

Creencias y expresiones de lo religioso en Alcohólicos Anónimos

Oscar Osorio Pérez*

Facultad de Estudios Superiores Zaragoza Campus III

RESUMEN: Alcohólicos Anónimos (AA) ha mostrado su eficacia en el tratamiento de la enfermedad del alcoholismo a partir de un programa de recuperación sustentado en dos principios: aceptar la derrota definitiva ante el alcohol y la creencia en que sólo un Poder Superior puede mantenerlos en estado de sobriedad. Algunas investigaciones académicas pasan de largo el principio de que AA es “espiritual mas no religioso”, y terminan por etiquetarlo de “corporativo con matices religiosos” o cuasirreligioso. Con la intención de contribuir a un conocimiento más preciso de la dimensión religiosa en grupos de alcohólicos, en el presente artículo muestro que AA no es una religión y puede entenderse mejor como una instancia reproductora de sentido; en tanto que su programa de recuperación no debe ser considerado como religioso o cuasirreligioso, sino como un programa espiritual que se revela al teísmo y a toda forma de religión institucionalizada. Me propongo incorporar al análisis de la dimensión religiosa en AA la perspectiva de creencia como disposición adquirida, guardando distancia con la tendencia que determina a las creencias religiosas como creencias en seres espirituales o doctrinas dogmáticas. La investigación etnográfica nos muestra que las creencias religiosas no sólo son producto de la religión institucionalizada ni del pensamiento teísta, sino que se desprenden también de la propia dinámica en el orden de la vida cotidiana, donde se constituyen como mapas referenciales de resistencia frente a la incertidumbre y a la adversidad.

PALABRAS CLAVE: Alcohólicos Anónimos, creencias religiosas, religión, espiritualidad, relatividad dogmática.

Beliefs and expressions of religion in Alcoholics Anonymous

ABSTRACT: Alcoholics Anonymous (AA) has shown efficacy in treating the so called disease of alcoholism through a recovery program based on two principles: accepting the definitive defeat by alcohol, and the belief that only a Greater Power can keep them in sobriety. Some academic research at AA overlooks the principle that its recovery program is “spiritual but not religious,”

* oscarosorioperez@gmail.com

preferring to label the AA as “corporate with religious nuances,” and even as a “quasi-religious program.” With the aim of contributing to a more precise knowledge of the religious dimension in groups of alcoholics, this article attempts to show that the AA is not a religion, but rather as reproducing an instance of meaning; this recovery program should not be considered as religious nor as being of a quasi-religious character, but rather as a spiritual program that reveals itself to theism and all forms of institutionalized religion and that it imposes a dogmatic principle of relativity. This paper incorporates the analysis of the religious dimension in the AA with the prospect of belief as an acquired disposition, yet maintains a distance from the trend that determines religious belief as a belief in spiritual beings or dogmatic doctrines. Ethnographic research shows that religious beliefs are not only the product of institutionalized religion or theistic thought, but also stem from the dynamics in the order of everyday life, which represent maps of resistance to adversity and uncertainty.

KEYWORDS: *Alcoholics Anonymous, religious beliefs, religion, spirituality, dogmatic relativity.*

INTRODUCCIÓN

En el presente artículo analizo la relación entre creencias religiosas y el proceso de recuperación en Alcohólicos Anónimos (AA). Me propongo incorporar al análisis de la dimensión religiosa en AA la perspectiva de creencia y, particularmente, la de creencias religiosas como disposiciones adquiridas.¹ En México, importantes investigaciones se han ocupado del análisis de la dimensión religiosa en AA, considerando sus conexiones con los referentes y necesidades terrenales [Palacios 2008 y 2009; Gutiérrez 2008 y 2014]. En la presente investigación mi interés radica en mostrar la importancia que tienen las creencias religiosas en la transformación de las mentalidades y como dispositivos de la conducta, ofreciendo líneas de investigación que no han sido suficientemente exploradas para entender la relación entre las condiciones estructurales de vida y las motivaciones personales con que los alcohólicos enfrentan circunstancias adversas.

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Realicé investigación de campo en un par de grupos tradicionales de AA en el centro de la ciudad de Xalapa, en el estado de Veracruz, México, asistiendo

¹ La investigación que ahora presento, se origina en los marcos de una estancia posdoctoral realizada en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, unidad golfo, entre 2014 y 2015. Agradezco al Conacyt el financiamiento de la investigación, y a los doctores Felipe R. Vázquez Palacios y Saúl Horacio Moreno Andrade por los apoyos y orientación brindada durante mi estancia.

con regularidad a los locales donde se realizaban las juntas de recuperación. Algunas investigaciones realizadas en grupos de AA han requerido del aval de su estructura burocrática: de las oficinas centrales en la Ciudad de México, de las oficinas estatales y de las oficinas intergrupales [Ibarra *et al.* 2005: 4]. No fue así en mi caso. Toda investigación de campo implica enfrentar ciertas dificultades, que pueden deberse a la posibilidad de afectar intereses; eventualmente, dañar la imagen moral de las personas o causar algún tipo de malestar emocional. En el proceso de mi investigación, la desconfianza a ser entrevistados, por parte de algunos alcohólicos, fue constante, no porque pensaran que responder a ciertas preguntas respecto de su alcoholismo pudiera dañar su imagen —los alcohólicos tienen pocos problemas para revelar su historia de vida a desconocidos, pues esta práctica es parte del proceso de transmitir el mensaje de ayuda a otros alcohólicos— sino porque el contexto de inseguridad y violencia que se vive en la ciudad de Xalapa propicia una actitud cautelosa y de cierta sospecha. Aunque en el proceso de investigación realicé entrevistas a varios alcohólicos, las experiencias de vida aquí expuestas derivan sólo de los relatos de vida expresados durante sus reuniones. En este sentido, presento testimonios obtenidos en los marcos de una narrativa de confesión pública, propia del proceso de recuperación en los grupos de alcohólicos. En cuanto a la información que obtuve de entrevistas y de la literatura de AA, me ha sido útil para comprender mejor las expresiones de lo religioso y de las creencias que predominan y contribuyen en la recuperación del alcoholismo, que, aun cuando no se haga siempre explícita, forma parte del repertorio epistemológico declarado.

Los relatos de vida aquí expuestos tienen por objetivo mostrar la producción de significados e interpretaciones de lo religioso como un proceso reflexivo de la experiencia. No espero que los relatos de vida puedan ser verificados empíricamente, antes bien, permiten un acercamiento a las mentalidades y entramados sociales; no son la expresión de una realidad, como el reflejo en un espejo, sino elementos sistemáticos que significan y dan sentido a la experiencia de vida. Lo anterior refiere a que los marcos de interpretación de la experiencia dan sentido a la propia experiencia, en función de que las estructuras de significado, que preexisten a los sujetos y que se constituyen como referentes disposicionales, son útiles para interpretar el mundo, “no como si éste fuera transparente en su totalidad, sino como una totalidad de evidencias que cambian de una situación a otra” [Schutz y Luckmann 2003: 29]. La expresión “relatos de vida” lleva implícita el orden de sentido y significado que las personas manifiestan entorno a su biografía. Por sentido, puede entenderse una forma compleja de conciencia del hecho

de que existe una relación entre varias experiencias [Berger y Luckmann 1997: 32]; en tanto que significación se distingue por su intención explícita de servir como indicios de significados subjetivos [Berger y Luckmann 1999: 55]. En otras palabras, el sentido no es una cualidad inherente a ciertas experiencias que surgen del flujo de la conciencia, sino el resultado de la interpretación de una experiencia, logrando constituir universos de significado que orientan y conducen las acciones de los propios sujetos.

