

# EL PROCESO RITUAL EN LAS COMUNIDADES DE ALCOHÓLICOS ANÓNIMOS EN EL NORTE DE MÉXICO

José Palacios Ramírez\*

---

*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 AA de Ciudad Victoria, Tamaulipas, al norte de México. Estas comunidades de apoyo a alcohólicos, desde una posición de sub-alternidad y marginalidad social ante una problemática casi siempre obviada por la sociedad y el gobierno mexicano, ofrecen una “salida” de corte si no *quasi* religioso, si trascendentalista y/o espiritual a quienes se acercan a ellas, ofreciendo singulares vínculos con aspectos de la reflexión clásica sobre el ritual. En lo que se refiere a la cuestión simbólico-ritual, estas comunidades presentan muchos de los aspectos clave que sirvieron de anclaje para el análisis comparativo de los ritos de otras culturas 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.

*Palabras clave:* teorías clásicas del ritual, acción ritual, alcoholismo, programas terapéuticos, Alcohólicos Anónimos.

*Abstract:* The object of this work is to establish some lines of reflection on the symbolic aspects and ritual character of therapeutic communities of rehabilitation such as Alcoholics Anonymous (AA). This work is based on the ethnographic fieldwork done in AA groups of Ciudad Victoria, Tamaulipas, in the north of Mexico. These support communities of alcoholics offer, from a position of subordination and marginality, an spiritual way out for their members, dealing with a problem mostly forgotten by both Mexican society and government. These communities present many of the key aspects that grounded the comparative analysis of the rituals of other cultures by the ethnographers: liminality or separation of the social body, discourse and symbolic practice that signal the search for a transcendental solution to conflicts.

*Key words:* classic theories of ritual, ritual performance, alcoholism, therapeutic programs, Alcoholics Anonymous.

El propósito 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 Anó-

nimos (AA), algo que inevitablemente conlleva una carga implícita de reflexión sobre un objeto privilegiado del pensar antropológico. Para ello me apoyo en el trabajo de campo etnográfico<sup>1</sup> realizado sobre dos de sus varian-

\* Universidad Católica de San Antonio Murcia. jpalacios@pdi.ucam.edu

<sup>1</sup> El trabajo etnográfico aún no concluido viene dándose de forma intensiva desde octubre

tes (tradicional y 24 horas) en Ciudad Victoria, Tamaulipas, al norte de México. Estas comunidades de alcohólicos, desde una posición de sub-alternidad y marginalidad social ante una problemática casi siempre obviada por la sociedad y el gobierno mexicano, ofrecen una “salida” de corte si no *quasi* religioso, sí trascendentalista y/o espiritual a quienes se acercan a ellas.

En lo que se refiere a la cuestión simbólico-ritual, estas comunidades presentan muchos de los aspectos clave que sirvieron de anclajes para el análisis comparativo de los ritos de otras culturas 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 socio-cultural de la masculinidad, con relaciones de *status* a menudo marcadas por la edad; la puesta en juego de un fuerte nivel anti-estructural, así como un fuerte sentido de *comunidades* que confronta, y a la vez refuerza, la estructura social. Y, además, toda una serie de factores propios de un con-

texto tardomoderno, que abren la posibilidad de reflexionar sobre la cuestión de la acción ritual fuera de los contextos etnográficos más tradicionales, dirigiéndonos hacia los fenómenos sociales poscapitalistas.

Este objeto de estudio, como casi cualquier objeto que acoge una mirada sociocultural en contextos latinoamericanos, conduce casi inevitablemente a la cuestión clave de sociedades híbridas –me apoyo aquí en mayor medida en la concepción de Bhabha (2002) que en la conocida aportación de García Canclini (1989) en su relación con la modernidad y con la tradición cultural–, y a distancias sociales que dejan espacios donde los observadores de lo social pueden maravillarse con magníficos ejemplos de creatividad y operacionalización de las lógicas culturales, así como percatarse de la paradoja de que en esos mismos espacios pueden encontrarse muchas de las claves de los conflictos y asimetrías de dichas sociedades; sobre la cultura como recurso en contextos socioculturales tardomodernos puede verse Yúdice (2003).

Pero antes de avanzar es necesario advertir sobre el carácter exploratorio y las intenciones más bien problematizadoras del texto que sigue, al menos en un grado mayor que la voluntad de ofrecer algún tipo de respuesta. El objeto de reflexión, el ritual, las lógicas simbólicas, la acción ritual –sólo un vistazo a la terminología basta para apreciar la rica complejidad– constituye sin duda alguna uno de los campos de problematización y generación teórica más vastos, ricos, polémicos, “fronterizos” y más característicos de la dis-

---

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 Ciudad Victoria (Tamps., 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 huésped en el CIESAS DF, donde además de poder recabar información, pude contrastar algunas de mis primeras ideas con la experiencia de la maestra María Eugenia Módena.

ciplina 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 disciplina (Tani, 2004).<sup>2</sup> Además, al hecho de que este trabajo parte de una investigación en curso, aún en fase de campo, hay que añadir que la realidad de estudio es de por sí difícil e interesante en la misma medida, ya que tanto dichas comunidades 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 buenas piedras de toque para algunas de las teorías más clásicas, al mismo tiempo que como

<sup>2</sup> Mi visión del ritual parte de un doble basamento teórico, de una parte la perspectiva procesual, ligada al cambio social, al reequilibrio de los pares comunidad/sociedad e individuo/estructura propuesta por Turner (1988), en lo que constituiría una clara apuesta por dar cuenta de la experiencia social. Y de otra parte la perspectiva comunicativa, relacional y sistémica de autores que, partiendo de trabajos seminales como los de Bateson, ven en la forma del ritual, en los contextos, estados afectivos y relaciones que genera su principal característica estructural: "Pour nous, la propriété distinctive de la ritualisation est à chercher dans la forme, particulièrement complexe, des interactions qu'elle met en jeu. Nous voulons en effet montrer qu'au moment au-delà des prémisses et des conséquences d'un rituel, c'est la forme du champ relationnel dans lequel les acteurs se trouvent 'impliqués' qui président à la constitution d'un contexte propre au comportement rituel. Il s'agit pour nous d'identifier un codage préalable au sens et à la fonction d'un rite, que nous croyons reconnaître dans sa forme" (Houseman y Severi, 1994: 164).

uno de los campos más promisorios para la producción teórica.

En cuanto al orden expositivo del trabajo, primero intentaré encarar una síntesis descriptiva y contextual, que sirva para delimitar y situar mi "objeto" etnográfico de reflexión, es decir, las comunidades de rehumanización de AA en su dimensión de fenómeno casi religioso, de experiencia trascendente desde una posición muy particular entre lo "sagrado" y lo "profano". Paralelamente, esa delimitación servirá para tomar contacto con los presupuestos clásicos sobre el ritual y el hecho religioso, y comprobar su desbordamiento cuando se trata de este tipo de realidades. Después pasaré al abordaje de los aspectos rituales y clasificatorios que estas comunidades ponen en juego, para lo cual partiré de un desdoblamiento artificial, de corte teórico, impuesto por mí, pero que parece ofrecer un buen potencial heurístico. Así pues, desdoblaré mi mirada sobre el mismo objeto en dos planos, uno de mayor corte "cultural", centrado en la estructuración y eficacia ritual de las prácticas terapéuticas de estas comunidades en la "reconstrucción" del individuo alcohólico; y otra de corte "social", focalizado en los vínculos y repercusiones sociales de estas prácticas, lo que lo relacionaría con su funcionalidad dentro de un campo concreto, que yo relacionaría con la "construcción de sentido" en torno a la experiencia sociocultural del alcoholismo. Esta percepción del objeto de reflexión está relacionada con el deseo de buscar los puntos de encuentro, a manera de síntesis constructiva, entre las que para mí representan las aportaciones más positivas

en logros y potencialidad dentro de la teorización respecto de lo simbólico-ritual. Me refiero a los aportes surgidos en la estela de la *sociologie* francesa y las “clasificaciones simbólicas” (Durkheim, 2000; Mauss, 1991; Hertz, 1990), y a una tendencia mucho más dinámica en sus propuestas desde la “acción ritual” (Bateson, 1990; Rappaport, 1974: 59-76; 2001; Turner, 1999, que parece perseguir una idea ontológica del ritual y de la cultura); es decir, se trata de vincular la idea de proceso ritual y los contextos cotidianos, de encuadrar las codificaciones que ofrece el ritual en los procesos comunicativos que le sirven de contexto. Por último, intentaré plantear algunas cuestiones sobre el ritual en cuanto a realidades actuales de reflexión.

