UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO INSTITUTO DE PSICOLOGIA

LEONARDO BRENO MARTINS

Na trilha dos alienígenas: uma proposta psicológica integrativa sobre experiências "ufológicas" e "paranormais"

LEONARDO BRENO MARTINS

Na trilha dos alienígenas: uma proposta psicológica integrativa sobre experiências "ufológicas" e "paranormais"

(Versão original)

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, como requisito para a obtenção do título de doutor em psicologia.

Área de Concentração:

Psicologia Social

Orientador:

Prof. Dr. Wellington Zangari

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catalogação na publicação Biblioteca Dante Moreira Leite Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Martins, Leonardo Breno.

Na trilha dos alienígenas: uma proposta psicológica integrativa sobre experiências "ufológicas" e "paranormais" / Leonardo Breno Martins; orientador Wellington Zangari. -- São Paulo, 2015.

455 f.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Social e do Trabalho) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Contemporaneidade 2. Psicologia social 3. Experiências anômalas 4. Religião 5. Espiritualidade I. Título.

HM251

FOLHA DE APROVAÇÃO

Leonardo Breno Martins Na trilha dos alienígenas: uma proposta psicológica integrativa sobre experiências "ufológicas" e "paranormais" Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Psicologia Área de concentração: Psicologia Social Aprovado em: ____/____ Orientador Prof. Dr. Instituição:______ Assinatura: Banca examinadora Assinatura: Instituição: Prof(a). Dr(a). Instituição:______ Assinatura:_____ Prof(a). Dr(a). Instituição:______ Assinatura:_____

Instituição: Assinatura:

Instituição:______Assinatura:_____

Prof(a). Dr(a). _____

Aos que, como eu, são fascinados por histórias fantásticas.

Agradecimentos

Como é impossível agradecer a todos, agradeço como representantes dos demais:

Ao professor Wellington Zangari, orientador e amigo dedicado, tanto pelos ensinamentos imprescindíveis quanto pelo encorajamento em forma de acolhida e exemplo.

Às professoras Maria Luisa Sandoval Schmidt e Denise Dias Barros pelos importantes comentários e sugestões feitos no Exame de Qualificação e mesmo antes e depois.

Aos participantes desta pesquisa, que me permitiram conviver com eles e me doaram seu tempo e fragmentos da vida que lhes são muito caros.

À FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo) pela bolsa concedida para a realização desta pesquisa.

À minha verdadeira família paulistana, Cássia, Márcio, Caio, Marcella e Jack, que me abriram as portas como se eu tivesse nascido em sua casa.

Às profissionais da secretaria do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e do Trabalho, Nalva, Rosângela e Selma, pelo cuidado, disponibilidade, paciência, interesse e afeto.

Aos colegas pesquisadores e grandes amigos do Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (Inter Psi-USP), que sempre estiveram ao meu lado na caminhada.

Ao grande amigo Francisco de Mendonça Júnior, com quem tive frutíferas discussões sobre religião, esoterismo e construção do conhecimento, além de revigorantes maratonas de videogame.

Aos amigos dos meios acadêmico, ufológico e cético, pelas diferentes formas de auxílio que prestaram em diferentes momentos da pesquisa.

Aos demais amigos que, de uma maneira ou de outra, me ajudaram não apenas a realizar esta pesquisa, mas a viver.

E aos meus pais Sônia e José Alberto, pilares sem os quais nenhum esforço teria sentido. Amo vocês. Obrigado!!

Tu perguntas o que uma lagosta tece lá embaixo com seus pés dourados? Respondo que o oceano sabe. E por quem a medusa espera em sua veste transparente? Está esperando pelo tempo, como tu. 'Quem as algas apertam em seu abraço...', perguntas, 'mais firme que uma hora e um mar certos?' Eu sei. Perguntas sobre a presa branca do narval e eu respondo contando como o unicórnio do mar, arpoado, morre. Perguntas sobre as plumas do rei-pescador que vibram nas puras primaveras dos mares do sul. Quero te contar que o oceano sabe isto: que a vida, em seus estojos de joias, é infinita como a areia incontável, pura; e o tempo, entre uvas cor de sangue, tornou a pedra dura e lisa, encheu a água-viva de luz, desfez o seu nó, soltou seus fios musicais de uma cornucópia feita de infinita madrepérola. Sou só a rede vazia diante dos olhos humanos na escuridão e de dedos habituados à longitude do tímido globo de uma laranja. Caminho como tu, investigando a estrela sem fim, e em minha rede, durante a noite, acordo nu. A única coisa capturada é um peixe preso dentro do vento.

Pablo Neruda, Enigmas

RESUMO

MARTINS, Leonardo Breno. *Na trilha dos alienígenas: uma proposta psicológica integrativa sobre experiências "ufológicas" e "paranormais"*. São Paulo, 2015. 455 p. Tese (Doutorado), Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.

A presente pesquisa pretendeu investigar variáveis e processos psicológicos, com ênfase naqueles de interesse imediato da psicologia social, que alicerçam crenças e experiências subjetivas relacionadas a "alienígenas", "óvnis" e "paranormalidade". A principal perspectiva para o enfrentamento da questão foi a etnografia, por ela permitir o estudo próximo de realidades pessoal e culturalmente significativas ao redor do tema. As incursões etnográficas se deram em contextos brasileiros urbanos e rurais radicalmente marcados por tais experiências e sistemas de crençasignificado. Foram eles a Serra do Cipó e um grupo de "contatados" em Minas Gerais, um grupo de "contatados" no Mato Grosso do Sul, a Serra do Roncador, no Mato Grosso, e a "comunidade ufológica brasileira", caracterizando uma etnografia multissituada. O tema foi escolhido devido à constatação prévia de que "contatos com alienígenas" compõem uma das categorias menos investigadas de experiências anômalas, especialmente no Brasil, mas cujas elevada prevalência e conotações psicológicas possuem dimensões superlativas na contemporaneidade, além de constituírem oportunidade privilegiada para compreensão da última. Assim, comparei os diferentes contextos e discuti dimensões intra e intersubjetivas tanto locais quanto transculturais relativas a crenças e experiências anômalas que incluem "alienígenas". Complementarmente, discuti qualitativamente dimensões psicológicas das experiências de forma atenta a nuances tanto particulares quanto possivelmente transculturais das mesmas, propondo uma síntese teórica ao final que complementa a pesquisa quantitativa de mestrado que previamente conduzi sobre características de personalidade e de saúde mental de protagonistas de episódios do gênero. A pesquisa atingiu conclusões que perpassam temas diversos como o caráter primário da experiência direta, esquemas cognitivos, dimensões religiosas e espirituais, diferentes formas de racionalidade, a crise de sentido da pós-modernidade, sugestionabilidade, contraintuição, identidade, dissonância cognitiva, entre outros a montar um panorama dinâmico das experiências e crenças relativas a "alienígenas".

Palavras-chave: Contemporaneidade. Psicologia social. Experiências anômalas. Religião. Espiritualidade.

ABSTRACT

MARTINS, Leonardo Breno. *On the trail of aliens: a psychological integrative proposal on "UFO" and "paranormal" experiences.* São Paulo, 2015. 455 p. Doctoral Dissertation, Institute of Psychology, University of São Paulo.

This research intended to investigate psychological variables and processes underpinning beliefs and subjective experiences related to "aliens", "UFOs" and the "paranormal", with emphasis on those of immediate interest to social psychology. The main perspective to address the issue was ethnography, for it allows the close study of personally and culturally significant realities around the theme. The ethnographic incursions took place in urban and rural Brazilian contexts radically marked by such experiences and belief-meaning systems. They were Serra do Cipó and a group of "contactees" in Minas Gerais, a group of "contactees" in Mato Grosso do Sul, Serra do Roncador, in Mato Grosso, and the "Brazilian UFO community", featuring a multi-situated ethnography. The theme was chosen because of the previous finding that "alien contacts" compose one of the fewer investigated categories of anomalous experiences, especially in Brazil, but whose high prevalence and psychological connotations have superlative dimensions in contemporaneity, in addition to being a prime opportunity for understanding the last one. So, I compared the different contexts and discussed local and cross-cultural subjective dimensions related to anomalous beliefs and experiences that include "aliens". In addition, I discussed qualitatively some psychological dimensions of experiences attentively to particular and possibly cross-cultural aspects of them, proposing a theoretical synthesis at the end that complements my previous quantitative masters research on personality traits and mental health of protagonists of such episodes. The present research reached conclusions that underlie diverse subjects such as the primary feature of the direct experience, cognitive schemas, religious and spiritual dimensions, different forms of rationality, the crisis of meaning in the postmodernity, suggestibility, counter-intuition, identity, cognitive dissonance, among others that form a dynamic panorama of experiences and beliefs regarding "aliens".

Keywords: Contemporaneity. Social Psychology. Anomalous experiences. Religion. Spirituality.

SUMÁRIO

Introdução	11
Parte 1: Fazendo as malas	28
Capítulo 1: Os primeiros passos	29
Capítulo 2 - Experiências anômalas, espiritualidade e religiosidade	54
Capítulo 3 - Experiências ufológicas	77
Capítulo 4 - Etnografia e diálogos com outros referenciais	107
4.1. Objetivo geral	107
4.2. Objetivos específicos.	108
4.3. Método	109
4.4. Contexto e participantes	112
4.5. Por que etnografia? Pesquisa participante e a construção social da realidade	114
4.6. Crenças e visões de mundo na perspectiva do indivíduo: teoria da atribuição de	
causalidade, teoria da dissonância cognitiva e suas aproximações	122
Parte 2 – Ênfase nas particularidades	135
Introdução	136
Capítulo 5 - Serra do Cipó	139
5.1. Sobrevoando	139
5.2. Aterrissando	145
Capítulo 6 — Clínica holística em Belo Horizonte	190
6.1. Sobrevoando.	190
6.2. Aterrissando.	195
Capítulo 7 - Grupo sul-mato-grossense	222
7.1. Sobrevoando	222
7.2. Aterrissando	228
Capítulo 8 - A "comunidade ufológica brasileira": por uma etnografia multissituada	274
8.1. Sobrevoando	274
8.2. Aterrissando.	275
8.2.1. "Silvia": entre exus, orixás e alienígenas	277
8 2 2 "Carla" entre exus demônios bruxas e alienígenas	288

8.2.3. O contatado "Julio": extraterrestres e física quântica	296
8.2.4. Quando ufólogos se tornam protagonistas	300
8.2.5. A Serra do Roncador	305
Parte 3 – Por uma síntese teórica	329
Introdução	330
Capítulo 9 — Aspectos religiosos e espirituais das experiências ufoló	ógicas e sistemas
simbólicos relacionados	
Capítulo 10 – Por uma síntese teórica	
Capítulo 11 — Conclusão	430
Referências	438

Introdução

Nós temos realmente tocado a fronteira onde a matéria e força parecem se fundir uma na outra, o reino sombrio entre o conhecido e o desconhecido que para mim sempre teve tentações peculiares.

William Crookes

Esta tese de doutorado é volumosa porque buscou reunir, ao menos dentro do que permite a proposta de um doutorado, os frutos de uma jornada de vida quase inteira movida pela curiosidade que o tema dos relatos sobre alienígenas e paranormalidade me desperta. Desde criança, sou fascinado por histórias contadas com aparente honestidade por diversas pessoas que conheci, que mencionam, entre tantas outras coisas estranhas, aparições de naves metálicas de grandes proporções, seres de aparência não humana e capacidades paranormais, perseguições em estradas isoladas por luzes que viriam do céu, sequestros e abusos físicos e mentais sofridos dentro dessas naves... Afinal, por que elas diriam esse tipo de coisa? O que estaria acontecendo?

