas a la matriz moderna a la hora de entender las aflicciones sociales o los con-

flictos vitales, lo cual vincula el programa terapéutico con la dimensión moral/espiritual del individuo y de la sociedad misma<sup>6</sup>.

Por supuesto esta fértil y ambigua lógica híbrida también se da en lo referente a la dimensión espiritual de construcción del alcoholismo y de sus salidas trascendentes. Concretamente en México, aunque no existan cifras fiables, parece incuestionable que la salida del alcoholismo, o al menos esa es mi percepción, pasa por AA o por la religión, ya sea protestantismo, evangelismo o catolicismo “popular”. De hecho, estas tendencias y procesos religiosos de descentramiento en América Latina y México se han dado de forma paralela en el tiempo con la extensión de AA (Bastian 2004) y en cierto modo también se reflejan, entremezclándose, en los discursos y prácticas de AA y en los intentos de las nuevas iglesias por enfrentar la cuestión, siendo resaltado por diferentes analistas sociales a la hora de construir sus nociones de AA como *religión durkheimniana*<sup>7</sup>. Así, autores como Treviño (1992), Rodin (1985) y el propio Brandes (2004b) dan mucha importancia a la idea de AA como “religión”, resaltando diferentes aspectos que la relacionan con el evangelismo (Dios como fuerza superior a la que encomendarse, que siempre perdona) o al protestantismo (conversión, confesión y testimonio de los salvados) y que les sirven para construir, desde un cierto culturalismo, a AA como un saber de resistencia a la hegemonía de la modernidad, simplificando en parte la cuestión, pues este tipo de campo social conlleva, al igual que otros similares (puede verse Giobellina y González 2001, sobre el campo religioso brasileño), la paradoja de que tienen tanto de contrahegemónicos como de radicalmente modernos o tendentes a la centralidad, a la institucionalización, por más que su situación sea inicialmente marginal.

En la antropología mexicana, por herencia de la norteamericana, ha resultado difícil romper con los planteamientos funcionalistas y psicologistas, que ponían el foco en el papel del alcohol como elemento integrador/desintegrador, de hegemonía/resistencia, en lo tocante al encuentro con la

---

<sup>6</sup> Esta sensación de “vértigo” adaptativo y generativista aumenta si se contempla la gran cantidad de variantes que, bajo la denominación de comunidades terapéuticas y bajo la administración de saberes científicos, ha generado la matriz AA, tanto en EE.UU. con los grupos Synanon, como en Europa con Proyecto Hombre como abanderado (Cañas 2004; Goti 1997; Cancrini 1991).

<sup>7</sup> AA recoge el dilema durkheimniano sobre la modernidad y su relación con la moral, esto es, ahora que el garante de ésta no es ya Dios o la religión, sino el Estado, ¿Qué se puede hacer? Además recogen en su construcción del alcoholismo y en la búsqueda de una salida, la visión ambivalente y complementaria en lo moral del alcoholismo como muerte social anómica, por degradación, junto con la idea de esa experiencia del margen como un saber potencial para un renacer espiritual.

modernidad de las poblaciones indígenas. Y claro está, esa construcción teórica del problema ha restado interés a realidades colaterales como AA<sup>8</sup>. Curiosamente, ha sido la antropología médica la que ha reivindicado la “otra” dimensión de lo sagrado, del ritual y de la cultura, en este caso desde el interés por los procesos de salud, enfermedad/atención. Es decir, desde un área supuestamente limitada por la especialización, se ha re-iluminado un campo teórico que estaba casi olvidado, y en el que se inscriben fenómenos tan llamativos como AA, volviendo a dirigir la atención hacia la toma de conciencia de sí, la reflexividad de una sociedad sobre sí misma a partir de lo simbólico, o lo trascendente de lo aparentemente profano<sup>9</sup>.

Pero para tener la posibilidad de observar a las comunidades AA bajo este prisma, habría que atenerse a las categorías que ponen en juego y que paradójicamente, no están alejadas de algunas de las que la propia antropología había generado alrededor del ritual, situándose en consecuencia, en medio de muchas cosas. El esquema que, de forma más o menos solidificada y visible, subyace a las comunidades de “rehumanización” con un lenguaje que le da apariencia de “hecho religioso” es la búsqueda de una re-socialización del sujeto a partir de una reconstrucción, que pasa por la inversión de los ítems socio-psicológicos que, por otra parte, sirven para construir el *estigma* del alcoholismo (Goffman 1981): familia, delincuencia, soledad, violencia... Así pues, estaríamos ante una gramática que alterna de forma paradójica la búsqueda de sentido de la existencia con mecanismos de normalización social ligados, eso sí, a la confrontación de algunos discursos y prácticas sociales sobre el alcohol y el alcoholismo.

Evidentemente, la referencia que nos viene a la mente, al menos en primera instancia, es Turner (1999) y su noción de *communitas*, lo cual no deja de ser llamativo, ya que lo interesante de casi todo su trabajo teórico, es que intuye ese punto “entre muchas cosas” (*in betwixt in between*) donde se sitúa la potencia y la eficacia simbólica de la acción ritual, a la vez

---

<sup>8</sup> Esta visión del alcoholismo como parte de un complejo cultural aparece en trabajos clásicos como Horton (1991: 15-63), Field (1991: 87-122) o el mismo Kearney (1991: 329-351), muy interesado por el papel de la conversión al evangelismo como freno a la alcoholización en las fiestas comunitarias. Hay, cómo no, excepciones como Gutmann (2002: 19-34) que ofrece una visión reflexiva sobre este tipo de cuestión y sobre la influencia teórica de la antropología norteamericana y sus debates en la construcción del objeto.

<sup>9</sup> Es el caso de Menéndez: “Enfermar, morir, atender la enfermedad y la muerte deben ser pensados con procesos que no sólo se definen a partir de profesiones e instituciones duchas, específicas, sino como hechos sociales respecto de los cuales los conjuntos sociales necesitan construir acciones, teorías e ideologías, una parte de las cuales se organiza profesionalmente” (Menéndez 1994: 71).

que el equilibrio inestable entre la espontaneidad, la creatividad, el desorden y la institucionalización, la reproducción y el orden, algo que creo es igualmente válido para la idea de *communitas* que se construye en AA. Igual sucede con la noción de *schema*, situándose a medio camino de las tensiones entre el simbolismo y el cognitivismo (Reynoso 1998: 209 ss), rompiendo con la dicotomía que liga lo sagrado y el ritual a supuesta profundidad psicológica insondable de la cultura. Yo aceptaría gustoso la hipótesis de que lo que hay de sagrado en AA es elemento clave a la hora de rectificar las categorías de percepción social-individual del alcohólico, su relación con el entorno, al igual que puede suceder con ciertas experiencias religiosas como el umbanda o el evangelismo, e incluso con el “catolicismo popular”, por más que esto suponga transgredir en buena medida la dicotomía *sagrado/profano* y alguno de sus presupuestos subsecuentes como la oposición razón instrumental/ritual. Tanto es así que las referencias a una figura divina en “las juntas” tienen que ver sobre todo con la búsqueda de sentido, en forma de “destino”: “el poder superior te trajo hasta aquí”, “si te encomiendas a él y sigues tu programa, podrás dejar el trago” o “gracias a Dios, después de todo lo que pasé e hice, aquí estoy, sano y entero”. Se trata de frases muy habituales sobre la presencia de la “elíptica” figura del “ser superior”, por el que pasa casi todo, incluidos muchos aspectos de su vida cotidiana<sup>10</sup>.