## II. COMUNIDADES TERAPÉUTICAS DE REHUMANIZACIÓN: LA BÚSQUEDA DE SALIDAS TRASCENDENTES (LA ALARGADA SOMBRA DE DURKHEIM)

Las comunidades de AA nacen en Estados Unidos a principios del siglo XX, teniendo una fuerte relación de influencia, como es lógico, con su contexto de surgimiento; esto es, con la idea de espiritualidad que significa el protestantismo en el mundo anglosajón, así como con la percepción liberal de la relación comunidad-sociedad-individuo, y en este caso su ingerencia sobre el problema del alcoholismo, en cuya construcción y “reparación” mezcla a partes iguales la dimensión social y espiritual (moral) al estilo de las agrupaciones religiosas conocidas como grupos Oxford. A partir

de ese momento han tenido un crecimiento increíble en todo el mundo, especialmente en América Latina, yendo parejo al proceso de incrustación en el poscapitalismo mundializado y a la implantación de una cultura política neoliberal. Las comunidades de AA llegan a México en los años 1960, primero en el Distrito Federal y luego comienza a expandirse por las grandes urbes, en un proceso de extensión rapidísimo a todo el país, que también coincidió con el apogeo de las migraciones campo-ciudad que tanto interesaron a la antropología estadounidense (Ramírez Bautista, 2002). Uno de los aspectos de estas comunidades que menos se ha tenido en cuenta al analizarlas, cuando menos a escala sistémica, como principio y no como manifestación aislada, es la potentísima “generatividad” de sus principios rectores, su capacidad para adaptarse y ser adaptados en contextos socioculturales muy diversos.

De hecho, AA y su lógica de la *hibrididad* se halla encabalgada entre las dos grandes lógicas hibridizantes de Occidente, el capitalismo y el cristianismo. Resulta muy llamativa, en las juntas y también durante las entrevistas, la naturalidad con que los miembros de estas comunidades, de ambas variantes, al hacer referencia a la “dimensión espiritual del programa”, o a su relación con “su poder superior”, mezclan de forma aconflictiva la base lógicamente protestante de la literatura (pasos y tradiciones básicamente) y los principios de AA con las percepciones religiosas, en muchos casos propias del catolicismo mexicano; también llama la atención cómo de forma espontánea, incluso entre

los declaradamente católicos, surge en ocasiones la admiración hacia el fervor, la fe de las comunidades “cristianas” (evangelistas, mormones, etcétera). Al fin y al cabo está claro que esa generatividad, esa adaptación inclusiva, está implícita en la lógica espiritual de AA.<sup>3</sup>

Muestra de ello son varios apuntes, 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, entre ellos el anonimato. De forma que esa idea, enraizada en origen en una concepción social moderna como era Estados Unidos a principios del siglo XX, se imbrica después perfectamente en una sociedad como la mexicana, ligándose también a procesos de migración y urbanización rapidísimos (como los que se desarrollan desde la década de 1960), pero con el matiz de llegar a su vez a contextos profundamente rurales, y lo que es más llamativo, incrustándose alrededor de mecanismos de control y reproducción sociales esencialmente “tradicionales”, algo que del mismo modo sucede con otra pieza fundamental del programa terapéutico AA, el *sponsor*, que en México y en otros contextos latinoamericanos es conocido como “padrino”.

<sup>3</sup> Blumberg resalta los nexos entre moral, espiritualidad y 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).

A un nivel diferente, pero en la misma línea de reflexión, habría que añadir la particular morfología, el extraño equilibrio entre homogeneidad y heterogeneidad que uno 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 estamos ante un objeto de reflexión sumamente escurridizo, cuya misma lógica de origen, y también de “éxito”, se apoya en aunar de forma creativa –por encima de los conflictos que supone–, toda una serie de saberes investidos socialmente por la modernidad como expertos, con lo que esto conlleva a la hora de entender cómo se construye la figura social del alcohólico (Foucault, 2003; VV.AA., 2004): tratando de delimitarla, organizarla como una patología a través de los dispositivos de saber que ofrecen la medicina, la psicología o la psiquiatría; junto con toda una serie de lógicas socioculturales, simbólicas, comunicacionales que son externas y/o superan en muchos casos la matriz moderna a la hora de entender las aflicciones sociales, los conflictos vitales (como individuo y como comunidad), lo cual vincula el programa terapéutico con la dimensión moral/espiritual del individuo y de la sociedad.<sup>4</sup>

<sup>4</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 Estados Unidos con los grupos Synanon como en Europa con Proyecto Hombre como abandonado (Cañas, 2004; Goti, 1997; Cancrini, 1991).

Por supuesto, esta fértil y ambigua lógica hibridizante 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 ya sea por AA o por la religión, ya por el protestantismo, evangelismo o catolicismo “popular”. De hecho, estas tendencias y procesos religiosos de descentramiento que 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, incluso son resaltadas por sus diferentes analistas sociales a la hora de construir sus nociones de AA como “religión durkheimniana”.<sup>5</sup> Así, autores como Treviño (1992), Rodin (1985) y el propio Brandes 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, además de la relación “personal” con Dios– y que les sirven para construir, desde un cierto culturalismo, AA como un saber de resistencia a la hegemonía de la modernidad, explicando pero simplificando en parte la cuestión. Podrían simplificarse estas visiones, aduciendo las dificultades de las comunidades AA para mantener su independencia en las esferas económica y política (también confesional) dentro del complejo entramado social mexicano; o desde otra perspectiva, proponiendo como ejemplo los análisis de los campos religiosos afrobrasileños (Giobellina y González, 2001), iluminando la paradoja de que campos sociales como el que ocupa AA, 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 estadounidense, y por su interés por el alcoholismo y realidades colaterales como AA, ha resultado difícil romper con los planteamientos funcionalistas y psicologistas, que focalizaban su interés por el papel del alcoholismo como elemento integrador/desintegrador, de hegemonía/resistencia, en lo tocante al encuentro con la modernidad de las poblaciones indígenas. Y claro está, esa construcción teórica del problema ha restado interés a realidades como AA.<sup>6</sup> Curiosamente, ha

<sup>5</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 más 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.

