

La construcción del alcohólico en recuperación

Reflexiones a partir del estudio de una comunidad de Alcohólicos Anónimos en el norte de México

José Palacios Ramírez

Este trabajo se centra en el proceso de transformación individual que se desarrolla dentro de un grupo de Alcohólicos Anónimos (AA). Intenta analizar cómo se construye el individuo alcohólico en AA y, por tanto, de qué forma se entiende el alcoholismo en el programa terapéutico que sirve de marco al proceso de inversión del estigma del alcoholismo. Se presta además especial atención a la dimensión espiritual del programa de AA y al papel que ésta desempeña en dicho proceso, en el cual la vinculación con una visión moral de la realidad social será esencial. Por último, se proponen algunos desarrollos teóricos sobre cómo se opera dicho cambio a nivel simbólico mediante la constitución de un drama social y mecanismos de ritualización.

► 47

PALABRAS CLAVE: Alcohólicos Anónimos, identidad social, espiritualidad, transformación del sujeto, ritualización

The Construction of a Recovering Alcoholic. Reflections about the Study of an Alcoholic Anonymous in Northern Mexico

This paper focuses on the process of individual transformation that takes place within an Alcoholics Anonymous group. It also tries to analyze the way in which an alcoholic is constructed in an AA group and, therefore, the way in which alcoholism is understood within the therapeutic program that enables the process for reversing the stigma attached to alcoholism. The paper grants special attention to AA's spiritual dimension and its role in the process, in which the link with a moral view of reality is essential. Finally, it proposes some theoretical developments about the way in which the above mentioned change takes place in a symbolic level through the construction of a social drama and ritualization mechanisms.

KEY WORDS: Alcoholics Anonymous, social identity, spirituality, self transformation, ritualization

JOSÉ PALACIOS RAMÍREZ: Universidad Católica de San Antonio Murcia, España.
jpalacios@pdi.ucam.edu

Desacatos, núm. 29, enero-abril 2009, pp. 47-68

Recepción: 11 de febrero de 2008 / Aceptación: 28 de agosto de 2008

*Porque Misericordia, Paz y Amor
es Dios, nuestro querido padre,
y misericordia, Piedad y Amor
es Hombre, su hijo y su cuidado.
Porque Misericordia tiene un corazón humano,
Piedad un rostro humano,
Y Amor, la divina forma humana,
Y Paz, el humano atavío
Así todo hombre, de toda región
que ora en su aflicción,
Reza a la divina forma humana
Amor, Misericordia, Piedad, Paz.*

William Blake,
"La imagen divina". *Cantos de Inocencia*

INTRODUCCIÓN

Desde que inicié mi acercamiento como investigador a Alcohólicos Anónimos (AA) y, por ende, al alcoholismo, mantengo la sensación de encontrarme ante un campo plagado de paradojas, si bien quizá esto se deba al modo en que se ha dado dicho acercamiento. En mi caso, el interés por AA y el alcoholismo no se encuadra dentro de una trayectoria de experto en antropología médica o de la salud, ni siquiera en la temática de las adicciones, sino que parte de un interés teórico concreto y de una coyuntura que me fueron conduciendo hasta un objeto de estudio apasionante. Un interés teórico por aspectos de lo que podríamos llamar antropología simbólica, por reflexionar sobre la acción simbólica y el ritual, sobre sus implicaciones a la hora de entender la construcción y transformación del sujeto, dimensiones espirituales e incluso terapéuticas que a menudo apreciamos en otras culturas y que tanto nos cuesta en casos cercanos por la influencia de la matriz científico-médica.

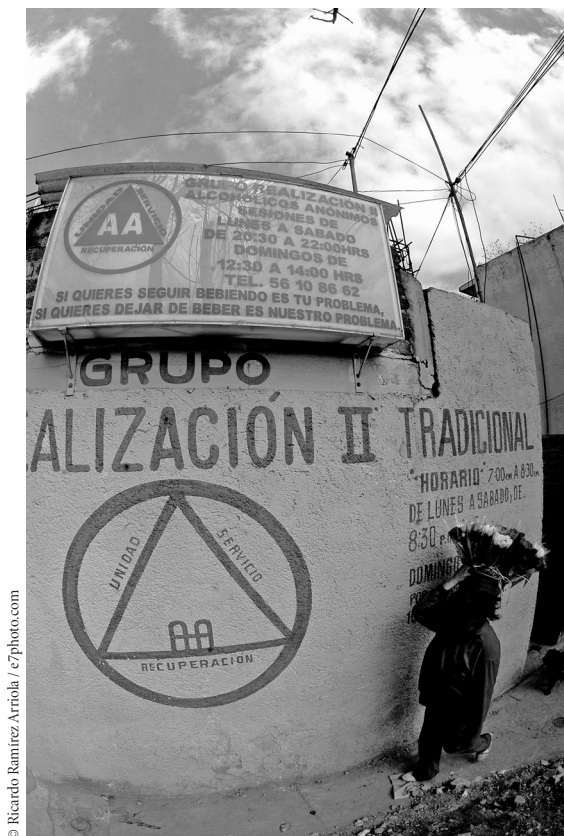
Una serie de coincidencias me ofrecieron la oportunidad de darme cuenta del interés de realizar un estudio etnográfico sobre AA. Conocía poco sobre el programa terapéutico de AA, lo había visto en películas estadounidenses y en las calles de ciudades mexicanas, pero desconocía aquello que atraparía mi interés más adelante: su dimensión trascendente, casi religiosa, que luego se

reveló como uno de los elementos clave de su éxito, al atender un problema que el aparato médico estatal mexicano parece no saber cómo enfrentar (para una visión reciente sobre un problema que parece invariable puede verse Menéndez y Di Pardo, 2006: 29-52)¹. ¿Qué fue lo que llamó tan poderosamente mi atención? Por casualidad tuve la oportunidad de asistir a un par de juntas de AA invitado por un conocido, una de un grupo tradicional y otra de uno de 24 Horas (sobre la historia de AA en México puede ser interesante Ramírez Bautista, 2002). En esas juntas, entre sorprendido por cómo se desarrollaban e incómodo por tener la sensación de estar fuera de lugar, vi a hombres de diferentes edades y origen socioeconómico contar cosas muy duras de sus vidas y su relación con el alcohol. Esos hombres hablaban con emoción a veces, contenidos otras y hasta con dureza inexpresiva de sí mismos. Se "presentaban" como sujetos nuevos, transformados, generalmente sobrios y, en algunos casos, daban muestra de un llamativo sentido espiritual de la existencia. Alguno de ellos decía llevar más de veinte años sin tomar alcohol tras narrar episodios que dejaban frío.

Precisamente será esa transformación personal, la reconstitución del estigma del alcoholismo, la dirección que guiará las reflexiones de este trabajo, la delimitación de su alcance. Debo advertir que irá más en la línea de explorar de forma reflexiva las posibilidades de construcción teórica de la cuestión que en la de presentar un análisis de carácter conclusivo.

Intentar abordar la lógica de la transformación individual, de la recuperación que se da en el seno de un grupo AA, implica tener que dar cuenta de dos dimensiones

¹ Esta cuestión de la dimensión *espiritual* del programa de AA ha sido por supuesto detectada por otros autores (Osorio, 1992: 39; Brandes, 2004a: 41) y destaca de forma quizá más ostensible si situamos a AA dentro de un contexto global, en el que la espiritualidad parece seguir siendo la fuente de la búsqueda de sentido, *de la definición de los límites entre lo religioso (burocratizado) y lo secular (trascendentalizado), la individualización de la moral y la desinstitucionalización de lo sagrado* (puede verse De la Torre, 2002: 390-418; Berger y Luckmann, 1997, y Girola, 2005: 244ss). O visto de otro modo, si atendemos las condiciones sociales del fenómeno de AA, la sociedad podría estar (parcialmente, como parte de otros procesos quizás contrarios) "rehaciéndose desde abajo", desenvolviéndose en un *proceso de tres dimensiones: economización de medios por parte del Estado, reinención de la comunidad y despliegue de nuevas tecnologías de un yo activo* (véase De Marinis, 2005: 12, junto con el clásico Berman, 1999).



© Ricardo Ramírez Arriola / e7photo.com

Ciudad de México, 2008.

de la cuestión que sólo cabe interrelacionar de manera compleja bajo un prisma teórico dinámico y procesual. Por un lado será necesario intentar apreciar varios aspectos que tocan a la asunción, por parte del individuo, del programa terapéutico: la visión del alcoholismo y sus causas, los vínculos de esto con la dimensión espiritual del programa terapéutico y la imbricación de todo ello con la acción simbólica que se desarrolla esencialmente en las juntas. Por el otro, será necesario plantearse aspectos referentes al proceso de socialización del sujeto en el seno del grupo, la manera en la que se adentra en las redes interpersonales dentro y fuera de la agrupación, y la relación de esto con el proceso de aprendizaje/adaptación del nuevo, es decir, cómo se llega a ser miembro de un grupo de AA. Y por supuesto, lo que es más interesante, será necesario, por último, intentar reflexionar acerca del tipo de re-

lación que mantienen ambas dimensiones del proceso de transformación terapéutica y de transformación personal, de reconfiguración del estigma del alcoholismo.

Para ello, en el nivel teórico mi punto de partida consiste en un intento de aproximar una serie de planteamientos que, de forma desigual, heterogénea quizás, inciden en una fuerte vinculación de los procesos sociales y culturales con procesualidades de corte comunicacional². Se presenta una *construcción de la realidad* ligada a la articulación interactiva de diferentes niveles lógico-comunicativos, en cuyo entramado la experiencia individual sería un continuo fluir, enmarcado, estructurado de manera situacional con diversas texturas emotivas y normativas. El primero de estos planteos es el trabajo de Gregory Bateson, relativo a los desarrollos teóricos que integran a la cultura dentro de una hipotética “ecología de la mente” (Bateson, 1998, 2002). Bateson propone un énfasis contextualista y relacional en la constitución práctica de las estructuras de pensamiento, en la relación continuamente dinámica (cambio/reequilibrio) del individuo en distintos niveles de dicha ecología (normas, valores, esquemas motivacionales, situaciones). Esto supone proponer una inmanencia de ciertas dinámicas y categorizaciones culturales, vinculadas con “patrones normalizados de organización de los instintos y las emociones” (Bateson, 1990: 128), y que se opone en principio al programa durkheimiano en cuanto a la relación entre categorías y prácticas³

² Hay que recordar que tanto Bateson, como precursor de la llamada Escuela de Palo Alto, como Goffman, en su particular deriva de las ideas de la Escuela de Chicago, el interaccionismo simbólico y los trabajos de R. L. Birdwistell, son a menudo enclavados junto con otros autores como S. Hall o P. Watzlawick, entre otros, dentro de lo que se conoce como “universidad invisible”, teniendo como nexo de unión de sus dispares pesquisas el énfasis en proponer un nuevo paradigma transdisciplinar para las ciencias sociales, basado en el segundo desarrollo de las teorías de la comunicación y de la cibernética, el llamado *modelo orquestal de la comunicación* (puede verse V. V. A. A., 2005).

³ “Para Bateson, por el contrario, la práctica no es el producto derivado de estructuras sociales o simbólicas situables fuera de contexto, sino un conjunto de procesos dentro de los cuales se observan relaciones estructurales [...] operantes en diferentes situaciones, que no dejan de ser contingentes. Como tales se modifican en función de las condiciones particulares de la comunicación en la que se inscriben los procesos en curso. A partir de entonces, la estructura no puede ser pensada como la armoniosa, estable y oculta de la naturaleza humana [...] Toda estructura o, para ser más precisos, todo proceso de estructuración, se da en función de un contexto” (Bensa, 1991: 146).

en términos, podríamos decir, casi estocásticos⁴ (sobre las potencialidades de la relación entre sociología y pragmatismo pueden verse Ramos Torre, 1999, y Joas, 1998). De esta óptica teórica se desprende obviamente una idea muy distinta del sujeto, en la que no sólo se percibe como un continuo fluir de adaptación y transformación, sino también, y sobre todo, en la que el sujeto y los distintos niveles grupales son vistos como entidades unitarias pero heterogéneas, paradójicas, por contener la semilla del equilibrio y del cambio en su interior⁵.

