



TEORÍAS Y  
PRÁCTICAS  
EMERGENTES EN  
ANTROPOLOGÍA  
DE LA RELIGIÓN

Mónica Cornejo, Manuela Cantón  
Ruy Llera (Coordinador/as)

10

# **REDEFINIR LO RELIGIOSO: UN ENSAYO DE REFLEXIÓN A PARTIR DEL ESTUDIO DE LA ESPIRITUALIDAD EN ALCOHOLICOS ANONIMOS**

JOSÉ PALACIOS RAMÍREZ  
Universidad Católica de San Antonio Murcia

## **INTRODUCCIÓN (CAMBIO SOCIAL Y DESCENTRAMIENTO DE LO RELIGIOSO)**

En su poderoso y bastante estudiado programa teórico, Durkheim sentó las bases de buena parte de los desarrollos que tiempo después, sociología y antropología han generado alrededor de los fenómenos religiosos. Su conocida definición de religión<sup>1</sup>, nociones como el par sagrado/profano o la llamada teoría de la continuidad, han hecho de sus teorías uno de los caminos más transitados y fértiles en los replanteamientos teóricos que centran el tema de este simposio. Sin duda un aspecto que muestra la talla del aporte del maestro francés es su potencialidad heurística, su vigencia, el desarrollo teórico que sus ideas dejan intuir incluso más allá de sus enunciaciones más formalizadas, tal vez “lastradas” por su contexto de producción. El programa durkheimiano (y aquí coincido en líneas generales con el ejemplar estudio de Ramón Ramos, 1999), tiene como problema central la moral, y como objetivo aportar un diagnóstico sobre los procesos de descomposición y nuclearización de las sociedades modernas<sup>2</sup>. En dicho esquema teórico, Durkheim recoge la idea de F. de Coulanges de la religión como origen de la sociedad, viendo una

---

<sup>1</sup> “(...) una religión es un sistema solidario de creencias y practicas referidas a cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias y practicas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos los que se adhieren a ellas” (Durkheim, 2000: 65).

<sup>2</sup> En gran medida ese énfasis en dar cuenta del “malestar” de la cultura moderna, esta también en el origen de las otras aportaciones pioneras de la sociología de la religión, en este caso las originadas en la esfera del pensamiento alemán, Simmel con su idea trágica de la cultura, Weber con su jaula de hierro, o Toennies con la oposición comunidad/sociedad, dan cuenta del triunfo de la subjetividad objetivizada moderna, y de la importancia de lo religioso como sustrato simbólico/practico de la sociabilidad, de la posibilidad misma de la sociedad (puede verse Mitzman, 1976).

relación univoca y lógica (Ramos, 1999: 50-51; y también Lukes, 1984) entre ésta y la moral, lo cual le sirve para centrar la problemática de la moral en las sociedades modernas en torno a la desacralización, a la transformación en los vínculos solidarios y los marcos normativos de las mismas (contextos anómicos).

Como decía, la paradoja del programa durkheimniano se sitúa, podría decirse, en la fertilidad de sus fallas a la hora de intentar operar conceptos e hipótesis con una solidez “científica”, unido esto a algunas ideas que desliza, apunta o se le escapan en forma de comentarios ambivalentes en los que parece desdecirse, dudar sobre las consecuencias de la formalización teórica para las ideas que propone. Sobre todo, esta riqueza heurística, que es sobre la que este trabajo busca apuntar reflexiones de cara a los dilemas que las manifestaciones religiosas ofrecen a la antropología en la actualidad, puede encontrarse en el espacio intermedio, intersticial que se sitúa entre los pares de dos dicotomías que son fundamentales en la formalización, exitosa a medias, del programa durkheimniano: el par creencias/prácticas y el par sagrado/profano. Seguramente la segunda de estas dicotomías es la que muestra de forma más ostensible su ambigüedad, incluso en palabras del propio Durkheim<sup>3</sup>, al mismo tiempo que es la que mayor número de nuevos acercamientos a lo religioso ha producido, confirmando la previsión del mismo autor francés, que pronosticaba al final de *Las formas elementales*, la emergencia de una nueva religiosidad difusa, que podría separar lo sagrado de la religión<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> “La cosa sagrada es, por excelencia, aquello que lo profano no debe, no puede tocar impunemente. Sin duda, esta prohibición no puede llegar hasta el punto de hacer imposible toda comunicación entre los dos mundos; pues si lo profano no pudiera entrar de ningún modo en relación con lo sagrado, éste no serviría para nada. Pero, además de que esta puesta en contacto es siempre una operación en sí misma delicada, que reclama precauciones y una iniciación más o menos complicada, no puede llegar a ser posible sin que lo profano pierda sus caracteres específicos, sin que se vuelva a su vez sagrado en alguna medida y cierto grado. Los dos genios no pueden aproximarse conservando, al mismo tiempo, su propia naturaleza” (Durkheim, 2000: 87-88).