<sup>6</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 interesa-

sido desde la antropología médica que se ha reivindicado la “otra” dimensión de lo sagrado, del ritual y de la cultura, en este caso desde el interés en los procesos de salud, enfermedad/atención; es decir, desde un campo supuestamente limitado 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, para volver a dirigir la atención hacia la toma de conciencia de sí, la reflexividad de una sociedad sobre sí misma a partir de lo simbólico, lo trascendente de lo aparentemente profano.<sup>7</sup>

Pero para tener la posibilidad de observar las comunidades AA bajo este prisma, habría que atenerse a las categorías que proponen, que ponen en juego y que, casual y paradójicamente, no están alejadas de algunas de las que la propia antropología había generado en sus intentos de aprehender el 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 “rehu-

manización”, 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 positivación de los ítems socio-psicológicos y que, por otra parte, sirven para construir el “estigma” del alcoholismo (Goffman, 1981): familia, delincuencia, soledad, violencia... Resulta curioso que manteniendo esa gramática que alterna de forma paradójica la búsqueda de sentido de la existencia con mecanismos de normalización social, ligados a la confrontación con lo que hasta antes de la pertenencia a la comunidad habría sido el sin sentido. De hecho, lo que está en juego aquí es quizá una de las matrices clasificadoras más fértiles de la cultura occidental, la dimensión idealizadora de cultura, la relación entre sujeto y comunidad como vía utópica y totalizante a un tiempo, que idealizando un supuesto pasado se proyecta como salida (humanizadora) hacia el futuro, matriz que casualmente también podemos encontrar en doctrinas como el marxismo, que también han sido calificadas alguna vez como religiones laicas y cuya potencia radica en unir una idea de lo social con una categorización moral, claro, como todo “proyecto social”.<sup>8</sup>

---

do 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 estadounidense y sus debates en la construcción del objeto.

<sup>7</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).

<sup>8</sup> Una pista a seguir sería Williams (2001), quien muestra con singular elegancia los vínculos moralizantes de algunas de las primeras experiencias de rechazo al afianzamiento de la industrialización en Inglaterra, a la vez que apunta otros precedentes como la *Utopía* de Tomás Moro. Por supuesto, en el caso de AA, el énfasis viene puesto en la idea de “comunidad”, de “vida comunitaria” por antítesis con la “sociedad”. Y en lo referente a las comunidades terapéuticas de rehabilitación, llama la atención cómo en ocasiones se citan a modo de ejemplos las vivencias

Evidentemente, la referencia que a cualquier antropólogo le viene a la mente, al menos en primera instancia, es Turner (1999) y su noción de *comunidades*, lo cual no deja de ser llamativo, ya que lo interesante de la noción de este autor, y 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 que el equilibrio inestable entre la espontaneidad, la creatividad, el desorden, y la institucionalización, la reproducción y el orden, algo que considero igualmente válido para la idea de *comunidades* que se construye en AA. E igual sucede con la noción de *schema*,<sup>9</sup> situándose a medio camino de las tensiones entre el

simbolismo y el cognitivism (Reynoso, 1998: 209 y ss.), rompiendo con la dicotomía que liga lo sagrado y el ritual a una inasible cultura de una profundidad psicológica insondable. Yo aceptaría gustoso la hipótesis de que lo que hay de sagrado en AA tiene centralidad como elemento clave a la hora de rectificar las categorías de percepción social-individual del alcohólico, su relación y “reconstrucción”, reorientación del entorno, al igual que puede suceder con ciertas experiencias religiosas como umbanda o el evangelismo, e incluso con el “catolicismo popular”, por ejemplo cuando alguien se encomienda a la virgen para no beber durante un cierto tiempo. Tanto es así que las referencias a una figura divina en las juntas tiene más que ver 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 quien pasa casi todo, incluidos muchos aspectos de la vida cotidiana.

Quizá el “problema”, y también la riqueza potencial de carácter teórico, a la hora de enfrentar objetos de estudio tan particulares como puede ser AA desde una perspectiva centrada en lo simbólico, en el ritual, prestándole atención a esa dimensión trascendente y espiritual que los conecta con la dimensión moral de cualquier visión sobre la sociedad, estribe en las propias herramientas y categorías con que la antropología cuenta en principio. Es decir, debido a

---

de veteranos en el paso por los campos nazis de exterminio, como Víctor Frank, a partir de lo cual pueden leerse párrafos como el siguiente: “Diríamos que la vida comunitaria está basada en el principio interno de rehumanización que puede ayudar a una persona desestructurada por las adicciones a formar una nueva personalidad adulta y equilibrada. De tal modo que el camino comunitario encuentra su expresión más concreta en la comunidad definida como terapéutica, porque además de ofrecer la permanencia en un ambiente alternativo al ambiente adictivo, pone a disposición de la persona adicta un consistente apoyo mediante técnicas psicológicas concretas que ayudan a la persona a conocer y superar las razones de su crisis existencial y su vacío de vida” (Cañas, 2004: 341).

<sup>9</sup> La noción de *schema* constituye uno de los aportes más fructíferos por parte de la antropología cognitiva en su “diálogo” con el campo del simbolismo de cara a intentar explicar las motivaciones de las acciones humanas: “[...] cognitive schemas are banded internalized patterns of thought-feeling that mediate both the interpretation of on-going experience and the reconstruction of memories” (Strauss, 1992: 5).

la obvia raigambre ilustrada del programa antropológico y de su idea de “hombre” (Foucault, 1984; 1999; Berlin, 1999), cuando nos hemos acercado a dimensiones simbólicas y a acciones rituales que ponían en juego o tocaban el tejido social ligado a lo que podemos entender como “lo sagrado”, apenas hemos contado con una noción que nos permitiera escapar de una idea muy concreta –de origen ilustrado y evolucionista– de religión, una idea que en algunos aspectos limita la relación “sagrado/profano” –la ambivalencia realmente interesante de esta dicotomía puede rastrear desde el propio Durkheim (2000); y aparece también en la definición de Geertz<sup>10</sup> de la religión como sistema simbólico–, así como nuestra visión del ritual (Cazeneuve, 1972; Rappaport, 2001; Fabre, 1987).

### III. ESTRUCTURA Y EFICACIA DEL RITUAL: LAS “JUNTAS” EN PERSPECTIVA CULTURAL

Dentro de este apartado me ocuparé de las comunidades de AA desde una perspectiva “cultural” y donde estas comunidades aparecerán como espacios de creatividad, de recreación cultural desde un fuerte sentido comunitario, que al estar ligado al complejo de la masculinidad se asemejan, con ciertas dis-

tancias lógicas, a algunos objetos clásicos de la reflexión etnográfica sobre el ritual y la comunidad.<sup>11</sup> La introducción dentro de la comunidad pone al individuo en una dinámica de resituamiento y reconstitución de los límites de su “epistemología sobre sí” y sobre la enfermedad. 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 si se miran con detenimiento ponen en juego aspectos que requieren de algún tipo de ampliación o flexibilización de los límites categoriales clásicos –de entrada cae la dicotomía ritual/ceremonial.

Las dos variantes de AA que vengo estudiando coinciden esencialmente en lo tocante a la reconstitución del *self*, y también en cuanto a la estructura y desarrollo de las juntas terapéuticas, o a la funcionalidad de la literatura AA en el proceso de recuperación. En realidad sus diferencias básicas están relacionadas con los sectores socio-económicos que acuden a cada una de ellas, más cercanos a la “clase media” en AA tradicional y de una mayor vulnerabilidad en AA 24 horas. Además AA 24 horas cuenta con una fase inicial de internado y con una mayor radicalidad en el entendimiento de la cohesión comunitaria frente a AA tradicional. AA 24 ho-

<sup>10</sup> “Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (Geertz, 1996: 89).