En cuanto a la adicción, al igual que ciertas patologías psicológicas, en la obra de Bateson (Bateson y Bateson, 2000; Earriau, 1991: 229 ss.; y García y Wittezele, 1994) ésta es contemplada como una paradoja en la evolución de una cultura, un proceso de integración del individuo con su ambiente (incluidos la sustancia y él mismo) de carácter patógeno. De ahí que en su breve trabajo sobre AA (Bateson, 1998: 349 ss.), Bateson se centre en la idea de que el entendimiento en clave *simétrica*, competitiva o de conflicto, por parte del individuo en su relación con el entorno, su forma de interpretación emotiva de las normas y valores, puede hacer que en el momento en el que comienza a beber en exceso se encuentre ante un conflicto inmanente, solidificado en parte por él mismo y su relación con el entorno. Este conflicto será un doble nudo, un dilema en el que cualquier opción que tome tendrá una consecuencia negativa, una especie de castigo a su decisión. Dejar de beber significa rendirse en su voluntad de vencer la botella, dominarla, además de rendirse también a las presiones para que deje de beber. A su vez, continuar con su pulso con la bebida y con sí mismo refuerza su aislamiento y la búsqueda de refugio en la bebida. Para Bateson, el acierto de la terapia AA radica en que es capaz de invertir ese doble

nudo, modificar la trayectoria del proceso de cambio del individuo sustituyéndola por una en clave *complementaria*, más tendiente a la integración. Y lo hace sustituyendo el dilema alcohol/rendición por otro de un rango lógico superior: sitúa al individuo que penetra en el entramado terapéutico de AA ante el dilema de optar por la salida trascendente de la transformación, la rendición ante un Poder Superior, o la muerte biológica, social, moral⁶.

Pero, como señalé con anterioridad, para poder apreciar dicha transformación sería necesario ver al individuo desenvolverse en su contexto, constatar su interrelación con las dinámicas de socialización en un grupo concreto. Y ahí será importante tener en cuenta, por un lado, cómo se desarrolla la *carrera moral* del individuo en el grupo, cómo se da su hipotético proceso de *compromiso* con el programa y con la agrupación, así como con los conflictos y disposiciones grupales (puede verse Becker, 1971: 35, 64-65). Y por otro, de qué manera los conflictos o consensos morales de la vida social del grupo coadyuvan, a través de las formas pautadas de *presentación de sí* que el individuo interioriza paulatinamente, a la reconstitución de la visión de sí, a la positividad de su *estigma* como alcohólico (véase Goffman, 1981, 2001).

La última pieza en esta construcción teórica del objeto, cuyas referencias aparecerán en el texto de forma más puntual, es relativa al discurrir del proceso de transformación en el nivel simbólico. En este caso se trataría de visiones teóricas que pueden ser muy útiles para apreciar, en las juntas, un espacio ritualizado, cuya potencia simbólica radicaría precisamente en su capacidad para interconectar contextos, niveles de significación, y reordenarlos superponiéndose a las conflictividades (Houseman y Severi, 1994; Damatta, 2002; Piette, 1997; o Díaz Cruz, 1997: 5-15). Así, las juntas emergen como parte fundamental del entramado de la acción simbólica que se desarrolla en el programa terapéutico (sirva de ejemplo Antze, 1987: 149-181), pues

⁴ Vale la pena glosar la sugerencia metafórica de la definición si se tiene cualquier patrón adictivo en mente, como el alcoholismo, sus condiciones socioculturales de posibilidad y los programas como AA: "Se dice que una secuencia de sucesos es estocástica si combina un componente aleatorio con un proceso selectivo, de manera tal que sólo sea dable perdurar a ciertos elementos del componente aleatorio" (Bateson, 2002: 242). Es decir, se trata de la formulación matemática, en forma de gradientes, trayectorias, de la articulación entre determinación y azar.

⁵ En torno a esos puntos se unen con mayor o menor distancia y matices Mead (1999) y sus propuestas sobre el *self*, Goffman (2001) e, incluso, Turner (1988).

⁶ En este esbozo de los planteamientos batesonianos se encuentran deslizados, sin mencionar, algunos de los conceptos que el lector interesado en dicha perspectiva debería tener en cuenta: *doble vínculo* y *deuteroaprendizaje* (Bateson 1998: 185-257, 1999: 162-194), con una vinculación más psicológica e individual, ligados a su trabajo en Palo Alto. Y *schismogenesis* (1990: 198), como antecedente conceptual dentro de su trabajo etnográfico en Nueva Guinea, con un sentido más sociológico.

en ellas se lleva a cabo la *dramatización* que sirve para procesar de manera continua las narrativas vitales, las experiencias que, de forma terapéutica, dan cuenta de los conflictos vitales de la carrera en activo del alcohólico (véase Turner, 1974, y el fundamental 1981).

EL PROCESO DE INVESTIGACIÓN

Como comentaba al inicio, mi encuentro con AA fue una casualidad. A mi llegada a México, al estado de Tamaulipas concretamente, para trabajar como docente universitario, me vi incluido en un cuerpo académico de investigación especializado en la temática de las adicciones. El “reto” era superar la barrera de tener que trabajar con psicólogos de distinto perfil y adaptarme a una temática nueva para mí. Necesitaba un tema que me diese la oportunidad de conectar mi campo de especialización, la cultura, la sociedad, con aspectos psicológicos y con el tema de las adicciones, sin dejar de cumplir el principio diletante de adaptarme a lo que se me pedía que hiciera pero sin dejar de practicar una antropología que me interesara. En ese proceso, un compañero me solicitó asesoría en su tesis doctoral, que resultó tratar sobre AA, y con el tiempo y la relación personal me confesó ser miembro de AA y me invitó a ver una junta de su grupo. El día que asistí se celebraba el aniversario de uno de los miembros más veteranos de la agrupación: cumplía más de veinte años en ella y, como ya he comentado, hubo aspectos que despertaron fuertemente mi curiosidad. Más adelante tuve la oportunidad de asistir a una junta ordinaria con el mismo compañero y también pude asistir, además, a unas juntas de un grupo escindido de AA, un grupo 24 Horas ubicado en una ciudad cercana, donde el citado compañero estuvo interno un tiempo. En este segundo caso, el choque y la curiosidad fueron aún mayores, debido a que las condiciones del centro eran peores y, sobre todo, a que la dinámica, las retóricas y la forma de trabajar de este segundo grupo eran mucho más duras que las que aprecié en el grupo tradicional. Claro está que, en ambos casos, tras la reunión tuve la oportunidad de charlar con algunos de los asistentes y servidores, y de hacer preguntas que acrecentaron mi interés.

Al tiempo se presentó la oportunidad de solicitar un proyecto subvencionado para ser desarrollado bajo mi dirección en el seno del cuerpo de investigación y, evidentemente, la idea fue hacerlo sobre AA⁷. En primera instancia, el planteamiento del proyecto era no centrarse exclusivamente en AA tradicional, sino que pretendía abarcar también los grupos 24 Horas y a un representante de toda la égida de grupos de autoayuda que extienden con mayor o menor rigor el ‘programa’ de los Doce Pasos. Esta idea se basaba en el deseo de intentar aprehender todas las conformaciones del fenómeno AA, sus variables de edad, estatus socioeconómico y tipo de adicción. Ya en la fase exploratoria de la investigación tuve la oportunidad de comprobar que la magnitud de la empresa concebida y las dificultades que acarrea en cuanto a la negociación de las relaciones de campo eran demasiadas, así que decidí ceñirme a la “lógica matriz”, al estudio de un grupo de AA tradicional, para lo cual elegí el primero con el que tuve contacto.

La negociación de las relaciones de campo se dio sin problemas, fuera de lo previsible. En mi presentación ante el grupo para exponerles mis intenciones y solicitar su permiso, levanté protestas airadas de un pequeño sector de miembros, e incluso en algún caso aislado mi presencia ocasionó el cambio de grupo. Esa misma tarde asistí a una junta, y tiempo después supe que la discusión sobre mi presencia se prolongó unos días y que al final se impuso el “sí”. En mi contra contaba con la tarjeta de presentación de un aspecto “demasiado joven” para lo que ellos visualizaban como un investigador de la universidad y,

⁷ El proyecto fue financiado por el Programa de Mejoramiento del Profesorado de la Secretaría de Educación Pública (SEP) bajo el título: “Una aproximación sociocultural a los contextos del alcoholismo: asociaciones terapéuticas de rehabilitación de alcohólicos en Ciudad Victoria (Tamaulipas)”. El trabajo etnográfico se desarrolló de forma intensiva desde octubre de 2005 a octubre de 2006, si bien durante el verano de 2005 tuve la ocasión de realizar un pequeño trabajo de campo exploratorio que me sirvió para diseñar el proyecto. Dentro de dicho proyecto tuve también la oportunidad de realizar una brevísima estancia como investigador huésped en el Centro de Investigaciones de Estudios Superiores en Antropología Social-Distrito Federal (CIESAS-DF), donde, además de poder recabar información, pude contrastar algunas de mis primeras ideas con la experiencia de la maestra María Eugenia Módena. A ella debo agradecerle encarecidamente su lectura previa y sus comentarios acertados, que ayudaron a mejorar sensiblemente el texto.



Ciudad de México, 2008.

obviamente, pasar poco inadvertido (mi forma de hablar, las maneras...), junto con el hecho de estar relacionado con la persona que me introdujo en un primer momento, quien había sufrido varias recaídas y levantaba algunas suspicacias en el seno del grupo.

Durante la primera época del trabajo de campo, al margen de que todavía no contaba con mucho conocimiento sobre aspectos esenciales (tensiones internas del grupo, estatus y jerarquías, conocimiento de la literatura del programa), disfruté de una “cómoda” indiferencia: era aceptado, pero a mi alrededor había un cordial silencio, saludos y una cierta incomodidad que se veía reflejada en algunos momentos del desenvolvimiento de las juntas. Después empecé a ser habitual, e incluso los menos asiduos, los más

despistados, me tomaban por uno más y me animaban a subir a la tribuna. Con el paso del tiempo llegué a trabar buena relación con algunos de los miembros y se me permitió ser más partícipe de la vida “social” del grupo, tanto a nivel de AA (celebraciones, juntas de trabajo, etc.) como en la vida externa (ahora podía quedar con algunos miembros para comer, tomar un café o ver un partido de fútbol).