<sup>4</sup> En esa línea, con distintos puntos de partida y desarrollos teóricos, podemos encontrar la religión invisible de Luckmann (1973) entre otras muchas nociones por el estilo, en las que la subjetividad moderna emerge por encima de la totalización socializante del programa durkheimniano.

El ejemplo de excepción que el mismo Durkheim propone para flexibilizar dicha dicotomía, los ritos de paso, ha sido a su vez uno de los campos más productivos de la antropología simbólica, de la religión y del ritual (principalmente V. Gennep, 1980; y Turner, 1999), pero resulta además ser la vía principal para llegar al punto débil de la otra dicotomía en cuestión, es decir, como articulaba el autor francés la preeminencia de las creencias sobre las prácticas a través de una fallida sociología del conocimiento, que sin embargo abre el espacio justo para que tome sentido uno de los bloques teóricos que más criticó, el pragmatismo, y que tiempo después comienza a mostrarse como la mejor pareja potencial<sup>5</sup> para su programa. A la vez que como la mejor forma para articular de manera óptima dicha dicotomía, y así redimensionalizar nuestra visión de la religiosidad, de lo trascendente, y de su relación con la constitución de las categorías, de las identidades sociales, y de los marcos normativos, morales y comunicativos.

Estas potencialidades inscritas en las fallas del programa durkheimniano han producido, generalmente desde el entronque con el pragmatismo norteamericano, el interaccionismo simbólico y teorías de la cultura cercanas a las teorías de la comunicación y la cibernética, aproximaciones sumamente jugosas sobre la espiritualidad y la trascendencia, sobre su papel en la sociedad. Con el detalle de que casi siempre dichas aproximaciones han tenido como punto de partida la acción simbólica, la ritualización<sup>6</sup> y el sujeto, para generar desplazamientos epistemológicos que pienso que más que desdejar, completan y desarrollan el programa durkheimniano y mucha de su herencia en las teorías sobre la religión. Así, estos aportes de corte comunicativo y sistémico han ligado lo trascendente y

---

<sup>5</sup> En ese sentido realiza varias sugerencias Joas (1998), y señala el citado Ramos:

“(…) resulta de la tesis durkheimniana según la cual la vida social solo es posible como un sistema de ambientes morales que rodean al individuo, dotándole de orientaciones, posibilitando una interacción ordenada, y asegurando la armonía del todo” (Ramos, 1999: 40).

<sup>6</sup> Curiosamente muchos de los desarrollos, zonas muertas, potencialidades heurísticas, dilemas y paradojas que afectan al campo de estudio de la religión, afectan de igual manera al estudio del ritual (puede verse Piette, 1997), pero según parece, en la delimitación de campos de estudio pervive con mayor rigidez que en ningún otro caso, y con mayor esterilidad, la dicotomía cartesiana sujeto/objeto, y la consiguiente pensamiento/acción.

espiritual de la vida social a schemas cognitivos, de representación y transformación de la realidad, a operaciones de simbolización y ritualización que introducirían marcos comunicativos<sup>7</sup> (Bateson, 1998: 155-184; Goffman, 2007) de un rango lógico primario, es decir, subyacente, complementario, incluyente e integrador de otros, la experiencia social de los sujetos y de los grupos humanos en el tiempo, para así poder operar con ella, reordenarla. De ahí que en muchos casos desde este enfoque simbolista y ritualístico, se haya ligado esa dimensión trascendente de la vida social a dramatizaciones, momentos terapéuticos individuales y colectivos (Turner, 1981), y ejercicios de construcción de narrativas y elaboraciones de presentación de sí mismo ante los conflictos y paradojas producidos por la experiencia de la vida en sociedad (puede verse Damatta, 2000: 7-29).

El sentido de este giro epistemológico en la forma de entender lo religioso, la experiencia de lo trascendente y sus vínculos con la construcción de la vida social son, desde mi punto de vista, más profundos de lo que pudiera pensarse, y ahí precisamente se hallan los puntos en los que añaden algo significativo al programa durkheimiano y donde pueden aportar algo al corpus teórico de la antropología de la religión. De entrada este enfoque pragmático y comunicativo refuerza en parte la idea de que existiría una relación entre la dimensión trascendente y religiosa de la cultura y la fundación de categorías. Pero lo hace vinculando dicha fundación a la experiencia, a la búsqueda de sentido. Al mismo tiempo que desde ese axioma complejiza (puede verse Rappaport, 2001: 60 ss.) el vínculo de lo sagrado/trascendente con el cambio social, ofreciendo una visión mucho más rica en texturas, procesos y equilibrios de la estructura social, de lo que se podía deducir de las teorías de Durkheim. Así, podrían citarse en esa línea de reflexión las aportaciones de V. Turner (1988: 170 ss.; y 1974) sobre la oposición dinámica, fluida, de las

---

<sup>7</sup> “Digo primario porque la aplicación de ese marco de referencia o perspectiva (...) se considera que 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 aspecto 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).

