



## Espiritualidad, inversión del estigma y transformación del sujeto. A propósito del programa terapéutico de Alcohólicos Anónimos

Spirituality, stigma inversion and self transformation. Regarding the therapeutic program of Alcoholics Anonymous

José Palacios Ramírez

Profesor contratado doctor. Departamento Antropología Social y Cultural. Universidad Católica de San Antonio Murcia.  
[jpalacios@pdi.ucam.edu](mailto:jpalacios@pdi.ucam.edu)

### RESUMEN

Este trabajo intenta dar cuenta del proceso de construcción teórica de un objeto complejo como son los grupos terapéuticos de Alcohólicos Anónimos. Para ello resalta las problemáticas teóricas y epistemológicas que surgen debido a mi interés relacional en las dimensiones simbólica, ritual y religiosa del programa terapéutico de cara a intentar explicar el proceso de transformación personal que muchos individuos vivencian en su paso por dicho programa. El trabajo se enmarca en un proyecto de investigación etnográfica sobre dichas agrupaciones terapéuticas en el estado de Tamaulipas, en la frontera norte de México.

### ABSTRACT

This work attempts the process of theoretical construction of a complex entity, the therapeutic groups of Alcoholics Anonymous. For this, I highlight the theoretical and epistemology problems which arise due to my relational interest between the symbolic, ritual, and religious dimensions of the therapeutic programme in order to explain the process of personal transformation that many individuals undergo on their own journey through the above-mentioned programme. This work is placed in a project of ethnographic research on the above-mentioned therapeutic groups in Tamaulipas, on the northern border of Mexico.

### PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

alcohólicos anónimos | identidad social | espiritualidad | transformación del sujeto | ritualización | alcoholics anonymous | social identity | spirituality | self transformation | ritualization

## 1. Introducción: dilemas de construcción teórica

Este trabajo pretende presentar una serie de reflexiones teóricas sobre lo que podríamos entender como un fenómeno globalizado, como son los grupos de Alcohólicos Anónimos (AA). Lógicamente por ende dichas reflexiones se hacen extensivas también al programa terapéutico que sirve de base articuladora a un fenómeno que tiene en su particular equilibrio entre heterogeneidad y unidad estructural una de sus claves más interesantes. Para ello parto de un trabajo de campo localizado (1) con estos grupos en la frontera noreste de México, si bien espero que las reflexiones que emanan de dicha experiencia puedan ser de interés para el creciente número de investigadores que, al menos en Latinoamérica, centran su mirada en AA.

El interés de estas reflexiones se encamina en dos sentidos diferentes. Por un lado, indagar en la construcción del sujeto alcohólico y de su padecimiento, que se da en el seno del programa AA como paso previo al proceso de transformación personal que el programa promueve. Y por otro, en un sentido más abstracto, explorar la red de relaciones entre los aspectos rituales de la terapia, la dimensión espiritual del programa terapéutico (2), el proceso de transformación del estigma del alcoholismo y las dinámicas de la sociabilidad en el seno del grupo. Todo ello teniendo como trasfondo una cuestión clave dentro de las teorizaciones sobre la sociedad, que por otra parte vincula de forma directa al fenómeno AA con otros aparentemente distintos como las nuevas espiritualidades, las formas híbridas de religiosidad popular o los nuevos campos terapéuticos de corte *New Age*, delimitando un espacio de gran interés para intentar aproximarnos a las dinámicas sociales en América latina.

La cuestión teórica de trasfondo a la que me refiero son los planteamientos clásicos de E. Durkheim

sobre las vinculaciones de la moral con la modernidad, o lo que sería lo mismo actualizando la cuestión en cuanto al contexto latinoamericano, las dinámicas de redefinición de los límites entre lo religioso (burocratizado) y lo secular (trascendentalizado) y sus relaciones con los procesos de (tardo)modernización, con la búsqueda de sentido a la experiencia social por parte de los individuos (puede verse De la Torre 2002: 390-418; Bastian 2004; Berger y Luckmann 1997; y Girola 2005: 244ss.). Vista de forma más general, la cuestión es que todos estos procesos nos hablarían de cómo de manera concreta, diversa, a través del análisis de fenómenos como AA u otros de los mencionados, tenemos la posibilidad intentar captar de qué forma las sociedades latinoamericanas podrían 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 del yo (véase De Marinis 2005: 12; y el clásico Berman 1999).

El problema de tener en cuenta esas tres dimensiones a la hora de construir teóricamente un "objeto" como AA es que esto implica una complejidad que supera bastante lo ya de por sí interesante, esto es, contemplar AA como una solución culturalmente creativa ante un problema que el Estado mexicano parece no saber enfrentar (pueden verse Ramírez Bautista 2002; y Menéndez y Di Pardo 2006: 29-52). Efectivamente esta forma de delimitar teóricamente AA implicaba en mi caso (al fin y al cabo este proceso es lo que plasma el texto) el intento de triangular tres ópticas teóricas que ofrecían en su conjunto fertilidad y dificultades en la misma medida. Por una parte, marcados por un énfasis *pragmático* y *comunicacional*, contaba con dos puntos de partida convergentes en cierta medida. Las teorizaciones de G. Bateson (1998: 349 ss.) sobre el alcoholismo entendido como una paradoja comunicativa que atrapaba al individuo en su propio entendimiento de su relación consigo, el alcohol y su entorno (también por lo tanto de los patrones de su cultura como la masculinidad etc.), y de la terapia AA vista como una acción simbólica sobre esta lógica comunicativa. De ellas emerge una visión dinámica del individuo, constituido en un devenir continuo en interacción con normas, valores, motivaciones y situaciones, siendo sobre la lógica de dicha interacción sobre la cual intervendría la terapia buscando reencuadrar la experiencia del sujeto (para indagar sobre el trasfondo epistemológico de estas ideas puede verse también Bateson 2002).

Igualmente sugerente en otros sentidos se mostraban los aportes de E. Goffman (3) (2001), muy útiles a la hora de intentar capturar de qué forma este reencuadre de la experiencia y de la visión de sí mismo del individuo alcohólico se imbricaría con los procesos de socialización en el seno del grupo, para lo cual parecían de ayuda algunos de los posibles enlaces de las teorías goffmanianas como las *sociologías de la desviación* (Becker 1981) o el *interaccionismo simbólico* (Mead 1999). De otra parte, como posible puente entre ambas posiciones y el gran punto de partida durkheimiano antes apuntado, se situaría un conjunto de propuestas en torno al análisis del ritual (lo que en este caso sería el proceso de acción simbólica, la terapia), que ensayan transgredir sus bases conceptuales tradicionales dinamizando la idea de ritual, ligándola a procesualidades más difusas, cercanas a lo cotidiano, reiluminando así la *ritualización* como una esfera de reflexión y transformación de la experiencia social de los individuos (me refiero entre otros a Turner 1974; 1987; también Damatta 2002; Piette 1997; o Houseman y Severi 1994).

Pero antes de avanzar creo que será necesario aportar al menos un esbozo de las decisiones metodológicas (4) que marcaron el discurrir de la investigación que sirvió de marco a todo este proceso. La investigación discurrió por cauces exclusivamente etnográficos, con un sesgo más bien deductivo. Las técnicas que utilicé fueron esencialmente la observación participante en las juntas diarias y la realización de entrevistas en profundidad. La protocolarización de las observaciones fue con el tiempo cerrándose, haciéndose más exhaustiva, toda vez que la repetición iba mermando mi capacidad de sorpresa y aumentando mi capacidad de preguntarme cosas más concretas. E igual sucedió con las entrevistas, que realicé sobre todo a miembros que contaban ya con un bagaje en AA (no entrevisté a nadie que llevase menos de un año en AA), e intentando cubrir diversas posiciones: veteranos y miembros más recientes, miembros a secas y algunos con experiencia llevando a cabo puestos dentro de la comunidad AA, incluso alguno de ellos a nivel federal. A diferentes niveles intenté mantener una voluntad heurística de triangulación, contrastando mis intuiciones con los entrevistados antes o después de las juntas, cruzando lo que observaba en las juntas con preguntas muy concretas en las entrevistas, e incluso leyendo bastante literatura AA. Además, para mi suerte contaba con dos informantes clave que habiendo pasado por el programa se habían alejado bastante una vez se consideraron recuperados, y que por edad, formación académica y actitud, me ofrecían un contrapunto crítico para la información que recababa en el

grupo, así como para mis propias reflexiones.