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

ras atiende en mayor medida a jóvenes con adicción también a las drogas –cocaína, inhalantes, etcétera–, un sector menos “típico” *a priori* en AA tradicional. Si bien es cierto que este tipo de patrones también empiezan a aparecer en AA tradicional, tienen la particularidad de que muy pocos de estos jóvenes se mantienen durante mucho tiempo en los grupos, al menos en su primera incursión; otra cuestión bien diferente es que el joven provenga de un anexo de un grupo 24 horas.<sup>12</sup>

Cuando alguien llega por primera vez a AA pidiendo ayuda, con obvias diferencias si lo hace por voluntad propia o “forzado” por su familia, además del estado de alcoholización en que se encuentra, 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 dedican, tras leer los primeros pasos, a que el alcohólico reconozca su impotencia ante el alcohol que ha hecho su vida “ingobernable”, a la vez que se encomienda a un “ser superior” (el que él quiera), 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 al fin y al cabo a los cambios que debe intentar operar en su vida cotidiana, en su transformación.

En un antiguo trabajo Bateson (1998: 343 y ss.; Bateson y Bateson, 2000: 129-137) veía en los axiomas de esos primeros pasos una lógica de “doble vínculo”, que supone que lo que empuja 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 vencerlo con la voluntad divina. De hecho esta visión –que le sirve a Bateson para introducir algunas de sus concepciones socio-cibernéticas, como “circuitos de causación circular, doble negación o deuteroaprendizaje”, en el sentido de apreciar de forma sistémica el alcoholismo,<sup>13</sup> ligado a contextos me-

<sup>12</sup> Hay que señalar que la necesidad de cuidar y mantener a los nuevos es debate periódico en los grupos de AA, no sólo por una cuestión de reproducción, sino también de renovación de las juntas y crecimiento en su recuperación de los miembros ya veteranos al apadrinar a los nuevos.

<sup>13</sup> Los planteamientos de Bateson sobre el alcoholismo y sobre AA se enmarcan en la fase de su carrera de trabajo dentro de la llamada Escuela de Palo Alto (Witzezele 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 sobre el alcoholismo 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

tacomunicativos—, 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 sólo puede romper con la voluntad divina rindiéndose ante ésta, dejándose guiar por el grupo y la literatura hacia un “despertar espiritual” que, como he podido apreciar en las intervenciones en tribuna en muchas entrevistas, es lo que para muchos miembros de AA ofrece el programa, más allá de la inmediatez de dejar de beber.

Después de eso y tras las primeras juntas, en las que el “nuevo compañero” entiende poco o nada y se conforma con

---

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 esa relación con la ebriedad y el no reunirse ante un entorno que le hostiga: “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). Para llegar a este punto ha debido darse 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 *deuteroprendizaje*, de adaptación progresiva a ese proceso por parte de la estructura de su personalidad, de su *self*.

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) llamará “la constitución de unas relaciones de doble sentido entre estructuras objetivas e incorporadas” (*habitus*), mientras Turner pondría en juego la idea de una transformación en los *schemas* y Goffman (1981, pero sobre todo 2007) propondría “cambios de clave” que darían lugar a la reconstitución de los marcos comunicativos<sup>14</sup> del suje-

<sup>14</sup> De algún modo, siguiendo las propuestas de Goffman podría considerarse que el programa terapéutico de AA sirve para generar un marco comunicativo de carácter primario: “digo primario porque la aplicación de ese marco de referencia o perspectiva (...) se considera que no depende ni remite a ninguna otra interpretación anterior u original, un marco de referencia primario es aquel que convierte en algo que tiene sentido lo que de otra manera sería un aspect-

to alcohólico, cuyo anclaje serían la comunidad terapéutica y las juntas.<sup>15</sup>

to sin sentido de la escena (...) todo marco de referencia permite a su usuario situar, percibir, identificar y etiquetar un número aparentemente infinito de sucesos concretos definidos en sus términos” (Goffman, 2007: 23).

<sup>15</sup> Reflexiones interesantes sobre la llamada antropología de la acción ritual o la experiencia aparecen en Díaz Cruz (1997, 1998), en el fondo todas esas aportaciones se refieren a esa 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), cuya función esencial sería generar un proceso de reflexividad individual y grupal sobre distintos aspectos de la materia prima de la vida social: “I define social drama as units of harmonic or disharmonic social process, arising in conflicts situations. Typically, they have four main phases of public actions. These are: (1) breach of regular norm-governed social relations; (2) Crisis during which there is a tendency for the breach to widen. Each public crisis has what I now call liminal characteristics, since it is a threshold (limen) between more or less stable phases of the social process, but it is not usually a sacred limen, hedged around by taboos and thrust away from the centres of public life. On the contrary it takes up its menacing stance in the forum itself, and, as it were, dares the representatives of order to grapple with it; (3) Redressive action ranging from personal advice and informal mediation or arbitration to formal juridical and legal machinery, and, to resolve certain kinds of crisis or legitimate other modes of resolution, to the performance of public ritual. Redress too, has its liminal features, for it is betwixt and between, and, as such, furnishes a distanced replication and critique of the events leading up to composing the crisis. This replication may be in the rational idiom of the judicial process, or in the metaphorical and symbolic idi-

En realidad el centro esencial de ese proceso terapéutico de transformación son las juntas diarias, en cuya centralidad coinciden los propios miembros, quienes 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–. Algo fascinante para mí fue la oportunidad de poder asistir a estas juntas, donde quedé sorprendido por la similitud que ofrecen con un orden litúrgico, claro que aún no sospechaba la complejidad que esa idealidad entrañaba en su reflejo. Las juntas, como bien señalaba Brandes (2004b: 45 y ss.), tienen una serie de similitudes con una liturgia cristiana: en la diferenciación de un espacio (la “sagrada tribuna”) desde el que un orador se dirige a los oyentes; en la disposición de sus bancas, alineadas a los lados frente a la tribuna, e incluso en la disposición dentro de la sala de una serie de iconos tocantes a 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 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

om of a ritual process; (4) The final phase consists either of the reintegration of the disturbed social group, or of the social recognition and legitimation of irreparable schism between the contesting parties” (Turner, 1987: 74-75).

del coordinador de la junta –sentado en una mesa junto a la tribuna con el secretario, que levanta acta de la junta.<sup>16</sup>

Para mí, a diferencia de lo que se puede desprender del análisis del propio Brandes, lo esencial de lo que sucede en las juntas no es precisamente el marco estructural y repetitivo, sino éste en conjunción con las narraciones que ahí se dan, las “historias” y las emociones que ponen en juego. Brandes (2004a: 113-136) señala que los históricos personales que se relatan en tribuna aúnan de diferente manera, casi en cada agrupación, “espontaneidad y protocolo”, pues lógicamente se trata de 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 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, cambios, conflictos que se van sucediendo. En cualquier caso, esa dicotomía teórica que prioriza la estructura formal y la funcionalidad de la reproducción de la co-

munidad, que la escinde parcialmente del contenido emocional, aparece como criticable tanto a nivel de la constitución de la *comunitas* como de los momentos anti-estructurales y del proceso terapéutico-ritual, pues las emotividades que de forma espontánea surgen en las narraciones y los juegos de identificación entre los asistentes (viéndose “reflejados”) son en realidad la verdadera estructura inmanente a la vez que la materia prima, la energía del ritual, la forma en la que se formula y reformula la axiomática que dirige y redirige las percepciones, los cambios, y las percepciones y reflexiones sobre los cambios que el alcohólico en rehabilitación va operando en su cotidiano vivir.