dimensiones estructurales/antiestructurales de la sociedad en procesos ritualizados, especialmente en los que se dan desde posiciones de liminalidad, de inferioridad estructural, por lo cual opone lo que llama *societas* a la estructura social. Al igual que las reflexiones de Geertz (1994: 132-133) sobre los distintos intereses e incapacidades de las teorías antropológicas a la hora de vincular el ritual y las creencias al cambio, debido al mal tratamiento de los principios sociales y culturales de la realidad social. De forma general puede decirse que este enfoque ensaya quebrar la dicotomía del cogito cartesiano, y propone, o puede servir para proponer, una idea muy distinta de lo religioso y la religión, una percepción otra de la unidad cognoscitiva entre sujeto y sociedad en la que función, cognición y representación articulan y se articulan en subsistemas con relaciones abiertas y cerradas de autoreferencialidad de fuerte sentido existencial, ético y estético<sup>8</sup>, y una perspectiva teórica de reflexión en la que a la luz de una percepción comunicativa, nociones como función o estructura pueden tomar otros sentidos.

## **1. A PROPÓSITO DE AA Y LAS NUEVAS RELIGIOSIDADES**

La ruta que me ha llevado a la reflexión sobre la religiosidad y la trascendencia en relación a la experiencia social ha seguido un desarrollo cuando menos curioso, surgiendo en el transcurso de una investigación sobre grupos terapéuticos de Alcohólicos Anónimos, en la que en principio no era un ítem a tener en cuenta. Pero a medida que fui avanzando en el desarrollo del trabajo de campo y en la reflexión teórica sobre el tema, comencé a ser consciente del peso específico que la “experiencia religiosa” tiene dentro del proceso terapéutico, si es que ambos aspectos pueden desligarse. Además

---

<sup>8</sup> Sirva como muestra una de las afirmaciones respecto a lo religioso de uno de los autores más destacados y polémicos dentro de esta vía proponiendo los sistemas religiosos como formas de adaptación de las culturas de cara a sus contradicciones inherentes:

“(…) pero cuando reconocemos la brecha que hay entre cogito y sum y la análoga brecha entre percipio y est, la fe adquiere una significación completamente diferente. Brechas como estas son una necesidad de nuestro ser y son cubiertas por la fe en el sentido más íntimo y profundo de esa palabra. Lo que corrientemente se llama religión, la red de ritos, mitología y mitificación, comienza a manifestarse como una especie de capullo destinado a proteger esa fe íntima y extremadamente necesaria” (Bateson; Bateson, 2000: 102).

aparecieron también toda una serie de paralelismos y vínculos que enlazaban el fenómeno AA con nuevas formas de religiosidad que están dándose en América latina, provocando dificultades y también nuevas vías de pensamiento sobre la religión. Pentecostalismo, evangelismo, cultos afrobrasileños y terapias espirituales de corte new age, confluyen en una especie de nueva religiosidad posmoderna y global, que parece ser fuente de otro tipo de sentido que supera las tendencias apuntadas por los estudiosos de la religión en los 60, y cuyo denominador común es la difuminación de los límites entre lo religioso y lo secular, la burocratización de lo primero y la trascendentalización de lo segundo (puede verse De la Torre, 2002: 394-395). Una religiosidad que del mismo modo que la visión del mundo que ofrece AA, pasa de forma inevitable por la experiencia del aquí y ahora.

No cabe duda que el impacto de estas nuevas espiritualidades en las sociedades latinoamericanas está siendo muy importante, hasta el punto que algunos autores ven en ellas la verdadera fuente del cambio social más allá de los supuestos agentes llamados a ello (Bastian, 2004: 155). Pero tal vez, lo más interesante de estas manifestaciones de religiosidad monista y atomizada, sea su conformación híbrida en cuanto a los saberes y prácticas que conjuntan y recrean, su apoyo en la emoción y la forma en que se proponen como salidas, vías de inserción en sociedades duales, casi totalizadas por el mercado (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2005: 53-70; Mardones, 2005: 104-105; Damatta, 2002). Con la característica de partir de la subjetividad, de proponer una relación con la sociedad que ha llevado a algunos teóricos a hablar de ellas como comunidades postsociales<sup>9</sup>, generando así un patrón teórico en el que AA podría encajar bastante bien junto con otras muchas de estas manifestaciones pese a su heterogeneidad aparente.

Sobre los grupos AA, podríamos decir de manera sintética que es una organización que surge a principios de s. XX en EE.UU., y que a día

---

<sup>9</sup> De Marinis (2005: 125 ss.) plantea la idea de que la sociedad podría estar rehaciéndose desde abajo, desenvolviéndose en un proceso de tres dimensiones: economización de medios por parte del Estado, reinención de la comunidad y despliegue de nuevas tecnologías de yo activo.