Sobre el grupo en el que realicé el trabajo de campo, lo denominé grupo U debido al nombre con el que estaba bautizado. El grupo U era uno de los más antiguos de Cd. Victoria y contaba con una posición céntrica en la ciudad, reuniendo por ello y por su antigüedad miembros de muy distintas zonas de la ciudad, lo que a su vez se reflejaba en su composición: hombres de entre 30 y 70 años, de muy distintos segmentos socioeconómicos, desde empresarios y profesores a empleados en el sector servicios formal e informal, pasando por miembros de baja condición socioeconómica casi sin ingresos ni formación. Habitualmente la asistencia a la juntas era de entre 10 y 25 personas, aunque los miembros totales del grupo debían rondar los 50. En realidad lo interesante del grupo para mí era que no tenía ninguna connotación especial, que se trataba de un grupo AA "cualquiera", lo cual a nivel de representatividad de mi análisis era positivo. Señalo esto para aclarar que si bien las reflexiones sobre mi observación y análisis del grupo U pueden apuntar cuestiones o aspectos estructurales, que hablan de AA en general, en todo momento estoy refiriéndome y partiendo de la zona en la que se desarrollo mi trabajo, cerca de la frontera noreste del país, y al grupo U, dialogando con los datos que conozco.

## **2. El alcoholismo, el alcohólico y sus paradojas en el programa Alcohólicos Anónimos**

En la parte de sus desarrollos sobre una posible "ecología de la mente" que toca a la cultura, Bateson defiende un énfasis comunicativo, contextualista, en la constitución práctica de las estructuras de pensamiento de los individuos (5). De este modo, al proponer una inmanencia de las estructuras sociales, para él ligadas a: "patrones normalizados de organización de los instintos y las emociones de los individuos" (Bateson 1990: 128), estaba rodeando por la vía del pragmatismo el principal escollo de la sociología del conocimiento durkheimiana, la constitución de las categorías sociales (véase Ramos Torre 1999). Pero al mismo tiempo, al vincular la dimensión trascendente de algunos de estos sistemas de pensamiento culturales a la percepción de éstos bajo una cierta articulación unitaria por parte de los actores a través de ciertos saberes prácticos de alta *indexalidad* simbólica, está vislumbrando el potencial engarce de la teoría social durkheimiana con el pragmatismo (véase Joas 1998), por más que la definición de individuo que se desprende siga siendo un gran escollo. Curiosamente el programa AA en su resolución de las tensiones entre las determinaciones ambientales y endógenas en su sistema explicativo sobre el alcoholismo (es interesante el repaso propuesto por Campos 2005: 38 ss.) opta por una salida muy similar, en la que como veremos la voluntad individual, los factores ambientales y la causalidad trascendental ligada al Poder superior, conforman una dolencia inmanente al final determinada por un extraño y variable equilibrio entre voluntad divina y voluntad humana (véanse Bateson 1998: 343; y Earrieau 1991: 229 ss.).

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 García y Wittezaele 1994), teniendo como características esenciales el aplicar conceptos y heurísticas cibernéticas a determinadas patologías psicológicas como la esquizofrenia o el alcoholismo (6). Dichas ideas consisten en que el alcoholismo sería fruto de algo similar a una paradoja comunicativa 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, 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 (puede verse Bateson y Bateson 2000: 129-137) (7).

Para llegar a este punto debería darse un proceso de retroalimentación positiva de dicha conducta, de la clave competitiva, simétrica de su relación-construcción comunicativa de la realidad. Ese proceso progresivo de auto-corrección conllevaría toda una serie de cambios en la conformación epistemológica del individuo, un proceso de deuteroprendizaje (8), de adaptación progresiva de su personalidad, de su *self*.

Bajo este prisma lo que el programa AA hace con el alcohólico es invertir ese proceso cismogenético que lo ha conducido a la dependencia del alcohol, transformar su clave relacional simétrica por una complementaria (Bateson 1998: 351ss) haciéndolo asumir que el "problema" de su relación con el alcohol

no esta afuera, sino en él mismo, invirtiendo como digo dicha inercia de forma que acabe reconstituyendo un nuevo "yo" que acoja en su esfera la responsabilidad sobre la causalidad de ciertos eventos y deje fuera otros. Esto esencialmente a partir de un juego de oposición de lógicas regeneradas en un proceso de momentos ritualizados, de dramatizaciones de la experiencia sociopsicológica del alcoholismo, teniendo como sistema intermedio entre el individuo y los contextos cotidianos la vida en el grupo, con el objetivo de dar lugar a un proceso de reflexividad individual y grupal sobre la propia vida, dirigiéndose hacia una visión de reencantamiento del mundo ligada a los componentes cuasi religiosos del proceso terapéutico (9).

Pero la paradoja que emerge rápidamente, al menos para el observador externo, es: ¿cómo es que el abandono de la voluntad "sacará" al individuo del alcohol?, ¿Cuál es entonces la implicación del Poder superior en el alcoholismo del individuo?, ¿éste es fruto de los acontecimientos y decisiones del individuo o ya estaba inscrito en su "destino"? La visión inmanente de la dolencia aparece con mucha fuerza cuando un alcohólico en recuperación tiene que responder(se) a la pregunta: ¿Cómo se hace un alcohólico? ¿o es que siempre lo fue? Era muy común que los miembros del grupo animaran a los que ya rozaban los dos años de membresía y abstinencia a celebrar el quinto paso, que en el grupo U consistía en realizar un retiro de un fin de semana junto a un padrino o a algún compañero de confianza con el objeto de hacer inventario moral de su vida. Para ello debería escribir de forma muy detallada todos sus recuerdos en forma de relato biográfico, elaborar un listado de las afrentas que cometió y de las personas a las que dañó, posteriormente la persona que apadrinaba tenía que quemar dicho relato, lanzando al sujeto a un nuevo estadio como alcohólico en recuperación, tras lo cual se supone que el individuo en cuestión podría intentar restañar cuando fuera posible el daño que causó o disculparse para quedar en paz.

Alrededor del quinto paso existía en el grupo U la creencia de que allí uno clarificaba la causa de su alcoholismo, el suceso, el punto vital en el que afloró. Y digo aflorar porque pese a apoyarse en ideas "científicas" como una supuesta genética del alcoholismo, casi siempre parecía desprenderse de los relatos la idea de que el individuo era alcohólico desde su infancia, sin saberlo, incluso desde antes, como si se tratase un tipo muy específico de persona. Recuerdo que T., un miembro respetado en el grupo no se animaba a realizar su quinto paso pese a las presiones y lo comentaba en tribuna a menudo, aduciendo que aunque era muy creyente aún no estaba preparado, puesto que aún no había encontrado ese punto clave. Algún tiempo después, durante la realización de una entrevista le pregunté por la cuestión y tras dar algunos rodeos evasivos, se puso muy serio y me pidió apagar la grabadora, luego me comentó que si que conocía la causa de su enfermedad y me relató un episodio familiar, un supuesto antecedente femenino de alcoholismo en su familia que lo avergonzaba y del que según él se desprendía el origen de su alcoholismo. Igual sucede cuando se leen los extractos de entrevista en los que algún miembro cuenta como llegó a ser alcohólico, parece como si las causalidades "externas" tuviesen un peso menor y el problema real tuviera un origen interno, inherente a su persona:

Y así sucede con casi todos los episodios de la narración existencial que, de forma reflexiva, van componiendo los sujetos en su paso por tribuna apoyándose en las lecturas y conversaciones con otros miembros, llegando a parecer que las distintas etapas que relatan: bebedor social, problema, alcohólico, tocar fondo (10), más que posiciones dentro de un devenir fuesen etapas de la manifestación de una enfermedad que siempre estuvo ahí y que los llevó hasta AA. Muchas veces me llamó la atención la manera en que se recibía a alguien en su primera tentativa de entrar al grupo: se le leía el primer paso y tras las intervenciones, en las que algunos de los veteranos en el grupo realizaban una síntesis de su paso por AA con las etapas prototípicas: lo mal que estaba antes y hasta que punto había cambiado, se arengaba al nuevo diciéndole: "has tenido suerte de llegar hasta aquí, los que estamos aquí somos unos elegidos, ahí fuera solo te espera la cárcel, el manicomio o el cementerio". Una afirmación que recuerda la máxima levi-straussiana de que el mito sirve para recuperar el tiempo perdido (Lévi-Strauss 1995: 227), idea que por cierto también aparece en las reflexiones de Bateson sobre la adicción al alcohol (Bateson y Bateson 2000: 199ss), en el sentido de que desde la visión del miembro de AA no es tanto que su trabajo en el programa esté reconstruyendo una narrativa vital (en el trabajo de O'Reilly 1997, se resalta esta idea), dándole un sentido a posteriori, sino mas bien como si lo estuviese descifrando, como si ya estuviera ahí esperando ser descubierto.