Ao longo da viagem em busca de respostas, dada a complexidade do assunto, fui prazerosamente obrigado a me munir de recursos teóricos e metodológicos diversos, o que também se reflete no conteúdo deste texto. A tese, assim, apresenta uma pesquisa qualitativa, etnográfica, sobre variáveis intra e intersubjetivas que subjazem crenças e experiências que mencionam alienígenas, objetos voadores não identificados (os conhecidos óvnis) e experiências paranormais associadas. Mas, especialmente na terceira parte deste texto, sob um intento integrativo que sempre me moveu, busco dialogar com outras perspectivas teóricas e metodológicas, na direção de uma proposta teórica abrangente que cubra diversos aspectos dessas experiências subjetivas estranhas.

O texto está dividido em três partes. A primeira, *Fazendo as malas*, descreve a bagagem com a qual parti para essa viagem em busca de respostas para o enigma, o que inclui a contextualização

da pesquisa no âmbito da psicologia anomalística, da psicologia da religião e da psicologia social, a apresentação de minha trajetória enquanto pesquisador do tema, a relevância e as justificativas para a realização do trabalho, uma síntese da literatura de referência, os objetivos da pesquisa, os métodos e algumas questões éticas e práticas. A segunda parte, *Ênfase nas particularidades*, apresenta a maioria dos dados colhidos, análises e discussões a respeito de cada contexto. Assim, essa parte pretende contribuir para as três áreas em que a pesquisa se insere (psicologia social, anomalística e da religião) em duas frentes. Primeiramente, pretendi realizar uma descrição dessas experiências e contextos tão relevantes e, paradoxalmente, tão pouco conhecidos (daí a importância de se descrevê-los), atentando para suas interconexões e possibilitando pesquisas futuras. Em segundo lugar, cada contexto será discutido a partir dessas descrições, objetivando tanto compreender os usos e sentidos que essas experiências adquirem quanto explicar algumas de suas dimensões dentro do referencial psicológico. Parte dessas explicações, contudo, será deixada para a síntese teórica a ser apresentada subsequentemente, para evitar prolixidade. Finalmente, a terceira parte, Por uma síntese teórica, discute aspectos comuns entre os contextos investigados, incluindo (e sem se limitar a) dimensões religiosas e espirituais das experiências, diferentes explicações possíveis para as experiências quando olhadas em conjunto, e uma proposta teórica que se pretende abrangente para descrever, compreender e mesmo predizer feitios das experiências e crenças quando aplicada a novas situações. Assim, a terceira parte pretende contribuir para as três áreas em que se insere a pesquisa em diferentes frentes, no estudo de temas como percepção, memória, atenção, estados alterados de consciência e desenvolvimento infantil, além da formação, da manutenção e da transformação de crenças e sistemas simbólicos.

Essas discussões dos resultados podem ser didaticamente divididas em dois grandes grupos, representando enfoques existentes no estudo científico do "paranormal" (cf. Geisler, 1984). Tratarei, por um lado, de descrições e discussões de cunho fenomenológico, isto é, centradas na compreensão das formas e referenciais pelos quais os protagonistas das experiências as elaboram e edificam

sistemas simbólicos que conferem sentido ao vivido (cf. também Irwin, 1994). Concomitantemente, tratarei do que a psicologia anomalística costuma chamar de discussões "ontológicas", isto é, voltadas à tentativa de explicar, através de processos cientificamente discerníveis, ao menos parte das experiências relatadas (cf. também Schmeidler, 1994).

Esse duplo enfoque se liga a questões que me movem como pesquisador, sem as quais não teria sentido eu escrever esta tese, e que possuem tradição em áreas de pesquisa e em questões englobadas pela psicologia anomalística, tais como: Essas experiências (ou uma fração delas) se devem (parcial ou totalmente) a alucinações, mentiras voluntárias, erros de interpretação de fenômenos naturais e artificiais ordinários, histeria coletiva etc.? O que tais episódios significam para quem os reporta e para quem acredita em sua veracidade? Há indícios que apontam para algo nessas experiências (ou em uma fração delas) que represente um desafio explicativo para o conhecimento científico vigente? Por fim, dado que fraudes, erros de interpretação ou eventuais fenômenos extraordinários são culturalmente interpretados, o que torna complementares os enfoques fenomenológico e ontológico, aproximações entre eles são tentadas na discussão dos resultados e na síntese teórica proposta ao final. Entre as perguntas a serem respondidas, como processos de ordem intra e intersubjetiva atuam para a construção, a consolidação e as mudanças nas concepções populares sobre esses episódios? No caso dos alienígenas e do paranormal, como se dá a aparente interdependência entre dimensões ontológicas e fenomenológicas?

Isso posto, cabe ressalvar que, embora o título da tese faça referência à proposta teórica integrativa apresentada na terceira parte, tal síntese não se pretende a única contribuição deste texto para o campo. Detalhando um pouco o antes dito, as contribuições pretendidas são descritivas/narrativas (no sentido etnográfico), compreensivas (no sentido fenomenológico) e explicativas (no sentido ontológico). O título da tese enfatiza a integração teórica unicamente porque esse conjunto de pretendidas contribuições acaba por convergir, ao final, para a síntese, mas sem depender dela para o valor de seus outros aspectos.

O estudo de possíveis causas de experiências insólitas (não raro possíveis de se estabelecer também externamente ao referencial interpretativo dos protagonistas) como essas supracitadas têm ensinado muito à psicologia sobre temas de seu interesse como memória, percepção, crenças, entre outros tantos, como veremos ao longo do texto. Mesmo as pesquisas antropológicas fornecem precedente para este meu duplo enfoque fenomenológico-ontológico, como quando, para recorrer a um exemplo clássico, o antropólogo Ronald Rose (1956) estudou etnográfica e experimentalmente as alegadas habilidades paranormais de aborígenes australianos¹.

Aproveito a justificativa sobre pesquisa ontológica para explicar que, embora a tradição etnográfica seja mais voltada ao estudo do particular, do local e não tanto do universal, esta tese se vale dessa tradição sem se restringir a ela. Assim, embora eu atenda aqui a meus interesses de pesquisador em apresentar contextos e situações particulares, busco também outros referenciais que atendam a meu outro e complementar interesse de realizar articulações entre essas particularidades e, assim, flertar com alguma possível generalidade no reino dessas experiências e crenças, contribuindo para o campo mais geral da psicologia também com esse outro enfoque.

Estou ciente de que o período histórico atual, chamemo-no de pós-modernidade ou de outro nome, tem entre suas características a crise das metanarrativas (Gonçalves, 2002), o que acaba por incluir a crítica ao intento frequente na ciência (embora não único) de se buscar respostas universalizantes, como quando se fala em alguma universalidade humana. Também surge na antropologia, de modo diretamente relacionado, o que vem sendo chamado de "virada ontológica" (*ontological turn*, cf. Almeida, 2014, p. 1), que defende que não se interprete os discursos dos sujeitos de pesquisa e sim que, da forma máxima possível, os coloque na condição de coautoria.

-

¹ O termo "pesquisa ontológica" pode ser questionado, como já o foi em conversas informais das quais participei ao longo dos últimos anos, uma vez que a elaboração subjetiva de um evento qualquer (justamente aquilo pelo que se interessa a pesquisa fenomenológica) também possui uma ontologia enquanto tal, ou seja, é uma experiência subjetiva; eis sua ontologia. Contudo, mesmo reconhecendo esse aspecto, recorro a tal distinção entre enfoques fenomenológico e ontológico, na ausência de melhores termos consagrados pelo uso.

Creio estar ciente dos desafios lançados por essas ideias, e esta tese reflete minha atual posição diante da questão. Minha resposta a isso é que a crise das metanarrativas não deve significar a anulação de discursos generalizantes, como alguns parecem querer, mas apenas o reconhecimento de que o considerado universalizante corresponde a recortes e não ao todo que pode ser dito sobre determinado objeto. Não é, portanto, um discurso generalizante que pretende diminuir ou subjugar o particular, mas apenas conviver com ele. A experiência humana teria, pois, aspectos gerais e particulares ao mesmo tempo. Brincando com as palavras, o universal é apenas parcial, é generalizante apenas dentro de seu recorte. A generalidade se torna apenas um dos olhares possíveis e tão válido quanto os demais, cada qual em sua especificidade. Relegar pesquisas, teorias e achados que apontam para algo generalizante significa descartar contribuições científicas relevantes como, entre infindáveis exemplos, as características comuns entre as ocorrências do fenômeno da paralisia do sono² nas mais distintas culturas, as quais acabam acarretando explicações comumente sobrenaturais que também possuem diversos elementos em comum (Adler, 2011).

Relegar esses e outros tantos achados sob a premissa de que não deve haver discursos para além das particularidades significa deixar uma lacuna explicativa para os achados concretos que apontam para tais generalidades. Ademais, negar qualquer generalidade significa cair naquilo que chamo de "absolutização do recorte", isto é, cometer o mesmo erro de muitos defensores de metanarrativas ao acharem que seu recorte da realidade responde por toda ela³. Assim, a própria

² Paralisia do sono é um fenômeno relativamente comum no qual, logo antes de dormir ou imediatamente após acordar, a pessoa sente o próprio corpo paralisado, podendo também abrir e mover os olhos, além de ter sonhos vívidos, cujas imagens e demais sensações se fundiriam com o ambiente, dando a impressão de realismo. Fatores como estresse e ritmo irregular de sono facilitam a ocorrência do fenômeno (Adler, 2011). Eu mesmo experimentei um episódio desse tipo, no qual sonhei que minha mãe apareceu em meu quarto (o qual eu podia ver, por estar de olhos abertos). Posteriormente, descobri que ela se encontrava dormindo quando tive tal alucinação. A experiência serviu para me mostrar, para além do estudado na literatura de referência, o quanto a experiência pode ser realista e convincente, além de passível de interpretação paranormal.

³ Valsiner (2006, p. 607) utiliza o termo "colonialismo interpretativo" (*interpretational colonialism*) para se referir a essa tendência comum na psicologia de se aferrar a um determinado pacote fechado de teorias, métodos e questões, desprezando-se ou combatendo-se os demais como desinteressantes ou ilegítimos. No embalo desse apontamento, Valsiner critica também a tendência pós-moderna de se legitimar apenas o conhecimento que seja local, negando à psicologia a possibilidade válida de que seja uma ciência básica e também voltada a questões gerais.

defesa da particularidade, essa "particularização do mundo", quando levada ao extremo, se torna um discurso monopolizante, uma vez que pretende abolir ou subjugar os discursos contrários da universalidade e preencher tudo, particularizar tudo, em detrimento de conviver com eles em um cenário de diversidade e pluralidade de recortes. Ao negar a possibilidade do universal, a defesa extremada da particularidade cria uma universalização do particular (*tudo* é particular, *nada* é universal), caracteriza então uma "nova metanarrativa" e assim se contradiz, dado que nasceu de uma crítica às metanarrativas.

Entendo como um dos problemas graves decorrentes da pluralidade e onerosidade dos enfoques presentes no meio acadêmico justamente o desconhecimento mútuo entre os pesquisadores e linhas de pesquisa, muitos deles profundos sabedores de suas áreas, mas alienados quanto ao que ocorre no laboratório ao lado. Valsiner (2006) já notara esse problema e os enganos que daí decorrem, como a fácil ilusão de que o recorte de cada um responde pelo todo e que visões contrárias são simplesmente erradas ou irrelevantes (em vez de terem pontos fortes e fracos, limitações e potencialidades). Em suma, a crise das metanarrativas significa então, para mim, não uma abolição das metanarrativas, mas a necessidade de seu reconhecimento como recortes que não esgotam a realidade. Talvez daí decorra que mesmo as teorias, métodos e achados generalizantes não sejam mais chamados de metanarrativas e sim de recortes ou narrativas, como quaisquer outros.