de hoy se ha extendido por todo el mundo, en especial en Latinoamérica y concretamente en México. Su programa terapéutico va más allá de la rehabilitación del alcohólico, y propone un despertar espiritual en el seno del grupo, todo un modo de vida ligado a una visión cuasi religiosa de la realidad. Para ellos parte del apoyo en un sistema simbólico que funciona en torno a dos poderes fundamentales, dios tal como el individuo quiera concebirlo, y el alcohol como limite, acecho y dolencia psicológica, espiritual e incurable (pero refrenable). El programa AA se basa en los conocidos Doce Pasos<sup>10</sup>, que junto a las Doce Tradiciones (que orientan la conducta organizativa de los grupos), y una abundante literatura propia (entre la que destacan los escritos del fundador Bill), conforman una axiomática moral, un sistema simbólico (cognitivo y de representación de sí), que se plasma en valores como la serenidad, la humildad o el perdón<sup>11</sup>, que son parte esencial del proceso de transformación que atraviesa el individuo en su experiencia en el grupo. Un proceso terapéutico en el que la pieza fundamental son las juntas terapéuticas diarias, en las que durante hora y media seis miembros, tras enunciar la conocida presentación: “mi nombre es X y soy un alcohólico en recuperación..”, narran su

---

<sup>10</sup> 1. Admitimos que éramos impotentes ante el alcohol y 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. / 4. Sin miedo hicimos un minucioso inventario moral de nosotros mismos. / 5. Admitimos ante Dios, ante nosotros mismos y ante otro ser humano, la naturaleza exacta de nuestros defectos. / 6.- Estuvimos enteramente dispuestos a dejar que Dios nos liberase de todos estos defectos de carácter. / 7. Humildemente le pedimos que nos liberase de nuestros defectos. / 8. Hicimos una lista de todas aquellas personas a quienes habíamos ofendido y estuvimos dispuestos a reparar el daño que les causamos. / 9. Reparamos directamente a cuantos nos fue posible el daño causado, excepto cuando el hacerlo implicaba perjuicio para ellos o para otros. / 10. Continuamos haciendo nuestro inventario personal y cuando nos equivocábamos lo admitíamos inmediatamente. / 11. Buscamos a través de la oración y la meditación mejorar nuestro contacto consciente con Dios, como nosotros lo concebimos, pidiéndole solamente que nos dejase conocer su voluntad para con nosotros y nos diese la fortaleza para cumplirla. / 12. Habiendo obtenido un despertar espiritual como resultado de estos pasos, tratamos de llevar este mensaje a los alcohólicos y de practicar estos principios en todos nuestros asuntos.

<sup>11</sup> Así reza la oración de la serenidad que se recita y esta expuesta en prácticamente todos los grupos de AA: Dios concédeme la/ Serenidad para aceptar/ las cosas que no/ puedo cambiar.../ Valor para cambiar/ aquellas que puedo y/ Sabiduría para reconocer/ la diferencia...

“historial” (véase sobre la cuestión Brandes, 2004b: 18; y de forma general su monografía Brandes, 2004a) como alcohólico en activo y como alcohólico anónimo, desgranando una y otra vez su pasado, presente, y casi siempre también sus esperanzas de cara al futuro, dando cuenta de manera performativa de su transformación vital dentro del programa, de sus vivencias en el grupo y en su vida diaria fuera de él.

Para empezar a ahondar en la intrincada relación del programa terapéutico AA y la espiritualidad, debo señalar que el caso de la sociedad mexicana es señero en lo que respecta a una intensa y paradójica relación entre las vías de escape del alcoholismo y la religiosidad. Como ya han apuntado otros investigadores (Osorio, 1992: 39; Girola, 2005: 244ss.), es sorprendente que las únicas vías de escape de la dependencia al alcohol, o al menos las que cuentan con mayor crédito entre la población, y seguramente con mayor índice de éxito (aunque eso sea difícil de cuantificar), pasen bien por remedios y acciones simbólicas del catolicismo popular (p. ejemplo mandas a la Virgen de Guadalupe), bien por el acercamiento a los pujantes grupos protestantes, o por la vía de AA o alguna de sus variantes escindidas. Evidentemente esta tendencia es vista desde las instituciones médicas y psiquiátricas con cierta desconfianza, y a veces con sentido de impotencia y hasta de complementariedad. La crítica más generalizada al programa AA es que se cambia la adicción al alcohol por la adicción a la terapia, una cuestión que se refleja de otro modo en las mentes de los miembros de los grupos, que se centran en discutir la necesidad de acudir toda la vida a terapia, incluso en la obligación de cerrar el ciclo de la reciprocidad, devolviendo a otros el don que el Poder Superior (o dios) les entregara, en forma primero de desgraciada adicción, y luego de afortunado encuentro con AA<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Es curioso que haya tenido que ser desde un campo tan aparentemente específico como la antropología de la salud desde el que se haya reconquistado, reavistado la dimensión espiritual y social de las aflicciones, su fuerte contenido simbólico y su ligazón con aspectos trascendentes y existenciales (puede verse Menéndez, 1990; o Módena, 1999: 383-401; que siguiendo la idea de Goffman, del estigma como identidad social deteriorada que totaliza al individuo, habla del alcoholismo como “enfermedad total”).