#### ESTRUCTURA Y EFICACIA DEL RITUAL: LAS “JUNTAS” TERAPÉUTICAS, ESPACIOS DE CREATIVIDAD CULTURAL

Dentro de este subapartado me ocuparé de las comunidades de AA desde una perspectiva “cultural”, donde aparecerán como espacios de creatividad<sup>11</sup>, en los que se ponen en juego elementos de acción simbólica y ritualística, como la generación de sentimientos de *communitas* desde posiciones liminares o de inferioridad estructural, o la narración pública de conflictos vitales en clave de profunda emotividad grupal para solventar la aflicción, todo lo cual permite vincular esta perspectiva de forma comparativa con

<sup>10</sup> En realidad, las paradojas del conocimiento antropológico siguen siendo las mismas, es decir, a la hora de generar categorías universales como ritual o religión, y de introducir en ellas realidades concretas, nos encontramos con que generalmente las desbordan o las entremezclan, posiblemente porque las raíces ilustradas y evolucionistas de nuestro saber son a un mismo tiempo la condición de posibilidad y el límite de nuestras opciones de aprehensión (ver Foucault 1984 y Berlin 1999).

<sup>11</sup> Me refiero a las “sociedades secretas” y “casas de los hombres”, objeto etnográfico muy estudiado, sobre todo a partir de los ritos de iniciación, por ejemplo en África (Freeman 2002) o en Melanesia (Godelier 1998).

mecanismos de operación simbólica que están conectados inevitablemente a la reflexión sobre lo que llamamos cultura. La introducción en la comunidad pone al individuo en una dinámica de resituamiento y reconstitución de los límites de su “epistemología sobre sí” y sobre la enfermedad.

Paulatinamente el entendimiento de sí mismo como alcohólico en recuperación irá totalizando la identidad social del sujeto, redefiniendo toda su experiencia pasada, presente y futura bajo dos límites claramente marcados en el programa terapéutico: el Poder Superior y el alcohol, sentando las bases de la matriz clasificadora que permitirá reconstruir a partir de los ejercicios narrativos de las juntas toda su memoria biográfica, todos sus *schemas* comunicativos. Este cambio, que es la finalidad del proceso terapéutico, obra sobre todo a partir de la participación del individuo en las juntas diarias; juntas que a priori podríamos considerar como muy cercanas a lo que cualquiera entendería por un ritual, pero que, si se observan con detenimiento, ponen en juego aspectos que requieren de algún tipo de ampliación o flexibilización de los límites categoriales clásicos. En este sentido, uno de los aspectos de las juntas y del programa terapéutico de AA que llamó poderosamente mi atención, es que se trata de un proceso ritual que se desenvuelve en pequeñas porciones diarias de hora y media, que por otro lado no tendrían sentido si no es en conjunción con la literatura, y sobre todo con la puesta a prueba en la cotidianidad del aprendizaje que se realiza en las juntas. Cotidianidad de la que se nutre en buena parte, casi en igual medida que del pasado como alcohólico, el trabajo terapéutico.

Cuando alguien llega por primera vez a AA pidiendo ayuda, con obvias diferencias dependiendo de si lo hace por voluntad propia o “forzado” por su familia, además del estado de alcoholización en que se encuentre. Comienza o puede comenzar todo un proceso de cambio, de reconceptualización de su entendimiento de sí mismo, de su pasado hasta ese momento, de la visión sobre su relación con el alcohol, con sus amigos, trabajo o familia. Habitualmente, las siguientes juntas se le dedican, tras leer los primeros pasos, en los que el alcohólico dice reconocer su impotencia ante el alcohol que ha hecho su vida “ingobernable”, a la vez que se encomienda a un “ser superior” (como lo entienda) para que le dé fuerza en su proceso de recuperación. Sus compañeros en las intervenciones le animan a continuar, le explican su proceso de cambio en AA, y le dan las primeras nociones relacionadas, por un lado con la socialización e integración en el grupo, y por otro con la interiorización de los principios terapéuticos del programa, ambas dirigidas en definitiva a los cambios que debe intentar operar en su vida cotidiana, su transformación.

Y aquí aparece otra de las características clave de la acción simbólica del proceso terapéutico ritual, la unidad, es decir, pese a que el observador

externo pueda distinguir en las juntas dimensiones aparentemente muy distintas como conflictos entre grupos con distinta visión del programa (en el caso del grupo con el que mas tiempo trabajé se oponían una visión de corte espiritual y otra de mayor sesgo utilitarista), anécdotas cotidianas, problemas familiares, o cuestiones organizativas, para un miembro del grupo todo tiene relación, todo encuentra su sentido unitario vinculándose con el Poder Superior y/o con los peligros que supone la debilidad por el alcohol, la “enfermedad” del alcoholismo.

Bateson (1998: 343 y ss; y también Bateson y Bateson 2000: 129-137) en un antiguo trabajo, veía en los axiomas de esos primeros pasos una lógica similar al *doble vínculo*. Se supone que lo que empujaría al alcohólico a seguir bebiendo es su propio orgullo, el deseo de poder vencer con su voluntad a la botella, el luchar por demostrar que puede controlarlo, por lo que desde AA se responde a esa paradoja con otra paradoja: declararse impotente y vencer la adicción con la voluntad divina. De hecho esta visión, que le sirve a Bateson para introducir algunas de sus concepciones socio-cibernéticas<sup>12</sup>, puede relacionarse con la idea de la literatura de AA que habla del alcoholismo como una especie de fatal contradicción, una adicción física al alcohol y una alergia mortal degenerativa e imparable que conduce a la muerte, en cuya raíz se encuentra el alejamiento del sujeto de su dimensión espiritual, su fe exclusivamente centrada en sí mismo, en su voluntad, que ineludiblemente lo conduce al alcohol; círculo que solo puede romper por la voluntad divina, rindiéndose ante ésta, dejándose guiar por el grupo y la literatura hacia un “despertar espiritual”, que como he

---

<sup>12</sup> Los planteamientos de Bateson sobre el alcoholismo y sobre AA se enmarcan en la fase de su carrera dentro de la llamada Escuela de Palo Alto (véase Wittezele y García 1994), teniendo como características esenciales el aplicar conceptos y heurísticas sistémicas, cibernéticas, a determinadas patologías psicológicas como la esquizofrenia o el alcoholismo. La idea que Bateson desarrolló trabajando en Palo Alto con sujetos alcohólicos (teniendo como referencia la esquizofrenia) consiste en que el alcoholismo sería fruto de algo similar a un desorden comunicativo entre el individuo y su entorno, que llevaría al individuo a construir una relación competitiva, conflictiva, con todo lo que le rodea, inclusive con el propio alcohol, y consigo mismo. La idea sería que el individuo encuentra escape, alivio y sensación de estabilidad y dominio de la situación en la ebriedad, y a su vez eso le genera desconexión, conflicto con su realidad cotidiana, lo cual le llevaría llegado un punto a verse atrapado en un doble nudo, entre su voluntad de dominar su relación con la ebriedad, y de no rendirse ante un entorno que le hostiga. Para llegar a este punto se ha debido dar un proceso de retroalimentación positiva de dicha conducta, de la clave competitiva-simétrica de su relación-construcción comunicativa de la realidad. Este proceso acumulativo de autocorrección, conllevaría toda una serie de cambios en la conformación epistemológica del individuo, un proceso de “deuteroaprendizaje” o adaptación progresiva a ese proceso por parte de la estructura de su personalidad, de su *self*.

podido apreciar en las intervenciones en tribuna así como en muchas entrevistas, es lo que para muchos miembros de AA ofrece el programa más allá de la inmediatez de dejar de beber.