¿ES ALCOHÓLICOS ANÓNIMOS UNA INSTITUCIÓN RELIGIOSA?

Los grupos de AA están conformados por personas que buscan resolver sus problemas compartiendo sus experiencias de vida. Su Carta de presentación indica que para ser miembro basta con manifestar el deseo por dejar la bebida, pues su objetivo primordial es mantenerse sobrios y ayudar a otros alcohólicos a lograr el estado de sobriedad. Su método terapéutico de recuperación se basa en el estudio, comprensión y seguimiento de un programa definido en 12 pasos, aunque la recuperación no se reduce a estos, sino que se hace efectiva mediante su incorporación a las actividades en la estructura organizacional de AA, fundamentada en 12 tradiciones y 12 preceptos. Los recién llegados a los grupos son informados del programa de recuperación, que enfatiza en un principio fundamental: "Sólo es posible alcanzar el estado de sobriedad encomendando la vida a un Poder Superior, tal como cada quien lo conciba".

Múltiples investigaciones, que exploran el vínculo entre el programa de recuperación de AA y la dimensión religiosa, concluyen que ni AA ni su programa son religiosos, sino espirituales, puesto que la experiencia espiritual no se reduce a la creencia o fe manifiesta en un Dios, sino al sentir y al creer, que produce un nuevo estado de conciencia y una nueva forma de ser [AA 2003; Reynaga *et al.* 2007; Vaillant 2005; Galanter 2007; Sandoz 2014; Kurtz 1979]. No obstante de no ser AA una organización religiosa, es posible la manifestación de lo religioso en la expresión de sentimientos y creencias. Religiosidad y espiritualidad no son mutuamente excluyentes, pero expresan distintas dimensiones de lo religioso; en tanto que la línea que divide la religiosidad de lo espiritual es tenue, pero existe. Sin embargo, el asunto no deja de ser polémico. Otros investigadores consideran que el principio de que "Alcohólicos Anónimos una institución espiritual pero no religiosa" es demasiado ambiguo para tomarlo en serio. Por ejemplo, al analizar la relación entre el proceso de recuperación y la dimensión religiosa, Gutiérrez [2008: 11-14] parte del principio de que AA es un "corporativo con matices

religiosos" cuyo programa de recuperación se sustenta en la "religiosidad del método terapéutico para adoctrinar a sus adeptos". Los referentes más importantes que asocian a AA con las instituciones religiosas indican que su programa terapéutico representa "un sistema de creencias y prácticas religiosas modernas que resulta de un código que da sentido y unidad" [Gutiérrez 2008: 29] considerando medular la "experiencia religiosa" y el "despertar espiritual" en el proceso de recuperación de los alcohólicos [Palacios 2008: 193, 195], aunque al mismo tiempo se desconfíe de la conveniencia de asignar un valor o estatus religioso tanto a los grupos de AA como a su programa de recuperación, prefiriendo utilizar el adjetivo *cuasirreligioso* [Palacios 2009: 4]. En cuanto al programa de recuperación, Gutiérrez [2008: 11-29] sugiere que "está basado en un método religioso", haciendo uso de la "religiosidad como parte del proceso de rehabilitación, por el cual los miembros acceden a la purificación de su alma", concluyendo por lo anterior "[que] la religiosidad de Alcohólicos Anónimos es un elemento intrínseco dentro del método de rehabilitación, porque simplemente está concebido así, siendo que cuando un alcohólico opta por ser miembro de AA, está aceptando la religiosidad del programa terapéutico, aunque él hilvane su propio creer" [Gutiérrez 2014: 138].

Vinculado a lo anterior, se han construido múltiples analogías entre AA y las instituciones religiosas, suponiendo, por ejemplo, que la "Oración a la Serenidad" de los alcohólicos se asemeja al Credo católico; la lectura de Los Doce Pasos a los Evangelios y el Libro Grande de AA es equivalente a la Sagrada Escritura [Whitley 1977: 832-833]. En cuanto a la dimensión sagrada en AA, Gutiérrez [2008: 36] encuentra que sus reuniones tienen una serie de similitudes con la liturgia católica: la "sagrada tribuna" y las imágenes de sus fundadores, Bill y Bob, fungen como imágenes religiosas, al igual que los cuadros con los "Tres Legados de la agrupación" [Gutiérrez 2014: 113]. Gellman [1964: 66-68] va más allá y señala que los fundadores de AA, Bill W. y el Dr. Bob, son reverenciados como santos; en tanto que la Oficina de Servicios Generales de Nueva York y el Libro Grande de AA han sido santificados, incluidas las ceremonias y rituales, actividades que expresan y refuerzan actitudes hacia lo sagrado. Finalmente, Greil y Rudy [1983] han señalado las similitudes entre el proceso de conversión a nuevos movimientos religiosos con la adhesión de personas a los grupos de AA, donde los principios de apoyo al recién llegado y la meditación trascendental, por ejemplo, son necesarios para configurar una visión global del mundo, compartiendo valores morales comunes necesarios para reinterpretar su experiencia como alcohólicos, que hacen de AA si no una institución religiosa, sí *cuasirreligiosa*. Con lo anterior, se refieren a que "existe una

tensión entre lo sagrado y lo secular como una parte integral del programa” [Rudy y Greil 1988: 49].

En mi opinión, las comparaciones que se hacen de AA con las instituciones religiosas parten de falsas analogías o en todo caso de analogías unívocas y equívocas. El hecho de que, por ejemplo, en las instituciones educativas se realicen ceremonias cívicas donde honran símbolos patrios y enaltecen las imágenes de personajes históricos, por mucha similitud que tengan estos rituales con ciertas liturgias, no las convierte en instituciones religiosas. Por otra parte, contrario a la estructura organizacional de cualquier religión, la de AA no es autocrática ni se sujeta a las decisiones de líderes carismáticos con poderes legitimados por una gracia divina, ya que el conjunto de sus actividades se constituyen como servicios sin autoridad. Alcohólicos Anónimos carecen de centros de reunión y oficinas como propiedades. Además, como se expresa en su Carta de presentación, “no respalda ni se opone a ninguna causa”, contrario a lo que sí hacen las instituciones religiosas o grupos “sectarios”. En lo que respecta a la manifestación de profundas experiencias y creencias religiosas, estas no culminan en su institucionalización; en tanto que el ateísmo y el agnosticismo no son impedimento para trabajar con el programa de recuperación. Una exploración profunda de la literatura de AA muestra que la aceptación de un Poder Superior es necesaria para conseguir y mantener la sobriedad; sin embargo, este Poder Superior no se alinea con la imagen o características teísticas de alguna institución religiosa. El Poder Superior al que hacen referencia los alcohólicos “no remite en lo mínimo al Dios que enseña la religión organizada, sino a un Poder Superior a sí mismos” [Kass 2015: 75]; por eso, su “despertar espiritual” no se impone como una experiencia religiosa hierofánica, sino como la manifestación de cambios profundos en la vida de los alcohólicos [Kass 2015: 67].