### **3. Marcos de experiencia: articular las paradojas, redimensionar el estigma**

Como venimos apreciando las relaciones entre el proceso de transformación personal, el desenvolvimiento del programa terapéutico y las coyunturas de la vida social del grupo son intrincadas, mucho más de lo que se desprende de la rígida separación y tratamiento teórico que estas dimensiones del objeto reciben en ocasiones. Sin embargo pienso que seguramente, si se pretende dar cuenta del proceso de transformación personal que se produce en el marco de la terapia AA, es precisamente en la línea de articular ese conjunto de dimensiones e interrelaciones en modelos integrales en la que deberíamos caminar.

El hecho es que el programa terapéutico, los valores y modelos de sujeto que propone al individuo en recuperación llegan a constituirse en un *marco* (11) re-ordenador de la experiencia del sujeto, en ese marco interaccionan y entran en conflicto, en una especie de equilibrio inestable, una visión común sobre la adicción al alcohol, la terapia y sus implicaciones morales o espirituales, cuyo contenido comunicacional sería un énfasis en la complementariedad, en la huida de un entendimiento conflictivo de la realidad basado en "aprender a tolerar". Junto a visiones particulares del programa relacionadas con cuestiones menos abstractas, ideas sobre la grupalidad o de lo que debiera ser la "ortodoxia" AA, generalmente cristalizadas en posiciones encontradas en momentos determinados y sostenidas por segmentos de miembros en conflicto entre sí.

En el caso del grupo U esencialmente existía una clara bipartición entre dos visiones (12), una la de los "veteranos", ligada a percepciones más pragmáticas de la terapia (el programa sirve para dejar de beber), y otra la de los "nuevos líderes", fuertemente ligada a un entendimiento espiritual del programa (el programa es para un despertar espiritual). Estas distintas visiones que parten del énfasis que el programa recalca en lo tocante a la individualidad, a la autonomía del individuo desde la dependencia del grupo y del Poder superior, no serían otra cosa que *estilos de pensar*, formas de ser un alcohólico anónimo, actuando como parte fundamental, estructurante, a partir de las adscripciones y vivencias del individuo en el seno del grupo (ver la distinción de Bateson, 1990: 229 ss. entre *ethos* y *eidós*), integrándose con sus *esquemas motivacionales* (13).

Así pues, de cara a generar un enfoque que pudiera dar cuenta de este complejo equilibrio entre unos patrones generales de pensamiento y distintas formas de *presentación de sí* surgidas en su seno, sin perder de vista el anclaje esencial para mí, esto es, la perspectiva experiencial ligada al tránsito del sujeto por todas estas experiencias transformadoras. Parecía una opción muy interesante "rescatar" algunas de las aportaciones de autores como E. Goffman o H. Becker, con sus vínculos para con la Escuela de Chicago o las *sociologías de la desviación* (14). Dado que nociones como *estigma*, *carrera moral* o *carrera de desviación* (15) ofrecían oportunidades heurísticas para aprehender el proceso de moldeado del individuo en el grupo a la vez que su transformación dentro del devenir terapéutico.

Obviamente a la hora de hablar de alcoholismo es muy importante tener en cuenta quien es el individuo alcohólico: su posición socioeconómica, su historia biográfica-familiar y su nivel cultural, así como su carrera como bebedor, la sociedad en la que vive, los modelos sociales de consumo de alcohol, de sociabilidad y de ebriedad, e incluso el modo en que todo esto se administra desde las prácticas y discursos médicos, políticos, y económicos. Pero aun así, sigo teniendo muy presente que la pertenencia a AA, la asunción del programa terapéutico y los valores espirituales que propone, teniendo como fin último la búsqueda de sentido, conllevan paradojas que solo son transitables precisamente a partir de la aceptación, en menor o mayor grado, de ciertas premisas que subyacen y van más allá de esos campos y que están relacionadas con la *díada inmanencia/trascendencia*, con su plasmación socio-individual moral, que el programa recoge en términos de *orgullo/humildad* (16) (puede verse Antze 1987: 151 ss.).

Así revisando las entrevistas y las anotaciones de campo sobre el grupo U me parece intuir algo parecido a una red cognitivo-epistemológica de comprensión y ordenación de la realidad, del self (pasado y presente), y de sus experiencias en torno al alcohol. Una red que evidentemente debe establecer algún tipo de relación una jerarquía lógica entre las categorías y principios que la conforman. Por ejemplo la idea de la masculinidad y su relación con el alcohol, es decir el ser "macho" en ciertos contextos (17), tiene en la visión de los miembros de AA, en el programa, una preeminencia lógica superior a otros aspectos como el empleo o el nivel cultural. A su vez la idea de una inmanencia del alcoholismo, algo así como una destinación, emerge con un tipo lógico explicativo superior aun, el necesario para plantearse poner la propia vida en manos de un Poder superior a la búsqueda de un sentido que permita enfrentar el alcohol y sus consecuencias desde el presente, dejarlo atrás y transformarse siendo siempre

el mismo. En cierta manera revisando los relatos en las juntas, las entrevistas, creo que solo hay dos nociones en las premisas de AA que tienen una jerarquía lógica superior a las de *inmanencia* y *trascendencia*, la idea de Poder superior, que tendría su plasmación en el grupo mismo (en la conciencia como se denomina el grupo así mismo al votar, al hacer labores conjuntas de reflexión) y el propio alcohol como límite negativo. Aunque en cierta manera también podría entenderse la diada alcohol/Poder superior como la plasmación de los axiomas inmanencia/trascendencia.

Muchos son los argumentos que se me ocurren en este sentido, en las conversaciones ante un café o en las más jugosas justo antes de las juntas que yo intentaba no perderme nunca, incluso en los relatos más elaborados en tribuna, a la hora de narrar sus vidas todo aparecía ligado al alcohol, presente o ausente. Y esto se repetía una y otra vez, en casi todos los heterogéneos casos de miembros de AA, como si en AA hubieran interiorizado la idea de que el alcohol los condujo por sus vidas hasta el presente y ahora la alerta de su presencia ideal, elíptica, tuviera que seguir acompañándolos, sirviéndoles como clave explicativa y de autovigilancia.

#### **4. Más allá del conflicto, más acá del grupo: consensos morales**

Así, pese a los conflictos y paradojas que emergen continuamente en la vida del grupo, hay una serie de acuerdos, una especie de límites morales (18) que se vinculan con el ser y entender como un alcohólico anónimo bajo determinados preceptos y nociones que son inamovibles pero que a la vez son objeto de continuas negociaciones. Esto hace que prácticamente sea inevitable una cierta esencialización del alcoholismo, que las "lentes epistemológico-cognitivas" que el sujeto adquiere en AA, le hagan vincular casi todo con el alcohol, ver posibles alcohólicos en ciertas situaciones, tener al Poder superior y al alcohol como explicación para un sinnúmero de sucesos, al tiempo que una de las características definitorias de AA sea el conflicto endo-grupal (19).

A mí llegada al grupo U, en la primera etapa del trabajo de campo, fui confundido en varias ocasiones con un miembro, así se me invitaba a pasar a tribuna o algún veterano se me acercaba ya fuera del grupo, camino a casa, para animarme a participar, a seguir en el grupo. Cuando tomé confianza con algunos miembros me comentaban que había muchos ejemplos de gente que se había acercado a los grupos, en algún caso concretamente al suyo, con la excusa de buscar información, de hacer una investigación, y que con el tiempo se habían dado cuenta de que en el fondo buscaban ayuda, solo que al principio no querían admitirlo. Igualmente era frecuente que en los relatos en tribuna de los más veteranos surgiesen anécdotas en las que el narrador llegaba a casa alterado por algún motivo, tras lo que su esposa le preguntaba directamente si había bebido, o en las que él mismo sonreía tras tropezar en la calle pensando en que los vecinos creerían que había vuelto al alcohol, provocando una gran hilaridad en la sala.