Además, en gran medida esta dimensión espiritual del programa es fundamental para integrar de forma aconflitiva, con sentido, muchas de las paradojas que se desprenden del trabajo terapéutico, sobre todo a partir de las cuestiones que genera al individuo en recuperación al reconstruir su historia y afrontar paulatinamente los doce pasos: cómo me hice alcohólico, por qué, cómo pude dañar a mis seres queridos, y cómo puedo seguir adelante con esa responsabilidad. Y en cierto modo esto queda bastante bien plasmado en la oración de la serenidad que preside todas las juntas de AA<sup>13</sup>.

Después de eso y tras las primeras juntas, en las que el “nuevo compañero” entiende poco o nada, y se conforma con obligarse a intentar estar sobrio, y en las que los compañeros más veteranos le “regalan” sus experiencias, mientras le esbozan toda una serie de principios normativos (tolerancia, anonimato, secreto, respeto a los padrinos...), y epistemologías (qué cambió en ellos en AA por dejar el alcohol, cómo vivir ese cambio, cuáles son las señales cotidianas de ese cambio), comenzaría a darse esa reestructuración de ciertos límites y categorías que se puede ejemplificar en algunas de las máximas que se le lanzan al “nuevo” desde la “sagrada tribuna”: “éstos que encontrarás aquí son los únicos amigos de verdad”, “tienes suerte de que algo superior te haya traído hasta aquí y te haya dado una oportunidad”, “aprovecha, porque volver ahí fuera a beber, sólo tiene tres caminos: el *bote*, el psiquiátrico o el cementerio”. Ahí comienza una reconstitución de la experiencia, del *self*, lo que Bourdieu (1997: 19) llamara “la constitución de unas relaciones de doble sentido entre estructuras objetivas e incorporadas” (*habitus*), y Goffman (1981, pero sobre todo 2007) *cambios de clave*, que darían lugar a la reconstitución de los marcos comunicativos (*frames*) del sujeto alcohólico, cuyo anclaje serían la comunidad terapéutica y las juntas<sup>14</sup>. Hasta el punto de que he asistido a testimonios en juntas

---

<sup>13</sup> *Dios concédeme/ la Serenidad para aceptar las cosas que no puedo cambiar.../ Valor para cambiar aquellas que puedo y/ Sabiduría para reconocer la diferencia...*

<sup>14</sup> Reflexiones interesantes sobre la llamada antropología de la acción ritual o la experiencia aparecen en Díaz Cruz (1997, y 1998) en el fondo todas esas aportaciones se refieren a la visión del proceso ritual ligado a contextos meta-comunicativos, donde se reorienta la experiencia social. De hecho en este punto es donde pueden entrecruzarse los aportes de Goffman y Turner, en el sentido de que el proceso de cambio socio-cognitivo que se da en el alcohólico en recuperación dentro de AA, tiene como punto álgido, como núcleo fundamental, las juntas diarias, una especie de ritual terapéutico donde se desenvuelve el momento crucial de lo que Turner llamara *drama social* (1974, 1987), cuya función esencial sería generar un proceso de reflexividad individual y grupal sobre distintos aspectos de la materia prima de la vida social.

terapéuticas, en los que tras relatar episodios sobre su profunda adicción al alcohol y la consiguiente degradación moral, el orador comentaba cómo en la actualidad al relacionarse junto a su esposa con personas ebrias en celebraciones, no podía evitar verlos comportarse de manera ridícula, estúpida, lo cual le solía ocasionar discusiones con su pareja que si bebía.

En realidad, el centro esencial de ese proceso terapéutico de transformación son las juntas diarias, algo en lo que coinciden los propios miembros, que ven en ellas no sólo un consuelo, sino la única forma de seguir sobrio (“si faltas a tus juntas no preguntes cómo recaíste” versa en un letrero en la sala de juntas). Fue fascinante para mí la oportunidad de poder asistir a estas juntas, donde quedé sorprendido por la similitud que ofrecen con un orden litúrgico, sin sospechar la complejidad que entrañaban. Las juntas, como bien señala Brandes (2004b: 45 y ss), tienen una serie de similitudes con una liturgia cristiana: la diferenciación de un espacio desde el que el orador se dirige a los oyentes (la “sagrada tribuna”), la disposición de sus bancos, alineados a los lados frente a la tribuna, e incluso la disposición dentro de la sala de una serie de iconos ilustrativos de los orígenes de AA (los fundadores, los pasos y tradiciones e incluso algunas imágenes religiosas). Por otro lado, cada junta sigue una gramática muy clara y repetitiva que es lo que más se acerca a cierta idea de ritual: al comienzo y al final se recita la oración de la serenidad y la del grupo (creada por los fundadores), se convoca al ser superior y luego se concatenan las seis intervenciones o historiales, entre las que se intercambian intervenciones asertivas del coordinador (sentado en una mesa junto a la tribuna con el secretario, que levanta acta de la junta)<sup>15</sup>. Cada intervención es distinta dentro de un cierto estilo marcado por el grupo, concretamente en el grupo en el que trabajé más tiempo predominaba un estilo espiritual, comedido en las intervenciones en tribuna, a diferencia de otros en los que encontré estilos pragmáticos, de mayor dureza en el estilo oratorio, con imprecaciones, bromas soeces.

Para mí, a diferencia de lo que se puede desprender del análisis del propio Brandes, lo más esencial de lo que sucede en el interior de las juntas, no es precisamente el marco estructural y repetitivo, sino éste en conjunción con las narraciones que en él se dan, las *historias* y las emociones que ponen en juego. Brandes (2004a: 113-136) señala que los historiales personales que se relatan en la tribuna aúnan de diferente manera, casi en cada agrupación, “espontaneidad y protocolo”, pues lógicamente se trata de

---

<sup>15</sup> Jarrad (1997) distingue juntas de discusión, con oradores en círculo y con un funcionamiento más “horizontal”, como las que predominan en Brasil; y juntas de oradores, el modelo que predomina en México.

exponer toda una serie de contextos y vivencias personales (sobre sí mismo, su familia, la sociedad...) con fuerte contenido emocional; pretenden también seguir un cierto patrón, que sirve, según O'Reilly (1997), para generar y reforzar el sentido de pertenencia comunitaria (su estado antes de llegar a AA; cómo descubrió AA y su transformación drástica).