Sobre aspectos metodológicos⁸ he de decir que la inves-

⁸ El trabajo de campo se extendió entre septiembre de 2005 y octubre de 2006. Durante ese tiempo asistí a entre dos y cuatro juntas terapéuticas por semana, sesiones cerradas, así como a algunas sesiones abiertas y a algún evento en el nivel de las agrupaciones de la ciudad. A la observación

tigación discurrió por cauces exclusivamente etnográficos, con un sesgo más bien deductivo por mi carácter novel en la temática. Las técnicas que utilicé fueron esencialmente la observación participante en las juntas diarias y la realización de entrevistas en profundidad. La protocolización de las observaciones fue cerrándose con el tiempo, haciéndose más exhaustiva toda vez que la repetición iba mermando mi capacidad de sorpresa y aumentando mi capacidad de preguntarme cosas más concretas. Igual sucedió con las entrevistas, que realicé sobre todo a miembros que contaban ya con un bagaje en AA (no entrevisté a nadie que llevase menos de un año en AA) y con la intención de cubrir diversas posiciones: veteranos y miembros más recientes, miembros a secas y algunos con experiencia, y los que ocupaban puestos dentro de la comunidad AA, incluso alguno de ellos en el nivel federal. En diferentes niveles intenté mantener una voluntad heurística de triangulación, contrastando mis intuiciones con los entrevistados antes o después de las juntas, cruzando lo que observaba en las juntas con preguntas muy concretas en las entrevistas, e incluso leyendo bastante literatura AA. Además, para mi suerte, contaba con dos informantes clave que, después de haber pasado por el programa, se habían alejado bastante una vez que se consideraron recuperados, y que por edad, formación académica y actitud me ofrecían un contrapunto constante, heterodoxo y crítico para la información que recababa en el grupo, así como para mis propias reflexiones.

Al grupo en el que realicé el trabajo de campo lo he denominado grupo U debido al nombre con el que estaba bautizado. El grupo U es uno de los más antiguos de Ciudad Victoria y cuenta con una ubicación céntrica en la ciudad. Por ello y por su antigüedad reúne miembros de muy distintas zonas de la ciudad, lo que, a su vez, se refle-

participante en las juntas, añadí un total de 17 entrevistas en forma de relato biográfico focalizado en la carrera del individuo como alcohólico, además de otras seis entrevistas abiertas y observaciones que recolecté durante la fase exploratoria. La casi totalidad de las entrevistas se realizaron en dos sesiones que me permitían un breve lapso de análisis reflexivo de las mismas. La focalización teórica de la observación buscaba obtener una perspectiva procesual, interrelacional, del desarrollo de las juntas terapéuticas. Del mismo modo, esa idea guía también la selección de los entrevistados y el planteamiento de las entrevistas.

ja en su composición: hombres de entre 30 y 70 años, de muy distintos segmentos socioeconómicos, desde empresarios y profesores a empleados en el sector servicios formal e informal, pasando por miembros de baja condición socioeconómica, casi sin ingresos ni formación. Habitualmente la asistencia a las juntas era de entre 10 y 25 personas, aunque los miembros totales del grupo debían rondar por cerca de 50.

En realidad, lo interesante del grupo para mí, al margen de su accesibilidad, era que no tenía ninguna connotación especial, que era un grupo AA “cualquiera”, lo cual, en el nivel de representatividad de mi análisis, era positivo. Señalo esto para aclarar que, si bien las reflexiones sobre mi observación y análisis del grupo U apuntan, o pueden apuntar a cuestiones o aspectos estructurales, que hablan de AA en general, en todo momento estoy refiriéndome a y partiendo de la zona en la que se desarrolló mi trabajo, cerca de la frontera noreste del país, y al grupo U, y estableciendo siempre un diálogo con los datos que conozco. En todo caso, ese extraño equilibrio entre lo empírico y la extrapolación teórica forma parte del conocimiento antropológico y sus paradojas, al igual que la extrema heterogeneidad dentro de una cierta unidad forma parte del fenómeno AA.

EL PROCESO DE TRANSFORMACIÓN: ACCIÓN SIMBÓLICA, ACCIÓN TERAPÉUTICA

Uno de los aspectos que aprecié en mis contactos con el grupo U, prácticamente desde el comienzo de mi investigación y que llamó poderosamente mi atención, pues venía a encajar relativamente bien con mi modelo teórico de observación, fue la idea de que para que el programa terapéutico fuera eficaz simbólicamente, para que pudiera reenmarcar, reencuadrar la experiencia del individuo como alcohólico, debía superponer a su narrativa, a la explicación de la causa de su alcoholismo delimitada en su “autobiografía”, una causalidad superior, externa a su voluntad, divina, que rompiera el dilema irresoluble de su alcoholismo: el porqué en última instancia. En un buen número de los relatos, de los historiales que pude escuchar en la tribuna o recoger en entrevistas, tras los afloramien-

tos de distintos tipos de discurso: médico, psiquiátrico, higienista y hasta genético (Campos, 2005: 38ss, realiza una buena arqueología de los discursos sobre el alcoholismo presentes en AA), tras las diversas instancias a las que el sujeto podía hacer referencia (decisión, debilidad, influencia familiar, social), había muchas veces, de forma más o menos clara, un último grado de determinación/explicación causal que sólo podría atribuirse al azar, a la voluntad divina o a algo parecido al destino⁹.

Sirvan de ejemplo ilustrativo en este sentido sendos fragmentos de historiales de miembros del grupo U. El primer caso es el de F., ya entrado en los cincuenta, oriundo de la ciudad, de orígenes muy humildes ligados con las migraciones campo-ciudad dentro del estado tamaulipeco y que, en determinado momento, se vio inmerso en lo que normalmente llaman “el narco”. Además de su asistencia poco regular al grupo U, F. provenía de, “había nacido” en un grupo 24 Horas, en Tampico, y seguía manteniendo ese contacto, aunque ya era un reconocido padrino en un grupo de la ciudad. A pesar de que su énfasis trascendentalista encajaba bien con el de ciertos segmentos predominantes en el grupo U, su doble adscripción y su origen significaban un freno a su integración y a su voluntad de liderazgo:

⁹ Esto se explica en parte por la potente visión espiritual, religiosa, que predominaba en el grupo U respecto al programa terapéutico, e incluso es posible atribuirlo al peso del catolicismo popular en la sociedad mexicana, al auge de los protestantismos en la zona, pero sin duda también debe contar el peso que en el propio programa tiene dicha dimensión religiosa *per se*. De hecho, la relación del alcoholismo y las salidas terapéuticas a éste entroncadas con lo religioso, también concretamente en AA, aparecen con más o menos desarrollo específico en muchos de los trabajos existentes. 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? Refleja además en su construcción del alcoholismo y en la proyección de una salida moral la visión ambivalente del maestro francés del 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), quien habla de AA como una “religión durkheimniana”, partiendo de otra paradoja implícita en el programa terapéutico: el individuo sólo puede conseguir ser autónomo dependiendo del grupo, integrándose en él y poniéndose en sus manos. También ha resaltado el valor espiritual del programa AA Brandes (2004a: 522 ss.) y la cuestión aparece de forma colateral en Kearney (1991: 329-351). Incluso estudios como el de Gutiérrez Reynaga *et al.* (2007: 62-68), y la bibliografía que recoge, dan muestra de la centralidad que la espiritualidad ostenta en el programa. Esto es perceptible aun en investigaciones de corte cuantitativista o psiquiátrico.

El problema no es beber; el problema es que eres un enfermo emocional, con muchos complejos de inferioridad y de superioridad. Quieres cosas inalcanzables y llevas todo al extremo y te frustras mucho, hasta que acabas resentido con todo, con Dios, con el mundo [...] (fragmento de entrevista en profundidad).

Por su parte, M., también oriundo de la ciudad, miembro veterano del grupo, en ocasiones coordinador de las juntas, con un grado de formación algo superior a la media del grupo y en una situación socioeconómica y laboral relativamente estable debido a su pluriempleo, tan comentado entre los compañeros, afirmaba:

[...] yo tenía resentimientos con mis padres, no había cariño corporal. Luego de mayor yo ya venía acompañado con las chavas, y me frustraba, y me resentía con Dios. A veces pensaba: “Pinche Dios, ¿por qué me hace esto?” [...] Con el tiempo, trabajándolo, me di cuenta de que cargaba una cadena de mis abuelitos, de mis padres, y yo la rompí con la ayuda de mi Poder Superior [...] (fragmento de una intervención en una junta terapéutica del grupo U).

Es posible que la emergencia de ese tropo, de la vinculación causal con el Poder Superior, de la referencia en la elaboración de la narrativa vital que, al final, es el historial, con sus anclajes de sentido (existencial y simbólico), pueda entenderse como la culminación de un tramo, de una especie de primera fase en el proceso de constitución del individuo como alcohólico anónimo, como miembro del grupo. Este primer tramo de la carrera moral y del proceso de transformación personal, que vendría a identificarse con los tres primeros pasos, así como con el primer segmento de los tres que componen la oración de la serenidad¹⁰, forma parte de la manera como gradual-

¹⁰ 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

mente el novicio va asumiendo las implicaciones, la significación de la frase con la que se inician las intervenciones en la tribuna: mi nombre es X y soy alcohólico en recuperación. Hay que tener en cuenta que en muchos casos el individuo que llega a un grupo AA no lo hace por su propia voluntad, sino bajo presiones familiares o de otro tipo, como un mal menor. Así se refería a ello D., veterano del grupo, maestro de profesión y con amplia experiencia en cargos de servicio en la agrupación a nivel regional:

[...] los nuevos empiezan pensando en ahorrar, en no dañar a su familia. Con el tiempo van viendo que el problema son ellos..., éste, que tienen que cambiar [...] (fragmento de una entrevista en profundidad).

Igual sucedía con el sentimiento religioso: muchos comentaban en la tribuna que les surgió ya en la agrupación. Hablaban de su ateísmo anterior, algo relativo en el caso del catolicismo, mientras otros afirmaban que su convicción religiosa venía de atrás.

Este proceso de ascensión de la transformación y la interiorización de ciertas claves se fragua en buena parte, claro está, en las juntas diarias, sobre cuya necesidad de asistencia se le hacen numerosas advertencias al novato. Por supuesto, el aprendizaje que supone llegar a subir a la tribuna y comenzar a elaborar el propio historial tiene ahí una centralidad a tomar en cuenta. Sobre ésta habría que señalar dos aspectos fundamentales: en las primeras semanas en el grupo (a pesar de que los veteranos recomendaban subir a la tribuna lo antes posible pocos se atrevían), mientras el novato escucha las intervenciones de otros compañeros y comienza a articular su propio dis-

curso, aún entrecortado, breve y algo circular por lo general, aprende a reconocer ciertas estructuras narrativas y elementos de oratoria, formas de ordenar la experiencia, de dar cuenta del proceso terapéutico y del conocimiento que va adquiriendo¹¹, y comienza a identificar la eficacia ante el público de ciertas texturas emotivas. Pero lo que es más importante en el caso concreto que nos ocupa es que el novato recoge de la literatura y de los historiales que los otros le “regalan” imágenes, signos indicadores, aspectos de lo que sería el modelo de cómo es un alcohólico, cómo era él sin percatarse, las famosas debilidades de carácter inherentes a la identidad que está descubriendo. En una intervención en tribuna, T., que no era de los más veteranos en el grupo pero sí de los mejores oradores y de los más respetados, además de líder de la facción, digamos, espiritual dentro de la agrupación, comentaba:

[...] yo era todo lo que dice la literatura: tenía delirios de grandeza, era de esos que creía que por tener unos conocimientos era mejor que otros, un incrédulo que retaba a Dios, que adoraba a la ciencia... si andaba en una cantina chupando y platicaba con un ingeniero, yo también era ingeniero, si era un profesor, yo también era un profesor [...] (fragmento de una intervención en una junta terapéutica).

A., periodista, padrino veterano y también un elocuente y respetado orador a pesar de su independencia, cercano, asimismo, a la visión espiritual del programa, me señalaba en un momento de la entrevista:

El alcohólico es esclavo, el alcohólico activo es esclavo, es esclavo de sus emociones, es esclavo de sus instintos. El alcohólico está tomando y viene una rubia y la sienta en su pierna, una morena y la sienta también por un rato... El alcohólico sólo quiere lo suyo y, bueno, quiere comer más, quiere beber más... El alcohólico cree que todo lo me-

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.