Las investigaciones etnográficas revelan también que cuando una persona “opta” por ser miembro de AA, no necesariamente acepta la “religiosidad del programa terapéutico”, puesto que, tal como lo señala O'Reilly, «no todos los asistentes a AA aceptan la creencia en un Poder Superior y pueden empezar a compartir su experiencia diciendo “gracias a mi Poder Superior que no he bebido ni he generado hacerlo”, como una simple rutina sin mayores expectativas» [*op. cit.* Brandes 2004: 116]. La variabilidad de las tendencias derivadas del programa de recuperación ofrecen alternativas tanto a las personas religiosas como a las declaradas como agnósticas o ateas, por lo que no es necesaria la creencia en un Dios para ser parte de AA. Incluso, en los grupos más tradicionales, es común que se generen disputas entre quienes manifiestan la creencia en un Dios y entre quienes dicen no necesitarlo. Aun así, personas que se asumen como no creyentes han logrado la abstinencia,

sin incluir la aceptación de un Dios [véase Tonigan *et al.* 2002]. Lo anterior es posible por la flexibilidad del programa de recuperación en relación con las creencias teísticas, que pueden ser modificadas sin viciar la eficacia del programa, aunque por supuesto, el tema sigue causando polémica [véase Galanter 2007 vs. Sandoz 2014]. En el plano de la espiritualidad es necesario considerar que a pesar de sus múltiples acepciones y manifestaciones, todas ellas se dirigen a un punto en común: los aspectos terrenales. En este tenor, Kaskutas [2009: 153] nos muestra que para lograr la abstinencia no bastan los mecanismos de orden espiritual, como la búsqueda de sentido de la vida y el cambio en las creencias y experiencias religiosas, sino su articulación con redes de apoyo y asistencia recíproca que motiven la abstinencia y eviten las recaídas; el aprendizaje social y de comportamiento, incluidos los mecanismos de mejora de la autoeficacia y afrontamiento de recaídas; así como el aumento de amistades en AA y la consecuente disminución de influencias que inciten a la bebida. Por lo anterior, los elementos espirituales y religiosos que se hacen explícitos en los grupos de alcohólicos son más que la causa residual de un proceso de “adoctrinamiento”, tal como lo señala Gutiérrez [2008], sino que son, esencialmente, un contrapeso importante a los aspectos egoístas detonantes del consumo crónico de alcohol, por confrontar directamente a la negación, a la racionalización y a la ilusión de control que soportan la persistencia de la conducta alcohólica. Pensar el programa de recuperación en términos de “adoctrinamiento” corre el riesgo de reducirlo a una combinación de propaganda y exhortación religiosa [véase *Anonymous Book Reviewer* 1940] y a una “secta” o “culto” a AA, por el carácter “peligroso” de los juegos del lenguaje que impactan emocionalmente, pudiendo dar la impresión de conducir a la demagogia y la explotación, alentar la exclusión y la intolerancia [Vaillant 2005: 434]. Por lo anterior, es importante entender el programa de recuperación no como religioso, sino como espiritual, tal como lo conciben los propios alcohólicos, puesto que refiere más a la construcción de un nuevo orden de sentido en torno a la experiencia biográfica, que termina por configurar un nuevo orden de vida.

Una lectura cuidadosa de la literatura publicada por Alcohólicos Anónimos y el ejercicio de una investigación etnográfica, nos muestran que AA no es una organización religiosa por el hecho de tener “matices religiosos”. De hecho, la organización formal de los grupos de alcohólicos rechaza cualquier forma de organización parecida a una religión o a un culto y, en cuanto a su programa de recuperación, han ofrecido suficientes elementos para mostrar que la recuperación del alcoholismo se busca por medios espirituales y no religiosos: no hay discusiones ni imposiciones teológicas; no se pronuncian a favor o en contra de ningún credo. Además, el fondo

espiritual del programa permite que la creencia en un “Poder Superior o Dios”, sea una elección casi ilimitada entre creencias y acciones espirituales, concediendo la misma importancia a los significados de orden colectivo tanto como a los de orden individual. En tanto que para pertenecer a AA, se solicita como único requisito el deseo sincero por dejar la bebida y el vehículo primario para lograrlo es depositar la fe en un Poder Superior al alcohólico, un poder superior a lo humano, que cada quien lo interpretará a su manera. El Dios de los alcohólicos es en esencia un Dios personal y no un Dios con características inherentes y definidas. Podemos ir más allá y señalar que no hay una distinción clara entre Dios, como Poder Superior de los alcohólicos, y la misma comunidad de AA, puesto que se considera tácitamente que Dios se manifiesta por medio de la “conciencia del grupo”. Tampoco existen en los grupos de AA líderes carismáticos cuya misión sea mantener la unidad, la regulación de la conducta o guiar el “adoctrinamiento” a partir de un sistema de creencias bien definidas; por lo contrario, se establece una dinámica de rotación de los representantes y responsables de realizar ciertas tareas, tanto al interior de los grupos como en la estructura organizacional. En cuanto al programa de recuperación, no determina prescripciones de la conducta, no condena, corrige o castiga, sino que sugiere elevar los niveles de conciencia en la toma de decisiones individuales y colectivas, a partir de la reflexión y el discernimiento de sus propias experiencias de vida [véase AA 2013]. “Precisamente debido a que no hay adoctrinamiento, ni todos aceptan la espiritualidad —comenta Erick— es que se ha distorsionado el programa de recuperación y, en ocasiones, aquello que llaman espiritualidad tiene muy poco que ver con la espiritualidad que se ofrece el programa”.² Al respecto, yo observo que los altos niveles de rotación y disidencia, en buena medida, pueden explicarse a causa de la dificultad que las personas tienen para aceptar el principio de que «sólo poniendo la vida en manos de un “Poder Superior” es posible recobrar el estado de sobriedad»; y por el sacrificio que implica someterse a un riguroso programa de recuperación que, los dicen muy claro los alcohólicos, “va en contra de todos nuestros deseos y ciertas creencias”.

La eficacia del programa de recuperación puede entenderse mejor si consideramos a AA como una instancia reproductora de sentido, que, a partir de lo que Berger y Luckmann [1997: 81] han llamado “programas” para el manejo de la interacción social y para la “ejecución” de un *curriculum vitae* determinado, proporciona modelos a los que las personas pueden recurrir

² Agradezco profundamente a Erick H. por todo el apoyo que me brindo durante mi estancia de investigación en grupos de AA.

para reorientar su conducta, que augura la revelación de un nuevo sí mismo, antes fragmentado e irreconocible a causa del consumo desmedido de alcohol. En el contexto de una modernidad plural, se espera encontrar los medios y mecanismos adecuados que apoyen la superación de las crisis de sentido, del yo fragmentado. Pero es precisamente en los marcos del pluralismo moderno que se produce la relativización de los sistemas de valores y esquemas de interpretación, lo que produce la “pérdida de lo que se da por supuesto” y la consecuente pérdida de confianza y crisis de sentido [Berger y Luckmann 1997: 75-80]. Por ejemplo, cuando las personas no son capaces de alcanzar las metas que de ellas se espera o que ellas mismas han planificado, pueden surgir crisis de sentido y ver su vida amenazada. Recurrir, en estos casos, a las instituciones religiosas es común porque todas ellas contribuyen a controlar la producción y transmisión de sentido [Berger y Luckmann 1997: 40].