De forma que en cierto modo también se estaría dando continuamente la construcción de una meta-narrativa grupal, que habla de la visión del programa terapéutico por parte de esa comunidad concreta, así como en muchos casos de la actualidad, los cambios y conflictos que se van sucediendo. En cualquier caso, esa dicotomía teórica que prioriza la estructura formal y la funcionalidad de la reproducción de la comunidad, que la escinde parcialmente del contenido emocional, aparece como criticable, tanto a nivel de la constitución de la *communitas*, como de los momentos anti-estructurales, y del proceso terapéutico-ritual, pues en realidad son las emotividades que de forma espontánea surgen en las narraciones y los juegos de identificación que se dan entre los asistentes (viéndose "reflejados") la materia prima, la energía del ritual, la forma en la que se formula y reformula la axiomática que redirige los cambios y reflexiones sobre los cambios que el alcohólico en rehabilitación va operando en su cotidiano vivir. Lo cual se relaciona, a nivel de las intervenciones en tribuna, con la capacidad del orador para unir tiempos y espacios, cuestiones de distinto cariz, en una narración con fuerte sentido reflexivo en la que el centro argumental siempre habrá de ser el triángulo: yo, el Poder Superior, y el alcohol. De forma que en los oradores más veteranos y respetados, que suelen cerrar las juntas, se dan narraciones brillantes que forman una especie de *collage* que integra la actualidad del grupo, muestras de desaprobación a algún miembro por su conducta dentro o fuera del grupo, un repaso de su historial terapéutico, y algunos consejos a los nuevos miembros ligados a la lectura que da inicio a la sesión.

De este modo, en primera instancia, las juntas de AA aparecen como iluminadas por otra idea de *ritual*, no ya como un momento que sintetiza y culmina una cultura, sino más bien como parte de un *proceso ritual*, en el que ese "momento culminante" de la vida comunitaria que serían las juntas se encabalga de forma muy significativa entre la cotidianidad del grupo y lo externo, la vida diaria. Es decir, emerge esencialmente como un *instante privilegiado para transitar entre categorías*, un instante que al permitir transitar entre la carrera como alcohólico y un supuesto futuro de sobriedad, entre la experiencia propia y la de los compañeros, entre la experiencia como actor en la cantina y en la casa, contiene su riqueza no tanto en su estructura y repetición como en su capacidad para la *dramatización*, la *reflexividad*, y la *creatividad* a partir de valores y códigos morales, y a partir de la

experiencia propia y ajena, iluminando, o en algunos casos, superando los contrastes<sup>16</sup>.

De hecho, esta visión de las juntas de AA no hace más que iluminar su importancia, no puede entenderse sin la cotidianidad de la convivencia en el grupo y fuera, sobre todo los intentos de poner en práctica en la vida cotidiana lo que se aprende en el grupo. Y viceversa, no pueden entenderse las juntas sencillamente apegadas al estudio de la literatura o a la reflexión espiritual sobre el alcoholismo, sin lo que significa el compartir, el escuchar y ser escuchado narrando las experiencias propias, base para la autocomprensión y transformación que se espera llevar a cabo. Una transformación que se apoya en una hermenéutica sobre la experiencia de los sujetos que concurren en las juntas, no teniendo necesariamente que seguir el camino de la coherencia o la funcionalidad, pero sí el de la búsqueda del sentido en la experiencia particular y en la reflexión general. Y es que de algún modo el proceso ritual que se desarrolla en las comunidades AA, a nivel del ritual de las juntas y de las experiencias sobre las que ritualiza, se asemeja a la idea de Turner de *drama*, constituyéndose como una ruptura situacional, reflexionando sobre la experiencia y las normas sociales, operando sobre dichas experiencias y reorientándolas.

Considero que la operación simbólica que se realiza en AA es compleja precisamente por la profunda carga sociocultural que entraña, y que se desarrolla con más dimensiones que la simple inversión. Siguiendo el magistral trabajo de Damatta (2002: 89ss), puede decirse que el proceso ritual que se da en AA se desenvuelve en las tres dimensiones que él mismo, a partir de la revisión de las teorías clásicas de Van Gennep o Turner, distingue para el proceso ritual, visto como *drama* y también como tránsito. Concretamente en AA, el proceso ritual-terapéutico conlleva la *separación*. Como en todo *rito de aflicción*, se necesita escindir al alcohólico de su posición, de sus antiguas relaciones y vinculaciones con contextos ligados al consumo de alcohol, se le recomienda no frecuentar a sus antiguos “compañeros de actividad”, “pegarse al grupo”, con lo que se crea un campo formal nuevo, un apartamiento y una experiencia de individualidad liminal que se renueva cada día en la junta, que sirve como base para el proceso de reflexión sobre su vida anterior<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Señala Damatta: “Por ello, en el paso de la naturaleza a la cultura tenemos que meditar en ese plano que expresan los ceremoniales, zona donde se presenta el problema de la identidad, de la conciencia, de la libertad de responder o morir, y de la esperanza: la respuesta que abre espacio a otras respuestas” (Damatta 2002: 49)

<sup>17</sup> De hecho, una de las controversias alrededor de AA es respecto de los límites de esta experiencia de separación, si uno debe o puede dejar algún día de asistir a las jun-

En el seno de los grupos de AA, el alcohólico en recuperación también vive una experiencia de *inversión*, se acepta todo lo que hizo de mal. Sea lo que sea, puede contarle allí, teóricamente sin temor a ser juzgado moralmente por ello, además convive y aprecia similares experiencias en sujetos de adscripción sociocultural y económica muy distinta, algo muy difícil en sociedades tan jerarquizadas como las latinoamericanas, si no es en espacios tan concretos como la cantina; curiosamente en ambos espacios de inversión simbólica la jocosidad es un elemento fundamental. Por otro lado, dentro de ese proceso de inversión se termina positivizando el *estigma* del alcohólico, apareciendo como un don, o una oportunidad, el camino que llevó al individuo hasta el grupo, y que ahora le ofrece una vida de despertar espiritual y de utilidad a la sociedad. Por último, en AA se construye toda una epistemología de vigilancia y *evitación*, de huida de los estímulos, respuestas y sentimientos que el alcohólico reconoce con el tiempo como los que le conducían habitualmente al alcohol; es decir, el rechazo, la envidia, la frustración, la mentira o los complejos de superioridad-inferioridad (dicha clasificación tiene una base claramente moral). Como afirma Damatta, la unión de estas tres dimensiones genera una experiencia reflexiva, totalizante e inclusiva, “sin ganadores ni vencidos”, algo esencial teniendo en cuenta el deterioro que causa generalmente no solo a sí, sino también a su entorno, el sujeto alcohólico.

Es evidente que estos planteamientos nos conducen a una visión diferente del ritual, que invierte y amplía los horizontes y límites del objeto a partir de un énfasis en la forma relacional del ritual, cuya eficacia reposaría sobre la construcción de un contexto interactivo, tanto como ciertas formas de aprendizaje que moldean la experiencia<sup>18</sup>. De ahí que desde esta perspectiva, el ritual tendría menos que ver con lo simbólico abstracto lo indecible de una cultura propio del mito, que para el estructuralismo sería pervertido por la *praxis* ritual, o no solo con expresión de relaciones y conflictos

---

tas, si se deja de ser alcohólico algún día o si siempre existe el peligro de la recaída, si es necesario o no el periodo de internamiento, o si es válida una terapia que te hace dependiente de ella son algunos de los ítems que surgen cuando se dialoga en ese sentido.