Y para argumentar a mi favor, me serviré de un detalle etnográfico que es de interés para el propio Brandes (2004a: 118) junto con un punto de apoyo transcultural inserto en el análisis batesoniano de Zulaika (1990) sobre la cultura vasca. El autor estadounidense se interesa por el proceso mediante el cual un “novicio” va aprendiendo a hablar en público en las juntas de AA, adaptando su narración a nivel formal –silencios, repeticiones, momentos fuertes...– a la de sus compañeros más veteranos, de forma que se adecuan al “estilo” de la agrupación –ese estilo único pero siempre AA de cada grupo habla de una especie de estructura fluida también–. Al mismo tiempo, y debido en parte a que es mucho más intangible y también a su énfasis en los aspectos formales como campo “autónomo”, pasa por alto que este proceso de (deutero) aprendizaje tiene su base, su potencia, en esa identificación a través de los momentos fuer-

<sup>16</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.

tes concretos, las emociones, las vivencias que surgen en algunas narraciones, en algunas juntas a veces de forma casual, otras veces buscada por el orador, o también dependiendo del estado emocional de la junta o de cada oyente.

Ahora bien, es en la interrelación del contenido con lo formal donde toma sentido el ejemplo transcultural que antes proponía, que se refiere a la figura del *bertso* y el *bertsolari* (*ibidem*: 239 y ss.), el poeta y la poesía popular “improvisada” sobre temas y tropos tradicionales en la cultura vasca. En el *bertso* –declamación poética improvisada, competitiva a veces, que pone en juego imágenes de carácter rural, y coincide con esa dinámica estructura/improvisación–, la poética, su eficacia emotiva, estética y cultural, radica en las imágenes vía metáfora que pone en juego, en su “causalidad elíptica”, de ahí que no necesite de conectores que aseguren la consecutividad, puesto que “el principio es el fin”. Zulaika llega al espacio de interés de ritual que articulaba toda la tendencia teórica de la acción ritual desde el propio Bateson: la idea de juego (*play*) y la emotividad, esa estructura “no estructurada” o estructurante de la cultura, lo cual pone las aproximaciones de corte lingüístico –inclusiva las “construcciones” desde muy cerca de la experiencia, como la de Austin (1998) y sus “actos del habla”– fuera de juego, pues el *status* ontológico, y también lógico de verdad, que aquí se pone en juego es diametralmente opuesto al de la lengua, incluso al habla. De ahí que en sus intervenciones los miembros de AA persiguen continuamente los momentos fuertes, clave en su historia, que les

permiten “sanar” –a menudo se refieren a esto como heridas que hay que abrir y tocar para que sanen y dejen de supurar–, reorientar su vivencia.

De este modo, en primera instancia las juntas de AA aparecen como iluminadas por otra idea de “ritual”, ya no 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, y en muchos sentidos, entre la cotidianidad del grupo y lo externo a ello, 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. En ese sentido, Damatta señala: “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).

De hecho esta visión de las juntas de AA no hace más que iluminar su importancia puntual, central, dentro de

un todo mayor, dentro de un proceso ritual que va más allá de las juntas y no puede entenderse sin la cotidianidad de la convivencia en el grupo y fuera, sobre todo, de los intentos de poner en práctica a nivel de 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, pasadas y presentes de la cotidianidad, auténtica materia prima para la autocomprensión y transformación que se espera llevar a cabo. Una comprensión que se apoya en la vía de la “emoción”, en este caso en la operacionalización vía emoción de la experiencia vital y sociocultural del alcoholismo, y también de la masculinidad en México, de la vida de los sujetos que concurren a las juntas, no tiene 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 cotidianas que simboliza y sobre las que ritualiza, se asemeja a la idea de “drama” de Turner, constituyéndose como un quiebre situacional, reflexionando sobre la experiencia social, las normas, operando sobre dichas experiencias y reorientándolas.

De forma sencilla, puede parecer que la operación simbólica que realiza el proceso ritual de AA, es la inversión de todo un esquema simbólico, cogniti-

vo, incluso de relaciones interpersonales ligadas a determinados patrones, nociones de amistad, alcohol, masculinidad, familia o mujer. Esto es a simple vista, y tomando la interesante propuesta de Stross podría verse el proceso de recuperación de AA como la inversión de un patrón simbólico de presentación y representación masculina que tiene como espacio privilegiado la cantina: “el alcohol, por sí mismo, constituye un escape parcial, pero dentro de la cantina puede llegar a generar una verdadera catarsis, por lo que elementos tales como el sexo, el ruido, el alcohol, el baile, o el machismo pueden ser vistos como bien integrados y como importantes contribuciones al funcionamiento global de la situación” (Stross, 1991: 300).

Pero al margen de lo interesante de la idea de *frame*, y de su relación con ese espacio, la cantina como opuesto estructural al grupo de AA, y también más allá del interés subyacente de la idea, que profundizaremos más adelante, de la masculinidad entendida por los hombres no sólo como un ejercicio o una posición de dominación, sino también como una carga. Considero que la operación simbólica que se realiza en AA es más compleja, y aun desarrollándose en ese sentido, precisamente por la profunda carga sociocultural que entraña, se desarrolla con más dimensiones que la simple inversión. Siguiendo de nuevo el magistral trabajo de Damatta (2002: 89 y ss.), puede decirse que el proceso ritual que se da en AA se desenvuelve en las tres dimensiones que, a partir de la revisión de las teorías clásicas de Van Gennep, Turner, o Leach, él mismo distingue para el proceso ri-

tual, 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, por ello 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, y sirve como base para el proceso de reflexividad sobre su vida anterior. De hecho una de las controversias al interior de los grupos, entre variantes AA y 24 horas, e incluso con otras tipologías terapéuticas, es respecto de los límites de esta experiencia de separación: si uno debe o puede dejar algún día de asistir a las juntas, 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 la terapia son algunos de los ítems que surgen cuando se dialoga en ese sentido.

En el seno de los grupos 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 concre-

tos como la cantina; curiosamente, en ambos espacios de inversión simbólica la jocosidad es un elemento fundamental. Y por otro lado, dentro de ese proceso de inversión se termina positivizando el “estigma” del alcohólico y aparece como un don, una oportunidad, el camino que llevó al individuo hasta el grupo, y ahora le ofrece una vida de despertar espiritual y utilidad a la sociedad. Por último, en AA se construye toda una epistemología de autoentendimiento y vigilancia, de “evitación”, de huida de los estímulos, respuestas y sentimientos que el alcohólico reconoce con el tiempo como aquellos que le conducían habitualmente al alcohol, es decir el rechazo, la envidia, la frustración, la mentira o los complejos de superioridad-inferioridad —obviamente dicha clasificación tiene también un basamento 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 generalmente causa el sujeto alcohólico no sólo a sí, sino también a su entorno.

Esta línea teórica es sólo una de las posibles, pues no se trata de considerar que las propuestas de la “acción ritual” puedan sustituir totalmente a las precedentes, algo que no tendría sentido partiendo de un conocimiento del discorrir del conocimiento científico en general (Chalmers, 1989). Más bien el interés por estas propuestas radica en cómo a partir de una inversión del punto de partida epistemológico clásico pueden complementar los aportes de corte “estructural” provenientes de la herencia

durkheimniana, ampliando el horizonte del análisis y reflexión, reformulando el objeto, el ritual, de forma más amplia y flexible, menos encorsetado por dicotomías. Se trata de un acercamiento a la “acción” que hace tiempo se viene dando incluso desde algunos autores que parten del “idealismo platónico” para concebir lo simbólico (Cassirer, 2003), de forma similar a como en su momento, dentro de la filosofía de la ciencia, el objetivismo integró parte de las críticas relativistas, y viceversa. Además, las teorías de la acción ritual necesitan de categorías sólidas y estables del “paradigma” precedente, puesto que ellas se sitúan y se mueven en el espacio intermedio de éstas, intentando aprehender los aspectos menos dados a ese tipo de categorización.

