
UN ANTROPÓLOGO EN MARTE

Luis Vázquez León
CIESAS de Occidente

Un antropólogo en Marte. Siete relatos paradójicos,¹ del «neuroantropólogo» Oliver Sacks, aparenta ser un libro un tanto ajeno al desempeño de muchos antropólogos. No lo es. Tampoco es, por cierto, una obra que persiga dar con una nueva teoría del arte, tal como ha sugerido un crítico español, aunque sea verdad que tres de sus siete relatos estén protagonizados por afectados con admirables dotes artísticas (amén de resultar por demás interesantes sus disquisiciones sobre los *idiots savants*).² Pero como Sacks mismo dice, el atribuir el arte a una afección neural o espiritual es toda una industria que no le interesa alimentar para estar a la moda. «El arte es soñar», le dice a Sacks

un pintor con el obsesivo recuerdo del pueblo de su infancia, un transtorno creativo conocido como Síndrome de Dostoievski; si bien Dostoievski no es la única eminencia artística que lo ha experimentado. Baste entonces concluir, para quien desee hacer tal lectura estética, que desde que André Breton publicó en 1924 su *Manifeste du surréalisme*—la reivindicación de la creación artística libre de la intervención del yo— el tema es un asunto bastante manido, sobre todo ahora que se discute la autenticidad del arte cibernético. Así las cosas, lo que aquí me interesa resaltar es cómo un neurólogo se ha aproximado a la antropología con fines comprensivos hacia sus pacientes. Valdría la pena, como mínimo, devolverle el gesto de deferencia.

La primera vez que supe del libro de Sacks, gracias al eficaz buscador bibliográfico de «Amazon Books», creí que su título estaba inspirado en una frase irónica escrita por Karl Popper en 1961³ a propósito de su crítica de la

¹ Oliver Sacks, *Un antropólogo en Marte. Siete relatos paradójicos*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1997 (1a, ed. ing. 1995). Colección argumentos.

² Luis Magrinyá, «Los géneros y el doctor Sacks», Babelia, suplemento de *El País*, 8-11-97: 24.

³ Karl Popper, «La lógica de las ciencias sociales», *En busca de un mundo mejor*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1995: 91-111.

objetividad conductista; esto es, la muy extendida creencia de que la consecución de objetividad en la ciencia es un asunto de un comportamiento desapasionado y despersonalizado.⁴ Refiere ahí una anécdota personal que deberían conocer y discutir todos los antropólogos. En una reunión polémica a la que había sido invitado, cierto antropólogo social (al que por desgracia nunca identifica) se mantuvo distante e impenetrable, observando el comportamiento verbal de los oponentes, sin participar en la acalorada discusión sostenida. Dice Popper de él y otros como él:

El antropólogo no es, frente a lo que a menudo se piensa, un observador desde Marte, rol social que con frecuencia intenta desempeñar (y no sin satisfacción); tampoco hay ningún motivo para suponer un habitante de Marte nos vería más «objetivamente» de lo que, por ejemplo, nos vemos nosotros mismos.⁵

Está de sobra decir que la objetividad popperiana es el resultado social de la crítica recíproca, la crítica racional, un método de búsqueda y eliminación de errores al servicio de la verdad y la razón. En su ironía del «antropólogo venido de Marte» reside una crítica de la objetividad antropológica sustentada en un método pseudocientífico de la observación desprendida, objetivada, como si estuviera hecha «desde fuera». De modo que lo que podría pasar en la disciplina como un progreso de la racionalidad

científica, es más bien un triunfo pírrico: «un triunfo más de este tipo, y estamos perdidos; es decir, lo están la antropología y la sociología».⁶

Es gracioso que en Sacks el título de su libro esté inspirado en las palabras que le comunicó una autista adulta, zóloga y académica de la Universidad de Colorado, quien a diario debe de aprender los modos sociales y las sutilezas de comportamiento de las personas que la rodean. «Casi siempre -dijome siento como un antropólogo en Marte».⁷ La pequeña diferencia en el uso de las preposiciones «de Marte» y «en Marte» son hartamente significativas y de mayores consecuencias ontológicas y epistemológicas. En el mismo relato clínico-paradójico (es decir, una narración de lo real, no una ficción creada por el autor),⁸ Sacks reflexiona sobre la nueva sensación de empatía que proyecta hacia sus pacientes:

Si a veces se consideraba un antropólogo en Marte, también podía verme

⁶ *Ibidem*, p. 97.

⁷ Sacks, *op. cit.*, p. 318.