<sup>18</sup> Las aportaciones de Bateson al estudio del ritual y de la cultura desde un enfoque comunicativo (que se propone superar los límites de la dicotomía estructura/acción) han sido desarrolladas por Houseman y Severi (1994) retomando la idea del ritual como un espacio relacional y de lo sagrado como una totalidad, una *unidad*. Así, las acciones rituales “funcionan” *condensando* distintos aspectos simbólicos grupales e individuales, y aquí parafraseo textualmente a Houseman: “[...] as relações rituais reenquadram esses elementos heteróclitos como componentes interdependentes de uma nova totalidade experienciada, a saber, a própria performance ritual. Assim, elas não são apenas altamente evocativas, mas também extraordinariamente integrativas” (Houseman 2003: 79-80).

sociales propia del funcionalismo, sino más bien o mejor, con la eficacia propia de la reestructuración emotiva de la realidad que se produce en los contextos ritualizados.

#### PROCESOS E INTERRELACIONES CONTEXTUALES: EL RITUAL DESBORDANDO LAS JUNTAS

Para que todos los asertos anteriores sobre una perspectiva dinámica desde la idea de *acción ritual* se hagan “tangibles”, de manera que las lógicas conceptuales más estáticas acerca del ritual aterricen sobre la experiencia, teniendo sentido en el análisis, es necesario relacionar los aspectos simbólicos y rituales con su contexto, con la realidad “externa” que los circunda. Con el ejercicio social en el que AA, aparecería, entre otras cosas, como una *comunidad de autoayuda* (Rivera y Gallardo 2005) que a partir de vínculos sociales básicos, pretende afrontar “desde abajo” una problemática de salud que el Estado neoliberal no sabe, no puede o no quiere abarcar.

Pero a la vez, también puede verse como un espacio en el que mediante el proceso terapéutico<sup>19</sup> se positiviza la identidad deteriorada, el *estigma* social del alcohólico, intentando recomponer su propio entendimiento sobre las situaciones de descomposición o vulnerabilidad socio-económica, familia o laboral que suele conllevar. Dicha mirada es la forma de apreciar cómo el “ritual” es mucho más poroso, más informe en su delimitación de las categorías y experiencias “externas”, a las emociones, experiencias, palabras y *praxis* con las que se entreteje, a las que se vincula y a las que reconvierte. Del mismo modo, esta reflexión puede servir para pensar sobre el modo unitario y fragmentario, individual y grupal a distinta escala en que se constituye la experiencia social y la reflexividad de los sujetos sobre la misma (ya Geertz 1996: 339 y ss, proponía el ritual como una forma de decir cosas sobre la estructura social). En el caso de los grupos de Cd. Victoria, su visión casi trascendente del programa hace que predominen lectu-

---

<sup>19</sup> Se podría ensayar algún tipo de paralelismo entre el programa terapéutico de AA y los *trabajos* que desarrollan en muchas de las medicinas alternativas ligadas a espiritualidades new age, de las que se han ocupado autores como Weidner-Maluf: “No primeiro sentido, trabalho e a noção que descreve a situação terapêutica em si e os seus procedimentos: rituais, consultas, ofícios, meditações individuais o coletivas [...] De um lado, a noção reveste-se de um sentido de sacrifício e sofrimento, pois e traves dessas experiências que o individuo pode aprender e se transformar. O sofrimento e percebido como um instrumento de uma possibilidade de aprenderão e de transformação pessoal. De outro lado, trabalho significa produto e criação de si: o investimento (de energia, de dinheiro, de afeito), na produto de si, o eu sendo o resultado de uma construção consciente e uma obra da vontade” (Weidner-Maluf 2005: 500-501).

ras moralizantes, cercanas a la parábola bíblica, sobre los episodios que se narran en tribuna, pero también de otras cuestiones de actualidad (como noticias) que se comentan en el grupo.

Mi percepción es que, a nivel sociológico y partiendo del lúcido análisis de las *teorías de la desviación* (véase Larrauri 1992: en especial, 1-65; y también Varela y Álvarez Uría 1989), puede decirse que lo que sucede en la transformación del individuo alcohólico mediante su paso por AA es una positivación de su *estigma*. Es decir, tras asumir de forma reflexiva la carga negativa moral-ética y estética que supone la visión social del alcohólico, introduciéndola en su narración biográfica, junto a la reflexión sobre las narraciones que sus compañeros “le regalan” y en las que “se refleja”, el individuo en AA adquiere una visión de sí mismo y del mundo diferenciada de los demás, que lo dotan de una posición, un conocimiento y una experiencia diferente, de una potencial mayor cualidad moral, debido a su mayor reflexión y trabajo espiritual sobre sus acciones pasadas, presentes y futuras. No es raro que en una junta el orador espete a los oyentes, haciéndoles pensar sobre el hecho de que por estar allí “son unos elegidos”, pues han vivido y saben cosas que otra gente nunca sabrá.

En este sentido, he de estar de acuerdo con Módena (1999) cuando se refiere al alcoholismo en toda su dimensión, como una *enfermedad total*, en el sentido de que como padecimiento totaliza la realidad del individuo, y una vez que pasa por AA sigue haciéndolo, pues así es construido el proceso terapéutico. Y puede que a nivel sociológico esta sea una de las características más interesantes de agrupaciones como AA, el moldeo de intersubjetividades fuertemente articuladas en torno a la búsqueda de sentido teniendo como principio experiencias de marginación social, con un carácter autoreferencial que las dota de una gran autonomía respecto de los discursos y prácticas hegemónicos sobre la cuestión que los aglutina.

Así se construye el juego simbólico de operacionalización, de inversión, y todo el sistema epistemológico que conlleva (relaciones de género, estatus, productivas...) que tiene su “centro” en la *experiencia* que se genera en AA diariamente en la sala de juntas como tropo. No hay que olvidar que Bateson (1998: 355-366) percibía como “objetivo” del proceso terapéutico de AA la transposición de la epistemología de sí del alcohólico, desde una que tiende a percibir todas las relaciones en torno a sí como *simétricas* (competitivas, agresivas), que lo introduce en el doble vínculo de la vergüenza, la frustración y el orgullo, a otra en clave *complementaria*, para lo cual el ponerse en manos de la comunidad y del “ser superior”, reconociendo la propia impotencia, es clave (Eirreau 1991: 269-273). Y llegados a este punto no habría que dejarse llevar por una falsa idea de lo “espiritual” o reintegrador que se puede encontrar en el programa AA. Sus orígenes pro-

testantes, unidos al sentido en el que se han producido los procesos de cambio en sociedades como la mexicana, hacen que en los relatos terapéuticos aparezcan objetivos personales como convertirse en “personas atractivas para la sociedad” o ligados al éxito socioeconómico o profesional, estando perfectamente articulados con el resto de lógicas simbólicas y de “crecimiento espiritual”.

La cuestión es que para que se dé la inversión cognitiva-epistemológica-simbólica es necesario que se dé también la experiencia de la *communitas*, así como la experiencia de la *anti-estructura* que diría Turner (1988: 132-133), entendida como “asociación horizontalista, de naturaleza espontánea, concreta e inmediata, el carácter des-estructurante de la interacción humana”. Aunque en el caso de AA, como siempre que se da la experiencia anti-estructural, su potencia y su paradójico dilema será la tensión entre la espontaneidad horizontalista y la reproducción normativa-institucional, más aún en su contexto socio-económico, de forma que su pervivencia y el éxito de su terapia a nivel individual pasa por una experiencia discontinua, puntual y de sostenida *liminalidad* (tiempo después Turner propuso la noción de *liminoide*, pensando en las sociales “contemporáneas”)<sup>20</sup>.