Las instituciones religiosas son comunidades que transmiten categorías de sentido con pretensiones de generalidad, sin embargo, esta pretensión puede ser impugnada por el sentido objetivo de los esquemas de acción de las demás instituciones [Berger y Luckmann 1997: 55]. Paralelo a las instituciones religiosas, los grupos de AA ofrecen alternativas en la producción y organización de sentido y significados, cumplen con la función de evitar que se agraven dichas crisis, sin que ello implique la desaparición de la fe y la creencia religiosa, sino un giro a la racionalidad teológica de la religión teísta hacia la búsqueda inacabada de un despertar espiritual, entendido como un descubrimiento del “yo” y los significados más profundos de su existencia.

Tal vez vale la pena concluir con la siguiente aclaración: en el curso de la vida cotidiana las personas expresan profundas creencias religiosas y experimentan experiencias religiosas o místicas, pero a nadie se le ocurriría, me parece, afirmar que la vida cotidiana es una vida religiosa o *cuasireligiosa* aunque, por supuesto, nuestra atmósfera cultural tiene, sin duda, profundas raíces en un horizonte histórico cristiano.

CREENCIAS RELIGIOSAS

Con normalidad, se asume que una creencia es una proposición que no puede demostrarse, contrario a una verdad, y que las creencias religiosas son esencialmente creencias en seres espirituales, de carácter místico o mágico, principio del *ethos* y cosmovisión de los pueblos primitivos. Más que en su acepción de conocimiento “prematuro” y creencia en seres espirituales, prefiero referirme a las creencias religiosas en dos sentidos: como una determinada concepción que no requiere ser verdadera-demostrable, ni falsa-indemostrable, sino

verdadera en el sentido de “seguir el rastro de la verdad” [véase Nozick 1981] de modo que si “esa creencia fuese falsa” se sigue manteniendo como algo posible, en tanto que como verdadera nunca alcanzaría el estatus de verdad ontológica; y como disposiciones adquiridas, que causan un conjunto coherente de respuestas determinadas e invocan profundos sentimientos estéticos en torno a un acervo de elementos de orden simbólico articulados a la experiencia. En este sentido, la relación entre creencias religiosas y el programa de recuperación de AA puede ser explorada como un conjunto de categorías simbólicas que componen el lenguaje de la enfermedad, a partir de las cuales se construyen significados en torno a la experiencia del alcoholismo, y al mismo tiempo, se dispone la conducta [véase Antunes 2009]. Es necesario aclarar que las disposiciones adquiridas no son la derivación en bruto de estructuras simbólicas de AA, sino un conjunto de procesos articulados al contexto de la vida cotidiana. Por tal motivo, el programa de recuperación no es un proceso de “adoctrinamiento”, sino un modelo de orden de sentido que se articula con los esquemas referenciales de la cultura, construyendo así los marcos comunicativos a partir de los que es posible construir las narrativas de la experiencia de vida, el sentido y los significados, de donde puede emerger el individuo capaz de colocar su alcoholismo al interior de sí mismo, incapacidad que según Gregory Bateson [1998: 343] está determinada por la desastrosa separación entre la voluntad consciente o el sí mismo y el resto de la personalidad. De lo anterior deriva parte de la eficacia del programa de AA al operar como mecanismo de orden simbólico, capaz de lograr la incorporación de la enfermedad, el alcoholismo, a un régimen práctico-discursivo donde los alcohólicos se reconocen como tal [Antunes 2009: 78], que en términos de Lévi-Strauss [1995: 221-22] implica construir un proceso terapéutico cuya eficacia simbólica se expresa en un lenguaje capaz de volver pensable una situación dada “[...] y es el paso a esta expresión verbal lo que provoca el desbloqueo del proceso fisiológico, es decir, la reorganización en un sentido favorable [...]”, cuyo propósito es “[...] llevar a la conciencia conflictos y resistencias que han permanecido hasta ese momento inconscientes [...]”, siendo la eficacia simbólica lo que garantiza la relación armónica entre los significados y el significante, desarticulados en la mente alcohólica.

Múltiples investigaciones que consideran la importancia que las creencias religiosas tienen en diversos ámbitos y experiencias en la vida cotidiana, han ponderado los aspectos religiosos más que los disposicionales [véase Ramírez y De la Torre 2009; González 2004; Polanco y Orellana 2010]. El interés por considerar el aspecto disposicional de las creencias tiene por objetivo explorar los estados mentales, significados y motivaciones que las

configuran, puesto que más allá de ser meras ocurrencias, las creencias religiosas son fruto de relaciones intersubjetivas que configuran profundas operaciones mentales de carácter intencional. Las creencias son, en este sentido, “disposiciones adquiridas que causan un conjunto coherente de respuestas determinadas por un objeto o situación objetiva” [Villoro 1992: 71]. Creer [...] implica expectativas, formulables a modo de hipótesis, que regulan nuestras acciones ante el mundo” [Villoro 1992: 32]. Como todo estado mental, la creencia tiene un contenido u objeto al cual se dirige: lo creído por, a lo que Carlos Pereda [1994: 278] denominó *Trama conceptual de la mente*, que involucra ideas, valores, intenciones, deseos, necesidades, etcétera; en tanto que lo religioso remite a un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos estados anímicos y motivaciones en los hombres [Geertz 1997: 87]. Las creencias religiosas, por lo tanto, pueden ser entendidas como disposiciones adquiridas, adheridas a un cuerpo de símbolos portadores de elementos de significado, que causan un conjunto coherente de respuestas determinadas por un objeto o situación objetiva, suponiendo algo más que una probabilidad: “son un acto que compromete y al que se le otorga la máxima importancia” [Berger 1994: 157]. De lo anterior se desprende que las creencias religiosas, como elementos de significado, están mediadas por la experiencia, puesto que “como la sociedad, la religión y las creencias religiosas son un fenómeno dialéctico en cuanto que son un producto humano, sin embargo, revierten continuamente sobre su propio causante” [Berger 1999: 15] siendo así que el mundo construido socialmente se internaliza en la conciencia individual, no como un mundo por él construido, sino como algo distinto del producto humano [Berger y Luckmann 1999: 83-97].

CREENCIAS RELIGIOSAS Y LA ESTRUCTURA DE PLAUSIBILIDAD

Los empiristas y racionalistas terminaron convenciéndose de que las creencias religiosas, al no sujetarse a sus principios epistémicos, carecen de justificación alguna y de importancia, si no fuera por lo perjudicial que resultan [véase Russell 1979; Denett 2006]. Pero más allá de justificar las creencias con elementos propios de la “realidad” y la lógica argumentativa, Davison [1992] nos sugiere que las creencias se justifican sólo cuando se vinculan de forma coherente con un conjunto de creencias más amplio, algo muy similar a lo que Brandom [1994] llama *designadores canónicos*, es decir, las descripciones de una serie de ubicaciones espacio-temporales situadas en una red, cuyo origen se encuentra en el punto en el que se haya el emisor: si algo existe es porque ocupa un lugar específico en referencia con las coordenadas de esa red [Rorty 2010: 46-47]. Lo anterior quiere decir que si bien las creencias religiosas no

se sujetan a las lógicas del empirismo y el racionalismo, no son, en definitiva, ocurrencias mentales arbitrarias o veleidosas. Creer, escribe Hervieu-Léger [2005: 122-123] presenta dos niveles de estructuración: las creencias inculcadas por los aprendizajes primarios, de los que puede tenerse la sensación de haber nacido con ellos; y las creencias formalizadas, de las que se puede dar cuenta y extraer de forma consciente implicaciones prácticas para la vida. En virtud de lo anterior, cada persona puede tener una creencia particular respecto a determinado objeto, y al mismo tiempo, la creencia tiene elementos de concordancia que le son comunes a otras. Esto se debe a que las creencias no sólo son compartidas, sino que se constituyen en el flujo ordinario de la vida cotidiana.