Entendo que a convivência entre diferentes recortes seja uma postura intelectualmente mais honesta, humilde e coerente diante das contribuições relevantes das mais diversas áreas e da complexidade da realidade. A realidade parece ter aspectos tanto gerais quanto particulares interagindo dinamicamente, o que exige de nós abertura à pluralidade de métodos e teorias, além de séria consideração dos achados alheios.

O(a) leitor(a) pode esperar aqui uma convivência que espero pacífica (ou produtivamente conflituosa) entre generalidades e particularidades, assim como entre uma linguagem livre, literária, conotativa, focada no sentido dos meus interlocutores, pessoalmente implicada e familiar na

etnografia contemporânea (cf. Taddei, 2012), e uma linguagem que se aparenta "distanciada", "fria", "formal", textualmente segmentada, denotativa, explicativa e familiar à psicologia herdeira das ciências naturais na qual a pesquisa ontológica se alicerça.

A pesquisa se insere no campo da psicologia social devido ao seu foco nos processos psicossociais que subjazem as referidas experiências e crenças. De modo mais específico, a pesquisa se insere na subárea da psicologia social de fenômenos histórico-culturais específicos⁴ por investigar uma categoria de experiência humana tipicamente contemporânea quanto a suas amplas dimensões psicossociais, edificadas ao longo dos últimos quase setenta anos, como veremos adiante. Por sua vez, ela se insere no campo da psicologia da religião devido aos aspectos concernentes à religiosidade e à espiritualidade que eu suspeitava estarem fortemente presentes nesses episódios e grupos investigados, e que acabaram por se confirmar em proporção até mesmo superior ao esperado. Por fim, o estudo também se insere no campo da psicologia anomalística por ser ela a área da psicologia que se dedica ao estudo de experiências subjetivas de alguma forma insólitas, incomuns ou marginais, como o são os alegados contatos pessoais com alienígenas e suas naves magníficas (cf. Cardeña, Lynn & Krippner, 2014).

Talvez o(a) leitor(a) se pergunte sobre a necessidade de tamanha pluralidade de objetivos, enfoques e contextos investigados, sendo que um ou outro já constituiria pesquisa suficientemente desafiadora e correspondente ao esperado de uma tese de doutorado. Contudo, além da minha sede de vida inteira por compreender do modo mais abrangente e fecundo possível tais experiências, tive o propósito final de construir uma síntese teórica mais permissiva, multifacetada e integrativa possível, o que passa pela consideração concomitante de diversas variáveis e suas inter-relações. Nesse sentido, concordo com Valsiner (2006) sobre a importância de intentos integrativos de pesquisa que busquem romper o referido isolamento metodológico e teórico dentro da psicologia. A proposta teórica ao final é uma tentativa de se fazer tão difícil, mas necessário, exercício de

-

⁴ Trata-se de uma das linhas de pesquisa do Programa de Pós-graduação em Psicologia Social do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

integração, necessidade que começa pelo fato, apontado por Valsiner, de que o próprio fenômeno psicológico é complexo, totalizante e integrativo por si mesmo. Meu intento é também facilitar pesquisas futuras sob perspectivas diversas, que podem se valer dessa síntese para compreender e mesmo predizer outras situações. Ademais, o estudo concomitante de diversos contextos permite fortalecer as conclusões deste trabalho através das comparações estabelecidas.

Diante dos desafios impostos pelo complexo objeto de estudo sobre o qual se debruça, além do meu interesse em promover uma síntese entre os presentes resultados e aqueles alcançados por outros pesquisadores em diferentes contextos culturais, este trabalho se sustenta em diferentes referenciais teóricos, os quais possuem alicerces psicossociais e/ou cognitivos em comum. Isso me permitiu buscar evitar ecletismo vazio e inconsistências interteóricas. Alguns constituem abordagens específicas (e.g., teoria da dissonância cognitiva, teoria da atribuição de causalidade, teoria etnográfica e construção social da realidade), enquanto outros são sistematizações de diferentes contribuições em torno de um objeto de estudo específico (e.g., experiências anômalas, memória, crenças, contraintuição e desenvolvimento). Pretendo, dessa forma, que as diferentes perspectivas se dinamizem mutuamente e compensem pontos fracos umas das outras, para que o objeto de estudo não seja compreendido de modo atomizado, fragmentado, e sim sob uma tentativa de integração.

Diante das verificadas lacunas bibliográficas relativas a experiências que mencionam alienígenas e óvnis, esta tese necessita violar o comum princípio de se citar apenas trabalhos recentes da área em que se debruça (exceto os clássicos) ao recorrer a estudos de diversas épocas, algumas menos próximas da atual. Contudo, espero demonstrar que tais citações contribuem efetivamente para o entendimento das complexas questões que motivam o texto.

Decidi utilizar a linguagem em primeira pessoa e organizar o texto, sempre que possível, em forma de narrativa, evitando o abuso da voz passiva e as discussões fragmentadas. Assim, dentro da extensa narrativa que toma essas centenas de páginas, os referenciais teóricos, dados levantados em campo, análises e conclusões serão apresentados sequencialmente, como se espelhassem minha

sequência de pensamentos e experiências ao longo do caminho que conduziu a esta tese. Isso não apenas é uma questão estilística, mas um lembrete de minha implicação pessoal em cada ideia, de modo coerente com a perspectiva etnográfica (Schmidt, 2006), que me coloca na condição de observador-participante. Adiciono que, portanto, não darei voz passivamente aos meus interlocutores, como se eu apenas servisse de espelho deles, mas me posicionarei na mesma direção deles, em antagonismo ou mesmo saindo do embate por uma via adjacente conforme o caso. Esse encontro de perspectivas será particularmente útil na construção da síntese teórica ao final, quando eu tratar do papel de diferentes sistemas simbólicos e experiências de vida sobre o feitio das experiências e crenças.

Aproveitando o termo que Bakhtin (2005) usa para dizer da construção textual dos romances de Dostoievski, tentei fazer desta tese uma *polifonia* (embora sem a esperança e a pretensão de alcançar o patamar utópico), composta pela minha voz e a voz dos meus interlocutores. Conforme o momento do texto, essa ou aquela voz se sobressairá, mas busquei a horizontalidade dos discursos quando pertinente à proposta geral. Minha perspectiva sobre as experiências vividas em campo não pretende desqualificar (quando em contraste) as experiências e significações alheias, mas, aproveitando-me das palavras de Strauss e Corbin (2008) sobre a perspectiva do pesquisador em pesquisa qualitativa, dar "uma base comparativa contra a qual [se] pode medir o âmbito de significados dados pelos outros e uma lista inicial de propriedades e dimensões, que [se] pode usar para entender melhor suas explicações" (pp. 57-58). O texto assim construído pretende também facilitar a análise do leitor quanto à correção do trabalho e à pertinência de suas conclusões, pois suas etapas são apresentadas com transparência.

Alguns esclarecimentos iniciais sobre termos básicos usados na tese se adéquam a esta introdução, para que comecem a valer desde já. De início, aquelas vivências inusuais pelas quais a psicologia anomalística se interessa vem sendo chamadas de experiências anômalas e, em obra publicada pela Associação Americana de Psicologia (APA), Cardeña et al. (2014) as definem como

experiências subjetivas que, mesmo experimentadas por um número significativo de pessoas, em algo divergem do estabelecido cientificamente e/ou do consenso habitual em uma cultura sobre a realidade e o que é possível ocorrer, embora não haja relação obrigatória com patologia ou anormalidade. A palavra *anômalo* deriva do termo grego *anomalos*, que significa diferente, irregular, desigual, em oposição a *homalos*, que traduz o que é igual, ordinário ou comum.

Cabe lembrar, contudo, que a noção do que é normal ou extraordinário possui um forte viés cultural, o que lhe confere uma relatividade de cunho sócio-histórico (Maraldi, Zangari & Machado, 2011), em conjunto com vieses básicos e transculturais (e.g., Adler, 2011; Paiva, 2007). Portanto, o que é anômalo em dada situação, cultura ou pessoa pode não sê-lo em outras conduções. Mas cabe lembrar que esse "relativismo" ou flexibilidade para a consideração de algo como anômalo não impede que uma série de padrões emirja e justifique o uso do termo, inclusive transculturalmente, como veremos em diversos pontos deste texto. Entre as experiências anômalas mais investigadas academicamente estão estados alterados de consciência, alucinações em populações não clínicas, mediunidade, sinestesia, lembranças de vidas passadas, experiências de quase morte, curas espirituais, êxtases místicos e as vivências relativas a óvnis e alienígenas às quais primariamente se dedica este estudo (cf. ampla revisão em Cardeña et al., 2014).

Embora não haja dúvidas quanto às pessoas vivenciarem experiências anômalas, dado serem, no mínimo, experiências subjetivas, a controvérsia é ativa quanto à existência de processos efetivamente anômalos subjacentes a essas experiências ou a uma fração delas. Enquanto alguns defendem que os indícios estão se acumulando em favor da existência do paranormal, outros sustentam que esses episódios podem ser explicados através de processos psicológicos e físicos conhecidos da ciência, entre eles erros de interpretação, validação subjetiva, vieses cognitivos, falhas de memória e percepção (e.g., Holt, Simmonds-Moore, Luke & French, 2012). Atendendo também a meus anseios, a presente pesquisa pretende contribuir para essa discussão, ao menos quanto a experiências relativas a alienígenas e aquelas ditas paranormais e paralelamente citadas.

Diante da aparente heterodoxia desses temas, ainda pouco conhecidos dos cientistas, e de sua frequente associação com referenciais religiosos, esotéricos e pseudocientíficos em geral, cumpre destacar que o estudo psicológico das experiências anômalas não necessita compartilhar ou rejeitar crenças que possam acompanhá-las ou mesmo alicerçá-las no cotidiano cultural. Tampouco seu estudo necessita crer ou descrer na realidade objetiva ou "externa" das experiências. Ao reconhecer as experiências anômalas como realidades vividas (o que, no mínimo, são), os dados derivados de seu estudo podem ser contemplados pela psicologia como quaisquer outros de ordem subjetiva (Almeida & Lotufo, 2003).

Da mesma forma, algumas diretrizes metodológicas se destacam diante dos desafios específicos do estudo científico das experiências anômalas. Esses cuidados incluem estudar os episódios sem compartilhar as convicções envolvidas, considerar seriamente as implicações dessas experiências e não subestimar as razões pelas quais tantas pessoas as professam, evitar o preconceito dogmático e a patologização automática do diferente (isto é, respeitar a alteridade que elas representam), distinguir experiências e suas interpretações, e ousar debruçar-se sobre temas novos e desafiadores. Assim, torna-se possível conduzir investigações rigorosas sem assumir concepções pseudocientíficas, reconhecer as relevâncias intra e intersubjetivas das experiências/crenças e buscar métodos condizentes com as especificidades do objeto de estudo (Almeida & Lotufo, 2003). Quanto à revisão de literatura, os dois autores sugerem incluir obras produzidas por protagonistas das experiências e/ou por grupos de pessoas a elas relacionadas, pois tal literatura apresenta, em primeira mão, perspectivas e sentidos produzidos por protagonistas e seus círculos sociais, a despeito de vieses subjetivos diversos e do caráter não científico dos textos. Assim, diversas variáveis psicossociais podem ser evidenciadas e exploradas nessa literatura, incluindo percepções, sistemas simbólicos, memórias e diversos outros elementos interessantes à análise psicológica⁵.