Pero retomando la línea anterior de argumentación y enlazando la idea general del texto, de aproximación al ritual, en este caso al proceso ritual en AA, de forma menos “ortodoxa”, desbordando los límites más tradicionales de la idea de ritual. Debo señalar que la intuición de Bateson respecto de AA y del alcoholismo, vinculándolos a una cuestión metacomunicativa, de patrones de comunicación, parece singularmente fértil, genial, sobre todo si se aterriza en el contexto sociocultural, rompiendo en parte con lo hermético de los planteamientos psicologistas, relacionando dichos patrones lógicos de comunicación con dinámicas conflictivas, sobre todo con las dinámicas de cambio social y su encuentro con las tradiciones culturales. De hecho, la idea de plantear la *carrera moral* del alcohólico en AA como el proceso de aprendizaje y transformación de alguien que entiende sus relaciones con el mundo, familia, pareja, trabajo, sociedad, e incluso con el al-

---

<sup>20</sup> Y es que, sin duda, el mejor logro de Turner es lo que intuye en Van Gennep, y al igual que él no puede aprehender (porque posiblemente no se pueda), de ahí que el magnífico esfuerzo heurístico de ambos sea siempre intentar delimitar una fluidez ontológica de donde brota la experiencia social y cultural, estructural y estructurante, individual y comunitaria: “De tal forma que se registra alternativamente un desplazamiento de los círculos mágicos en función del lugar que ocupa en el marco de la sociedad general. Quien pase por estas alternativas a lo largo de su vida sentirá, en un momento dado, en virtud del juego mismo de los conceptos y las clasificaciones, que gira sobre sí mismo y contempla lo sagrado en lugar de lo profano o a la inversa” (Van Gennep 1980: 22).

cohol, de forma competitiva, a pesar de que esto le genera pesar y contradicciones, de las que busca salir volviendo a competir “con la botella”<sup>21</sup>, para convertirse en alguien que pasa a entender sus relaciones con el mundo y consigo mismo de forma *complementaria*, no competitiva, parece una explicación muy lógica, pero debe vincularse al contexto latinoamericano y mexicano, a la relación con la masculinidad, con el universo familiar, y sobre todo con la modernidad y la tradición.

Seguramente ese marco contextual y relacional es el que debe servir para situar de forma explicativa el proceso ritual-terapéutico que se da en AA, pero también la relación con el alcohol de sociedades como la mexicana. Por otra parte, el iluminar ese aspecto sociológico, tal vez sea el gran acierto del aporte teórico de Damatta, el cual, aceptando de partida la clasificación de Dumont (1982) de sociedades holísticas e individualistas, para hacerla más compleja, siempre sin perder de vista a Durkheim, plantea que los procesos de simbolización y ritualización en los países latinoamericanos (él habla concretamente de Brasil), tienen relación con la convivencia, el entrecruzamiento, y la vivencia creativa, nunca acabada pero a la vez siempre en conflicto para con la modernidad, a partir de las lógicas culturales preexistentes<sup>22</sup>. Para ello, el autor brasileño propone una serie de dicotomías que parten de la de *individuo/persona* (Damatta 2002: 30-31), y se proyectan en las de *casa/individuo*, y en torno a las que flotan nociones durkheimianas como *anomia* o *individualismo*<sup>23</sup>, presentándose como sistema sim-

---

<sup>21</sup> Está claro que ni el alcoholismo ni AA pueden entenderse en América Latina, ni en México, si no es partiendo de la masculinidad como un rol ambivalente, que da poder, dominio, y a la vez genera un peso, un “malestar cultural” en ciertos sujetos que la viven como una carga, llegando a volcarse totalmente en los espacios de fuga como el alcohol o la cantina para huir de ello. Gilmore (1994) en su síntesis etnológica sobre la cuestión de la masculinidad, compara el área mediterránea y Latinoamérica, algo que ciertamente, en el caso del área mesoamericana, conllevaría toda una discusión epistemológica previa que aquí obviaré. En esa línea y desde el interés por el alcoholismo, Stross (1991: 300 y ss) habla de la cantina como el marco comunicativo estructurado y estructurante alrededor de la ebriedad, que podría oponerse al marco del grupo AA.

<sup>22</sup> El propio Damatta (2002: 44-45) ofrece un esbozo de lo que sería el contraste entre los dos tipos ideales de procesos de ritualización en sociedades modernas y holísticas; esquema que, al margen de su idealidad, parece de interés aquí para ilustrar la composición, el continuo situarse *in between* e *in betwixt* de AA y de las sociedades latinoamericanas en general.

<sup>23</sup> Tanto en los discursos que genera y amalgama sobre la problemática del alcoholismo y sobre la sociedad, como en sus propios principios y propuestas, las percepciones que uno encuentra a nivel de discurso y praxis en los grupos AA, reflejan en la actualidad muchos de los dilemas de reflexión moral en torno a la modernidad que autores clásicos como Durkheim se plantearan en su momento, la relación individuo/

bólico dicotómico pero segmentado que se entremezcla todo el tiempo, por ejemplo en lo tocante a las normas (normatividad/personalismo). Personalmente considero que ese contexto sociológico es el en el que se insertan los conflictos que conducen al alcohol y que se enfrentan en las comunidades de AA. De hecho creo que podría distinguir entre los asistentes a los grupos dos carreras bien diferenciadas, una ligada a un exceso de éxito social, en individuos provenientes de segmentos socialmente marginados, y otra ligada a la búsqueda de vías de escape a un fracaso ante las expectativas socio-familiares depositadas en individuos con muchas de las características para “triunfar” en la vida.

Así, en el proceso ritual que se desarrolla en las comunidades de AA, no sólo se le ofrece al alcohólico un espacio de individualidad, escindido de la permanente confusión entre individualismo y personalismo, sino que se le enseña mediante un código normativo más o menos expreso, mediante las experiencias de los otros compañero, y la reconversión emotiva de las propias, a entender de forma complementaria las complejas relaciones y clasificaciones económico-políticas, morales-estéticas, de su contexto personal y social, trabajando sobre una noción de sujeto muy especial, por situarse a medio camino entre el individuo y sus obligaciones éticas, y la persona, única esfera en la cual puede darse la identificación con lo que se narra desde la tribuna, vinculando la experiencia terapéutica de rehumanización con su idea de espiritualidad, habitualmente ligada a la noción de *sobriedad*. Término polisémico habitualmente, que entre los más receptivos a la dimensión espiritual de programa, va más allá de no beber, vinculándose a un proceso completo de crecimiento armónico, espiritual y de mejora de la relación con el mundo y uno mismo, además de como opuesto al esquema supuestamente típico del individualismo moderno, que se supone estaría representado por el alcohólico<sup>24</sup>.

---

sociedad, la sociedad y las reglas vistas como realidad supraexterna y a la vez internalizada. Si bien es cierto que nociones como la de *anomia* en la obra del autor francés presentan, como bien señala Girola (2005: 31 y ss) una evolución, y un margen de desplazamiento muy interesantes. Como consecuencia de esa flexibilidad en relación a las estas conceptualizaciones y a la ambivalencia de las realidades sobre las que se aplican, del rastro durkheimniano surgirán tiempo después opciones tan contrapuestas como la “hipótesis no represiva del poder” de Foucault (1984), o la visión de Alexander (2000) sobre las clasificaciones sociales en la tardomodernidad. Aunque introducir este debate desbordaría los intereses del texto, proponiendo una mirada muy distinta sobre AA.