Como parte del mundo socialmente construido y socialmente mantenido, las creencias religiosas requieren, para su reproducción, de una “estructura de plausibilidad” [Berger 1999: 74], que es la base social para continuar con la existencia del mundo, tal como es para los seres humanos. En la esfera de lo religioso, las creencias requieren de un soporte social como peculiar contexto, en el que la comunidad del creyente le confirme su creencia y la haga plausible [Berger 1994: 158-159] y de la invocación a la autoridad de una tradición, como la expresión visible de una filiación que el creyente reivindica. Por lo anterior, lo esencial no es el propio contenido de la creencia, sino su integración a la forma de creer y expresar la creencia, que se justifica completamente a través de la inscripción que reivindica un linaje creyente [Hervieu-Léger 2005: 128-237].

RELIGIOSIDAD Y RACIONALIZACIÓN DE LAS CREENCIAS RELIGIOSAS

Las creencias religiosas, escribe De la Pineda [1998: 36], tienen el mismo fundamento que cualquier otro tipo de creencia: el asintonismo, que indica la dirección o movimiento hacia una meta que nunca se alcanza. La realidad conocida, dice el filósofo, a veces se manifiesta y a veces se oculta, tiende a manifestarse, pero no lo hace del todo: el sujeto que pretende conocer nunca lo hace plenamente y con seguridad tampoco alcanza su meta. Las creencias religiosas, siguiendo al mismo autor, se asumen como si tuvieran un valor absoluto y el valor absoluto exige una adhesión absoluta, lo que lleva a la siguiente afirmación: “las creencias religiosas son las más radicales de todas las creencias por su carácter incondicional, su apertura y religación al ser absoluto”.

La anterior perspectiva puede conducirnos a pensar las creencias religiosas como inflexibles y concluyentes, no obstante, cuando los alcohólicos asumen la validez de sus creencias remitiéndose a un recuento biográfico

donde sucedieron milagros, revelaciones o experiencias místicas, lo que manifiestan es la regulación de sus creencias religiosas con un ser absoluto y no su adhesión absoluta, con lo que están “expresando actitudes particulares ante la vida, y no formulando teorías” [Mejía 2006: 19]. Puesto que la racionalización de las creencias religiosas distorsiona la creencia misma, éstas no se declaran mediante razonamientos o apelan a fundamentaciones corrientes, más bien, regulando toda la vida [Wittgenstein 2002: 130]. Las creencias religiosas declaradas por los alcohólicos tampoco se afirman en función de alcanzar un estatus de verdad. Entender el programa de recuperación, dice Luis, “requiere dejar a un lado los cuestionamientos de la razón, puesto que el programa va en contra de la forma en que se ha venido pensando, de los deseos personales y de la propia lógica”. En este sentido, la epistemología de las creencias en AA conviene en que, “lo mismo que la certidumbre, la conceptualización axiomática de la creencia religiosa pervierte la fe y rechaza la fe” [Berger 2006: 173] puesto que en el campo semántico de lo religioso hay preeminencia de la vida de fe sobre la teorización de la misma.

Con todo y lo anterior, tenemos que considerar los siguiente: una creencia valorada incierta, tiene, por su naturaleza equívoca, pocas posibilidades de imponerse, por lo que si bien la justificación de las creencias religiosas no se sujetan a una verdad ontológica, si lo hacen en el terreno de una verdad propiamente epistémica, en tanto que “el vínculo entre la creencia y el conocimiento de la realidad proporciona una razón apropiada para pensar que la creencia es verdadera” [Davison 1992: 75]. No obstante que las creencias religiosas no se desprenden de la verificación, del conocimiento y el control que caracteriza al saber certero, encuentra su razón de ser en el hecho de que dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de quienes las mantienen [Hervieu-Léger 2005: 121-123]; escapan a la demostración y a la verificación manifestándose como válidas no porque sean verdaderas, sino porque tienen valor y vigencia en el continuo e inacabado proceso de regulación de la vida, de acuerdo con lo que se dice creer. Cabe aclarar que si bien las creencias religiosas no se fundan en la certeza intelectual y racionalista, tampoco lo hacen en el marco de la inocente credulidad, sino en “la posibilidad y el esfuerzo propio de la fe, en el amor y la confianza” [Barret 1994: 242] después de todo, las creencias religiosas se construyen en un contexto de mediación de significados, haciendo explícita la confianza en que “lo que está más allá de este mundo significa algo para mí [...] la confianza de que Dios no abandona su creación” [Berger 1994: 169].

LO SOBRENATURAL Y LO TERRENAL EN ALCOHÓLICOS ANÓNIMOS

La relación entre las creencias religiosas con el mundo de lo sagrado, lo místico, lo santo, y lo espiritual, favorecieron la comprensión de los sistemas de creencia en las sociedades tribales. Tylor [1977] por ejemplo, infirió que el hecho religioso tendría su base en el animismo: la creencia de que los seres humanos comparten el mundo con seres extracorpóreos que se manifiestan en experiencias como sueños, trances y visiones. Desde la antropología clásica es comprensible la identificación de lo sobrenatural con el reino de lo misterioso, pero también puede manifestarse “no como una creencia extraordinaria, ni siquiera como una creencia, sino parte de una relación incuestionable” [Delgado 2001: 21]. De ahí la necesidad de pensar las expresiones de lo religioso y particularmente las creencias religiosas, más allá del mundo caracterizado por lo sobrenatural, sino como lo sugieren Durkheim [2000] y Weber [1996] como un asunto eminentemente social, donde lo sagrado está siempre orientado al mundo y el actuar o el pensar religioso o mágico, no puede abstraerse del círculo de las acciones con vistas a un fin de la vida cotidiana. De lo anterior se desprende que las creencias religiosas pueden estar íntimamente relacionadas con el mundo de lo sagrado, pero siempre orientadas a los asuntos terrenales; pueden, y de hecho lo hacen, producirse en el curso de la vida cotidiana, pero no siempre se manifiestan trascendentes, puesto que refieren a “un tipo de poder misterioso e imponente que sale de la rutina normal, y aun cuando es aprendido como algo distinto del hombre, está sin embargo, referido a él y en ciertos objetos de experiencia” [Berger 1999: 47].