⁸ El subtítulo de otro libro publicado por Sacks en 1987 era *El hombre que confundió a su esposa con un sombrero: y otros relatos clínicos*; en 1995 prefiere hablar de *Un antropólogo en Marte: siete relatos paradójicos*. La diferencia entre ambos es de comprensión de horizontes, según veremos. En ese mudar, su identidad como neurólogo no desaparece, sino que queda ubicada en las notas al pie de página, en la bibliografía comentada y en las referencias bibliográficas finales. Se sigue que su «conocimiento narrativo» (como bien lo llama Carrithers) no es, como suele pensarse, un recurso ajeno al conocimiento científico, antes al contrario; ver al respecto Michael Carrithers, *¿Por qué los humanos tenemos culturas?. Una aproximación a la antropología y la diversidad social*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

⁴ Nótese de paso que las posturas subjetivistas en boga se basa en el otro lado de la moneda objetivista criticada, esto es, en la idiosincracia y el solipsismo, cuna del subjetivismo conductual.

⁵ *Ibidem*, pp. 97-98.

a mí como una especie de antropólogo, un antropólogo que investiga el autismo, un antropólogo que investigaba a ella. Temple comprendió que yo necesitaba observarla en todos los contextos y situaciones, reunir una serie de datos suficientes para elaborar correlaciones, para llegar a alguna conclusión general. Al principio no se le ocurrió que yo pudiera verla con los ojos comprensivos de un amigo, además de como un antropólogo.⁹

El intercambio de «relatos paradójicos» en vez de «relatos clínicos» tiene que ver con la crítica de la objetividad conductual de Popper, si bien en Sacks el asunto no tenga semejante pretensión. En su prefacio de 1994, hace explícitas varias orientaciones que ha asumido en la relación paciente-neurólogo. Por un lado, ha optado por desprenderse de la bata blanca, símbolo de objetividad y descontaminación para los científicos declarativamente objetivos. Es decir, ha salido de su clínica universitaria para observar naturalmente esos «estados alternativos del ser, no menos humanos por ser tan distintos».¹⁰ Lo que hace es participar de sus vidas y en su propio ambiente social. En ese sentido, sus relatos son estudios de caso, historias de vida y demás. Desarrolla así un conocimiento experiencial, típico de la antropología. Pero su observación naturalista sigue determinada por la visión del médico, si bien ya no puede ser sólo ésa. Descubre así que esas otras experiencias humanas, de los antes tenidos como pacientes cosificados, se manifiestan adaptaciones paradójicas (en última instancia fincadas en la

concepción del cerebro como un sistema adaptativo, dinámico y moldeable, una especie de «darwinismo neural»), por las que ciertas discapacidades son compensadas por el tránsito a través de otros caminos del ser, por la adopción de ciertas identidades jamás sospechadas bajo la aproximación objetiva del «mundo patológico». Y que sin embargo, no existirían o serían imaginables en ausencia de los mismos trastornos.

No se trata, en suma, de cualquier «neuroantropología». No se trata del «antropólogo de Marte», sino del «antropólogo en Marte». Le importa más una neurología de la identidad, del yo, del ser, del ver el mundo patológico «con los ojos del propio paciente», según palabras de Foucault que Sacks hace suyas. «No intento salir del hombre. Intento adentrarme en él» (Chesterton); pero al lector le debe quedar claro que la empatía de la que habla Sacks tiene raíces interiores en su propia experiencia como el paciente amnésico que una vez fue, por obra de un «glorioso accidente» que le hizo comprender su lugar en el «enigma cósmico».¹¹ El relacionar la comprensión con la amistad y la empatía con un esfuerzo por adentrarse en yos y mundos profundamente alterados, exige un involucramiento personal mucho más que clínico y aun antropológico. La participación que implica es una participación efectiva o emotiva en la realidad ajena, como si por esa vía sentimental se consiguiera una comprensión más profunda del ser interior de los otros. Pero al leer todos y cada uno de los relatos de Sacks, uno se pregunta si esa empatía es la sola

¹¹ Lejos de burlarme, uso el título de su último libro, *A Glorious Accident: Understanding Our Place in the Cosmic Puzzle* (1997).

⁹ Sacks, *op. cit.*, p. 355.

¹⁰ *Ibidem*, p. 21.

simpatía de un médico que ha sido enfermo el mismo, más que ser una proyección anímica que le ofrezca debera una comprensión más profunda.