La oración de la serenidad que se recita y que está expuesta en prácticamente todos los grupos de AA reza así: Dios concédeme la / Serenidad para aceptar / las cosas que no / puedo cambiar... / Valor para cambiar / aquellas que puedo y / Sabiduría para reconocer / la diferencia...

¹¹ Generalmente los miembros más veteranos eran los que intervenían cuando alguien llegaba al grupo por primera vez, pidiendo información, y esto se intentaba mantener, al menos durante las tres primeras juntas, en las que se dedicaban a leer y comentar al recién llegado los tres primeros pasos. Estas intervenciones eran distintas a las habituales, se correspondían con un esquema narrativo prototípico: su vida antes del alcohol, los problemas con el alcohol hasta tocar fondo y el despertar en AA hasta el momento presente, retomando parcialmente el esquema de despertar espiritual del fundador, Bill W., muy en la línea de los textos de William James.

rece, que todo... que ha sufrido mucho, que nadie lo comprende, entonces, venga, venga, venga... Y se está haciendo daño (fragmento de una entrevista en profundidad)¹².

Pero volvamos a lo que sería la significación del primer tramo de la carrera como alcohólico anónimo. Dicho tramo, en el grupo U, culminaba con la consecución de un tránsito simbólico, de un verdadero rito de paso, constituido en torno al cuarto y quinto paso, algo que no sabría asegurar si se realiza en agrupaciones de otras zonas de México (en grupos 24 Horas y tradicionales tamaulipecos sé que es común). Este rito, que no dependía de un tiempo pautado de pertenencia al grupo para llevarse a cabo, significaba el paso para ser considerado miembro de pleno derecho, lo que conllevaba un cambio de estatus en la sociabilidad grupal. Por lo que pude saber (nunca pude asistir a uno directamente), el llamado “quinto paso” consistía en un retiro de varios días, en un lugar tran-

quilo, del individuo en cuestión y su padrino. En ese retiro el iniciado, casi sin descanso, tenía que responder en forma de relato biográfico escrito las preguntas que le formulaba el padrino, generando así un relato que abarcaba desde la niñez hasta la actualidad. Dicho relato tenía, según los informantes, una minuciosidad extrema y, una vez terminado, era leído por el padrino, para pasar después a ser quemado por el novicio simbolizando su liberación de todo ese peso experiencial.

J. L., trabajador en la construcción, miembro respetado, proveniente de un grupo 24 Horas de Monterrey y que recientemente había comenzado a apadrinar, me contaba al respecto:

[...] el quinto paso se hace para trascender, para trascender cosas. Te encierras con tu padrino y le cuentas todo, hasta cuando te echabas una chaquetilla. Tú crees que no recuerdas, pero tu mente sí recuerda. Cuando luego tú lo quemas es el momento más feliz, para mí fue el momento más feliz de mi vida [...] (fragmento de una entrevista en profundidad).

En este sentido resulta muy llamativo el caso de R., con cinco años en el grupo, de clase media alta, antiguo gestor empresarial retirado y hombre de profundas convicciones religiosas, que comenzaba a tener una posición respetada. R. llevaba ya algún tiempo recibiendo “invitaciones” de los veteranos para que se aventurara a realizar su quinto paso. En tribuna solía responder que, aunque era muy creyente (aclaraba), aún no estaba preparado, ya que todavía no había encontrado el punto en el que su alcoholismo afloró. Añadía también que confiaba en hallarlo pronto, como le habían dicho “los mayores”. Algún tiempo después, durante una entrevista, al preguntarle por el tema pensó durante un momento en silencio y tras algunos rodeos me pidió muy serio apagar la grabadora, tras lo cual me contó entre lágrimas que pensaba en verdad que, en parte, su alcoholismo devenía de un episodio de alcoholismo femenino precedente en su familia y eso lo avergonzaba, por eso evitaba su quinto paso.

En el nivel terapéutico, de la transformación personal, el quinto paso implica no sólo la localización, la elaboración, del origen de la manifestación del alcoholismo,

¹² Otro aspecto que se entiende como una especie de inmanencia en el proceso terapéutico es la noción de *tocar fondo*. La noción de *tocar fondo* es sumamente interesante porque marca un punto de inflexión en la carrera del alcohólico que llega a AA, de ahí su fuerte contenido de inmanencia. Dentro de la narrativa biográfica que reconstruye el sujeto en AA (véase Brandes, 2004b: 113-126), el *tocar fondo*, encontrar su fondo de sufrimiento, es algo así como un momento de iluminación, de inflexión, un choque con un límite “natural” de las cosas representado por la idea de muertes sociales o incluso biológicas. Ahí el alcohólico supuestamente decide que debe encontrar ayuda y es cuando se acercaría a AA. De alguna manera, cuando esto sucede, parece como si fuese un límite que ya estaba en ellos, en su historia, antes de que fueran conscientes de ello, como si estuviese predefinido y sólo fuese cuestión de esperar llegar ahí: “Significa: cada quien tiene su fondo diferente. Tocas fondo cuando has llegado a perder tu esperanza de vida y cuando te das cuenta que tu consumo alcohólico te puede llevar a accidentarte y morir, a matar a otras personas en un accidente, te puede llevar a la cárcel, te puede llevar al suicidio o te puede llevar a no querer vivir, cuando tu sufrimiento es tanto que ya no quieres volver a beber, porque muchas veces sufres y no quieres volver a beber pero todavía tienes una idea de que cuando me reponga otra vez... Tocar fondo es cuando tu sufrimiento es tan grande que estás dispuesto a no beber nunca sin ser ávido, desde completamente tu corazón, y estás dispuesto a buscar ayuda. El fondo puede ser diferente, muchos consideran que no tiene ese infinito, es decir, yo en el caso personal yo causé un accidente y destrocé un carro y pensé que había tocado mi fondo. Mira, yo te voy a decir, yo salí de un bar completamente alcoholizado, atravesé la ciudad de Monterrey, no recuerdo cómo la pasé, no recuerdo si me pasé altos, verde o rojo. Yo te soy sincero, yo no supe si atropellé a alguien, yo desperté cuando después de atravesar la ciudad tan grande y haber salido de la ciudad, desperté en la carretera cuando mi carro se había estrellado y entonces ése para mí, ése fue un impresionante mundo, darme cuenta de hasta dónde llegué a ser capaz” (fragmento de una entrevista en profundidad).

sino que también significa el inicio del segundo tramo del proceso, de la carrera, cuyo fin es reencuadrar, una vez que se solucionan las afrentas pasadas que así lo permiten, redistribuir, relativizar los sentimientos de culpa y responsabilidad para enfrentar el proceso de mejora personal. El conjunto de este proceso de cambio debe darse de forma gradual, en el fluir temporal de las juntas, en las cuales, a través del mecanismo de escuchar y aprender a contar la propia historia, el sujeto comienza a reenmarcar sus experiencias, lo que conlleva una reorientación de sus *esquemas cognitivos* entendidos como modelos motivacionales y de ordenación de la experiencia¹³. Tal vez lo que sucede es que el proceso de reelaboración de la visión de sí del sujeto, vehiculado en la continua regeneración de una narrativa biográfica, reilumina las lógicas de las relaciones sociales que hay tras el padecimiento, así como sus principales tramas vitales y anclajes emotivos, pero para volver a enmascararlos, a darles forma (pueden verse Damatta, 2000: 7-29; Tausig, 1995: 110-143). De esta manera, en el nivel ontológico, la relación en términos de responsabilidad moral del individuo consigo y con los demás (que puede cambiar), y con el Poder Superior (que no puede cambiar), lo que hizo en el pasado (que no puede cambiar) y lo que puede hacer en el futuro (que sí puede cambiar si rinde su voluntad), quedan clausuradas en unos términos que pueden restar conflictividad y dar estabilidad a la psicología del sujeto¹⁴.

Los primeros ejes del modelo cognitivo-motivacional que el alcohólico en recuperación hace suyos en la primera fase del programa tendrán un fuerte contenido moral y vendrán marcados por pares que, en ocasiones, representarán aparentes paradojas que seguramente dentro de la filosofía de la existencia que deviene del entendimien-



Ciudad de México, 2008.

to del programa no sean tales o resolubles desde la fe. Poder Superior/alcohol, rendición/voluntad o humildad/orgullo serán, en primera instancia, pares de categorías que enmarcan en el nivel simbólico y que operan, en ocasiones, como límites del devenir del individuo en su proceso de transformación. Pero a medida que esa primera fase queda atrás y el sujeto inicia la segunda, ya como miembro de pleno derecho, los más veteranos, en sus intervenciones, lo invitarán a reconocer en su propio historial, también en su cotidianeidad, los signos de lo que

¹³ “[...] los esquemas cognitivos son patrones excluidos e interiorizados del pensamiento-sentimiento, que median entre la interpretación de una experiencia en curso y la reconstrucción de los recuerdos” (Strauss, 1992: 5).

¹⁴ M. me contaba en una entrevista que, tras un par de años en el programa, tuvo una época de gran concienciación social y que un día, desde la tribuna, se preguntaba con cierta desesperación sobre la pobreza, los niños que mueren de hambre a diario, decía no entender cómo permitía eso Dios. La respuesta de su padrino, en su turno, es iluminadora de esta redistribución de corte protestantista de las responsabilidades éticas del sujeto. La respuesta fue algo así como: “ya déjate de andar chingando, ¿no te das cuenta que su Dios no es el mismo que el tuyo?”



© Gloria Minauro / e7photo.com

58 ◀

Ciudad de México, 2008.

debe ser el objetivo de dicha fase: ser capaz de ver que más allá del alcohol sus problemas importantes son otros y que, por lo tanto, lo que le ofrece el programa es también algo más. De este modo, a medida que *items*, ya ligados a las vivencias presentes del individuo, son tematizados e inscritos en el marco categorial que pone en juego en la tribuna: higiene personal, salud, prosperidad, éxito profesional, avances en la integración grupal, en la situación familiar, etc., éste comienza a avanzar en un proceso dirigido a una transformación más profunda, una mejora personal que cubra las carencias, las debilidades que le hacían vulnerable a la manifestación de su alcoholismo.

Por ejemplo, C. comentaba en la tribuna de forma frecuente lo importante que había sido para él superar los nervios que le suponía subir a ésta, la inseguridad de tener que “sacar” sus problemas con su homosexualidad ante el grupo, y se mostraba orgulloso de haber sido capaz de

negarse a tomar alcohol en una fiesta pese a la invitación de su jefe, cosa que, decía, antes era improbable porque se habría sentido obligado a dar demasiadas explicaciones. J. comentaba a menudo que al principio de llegar al grupo veía muy buenos oradores y pensaba que él, que era “gente humilde”, no sería capaz de hacerlo, ya que apenas fue a la escuela. Añadía que, sin embargo, ahora podía hacerlo: “cuando te entregas y te pones en manos de Dios, te da la vuelta, a ti y a tu vida”, repetía con frecuencia en la tribuna. Incluso L., el miembro más antiguo del grupo, hablaba con orgullo de su todavía ostensible tartamudez y de cómo llegó a estar en la calle sucio, abandonado por su familia, y de cómo, con su participación en las juntas, “gracias a la ayuda de mis compañeros y del Poder Superior”, había llegado a superarse. Ahora sus hijas lo invitaban a menudo a comer y hasta había conseguido un trabajo como vigilante por mediación de su sobrino.