Por lo anterior, la trascendencia de las creencias religiosas debe buscarse no sólo en el acto ritual que conecta con lo sagrado, sino en el orden de las preocupaciones prácticas de la vida cotidiana. Después de todo, la mayoría de las personas no tienen experiencias religiosas extraordinarias, en el sentido de encuentro con seres espirituales, y lo que con normalidad se manifiesta no es tanto el carácter excepcional o extraordinario de lo divino, lo sagrado, santo, celestial, glorioso, o sobre humano, sino el acto de fe en que aquello suceda. Entre los alcohólicos, las señas inequívocas de la existencia de un Poder Superior no siempre se asocia con el orden de lo sobrenatural, sino con experiencias bien terrenales, como el mantenimiento de la unidad del grupo en el que participan; la apertura de un nuevo grupo; la llegada de un nuevo miembro o la reincorporación de otro; el sentimiento de empatía o en la gracia de que en ese día no se ha vuelto a beber. La creencia en la manifestación de Dios, si bien es una experiencia deseada por un buen número de alcohólicos, no necesariamente se busca como una

experiencia mística que se manifieste en forma de milagro o encuentro con la presencia de Dios, tal como le sucedió Bill W, cofundador de AA.³

Al igual que Bill W, algunos alcohólicos han experimentado este encuentro con Dios o experiencia espiritual antes o después de haber llegado por primera vez a AA, aunque de forma muy distinta. Rubén cuenta cómo despertó en el puerto de Veracruz a las diez de la mañana al volante de su camioneta. Tres amigos le acompañaban y al igual que él, amanecieron totalmente ebrios. No podía recordar cómo fue que recorrieron por autopista los casi cien kilómetros de distancia entre la ciudad de Xalapa y el puerto. Al regresar a su casa, en sueños se le revelaron imágenes de un accidente que tuvo lugar en su fuga de madrugada, en el que sus amigos y él habían perdido la vida. ¿Cómo había sido posible? Las imágenes se le revelaban después de varios días como una experiencia real. Preguntó a sus amigos qué había pasado en ese viaje, pero nadie pudo dar detalle. La experiencia de una muerte casi cierta derivó en una muerte moral y espiritual, que superó al entender su experiencia como la intervención de la gracia de un Poder Superior. El relato de Rubén muestra que la creencia de que “Dios se ha manifestado” se hace evidente en experiencias relacionadas con la salvación, la recuperación y la dicha, que puede o no incluir la idea de haberse realizado un milagro. También, los alcohólicos suelen expresar su creencia en la manifestación de Dios o Poder Superior en experiencias que pudieran no ser verdaderamente profundas, aunque si importantes. Es el caso de un alcohólico que narra cómo después de 11 años de abstinencia

³ Bill, sumido en una depresión y deseando verdaderamente dejar de beber, pensó que podía ser capaz de hacer cualquier cosa, aunque no podía creer en el Dios que le ayudaría a lograrlo. En un estado de redención absoluta, pero sin fe ni esperanza, pidió que se manifestara ese Dios, si es que existía. De pronto: “mi cuarto resplandeció... se apoderó de mí un éxtasis.... Luego, visto con los ojos de la mente, estaba ahí una montaña y yo estaba de pie en su cumbre, en donde soplaban un gran viento, que no era de aire, sino de espíritu; con una fuerza grande y pura, soplaban a través de mí. Entonces llegó el pensamiento resplandeciente: Eres un hombre libre... Al estar más calmado, me embargó una gran paz... Llegué a estar gradualmente consciente de una presencia que parecía un verdadero mar de espíritu vivo... Esto, pensé, debe ser la gran realidad, el Dios de los predicadores... Parecía que estaba poseído por el absoluto y se profundizó la curiosa convicción de que, sin importar qué tan equivocadas parecieran estar las cosas, no había ninguna duda de la realidad fundamental del universo de Dios. Por primera vez, sentí que realmente pertenecía; supe que era amado y a mi vez podía amar. Agradecí a mi Dios, que me había dado una vislumbre de su Yo absoluto. Incluso, aunque era un peregrino en un camino incierto, no necesitaba preocuparme más, porque había vislumbrado el gran más allá en un camino incierto, no necesitaba preocuparme más, porque había vislumbrado el gran más allá” [AA 2014: 114-115].

volvió a beber, incorporándose a un grupo de AA 24 horas, donde tuvo que pasar tres meses. Al tercer día de estancia encontró arrumbada una botella de tequila que bebió compulsivamente. Al ser descubierto, ya en estado de ebriedad, le exigieron que revelara quién le había pasado de contrabando el alcohol, a lo que respondió: "Dios"... "Dios se manifestó".

Las narraciones de algunos alcohólicos respecto a la manifestación de Dios en sus vidas pueden involucrar no solamente la "salvación milagrosa personal", sino el reconocimiento del "milagro de la salvación en los otros". Joel comenta cómo después de lograr algunos años de sobriedad, sintió lo que llama un "vacío espiritual": la necesidad de ir en búsqueda de Dios y comprobar que verdaderamente existe. Acudió entonces a visitar al Padre Daniel Nolasco, fundador del primer grupo de Homosexuales Anónimos—. "Me postré frente al altar y comencé a pedirle a Dios que se manifestara". El padre Daniel, que conocía muy bien a Joel, lo interrumpió de súbito y le preguntó qué hacía. —"Vengo a pedirle a Dios que se manifieste en mí". —"Aquí no vas a encontrar a Dios, le dijo Daniel: Dios está allá afuera y tú lo sabes". Después de una breve plática Joel salió de la parroquia. Recordó que antes de entrar vio a "un tipo tirado en la calle, con medio cuerpo en la banqueta y medio cuerpo sobre el pavimento. Salí de la parroquia y ahí seguía, supe que en ese momento se me había manifestado Dios". Llevó al indigente a su grupo. Igual que sucede en múltiples relatos de vida de los alcohólicos, Joel encontró en la experiencia del "otro" la revelación de su propia existencia. "Yo soy la muestra evidente de que Dios existe", suelen expresar algunos alcohólicos, pero al pasar el tiempo, algunos de ellos, como Joel, han perdido cierta confianza y sentido en sus vidas: "Ni los mejores alcohólicos tienen una estabilidad absoluta; puesto que, con frecuencia, encontramos desafíos mayores en problemas de la vida que son constantes", dice Joel. Por eso, si bien la recuperación del alcohólico se considera un asunto de orden personal, es fundamental también que los alcohólicos vivan la experiencia de ayudar a otros y se ayuden mutuamente, pues de eso depende la recuperación personal.

LAS CREENCIAS RELIGIOSAS Y LA RELATIVIDAD DOGMÁTICA

Al definir la religión como creencias y rituales que conciernen a seres o fuerzas sobrenaturales de un reino extraordinario, no empírico, misterioso e inexplicable, se supone también que las creencias religiosas requieren de una postura dogmática de validación ante signos que están más allá de la lógica y lo racionalmente demostrable. Por tal razón, las creencias religiosas tienden a considerarse como la expresión de una fe ciega basada en dogmas,

no verificables y fácilmente refutables. Bertrand Russell [1979] por ejemplo, expresó con aplomo que no era cristiano puesto que no había encontrado evidencia alguna respecto de la verificación de sus dogmas, ni argumentos lógicos a favor de la existencia de Dios; no encontrando ninguna razón práctica para que la gente crea en algo que no es verdad, la religión le parece deshonesta y dañina. No obstante, es necesario aclarar que el pensamiento filosófico de Russell, respecto del hecho religioso, parte de un modelo de razón ilustrada que asume criterios precisos, certeros, fijos y generales para argumentar y programas fundamentalistas de justificación [véase Pereda 1994: 9] que termina por suponer que si algo es verdad debe creerse y si no lo es, no debe. Cabe preguntarse aquí si este tipo de razonamiento es útil para entender la complejidad de las creencias religiosas. Suponer que la lógica y el razonamiento son propiedad de la mente y el cerebro, es ignorar que “pensar lógicamente es pensar de una manera impersonal, y que el pensamiento impersonal es derivado del pensamiento colectivo; quien piense lógicamente reglará sus ideas y sus acciones en conformidad con las representaciones colectivas de su sociedad y al hacerlo vivirá en el reino de la verdad” [Díaz 1998: 89]. Contrario a la posición Russelliana, las creencias religiosas no debieran desvalorizarse por su acientificidad o por lo indemostable de sus proposiciones, puesto que son creencias, es decir, disposiciones para la acción y no elaboraciones teóricas con fundamento epistémico y cuerpo definido de conceptos sistematizados; en tanto que considerar “dogma” como “lo incuestionable”, impide ver elementos de relatividad dogmática que flexibilizan las posturas del creyente: los dogmas religiosos pudieran determinar la opinión, pero no controlan por completo la expresión de las opiniones. Racionalidad y dogma se presentan opuestos, aunque en realidad, sólo son incommensurables bajo la lógica del racionalismo positivista.