<sup>24</sup> La visión moral y espiritual que ofrece el programa de AA, al igual que sucede con los puntos de partida filosóficos de otras comunidades terapéuticas de rehumanización, en mayor o menor medida, retoma la idea de la crisis de sentido en la existencia del individuo moderno por un exceso de deseo y expectativas, y por una caren-

Una paradoja interesante es la que se da en torno a la cuestión de la solidaridad comunitaria y las relaciones que se estructuran dentro y fuera de la comunidad de AA, tan ambivalente como la relación de dependencia que se estructura entre el individuo y la comunidad. Cuando alguien llega por primera vez a AA se le dice que ahí dentro el respeto es igual para todos, todos son “hermanos del mismo dolor”, porque el alcoholismo está por encima de ellos, de los títulos o del dinero. Pero también se le dice que una vez fuera, uno vuelve a ponerse su título, su dinero o su clase y que en AA “se ayuda a la gente con el alcohol, no se presta dinero, no se le da trabajo, no se consigue que vuelvan con su vieja, ni que su suegra los quiera”. Igualmente, se puede pensar de forma ambivalente sobre el hecho de que se considere que un alcohólico nunca se recupera del todo, que debe seguir asistiendo a la comunidad todos los días o como se reprocha a quienes rompen con la reciprocidad y estando “sobrios” dejan el grupo y no apadrinan a ningún “novicio”, más aún si se tiene en cuenta que estos grupos se sostienen con las escasas aportaciones de sus miembros.

#### REFLEXIONES SOBRE EL RITUAL DESDE LA POST-SOCIALIDAD

Como cierre, me gustaría conectar con algunas reflexiones más generales sobre la acción ritual en contextos y sobre objetos “actuales”, que exigen ampliar unas categorías y esquemas explicativos que *de facto* ya han sido desbordados por las dinámicas culturales y sociales, y que además parecen desafiar la estructura epistemológica de las ciencias de lo social. Probablemente, el principal reto de la reflexión teórica sobre el ritual es la generación de categorías y conceptos “intermedios”, es decir, que se sitúen entre las nociones operativas y ordenadoras de primer nivel, que se adaptan muy bien a realidades empíricas concretas, y los grandes esquemas explicativos de carácter abstracto. Se trataría de un nivel intermedio que, en la línea de Turner o Bateson, debería perseguir los imposibles atributos de operatividad, flexibilidad y fluidez de las realidades que pretende aprehender (Piette 1997). Más aún cuando los discursos y realidades contemporáneas sobre y del ritual parecen tender a polarizar sus sentidos, su funcionalidad o su efectividad sobre ciertos aspectos muy concretos, haciendo difícil generar miradas integrales sobre una realidad de por sí fragmentaria<sup>25</sup>.

---

cia de límites morales. Es lo que Durkheim, calificaba como “mal del infinito” o Baudelaire *mal du siècle*.

<sup>25</sup> Reflexiona en este sentido Fabre: “Tout se passe donc comme si une instauration décisive, celle du capitalisme, de l’Etat ou de la consommation de masse... avait radicalement métamorphosé la pensée et le social réduisant tous les rites à une seule

En parte, ésta debe llamar la atención a los interesados en la cuestión del ritual, y aquí coincido con Giobellina (2004: 145) en que donde habría que rastrear la potencia, la vitalidad generadora del ritual “no es en las grandes representaciones que suelen identificarse con lo sagrado, sino en las costuras, en la manipulación de los límites”. También es necesario señalar la necesidad de la antropología dedicada al ritual de buscar un raro equilibrio que le facilite “sociologizar” su mirada sin perder de vista sus principios heurísticos, contextuales y teóricos, pero que le permita trabajar e inscribir en el espacio-tiempo, en realidades concretas y actuales, nociones tan ricas como *liminalidad*, *communitas*, *anti-estructura*, *cismogénesis* o *pasaje*, en relación con la lógica sociocultural tardomoderna, capitalista y post-social sobre la cual se están hibridando las realidades a nivel mundial (un ejemplo es Damatta 2005). Todo ello sin perder de vista las condiciones de posibilidad económico-políticas de los nuevos órdenes sociales que están globalizándose, a los que habría que buscar posibles vinculaciones con realidades tan “simbólicas” como AA, por más que esto signifique transgredir algunas de las cartografías y tensiones primordiales de las ciencias de lo social desde sus inicios, como sería la dicotomía comunidad/sociedad o cultura/sociedad, en relación a los procesos de modernización (De Marinis 2005). Para ello, realidades como AA, desde su estructuración y centralización de ciertos márgenes sociales, nos ofrecen oportunidades muy interesantes, puesto que están construyendo visiones sobre la sociedad desde la elusión de cualquier intento de transformar la estructura social, las condiciones que producen los fenómenos que los aglutinan, que producen sus posiciones marginales, centrando sus estrategias en articular identidades reflexivas, espirituales, constituidas a partir del trabajo simbólico sobre el *self*, y orientadas a poner en juego estrategias de supervivencia, de agenciamiento de campos sociales hasta ahora dominados por instituciones como distintas religiones o la medicina, contando para ellos con el valor de ofrecer la búsqueda de sentido, de certezas trascendentes en relación a aspectos cotidianos.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ALEXANDER, J. C. 2000. *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*. Barcelona: Anthropos.
- ANTZE, P. 1987. “Symbolic Action in Alcoholics Anonymous”, en M. Douglas (ed.), *Constructive Drinking: Perspectives on Drink from Anthropology*: 149-181. Nueva York: Cambridge University Press.

---

de leurs fonctions par ailleurs indéniable: l'institution des limites discriminants incluant, éventuellement, leur contestation périodique et provisoire” (Fabre 2005: 304).

- BASTIAN, J. P. 2004. *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México DF: FCE.
- BATESON, G. 1990. *Naven. Un ceremonial Itatmul*. Madrid: Júcar.
- . 1998. *Pasos para una ecología de la mente*. Buenos Aires: Carlos Lohé.
- y M. C. BATESON. 2000. *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*. Barcelona: Gedisa.
- BERLIN, I. 1999. *Las raíces del romanticismo*. Madrid: Taurus.
- BLUMBERG, L. 1977. "The ideology of a therapeutic social movement: Alcoholics Anonymous". *Journal of Studies on Alcohol* 38 (11): 2122-2143.
- BOURDIEU, P. 1997. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- BRANDES, S. 2004a. "Buenas noches, compañeros. Historias de vida en Alcohólicos Anónimos". *Revista de Antropología Social* 13: 113-136.
- . 2004b. *Estar sobrio en la Ciudad de México*. México DF: Plaza y Janés.
- CANCINI, L. 1991. *Los temerarios en las máquinas voladoras. Estudio sobre las terapias de los toxicómanos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- CAÑAS, J. L. 2004. *Antropología de las adicciones. Psicoterapia y rehumanización*. Madrid: Dikynson.
- CASSIRER, E. 2003. *Filosofía de las formas simbólicas I. El lenguaje*. México DF: FCE.
- DAMATTA, R. 2000. "Individualidade e liminalidad: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade". *Mana. Estudos do Antropologia Social* 6 (1): 7-29.
- . 2002. *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*. México DF: FCE.
- DE MARINIS, P. 2005. "16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es)". *Papeles del CEIC* 13. <http://www.ehu.es/CEIC/papeles/15.pdf>. Consultado el 12/09/2006.
- DÍAZ CRUZ, R. 1994. "Purificar las palabras de la tribu. Antropología simbólica y razón austera". *Alteridades* 4 (8): 31-45.
- . 1997. "La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia". *Alteridades* 7 (13): 5-15.
- . 1998. *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. México DF: Anthropos.
- DURKHEIM, E. 2000. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México DF: Ediciones Colofón.
- . 2001. *La educación moral*. México DF: Ediciones Colofón.
- DUMONT, L. 1982. *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid: Taurus.
- ERRIEAU, PIERRE. 1991. "Las paradojas del alcoholismo", en Y. Winkin (dir.), *Bateson. Primer inventario de una herencia*: 269-273. Buenos Aires: Nueva Visión.
- FABRE, D. 1987. "Le rite et ses raisons". *Terrain. Revue de ethnologie de l'Europe* 8. [url: http://terrain.revues.org/document3148.html](http://terrain.revues.org/document3148.html). Consultado el 20/10/2006.
- FIELD, P. B. 1991. "Un nuevo estudio intercultural sobre la embriaguez", en E. L. Menéndez (ed.), *Antropología del alcoholismo en México. Los límites de la economía política 1930-1979*: 87-122. México DF: CIESAS.
- FOUCAULT, M. 1984. *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad*. México DF: S. XXI.
- . 1999. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: S. XXI.
- . 2003. *Enfermedad mental y personalidad*. Buenos Aires: Paidós.
- FREEMAN, D. 2002. "From Warrior to Wife: Cultural Transformation in the Gamo Highlands of Ethiopia". *Journal of Royal Anthropological Institute* 8: 23-44.