De hecho, en esta deriva existencial, presentista, en la que el alcohólico en recuperación va dando paso a otras preocupaciones, a menudo a propósito de hijos que amenazan con repetir el camino paterno, el repaso del historial en la tribuna va entrelazándose con la vida cotidiana de forma muy intrincada. J. le señalaba desde la tribuna a un compañero más joven, ya entrado en el programa, pero lejos aún de su antigüedad, algunos de los peligros de los que tendría que cuidarse una vez que hubiera “vencido la obsesión”, conflictos que afectaban a su entorno y que podrían arrastrarlo a una recaída:

[...] hubo una época que yo ya andaba bien, había vencido la obsesión, pero mi hijo andaba metiéndose en problemas, tomando mucho, y una vez estuvieron a punto de meterlo al bote. Yo estaba desesperado, ¿verdad?... Le echaba la culpa al pinche alcohol y me la echaba a mí por haberlo invitado a mi fiesta [...] estaba muy desestabilizado. No, no, no, yo pienso que todos, mi esposa... todos, hasta yo mismo, pensaban que un día iba a volver a tomar. Hasta que un día me dije, tienes que aceptarlo J., no es tu responsabilidad. Si tiene que ir a la cárcel, si ha de ser, tú tienes que aceptarlo, si no hubiera cárceles estaríamos todos matándonos (fragmento de una intervención en una junta terapéutica).

La cuestión es que los veteranos, ya adentrados en el último tramo del programa, en el camino hacia la sobriedad¹⁵, se supone que se encuentran en el momento de

¹⁵ La idea de *sobriedad*, de ser alguien sobrio, sería como el *culmen* en la carrera de “crecimiento y despertar espiritual” que significaría el programa de los Doce Pasos en su dimensión trascendente; se trata de una idea de *sobriedad* que va bastante más allá de la abstención de tomar alcohol: “A mí me encanta eso, porque yo he hablado mucho acerca de eso y no porque... no porque cultive mucho el intelecto, sino porque yo necesito saberlo. Para mí la sobriedad no tiene que ver con si bebes o no bebes, es, es... se usa mucho que una persona es sobria cuando no ha bebido, pero no es eso... Una persona sobria es una persona equilibrada, generosa, cultivada, amable... y bueno, aprovecho para decirte que uno cree que la persona amable es una gente obsequiosa, barbera le decimos aquí, ¿no?... Una persona amable, el término amable significa alguien que se puede amar: tú eres amable en la medida en que es fácil amarte, porque eres atento, eres generoso, eres... hablas bien, escuchas, eres sincero... Eh, ¿qué se dice de un espacio? Que mi casa es sobria, que es generosa, una estancia es sobria, un pasillo es sobrio, un salón sobrio... bueno... también tiene que ver con la austeridad, tiene que ver con eso también, con la ausencia de ostentación... Sí, una persona sobria no se cuelga joyas, no se cuelga... anda sencilla. Una persona sobria asume su papel... Yo, yo, yo he desmentido a mucha gente acerca de la sobriedad, pero es muy difícil que un amigo pueda ser sobrio,

devolver al grupo y a AA parte de lo que han recibido del programa (Mauss, 1991; Godelier, 1998). Es el momento de “regalar su experiencia” a los nuevos, de “ahorrarles años de sufrimiento”, de apadrinar. Otra cosa bien cierta es que dentro de la aceptación de una cierta reciprocidad hacia AA, su Poder Superior o hacia el grupo, había quienes entendían que ya habían culminado su proceso de recuperación y sencillamente cumplían con dicha obligación moral consigo mismos, y quienes consideraban que necesitaban de esa relación para seguir creciendo espiritualmente y afianzar su proceso de resistencia contra una enfermedad incurable¹⁶. Generalmente, las intervenciones de los veteranos estaban marcadas por ese tono existencial. En el caso de los menos solventes como oradores, su discurso giraba en torno a la idea de dar testimonio de que el programa funciona, y en el caso de algunos más brillantes en la tribuna, era patente la capacidad de hilvanar esto con reflexiones profundas sobre cuestiones espirituales, con anécdotas sobre lo más cotidiano y con recomendaciones que solían servir para redirigir la sesión, hasta el punto de que no faltaba la ocasión de que alguien, de vez en cuando, se quejara en la tribuna de algunos veteranos que más que com-

éste, yo dejé de beber, estoy en recuperación, pero no me atrevo a decir que soy sobrio porque mis emociones están a flor de piel...” (fragmento de una entrevista en profundidad).

¹⁶ El siguiente fragmento de entrevista es doblemente interesante, no sólo dentro de la línea que señalaba, sino que también muestra la cantidad de lógicas y discursos que el sujeto en un cierto punto de inmersión en el programa puede llegar a integrar de forma aconflictiva: “[...] yo una vez escuché algo así en una reunión, de un amigo dentro del grupo que tiene como 15 años o 18 sin beber, éste, y dice: ‘yo sigo viniendo a los grupos porque tengo que dar mi testimonio a mis amigos, porque a mí Dios ya me hizo el milagro y ya estamos en paz’. Y yo me rei y: ‘¿de qué te ríes?’ ‘Y qué, ¿tú fuiste el escogido? ¿Crees que eres único?’ ‘Éste, esto es un crecimiento...’ ‘Pero Dios se apareció y te dijo: tú ya eres seleccionado por mí para que no vuelvas a beber. Digo: perdóname que lo dude, perdóname... Yo le pido a Dios que no me permita pensar como tú acabas de decir, porque el día que yo crea que ya a mí Dios no me hace falta, que soy un chingón, ¡yo ese día voy a decir que estoy curado! Eso es lo que sigue y que digas que el alcoholismo se cura y, hasta donde yo sé, hasta la OMS dice que es incurable, entonces... Y ahora, yo creo en Dios, en Dios, pero también creo en la ciencia y la ciencia sigue diciendo que es incurable, entonces... Yo confío en Dios, yo prefiero, fíjate, que Dios me haga el milagro todos los días a yo creer que ya me lo hizo para siempre... Porque, bueno, la misericordia de Dios es infinita, pero... Yo sí creo, sí creo que se puede dejar de beber de una vez y para siempre, pero sí todos los días, cada 24 horas, éste, puede serte útil recordarlo. Yo sí lo creo, sí creo eso, pero, pero es peligroso, muy peligroso eso, es decir, yo vengo aquí porque vengo a dar un testimonio” (fragmento de una entrevista en profundidad).

partir impartían, y reclamara horizontalidad defendiendo un estilo menos elaborado, menos centrado en la cuestión espiritual y asequible para todos.

De este modo, las juntas terapéuticas aparecen como el epicentro esencial del proceso terapéutico, de la transformación del sujeto. Al aprender a hablar en la tribuna, al construir su historial y darle forma bajo un estilo narrativo con base en su aprehensión de los que se ponen en juego en el grupo, el individuo se habitúa también a reprocesar continuamente sus vivencias, a vincular el pasado y el presente con un inagotable diagnóstico de su presente cotidiano. Para que esto suceda, seguramente durante el proceso se da algún tipo de aprendizaje, en el cual el sujeto va distinguiendo aspectos importantes del programa y vinculando determinados episodios de los historiales de otros con el suyo, con su “diario vivir”, a través de tropos, metáforas y diferentes tipos de relación simbólica (véanse Turner, 2006: 305-315; Lakoff y Johnson, 1998). En definitiva, en el nivel de la acción simbólica, las juntas son no sólo el espacio excepcional en el que se desarrollan todas esas vinculaciones entre las emotividades y contextos que condensa¹⁷, sino que, además, constituyen momentos pautados para la reflexividad, para la retroalimentación de la implementación de la dinámica de cambio en la vida cotidiana fuera del grupo¹⁸.

LA SOCIABILIDAD EN EL GRUPO: CONSENSO MORAL Y CONFLICTO

En el apartado anterior he intentado dar cuenta del proceso de transformación personal, del devenir terapéutico del individuo en el programa AA. Pero como es lógico, tal

vez el énfasis expositivo en ciertos aspectos haya podido oscurecer otros igualmente interesantes. Con esto me refiero al margen de itinerarios, de formas de realizar, de entender el proceso terapéutico que se pueden llegar a encontrar en el seno de un grupo específico. Concretamente en el caso del proceso de transformación personal, es obvio que no hay forma de establecer cuánto tiempo, en qué condiciones se da de manera extrapolable a todos los casos, aún más si tenemos en cuenta que dicho proceso puede darse en un extenso lapso de años, con entradas y salidas¹⁹ en distintos grupos y programas. De cualquier modo, detrás de estas cuestiones hay algo implícito quizá más relevante, que creo que guarda relación con la forma en que el programa como ideal y el grupo como materialización concreta administran la heterogeneidad extrema que confluye en AA, y con la forma en la que gestiona la paradoja entre los consensos morales fruto de un proceso terapéutico en buena parte apoyado en sentimientos de pertenencia frente a una normatividad con un fuerte carácter individualista.

Y es ahí donde entronca la cuestión que apuntaba al inicio del trabajo: aquí entran en juego aspectos tocantes a la sociabilidad en el seno del grupo, con los cuales se relacionan las claves de la adaptación/moldeo del nuevo miembro, en este caso con un énfasis en la normatividad de la cotidianidad del grupo, pero sin perder de vista su correlación con la vertiente terapéutica, puesto que en esa dirección es en la que creo intuir claves interpretativas integrales sobre la terapia de AA.

Resulta muy llamativo el hecho de que, por más que *a priori* pueda pensarse que un volumen tal de heterogeneidad, como el que muestra la sensacional extensión a nivel mundial del fenómeno AA, jugaría en contra, éste parece

¹⁷ “[...] las relaciones rituales enmarcan esos elementos extraños como componentes interdependientes de una nueva totalidad experimentada, a saber, el propio desempeño ritual. Así, dichas relaciones no sólo son altamente evocativas sino también extraordinariamente integrativas” (Houseman, 2003: 79-80).

¹⁸ Para completar su esquema del proceso ritual basado en la contraposición de momentos estructurales y anti-estructurales en el giro experiencial de sus últimas obras (Turner, 1988), Turner añade un par conceptual muy pertinente aquí: el par *flow/reflexivity* (Turner, 1979: 465-499) para plasmar la potencia regeneradora de la vida social, fruto de la complementariedad entre la vida cotidiana y los momentos ritualizados.

¹⁹ Hay que señalar la importancia del papel que desempeñan las recaídas en el programa terapéutico y en sus interpretaciones. Como pude comprobar, y muchos han relatado ya, hay un buen número de individuos que entran y salen constantemente de los grupos, que pasan un tiempo sin consumir alcohol, en el grupo o no, que luego vuelven a la “carrera” y, tras un tiempo, de nuevo al grupo. Esto hace difícil medir cuantitativamente el éxito terapéutico de AA, si bien los miembros parten de esquemas totalmente distintos al atender dicha cuestión; para algunos formaría parte del proceso de aprendizaje, mientras que para otros sería fruto de un mal trabajo del programa o de una mala disposición.