Esta idea de un devenir trascendente en torno al alcoholismo, entendido como un motor de carácter elíptico, vinculado a nociones relativamente difusas de lo sagrado, aparecen como vengo argumentando en muchos puntos de la visión del alcoholismo y de la recuperación que el individuo interioriza, en la que se resocializa en AA. Y lo hacen sobre todo en los momentos esenciales, como a la hora de integrar en el proceso un suceso muy especial por ambiguo cómo son las recaídas. A menudo un padrino, desde la tribuna o en privado, animaba a quienes pudiesen creer que habían vencido al alcohol a "hacer la prueba", a salir del grupo e ir a tomar un trago, solo uno, para que comprobasen si eran capaces de tomar sin recaer. Pude presenciar como acudían al grupo antiguos miembros que habían abandonado las juntas durante mucho tiempo, una vez que les "iba bien". Tras las conversaciones reservadas en el patio y la intervención del sujeto en cuestión en tribuna, muchas veces aun ebrio, entre lágrimas, los comentarios de sus compañeros giraban alrededor de la máxima que cuelga enmarcada en casi todos los grupos: "si faltas a tus juntas no preguntes porque recaes" (20). Luego en privado las explicaciones sobre por qué recaen algunos eran variables pero no menos interesantes: puede que aun no hubiesen tocado su fondo de sufrimiento, aun no estaban preparados o les gana el orgullo. Incluso de forma más concreta algunos reconocían que en cierto modo las recaídas podían aprovecharse como una fase más de aprendizaje y recuperación hasta que llegase el momento de la verdadera rendición de la voluntad ante el alcohol.

Esta cuestión puede correlacionarse a su vez con la de dejar de asistir al grupo o no y en consecuencia

con el alcoholismo entendido como un estado o una esencia. En el grupo U había individuos que, pese a llevar muchos años en recuperación, seguían asistiendo a diario, casi sin falta, explicando con orgullo cuando lo hacían que ahora sus familias los reclamaba. Otros faltaban a menudo y reconocían sin pudor motivos como que había llovido o la retransmisión de un partido de fútbol, lo cual levantaba cierto resquemor entre algunos de sus compañeros que afirmaban que además de no ser un buen ejemplo para los nuevos era una actitud soberbia respecto a la propia recuperación. Ahora bien, cuando se recibía a nuevos miembros el discurso general era que las juntas eran para asistir a diario: "yo todos los días vengo a por mi pastilla para estar bien", era una frase típica.

Esto es muy interesante a la hora de vincular los modelos de individuo AA con la tensión terapéutico-moral entre *orgullo* y *humildad*, de ahí que al creer que está consiguiendo venciendo al alcohol sin darle importancia al papel del Poder superior y del grupo, un individuo está incurriendo en un *peligro moral* de recaída. Asimismo esa textura moral interconecta a su vez con la vida social del grupo, con lo que la acusación del orgullo, de "creerse chingón", solía ser lanzado contra otros compañeros cuando surgían disputas entre facciones:

El hecho es que la visión espiritual del programa tenía tanta fuerza en el grupo (21) que en ocasiones, cuando en las juntas de trabajo surgía el debate sobre por qué no llegaban suficientes nuevos y la necesidad del grupo de crecer (22), de pasar el mensaje, algunos de los veteranos eran atacados por falta de espiritualidad, a lo que respondían que era necesario aclararles a los nuevos que AA no era una religión, que el Poder superior podía ser lo que ellos quisieran, que era necesario "dárselo poco a poco", utilizando además la máxima de: "hay que decirles que hagan como que creen para que luego creen".

La cuestión es que AA opera sobre lógicas que en parte están vinculadas a lo que habitualmente entendemos como terreno de lo religioso, pero también a otras que están ligadas a otros tipos de sistemas de explicación y de trascendencia para el sujeto y para las sociedades, casi siempre articulados en torno a la idea de comunidad. Y como buen sistema de trascendencia, de búsqueda de sentido, plasma sus lógicas, sus axiomas y modelos simbólicos de *visión y división de la realidad* en códigos y nociones de textura moral (23). Así pues el principal axioma del programa en este sentido sería oponer la humildad al orgullo, y así seguirían una serie de valores morales que deben servir de guía al sujeto AA en sus acciones y sus reflexiones sobre estas, toda vez que su entendimiento está ahora re-enmarcado por dos categorías superiores: el límite del alcohol y el del Poder superior (24). Y en cierta manera eso es lo que los miembros de un grupo AA encuentran tras los doce pasos, incluso tras los relatos plagados de alegorías que los textos les ofrecen. Sin duda el tejido moral con todos sus anclajes identitarios, emotivos, ordenadores y expresivos es el que seguramente permite más plasticidad a la hora de generar transformaciones en el sujeto, pues trabaja con claves profundamente culturales, altamente efectivas simbólicamente, al menos en el contexto socio-cultural que aquí nos ocupa.

## 5. Una visión integral del proceso terapéutico

Siguiendo la lógica del desarrollo argumentativo del texto, sería interesante ahora intentar apreciar de manera integral de qué forma todas las procesualidades que hemos ido recorriendo por separado se desenvuelven sincrónicamente, a nivel de la transformación terapéutica del individuo y sus experiencias. Fundamentalmente, el cambio alrededor del cual llevamos caminando todo el texto consiste en que, a partir de su llegada e hipotética adaptación a AA, el individuo alcohólico comienza a experimentar y a operar cambios en su forma de *presentarse en público*, es decir, se dan cambios en su forma de actuar en solitario e interpretar su propia actuación ante los demás. Esto es, se trata de un proceso cibernético, de una deriva en la que interaccionan las visiones y reflexiones generadas por la literatura, las interpretaciones y posiciones que adquiere en las juntas, el trato y el comportamiento que aprecia entre y con sus compañeros de grupo y las conclusiones que extrae del trato que recibe. Además de las interpretaciones sobre las experiencias vitales de sus compañeros y las suyas propias, que escucha y construye en las juntas, los cambios que aprecia en su conducta y que es capaz de implementar en su entorno, familia, trabajo y las interpretaciones que realiza de las reacciones que recibe en esos entornos (véase Goffman 1981: 19 ss) (25).

Cuando un individuo ingresa en un grupo de AA y se queda, ingresa en un marco que no le da excesivos contenidos explícitos de cómo dejar de beber, ni de cómo pensar o comportarse (esto debe extraerlo de la

literatura, de los consejos, de sus propias reflexiones). Pero que si que le ofrece unos límites que a su vez son axiomas, esto es, condiciones que abren un abanico de posibilidades muy amplio a nivel conductual y mental, al tiempo que también excluyen otras muchas, porque no olvidemos que la plasmación, la dimensión en la que se desenvuelven los planteos trascendentes, comunitarios y terapéuticos, es moral. Así, los axiomas que emanan del programa AA serían: individualismo/grupo; voluntad de recuperación/no voluntad; orgullo/humildad; y Poder superior/alcohol. Todos ellos abiertos a una red amplísima pero finita de significaciones que vinculan pensamiento y acción en una praxis, en una forma de comportarse y de interpretar el propio comportamiento. Como vamos a intentar ver, el individuo se socializa, se construye de forma personal, intergrupal y comunitaria dentro de esas claves a través de la retroalimentación entre la experiencia en el grupo (juntas, sociabilidad, lecturas) y la experiencia externa a él (contextos cotidianos). Y lo hace a partir de las claves que recibe, interpreta y asume, fundamentalmente en la vida en el grupo, en la interacción con los compañeros, que considero es el vector que desencadena y retroalimenta en buena parte los otros.

En el grupo el individuo recibe, por decirlo de manera sencilla, consejos de "como hacerle para dejar de beber": "llévatela de día a día", "no te pongas plazos largos", "no frecuentes a tus amigos de antes", "si tienes tentación llama a un compañero", "bebe mucha agua", "intenta no estar solo", "comparte con tu familia". Pero también recibe muchos consejos que aparentemente no tienen nada que ver con el alcohol, de hecho a menudo a los recién llegados se les dice que descubrirán que lo de menos en AA es dejar el alcohol. Y en parte es cierto, cuando avanzan en el programa, la atención del individuo, de los propios pasos y de sus intervenciones en las juntas, irán cada vez menos dirigidas al alcohol en sí y más a problemas cotidianos que cualquiera puede tener, pero que en su caso podrían conducir de nuevo al alcohol.