Las personas que asisten a grupos de AA aprenden que dejar de beber sólo es posible bajo por lo menos dos requisitos: aceptar su condición de alcohólicos, y entregarse por completo a la creencia de que sólo con la ayuda de Dios o un Poder Superior, pueden mantenerse en estado de sobriedad. Dicha creencia tiene como principio no un precepto dogmático, sino una experiencia espiritual previa: la derrota definitiva del pensamiento ególatra, que supone que el alcohólico, con sus propios medios, puede dejar la bebida. Es decir, el “dogma” sólo tiene sentido previo al reconocimiento de la espiritualidad y no a la inversa. Esto es así porque “el componente espiritual va más allá de la sola adherencia a las creencias, prácticas y preceptos de la religión” [Reynaga *et al.* 2007: 64], refiere a una conversión mental y conductual y no a una adhesión ciega a postulados teístas. Algunos Alcohólicos en recuperación han vivido lo que se denomina “la experiencia”, se trata de un

ejercicio de escritura y confesión de las experiencias dolorosas y traumáticas en la historia de vida, que tiene como finalidad “buscar en el historial las razones por las que se bebe obsesivamente”. Con independencia de cómo haya sido su “experiencia”, la manifestación de un estado de paz y tranquilidad, el sentimiento de alivio y consuelo, son un hecho generalizado que nadie pretende demostrar: “sólo puedo hablar de Dios a partir de mi experiencia”. Las experiencias de los alcohólicos muestran que las creencias religiosas tienen grados de alteración que van más allá de su polarización entre la certeza y la incerteza, no son disposiciones totalizadoras ni fijas. El dogmatismo vulgar que niega la mínima posibilidad de relatividad tanto del conocimiento como de la conciencia y el dogmatismo mesurado, pero dualista, especialmente kantiano, suponen que la fe implica desprenderse del conocimiento. En cambio, el dogma del Poder Superior es un dogma deliberado que se edifica en la fe. La creencia en un Poder Superior que no refiere a la personificación y caracterización universal de una entidad, sino a un poder superior al sí-mismo, permite la articulación de los estados mentales con el reconocimiento de la información de los sistemas sensitivos, que se extienden más allá del soma y se conecta con el mundo exterior: con la cultura, las personas y las experiencias. La falta de dicha conexión provoca en el alcohólico una relación desastrosa entre él y su contexto, el Poder Superior, entonces, permite el reconocimiento de una incapacidad ya formulada: “ser el capitán de su alma”, que derrumba el predominio de un dogma cultural: “yo puedo”. De esta manera, el reconocimiento individual de la creencia en un Poder Superior fundamenta la primera referencia de oposición al dogma, y constituye el principio de relatividad dogmática: “la creencia en un Poder Superior tal como cada quien lo conciba”.

COMENTARIOS FINALES

El estudio de las creencias religiosas se reduce al absurdo cuando se sitúan en el epicentro de la religión institucionalizada, se piensan como creencias en seres espirituales, como producto de una mente dogmática y como la expresión del pensamiento erróneo. Las creencias religiosas nos dicen muy poco acerca de aquello que hay más allá de esta vida y de las preocupaciones metafísicas en general, pero tienen singular importancia en asuntos de orden terrenal; también, pueden darnos pocas respuestas ante la adversidad y el infiernito, pero tienen singular importancia en la producción de sentido y significado en el continuo proceso de la experiencia humana, donde la fe, escribe Mardones [1988: 111] “se mide más por la ortopraxis que por la ortodoxia, por la recta práctica y vivencia de la fe que por su adecuada

expresión [...] en último término, la fe se acepta por experiencia propia". Aunque cabe recordar que la "experiencia propia" no es suficiente para la reproducción de las creencias religiosas, que dependen, esencialmente, de tres condicionantes: una *estructura de plausibilidad*, que funcione como soporte social de la creencia o en otras palabras, un contexto cultural que legitime la lógica de la creencia; la expresión de los enunciados de la creencia articulados a un conjunto de creencias más amplio, *designadores canónicos*; y la construcción de los enunciados de la creencia en función del uso de una *terminología sortal*, empleada con la finalidad de establecer, de manera sistemática, subordinaciones y exclusiones a partir de un principio de clasificación que forme parte del significado de cada uno de los términos empleados, los cuales, comparten un conjunto coherente de propiedades que los identifican, de manera tal, que sea posible la construcción de predicados con el mismo significado, de una multiplicidad indeterminada de instancias particulares [véase Mié, 2013]. Lo anterior es importante porque nos muestra que si bien las creencias religiosas no se sujetan a las lógicas del empirismo y del racionalismo, no son, en definitiva, ocurrencias mentales arbitrarias y simplificadoras.

Por otra parte, el estudio de las creencias religiosas en AA nos muestra que si bien éstas se asocian con elementos de la religiosidad institucional, no se limitan a expresiones derivadas de un proceso de adoctrinamiento ideológico-religioso, festividades o rituales. La plausibilidad de las creencias y la experiencia religiosa trascienden las formas institucionales de la fe, por lo que las creencias religiosas no son *sistemas de creencias* entendidas como cuerpos de doctrinas canónicas que se limitan a la producción de teologías y prácticas institucionalizadas. Entender la trascendencia que tienen las creencias religiosas en el orden de la vida cotidiana, implica no sólo poner atención a las prácticas institucionalizadas de la creencia, sino también a las expresiones que se desprenden de las experiencias y los relatos de los creyentes. Por eso, los marcos de referencia teóricos y conceptuales de la creencia religiosa requieren partir, no del fundamento institucionalizado de las corporaciones religiosas, sino de la revaloración de los actores que las experimentan, a partir de aproximarse a fuentes de conocimiento social, que como explica Pujadas [2000: 127] llevan aparejada la voluntad de profundizar en aquello que las personas y los grupos hacen, piensan y dicen, con la finalidad de ensayar interpretaciones de la realidad a partir de la subjetividad individual y grupal.

Finalmente, es importante mostrar que en la modernidad, los usos de la racionalidad objetiva pueden ser útiles ante determinadas experiencias, pero carecen de utilidad y razón en otras. La modernidad supone la ocultación de Dios, de lo religioso y de la fe, pero esa ocultación no es ausencia sino

presencia latente y potencial. Peter Berger sugiere que la religión tendría como función evitar el caos y el dominio de la contingencia, aunque no sólo se trata de controlar las contingencias más inquietantes, sino hacerlas soportables cuando no pueden evitarse.

REFERENCIAS

Alcohólicos Anónimo (AA)

- 2003 El programa de AA —espiritual pero nunca “religioso”. *Boletín para profesionales*, otoño: 1-2.
- 2013 *Alcohólicos Anónimos*. Central Mexicana de Servicios Generales de Alcohólicos Anónimos. México.
- 2014 *La historia de Bill Wilson y cómo llegó al mundo el mensaje de Alcohólicos Anónimos*. Central Mexicana de Servicios Generales de Alcohólicos Anónimos. México.