Otro aspecto de la relación del programa AA con la religiosidad es su vinculación de origen con los grupos Oxford<sup>13</sup>, que en cierta medida llama la atención sobre lo avanzado para su época del protestantismo multiculturalista<sup>14</sup> que movió el inicio del fenómeno AA, así como sobre las buenas condiciones implícitas en la relación individuo-sociedad-comunidad que presupone debido a su contexto liberalista de origen, que lo imbrica perfectamente en las lógicas sociales capitalistas ahora mundializadas, que han permitido al fenómeno AA expandirse por Latinoamérica como la pólvora de la mano de los procesos de modernización, de las migraciones campo-ciudad y del aumento exponencial de las problemáticas en torno al alcohol, lo cual parece dirigir de nuevo la cuestión hacia Durkheim y los contextos sociales anómicos fruto del encuentro de estas sociedades con la modernidad<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Los grupos Oxford nacen en EEUU en los años 20 del s. XX de la mano del pastor luterano F. Buchman, bajo la idea de promover un “rearme moral” en la sociedad norteamericana, haciéndose populares en el mundo universitario primero, y después en los años 30 en diversos sectores sociales. De las experiencias religiosas al estilo de las descritas por W. James promovidas en dichos grupos, será de donde parta el fundador de AA Bill. Los paralelismos entre ambos programas espirituales son muchos, el fuerte subjetivismo de la palabra sagrada, los cuatro absolutos (honestidad perfecta, pureza, falta de egoísmo y amor) y las cinco ces (confianza, confesión, convicción, conversión y continuación) que recuerdan bastante a los valores que se sitúan tras los Doce Pasos.

<sup>14</sup> En los grupos AA mexicanos pueden encontrarse miembros ateos, agnósticos, que solo profesan la espiritualidad AA, o también católicos o protestantes. La religión no suele ser un arma arrojada dentro de conflictos entre facciones o individuos en el sentido de mostrar incompatibilidad de cultos. En todo caso, la dimensión espiritual del programa es pieza de las pugnas de distintos grupos por “imponer” su estilo cognitivo de entender el programa. En el caso de los grupos que yo trabajé, los más jóvenes alineados en torno a algunos veteranos defendían ardientemente una visión más espiritual del programa frente a miembros con mayor antigüedad, cuya visión era más utilitarista pues tan solo buscaban dejar de beber. Por otro lado era llamativo observar las alabanzas de algunos miembros declaradamente católicos a los cultos protestantes, haciendo comparaciones con la emoción, el quebranto, que generaban en los fieles con las juntas terapéuticas de AA, lamentándose de la falta de pasión y cercanía en las liturgias católicas.

<sup>15</sup> AA parece recoger el dilema durkheimniano respecto a la modernidad y la moral, ¿Qué se puede hacer una vez que dios ya no es el garante?, además refleja en su construcción del alcoholismo y en la proyección de una salida moral la visión ambivalente del maestro francés, el alcoholismo como muerte social anómica, pero también como oportunidad para un renacer espiritual. Esta cuestión ha sido señalada por Blumberg (1977: 2122-2143), y en especial por Treviño (1992: 183-208), que habla de AA como una “religión durkheimniana”, partiendo de otra paradoja implícita en el programa terapéutico, el

Por supuesto el principal aspecto espiritual del programa AA es el vínculo que el individuo debe establecer con el Poder Superior, según el programa, para recuperarse el individuo alcohólico debe abandonar su voluntad, dejar de pensar que puede vencer por él mismo al alcohol<sup>16</sup> y rendirse, ponerse en manos de un ser superior como sea que lo conciba<sup>17</sup>. El Poder Superior pasa de este modo a ser la explicación incuestionable de todos los sucesos importantes que acontecen al sujeto, que tan solo deberá ocuparse de no tomar alcohol por cada veinticuatro horas, hasta la junta terapéutica del día siguiente, y de actuar de buena voluntad, con humildad. Así el Poder Superior, junto con el alcohol<sup>18</sup> pasan a ser categorías simbólicas clave, límites que reencuadran la experiencia, la memoria y el entendimiento de sí mismo del sujeto en recuperación, asentando el espacio simbólico en el que se encauza la transformación comunicativa, cognitiva y de representación que busca producir el programa<sup>19</sup>. Al comienzo de cada

---

individuo solo puede conseguir ser autónomo, su autonomía, dependiendo del grupo, integrándose en él y poniéndose en sus manos. También han resaltado el valor espiritual del programa AA Brandes (2004a: 522 ss.), y Rodin (1985: 41-85), apareciendo de forma colateral la cuestión en Kearney (1991: 329-351).

<sup>16</sup> Cuando un nuevo miembro dice no tener creencias religiosas se le suele contestar que entonces se ponga en manos de ese grupo de hombres que eran como él, y que le ofrecen el regalo de su experiencia, de ahorrándole años de sufrimiento. En otras ocasiones se le contesta que en principio haga el esfuerzo de hacer como si creyese, porque así terminará creyendo de verdad.