En su paso por la vida en el grupo el individuo aprende muchas claves de cómo ser, estar y parecer, en definitiva aprende un "saber hacer": intentar mostrarse comedido en sus opiniones, respetar las de los otros, no buscar con excesivo ahínco la sociabilidad y esperar la invitación. Incluso aprende y comparte todo un estilo de humor que es propio de los grupos y de las juntas. En cuanto a la acción comprueba que todos los días debe intentar hacer el esfuerzo de intentar asistir a la junta, de lo contrario recibe preguntas o silencios poco integradores de sus compañeros, aprende que alguien lo atiende (le ofrece café, cigarrillos), le ofrece palabra en tribuna y es escuchado, incluso recibe consejos y ánimos (otras veces reprimendas). Y todo ello le sirve de contraste reflexivo con su vida fuera. Evidentemente los citados axiomas y la infinitud de situaciones posibles en las que se ponen en juego tienen un factor de indeterminación que esencialmente depende de los consensos morales del grupo. Quiero decir, todos estos axiomas de identidad social se plasman en un perfil ideal de sujeto trazado por nociones como la honestidad, humildad, buena voluntad, etc., y esto a su vez también se vincula con la posibilidad de que si uno recibe servicios del grupo, así como otro tipo de ayudas o pleitesías, uno también debe ser capaz de hacer lo mismo a su manera sin que por ello su dignidad o su masculinidad se vean dañadas. Los servicios que desarrolla dentro del grupo, como encargarse de la limpieza o el café al comienzo, hasta llegar a manejar las cuentas o coordinar juntas, con el ascenso paulatino en responsabilidad y reconocimiento grupal que conllevan, hacen que el individuo pueda apreciar que esas tareas lo dignifican ante el grupo al tiempo que lo legitiman para intervenir y posicionarse en la vida social del mismo.

Lo que sucede entonces en el proceso de recuperación y socialización en el grupo es que el individuo comienza a hacer suyos esos esquemas de acción y aspiración, esas formas de entender las cosas vinculadas a ciertos principios morales, y lo hace a partir de su experiencia en situaciones concretas. A partir de ahí comienza a reproducirlos, a utilizarlos también fuera del grupo, en su cotidianidad, en los problemas con su pareja o en el trabajo, es decir, empieza a generar un conjunto de *frames* en los que se ve representado y representa las acciones/reacciones de los demás de un modo distinto. Ese proceso lo ira retroalimentando en sus intervenciones en las juntas, en sus interpretaciones de las intervenciones de los demás, generándose toda una deriva de cambio personal más o menos rápida y profunda dependiendo del individuo obviamente.

En ese punto emerge la importancia de uno de los aspectos de la acción simbólica ritualizada que se desarrolla en las juntas terapéuticas, la capacidad que tienen para que individuos tan distintos, con vivencias tan heterogéneas se identifiquen entre sí, "se vean reflejados". Tanto es así que era recurrente escuchar testimonios de cómo en ocasiones alguien asistía a la junta diaria con un problema en mente, y sin haberlo comentado con nadie, un compañero le "regalaba" la solución al contar una experiencia



propia. Esa es a menudo para los miembros con más experiencia la clave de las juntas terapéuticas, solventar los problemas que se le presentan en el ahora, en el día a día, de forma que a menudo las intervenciones se repiten bastante completando largos ciclos, enlazándose con referencias a las intervenciones de otros compañeros días atrás, hablando de los problemas con sus hijos o de conflictos tipo económico.

## 6. Ritualización y reflexividad: hacia una visión experiencial de la cultura

La cuestión es que las juntas aglutinan y sintetizan un buen número de dimensiones retroalimentándolas e interconectándolas con toda una serie de dinámicas de reajuste que cada miembro vive de forma personal, aunque dentro de sendos contextos de carácter grupal y extra-grupal donde entran en juego las tensiones relativas a la vida comunitaria del grupo o las tensiones ocasionadas en su entorno. Dichas dinámicas de reajuste personal pasarían esencialmente por el proceso de constitución de una narrativa que integre de forma reflexiva las acciones pasadas como alcohólico en activo, los problemas presentes y la proyección vital de un posible futuro.

Aparentemente lo más sencillo desde la Antropología sería ver en las juntas un ritual, pero siguiendo las nociones tradicionales de ritual encontraríamos una quiebra, una discontinuidad entre las juntas y sus contextos cotidianos que atenta contra la visión relacional que aquí se propone. De ahí que para ensayar una interpretación de ese estilo sobre el programa AA, quizá sea necesario contemplarlo como un *drama social* a la manera que proponía V. Turner (1987: 74-75; 1974). A saber, las juntas serían entonces un nudo central de donde los miembros de AA infieren los esquemas situacionales, vitales y emotivos que repiten y coligen de sus experiencias cotidianas, integrándose todo esto en una especie de "todo" experiencial, ontológico, cuya función es *terapéutica* (26).

Los dramas, en este caso el proceso de recuperación de un alcohólico en AA, serían una especie de *meta-teatro* experiencial (puede verse Díaz Cruz 1997; una visión más amplia aparece en 1998) con una *estructura temporal* y una forma narrativa, en este caso la que se genera a nivel grupal e individual en el seno del grupo en torno a la recuperación. Esta experiencia conlleva una fuerte reorientación del entendimiento de las categorías sociales generales, en especial las ligadas al alcoholismo, desde la articulación entre *liminaridad* y *communitas*, desde el margen simbólico de la sociedad misma, donde el individuo encontraría una dimensión trascendente de su misma existencia, una visión de conjunto, integradora de sus vivencias. A la vez que mediante un complejo proceso de "ida y vuelta", en el que el individuo alterna fases, o mejor dicho, momentos ritualizados de *reflexividad* sobre su experiencia social (con el alcohol como piedra angular) y de *fluidez* (*flow*) en la vida social, donde implementará el saber adquirido en las fases reflexivas y viceversa (puede verse Turner 1979: 465-499).

De este modo, para ir concluyendo una vez que dejo entreabiertas las sendas de trabajo conceptual y reflexión teórica que proponía al inicio. Considero que respecto a Alcohólicos Anónimos, al igual que respecto a un buen número de las soluciones espirituales, *performativas*, de *bricolage* cultural que están surgiendo en las sociedades latinoamericanas para cubrir las carencias de los modelos sociales hegemónicos y sus tecnologías del *self*, habría que preguntarse que papel juegan este tipo de experiencias ritualizadoras, resocializadoras, de *reencantamiento del mundo* en relación a la idea de curación, sobre todo en lo que se refiere a "dolencias" no estrictamente "corporales". Enlazando esto con que papel juegan estas experiencias desde los márgenes de la visión homogeneizadora y hegemónica de las tecnologías modernas de lo social a la hora de constituir una experiencia de individualidad, especialmente en sociedades donde lo que Durkheim llamo anomía está cada vez más presente (sobre la relación entre individualidad y liminaridad en contextos brasileños es interesantísimo Damatta, 2000: 7 ss.; y 2002). Habría que preguntarse además, como hace Weidner-Maluf (2005: 499-528) en su análisis sobre los rituales terapéuticos de estilo *new age* en Brasil, *que hay de ritual en lo terapéutico y que hay de terapéutico en lo ritual* (puede verse Díaz Cruz, 2000: 64-65; y Turner, 1981), intentando fijar nuestra mirada en objetos no "exóticos".

En definitiva, tal vez la reflexión antropológica sobre estos fenómenos y su relación con la modernidad, debería caminar en esa senda teórica que vincula lo simbólico y lo ritual con la experiencia individual y cotidiana, con los conflictos que significan el transitar por la experiencia de la cultura, de la sociedad, de la vida misma, en esa óptica ontológica de la cultura que tiende a difuminar o a intervincular espacios

antes limitados como ritual y terapia. Pues justo entre ellos se hallan las claves de la potencia de realidades tan indiscutibles como Alcohólicos Anónimos.

---

## Notas

1. El proyecto al que hago referencia fue financiado por el Programa de Mejoramiento del Profesorado de la SEP bajo el título: "Una aproximación sociocultural a los contextos del alcoholismo: asociaciones terapéuticas de rehabilitación de alcohólicos en Ciudad Victoria (Tamaulipas, México)". El trabajo etnográfico ya concluido se dio, de forma intensiva, desde octubre de 2005 a octubre de 2006, si bien durante el verano de 2005 tuve la ocasión de realizar un pequeño trabajo de campo exploratorio que me sirvió para rediseñar el proyecto.

2. Al menos en el caso mexicano está claro que el "factor espiritual" ha ganado peso específico dentro de la óptica de los científicos sociales que se acercan al fenómeno AA (puede verse entre otros Brandes 2004<sup>a</sup>: 41; o Palacios Ramírez 2008: 189-206), hasta el punto de que incluso planteamientos de corte psiquiátrico (Gutiérrez Reynaga *et alii* 2007: 62-68) comienzan a dar importancia a dicho factor. La importancia de esta cuestión había sido intuida ya por autores que trabajaban el alcoholismo en otros contextos (Kearney 1991: 329-351; Osorio 1992: 39). Y en cuanto a los antecedentes en la producción norteamericana sobre el tema esto sucede incluso en mayor medida (pueden resaltarse entre muchos otros Blumberg 1977: 2122-2143; o Treviño 1992: 183-208).