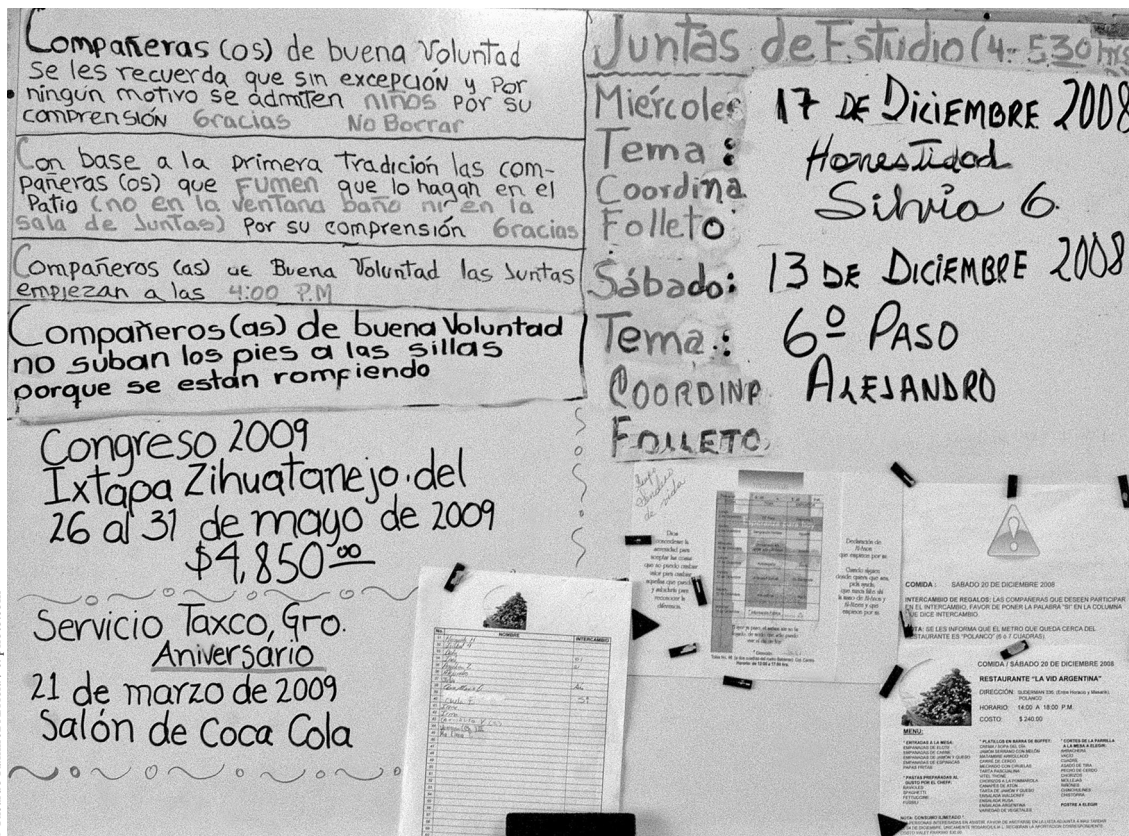
haber jugado más bien a su favor, más allá de que, en primera instancia, la vida microsociológica de un grupo AA pueda parecer —así fue mi caso— cargada de conflictos, tensiones e incluso cierta violencia simbólica. Cabe la posibilidad de que la heterogeneidad y la clave aparentemente conflictiva de la sociabilidad desempeñen algún papel dentro del entramado del programa y del proceso terapéutico. Además, no deja de parecer contradictorio que un programa que, hipotéticamente, se fundamenta en cambiar las claves comunicativas del individuo y en generar una visión integradora de la realidad, pueda gestionar tal volumen de conflictividad, al menos potencial, sin que esto nos hable de su lógica de funcionamiento. En esta línea, concretamente, el ejemplo mexicano es paradigmático. Esta dinámica ha ayudado a que las agrupaciones se multipliquen rápidamente, a lo que hay que añadir el gran número de escisiones o interpretaciones, más o menos libres, del programa de los Doce Pasos que uno puede encontrar en cualquier ciudad. Sin ir muy lejos, durante la fase exploratoria de mi trabajo tuve la oportunidad de asistir a juntas terapéuticas de agrupaciones 24 Horas, de otra variante conocida como Pirámide y de una agrupación conocida como CRREARD, y pese a las lógicas diferencias, no creo que pueda negarse que existe una conexión, un cierto patrón común, del mismo modo que éste se puede inferir entre los variopintos grupos tradicionales. En cualquier caso, esta línea de reflexión nos alejaría demasiado del interés concreto del trabajo y tan sólo la planteo por la relación que pueda presentar con el panorama de la heterogeneidad que, a otra escala, puede encontrar un nuevo miembro que llega a un grupo como el U, en el que, pese a no existir peligro de escisión durante el tiempo que compartí con ellos, sí que existían al menos dos facciones claramente diferenciadas. Igualmente, lo repito, importa por la relación que todo esto pueda guardar con la terapia misma.

Pero antes de avanzar será necesario realizar un esbozo microsociológico del grupo U que sirva de contexto en el cual enmarcar lo que ya se apuntó y lo que vendrá después. Durante mi trabajo, pude distinguir en el grupo dos facciones claramente visibles, pese a que casi siempre que hacía intentos de interesarme por la cuestión, los miembros del grupo solían negar que fuera algo tan sólido y sen-

cillamente aducían que eran estilos diferentes de ver el programa. Pero aun así, los posicionamientos en polémicas sobre el programa terapéutico y sobre cuestiones de organización grupal, al igual que las redes de empatía y relaciones que se daban dentro y fuera del grupo, apuntaban en esa dirección.

De un lado encontraríamos lo que podríamos llamar “veteranos”, entre los que se situaban algunos de los miembros de mayor antigüedad y algunos de los fundadores del grupo, muchos de los cuales contaban con más de veinte años en AA, junto con algunos de sus primeros apadrinados. Entre ellos destacaban B., L. y M., muy cerca o por encima de los 60 años, de segmento socioeconómico medio-bajo (M. era algo más joven y maestro). Entre estos veteranos predominaba un entendimiento muy individualista e igualitarista del grupo, en el que lo único que debía marcar algún tipo de factor jerárquico debía ser, precisamente, la experiencia. Su visión del programa era, digamos, extremadamente pragmática, es decir, estaba ligada a la búsqueda del abandono del alcohol, a la mejora de sus relaciones familiares y de sus condiciones de calidad de vida. A menudo se mostraban espantados por el tono espiritual con el que miembros de la otra facción recibían a los nuevos, alegando que así sólo pensarían que AA era una especie de religión, que por el bien del grupo había que hacer lo posible por “pasar el mensaje”, por “sembrar la semilla”. Es interesante reseñar también que estos veteranos presentaban un patrón de alcoholismo generacionalmente en extinción, estrictamente adictos a la bebida, sin nada que ver con consumo de otras sustancias y, sobre todo, con una edad de entrada al programa AA más elevada que otros miembros más jóvenes.

Del otro lado, la facción con mayor peso en el grupo, que denominaremos “nuevos líderes”, conformada por miembros con experiencia en el programa (en torno a los diez años) y con itinerarios terapéuticos más complejos, pues algunos provenían de grupos 24 Horas, de otros grupos tradicionales de la ciudad e incluso de agrupaciones tradicionales del otro lado de la frontera, en Estados Unidos. Esta facción, apoyada por alguno de los miembros de la segunda generación del grupo, opuestos a los planteamientos de los que fueran sus padrinos, contaba con un mayor grado de formación académica y, en mu-



Grupo 24 Horas "Condesa". Ciudad de México, 2008.

chos casos, también con un mayor nivel socioeconómico, pues algunos de ellos detentaban profesiones liberales o pequeños negocios propios. R. y A., los principales veteranos rupturistas, amalgamaban y apoyaban puntualmente a T., J., R. o E.

La principal característica de este subgrupo era su visión trascendentalista del programa, sus continuas referencias a la literatura, que conocían con detalle (en contraposición con el conocimiento que de ella tenían los veteranos) y un continuo batallar en defensa de una supuesta ortodoxia, de una idea de lo que debía ser el programa, además de una elocuente oratoria y un perfecto manejo del clima de las juntas en la gestión de la conflictividad. Junto con esto, esta facción defendía una visión más comunal del padrino y una jerarquía apoyada en el liderazgo. Para ellos, entender el programa AA exclusivamente co-

mo una terapia para tratar el alcoholismo era no entenderlo, pues éste era la entrada a una transformación personal, a un despertar espiritual que iba mucho más allá. De forma habitual criticaban a los veteranos, se referían a ellos como padrinos no sin cierta sorna y siempre que era posible los desautorizaban en tribuna con el argumento de que no habían captado el mensaje del programa²⁰.

²⁰ Durante una entrevista, al preguntarle por estas disensiones y por el respeto a la veteranía, A. me respondió: "No, fíjate que no... no ha pasado, no ha pasado porque los viejos y la tendencia natural es que los viejos sean escuchados, es muy normal. Yo les he dicho que en AA el programa como... precisamente la antropología social, esto, en una clase que nos dieron nos hablaron de las costumbres, de los métodos de los chiricauas para elegir jefes y yo me quedé enamorado de ese método, porque, porque los chiricauas eran una etnia del norte, son de Estados Unidos. Ellos, un jefe, por años que tuviese, mientras que se pudiera mantener arriba del caballo y galopar, seguía siendo jefe. Pero si un jefe, aunque no fuera muy

Para volver a la óptica expositiva procesualista del conjunto del trabajo, retomaré el punto de vista de la integración de los nuevos miembros. Una de las primeras cuestiones que se le remarcaba constantemente a los recién llegados era la importancia de asistir a las juntas. Se insistía en que se “pegasen al grupo”, que dejaran de frecuentar los ambientes y amistades de antes²¹, ligados con el consumo de alcohol, y que buscaran la compañía de la gente del grupo. Sin embargo, como iremos viendo, una de las primeras lecciones que, de algún modo, se podía extraer tras asistir a unas sesiones era que el programa, la literatura o distintos aspectos del discurrir grupal constituían un auténtico campo de fuerzas, de tensiones permanentes. En ocasiones los enfrentamientos y las alusiones llegaban a ser bastante acaloradas, muy personales, pero casi nunca faltaba como cierre una intervención mesurada de algún veterano, del estilo de “en tribuna uno habla sólo por uno”, “uno tiene que tomar de las juntas lo que le sirve y dejar lo demás”, o una de las más recurrentes: “al grupo uno viene a aprender a tolerar a los demás, a aprender a escuchar”. De forma que el conflicto se diluía poco a poco en la aprobación general de estas máximas.

A modo de ejemplo expondré una situación en la que todo esto pareció entrelazarse de forma natural para mi sorpresa inicial. En una junta de trabajo M., un miembro que había vuelto una vez más al grupo tras alejarse un tiempo y recaer, reclamaba al coordinador y al grupo en general que se hiciese un mayor esfuerzo por mantener el grupo abierto en las mañanas, por cuidar a la gente que varios días en la semana sesionaban en ese segmento del día que, aunque pocos, también debían ser considerados

viejo, se caía del caballo, lo cambiaban, ¿verdad? Entonces a ellos les gustaba mucho tener jefes... este... experimentados, pero fuertes. Entonces yo les digo que hay que aplicar eso, gente grande, ¿verdad?, es recomendable que puedan venir y reunirse y a mí me parece sabio eso, ¿no?” (fragmento de una entrevista en profundidad).

²¹ En cierta forma se trataría de sustituir el tipo de sociabilidad que (como bien señala Stross, 1991) enmarcaría contextualmente la cantina por la del grupo. Al menos hasta que el sujeto, ya como miembro con experiencia, tuviese la autoridad moral para optar por otras frecuencias de asiduidad. De hecho, incluso algunos veteranos se quejaban en ocasiones, en privado, de la presión que recibían si faltaban unos días a las juntas. Por otro lado, algunos miembros como R., aún no veteranos pero integrados, eran igualmente “regañados” por afirmar en la tribuna que en ocasiones no asistía por no perderse un partido de fútbol.

miembros, que la ayuda del grupo no se le debía negar a nadie, ya que eran vidas que se podían salvar del alcohol, y que al fin y al cabo era una cuestión de buena voluntad. Decía también M. que si tanto hablaban de Dios y de espiritualidad, no entendía los desplantes con esa gente, y añadía que él lo pasaba mal por los mismos motivos, pues algunos días se quedaba solo en casa toda la mañana (no tenía empleo) y se entristecía, y le entraban tentaciones de ponerse a tomar. La respuesta de uno de los miembros con más “capital simbólico” en el grupo, dentro de la línea cercana a la visión espiritual del programa, fue (siempre aclarando que hablaba sólo por él) que la gente de la mañana apenas dejaba alguna aportación para el cepillo que se pasaba con objeto de recaudar algunos fondos para la subsistencia del grupo, y que además hacía un gasto excesivo de galletas y café, e incluso se habían dado cuenta de que faltaban algunos productos de limpieza recién comprados.