Tanto es así que, incluso cuando realizan categorizaciones, lo más interesante de sus análisis o de las posibles “aplicaciones” de estos u otros objetos queda también “fluyendo” en medio de la solidez categorial. Turner (1981) señala la división entre rituales de “aflicción” y de “crisis vital”; se supone que los primeros ponen en tela de juicio la legitimidad de los principios rectores de la sociedad, mientras los segundos los renuevan; particularmente AA y su ritualidad quedan justo a medio camino entre ambos, intentando “sanar”, solucionar un problema “espiritual” que los aflige, y en parte debido a factores relacionados con la liminalidad, renovando o al menos realizando una labor de re-socialización de individuos “estigmatizados”, volviendo a “hacerlos útiles para la sociedad”. Ya en un trabajo previo, en una categorización más general, Turner

(1988) hablaba de la existencia de “modelos mixtos”.

Es evidente que estos planteamientos nos conducen a una visión diferente del ritual, que invierte y amplía los horizontes y límites del objeto. Siempre me resultaron extremadamente sugerentes las aportaciones fragmentarias, pero brillantes, de Bateson (1990) sobre el ritual, aportaciones que completan y reformulan ampliamente Houseman y Severi (1994), trabajando los principios sobre los ceremoniales *naven* entre los Iatmul: 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>17</sup>

De ahí que desde esta perspectiva lo indecible de una cultura, que se pondría en juego en un ritual, tendría menos que ver con lo simbólico abstracto propio del mito, que para el estructuralismo es pervertido por la *praxis* ritual, o con la simple presión de relaciones y conflictos sociales del funcionalismo, y más o mejor con la eficacia propia de la reestructuración emotiva de la realidad que se produce.

<sup>17</sup> Así, las acciones rituales “funcionan”, 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).

#### IV. PROCESUALIDADES E INTERRELACIONES (META) CONTEXTUALES: PERSPECTIVA SOCIAL

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 sobre el 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 lo 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, como ya decía, también puede verse como un espacio en el que mediante el proceso terapéutico<sup>18</sup> se positiviza la iden-

<sup>18</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 aprender 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).

idad deteriorada, el “estigma” social del alcohólico, intentando recomponer su propio entendimiento sobre las situaciones de descomposición o vulnerabilidad socio-económica, familiar o laboral que suele conllevar. Dicha mirada es la forma de apreciar cómo el “ritual” es mucho más poroso, más informe en sus límites a 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.

Mi percepción es que a nivel sociológico, y partiendo del lúcido análisis de las “teorías de la desviación” (puede ser interesante en este sentido Larrauri, 1992: 1-65; 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 a tenor de algunas afirmaciones que se pueden leer en la literatura de AA o escuchar en las juntas –y que incluso he podido registrar

en algunas entrevistas—, 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 difícil 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 sí como padecimiento totaliza la realidad del individuo, y una vez que pasa por AA sigue haciéndolo, pues así es construido el proceso terapéutico —en AA se dice que nunca se está recuperado del todo—, la realidad del sujeto.

Así se construye el juego simbólico de operacionalización, de inversión, y todo el sistema epistemológico que conlleva: relaciones de género, de *status*, productivas, etcétera, que tiene su “centro” en la “experiencia” que se genera en AA diariamente en las juntas, 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 transmisión de la epistemología de sí del alcohólico, quien tiende a percibir todas las relaciones en torno a sí como “simétricas” —competitivas, agresivas—, y ello lo introduce en el doble vínculo de la vergüenza, la frustración y el orgullo, en “complementarias”, para lo cual es clave el dejarse en manos de la comunidad y del “ser superior”, reconociendo la propia impotencia (Errieau, 1991: 269-273). Claro que si se preten-

de integrar este análisis con el del proceso terapéutico o ritual que discurre en AA, el problema sigue estando ahí, al margen de si se mira desde las teorías clásicas del ritual o desde la “acción”, bueno, el problema o el fertilísimo campo para la reflexión.

La cuestión es que la inversión cognitiva-epistemológica-simbólica-estructural sólo puede darse si también se da la experiencia de la *comunitas*, así como 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>19</sup> Pero retomando la línea ante-

<sup>19</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, “trazar el perfil” que diría Bateson, encantado del parafraseo a Blake, de una fluidez 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 alterna-

rior 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 y comportamiento contradictorios, fuertemente autoreferenciales –en este caso “simétricos”, “conflictivos”, “no complementarios”–, parece singularmente fértil, genial, sobre todo si se aterriza en el contexto sociocultural, rompiendo en parte con lo herético de los planteamientos psicólogos, relacionando dichos patrones lógicos de comunicación con dinámicas conflictivas, sobre todo con las dinámicas de cambio social y su encuentro con las tradiciones culturales.<sup>20</sup> De hecho, la idea de plantear la “carrera moral”

---

tivas 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). “La liminalidad, la marginalidad y la inferioridad estructural son condiciones en las que con frecuencia se generan mitos, símbolos, rituales, sistemas filosóficos y obras de arte. Estas formas culturales proporcionan a los hombres una serie de patrones o modelos que constituyen, a un determinado nivel, reclasificaciones periódicas de la realidad y de la relación del hombre con la sociedad, la naturaleza y la cultura, pero son también algo más que meras clasificaciones, ya que incitan a los hombres a la acción a la vez que a la reflexión” (Turner, 1988: 22).

<sup>20</sup> De hecho el propio Bateson ya hacía algo parecido en su trabajo *Naven*, sobre la sociedad *Iatmul*, y en el ya citado trabajo de Houseman y Severi se abunda en esta línea relacional y contextual de las lógicas simbólicas y el ritual.

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 alcohol, 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> retroalimentando el circuito, 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

<sup>21</sup> Está claro que ni el alcoholismo ni AA pueden entenderse en América Latina 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, en su síntesis comparativa sobre la cuestión de la masculinidad, compara el área mediterránea y latinoamérica, algo que ciertamente conllevaría toda una discusión epistemológica previa, que aquí obviare por no proceder: “Argumentaré que los ideales masculinos representan una contribución indispensable tanto a la continuidad de los sistemas sociales como a la integración psicológica de los hombres en su comunidad. No considero estos fenómenos como gratuitos, sino como parte del problema existencial del orden que todas las sociedades deben resolver animando a los individuos a actuar de ciertas formas que facilitan tanto el desarrollo individual como la adaptación del grupo” (Gilmore, 1994: 17).

ritual-terapéutico que se da en AA, pero también la relación general de sociedades como la mexicana con el alcohol. Por otra parte, seguramente iluminar ese aspecto sociológico es el gran acierto del aporte teórico de Damatta, quien acepta de entrada la clasificación de Dumont (1982) entre sociedades holísticas e individualistas, para complejizarla, sin perder nunca de vista a Durkheim, plantea que los procesos de simbolización y ritualización en los países latinoamericanos —el habla concretamente de Brasil—, tienen relación con la convivencia, el entrecruzamiento, y la vivencia creativa, nunca acabada pero a la vez siempre en conflicto con la modernidad, a partir de las lógicas culturales preexistentes.<sup>22</sup> Para ello el autor brasileño

<sup>22</sup> El propio Damatta ofrece un esbozo de lo que sería el contraste entre los dos tipos ideales de procesos de ritualización en sociedades moderna y holísticas, esquema que al margen de su idealidad, parece de interés aquí para ilustrar la composición, el continuo situarse *in between e in betuixt* de AA y de las sociedades latinoamericanas en general: “Así, en la sociedad compleja abundan los rituales nacionales que ayudan a construir, experimentar y percibir el universo social, frecuentemente fragmentado por contradicciones internas, como una totalidad. Creo que en las sociedades tribales ocurre justamente lo opuesto. Ahí los ritos en general son momentos individualizadores, volcados hacia la resolución de crisis de vida, como mostró Victor Turner, de momentos aflictivos [...] El momento ritual en la sociedad tradicional está dirigido a engendrar complementariedad interna, de ahí la atención hacia los procesos de crisis, que separan categorías de personas y, en consecuencia, el esfuerzo por individualizarlas de manera controlada. [...] Al actuar de esta manera, el grupo impide el proceso de libre individualización, y crea las condiciones para que todo quede nuevamente unido. Sin embargo, en la sociedad industrial, individualista y moderna, el ritual tiende a crear el

propone una serie de dicotomías que parten de la de “individuo/persona” (Damatta, 2002: 30-31) y proyectan en las de “casa/individuo”, en torno a las que flotan nociones durkheimianas como “anomia” o “individualismo”,<sup>23</sup> presentándose como un sistema simbólico dicotómico pero segmentado que se entremezcla todo el tiempo, por ejemplo en lo tocante a normatividad/personalismo. Personalmente considero que

momento colectivo, haciendo que sucumba lo individual o regional en lo colectivo y lo nacional” (Damatta, 2002: 44-45).