_

⁵ Considerando tal recomendação, esta tese recorre também à literatura produzida por protagonistas de experiências ufológicas e por ufólogos, desde que úteis e adequadas à discussão, além de *a priori* cercadas das ressalvas quanto a seus contornos não científicos e a seu comprometimento com outras perspectivas (e.g.,

Por sua vez, o acrônimo óvni (tal como seus equivalentes idiomáticos) designa, em diversas contextos, luzes e objetos incomuns, alegadamente vistos no céu e, com maior raridade, no solo ou na água (e.g., mares, lagos), com grande frequência entendidos como veículos espaciais pilotados por seres extraterrestres. Sentidos menos populares os colocam como formas naturais e desconhecidas de vida (terrestres ou não), demônios, anjos, veículos sobrenaturais que transportam espíritos, veículos militares experimentais e secretos, entre outras possibilidades encontradas tanto na literatura quanto em conversas cotidianas sobre o tema.

Sendo assim, diante da pluralidade de sentidos atribuídos a experiências congêneres, o termo "óvni" seria interessante como alicerce para este texto por ser ele, a princípio, mais inclusivo que outros encontrados no Brasil para nomear eventos semelhantes ou associados, entre os quais cito alguns que encontrei em incursões de campo ao longo dos anos: *Mãe do Ouro, Mãe D'Água, Fogo Corredor, Disco Voador, Moendo, Aparelho, Boitatá, Chupa-chupa, Carro Fantasma, Moto Fantasma, Luz do Povo, Farolão*, entre outros tantos que sugerem a riqueza cultural ligada a episódios que fazem menção a objetos e especialmente luzes incomuns no céu.

Contudo, há uma ressalva quanto à precisão conceitual que espero poder acompanhar os leitores ao longo do texto toda vez que se depararem com o termo "óvni". No cotidiano, o termo se tornou uma espécie de "conceito guarda-chuva" a abarcar diferentes fenômenos e experiências subjetivas. Já testemunhei ser chamado de óvni todo tipo de coisa, entre os quais pipas com luzes penduradas, meteoros, aviões, planetas, estrelas, alucinações, satélites artificiais, drones⁶ e fenômenos aéreos com maior grau aparente de mistério. O problema está em que o termo "objeto" contido no acrônimo "óvni" remeta a algo físico, um corpo material pretensamente responsável pelo estímulo visto no céu ou no solo. Mas, mesmo nas ocasiões em que "algo" está de fato "lá",

-

ufologia, esoterismo). Uma implicação adicional disso é o uso de obras pouco ou nada recentes, mas historicamente impactantes no cenário das experiências ufológicas e respectivos sistemas simbólicos, o que torna pertinente sua citação.

⁶ Pequenos veículos aéreos não tripulados que estão cada vez mais acessíveis ao consumidor comum, mas que possuem amplo histórico de uso militar, sendo utilizados para fotos aéreas, coberturas jornalísticas, diversão, espionagem etc.

externamente ao observador, isso não implica necessariamente um corpo material. Não havendo garantia de tal materialidade, torna-se precipitado e inadequado rotular esses estímulos, ainda mais de modo generalizado, como "*objetos* voadores não identificados".

No passado e no presente, alguns, incluindo cientistas e militares, responderam a essa questão optando pela expressão mais inclusiva e cuidadosa "fenômeno aéreo não identificado" ou algum sinônimo bem próximo⁷, pois "fenômeno" pode incluir tanto objetos quanto luzes refletidas em nuvens, astros observados em condições incomuns, gases incandescentes ou qualquer tipo de estímulo. Mesmo alguns contatados e membros de grupos ufológicos, como veremos adiante, defendem que as ditas naves extraterrestres seriam imateriais, energéticas, o que também esvaziaria a adequação do termo "objeto", embora sob outro referencial. Assim, embora eu use o termo "óvni" ao longo deste texto, devido à sua consagração pelo uso e ao imediato entendimento dos leitores, cumpre lembrar que pode não haver qualquer "objeto" envolvido na questão.

A razão para se agrupar (ao menos inicialmente) tão extenso leque de ícones culturais sob o mesmo rótulo (óvni) está tanto na similaridade de aparência e comportamento apreendida pelos protagonistas (e reconhecível através da redução fenomenológica; cf. Martins, 2012) quanto no comum uso de dois ou mais desses termos, em um mesmo contexto cultural ou até pelo(a) mesmo(a) protagonista, para descrever um mesmo episódio. Nesses casos, é usual que as pessoas descrevam a aparência dos pretensos objetos e seres com segurança, mas se mostrem inseguros em conferir nomes e sentidos ao vivido (como também verificaram no município mineiro de Caeté os autores Marçolla & Mahfoud, 2002). Assim, é comum que o(a) mesmo(a) protagonista cite, com alguma insegurança, vários nomes culturalmente conhecidos para tais luzes, objetos e seres, mas

-

⁷ Por exemplo, o Ministério da Defesa Britânico mantinha um projeto investigativo dos relatos ufológicos chamado UFO Desk, cujos documentos algumas vezes traziam a sigla UAP (unidentified aereal phenomena, isto é, fenômeno aéreo não identificado) em detrimento de UFO (unidentified flying object, isto é, objeto voador não identificado). Mais detalhes podem ser encontrados no site oficial que armazena os documentos produzidos pelo órgão: http://www.nationalarchives.gov.uk/ufos (acessado em 27 de julho de 2015). Também o Centro de Estudo de Fenômenos Aéreos Anômalos (CEFAA), órgão da Força Aérea Chilena que investiga relatos ufológicos em seu país, enfatiza o termo fenômeno tanto no nome da entidade quanto em suas publicações. informações podem ser obtidas site oficial órgão: Mais no do http://www.cefaa.gob.cl/web/home.html (acessado em 27 de julho de 2015).

assevere convicção apenas quanto ao testemunhado. Para exemplificar, uma entrevistada em minha pesquisa de mestrado (Martins, 2012) discutiu sua relutância em usar o termo "disco voador" diante de sua experiência: "eu acho que [disco voador] é um nome, uma coisa estranha [...] realmente eu não sei explicar, eu só sei falar o que eu vi" (p. 169). Logo, tal aproximação entre os diferentes rótulos já é exercida no cotidiano, além de a nomeação e a respectiva significação parecerem menos essenciais e certas que um núcleo básico e assemelhando das experiências⁸.

Como experiência relacionada, um número significativo de protagonistas alega a presença próxima ou associada aos óvnis de entidades de aparência viva, rotuladas por eles enquanto extraterrestres, ultraterrestres (i.e., seres de outras dimensões), intraterrestres (i.e., seres oriundos de civilizações avançadas que viveriam no interior do planeta Terra), demônios, anjos, robôs, entidades folclóricas e religiosas em geral, e militares disfarçados ocultando seus experimentos ilegais com civis sob o disfarce de extraterrestres. O termo "alienígena", além de ser um dos mais frequentes no cotidiano cultural, parece mais inclusivo ao abarcar, devido ao significado original da palavra, tudo aquilo que é estranho, estrangeiro, fora do normal, o que me motiva a usá-lo de modo semelhante ao decidido para o termo "óvni".

Para me referir a essas vivências subjetivas relacionadas a óvnis e alienígenas, tomarei outro termo imensamente popular, consagrado pelo uso: o adjetivo "ufológico", derivado da ufologia, que é o conjunto razoavelmente homogêneo de convicções e práticas (usualmente não científicas) de pessoas que investigam óvnis e alienígenas (e.g., Carlos, 2007). Assim, a partir deste ponto, referirme-ei também a "experiências ufológicas", exceto quando melhor especificação for necessária.

Finalmente, ainda que o termo "crença" possa ter, em outros contextos, conotações pejorativas quando relacionadas a vivências alheias, ele é consagrado na literatura científica em psicologia anomalística, psicologia da religião e mesmo em psicologia social, estando, inclusive, presente em questionários padronizados e outros instrumentos psicológicos (cf. revisão de literatura

⁸ A possibilidade da existência de tal núcleo básico das experiências e o seu feitio serão discutidos ao longo do texto.

específica sobre "crenças paranormais" em Maraldi, Zangari & Machado, 2011). Assim, este texto se valerá do termo "crença" e sinônimos seus sem a intenção de agregar qualquer valor pejorativo, sugerir que os objetos de tais crenças "não existem" ou sequer colocar em posição superior as crenças científicas e as minhas próprias (todas elas reconhecidamente crenças, portanto). De um modo mais amplo, crenças são informações cognitivas que uma pessoa sustenta sobre as coisas que acontecem ou existem (Kerns, Karcher, Raghavan & Berenbaum, 2014, p. 59). O uso do termo, em sua especificidade para o tema desta tese, refere-se a significações e discursos de qualquer espécie que pretendem explicar, justificar e sustentar, a partir de premissas que lhes são específicas, experiências ufológicas, religiosas ou paranormais. O uso do termo "crença", além de não implicar em juízo de valor negativo (ou sequer positivo), permite o diálogo da presente pesquisa com outras relativas à "psicologia das crenças". Sem o uso do termo, esse diálogo com outros autores seria dificultado e esta tese teria seu alcance significativamente limitado.

Ao mesmo tempo, reconheço que a noção de crença, mesmo quando despojada de vieses pejorativos, é problematizada pela teoria antropológica, o que será levado em conta na discussão dos resultados. Assim, mesmo que as pessoas acreditem ou não em algo, reconheço como premissa (como em Goldman, 2003) a importância não só desses sentidos atribuídos à realidade, mas do fato de que, independentemente do que se creia sobre qualquer aspecto da realidade, essas crenças compõem realidades vividas, um todo vivido na experiência que produz consequências sociais e individuais. Essas, por sua vez, conforme o interesse de pesquisa, podem ser mais importantes ou

Inclui-se aqui também o discurso de cientistas, como em Shimabucuro (2010, 2015). Assim, a própria ciência tem entre suas características centrais sistemas simbólicos e crenças. Esta pesquisa é um encontro entre diferentes sistemas, diferentes universos simbólicos (meus e dos sujeitos pesquisados), que interagiram e interagem desde o campo até a escrita desta tese. Portanto, cumpre sedimentar que a perspectiva científica que me orienta, ainda que permita afirmações sobre a ontologia de experiências anômalas, não é considerada aqui o "fiel da balança", o "voto de Minerva" a distinguir, em uma perspectiva absolutista, certo e errado, ilusão e realidade. As afirmações ontológicas aqui feitas, não se colocando como absolutas, pretendem fazer sentido dentro do universo simbólico da ciência, tal como as afirmações dos sujeitos pesquisados fazem sentido dentro de seu universo simbólico. Assim, em um posicionamento que reconhece a alteridade representada pelas experiências humanas, defenderei uma perspectiva baseada em um conjunto de crenças científicas, mas que entrou em contato com outras perspectivas e em parte se transformou, em parte transformou esses sistemas. Trata-se, pois, de um processo dinâmico de um encontro de subjetividades, de uma relação ora conflituosa, ora de convergência.

mesmo substituir a noção de crença, que perderia o sentido quando atomizada, deslocada desse todo experiencial.

Contudo, dado que essa crítica opera dentro de recortes epistemológicos e teóricos em que fazem sentido, tal como ocorre com o uso do próprio termo, pretendo evitar o já mencionado problema da absolutização do recorte usando o termo e o problematizando, cada postura quando pertinente à discussão do momento, permitindo que os diferentes recortes coabitem o texto.