- GARCÍA, T. y J. J. WITTEZAELE. 1994. *La Escuela de Palo Alto. Historia y evolución de las ideas esenciales*. Barcelona: Herder.
- GEERTZ, C. 1996. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GILMORE, D. 1994. *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona: Paidós.
- GIOBELLINA, F. 2004. *Sentidos de la Antropología/Antropología de los sentidos*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- GIOBELLINA, F. y E. GONZÁLEZ MARTÍNEZ. 2001. *Umbanda, el poder en el margen: un estudio sobre religiosidad popular y experiencia social*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- GIROLA, L. 2005. *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*. Barcelona: Anthropos.
- GODELIER, M. 1998. *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.
- GOFFMAN, E. 1981. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- . 2007. *Frame Análisis. Los marcos de la experiencia*. Madrid: S. XXI.
- GOTI, E. 1997. *La comunidad terapéutica. Un desafío a la droga*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- GUTMANN, M. C. 2002. "Etnicidad, alcohol y aculturación". *Alteridades* 12 (23): 31-45.
- HERTZ, R. 1990. *La muerte y la mano derecha*. Alianza: Madrid.
- HORTON, D. 1991. "Las funciones del alcohol en las sociedades primitivas", en E.L. Menéndez (ed.), *Antropología del alcoholismo en México. Los límites de la economía política 1930-1979*: 15-63. México DF: CIESAS.
- HOUSEMAN, M. 2003. "O vermelho e o negro: um experimento para pensar o ritual". *Mana. Estudos do Antropologia Social* 9 (2): 79-107.
- y C. SEVERI. 1994. *Naven ou le donner á voir*. París: CNRS
- JARRAD, J. 1997. "The Brazilianization of Alcoholics Anonymous", en D. Hess y R. Damatta (eds), *The Brazilian Puzzle*: 209-235. Nueva York: Columbia University Press.
- KEARNEY, M. 1991. "Borrachera y conversión religiosa en un pueblo mexicano", en E. L. Menéndez (ed.), *Antropología del alcoholismo en México. Los límites de la economía política 1930-1979*: 329-351. México DF: CIESAS.
- LARRAURI, M. 1992. *La herencia de la criminología crítica*. México DF: S. XXI.
- MAUSS, M. 1991. *Sociología y Antropología*. Madrid: Etnos.
- MENÉNDEZ, E. 1990. *Morir de alcohol: Saber y hegemonía médica*. México DF: Alianza
- . 1994. "La enfermedad y la curación. ¿Qué es la medicina tradicional?". *Alteridades* 4 (7): 71-78.
- . 2002. *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- MÓDENA, M. E. 1999. "Cultura, enfermedad-padecimiento y atención alternativa: la construcción social de la desalcoholización", en M. Bronfman y R. Castro (eds.), *Salud, Cambio Social y Política: Perspectivas desde América Latina*: 383-401. México DF: EDAMEX.
- O'REILLY, E. 1997. *Sobering Tales: Narratives of Alcoholism and Recovery*. Amherst: University of Massachussets.
- PIETTE, A. 1997. "Pour une anthropologie comparée des rituels contemporains. Rencontre avec des batesoniens". *Terrain. Revue de d'ethnologie de l'Europe* 29. [http:// terrain.revues.org/document3261.html](http://terrain.revues.org/document3261.html). Consultado el 29/10/2006.
- RAMÍREZ BAUTISTA, M. 2002. *Comunidad sin fronteras. Una historia de rehabilitación del alcoholismo en México*. México DF: Editorial Diana.

- RAPPAPORT, R. 1974. "Ritual, Sanctity, and Cybernetics". *American Anthropologist* 73 (1): 59-76.
- . 2001. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press.
- REYNOSO, C. 1981. *Corrientes en antropología contemporánea*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- RIVERA, J. y C. GALLARDO. 2005. *Grupos de ayuda mutua y asociaciones relacionadas con la salud. Claves para un nuevo modelo socio-sanitario*. México DF: Plaza y Valdés.
- RODIN, M. B. 1985. "Getting in the Program: A Biocultural Analysis of Alcoholics Anonymous", en L. A. Bennett y A. Genevieve (eds.), *The American Experience with Alcohol: Contrasting Cultural Perspectives*: 41-58. Nueva York: Plenum.
- STROSS, B. 1991. "La cantina mexicana como un lugar para la interacción", en E. L. Menéndez (ed.), *Antropología del alcoholismo en México. Los límites de la economía política 1930-1979*: 283-307. México DF: CIESAS.
- TOURAINÉ, A. 1994. *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires: FCE.
- TREVIÑO, J. 1992. "Alcoholics Anonymous as Durkheim Religion". *Research in the Social Scientific Study of Religion* 4: 183-208.
- TURNER, V. 1974. *Dramas, fields and metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
- . 1987. *The Anthropology of performance*. Nueva York: PAJ Publications.
- . 1988. *El proceso ritual. Estructura y anti-estructura*. Madrid: Taurus.
- . 1999. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. Madrid: S. XXI.
- VAN GENNEP, A. 1980. *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.
- VARELA, J. y F. ÁLVAREZ URÍA. 1989. *Sujetos frágiles. Ensayos de sociología de la desviación*. México DF: FCE.
- VV. AA. 2004. *Razón, locura y sociedad*. México DF: S. XXI.
- WEIDNER-MALUF, S. 2005. "Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da nova era". *Mana. Estudos de Antropologia Social* 11 (2): 499-528.
- WILLIAMS, R. 2001. *Cultura y Sociedad: 1780-1950. De Coleridge a Orwell*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.
- YÚDICE, G. 2003. *El recurso de la cultura. Usos de de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.

Fecha de recepción: 10 de octubre de 2007

Fecha de aceptación: 24 de marzo de 2008