<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 y que autores como Durkheim se plantearan en su momento: la relación individuo/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) una evolución y un margen de desplazamiento muy interesantes: “en *El suicidio* la anomia para Durkheim es fundamentalmente no una carencia de normas, como la etimología de la palabra podría hacer suponer, sino un problema de límites. Hay que preguntarse entonces por qué estos límites son necesarios y cuál es la razón de la extrema flexibilidad al fijar el marco posible de las aspiraciones, los derechos y deberes de los miembros de las sociedades actuales” (Girola, 2005: 31).

Como consecuencia de esa flexibilidad en relación con estas concepciones y la ambivalencia de las realidades sobre las que se aplican, del rastro durkheimiano 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.

ese contexto sociológico es el contexto en que se insertan los conflictos que conducen al alcohol y se enfrentan en las comunidades AA.

Así, en el proceso ritual que se desarrolla en las comunidades AA, no sólo se 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 y las experiencias de otros compañeros, y la reconversión emotiva de las propias– a entender de forma complementaria las complejas relaciones y clasificaciones económico-políticas, y 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 que 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, que entre los más receptivos a la dimensión espiritual del programa, habitualmente 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 con uno mismo, además de opuesto al esquema supuestamente típico del individualismo moderno, que se supone estaría representado por el alcohólico.<sup>24</sup>

<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

De ahí que para Turner sea fundamental, en sus sucesivas esquematizaciones, la diferencia que hace Van Genep (1980: 170) entre las fases de la experiencia liminal y los aspectos estructurales del pasaje o las dimensiones de los símbolos rituales que distinguiera de forma operativa ya con su trabajo entre los *ndembu* (Turner, 1999): “posicional”, “exegética” y “operacional”. Pues cada esquema parecía delimitar una dimensión de esa fluidez experiencial diferente pero similar a la vez, y que con el tiempo intentó unificar bajo conceptos mucho más abiertos e imprecisos como el de “drama”, que sería perfectamente aplicable a la “carrera moral” de un alcohólico recuperado en AA en función de qué punto de vista se escogiera. Personalmente, esa sensación de ambivalencia, porosidad e interrelación constante es la misma que me trasmite o genera intentar explicar qué sucede en las comunidades de AA. Basten para ejemplificarlo dos breves apuntes “empíricos”.

---

terapéuticas de rehumanización, en mayor o menor medida retoman la idea de la crisis de sentido en la existencia del individuo moderno por un exceso de deseo y expectativas, y por una carencia de límites morales; es lo que Durkheim calificaba como “mal del infinito”: “una sed de infinito insaciable no puede ser aplacada. Para que experimentemos algún placer al actuar es necesario que tengamos sensación de que nuestra acción sirve para algo, es decir que nos aproximamos progresivamente al fin al cual tendemos [...]. He aquí porqué épocas como la nuestra, que han conocido el mal del infinito, son necesariamente épocas tristes” (Durkheim, 2001: 49).

De una parte se supone que un principio fundamental del programa de AA, al menos en su contexto original, era el anonimato de hecho, cuando comencé mi trabajo de campo esa fue la traba más esgrimida contra mi asistencia a las juntas, a la par que la idea de que lo que sucede “aquí dentro es de alcohólico a alcohólico”. Sin embargo, como percibió Brandes (2004b), en el contexto mexicano buena parte del éxito de AA se apoya en la integración de las comunidades en las colonias, en las que de alguna manera se reproducen los vínculos, redes y el control social propio de las comunidades rurales, algo que puede atestiguararse con sólo asistir a una junta de AA donde el cuidado por limitar el contacto con la calle es escaso, por no decir nulo. Por otra parte está 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 considerar que un alcohólico nunca se recupera del todo, que debe

seguir asistiendo a la comunidad todos los días, como se le 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 sostiene con las escasas aportaciones de sus miembros.

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

A modo de cierre, me gustaría conectar con algunas reflexiones más generales sobre la acción ritual en contextos y sobre objetos “actuales”, que exigen desbordar, ampliar unas categorías y esquemas explicativos que *de facto* ya han sido desbordados por las dinámicas culturales y sociales, y 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 sitúan entre las nociones operativas y ordenadoras de primer nivel, y se adaptan muy bien a realidades empíricas concretas, y los grandes esquemas explicativos de carácter abstracto. 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 pretenden 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 el generar miradas integrales

sobre una realidad de por sí fragmentaria.<sup>25</sup>

En parte ésta debe llamar la atención a los interesados en la cuestión del ritual, y aquí concuerdo con Giobellina (2004: 145), en que habría que rastrear la potencia, la vitalidad generadora del ritual no “en las grandes representaciones que suelen identificarse con lo sagrado, sino en las costuras, en la manipulación de los límites”. Y además, también apunta la necesidad de la antropología dedicada al ritual de buscar un raro equilibrio que le permita “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”, “comunidades”, “anti-estructura”, “cismogénesis” o “pasaje”, poniendo en relación con la lógica sociocultural tardomoderna, capitalista y post-social sobre la cual se están hibridizando las realidades a escala mundial (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 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 con los procesos de modernización (De Marinis, 2005). Para ellos realidades como AA, desde la estructuración y centralización de ciertos márgenes sociales, nos ofrecen oportunidades muy interesantes.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, Jeffrey. C. (2000), *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, Barcelona, Anthropos.
- AUSTIN, John (1998), *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós.
- BASTIAN, Jean P. (2004), *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, FCE.
- BATESON, Gregory (1998), *Pasos para una ecología de la mente*, Buenos Aires, Carlos Lohé.
- \_\_\_\_\_ (1990), *Naven. Un ceremonial Iatmul*, Madrid, Júcar.
- BATESON, Gregory y Mary C. BATESON (2000), *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*, Barcelona, Gedisa.
- BERLIN, Isaiah (1999), *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus.
- BHABHA, Hommy (2002), *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.
- BLUMBERG, Leonard (1977), “The Ideology of a Therapeutic Social Movement: Alcoholics Anonymous”, *Journal of Studies on Alcohol*, vol. 38, núm.11, pp. 2122-2143.
- BOURDIEU, Pierre (1997), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.