Portanto, ainda que alguns pesquisadores da psicologia social e de áreas afins possam estranhar o uso do termo "crença", opto por mantê-lo neste texto, firmando que sua utilização trará muito mais benefícios que eventuais malefícios, sendo esses últimos derivados da suposição (que combati nesta seção) de pretensas conotações negativas e da negligência (que pretendo evitar) à problematização legítima de seu uso. Finalmente, assumo que o recorrente termo "sistema simbólico" agrega entre seus elementos as crenças.

Não apenas citações longas, mas termos específicos aparecem entre aspas ao longo do texto para assinalar discursos dos meus interlocutores e expressões que eles usam, ou seja, são "categorias nativas" em vez de minhas próprias. Aspas também acompanham a primeira aparição de um pseudônimo específico e não as demais do mesmo. A escolha pelo uso de pseudônimos em vez dos nomes reais das pessoas e grupos nasceu de negociações em campo, preservando os interlocutores em face de uma exposição com a qual estabelecem uma relação ambígua.

Uma vez que as experiências ufológicas existem, no mínimo, enquanto subjetivas, e que este estudo primeiramente assim as considera, o leitor não poderia me acusar de "paranormófilo"¹⁰, isto é, aprioristicamente interessado na defesa da realidade "objetiva" ou "externa" dos óvnis, alienígenas e do paranormal. Tampouco pretendo esgotar o mistério do tema, fornecer explicações científicas definitivas ou "matar o mito". Ao contrário, entendo que os mitos apenas persistem diante das mudanças sócio-históricas se eles próprios mudarem, adotando novas roupagens e

_

¹⁰ Cf. discussão do termo em Machado (2009, p. 245-246).

linguagens. Assim, espero que cumulativas abordagens científicas do tema, desde que atentas à complexidade em jogo, possam contribuir para dinamizar o mito óvni, dando-lhe feições complementares àquelas já fortes que não pretendo combater. Portanto, igualmente pretendo que este estudo não possa ser considerado "paranormofóbico"¹¹, ou seja, aprioristicamente avesso à importância do tema e à possibilidade de as experiências (em parte ou em sua totalidade) remeterem a algo que o método não pode contemplar.

Aproveitando obra que discute o termo em relação às experiências ufológicas, assumo "mito" não como sinônimo de falsidade ou engano, mas ícone que, independentemente de sua natureza última, cumpre funções intra e intersubjetivas como personificar e manter viva a dimensão do mistério, validar ordens sociais, conferir sentido à vida e à morte (Reis & Rodrigues, 2009). Por exemplo, Pelé, Ayrton Senna e a Mula sem cabeça são "mitos", o que, ao menos nesse aspecto geral, independe de terem ou não existido fisicamente. As complexidades e sutilezas no uso do termo aparecerão em diferentes momentos do texto.

Por sua vez, o foco do estudo privilegia experiências diretas, seus protagonistas e círculos sociais próximos, em detrimento de relatos difundidos frouxamente na macrocultura sem que haja um narrador original identificado, à semelhança do que ocorre com lendas urbanas e boatos vagos. Desse modo, exceto quando expresso o contrário, todas as menções a relatos dizem respeito a narrativas de primeira mão.

Uma vez feitos os esclarecimentos iniciais, eis meu relato de viagem.

-

¹¹ Idem.

Parte 1 Fazendo as malas

Capítulo 1 - Os primeiros passos

Ele costumava sempre dizer que só havia uma Estrada, que se assemelhava a um grande rio: suas nascentes estavam em todas as portas, e todos os caminhos eram seus afluentes. 'É perigoso sair porta afora, Frodo', ele costumava dizer. 'Você pisa na Estrada, e se não controlar seus pés, não há como saber até onde você pode ser levado'.

Frodo, citando Bilbo - A Sociedade do Anel, O Senhor dos Anéis

Para contextualizar meu discurso, tal como contextualizarei as posições de meus interlocutores na Parte 2 da tese, preciso resumir meu envolvimento com a temática ufológica. Dado que essa contextualização também valeu para minha dissertação de mestrado (Martins, 2012), pois parti então dos mesmos alicerces para escrevê-la, parte das informações apresentadas neste capítulo o foi também naquela oportunidade.

Sempre fui muito curioso, desde criança. A curiosidade se estendia a todos os domínios, desde o conteúdo do sótão das casas antigas que outrora abundavam em minha cidade até os pensamentos secretos de celebridades obscuras. A mesma curiosidade me motivava a desmontar brinquedos e aparelhos elétricos para tentar apreender seu funcionamento, a importunar os adultos com perguntas insistentes, a pedir diariamente para que me lessem livros (e a me alfabetizar rapidamente, para ganhar autonomia na leitura), a assistir a documentários e entrevistas, a observar o céu a olho nu e com instrumentos... Demonstrações de curiosidade infantil são comuns e esperadas. Mas, a julgar pelas reações aborrecidas de muitos adultos e de meus pequenos colegas, minha comichão era um pouco mais severa.

Dentre tantos alvos potenciais para minha curiosidade, recebiam prioridade, dentro dos limites de cada idade, aqueles relacionados à ciência, à filosofia e à religião, o que me conduziu cedo a divagações sobre astronomia, Deus, leis da natureza, relação mente e cérebro, universo onírico, eletrônica, mitologia, anatomia, consciência, distinção entre realidade e ilusão, possibilidades de vida após a morte e de viagens no tempo, entre outros tantos temas que ainda hoje me fascinam.

Diante de tantas opções disponíveis na contemporaneidade, eu tinha de privilegiar alguns referenciais para examinar tais assuntos. Cresci dentro do Catolicismo e cumpri todos os sacramentos até a Crisma, o que deu a essa religião a posição, por certo tempo, de meu principal crivo interpretativo da realidade. Ainda criança, já instigado pela semente do ceticismo, eu quis ser padre, pois preferia (como ainda prefiro) examinar o mais proximamente possível os mistérios, em vez de meramente confiar em argumentos de autoridade a esse respeito. Em vez de ouvir o sacerdote, eu desejava ser um para entrar em contato direto com o mistério e descobrir por mim mesmo o que houvesse para ser descoberto.

Correndo por fora e logo tomando a dianteira enquanto opção interpretativa, deixei-me seduzir pela ciência, primeiramente por seus fascinantes resultados (muitos dos quais pareciam verdadeiros milagres, como a viagem espacial e a cura de doenças) e depois pela engenhosidade de seus métodos (os quais prometiam colocar em minhas mãos a chance de obter respostas). O jaleco logo me pareceu mais sedutor que a batina (embora eu viesse a descobrir depois que as duas categorias não são mutuamente excludentes... e que muitos cientistas não usam jaleco).

Ao mesmo tempo, interessado por possibilidades (até o momento ou em definitivo) fora do alcance da ciência, sempre busquei também assuntos "marginais", entre os quais os relatos acerca de experiências anômalas altamente comuns em minha região natal.

Com sua mescla de características rurais e urbanas, por distar poucas dezenas de quilômetros de Belo Horizonte, a cidade onde nasci e cresci, Pedro Leopoldo, é repleta de narrativas

extraordinárias sobre casas mal-assombradas, fenômenos paranormais, seres sobrenaturais e temas afins. Um dos elementos enriquecedores e potencializadores desse cenário é a forte presença do Espiritismo Kardecista na cultura da cidade, na qual nasceu e trabalhou por boa parte da vida o notório médium Chico Xavier.

Assim, minha curiosidade de vida inteira encontrou nas fartas narrativas locais sobre coisas tão extraordinárias e "difíceis de acreditar" um objeto imediato de interesse. Afinal, o que estava acontecendo? O que aquelas pessoas estariam vivenciando? Eram todas mentirosas? Malucas? Ou, por mais fantástico que aquilo parecesse, vivenciavam algo real naquele sentido ontológico tratado na Introdução?

Com o passar dos anos, minhas dúvidas se sofisticaram. Mas, naquele tempo, enquanto a maioria dos conterrâneos parecia se contentar com respostas previamente consolidadas na cultura, como explicações religiosas e folclóricas, crenças ufológicas ou descrédito apriorístico e jocoso, eu buscava me aproximar daqueles relatos, experiências e protagonistas. Eu queria descobrir por mim mesmo, "ver com meus próprios olhos", de forma semelhante ao desejo de ser padre. Assim, desde criança, sempre com um misto de desconfiança e fascinação, eu interroguei informalmente muitas pretensas testemunhas, passei noites em casas ditas mal-assombradas (sob o pretexto, para meus pais, de que eu estaria em outro lugar) para tentar ver "algo" (sempre sem sucesso), lancei muitos desafios a fantasmas e demônios para que, se existissem, que o provassem a mim através de alguma manifestação, fiz a famosa "brincadeira do copo" para tentar comunicação com possíveis espíritos (como se diz popularmente, "vai que funciona...") e para desafiar as convicções e medos dos que acreditavam acriticamente nesse método e no sobrenatural (a falta de ceticismo das pessoas sempre me incomodou). Novamente, curiosidade e questionamento insistiam em bailar sobre minha cabeça.

1

Trata-se de uma versão infantil da ainda mais famosa Tábua Ouija. A última é um método para a comunicação com pretensos espíritos constituído de um marcador (que a versão infantil substitui por um copo qualquer) e uma superfície lisa com letras, números e outros símbolos. Os participantes se reúnem ao redor da Tábua e colocam os dedos sobre o marcador (sobre o copo, no caso infantil) que então se move sobre os símbolos de modo aparentemente sobrenatural, formando frases que conteriam mensagens de diversos tipos pela ação de um suposto espírito sobre o marcador (ou copo) (cf. Hyman, 1999).

Talvez por meu interesse destacado pela ciência, um tipo de história extraordinária também comum nos arredores de Pedro Leopoldo sempre chamou minha atenção além dos demais, por aparentemente possuir um viés mais "material", "concreto": aquele centrado em óvnis e alienígenas. Apenas para ilustrar o cenário, um dos mais famosos relatos brasileiros de abdução (sequestro) por alienígenas foi originado na região fronteiriça entre Pedro Leopoldo e o município de Matozinhos. Trata-se da alegada abdução do policial militar José Antônio da Silva por alienígenas baixos e barbados, que teria ocorrido em 04 de maio de 1969 próximo ao Rio das Velhas, que corta a região. O episódio é conhecido sob a alcunha de "Caso Bebedouro", em função do nome popular daquele trecho, e recebeu ampla cobertura midiática à época. Trechos breves, retirados de entrevistas concedidas a mim durante a pesquisa de mestrado (Martins, 2012), ilustram introdutoriamente alguns tipos de experiência ufológica, dentre outros, que meus conterrâneos partilhavam comigo naqueles meus primeiros anos de interesse pelo tema:

Era um objeto brilhante, em forma de charuto, bem grande [...] bem luminosa, uma luz amarelada com movimentos de pulsação [...]. Depois de um tempo, essa luz lança uns feixes pra baixo [...] uns quatro feixes, em direção à terra [...]. Isso gerou um misto de pânico e atenção das pessoas que estavam comigo, uma menina que estava [no local] começa a chorar (p. 19).

Por quatro oportunidades, eu estive fora do planeta a bordo de naves espaciais alienígenas [...]. plenamente consciente, acordado [...]. A primeira viagem a bordo de uma espaçonave [...] nós [os alienígenas e ele] fomos até a Lua; houve uma alunissagem [...]. Havia algumas janelas [na nave], que, de dentro pra fora, dava a nítida impressão de que era vidro. Agora, de fora pra dentro, era metal [...]. A terceira vez que eu estive fora do planeta, eu fui até Marte [...] eu tive que vestir um traje espacial adequado porque houve um pouso [...] eu caminhei por Marte (pp. 19-20).