3. Hay que recordar que tanto Bateson como precursor de la llamada Escuela de Palo Alto, como Goffman en su particular deriva de las ideas de la Escuela de Chicago, el interaccionismo simbólico y los trabajos de R. L. Birdwistell son a menudo enclavados junto con otros autores como S. Hall o P. Watzlawick, entre otros, dentro de lo que se conoce como "universidad invisible", teniendo como nexo de unión de sus dispares pesquisas el énfasis en proponer un nuevo paradigma transdisciplinar para las ciencias sociales, basado en el segundo desarrollo de las teorías de la comunicación y de la cibernética, el llamado *modelo orquestal de la comunicación* (puede verse Bateson y otros 2005).

4. El trabajo de campo se extendió entre septiembre de 2005 y octubre de 2006. Durante ese tiempo asistí a entre dos y cuatro juntas terapéuticas por semana, sesiones cerradas, así como a algunas sesiones abiertas y a algún evento en el nivel de las agrupaciones de la ciudad. A la observación participante en las juntas, añadí un total de 17 entrevistas en forma de relato biográfico focalizado en la carrera del individuo como alcohólico, además de otras seis entrevistas abiertas y observaciones que recolecté durante la fase exploratoria. La casi totalidad de las entrevistas se realizaron en dos sesiones que me permitían un breve lapso de análisis reflexivo de las mismas. La focalización teórica de la observación buscaba obtener una perspectiva procesual, interrelacional del desarrollo de las juntas terapéuticas. Del mismo modo, esa idea centró también la selección de los entrevistados y el replanteamiento reflexivo de las entrevistas.

5. Creo que esta cita lo explica bastante bien: "Para Bateson, por el contrario, la práctica no es el producto derivado de estructuras sociales o simbólicas situables fuera de contexto, sino un conjunto de procesos dentro de los cuales se observan relaciones estructurales (...) operantes en diferentes situaciones, que no dejan de ser contingentes. Como tales se modifican en función de las condiciones particulares de la comunicación en la que se inscriben los procesos en curso. A partir de entonces, la estructura no puede ser pensada como armoniosa, estable y oculta de la naturaleza humana (...) Toda estructura o, para ser más precisos, todo proceso de estructuración, se da en función de un contexto" (Bensa 1991: 146).

6. De esa fase se desprenden dos de las nociones más conocidas y fértiles de las generadas por Bateson, que utiliza en sus acercamientos al alcoholismo, el *doble vínculo* o *doble coacción*, y el *deuteroaprendizaje* (véase Bateson 1998: 185-257; 1999: 162-194), que se sumarían a la que desarrolló en su estudio etnográfico en Nueva Guinea, la de *schismogenesis* (1990: 198).

7. Quizás este fragmento resume bien la visión batesoniana del individuo alcohólico: "Sencillamente, no puede elegir la sobriedad. A lo sumo podría elegir sobriedad-no ebriedad, y su universo sigue estando polarizado, portando siempre ambas alternativas" (Bateson 1998: 349).

8. Con la noción de *deuteroaprendizaje* o "aprender a aprender", Bateson se adelanta en parte a lo que los descubridores de la segunda cibernética bautizaron como *morfogénesis* (distintos enfoques del entronque de estas cuestiones con las ciencias sociales pueden verse en Prigogine 1996), es decir, procesos de desequilibrio, cambio y reequilibrio tan profundos que conllevan el cambio en la estructura misma del sistema.

9. De algún modo, y como los mismos miembros del grupo U reflexionaban y discutían en algunos momentos de las juntas, sobre todo en días de "lectura", cuando se leían extractos de los pasos, tradiciones y otros textos para comentarlos en grupo, en voz alta, los pasos y tradiciones tienen relaciones entre sí, forman subsistemas entre ellos. Así los tres primeros parecen hablar de ese acto de sumisión, de quiebra del "orgullo" ante un Poder superior, que además hace aparición en un sinnúmero de pasajes de la literatura AA con expresiones como "pensábamos que éramos dioses de nuestro propio universo", "desafiábamos a Dios"... Los tres primeros pasos son: 1. Admitimos que éramos impotentes ante el alcohol, que nuestras vidas se habían vuelto ingobernables. 2. Llegamos al convencimiento de que un Poder superior podría devolvernos el sano juicio. 3. Decidimos poner nuestras voluntades y nuestras vidas al cuidado de Dios como nosotros lo concebimos.

10. La noción de *tocar fondo* es sumamente interesante, porque marca un punto de inflexión en la carrera del alcohólico que llega a AA, de ahí su fuerte contenido de inmanencia, dentro de la narrativa biográfica que reconstruye el sujeto en AA (véase Brandes 2004b: 113-126), el tocar fondo, encontrar su fondo de sufrimiento, es algo así como un momento de iluminación, de inflexión, un choque con un límite "natural" de las cosas representado por la idea de muertes sociales o incluso biológicas, ahí el alcohólico supuestamente decide que debe encontrar ayuda y es cuando se acercaría a AA. De alguna manera, cuando esto sucede, parece como si fuese un límite que ya estaba en ellos, en su historia, antes de que fueran conscientes de ello, como si estuviese predefinido y solo fuese cuestión de esperar llegar ahí.

11. Goffman en su delimitación de la noción de *frame* (2006: 23ss), que toma prestada de Bateson (1998: 205 ss.), los presenta como *modelos, esquemas interpretativos*, distinguiendo dos tipos, unos primarios que serían los relativos a los esquemas esenciales de una cultura, y otros secundarios de elaboración social, continentes de un subtipo que nombra *frameworks* que estaría ligado a acciones simbólicas definidas situacionalmente de forma especial (rituales, juegos, teatro), cuya función sería redefinir status y roles, donde encajaría la terapia AA como forma de *keying*, redireccionalización existencial a partir del trabajo sobre las narrativas biográficas a partir de ciertos temas estructurales con vistas a "fabricar" nuevos marcos comunicativos, a positivizar malas experiencias *reelaborándolas*.

12. Es muy posible que dicha connotación sea especialmente visible o presente en el grupo U, de hecho, al margen de diferencias de edad, status socioeconómico, ocupación o educación, la principal brecha que afloraba en cualquier conflicto grupal y también cuando se manifestaban distintas percepciones sobre el programa en las reuniones, incluso en las entrevistas, era la referente a la cuestión de la espiritualidad. Todo un segmento de miembros que ya empezaban a ser veteranos, que habían comenzado hace algún tiempo a hacerse cargo de algunos de los nuevos miembros que ingresaban, y que además estaban vinculados a sectores de miembros de otros grupos con similar visión, defendían una idea fuertemente espiritual del programa AA, o lo relacionaban con sus heterogéneas percepciones de diferentes doctrinas religiosas, como el catolicismo y diversas manifestaciones del protestantismo, y se quejaban, incluso atacaban a algunos de los miembros más veteranos en el grupo por "no entender el programa", por no aprovecharlo nada más que para dejar de beber, acusándolos de no llevar a cabo la dimensión espiritual de éste que, según ellos, era el "verdadero premio" del programa. Aun siendo solo una de las posibles lecturas del programa, me parece que en esa dimensión radica buena parte de su "magia" y su eficacia.

13. "Cognitive schemas are barred internalized patterns of thought-feeling that mediate both the interpretation of on-going experience and the reconstruction of memories" (Strauss 1992: 5).

14. Las llamadas *sociologías de la desviación* (Álvarez Uría y Varela 1989; Larrauri 1992) surgen dentro de lo que sería la segunda generación de la Escuela de Chicago, intentando trasponer los presupuestos

de la primera, su interés por las problemáticas fruto de los procesos de urbanización y modernización, a una escala micro, situacional. Apoyándose para ello en dos pilares teóricos fundamentales en los que van a integrar sus ideas sobre cómo se construye la anormalidad y cómo se administra socialmente: el interaccionismo simbólico de Blummer y Mead, y el estructural funcionalismo, que vía Merton (1987) recogía la cuestión de la anomía durkheimiana y su énfasis en diagnosticar las consecuencias de la modernidad.