La empatía intuitiva como vía de conocimiento no es extraña a las ciencias sociales. Ya en 1784-1791 Herder pretendió comprender la historia mediante una comunidad de intuición y sentimiento a la que llamó «endopatía simpática» (literalmente «sentir dentro»: *Einfühlung*). Con ella decía salvar la «rígida separación» del objeto y sujeto de conocimiento, lo que hoy suena a posmodernismo. Pero es de rigor decir que el método empático herderiano pertenece a la prehistoria de la hermenéutica, tal como hoy la concebimos.¹² No quiero decir con esto que la empatía que Sacks siente sea inconveniente.¹³ Digo simplemente que es una intención moral, no lógica, que lo predispone (y facilita, que no es poco

decir cuando se aborda intencionalmente a otro para conocerlo) a conocer, no a conocer en sí. Es notorio que en dos de sus casos, tal empatía no puede conseguir por sí misma la comprensión del otro. En su primer caso, un pintor que ha quedado ciego a los colores pero que desarrolla una nueva sensibilidad en blanco y negro, le dice a Sacks que para comprender su experiencia el observador debería ser daltónico también; incluso, le parecía que no tenía palabras para describirle su visión, decir «gris» le resultaba inadecuado.¹⁴ Sin embargo, Sacks sí puede interpretar su subjetividad dialógicamente, cosa que no logra cuando trata de relacionarse con un dibujante autista: «La profunda incertidumbre acerca de lo que Stephen piensa y siente realmente es algo que aparece en cada momento, con todos quienes le conocen».¹⁵ Esta incertidumbre tiene que ver con la incapacidad del autista para comunicar su

12 Aunque ya en 1772, en su «Ensayo sobre el origen del lenguaje», Herder afirmaba que el conocimiento sólo era posible a través del lenguaje, pensaba que la separación del mundo y el individuo debería unirse mediante el sentimiento. Mas tarde diría que el carácter de un pueblo sólo podía conocerse empezando con una simpatía, y que no importaba cuánto lo observáramos o lo designáramos para captarlo, no podríamos sentir una sola de sus inclinaciones o actos sin ese sentimiento previo.

13 El mayor problema con la empatía como forma de conocimiento a priori es que llevaría a consecuencias absurdas si se le aplicara sin más a la antropología: de hecho, ésta sería imposible *reductio ad absurdum*, es decir, si para comprender debo sentir lo mismo que el otro, entonces debería ser como el otro, lo que sería absurdo. El rol de «volverse nativo» (obrero para estudiar obreros, homosexuales para estudiar homosexuales, mujer para estudiar mujeres, científico para estudiar científicos, brujo para estudiar brujos y así ad nauseam)

aparenta ser la alternativa, pero no es casual que los antropólogos que lo han experimentado a profundidad han dejado de ser antropólogos. Aparte del problema ontológico, lógicamente todo conocimiento social sería invariable.

14 Sacks, *op. cit.*, pp.31-32; en una nota en la página 39, Sacks menciona las diferencias de categorización cultural del color. El mismo fenómeno servió a Boas en 1889 para describir una «ceguera de sonidos» entre culturas distintas, que no solo implicaban percepciones alternantes, sino culturas individualizadas, relativas, y sólo comprensibles en sí misma. A Sacks en cambio no le parece claro si tal categorización cultural del color pueda alterar la percepción elemental, si bien admite una construcción mental y compleja del color, que por supuesto incluye el condicionamiento cultural. De ahí a sugerir una especie de «hipótesis Sapir-Whorf del color» sería excesivo.

15 Sacks, *op. cit.*, pp. 286-287.

subjetividad y, por ende, la dificultad para comprenderlo desde el exterior de su vivencia. En este caso, Sacks solo puede «comprender ligeramente cómo deben sentirse los padres de niños autista cuando se encuentran con un niño que prácticamente no reacciona a nada». ¹⁶ A lo más, puede imaginar sentir como él siente, como si con este acto renunciara a su yo, pero el esfuerzo humanista que significa le sigue impidiendo conocer sus ideas y sentimientos.