Terminó diciendo con firmeza, mientras buscaba con la mirada el apoyo de algunos miembros con más antigüedad que él, que el grupo estaba siempre abierto para aquel que quisiera recuperarse, que era para eso, para un crecimiento espiritual, y no para dar cobijo a gente que había salido mal de otros grupos por no ser recta, y que allí no se le daba dinero ni comida a nadie, se le escuchaba y se le regalaban las propias experiencias para ayudarlo a recuperarse. La discusión fue creciendo y complicándose con algunas alusiones personales, hasta que un veterano intervino. Se hizo silencio. M. pareció molestarse mucho por su intervención y comenzó a invitarlo a salir fuera, a la calle a hablar, cosa que fue reprobada abiertamente por todos los presentes, entre comentarios de: “¡¿lo vas a madrear o qué?!”. Por último intervino B.:

[...] esto no es buena cosa para enseñar a los nuevos; aquí somos todos hermanos, al grupo no se viene a imponer uno su voluntad, aquí es lo de todos lo que nos ayuda en la recuperación [...] si no aprende a ser humilde, a tolerar... miren la tribuna... pone unidad, recuperación y servicio, a eso es que se viene aquí (fragmento de una intervención en una junta terapéutica).

Al final de la junta de trabajo toda esa tensión pareció desaparecer de golpe y la reunión parecía haber sido una junta más.

Otro de los aspectos de ese campo de tensión continua que parece ser la “ortodoxia”, el ideal de cómo deberían ser la terapia, el grupo, y con el que los nuevos miembros también toman contacto rápidamente, es que ellos mismos, su proceso de recuperación y de adaptación al grupo, son igualmente elementos a tomar como “objetos” dentro de esa fricción. Y digo objetos ya que habitualmente ni siquiera hacían el intento de tomar parte en las discusiones y, si lo hacían, el intento solía cerrarse con una intervención del coordinador o de alguien con tiempo en el grupo en la que recomendaba al novicio humildad y aprender a escuchar antes de intervenir. Así sucedió en una junta muy volcada con tres chicos nuevos que habían llegado al grupo apenas tres semanas atrás. El padrino L., como otras veces, espetaba a los nuevos, desde la tribuna, que ellos eran enfermos y las juntas su “pastilla diaria”. En su turno, T., beligerante siempre, comenzó lacónico:

[...] estaba escuchándoles y estaba pensando... éste... el problema de nosotros los mexicanos (*risas en la sala*), ya saben que me subo acá y me pongo a platicar de cualquier cosa, se ve que me quedó la verborrea... éste... el problema de los mexicanos es que lo torcemos todo, como ya vieron, el padrino L. no le puede decir al nuevo: tú eres un enfermo, nosotros sabemos bien que eso sólo puede decirlo él (fragmento de una intervención en una junta terapéutica).

De esta forma, sucesivamente, un nuevo miembro podía asistir a sendas discusiones en las juntas, en las que la temática podía ser la verdadera forma de leer literatura AA contra la posibilidad de atragantarse y no entender nada. O la necesidad de tomar con cierta celeridad algún servicio en el grupo, encargándose del café o de la limpieza, contra el inconveniente de que muchos nuevos no se quedaban y luego no había quién hiciera el servicio. En esas discusiones el novato tomaba constancia de la importancia de expresiones como “habla por ti”, “esto es de buena voluntad, nadie obliga a nadie”, o “tú decides por ti”, que delimitaban siempre aspectos concretos como las recaídas, la definición de alcoholismo, la trascendencia o no del programa, y que en cierta forma demarcaban también el límite a la imposición de un punto de vista si no era pa-

sando por la búsqueda del consenso a favor en la sala. También en el discurrir de las juntas podía el novicio aprender sobre la importancia del liderazgo, observando cómo elementos como T. o J., brillantes oradores, conocedores de la literatura y defensores a ultranza del enfoque trascendentalista, y que, por otro lado, no dudaban en dar ejemplo de su implicación grupal ofreciéndose a sufragar gastos que el grupo no podía o no quería aceptar, pero que ellos consideraban justos, cultivaban una posición de liderazgo que les permitía, en determinadas situaciones, desautorizar a veteranos con mucha más experiencia que ellos en la agrupación.

La demarcación situacional de la distinción entre liderazgo y veteranía será fundamental en la formación del nuevo miembro. Ambos, veteranos y líderes, eran los encargados de apoyar o corregir al novicio en sus intervenciones en tribuna, bien jaleándole desde sus asientos con expresiones del estilo: “Vamos, adelante X.”, “échele ganas”, “así es...”, bien felicitándolos después en su intervención. En otras ocasiones también podían, como digo, corregirlos, reñirles, generalmente esto se producía cuando se entendía que la intervención del sujeto no era veraz y aunque respetara la forma, no estaba “trabajando bien, sacando nada”, o cuando se interpretaba que el énfasis en el anecdotario de su historial en activo era demasiado festivo, poco reflexivo. En una junta terapéutica, J. dedicó parte de su intervención a desautorizar públicamente a H., un miembro que llevaba tiempo entrando y saliendo del grupo, en una espiral de recaídas y vueltas a la terapia. H. habló ese día de lo mucho que le estaba costando la recuperación, de que la soledad le pesaba en exceso, de su maltrecha situación marital. Y J., recogiendo la opinión de muchos de los presentes que asintieron en el momento, le espetó directamente que lo que debía hacer (como consejo de buena voluntad) era poner de su parte y dejar que el de “arriba” hiciera el resto, que dejara de frecuentar a sus amigos de antes, pues los únicos amigos reales que le quedaban eran los que había en la sala, y llegó a preguntarle abiertamente por qué no dejaba de ir a las cantinas a tocar la guitarra, pues al hacerlo daba la impresión de no tener verdadera voluntad de seguir el programa.

En realidad puede decirse que la tensión entre veteranos y líderes servía a su vez para encuadrar, enmarcar las

juntas, para definir los límites morales de la situación²². Y esto era visible fundamentalmente en dos vertientes: 1) el mantenimiento del orden, del buen discurrir de las juntas, y 2) los límites, consensos y conflictos sobre el grupo, el programa. En la primera vertiente, la gestión del discurrir de las juntas, cuando alguien se quejaba por no poder subir a la tribuna, casi siempre por haber faltado muy seguido, esta decisión provenía de y se debía solventar con los miembros de mayor peso (lógicamente esas sanciones no aplicaban para ellos). Igual sucedía con el orden en las juntas, en ocasiones, cuando el miembro que estaba en la tribuna no tenía mucho peso específico, ni era un nuevo, y sobre todo cuando quien hablaba no provenía del grupo y estaba de visita o temporalmente, éste quedaba solo ante el peligro. A menudo en esos momentos, en especial con algunos como F., que provenía de un grupo 24 Horas, parecía como si hubiesen dos juntas paralelas, como si no importara lo que decía, muchos cuchicheaban, iban por café o salían al patio a fumar. Es decir, el orden se mantenía a expensas de la discrecional intervención de alguien con autoridad moral, o podía servir para mostrarle a alguien un cierto rechazo o reforzar la idea de pertenencia.

Respecto a la segunda vertiente de la cuestión, la *autoridad* moral de líderes y veteranos, mejor dicho, la tensión al respecto entre ambos, sirve para gestionar el consenso, generalmente a través de una cierta idea de unidad que se apoya en la emoción comunitaria que vehicularían determinadas acciones simbólicas inscritas en los discursos y prácticas cotidianas en la agrupación. En una junta terapéutica, que en principio se había desarrollado con bastante normalidad, el último en intervenir fue T. Desde

que subió a la tribuna, algunos de los cercanos a él sonreían como si supieran algo que el resto desconocíamos. La intervención de T. fue especialmente provocadora ese día. Hizo alusiones críticas, sarcásticas, a todos los que intervinieron antes y a muchos de los presentes, mientras J. le secundaba aplaudiendo esporádicamente y con afirmaciones de ánimo: “Échale T.”, o preguntándole entre risas: “¿Pero hablas por ti, no T.?” Sobre todo, T. se centró en el padrino B.:

¿Qué les hago yo?, ya se va el padrino B. a practicar la tolerancia al patio. Yo los escuché muchos años aquí y yo se les quitó lo pendejo (fragmento de una intervención en una junta terapéutica).

Su intervención que, como digo, tuvo alusiones sobre muchos de los presentes, re-enlazó finalmente con el hilo conductor de la junta: no dejarse desestabilizar por cosas que uno no puede cambiar, y ahí T. introdujo vivencias propias, incluso preocupaciones por su hijo mayor, que empezaba a beber. Así la tensión fue disminuyendo, hasta que al final de la junta todos parecían haber olvidado el tema. Un día, fuera del grupo, tuve la ocasión de preguntarle a E. por esa intervención de T. y por la actitud de J. Su respuesta fue que lo hacían a menudo para sacudir al grupo cuando no marchaba bien.

Seguramente el proceso de desarrollo del compromiso del sujeto con el grupo y con la transformación personal, ambos mediados por la gestión del consenso por parte de líderes y veteranos, tiene lugar al mismo tiempo que, lentamente, éste va incorporándose a las redes de sociabilidad dentro y fuera de la agrupación. Las redes de sociabilidad, las solidaridades e independencias eran muy visibles en la distribución de las posiciones en la sala. Los veteranos tomaban sus sitios fijos siempre en las primeras filas, cerca de la tribuna, mientras T. y los otros cercanos a él cambiaban a diario de lugar, prefiriendo el fondo de la sala de juntas (es curioso, pero el día que me sentí integrado fue el día en que algunos, como E., comenzaron a sentarse conmigo).

En la vida fuera del grupo también existía dicha contraposición. Los padrinos como B. o L. no solían tener mucha relación fuera de la agrupación, en su cotidianidad separaban bastante bien su vida, esencialmente fa-

²² Me apoyo aquí en Goffman: “Por lo general, las definiciones de la situación proyectable por los diferentes participantes armoniza suficientemente entre sí como para que no se produzca una abierta contradicción. No quiero decir que exista el tipo de consenso que surge cuando un individuo presente expresa radicalmente lo que en realidad siente y honestamente coincide con los ideales expresados [...]. El mantenimiento de esta apariencia de acuerdo, esta fachada de consenso, se ve facilitada por el hecho de que cada participante encubre sus propias necesidades tras aseveraciones que expresan valores que todos los presentes se sienten obligados a apoyar de palabra [...]. En conjunto, los participantes contribuyen a una sola definición total de la situación, que implica no tanto un acuerdo real respecto de lo que existe sino más bien un acuerdo real sobre cuáles serán las demandas temporalmente aceptadas” (Goffman, 1981: 21).

miliar, de la vida del grupo, mientras que por parte de T., J. o E. sí existía toda una red de sociabilidad externa, en la que intentaban incluir a ciertos elementos cuando les parecía que estaban listos para integrarse. A este respecto es muy llamativo el caso de R., por su paradójica posición, que comentaba líneas atrás en relación con el quinto paso. R. era considerado ya miembro de pleno derecho y en cierto modo fue atraído o se sintió integrado en el grupo de T. y eso fue notándose en sus intervenciones en la tribuna, hasta el punto de que un día pidió con insistencia ser el primero en subir a la tribuna y, dejando totalmente de lado el tema del día, centró buena parte de su intervención en disculparse ante el grupo aduciendo que, pese a ser un hombre de convicciones religiosas, el día anterior (fue viernes y él no asistió hasta el lunes, pues el domingo no se sesionaba) había faltado el respeto a su Poder Superior y al grupo al referirse al programa terapéutico como “pinche programa”. Contaba R. que en el momento no se dio cuenta, pero que unos compañeros se lo hicieron ver tomando un café y después de meditarlo se sintió muy mal, por lo que decidió disculparse para dar el ejemplo a los nuevos.