Delineava-se, pois, aos meus olhos pré-adolescentes uma convidativa interface entre o misterioso "sobrenatural", que tanto atraía minha curiosidade, e a possível materialidade de alienígenas e naves que talvez pudesse ser medida e verificada cientificamente. Haveria, se tudo aquilo ou ao menos uma fração fosse real, no sentido corriqueiro do termo, supostas marcas de

pouso, fotos, filmagens e marcas físicas nos alegados abduzidos para satisfazer os critérios impostos por meu ceticismo. E, com sorte, eu também poderia testemunhar uma dessas aparições, "ver por mim mesmo". Por outro, se nada daquilo fosse, naquele sentido, real, eu haveria de aprender algo fascinante sobre outro de meus temas prediletos: os limites e possibilidades surpreendentes da mente humana.

Desde então, busquei sedentamente me informar sobre experiências ufológicas e paranormais, acumulando livros, recortes de jornal, vídeos amadores, programas televisivos, documentários e matérias em revistas que hoje compõem um vasto acervo que ainda conservo em casa. Trata-se de materiais tanto de viés favorável quanto cético à realidade dita objetiva das experiências. A partir da adolescência, passei a conduzir informalmente e a filmar entrevistas com protagonistas de experiências ufológicas residentes em minha região.

Assim, durante os anos subsequentes, enquanto eu acumulava muitas dezenas de entrevistas conduzidas, foi se fortalecendo em mim a noção de que as experiências ufológicas possuíam forte impacto psicológico em significativa parcela dos protagonistas, sendo verdadeiras, no mínimo, enquanto subjetivas. Ademais, paralelamente a uma majoritária proporção de episódios facilmente explicáveis enquanto farsas e erros de interpretação de fenômenos naturais ou artificiais cientificamente conhecidos, uma parcela menor conduzia a interessantes desafios explicativos. Assim como Jung (1988/1958), embora nas devidas proporções, eu também reconhecia a possibilidade, nessa parcela reduzida dos episódios, de dimensões novas e relevantes para o conhecimento, especialmente nas Humanidades. Entretanto, sob qualquer enfoque que me parecesse viável, o ponto de partida se me apresentava com clareza: os protagonistas e seu meio cultural, pois, diferentemente dos discutíveis óvnis e alienígenas "em si", cuja existência era incerta e escorregadia em sua demonstração (diferentemente do que eu imaginara na infância), as pessoas eram a única ou a predominante dimensão palpável disponível para se abordar as experiências.

Passados alguns anos, optei pela graduação em psicologia, o que guarda relação direta com boa parte daqueles meus objetos de curiosidade na infância e adolescência. Então, embora meus interesses tenham se concentrado um pouco mais em temas como comportamento, estados alterados de consciência, transtornos mentais, fenômenos psicossociais, vieses cognitivos, verdade versus mentira, assunção de crenças, psicofisiologia da percepção, potencialidades humanas e outros tópicos fascinantes relacionados, a curiosidade antiga sobre experiências anômalas encontrou em minha especialidade profissional vias promissoras de ser, ao menos em parte, saciada. Somado ao estudo da literatura relacionada e à constatação de que muito pouco havia sido investigado sobre experiências ufológicas, incomodei-me sobremaneira com as lacunas de conhecimento e demandas clínicas e psicossociais derivadas da situação. A meu ver, muitas questões estavam sem resposta e muitas pessoas viviam dramas cujas especificidades ligadas às experiências anômalas não eram devidamente consideradas. Recordo-me particularmente bem de um senhor que eu entrevistei aos meus 17 anos, um católico fervoroso que, segundo me dissera e familiares confirmaram, se culpava por ter deixado de comparecer às missas noturnas na igreja do distrito onde vivia após ter sido alegadamente perseguido por uma luz misteriosa em uma noite anterior. Até mesmo os faróis dos automóveis pareciam assustá-lo.

Meus interesses prévios de infância e adolescência se uniram, pois, às ulteriores motivações e rigores de psicólogo. Decidi então tentar contribuir na busca por compreensão das experiências anômalas em geral e daquelas ufológicas em particular. Minha vida quase inteira de leituras e amizades relacionadas ao assunto, e a experiência de anos de entrevistas e com aquilo que seria um rudimento de etnografia, quando passei longos períodos em locais com expressiva quantidade de experiências relatadas, me tornaram minimamente íntimo do tema. Creio que tal história de vida tenha facilitado investigações como a aqui apresentada, ao proporcionar vias de inserção, experiência e *insights*. Portanto, embora a controvérsia sobre a existência "concreta" de óvnis e alienígenas esteja além do alcance da psicologia, como percebera Jung (1988/1958), os

protagonistas das experiências são reais e estão à disposição. Assim sendo, meus interesses de psicólogo possuem respaldo garantido e legítimo na dimensão humana do objeto de estudo: as pessoas e suas experiências anômalas.

Entre minhas primeiras iniciativas para tentar contribuir para um exame científico cuidadoso das experiências ufológicas estão artigos em periódicos (Martins, 2011a, 2011b; Martins & Zangari, 2012, 2013, 2014a), apresentações em congressos de psicologia, palestras/entrevistas de divulgação científica e a pesquisa de mestrado (Martins, 2012) sobre o perfil psicológico de protagonistas dessas experiências e sobre algumas variáveis psicossociais que atuam para que a explicação extraterrestre para os episódios seja privilegiada em nosso contexto cultural. Devido à complexidade do tema, essas pesquisas buscaram se amparar em distintas bases teóricas e recortes, com enfoques quantitativos e qualitativos. Por fim, como parte de minhas iniciativas de popularização do conhecimento, que é uma de minhas bandeiras, publiquei um livro em linguagem não acadêmica sobre tais pesquisas e sobre temas de interesse da ufologia, embora sob um olhar crítico (Martins, 2014b).

Em sua multiplicidade temática, teórica e metodológica, esta tese representa uma síntese de todo esse caminho que percorri, e por isso citei, na trilha dos alienígenas desde a infância até agora, tentando compreender o que tal ícone significa. Por isso, além da presente pesquisa etnográfica, a tese procura fazer com que seus resultados dialoguem com trabalhos anteriores meus e também alheios, com o propósito final de forçar até o limite, dentro das minhas possibilidades, os referenciais teóricos e metodológicos utilizados e condensar minha posição acerca desses episódios, ao menos dentro do recorte da psicologia e da extensão que uma tese permite.

Parte dessa motivação vem de meu interesse epistemológico geral. Circunstâncias limítrofes são oportunidades para a ciência testar a validade e a robustez de seu arcabouço teórico e metodológico, como, recorrendo a analogias, é o caso das velocidades próximas à da luz para a física e dos organismos que vivem em ambientes inóspitos (como vulcões e fendas

oceânicas) para a biologia. Desse modo, as experiências anômalas, especialmente quando mais estranhas e polissêmicas, como é o caso das ufológicas, serviriam como privilegiados "testes de realidade" ao expor teorias e métodos da psicologia a situações bizarras, inexplicadas e/ou extremadas. Se as teorias e métodos mantiverem sua robustez mesmo depois de confrontados com situações extremas, sua validade será fortemente consubstanciada. Se falharem, exibirem rupturas ou se mostrarem incompletos, seu emprego diante de objetos de estudo difíceis tenderá a revelar com particular clareza os pontos nevrálgicos a serem aprimorados. Assim, esta tese também agrega as seguintes questões: Até que ponto fenômenos psicológicos intra e intersubjetivos permitem contemplar as experiências ufológicas e respectivos sistemas simbólicos? Até que extremos, quanto às vivências produzidas ou ocasionadas, as variáveis e processos intra e intersubjetivos podem chegar? Hipóteses extraordinárias, paranormais, são mesmo necessárias?

Naturalmente, esse meu posicionamento parte de escolhas teóricas e metodológicas, de modo a não contemplar tudo o que a psicologia poderia oferecer enquanto explicação e possibilidade de investigação. Trata-se, em vez disso, de uma tentativa de articulação de referenciais contemplados por minha aposta epistemológica. Ademais, sequer esses referenciais podem ser exauridos em uma tese, devido à sua complexidade e extensão de suas possibilidades discursivas. Mas este texto alude ao ponto em que *eu* consegui chegar em minha síntese desses referenciais e a dimensões parcimoniosas para uma tese. Achados outros serão apresentados em outras oportunidades. Meu posicionamento aqui é, portanto, provisório e tende a progredir ao sabor das novidades. Contudo, de modo mais amplo que minha dissertação de mestrado conseguiu, esta tese tem o propósito de agregar diferentes recortes e sintetizar uma conclusão pessoal.

Uma das minhas grandes influências nessa jornada foi o astrônomo e divulgador científico norte-americano Carl Sagan (1934-1996). Segundo ele (Sagan, 1996), a postura do verdadeiro cientista deve equilibrar ceticismo e admiração pelo extraordinário. O pesquisador deve ser capaz de

se assombrar e de se dispor ao novo, ao misterioso, evitando que rejeições apriorísticas o sabotem na busca de respostas proporcionais à complexidade dos temas em foco e tampouco apaguem a chama da curiosidade infantil. Mas o cientista deve também ser capaz de questionar e afrontar crenças, conclusões e impressões dos outros e mesmo próprias. Portanto, pretendo que este trabalho represente a postura de equilíbrio sugerida por ele e com a qual me identifico, escapando dos extremos de negar aprioristicamente ou defender precipitadamente a existência do paranormal. Assim como expus em minha dissertação de mestrado, espero estar ciente do desafio da busca pelo equilíbrio em temas intra e intersubjetivamente tão impactantes, como as experiências anômalas. Contudo, os desafios antes inaugurados continuam-me atraentes.



Minha trajetória no tema se nutre e se insere, embora sem perder nisso sua individualidade, em uma trajetória acadêmica mais ampla, composta pelos esforços de muitos. A bagagem com que iniciei o caminho desta tese inclui os resultados desses esforços e a noção da relevância do assunto construídos dentro da comunidade científica a partir de diversas provocações que vieram em parte de dentro dela, em parte de fora, especialmente os desafios impostos pela contemporaneidade polimórfica. Vamos a isso.

As dinâmicas psicossociais contemporâneas têm sido estudadas por incontáveis vias e favorecidas pela riqueza de arranjos culturais possíveis, em um espectro que cobre o tradicional (como medos básicos, mitos, símbolos recorrentes) e o novo (como tecnologia, ciência, globalização e ecologia). O contexto brasileiro ganha especificidade nesse cenário ao incluir elementos propriamente locais e também múltiplos, como sincretismo religioso, folclore diversificado e questões urbanas específicas, entre outros tantos.

Contudo, há caminhos particularmente promissores e um tanto subestimados para a investigação de temas tão multifacetados e desafiadores, já sinalizados nos primórdios da psicologia como ciência. Adiantando um pouco esse assunto, que será historicamente tratado no próximo capítulo, o pioneiro William James (1991/1902) aconselhava o estudo de manifestações extremadas de um fenômeno (especialmente se novo, complexo ou pouco conhecido) para facilitar a compreensão de seus aspectos essenciais, pois tais características poderiam se apresentar com contornos superlativos e de mais fácil visualização¹³. Tomando o conselho de James como premissa, o caráter extremo e plural de certas crenças e experiências subjetivas caracteristicamente contemporâneas, amplamente difundidas, agregadoras do tradicional e do novo, repletas tanto de aparentes universalidades quanto de especificidades brasileiras, poderia fornecer elementos novos e diferenciadores para a compreensão da cultura na qual se inserem, além de possibilitar férteis análises transculturais que ainda aguardam serem feitas. É o caso das experiências anômalas contemporâneas e sistemas simbólicos relacionados, como este texto pretende demonstrar em diversos momentos.