En el resto de sus casos (inclusive el del «ultimo hippie», un amnésico con el que consigue cierta comunicación musical mediada por su gusto por Grateful Dead) es muy evidente que esa misma comprensión no hubiera sido factible sin mediar la comunicación efectiva con los pacientes, que así consiguen expresarle su intimidad, su visión del mundo y aún la interpretación de su propio trastorno, digamos, expresando la «visión de los enfermos». De hecho, en el caso de la zoóloga autista, ella ha escrito una autobiografía. Pero lo mismo si se trata de la palabra escrita que hablada, es claro que el verdadero vehículo de conocimiento es el lenguaje. Que esta comunicación sea asaz diferente al monólogo del clínico distante y que, en el caso contrario, esa comunicación sea natural y hasta posible como «cierta corriente de simpatía entre nosotros», para así acceder al mundo interior, es algo que, aun siendo empático en su intención, no deja de sustentarse en el lenguaje. Cuando éste se dificulta, también se dificulta la comprensión, por mucha empatía que se le confiera a la relación. A su manera, este es el mismo problema sobre el que reflexiona Gadamer bajo la metáfora bíblica de la torre de Babel: la diversidad de culturas

lingüísticas obstaculiza el hacemos comprender, crea distancias; pero la comprensión sería imposible sin la comunicación, aunque ésta pase por la traducción interlingual. Empero, es un asunto moral, un sentimiento de responsabilidad hacia el otro lo que nos predispone a escucharnos mutuamente. Por ello piensa que ésa es la tarea humana más ardua, pues implica límite a nuestro egocentrismo (¿etnocentrismo?). Pero el problema de las culturas lingüísticas -que en el pensamiento bíblico representan la conjuración del peligro del lenguaje común, suponiéndolas incommensurables-, lejos de ser insalvable, es la manera misma de hacernos comprensibles. ¹⁷

El caso que le da nombre al libro deja ver que la empatía entendida más allá de cierta sensibilidad, valor moral y modo de relacionarse puede devenir en una identidad rudimentaria, casi inhumana. Cuando la zoóloga le dice que se siente como un antropólogo en Marte, en realidad se refería a que se siente como un antropólogo de Marte. Desde niña tuvo problemas lingüísticos y confundía los pronombres. Ya adulta, el idioma tecno-científico se aviene a su literalidad, pues sus dificultades de sociabilidad se asocian a dificultades de comprensión de las emociones y pensamientos complejos, traducidos en el lenguaje hablado y no hablado. Dice amar a sus animales, pero no entiende esa pasión. Lo que su empatía le ofrece es una percepción rudimentaria de las emociones que vacas y cerdos experimentan cuando los llevan al matadero. Por ello ha sido capaz de innovar la forma de matarlos «más humanamente», por así decirlo.

¹⁷ Hans-George Gadamer, «La diversidad de lenguas y la comprensión del mundo», *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997: 109-125.

¹⁶ *Ibidem*, p. 273.

Cuando estoy con el ganado, no hay nada cognitivo. Sé lo que siente la vaca (...) Con la gente es distinto... Con la gente me parece que estoy estudiando a los indígenas de un lugar desconocido, que intento comprender lo que tienen dentro. Pero no me siento así con los animales.¹⁸

En otros términos, la empatía no le ofrece medios para comprender a los humanos, ni siquiera a los primates superiores, según ella misma expresa. A Sacks esto lo conmueve hasta lo más profundo por obvias razones y emociones. Aún más, le produce cierta repugnancia la industrialización de la muerte animal, aunque sea misericordiosa (el mismo asombro que puede provocarnos saber que a Eichmann le enorgullecían los trenes rigurosamente puntuales para llevar su «carga» a los campos de exterminio). Sin embargo, los rasgos autistas no son obstáculo para que Sacks comprenda que el mayor anhelo de Temple Grandin sea ser humana, plenamente. Y con el mismo sentido paradójico ante su «antropología de Marte», anota que es una observadora sorprendente de las interacciones de hombres y animales, y apunta relaciones inesperadas gracias a su franqueza libre de culpas. Ella no se ha concretado a observar el comportamiento de los obreros ocupados en la matanza de animales, sino que ha trazado una analogía entre el maltrato a los animales y los humanos discapacitados; no se ha quedado ahí, ha avanzado hacia una perturbadora relación entre los estados americanos donde se practica la pena de muerte y los establecimientos donde se maltrata a enfermos y animales más despiadadamente.