Anonymous Book Reviews

- 1940 Alcoholics Anonymous. *Journal of Nervous and Mental Disorders* (92): 399-400.

Antunes, Edemilson

- 2009 Saberes y razones. Lógica cultural y lógica terapéutica en Alcohólicos Anónimos. Una etnografía en la periferia de la ciudad de São Paulo, Brasil. *Desacatos* (29): 69-88.

Bateson, Gregory

- 1998 *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la auto-comprensión del hombre*. LOHLÉ - LUMEN. Argentina.

Barret, Cyril

- 1994 *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Alianza Universidad. Madrid.

Berger, Peter

- 1994 *Una Gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*. Herder. Barcelona.
- 1999 *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós. Barcelona.
- 2006 *Cuestiones sobre la fe. Una afirmación escéptica del cristianismo*. Herder. Barcelona.

Berger, Peter y Thomas Luckmann

- 1997 *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Paidós. Barcelona.
- 1999 *La construcción social de la realidad*. Amorrortu. Buenos Aires.

Brandes, Stanley

- 2004 Buenas noches compañeros. Historias de vida en alcohólicos anónimos. *Revista de Antropología Social* (13): 113-136.

Brandom, R.

1994 *Hacerlo explícito. Razonamiento, representación y compromiso discursivo*. Herder. Barcelona.

Davison, Donald

1992 *Mente, mundo y acción*. Paidós & uAB. Barcelona.

De la Pineda, Avelino

1998 *El problema de la religión*. SINTESIS. Madrid.

Delgado, Manuela

2001 *La razón hechizada. Teorías Antropológicas de la religión*. Ariel. Barcelona.

Denett, Daniel

2006 *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomeno*. Viking Penguin. New York.

Díaz, Rodrigo

1998 *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Anthropos-UAM. Barcelona.

Durkheim, Emilio

2000 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón. México.

Galanter, Marc

2007 Spirituality and recovery in 12-step programs: An empirical model. *Journal of Substance Abuse Treatment*, 33 (3): 265-272.

Geertz, Clifford

1997 *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona.

Gellman, Irving

1964 *The Sober Alcoholic: An Organizational Analysis of Alcoholics Anonymous*. College and University Press. New Haven, ct.

González, Teresa

2004 Las creencias religiosas y su relación con el proceso salud-enfermedad. *Revista electrónica de psicología*, 7 (2), marzo: 19-29.

Greil, Arthur y David Rudy

1983 Conversion to the World View of Alcoholics Anonymous: A Refinement of Conversion Theory. *Qualitative Sociology*, 6 (1): 5-28.

Gutiérrez, Ángel

2008 *Purificando almas: Alcohólicos anónimos en Bacalar*, Carlos A Madrazo y Ramonal. Facultad de Filosofía y Letras-UNAM. México.

2014 La religiosidad de Alcohólicos Anónimos. *Revista Científica de Investigaciones Regionales*, 36 (2), abril-septiembre: 73-96, 113, 118.

Hervieu-Léger, Daniele

2005 *La religión, hilo de memoria*. Herder. Barcelona.

Ibarra, José, Publio Salinas y José Palacios

- 2005 Consideraciones previas para un análisis antropológico de las comunidades de alcohólicos anónimos en el norte de México. *Revista de Antropología Experimental*, 5 (17): 1-9.

Kaskutas, Ann

- 2009 Alcoholics Anonymous Effectiveness: Faith Meets Science. *Journal of Addict Diseases*, 28 (2): 147-157.

Kass, Noah

- 2015 *The Philosophies and Practices of Alcoholics Anonymous From a Psychodynamic Perspective*, doctorate in Social Work-University of Pennsylvania. Philadelphia.

Kurtz, Ernest

- 1979 *Not-God: A history of Alcoholics Anonymous*. Hazelden Educational Services. Center City, MN.

Lévi-Strauss, Claude

- 1995 *Antropología estructural*. Barcelona. España.

Mardones, José

- 1988 *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Sal Terrae. Santander.

Mejía, Santiago

- 2006 Wittgenstein y la creencia religiosa. *Ideas y Valores*, 55 (132), septiembre-diciembre: 3-29.

Mié, Fabián

- 2013 Sustancia e individuación en el Organon de Aristóteles. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 39 (2): 151-185.

Nozick, Robert

- 1981 *Philosophical Explanations*. Oxford University Press. Oxford.

Palacios, José

- 2008 Redefinir lo religioso. Un ensayo de reflexión a partir del estudio de la espiritualidad en Alcohólicos Anónimos, en *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*, Mónica Cornejo, Manuela Cantón Delgado y Ruy Blanes (coords.). San Sebastián, Ankulegi: 189-206.

- 2009 Espiritualidad, inversión del estigma y transformación del sujeto. A propósito del programa terapéutico de Alcohólicos Anónimos. *Gazeta de Antropología*, 25 (1): 1-17.

Pereda, Carlos

- 1994 *Razón e incertidumbre*. Siglo Veintiuno Editores. México.

Polanco, Graciela y María del Rocío Orellana

- 2010 Creencias religiosas en el fenómeno migratorio mexicano, en *La migración en México y su impacto en la vida social de las personas*, Heraclio del Rio Jesús (coord.). Universidad Anáhuac / AMIESIC. México: 335-343.
- Pujadas, Joan**
- 2000 El método biográfico y los géneros de la memoria. *Revista de Antropología Social* (9): 127-158.
- Ramírez, Juan y Renée de la Torre**
- 2009 El respeto a las creencias religiosas y la libertad de expresión artística. El caso de "La Patrona". *Espiral, Estudios sobre el Estado y sociedad*, 15 (44), enero-abril: 199-251.
- Reynaga, Reyna et al.**
- 2007 La espiritualidad y su relación con la recuperación del alcoholismo en integrantes de alcohólicos anónimos (AA). *Salud Mental*, 30 (4), julio-agosto: 62-68.
- Rorty, Richard**
- 2010 *Escritos filosóficos* 4. Paidós. Barcelona.
- Rudy, David y Arthur Greil**
- 1988 Is Alcoholics Anonymous a religious organization?: Meditations on marginality. *Sociological analysis*, 50 (1): 41-51.
- Russell, Bertrand**
- 1979 *Por qué no soy cristiano*. EDHASA. Barcelona.
- Sandoz, Jeff**
- 2014 Finding God through the Spirituality of the 12 Steps of Alcoholics Anonymous. *Religions* (5): 948-960.
- Schutz, Alfred y Thomas Luckmann**
- 2003 *Las estructuras del mundo de la vida*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Tonigan, Scott, William Miller y Carol Schermer**
- 2002 Atheists, agnostics and Alcoholics Anonymous. *Journal of Studies on Alcohol*, 63 (5): 534-541.
- Tylor, Edward**
- 1977 *Cultura primitiva*. Tomo 1. Ayuso. Madrid.
- Vaillant, George**
- 2005 Alcoholics Anonymous: cult or cure? *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry* (39): 431-436.
- Villoro, Luis**
- 1992 *Creer, saber, conocer*. Siglo Veintiuno Editores. México.
- Weber, Max**
- 1996 *Economía y sociedad*. FCE. México.

Whitley, Oliver

- 1977 Life with Alcoholics Anonymous: The Methodist Class Meeting as a Paradigm. The Methodist Class Meeting as a Paradigm. *Journal of Studies on Alcohol* (38): 831-848.

Wittgenstein, Ludwig

- 2002 *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Paidós. Barcelona.