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

- BRANDES, Stanley (2004a), "Buenas noches, compañeros. Historias de vida en Alcohólicos Anónimos", *Revista de Antropología Social*, núm. 13, pp. 113-136.
- \_\_\_\_\_ (2004b), *Estar sobrio en la ciudad de México*, México, Plaza y Janés.
- CANCINI, Luigi (1991), *Los temerarios en las máquinas voladoras. Estudio sobre las terapias de los toxicómanos*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- CAÑAS, José L. (2004), *Antropología de las adicciones. Psicoterapia y rehumanización*, Madrid, Dikynson.
- CASSIRER, Ernst (2003), *Filosofía de las formas simbólicas I. El lenguaje*, México, FCE.
- CAZENEUVE, Jean (1972), *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrortu.
- CHALMERS, Alan (1989), *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?: una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos*, Madrid, Siglo XXI.
- DAMATTA, Roberto (2002), *Carnavales, mandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*, México, FCE.
- \_\_\_\_\_ (2000), "Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade", *Mana. Estudos do Antropologia Social*, vol. 6, núm. 1, pp. 7-29.
- DELEUZE, Gilles (2005), *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus.
- DE MARINIS, Pablo (2005), "16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es)", *Papeles del CEIC*, núm. 13, Universidad del País Vasco, <http://www.ehu.es/CEIC/papeles/15.pdf>.
- DÍAZ CRUZ, Rodrigo (1998), *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, México, Anthropos.
- \_\_\_\_\_ (1997), "La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia", *Alteridades*, vol. 7, núm. 13, pp. 5-15.
- \_\_\_\_\_ (1994), "Purificar las palabras de la tribu. Antropología simbólica y razón austera", *Alteridades*, vol. 4, núm. 8, pp. 31-45.
- DUMONT, Louis (1982), *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, Madrid, Taurus.
- DURKHEIM, Emile (2001), *La educación moral*, México, Colofón.
- \_\_\_\_\_ (2000), *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón.
- ERRIEAU, Pierre (1991), "Las paradojas del alcoholismo", en Y. WINKIN (dir.), *Bateson. Primer inventario de una herencia*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 269-273.
- FABRE, Daniel (1987), "Le rite et ses raisons", *Terrain. Revue de d'ethnologie de l'Europe*, núm. 8, <http://terrain.revues.org/document3148.html>.
- FIELD, Peter 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*, México, CIESAS, pp. 87-122.
- FOUCAULT, Michel (2003), *Enfermedad mental y personalidad*, Buenos Aires, Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1999), *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1984), *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI.
- FREEMAN, Dena (2002), "From Warrior to Wife: Cultural Transformation in the Gamo Highlands of Ethiopia", *Journal of Royal Anthropological Institute*, núm. 8, pp. 23-44.
- GARCÍA, Teresa y Jean J. WITTEZAELE (1994),

- La Escuela de Palo Alto. Historia y evolución de las ideas esenciales*, Barcelona, Herder.
- GARCIA CANCLINI, Néstor (1989), *Culturas híbridas. Estrategias para salir y entrar de la modernidad*, México, Grijalbo.
- GEERTZ, Clifford (1996), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- GILMORE, David (1994), *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*, Barcelona, Paidós.
- GIORBELLINA, Fernando (2004), *Sentidos de la antropología/antropología de los sentidos*, Cádiz, Universidad de Cádiz.
- GIORBELLINA, Fernando y Elda GONZÁLEZ (2001), *Umbanda, el poder en el margen: un estudio sobre religiosidad popular y experiencia social*, Cádiz, Universidad de Cádiz.
- GIROLA, Lydia (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 (2007), *Frame análisis. Los marcos de la experiencia*, Madrid, Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1981), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.
- GOTI, Elena (1997), *La comunidad terapéutica. Un desafío a la droga*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- GUTMANN, Mathew C. (2002), "Etnicidad, alcohol y aculturación", *Alteridades*, vol. 12, núm. 23, pp. 31-45.
- HERTZ, Robert (1990), *La muerte y la mano derecha*, Madrid, Alianza.
- HORTON, Donald (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*, México, CIESAS, pp. 15-63.
- HOUSEMAN, Michael (2003), "O vermelho e o negro: um experimento para pensar o ritual", *Mana. Estudos do Antropologia Social*, vol. 9, núm. 2, pp. 79-107.
- HOUSEMAN, Michael y Carlo SEVERI (1994), *Naven ou le donner á voir*, París, CNRS.
- JARRAD, Jeffrey (1997), "The Brazilianization of Alcoholics Anonymous", en D. HESS y R. DAMATTA (eds.), *The Brazilian Puzzle*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 209-235.
- KEARNEY, Michael (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*, México, CIESAS, pp. 329-351.
- LARRAURI, Marta (1992), *La herencia de la criminología crítica*, México, Siglo XXI.
- MAUSS, Marcel (1991), *Sociología y antropología*, Madrid, Etnos.
- MENÉNDEZ, Eduardo (2002), *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*, Barcelona, Bellaterra.
- \_\_\_\_\_ (1994), "La enfermedad y la curación. ¿Qué es la medicina tradicional?", *Alteridades*, vol. 4, núm. 7, pp. 71-78.
- \_\_\_\_\_ (1990), *Morir de alcohol: saber y hegemonía médica*, México, Alianza.
- MÓDENA, María 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*, México, Edamex, pp. 383-401.
- O'REILLY, Edmund (1997), *Sobering Tales: Narratives of Alcoholism and Recovery*, Amherst, University of Massachusetts.

- PIETTE, Albert (1997), "Pour une anthropologie comparée des rituels contemporains. Rencontre avec des batesoniens", *Terrain. Revue de d'ethnologie de l'Europe*, num. 29, <http://terrain.revues.org/document3261.html>.
- RAMÍREZ BAUTISTA, Miguel (2002), *Comunidad sin fronteras. Una historia de rehabilitación del alcoholismo en México*, México, Diana.
- RAPPAPORT, Roy (2001), *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (1974), "Ritual, Sanctity and Ritual", *American Anthropologist*, vol. 73, núm. 1, pp. 59-76.
- REYNOSO, Carlos (1998), *Corrientes en antropología contemporánea*, Buenos Aires, Biblos.
- RIVERA, Jesús y Carmen GALLARDO (2005), *Grupos de ayuda mutua y asociaciones relacionadas con la salud. Claves para un nuevo modelo socio-sanitario*, México, Plaza y Valdés.
- RODIN, Miriam. 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*, Nueva York, Plenum, pp. 41-58.
- STRAUSS, Claudia (1992), "Models and Motives", en R. D'ANDRADE y C. STRAUSS (eds.), *Human Motives and Cultural Models*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-20.
- STROSS, Brian (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*, México, CIESAS, pp. 283-307.
- TANI, Rubén (2004), "Continuidad de algunos temas en la teoría antropológica", *Nómadas*, núm. 10, <http://www.ucm.es/info/nomadas/rubentani/pdf>
- TREVIÑO, Javier (1992), "Alcoholics Anonymous as Durkheim Religion", en *Research in the Social Scientific Study of Religion*, vol. 4, pp. 183-208.
- TURNER, Victor (1999), *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1988), *El proceso ritual. Estructura y anti-estructura*, Madrid, Taurus.
- \_\_\_\_\_ (1987), *The Anthropology of Performance*, Nueva York, PAJ Publications.
- \_\_\_\_\_ (1981), *Drums of Affliction: a Study of Religious Processes Among the Ndembu of Zambia*, Ithaca, Cornell University Press.
- \_\_\_\_\_ (1974), *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press.
- 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, FCE.
- V V. A. A. (2004), *Razón, locura y sociedad*, México, Siglo XXI.
- WEIDNER-MALUF, Sonia (2005), "Mitos colectivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da nova eram", *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol. 11, núm 2, pp. 499-528.
- WILLIAMS, Raymond (2001), *Cultura y sociedad: 1780-1950. De Coleridge a Orwell*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- YÚDICE, George (2003), *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*, Barcelona, Gedisa.
- ZULAIKA, Joseba (1990), *Violencia vasca: metáfora y sacramento*, Madrid, Nerea.