<sup>17</sup> Bateson fue de los primeros en trabajar el tema de la terapia AA. Dentro del enfoque comunicativo que le llevo a ser encuadrado como uno de los fundadores de la Escuela de Palo Alto (puede verse García; Wittezzelle, 1994), planteo la hipótesis de que lo que hacia la terapia era invertir el patrón comunicativo del individuo, llevándolo de una relación simétrica, competitiva con todo lo que le rodea y consigo mismo, que le conduce a un doble nudo, seguir bebiendo para demostrar que puede vencer solo a la botella, frustrarse y aislarse del mundo dependiendo más aun de la botella, en lo que Bateson (1998: 343 ss.) llamara “el orgullo del alcoholista”, hacia un patrón comunicativo complementarista, de aceptación de la realidad tal como señala la oración de la serenidad.

<sup>18</sup> Antze rodea lo complejo de la cuestión recurriendo a calificar al Poder Superior, junto al alcohol, como “principios totémicos” (p. 151), lo cual no estaría mal si esto significase desarrollar la noción en el sentido levistraussiano de pensar en sistemas de transformación (Levi-Strauss, 2002: 136 ss.); o como un tipo de “dios tutelar” (Antze, 1987: 162), aunque ciertamente el asunto parece algo más complicado, si bien claro esta hacen presencia las clasificaciones que históricamente la antropología ha utilizado para intentar dar cuenta de formas de religiosidad difusas, en las que razón pura e instrumental se entremezclaban.

<sup>19</sup> En las intervenciones en tribuna pueden escucharse, en especial cuando se esta dando la bienvenida a un nuevo miembro con la lectura del primer paso: “estos que encontraste aquí

junta se invoca al Poder Superior, y en teoría es para él que se desgranán los historiales biográficos en las intervenciones desde la “sagrada tribuna”, si bien está representado por el grupo allí presente, la conciencia, que es como se autodenomina el grupo cuando deliberan o deciden algo a nivel grupal. Ahí se sitúa el mecanismo básico del ritual terapéutico de AA, el que habla se siente liberado, “saca lo que trae dentro” mientras es criticado, apoyado en los momentos emotivos, fuertes de su narración, consiguiendo algo parecido a verse desde fuera, “objetivarse”. Mientras que los que le escuchan hablar pueden “verse reflejados”, identificarse y obtener claves para los dilemas y problemas “que traen de la calle”.

Dicho par simbólico, Poder Superior/alcohol, es la base fundamental de las narraciones y de la especie de hermenéutica existencial que sobre ellas 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. Un esquema narrativo (su vida antes, sus problemas con el alcohol, como llegó a AA, y como es su vida ahora), que será perfeccionado, afinado por cada miembro, y adaptado al estilo del grupo y a algún estilo o forma de entender el programa dentro de éste. 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.

---

son los únicos amigos de verdad que tendrás”, “tienes suerte de que algo superior te haya traído hasta aquí y te haya dado una oportunidad, aprovéchala porque ahí fuera tomando solo te esperan tres caminos, el bote (cárcel), el psiquiátrico o el cementerio”.

En este sentido a las causalidades familiares, genéticas o ambientales que suelen esgrimir los miembros con mayor o menor rigor, suelen retrotraerse hasta una predeterminación del destino, divina, algo sobre lo cual el individuo debe reflexionar en su inventario moral sobre su vida, para poder avanzar en los pasos del programa. Y que de forma subsecuente tiene relación con la inversión del estigma del alcoholismo de un modo que lleva a los miembros en ocasiones a verse como elegidos, como beneficiados de un don divino que les ha puesto en la senda de un despertar espiritual.

Por otra parte, el par simbólico alcohol/Poder Superior también sienta la base para la constitución de la comunitas, de lo que significa la afirmación “soy alcohólico en recuperación...”, así como ofrece claves para intentar entender el tipo tan particular de sentido comunicativo sobre el que fundan los grupos AA. Dicho sentido se encuentra en la articulación paradójica de lo que implica ser alcohólico anónimo. De entrada serlo conlleva una igualación, una nivelación entre los miembros donde se dejan de lado las diferencias socioeconómicas y culturales<sup>20</sup>. En el seno del grupo, en las juntas, el individuo puede contar cualquier cosa sin temor a ser juzgado, pues el sentimiento de pertenecer a un tipo diferente de persona genera el espacio simbólico para que se puedan desarrollar las operaciones simbólicas de inversión, evitación, y reflexión sobre dicho estigma y sus consecuencias (véase Damatta, 2002: 44-45; Turner, 1988: 127; Rappaport, 2001: 76). Al mismo tiempo la posición social, la visión del mundo que ahí se genera de cara a enfrentar las contradicciones de contextos sociales anómicos, esencialmente las contradicciones de oposiciones como personalismo/normatividad, jerarquía/igualitarismo, se constituyen con una lógica inclusiva y complementarista que no ataca o pone en duda la estructura social, sino que la da por sentado, dejándola al margen y operando cambios y trasposiciones desde el individuo, su percepción de la realidad y su vida cotidiana.