Diante dos copiosos tipos de experiência anômala descritos na literatura, esta pesquisa se dedica a experiências ufológicas, devido, além do meu interesse prévio, a comporem uma categoria que tem sido discutida como possivelmente a mais importante entre aquelas tipicamente contemporâneas quanto à mobilização social e revitalização de ícones e sentidos mitológicos e religiosos (Bullard, 1989; Dewan, 2006b; Lewis, 1995), como veremos ao longo deste texto.

Desde a década de 1940, as experiências ufológicas adquiriram notoriedade mundial e se avolumam em meios urbanos e rurais, com respeito apenas relativo por fronteiras culturais e com grande disseminação no Brasil (Santos, 2009; Suenaga, 1999). Embora careçamos de levantamentos rigorosos sobre a prevalência nacional de tais experiências, pesquisas em outros contextos culturais majoritariamente encontraram índices próximos a 10% de pessoas que alegam tais experiências (cf.

-

¹³ Isso não significa ignorar ou menosprezar manifestações cotidianas dos fenômenos, mas apenas atentar para o potencial dos exemplos extremos.

Schuessler, 2000), com extremos de 5% e 25% (Dewan, 2006a; Hough & Rogers, 2007-2008; Schuessler, 2000) de protagonistas conforme os critérios usados para averiguação e nuances culturais específicas.

Por sua vez, a crença geral em óvnis e extraterrestres tem se mostrado expressiva e em crescimento em diversos contextos culturais, com flutuações que dependem de alguns fatores situacionais (como a atenção midiática dada ao assunto em cada época; cf. Santos, 2009 e Suenaga, 1999). Apenas para exemplificar rapidamente e de modo não representativo, dado que contextos como o Brasil carecem de pesquisas a respeito, pesquisas de opinião ao longo das últimas décadas têm encontrado índices interessantes de crença nesses assuntos, como 46% de crentes em óvnis em 1948 (Gallup), 33% em meados da década de 1960 (USAF), 48% em 2002 nos Estados Unidos (Roper), e 65% dos expectadores da *Sky News* no Reino Unido em 2002.

Em contraste à sua escassa produção acadêmica e ao interesse coletivo sobre o tema, a qual veremos com detalhe no capítulo 3, o Brasil é conhecido na mídia e na ufologia internacionais por suas copiosas e estranhas experiências, crenças e organizações grupais associadas a alienígenas e óvnis. Minhas buscas por relatos ao longo da maior parte da vida reafirmam isso ao apurar com grande facilidade numerosos relatos ufológicos em primeira mão, além de diversificadas formas de organização social tanto urbanas quanto rurais, como grupos esotéricos, cultos, associações de ufólogos e simpatizantes, "grupos terapêuticos" de abduzidos, entre outros que representam as facetas mais visíveis e radicais de um ícone enraizado no imaginário contemporâneo. Apenas como uma ilustração anedótica de tal facilidade em encontrar relatos ufológicos, quando visito áreas rurais pela primeira vez (o que faz com que todos os relatos da região sejam inéditos para mim), uma avaliação informal me sugere que tendo a encontrar ao menos dez relatos independentes por dia de busca, boa parte dos quais referentes não a luzes distantes no céu, mas sim a experiências alegadamente próximas e invasivas, como perseguições em estradas isoladas e visões de seres estranhos.

Nos primeiros anos em que registrei relatos, eu encontrei dificuldade em manejar tamanho volume de informações, algo como uma criança em uma loja de doces, sem saber em qual prateleira ir primeiro.

A despeito de sua pouca visibilidade entre pessoas sem familiaridade com o tema, mas de forma decisiva na subjetividade dos envolvidos e em seus círculos sociais imediatos, áreas urbanas em todo o país possuem organizações com dezenas, centenas ou mesmo milhares de membros que realizam reuniões, vigílias, cultos, práticas esotéricas diversas e/ou tentativas (alegadamente bem sucedidas) de contato com alienígenas, enquanto regiões interioranas foram e são marcadas por recorrentes experiências e correspondentes sistemas simbólicos em proporção tal a motivar fervor religioso, vigílias noturnas, histeria coletiva e até o uso de armas de fogo para tentar afugentar alienígenas, entre outros eventos interessantes (e.g., Pratt, 1996).

Em muitos episódios, especialmente os mais complexos (como nas alegadas abduções e perseguições em estradas isoladas de regiões interioranas), os protagonistas reportam e mesmo evidenciam patologias físicas e psíquicas aparentemente posteriores e não raro graves (Appelle, Lynn, Newman & Malaktaris, 2014; Bullard, 1989; McLeod, Corbisier & Mack 1996; Suenaga, 1999). Essas pessoas podem também ser estigmatizadas como loucas, endemoninhadas, charlatãs, ou veneradas como líderes religiosas e figuras messiânicas. Fenômenos superlativos na esfera coletiva também podem ocorrer, na forma de agitação popular, comoção religiosa e mesmo pânico generalizado (Lewis, 1995; Suenaga, 1999).

Talvez o episódio mais notório do gênero em esfera social ampla tenha ocorrido no final da década de 1970 no norte do Estado do Pará, quando muitas dezenas de moradores da Ilha de Colares e região reportaram terem sido atacadas por luzes vindas do céu, que sugariam sangue e "energia vital" das vítimas. Foram registradas dezenas de internações hospitalares e ao menos três mortes foram atribuídas aos pretensos agressores alienígenas. Houve também debandada

populacional e a necessidade de intervenção da Aeronáutica para acalmar a situação, a qual estabeleceu uma investigação sugestivamente alcunhada de Operação Prato, a qual convenceu ao menos parte dos militares de que a explicação ufológica era a correta (Barroso & Elarrat, 2007; Gliese, 2007; Suenaga, 1999). Em proporções variadas, esses mesmos fenômenos intra e intersubjetivos ainda ocorrem em diversas regiões brasileiras, como eu havia constatado ao longo dos anos, o que participa dos motivos para o presente estudo.

Ao longo das últimas oito décadas em que as experiências ufológicas se consolidaram em diversos contextos culturais, alguns pesquisadores se dedicaram a entendê-las, levando a interessantes achados em diversos domínios. Neste momento de discussão de sua relevância, cabe adiantar que, fenomenologicamente, as experiências ufológicas se situam em um interessante intermédio entre o sobrenatural e o tecnológico, a religião e a ciência, a tradição e a modernidade, com repercussões não raro radicais em micro e macroescalas, desde indivíduos e pequenos grupos que se organizam em torno do tema até a cultura maior, na qual "extraterrestres" se tornaram destacado símbolo contemporâneo do desconhecido (Bullard, 1989; Dewan, 2006b; Martins, 2011a, 2011b, 2012).

Por seu turno, em uma esfera mais ampla, o cenário contemporâneo brasileiro possui contornos ora próximos, ora distintos de contextos estrangeiros, sendo, portanto, marcado por aspectos tanto locais quanto sugestivos de alguma universalidade. Assim, em sintonia com a frequentemente discutida necessidade de uma psicologia social de feitio latino-americano e mesmo brasileiro, devido às especificidades desses contextos (como em Campos & Guareschi, 2000), cumpre estudar os multifacetados arranjos culturais do país em busca tanto do que lhes é próprio quanto daquilo que poderia sinalizar aspectos transculturais.

Resgatando o conselho de William James (1991/1902) sobre a utilidade do estudo de exemplos extremos, tal investigação sobre dimensões psicossociais brasileiras poderia ser particularmente profícua se feita sob ângulos em algo drásticos, insuspeitos e/ou pouco

investigados, como é o caso de experiências anômalas e sistemas simbólicos popularmente disseminados que coligam sincretismo religioso, ciência, folclore, ficção científica, tecnologia, teorias conspiratórias e intensa emoção. E as experiências e crenças ufológicas parecem não apenas cumprir tais requisitos como ser particularmente ricas a esse respeito, em função de sua estranheza, disseminação cultural, impacto subjetivo e pluralidade de formas e sentidos.

Já o estudo psicológico das experiências anômalas em geral possui três relevâncias, das quais também se nutre o estudo das experiências ufológicas. Primeiramente, experiências, ícones e sistemas simbólicos associados são pessoal e culturalmente relevantes, pois muitas pessoas os vivenciam e deles se nutrem, enquanto outras tantas também são impactadas por eles de modo religioso, por proximidade com protagonistas, na construção social da realidade, no imaginário coletivo sobre extraterrestres, ciência, vida fora da Terra, entre tantas possibilidades presentes nos diferentes contextos culturais (Cardeña et al., 2014; Machado, 2009).

Apenas como ilustração suplementar desse ponto para além das experiências ufológicas imediatamente próximas, alienígenas são tema de notório interesse popular, o que pode ser constatado, por exemplo, nas inúmeras, culturalmente impactantes e rentáveis obras de ficção neles ancoradas¹⁴, entre os quais o clássico livro *A Guerra dos Mundos*, de H. G. Wells, escrito em 1898, adaptado para o rádio em 1938 por Orson Welles¹⁵ e outras vezes para o cinema. Para não me estender muito, o filme de maior bilheteria da história, *Avatar*, lançado em 2009, trata de conflitos entre humanos e alienígenas. Décadas anteriores assistiram a outros clássicos também altamente rentáveis e notórios, como os filmes *O Dia em que a Terra Parou* (1951), *Contatos Imediatos do Terceiro Grau* (1977), as duas trilogias de *Star Wars* (1977-1983 e 1999-2005), havendo uma nova

_

¹⁴ Confira interessantes análises sobre o tema "alienígenas" no cinema em Kuhn (1990) e em Lucanio (1987).

¹⁵ À ocasião, como muitos ouvintes não acompanharam a transmissão desde o início (quando foi mencionada a origem fictícia do enredo), um pânico coletivo de proporções incertas se espalhou pela costa leste norte-americana, casas foram abandonadas e linhas telefônicas policiais ficaram congestionadas. Ainda atualmante, o episódio é considerado o mais célebre caso de histeria coletiva da história (Suenaga, 1999), o que também contribui para exemplificar o impacto do ícone "alienígena" no imaginário coletivo. Embora o *Zeitgeist* da década de 1930 seja diferente em vários aspectos do verificado atualmente, há também semelhanças que permitem o estabelecimento de pontes teóricas entre as diferentes épocas quando se trata do tema (Martins, 2011a, 2011b, 2012).

trilogia a caminho, *Alien, o Oitavo Passageiro* (1979) e suas sequências, *ET, o Extraterrestre* (1982), *Independence Day* (1996) e séries como *Arquivo X* (1993-2002) e *Star Trek* (1966-2005, com filmes entre 1979 e 2009). Por essas diferentes vias, temos um rápido e sugestivo vislumbre do alcance, do impacto e da relevância culturais do ícone "alienígena".