El asunto de si las emociones son indispensables para penetrar comprensivamente a otros es un asunto que

rebasa al autor y quien escribe este comentario. Pero lo que sí puedo afirmar, en términos más sociológicos y antropológicos, es que la neuroantropología practicada por Sacks se corresponde a lo que los Adler llaman el «enfoque humanista del comportamiento humano». ¹⁹ Es decir, aquél donde el sujeto aborda su rol cognoscitivo de manera directa, honesta y cooperativa, activando una participación entrañable con el fin de conocer. Con todo, no es el único rol de conocimiento social que poseemos. Es igual admisible la participación periférica que la más completa, en ambos extremos de las posibilidades experienciales. De hecho, en el primero de ellos existe la posibilidad del rol encubierto, mientras que si nos vamos al segundo, es factible la posibilidad de «hacerse nativo». Hoy nuestros informes etnográficos oscilan entre los polos del «antropólogo de Marte» y del «antropólogo en Marte», entre la empatía y la observación puras (el «análisis de contenido», por ejemplo, se hace sin conocimiento del observado). ²⁰ La verdad que consigan unas y otras etnografías es y será siempre discutible, y debe serlo como imperativo racional; pero ello no es materia para seguir aprisionados dentro del estrecho dilema de la objetividad *versus* la subjetividad, como si fueran así de esenciales a nuestro comportamiento indagativo. A Sacks mismo le queda claro que la comprensión y explicación de estos trastornos deben fundir las descripciones externas, de modo simultáneo. ²¹

Desde luego que lo que más

19 Patricia & Peter Adler, *Membership Roles in the Research*, Newbury Park, Sage Publications, 1987: 12.

20 Patrick McNeil, *Research Methods*, London, Routledge, 1995: 97-98 y 112-114.

21 Sacks, *op. cit.*, p. 111.

18 Sacks, *op. cit.*, pp. 328-329.

atractivo ha resultado de las obras de Sacks es lo que convencionalmente denominamos la «popularización del conocimiento». En una sociedad de masas eso no es despreciable, sino al contrario. Eso lo ha conseguido mediante el uso del lenguaje, mediante el uso de un género narrativo que nos ha acercado a los singulares personajes con los que se relaciona, gracias a esa comprensión transmisible integramos sus horizontes con los nuestros. Por lo tanto, lo que su narrativa realista consigue para el lector es algo tan valioso como el conocimiento biológico y psicológico, «hecho desde fuera». Es convertir lo anormal. Es fundir el «ellos» con un «nosotros», como un proceso incesante de volvernos comprensibles entre sí. Y antes que hacer de la *difference* un mérito inconmensurable, nos muestra que los estados alternativos del ser, no por serlo, dejan de ser igualmente humanos. Así que si Sacks no nos ilustra con nada pertinente a nuestro desempeño, es seguro que nos recuerde una y otra vez la parte humanista de nuestra herencia.

LA CIENCIAS EN LOS MÁRGENES. HISTORIA DE LAS CIENCIAS EN MÉXICO

José Roberto Gallegos Téllez Rojo

Si hubiese compilado este libro, le habría puesto como epígrafe un aforismo de Carl Christoph Lichtenberg: Tal vez el hombre sea mitad espíritu y mitad materia, así como el celenterio es mitad planta y mitad animal. Las criaturas más peculiares siempre están en la frontera.

Esta frase, a mi juicio, expresa muchas de las afinidades historiográficas de los textos aquí reunidos y que, considero, avanzan en una línea

diferente de los argumentos con que Carlos López justifica -con mucha certeza- el nombre del volumen. *Ciencia en los márgenes*, nos dice López Beltrán, trata de estudios de caso que ejemplifican las relaciones asimétricas «entre los centros de producción de conocimiento y las periferias»¹ tanto en la dimensión epistemológica como en la de la revaloración de las propuestas relativistas que, atentas a los contextos locales, posibiliten dar cabida al estudio de los productos científicos generados en la periferia. El autor llega a concluir la necesidad de la construcción de una «epistemología pluralista [que] no tiene por qué (ni debe) ser relativista [además de] que es necesaria la construcción de una diferente noción de objetividad transcultural y relativamente simétrica con respecto a desbalances de poder y capacidad tecno-política».²

El epígrafe de Lichtenberg rescata la idea de frontera que, me parece, tiene un poco el sentido del *limes* romano, de un espacio, de una frontera que es, al mismo tiempo, un ámbito de transición donde tiene lugar el cambio y el intercambio, donde está lo más interesante.

Así, la primera gran similitud que encuentro en todos los textos es que, quizá con una excepción, los autores avanzan desde los límites hacia las regiones más conocidas, hacia espacios reconocidos pero poco o nada explorados en la región de la historia de la ciencia en México, en especial en la comarca o, parafraseando a Luis González, en esa *matria* que es para todos

1 López Beltrán, Carlos, «Ciencia en los márgenes: una reconsideración de la asimetría centro periferia», Mechtilid Rutsch y Carlos Serrano (coords.) *Ciencia en los márgenes, ensayos de la historia de las ciencias en México*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1997, pp. 20-21.

2 *Ibid.* pp. 21.