---

<sup>20</sup> En más de una ocasión alguno de los miembros más veteranos jaleaban al resto desde la tribuna llamándoles a ser humildes tal que así: “aquí todos somos hermanos del mismo dolor, todos somos alcohólicos, enfermos, y el alcohol esta por encima del dinero y de los títulos universitarios...”.

De este modo, al igual que otras religiosidades, espiritualidades y visiones trascendentes del hombre con carácter híbrido y emergente, tal vez especialmente visibles en contextos como los latinoamericanos, AA enfrenta el debilitamiento o la ausencia de solidaridad comunitaria, de trascendencia o sensibilidad existencial y reflexividad social en torno al problema del alcoholismo y sus condiciones socioculturales de posibilidad, y lo hace desde una ética religiosa de nuevo cuño, de corte pragmatista y presentista, teniendo la palabra, la narratividad y la ritualización como instrumentos (pueden verse Viotti, 2002: 25-43; Garma Navarro, 2000: 85-92; Giobellina; González Martínez, 2001). Además lo hace proponiendo su propia centralidad desde los márgenes sociales para intentar solventar, o al menos enfrentar la paradoja de una sociedad que estigmatiza, medicaliza e incluso ignora la dependencia del alcohol al mismo tiempo que genera, legitima y se beneficia de una economía política que hace, como en el caso mexicano, del sector comercial y productivo del alcohol uno de los más importantes, y de los modelos de celebración, sociabilidad y masculinidad alrededor del consumo de alcohol una realidad incuestionable (Menéndez; Di Pardo, 2006: 29-52).

## **2. HACIA UNA DEFINICIÓN DIFUSA E INCLUYENTE DE LA RELIGIOSIDAD**

Me gustaría cerrar el trabajo apuntando una reflexión que deje intuir posibles caminos a seguir más que con unas conclusiones apresuradas sobre una cuestión tan ricamente compleja como la que aquí nos ocupa. Realidades como AA u otras de las muchas religiosidades emergentes sientan las bases para pensar en una difuminación, pero también en una potenciación de algunas de las dimensiones de lo que podemos entender como religioso, frente al debilitamiento de otras, es decir asistimos a cambios en su morfología. Seguramente la yuxtaposición comparativa de las comparativa de las observaciones etnográficas sobre dichos fenómenos generadas en distintos contextos, y del análisis sociológico las diversas formas de hibridación generativa que se están dando en las zonas de contacto y reterritorialización entre la modernidad occidental y otras lógicas

socioculturales, da pie a pensar en la profunda heterogeneidad, diversidad y riqueza del fenómeno religioso, y en lo precario de nuestras categorías, pero también para empezar a intuir sus claves estructurales dentro de una potencial sociedad de capitalismo híbrido mundializado, el que distintos actores, de forma fluida y coyuntural, conservadora y transgresora a un mismo tiempo, están sentando las bases para reconceptualizar, reentender, la relación entre individuo y sociedad, entre moralidad y condiciones materiales de vida, dando lugar a múltiples y polimórficas formas de concepción, generación y conservación de discursos con valor de verdad sobre la experiencia de los sujetos en la sociedad, en la vida. Apoyándose para ello en muchos casos en mecanismos de trabajo simbólico que pasan por la memoria, la narratividad y distintas modelaciones plásticas del self, mecanismos asentados sobre viejas lógicas transformadas, mixturadas, en los cuales es posible ver el “triumfo” de una de las lógicas clave del pensamiento social occidental, la primacía del individuo, de la subjetividad, pero también el continuo resurgimiento de lo comunitario, de la materia prima que subyace y emerge transversalizando campos sociales económicos, políticos. (puede verse Cantón, 2003: 253-271).

Tal vez el denominador común de una religiosidad entendida como patrón comunicativo primario, generador de transformaciones en las subjetividades, sea su carácter relaborador, ontológico y dramatizador, su lógica conectiva y relacional, su capacidad potencial para fluir, reordenar y enfrentar las lógicas solidificadas de los funcionamientos sociales, tanto como para reforzar, institucionalizar y renovar el marco moral y normativo sobre el que dichos funcionamientos se asientan. Así pues si queremos perseguir y aprehender la lógica esencial de las religiosidades emergentes tendremos que centrar la mirada en su imbricación y/o subsunción de otros campos por medio del sujeto y de los actores, en su relación con otras religiosidades institucionalizadas, así como a los procesos de cristalización e institucionalización de estas religiosidades emergentes, que en algún momento tendrán que enfrentar la coyuntura fruto de su paradójica situación, o de su heterogénea y fluida conformación, de su diversa clientela.