15. Para Goffman (2001: 12ss) el *estigma* es un tipo de discrepancia entre las dos partes que componen la identidad social real de alguien, a saber, su *caracterización en esencia* y sus *identidades virtuales*, es una disfunción lógica entre *atributo* y categorías de construcción individual del yo que a su vez reflejan y plasman, reconstituyéndolas, categorías sociales más amplias: Mientras que por su parte Becker se muestra más preocupado por sentar las bases analíticas de qué pasos debe seguir, cual es el proceso de coyunturas, condiciones, decisiones y aprendizajes que debe seguir un individuo para que su carrera moral hacia la desviación se de con éxito. Prestando más atención a las relaciones entre *control social*, *prohibición* y *desviación* (1971: 64-65), a las ambivalencias indisolubles de los valores socio-morales en teoría o al proceso de aprendizaje del individuo de la sociocultura desviada y al proceso de compromiso con ésta (aprender a distinguir los efectos de las sustancias, aprender un léxico, éticas y estéticas grupales...).

16. Dicho par simbólico, Poder superior/alcohol, es la base fundamental de las narraciones y de la especie de hermenéutica existencial que se desarrolla en las juntas, entrelazando intervenciones y sesiones de distintos días entre sí, a veces en forma de tensiones, alusiones personales y críticas, otras en forma de apoyo, exhortaciones y declaraciones de admiración. De alguna manera ese par está también en la base del discurso de presentación de sí, del mecanismo de interiorización de los axiomas del programa terapéutico, y también del proceso de resocialización que pone en juego la terapia bajo la forma de una experiencia religiosa, como la narrada por el fundador Bill, que es la matriz de las narraciones, del historial que ira construyendo el alcohólico en recuperación sobre su vida. Dentro de dichas narraciones reflexivas sobre hechos pasados, presentes y futuros, el Poder superior y el alcohol estarán vinculados con elementos inmanentes que para el observador externo pueden aparecer como paradojas o contradicciones, pero que para el miembro de AA son pieza clave en la coherencia narrativa, emotiva y existencial de su historia autobiográfica, de las reflexiones sobre su experiencia en la sociedad.

17. Así se refleja en el sugerente análisis que Stross (1991: 300 ss) realizara de la cantina mexicana como *frame* donde se desenvuelven e inscriben los contextos y dinámicas propias de la relación entre alcoholismo y machismo en el caso de la sociedad mexicana, aunque análisis similares caben también en sociedades mediterráneas para con el bar (pueden ser valiosas las aportaciones de Gilmore 1994; o Gefou-Madiangu 2001). De hecho dicho *frame* puede ser uno de los que la ritualización programa AA intenta invertir.

18. Me sirvo aquí de otra de las fértiles reflexiones de E. Goffman: "Por lo general, las definiciones de la situación proyectable por los diferentes participantes armoniza suficientemente entre si como para que no se produzca una abierta contradicción. No quiero decir que exista el tipo de consenso que surge cuando un individuo presente expresa radicalmente lo que en realidad siente y honestamente coincide con los ideales expresados (...) El mantenimiento de esta apariencia de acuerdo, esta fachada de consenso, se ve facilitada por el hecho de que cada participante encubre sus propias necesidades tras aseveraciones que expresan valores que todos los presentes se sienten obligados a apoyar de palabra (...) En conjunto, los participantes contribuyen a una sola definición total de la situación, que implica no tanto un acuerdo real respecto de lo que existe sino más bien un acuerdo real sobre cuales serán las demandas temporalmente aceptadas" (Goffman 1981: 21).

19. Ya una vez entrados en el proceso de transformación personal, muchos miembros AA comienzan parcialmente a percibir lo importante que era el alcohol en su personalidad social y al rechazarlo no consiguen evitar inducir dicho esquema a situaciones de sociabilidad donde la gente bebe. Por ejemplo D. comentaba en tribuna algo ofuscado que ahora no soportaba las reuniones donde se tomaba alcohol, que la gente se volvía estúpida y no se daban cuenta porque no se miraban desde afuera, y que como siempre había tomado en esas reuniones con su esposa (que era bebedora social) nunca se había dado cuenta de cómo cambiaba, de que no le gustaba como ella era tomada.

20. La cuestión de las recaídas es una de las más peculiares en torno a AA, como pude comprobar y

muchos han relatado ya, hay un buen número de individuos que entra y sale constantemente de los grupos, que pasan un tiempo sin consumir alcohol en el grupo, vuelven a la "carrera" y tras un tiempo de nuevo al grupo. Esto hace difícil medir cuantitativamente el éxito terapéutico de AA a la vez que proyecta otra idea sobre la dolencia y la recuperación.

21. En el grupo U casi todos eran de creencias católicas, si bien algunos elementos aislados estaban cerca de iglesias protestantes fundamentalmente porque sus mujeres asistían a ellas y en ocasiones en tribuna comentaban que los protestantes les conmovían mucho más, que la celebración de la liturgia con cantos e imposición de manos les parecía tan conmovedora como ciertos momentos de las juntas que les hacía llorar, siendo algo que echaban en falta en su religión. También era común que muchos incorporasen a su idea del programa elementos religiosos, como identificar pasos y mandamientos, mezclados con reminiscencias *new age* referentes a comida, meditación etc.

22. Esta idea del mensaje, de seguir vinculado al grupo y "regalar" la propia experiencia en tribuna o en forma de consejo a los nuevos, esta cargada simbólicamente de una visión que sacraliza una relación de *intercambio simbólico*, de *don* (en la acepción maussiana, Mauss 1991; también puede verse el reestudio de la cuestión por Godelier 1998) tanto con el Poder superior como con el grupo. A la vez que lleva inherente también de mecanismos de control y exigencia por parte de la comunidad, así los más individualistas se quejaban en ocasiones molestos de que se les increpara por desaparecer un tiempo, por faltar a las juntas o asistir a otro grupo.

23. Escribe Blumberg sobre el programa AA: "By ideology is meant the central governing set of beliefs or assertions which explain the predicament in which find themselves, which provide a focus for the behaviour of those who subscribe to this set of beliefs, which justify on set of practices rather than another, and which form the basis for the program advocated to others" (Blumberg 1977: 2122-2143).

24. No hay que olvidar la relación de origen de AA con los llamados grupos Oxford, como tras su idea de "subjetivismo de la palabra sagrada, había un fuerte código moral basado en los cuatro absolutos y en las cinco ces: *honestidad perfecta*, *pureza*, *falta de egoísmo* y *amor* de una parte, y *confianza*, *confesión*, *convicción*, *conversión* y *continuación*.

25. Evidentemente asumo las críticas posibles a la visión "estratégica" de Goffman sobre la vida social (por ejemplo Geertz 1994: 37-38), pero al mismo tiempo acepto el valor explicativo de sus esquemas y nociones, partiendo de la heurística de que el armazón categorial que ofrece puede ser rellenado con otras dimensiones de la experiencia social, como emotividades, vivencias, de ahí que luego ensaye el puentear dicho esquema con otro modelo "teatral", en este caso el *drama social* presentado por Turner.

26. La plasmación fundamental de dicho esquema experiencial y terapéutico sería el historial que el sujeto va *performando*, transformando y perfeccionando en sus intervenciones en tribuna, en dichas narraciones biográficas experiencia pasada y presente se unen en un espacio de reflexividad individual y grupal, y los axiomas y categorías simbólicas que el programa propone como enmarque de la acción simbólica toman cuerpo a través de los *tropos* (véase el interesante trabajo de Turner 2006: 310 ss.) en los que categorías como Poder superior y el alcohol aterrizan en la propia narración del sujeto actuando como *elementos pivotantes*, nexos de transformación entre el marco de la terapia y el de la acción fuera, dando pie a la reflexión existencial del sujeto sobre su dolencia, en última instancia sobre la determinación divina y ambiental sobre la misma, y sobre su responsabilidad para aceptar.

---

## Bibliografía

Antze, Paul

1987. "Symbolic Action in Alcoholics Anonymous". En Mary Douglas (ed.), *Constructive Drinking: Perspectives on Drink from Anthropology*, New York, Cambridge University Press: 149-181.