66 ◀

A pesar de que es difícil de comprobarla con seguridad de manera directa, hay una idea recurrente que me sobreviene al reflexionar sobre AA. Contemplando el devenir del proceso terapéutico y las claves de la sociología del grupo, a menudo pienso que en su seno se dan una serie de equilibrios inestables, paradójicos, que sólo se resuelven con sentido y que transitan en la transformación del individuo, en la aceptación seria del “juego” de las juntas terapéuticas y en la interiorización de los modelos cognitivos y motivacionales que se transmiten en las agrupaciones. Pero para ello es imprescindible el espejo, los modelos que ofrecen aquellos que lideran los grupos, no siempre los veteranos, como en el caso del grupo U. Así, tensiones entre liderazgo/veteranía, igualitarismo/individualismo o institucionalización/autonomía, dentro de la esfera de la sociabilidad, u otras como libertad/dependencia o emancipación/rendición, en el ámbito de la terapia, sólo son resolubles desde la aceptación de ciertas condiciones de posibilidad como innegociables, como límites que no entran en juego en el campo de batalla de la “ortodoxia”, lo cual, en el caso del grupo U, parecía ser la

idea misma de unidad del grupo, de independencia dentro de la grupalidad. Tal vez ahí, en su entendimiento reflexivo como *comunitas* se encuentre la clave que transversaliza la terapia AA.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Al fin y al cabo, lo que sí parece fácilmente aceptable es que la terapia AA conforma un tipo de sistema de pensamiento, un marco²³ o encuadre de la experiencia del alcoholismo, que se introduce “artificiosamente”, a través de la acción simbólica, y que puede llegar a transformar el *self* de ciertos sujetos. Precisamente, el hecho de que resulte complejo encontrar conexiones lógicas que desde fuera permitan contemplar el sistema de forma unitaria refuerza la idea de que como sistema (sub)cultural de pensamiento, al estilo de los definidos por Geertz (1994: 106-107), toma sentido y conecta sólo a través de la vivencia, de la retroalimentación, con la experiencia. En el seno de la terapia AA los individuos pueden realizar un auténtico *bricolage* de su experiencia, construir un especie de presente continuo a través de la ritualización de su cotidianidad entre el fluir de su diario vivir y la reflexividad instituida de las juntas.

Podría ser interesante entonces entender la experiencia adaptativa del individuo en el grupo como parte de dicho *bricolage*, como un aprendizaje complementario que ocupa justamente el espacio intermedio donde friccionan ambas esferas. Tal vez por esa centralidad imperceptible, imbricada con el entendimiento emotivo, compartido y teñido de pertenencia (pienso, por ejemplo, en expresiones como “yo nací en ese grupo”) de los símbolos que conforman los límites categoriales de la acción simbólica (especialmente Poder Superior y alcohol) y, claro está, en la gestión de las tensiones (el aprender a tolerar) se pueden explicar algunas cosas sobre la “naturaleza” simbólica de esta terapia.

²³ En su categorización de los marcos sociales, Goffman (2006) nombra un subtipo al que llama *framework*, en el que encuadra cierto tipo de terapias que, de manera performativa, “fabrican” marcos nuevos, reelaborando las malas experiencias.

De entrada, se puede explicar por qué en la *dramatización* (Turner, 1987: 74-75) que se desarrolla en las juntas terapéuticas, los momentos más fuertes, de mayor densidad emotiva, son aquellos en los que alguien que interviene en la tribuna se quiebra, llora, maldice y es jaleado, animado por la audiencia, generando momentos a veces realmente estremecedores²⁴. Finalmente, es también muy posible que la forma en que articula la relación individuo/grupo/sociedad sea una de las características que hacen de AA algo tan extrañamente actual, tan equidistantemente cercano a algunas de las llamadas nuevas religiones, nuevas manifestaciones de un tipo diferente de *self*.

Bibliografía

- Antze, Paul, 1987, "Symbolic Action in Alcoholics Anonymous", en Mary Douglas (ed.), *Constructive Drinking: Perspectives on Drink from Anthropology*, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 149-181.
- Bateson, Gregory, 1990, *Naven. Un ceremonial iatmul*, Júcar, Madrid.
- , 1998, *Pasos para una ecología de la mente*, Carlos Lolh , Buenos Aires.
- , 1999, *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*, Gedisa, Barcelona.
- , 2002, *Espíritu y naturaleza. Una unidad necesaria*, Amorrortu, Buenos Aires.
- y Mary C. Bateson, 2000, *El temor de los  ngeles. Epistemología de lo sagrado*, Gedisa, Barcelona.
- Becker, Howard S., 1971, *Los extraños. Sociología de la desviación*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.
- Bensa, Alban, 1991, "Individuo, estructura, inmanencia. Gregory Bateson y la Escuela Francesa de Sociología", en Yves Winkin (dir.), *Bateson. Primer inventario de una herencia*, Nueva Visión, Buenos Aires, pp. 135-151.
- Berger, Peter L. y Thomas Luckman, 1997, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Paidós, Barcelona.
- Berman, Marshall, 1999, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, México.
- Blumberg, Leonard, 1977, "The Ideology of a Therapeutic Social Movement: Alcoholics Anonymous", *Journal of Studies on Alcohol*, vol. 38, núm. 11, State University of New Jersey, pp. 2122-2143.
- Brandes, Stanley, 2004a, *Estar sobrio en la ciudad de México*, Plaza y Janés, México.
- , 2004b, "Buenas noches, compañeros. Historias de vida en Alcohólicos Anónimos", *Revista de Antropología Social*, núm. 13, Universidad Complutense de Madrid, pp. 113-136.
- Campos, Edemilson Antunes de, 2005, *Alcoolismo, doen a e pessoa: uma etnografia da associa o de ex-bebedores Alcohólicos Anónimos*, tesis doctoral, Universidade Federal de São Carlos, Brasil.
- Damatta, Roberto, 2000, "Individualidade e liminalidad: considerac es sobre os ritos de passagem e a modernidade", *Mana. Estudos do Antropologia Social*, vol. 6, núm. 1, Universidade Federal do Rio de Janeiro, pp. 7-29.
- , 2002, *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*, Fondo de Cultura Económica, México.
- De Marinis, Pablo, 2005, "16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es)", *Papeles del CEIC*, núm. 13. Centro de Estudios para Identidades Colectivas, Universidad Pa  Vasco, disponible en: < <http://www.ehu.es/CEIC/papeles/15.pdf>>.
- Díaz Cruz, Rodrigo, 1997, "La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia", *Alteridades. Anuario de Antropología*, vol. 7, núm. 13, Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp. 5-15.
- Errieau, Gilles, 1991, "Las paradojas del alcoholismo", en Yves Winkin (dir.), *Bateson. Primer inventario de una herencia*, Nueva Visión, Buenos Aires, pp. 269-273.
- García, Teresa y Jean J. Wittezael, 1994, *La Escuela de Palo Alto. Historia y evolución de las ideas esenciales*, Herder, Barcelona.
- Geertz, Clifford, 1994, *Conocimiento local. Ensayos en la interpretación de las culturas*, Paidós, Barcelona.
- Girola, L dia, 2005, *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*, Anthropos, Barcelona.
- Godelier, Maurice, 1998, *El enigma del don*, Paidós, Barcelona.
- Goffman, Erving, 1981, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires.
- , 2001, *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires.
- , 2006, *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*, Siglo XXI, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- Gutiérrez Reynaga, Patricia et al., 2007, "La espiritualidad y su relación con la recuperación del alcoholismo en integrantes de Alcohólicos Anónimos", *Salud Mental*, vol. 30, núm. 4, Instituto Nacional de Psiquiatría, México, pp. 62-68.

²⁴ "También puede pensar que las desgracias que ha sufrido son una secreta bendición, especialmente por aquello tan difundido de que el sufrimiento deja enseñanzas sobre la vida y las personas [...]. Análogamente puede llegar a una nueva evaluación de los límites de lo normal" (Goffman, 2001: 22).

- Houseman, Michael y Carlo Severi, 1994, *Naven ou le donner à voir*, Centre National de la Recherche Scientifique, Francia.
- Joas, Hans, 1998, *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- Kearney, Michael, 1991, "Borrachera y conversión religiosa en un pueblo mexicano", en Eduardo L. Menéndez (ed.), *Antropología del alcoholismo en México. Los límites de la economía política 1930-1979*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 329-351.
- Lakoff, George y Mark Johnson, 1998, *Metáforas de la vida cotidiana*, Cátedra, Madrid.
- Mauss, Marcel, 1991, *Sociología y antropología*, Etnos, Madrid.
- Mead, George H., 1999, *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Paidós, Barcelona.
- Menéndez, Eduardo L. y Renée B. Di Pardo, 2006, "Alcoholismo: políticas e incongruencias del sector salud en México", *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 20, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 29-52.
- Osorio, Rosa M., 1992, "Usos, funciones y consecuencias de la alcoholización. El alcohol como instrumento de las relaciones familiares", en Eduardo L. Menéndez (ed.), *Prácticas e ideologías científicas y populares respecto del alcohol en México*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 21-41.
- Piette, Albert, 1997, "Pour une anthropologie comparée des rituels contemporains. Rencontre avec des batesoniens", *Terrain. Revue française sur l'Europe*, núm. 29, Mission du patrimoine ethnologique, disponible en: <<http://terrain.revues.org/document3261.html>>.
- Ramírez Bautista, Miguel, 2002, *Comunidad sin fronteras. Una historia de rehabilitación del alcoholismo en México*, Diana, México.
- Ramos Torre, Ramón, 1999, *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- Strauss, Claudia, 1992, "Models and Motives", en Roy D'Andrade y Claudia Strauss (eds.), *Human Motives and Cultural Models*, Cambridge University Press, Cambridge, Estados Unidos, pp. 1-20.
- Stross, Brian, 1991, "La cantina mexicana como un lugar para la interacción", en Eduardo L. Menéndez (ed.), *Antropología del alcoholismo en México. Los límites de la economía política 1930-1979*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 283-307.
- Taussig, Michael, 1995, "La reificación y la conciencia del paciente", en Michael Taussig (comp.), *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*, Gedisa, Barcelona, pp. 110-143.
- Torre, Renée de la, 2002, "Mentalidades religiosas: cambios y continuidades en la globalización", en Guillermo de la Peña y Luis Vázquez León (coords.), *La antropología social en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 390-418.
- Treviño, Javier, 1992, "Alcoholics Anonymous as Durkheim Religion", en Monty L. Lynn y David O. Moberg (eds.), *Research in the Social Scientific Study of Religion*, JAI Press, Greenwich, pp. 183-208.
- Turner, Terence, 2006, "Tropos, marcos de referencia y poderes", *Revista de Antropología Social*, núm. 15, Universidad Complutense de Madrid, pp. 305-315.
- Turner, Victor, 1974, *Dramas, Fields and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca.
- , 1979, "Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality", *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 6, núm. 4, Nanzan Institute of Religion and Culture, Japan, pp. 465-499.
- , 1981, *Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Cornell University Press, Ithaca.
- , 1987, *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications, Nueva York.
- , 1988, *El proceso ritual. Estructura y anti-estructura*, Taurus, Madrid.
- , 1999, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Siglo XXI, Madrid.
- V. V. A. A., 2005, *La nueva comunicación*, Kairós, Barcelona.