**BIBLIOGRAFÍA**

- ANTZE, Paul (1987) "Symbolic Action in Alcoholics Anonymous", in M. Douglas (ed.), *Constructive Drinking: Perspectives on Drink from Anthropology*, New York, Cambridge University Press, pp. 149-181.
- BASTIAN, Jean P. (ed.) (2004) *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México DF, FCE.
- BATESON, Gregory (1998) *Pasos para una ecología de la mente*, Buenos Aires, Carlos Lolhé.
- BATESON, Gregory y Mary C. BATESON (2000) *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*, Barcelona, Gedisa.
- BRANDES, Stanley (2004a) *Estar sobrio en la Ciudad de México*, México DF, Plaza y Janés.
- (2004b) "Buenas noches, compañeros. Historias de vida en Alcohólicos Anónimos", *Revista de Antropología Social* 13, pp. 113-136.
- BLUMBERG, Leonard (1977) "The ideology of a therapeutic social movement: Alcoholics Anonymous", *Journal of Studies on Alcohol* 38 (11), pp. 2122-2143.
- CANTON DELGADO, Manuela (2003) "Religión, racionalidad y juegos del lenguaje: trastienda teórica para una aproximación reflexiva a las nuevas religiones", *Política y Sociedad* 40(2), pp. 253-271.
- DAMATTA, Roberto (2000) "Individualidade e liminalidad: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade", *Mana. Estudos do Antropologia Social* 6 (1), pp. 7-29.
- (2002) *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*, México DF, FCE.
- DE LA TORRE, Renée (2002) "Mentalidades religiosas: cambios y continuidades en la globalización", en G. DE LA PEÑA; L. VÁZQUEZ LEÓN (coords.), *La antropología social en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*, México DF, FCE, pp. 390-418.

DE LA TORRE, Renée y GUTIERREZ ZUÑIGA, Cristina (2005) “Mercado y religión contemporánea”, *Desacatos* 18, pp. 9-11.

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>.

DURKHEIM, Emile (2000) *Las formas elementales de la vida religiosa*, México DF, Ediciones Colofón.

GARCÍA, Teresa y WITTEZAELE, Jean J. (1994) *La Escuela de Palo Alto. Historia y evolución de las ideas esenciales*, Barcelona, Herder.

GARMA NAVARRO, Carlos (2000) “La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano”, *Alteridades*. 10(20), pp. 85-92.

GEERTZ, Clifford (1994) *Conocimiento local. Ensayos en la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós.

GIOBELLINA, Fernando y GONZALEZ MARTÍNEZ, Elda (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.

GOFFMAN, Irving (2007) *Frame Análisis. Los marcos de la experiencia*, Madrid, S. XXI.

JOAS, Hans (1998) *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Madrid, CIS.

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 DF, CIESAS, pp. 329-351.

LEVI-STRAUSS, Claude (2002) *El pensamiento salvaje*, México DF, FCE.

LUCKMANN, T. (1973), *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca.

LUKES, Steven (1984) *Emile Durkheim, su vida y su obra*, Madrid, CIS.

MARDONES José M. (2005) “Religión y mercado en el contexto de transformación de la religión”, *Desacatos* 18, pp. 103-110.

MENÉNDEZ, Eduardo (1990) *Morir de alcohol: Saber y Hegemonía médica*, México DF, Alianza.

MENENDEZ, Eduardo y DI PARDO, Reneé (2006) “Alcoholismo: políticas e incongruencias del sector salud en México”, *Desacatos* 20, pp. 29-52.

MITZMAN, Arthur (1976) *La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber*, Madrid, Alianza.

MÓDENA, María E. (1999) “Cultura, enfermedad-padecimiento y atención alternativa: la construcción social de la desalcoholización”, en M. BRONFMAN; R. CASTRO (eds.), *Salud, Cambio Social y Política: Perspectivas desde América Latina*, México DF, EDAMEX, pp. 383-401.

OSORIO, Rosa M. (1992) “Usos, funciones y consecuencias de la alcoholización. El alcohol como instrumento de las relaciones familiares”, en E. MENÉNDEZ (ed.), *Prácticas e ideologías científicas y populares respecto del alcohol en México*, México DF, CIESAS, pp. 21-41.

PIETTE, Albert (1997) “Pour une anthropologie comparée des rituels contemporains. Rencontre avec des batesoniens”, en *Terrain* 29, <http://terrain.revues.org/document3261.html>.

RAMOS TORRE, Ramón (1999) *La sociología de Emile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, Madrid, CIS.

RAPPAPORT, Roy (2001) *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid, Cambridge University Press.

RODIN, M. B. (1985) “Getting in the Program: A Biocultural Analysis of Alcoholics Anonymous”, en L. A. BENNETT y A. GENEVIEVE (eds.), *The American Experience with Alcohol: Contrasting Cultural Perspectives*, New York, Plenum, pp. 41-58.

TREVIÑO, Javier (1992) “Alcoholics Anonymous as Durkheim Religion”, in M. L. LYNN; D. O. MOBERG (eds.) *Research in the Social Scientific Study of Religion*, Greenwich, JAI Press, pp. 183-208.

TURNER, Victor (1974) *Dramas, fields and metaphors*, Ithaca, Cornell University Press.

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

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

- (1999) *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*, Madrid, S. XXI.

VAN GENNEP, Arnold (1980) *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus.

VIOTTI, Nicolas (2002) “Nuevas religiosidades, soluciones concretas y contextos de crisis. El caso de un templo Umbanda”, en *Mitológicas* 17, pp. 25-43.