Austin, John

- 1998 *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona, Paidós.
- Bastian, Jean P. (ed.)  
2004 *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Bateson, Gregory  
1990 *Naven. Un ceremonial latmul*. Madrid, Júcar.  
1998 *Pasos para una ecología de la mente*. Buenos Aires, Carlos Lolhé.  
1999 *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona, Gedisa.  
2002 *Espíritu y naturaleza. Una unidad necesaria*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Bateson, Gregory (y Mary C. Bateson)  
2000 *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*. Barcelona, Gedisa.
- Bateson, Gregory (y otros)  
2005 *La nueva comunicación*. Barcelona, Kairós.
- Becker, Howard S.  
1971 *Los extraños. Sociología de la desviación*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo Argentina.
- Bensa, Alban  
1991 "Individuo, estructura, inmanencia. Gregory Bateson y la Escuela Francesa de Sociología", en Yves Winkin (dir.), *Bateson. Primer inventario de una herencia*. Buenos Aires, Nueva Visión: 135-151.
- Berger, Peter L. (y Thomas Luckmann)  
1997 *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona, Paidós.
- Berman, Marshall  
1999 *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México, Siglo XXI.
- Blumberg, Leonard  
1977 "The ideology of a therapeutic social movement: Alcoholics Anonymous", *Journal of Studies on Alcohol*, 38(11): 2122-2143.
- Brandes, Stanley  
2004a *Estar sobrio en la Ciudad de México*. México, Plaza y Janés.  
2004b "Buenas noches, compañeros. Historias de vida en Alcohólicos Anónimos", *Revista de Antropología Social*, 13: 113-136.
- Campos, Edemilson Antunes de  
2005 *Alcoolismo, doença e pessoa: uma etnografia da associação de ex-bebedores Alcoólicos Anônimos*. Disertación de tesis doctoral, Universidade Federal de São Carlos.
- Damatta, Roberto  
2000 "Individualidade e liminalidad: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade", *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 6(1): 7-29.  
2002 *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*. México, FCE.
- De Marinis, Pablo  
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>.
- Díaz Cruz, Rodrigo  
1997 "La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia", *Alteridades, Anuario de Antropología*, 7(13): 5-15.  
1998 *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. México, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana.  
2000 "La trama del silencio y la experiencia ritual", *Alteridades, Anuario de Antropología*, 10(20): 59-74.

- Durkheim, Émile  
2000 *Las formas elementales de la vida religiosa*. México, Ediciones Colofón.  
2001 *La educación moral*. México, Ediciones Colofón.
- Errieau, Gilles  
1991 "Las paradojas del alcoholismo", en Yves Winkin (dir.), *Bateson. Primer inventario de una herencia*. Buenos Aires, Nueva Visión: 269-273.
- Esteva Fabregat, Claudio  
1993 *Cultura, sociedad y personalidad*. Barcelona, Anthropos.
- García, Ángela  
2004 *E verbo (re) fez homen: estudo do processo de conversão de alcoólico ativo em alcoólico passivo*. Niteroi, Intertexto.
- García, Teresa (y Jean J. Wittezaele)  
1994 *La Escuela de Palo Alto. Historia y evolución de las ideas esenciales*. Barcelona, Herder.
- Geertz, Clifford  
1994 *Conocimiento local. Ensayos en la interpretación de las culturas*. Barcelona, Paidós.
- Gefou-Madiangu, Dimitra (ed.)  
2001 *Alcohol, Gender and Culture*. London, Routledge.
- Gilmore, David  
1994 *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona, Paidós.
- Giobellina, Fernando (y Elda González)  
2001 *Umbanda, el poder en el margen: un estudio sobre religiosidad popular y experiencia social*. Cádiz, Universidad de Cádiz.
- Girola, Lidia  
2005 *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*. Barcelona, Anthropos.
- Godelier, Maurice  
1998 *El enigma del don*. Barcelona, Paidós.
- Goffman, Erving  
1981 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu.  
2001 *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires, Amorrortu.  
2006 *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*. Madrid, Siglo XXI/Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Houseman, Michael (y Carlo Severi)  
1994 *Naven ou le donner á voir*. Paris, Centre National pour la Recherche Scientifique.
- Joas, Hans  
1998 *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Kearney, Michael  
1991 "Borrachera y conversión religiosa en un pueblo mexicano", en Eduardo L. Menéndez (ed.), *Antropología del alcoholismo en México. Los límites de la economía política 1930-1979*. México, Centro de Investigaciones Estudios Superiores en Antropología Social: 329-351.
- Larrauri, Marta  
1992 *La herencia de la criminología crítica*. México, Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, Claude  
1995 *Antropología estructural*. Barcelona, Paidós.

- Mauss, Marcel  
1991 *Sociología y antropología*. Madrid, Etnos.
- Mead, George H.  
1999 *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Barcelona, Paidós.
- Menéndez, Eduardo  
1990 Morir de alcohol: Saber y Hegemonía médica. México, Alianza.  
1994 "La enfermedad y la curación. ¿Qué es la medicina tradicional?", *Alteridades, Anuario de Antropología*, 4(7): 71-83.  
2002 *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Barcelona, Ediciones Bellaterra.
- Menéndez, Eduardo L. (ed.)  
1991 *Antropología del alcoholismo en México. Los límites culturales de la economía política (1930-1979)*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Ediciones de la Casa Chata.
- Menéndez, Eduardo L. (y Renee B. Di Pardo)  
2006 "Alcoholismo: políticas e incongruencias del sector salud en México", *Desacatos. Revista de Antropología Social*, 20: 29-52.
- Merton, Robert  
1987 *Teoría y estructuras sociales*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Mota, Leonardo A.  
2004 *A dádiva da sobriedade: a ajuda mutua nos grupos de Alcoólicos Anônimos*. Sao Paulo, Paulus.
- O'Reilly, Edmund  
1997. *Sobering Tales: Narratives of Alcoholism and Recovery*. Amherst, University of Massachusetts Press.
- Osorio, Rosa M.  
1992 "Usos, funciones y consecuencias de la alcoholización. El alcohol como instrumento de las relaciones familiares", en Eduardo L. Menéndez (ed.), *Prácticas e ideologías científicas y populares respecto del alcohol en México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: 21-41.
- Palacios Ramírez, José  
2008 "Redefinir lo religioso. Un ensayo de reflexión a partir del estudio de la espiritualidad en Alcohólicos Anónimos", en Mónica Cornejo; Manuela Cantón Delgado y Ruy Blanes (coords.), *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*, San Sebastián, Ankulegi: 189-206.
- Piette, Albert  
1997 "Pour une anthropologie comparée des rituels contemporains. Rencontre avec des batesoniens", *Terrain. Revue française sur l'Europe*, 29.  
<http://terrain.revues.org/document3261.html>
- Prigogine, Ilya (comp.)  
1996 *El tiempo y el devenir*. Barcelona, Gedisa.
- Ramírez Bautista, Miguel  
2002 *Comunidad sin fronteras. Una historia de rehabilitación del alcoholismo en México*. México, Editorial Diana.
- Ramos Torre, Ramón  
1999 *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Ricoeur, Paul



2004 *Freud: una interpretación de la cultura*. México, Siglo XXI.

Singer, Merryl

1986 "Toward a political economy of alcoholism: the missing link in the anthropology of drink", *Social Science and Medicine*, 23(2): 113-130.

Strauss, Claudia

1992 "Models and Motives", en Roy D'Andrade y Claudia Strauss (eds.), *Human motives and cultural models*. Cambridge, Cambridge University Press: 1-20.

Stross, Brian

1991 "La cantina mexicana como un lugar para la interacción", en Eduardo L. Menéndez (ed.), *Antropología del alcoholismo en México. Los límites de la economía política 1930-1979*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: 283-307.

Treviño, Javier

1992 "Alcoholics Anonymous as Durkheim Religion", en L. Monty, D. Lynn y D. O. Moberg (eds.), *Research in the Social Scientific Study of Religion*. Greenwich, JAI Press: 183-208.

Torre, Renée de la

2002 "Mentalidades religiosas: cambios y continuidades en la globalización", en Guillermo de la Peña y Luis Vázquez León (coords.), *La antropología social en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*. México, Fondo de Cultura Económica: 390-418.

Turner, Terence

2006 "Tropos, marcos de referencia y poderes", *Revista de Antropología Social*, 15: 305-315.

Turner, Victor

1974 *Dramas, fields and metaphors*. Ithaca, Cornell University Press.

1979 "Frame, flow and reflection: ritual and drama as public liminality", *Japanese Journal of Religious Studies* 6(4): 465-499.

1981 *Drums of affliction: A study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. Ithaca, Cornell University Press.

1987 *The Anthropology of performance*. New York, PAJ Publications.

1988 *El proceso ritual. Estructura y anti-estructura*. Madrid, Taurus.

1999 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. Madrid, Siglo XXI.

Van Gennep, Arnold

1980 *Los ritos de paso*. Madrid, Taurus.

Varela, Julia (y Fernando Álvarez Uría)

1989 *Sujetos frágiles. Ensayos de sociología de la desviación*. México, Fondo de Cultura Económica.

Weidner-Maluf, Sonia

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.