Como segunda relevância, as teorias científicas se encontram muito incompletas ao desconsiderar essas experiências, dado que elas sinalizam lacunas de conhecimento sobre o funcionamento psicológico humano em escalas intra e intersubjetiva (Cardeña et al., 2014). Como um exemplo entre muitos, dados epidemiológicos há mais de um século sugerem que mais de 10% da população geral apresenta alucinações ao longo da vida (Sidgwick, 1894, citado por Berrios, 1996). Estudos (raros) que buscam a prevalência de experiências alucinatórias na população em geral fora do contexto psiquiátrico encontram números interessantes, como os 38,7% dos entrevistados em uma amostra europeia com 15 anos de idade em diante investigada por Ohayon (2000). Contudo, apesar dos avanços recentes, ainda há lacunas importantes de conhecimento sobre alucinações em populações não clínicas e clínicas, o que ressalta a relevância de se conhecer os mecanismos dessas alucinações e suas distinções e semelhanças com os episódios experimentados por pessoas de diferentes perfis (Bentall, 2014). A esse respeito, Cardeña et al. (2014) parafraseiam William James, ao sugerir que

a psicologia não pode se dizer abrangente se falhar em dar conta das variedades das experiências distintas daquelas consideradas normais. Para compreendermos completamente o ser humano, precisamos fornecer explicações razoáveis para fenômenos que, embora incomuns ou aparentemente inverossímeis, contribuem para a totalidade da experiência humana (p. 15)¹⁶.

French (2001) fornece perspectiva semelhante ao sugerir que

-

¹⁶ Tradução livre a partir do original: "psychology cannot claim to be comprehensive if it fails to account for varieties of experiences distinct from those considered normal. To fully understand human beings, we need to provide reasonable accounts of phenomena that, although unusual or apparently far-fetched, contribute to the totality of human experience".

um entendimento completo da psicologia das experiências anômalas pode nos dizer muito sobre a experiência humana mais típica, da mesma forma que entender os processos subjacentes às ilusões visuais pode nos dizer muito sobre a percepção visual normal (p. 357)¹⁷.

Finalmente, há a relevância clínica, pois protagonistas podem receber diagnósticos equivocados de profissionais de saúde despreparados para lidar com as experiências e suas sutilezas, uma vez que, historicamente, a menção a vivências bizarras tende a ser considerada como um forte indicador de patologia (Almeida & Lotufo, 2003; Cardeña et al., 2014). Apenas para ilustrar o ponto com dois exemplos anedóticos, tive conhecimento de um episódio no qual um homem foi diagnosticado como portador de "psicose não especificada" e medicado unicamente por ter relatado uma abdução, sendo que, até onde eu soube, ele não apresentou outros indicadores de transtorno mental. Por sua vez, eu ouvi recentemente o relato de uma colega a respeito de uma supervisão clínica na qual outra terapeuta reportou que seu paciente dizia ver espíritos de vez em quando, ao que a supervisora, sem qualquer informação adicional, teria sentenciado: "já sabemos então que é psicótico".

Ainda quanto às implicações clínicas, as experiências anômalas podem prover benefícios à saúde e bem-estar psicológico pouco prováveis nas experiências ordinárias, como uma acelerada, radical, positiva e estável reestruturação da vida do(a) protagonista após a experiência (Cardeña et al., 2014; Machado, 2009; Martins, 2012; Menezes Júnior & Moreira-Almeida, 2009; Moreira-Almeida & Cardeña, 2011). Portanto, em termos clínicos, cabe compreender essas experiências tanto para aproveitar seu potencial positivo quanto para combater diagnósticos e tratamentos imprecisos e negativamente impactantes na vida de protagonistas.

Já as comparações entre experiências ufológicas e outras relativas ao "paranormal" podem ser produtivas e relevantes não apenas por todas pertencerem ao domínio das experiências anômalas,

-

¹⁷ Livre tradução a partir do original "A full understanding of the psychology of anomalous experiences may tell us a great deal about more typical human experience in the same way that understanding the processes underlying visual illusions can tell us a great deal about normal visual perception".

mas porque costumeiramente os protagonistas das primeiras as associam a crenças/experiências espirituais e a alegados fenômenos parapsicológicos. Ilustrando o ponto de modo breve, abduzidos e contatados tendem a relatar que a comunicação com os pretensos alienígenas é predominantemente telepática. Tal aptidão paranormal, segundo alguns desses protagonistas, permaneceria ao longo dos primeiros dias após a experiência. Assim, tais pessoas poderiam "ler pensamentos" de familiares e amigos pelos dois ou três dias subsequentes, quando então tal capacidade se esvairia gradualmente e desapareceria. Há os que alegam que se tornaram telepatas e adivinhos de modo definitivo após os contatos. Outras vivências insólitas tendem também a ser relatadas durante as experiências ufológicas e ao longo da vida dos protagonistas, como experiências fora do corpo mediunidade. Muitos protagonistas alegam uma relação causal entre as experiências, de modo que os alienígenas os teriam escolhido por possuírem tais aptidões ou os "presentearam" com elas. Finalmente, alguns abduzidos têm relatado lembranças de tais raptos paralelamente a memórias de "vidas passadas", de modo coerente com a crença de que as abduções constituiriam um programa de monitoramento que ocuparia múltiplas vidas dos protagonistas. Assim, os alienígenas os acompanhariam ao longo de sucessivas encarnações. Portanto, o estudo das experiências ufológicas possui diversas conexões, tanto potenciais quanto efetivas, com as experiências anômalas em geral e aquelas concernentes à "paranormalidade" e à hipótese da sobrevivência após a morte, podendo contribuir para sua compreensão geral (cf. Martins, 2012).

Quanto à relevância propriamente psicossocial das experiências ufológicas, Dewan (2006b) apontou os relatos em primeira-mão sobre alienígenas e óvnis como a categoria mais relevante de narrativa sobre luzes anômalas quanto à mobilização social, contemplando crenças e experiências diversas, variadas formas de organização grupal (e.g., cultos, seitas, grupos "new age", "grupos terapêuticos" de abduzidos, entidades ufológicas), interesse coletivo por ciência e vida extraterrestre, teorias conspiratórias amplamente disseminadas, entre tantos temas atraentes à psicologia social, ainda mais no Brasil, em que tais dimensões se manifestam fartamente e quase sem serem

estudadas. Por sua vez, tomando as experiências como versões contemporâneas de dimensões folclóricas tradicionais (e.g., o tema ancestral do sequestro de humanos por seres sobrenaturais a reaparecer nas modernas abduções alienígenas), Bullard (1989) conclui ser o ícone óvni a quintessência das lendas modernas.

Ainda em termos potencialmente interessantes à psicologia social, as experiências ufológicas brasileiras possuem conotações intrusivas e estranhas distintas daquelas descritas em outros países. Enquanto as experiências estrangeiras mencionam majoritariamente visões simples de luzes e objetos, vivências egossintônicas com entidades benevolentes e abduções padronizadas (e.g., Appelle et al., 2014; Lewis, 1995), as experiências brasileiras são repletas de contornos inusitados que, inclusive, chamam a atenção de ufólogos e repórteres estrangeiros¹⁸, como alegadas perseguições em locais isolados, relações sexuais com extraterrestres de diversos tipos, diálogos excêntricos, confrontos físicos diretos (i.e., brigas corporais) com alienígenas, entidades de aparências não descritas em outros contextos culturais, agressivos feixes de luz vindos do céu que sugariam sangue e "energia vital" das vítimas, queimaduras e outros sinais e sintomas que parecem contribuir para o desenvolvimento de vários quadros ansiosos em protagonistas, entre outros episódios idiossincráticos (e.g., Martins, 2012; Suenaga, 1999).

Assim, tanto a quantidade quanto a especificidade das experiências brasileiras carecem de enfoque científico, dado que quase toda a literatura acadêmica sobre o tema foi produzida em outros países. A revisão da literatura realizada apurou, até o momento, 46 teses de doutorado, 37 dissertações de mestrado e cursos avançados equivalentes, e 44 trabalhos em outras formas de pósgraduação, totalizando 127 obras, quase 90% escritas em universidades norte-americanas e apenas oito o foram no Brasil, das quais apenas uma em psicologia. Tal realidade se repete e toma contornos mais díspares quanto a artigos científicos em periódicos indexados.

¹⁸ Por exemplo, o experiente jornalista norte-americano Bob Pratt considerava o Brasil alvo de alienígenas perigosos, devido ao caráter agressivo e inusitado dos episódios ufológicos aqui relatados. Seu livro a respeito dos episódios brasileiros que apurara (Pratt, 1996) tem o sugestivo nome (em livre tradução) de "Zona de perigo ufológico: terror e morte no Brasil".

Devido à lacuna bibliográfica sobre experiências ufológicas brasileiras, quase todos os achados aqui apresentados advêm da pesquisa sobre eventos e protagonistas de outros países. Assim, questionei-me desde o início sobre a adequação das discussões nessa literatura às peculiaridades das experiências ocorridas no Brasil. Ademais, o descompasso entre a abundância de experiências brasileiras e a raridade de pesquisas a respeito sugere um desperdício de oportunidades para ganho de conhecimento. Por fim, diante da oportunidade de se comparar achados nacionais a tal literatura estrangeira, estudos transculturais são importantes, dadas a complexidade e a frequência de tais experiências em diferentes culturas, para se investigar quais características seriam invariáveis e quais seriam moldadas pelo ambiente e crenças individuais (Almeida & Lotufo, 2003; Appelle et al., 2014; Hough & Rogers, 2007-2008). Esta tese apresenta comparações e discussões desse tipo.

Outro tópico amplo, emergente e relacionado à temática ufológica é o estudo psicológico da interface entre o natural, o religioso e o sobrenatural enquanto significação, dado que as experiências ufológicas remetem a eventos físicos, cotidianos, muitas vezes ligados à natureza, ao mesmo tempo em que parecem advindas de um "outro mundo", celestial, demoníaco, espiritual, mágico, com paralelos na religião, no folclore e no misticismo (Bullard, 1989; Dewan, 2006b; Jung, 1988/1958; Marçolla & Mahfoud, 2002; Martins, 2011a, 2011b, 2012, 2014a; Suenaga, 1999). Tais narrativas parecem, inclusive, demarcar uma ríspida passagem da dimensão sobrenatural para o plano concreto do indivíduo (corpo e psiquismo) e da coletividade (efeitos em massa) diretamente confrontados, desafiados, abençoados, amaldiçoados, agredidos. Ou seja, diferentemente daquele sobrenatural que pode se apresentar, a depender do caso, um tanto abstrato e distante do cotidiano, os óvnis e alienígenas se apresentam para seus "contatados" enquanto algo imediato, impactante, sentido na pele e que demanda significação. Inferindo a partir dos termos usados (cf. Martins, 2012), a maioria dos protagonistas poderia sintetizar o começo de suas experiências em algo como: "eu estava vivendo minha vida normalmente quando, de repente, aconteceu". Muitos usaram

expressões semelhantes em entrevistas comigo. Assim, parece caracterizar-se uma forma radical de experiência e significação que demanda compreensão, podendo revelar muito sobre a riqueza simbólica da contemporaneidade.

McLeod et al. (1996) sugerem benefícios à psicologia no estudo de narrativas de abdução para a compreensão da intersubjetividade na construção de realidades complexas, da memória em situações de emoção extrema e de estados alterados de consciência. Em sintonia com Appelle et al. (2014), defendem que o pouco conhecimento sobre os mecanismos e processos associados às experiências ufológicas, como aqueles investigados na presente pesquisa, conduz ao risco de que terapeutas endossem a produção de falsas memórias de abdução em seus clientes, através de técnicas controversas e/ou de reforço subjetivo, com implicações importantes na vida daqueles que passam a se identificar como abduzidos. É cada vez mais comum que pessoas que se creem abduzidas ou suspeitem de sê-lo procurem ufólogos ou terapeutas praticantes de hipnose para se sujeitarem a regressões de memória, em busca de supostos trechos esquecidos desses eventos, dado que eles tipicamente envolvem uma aparente amnésia quanto às partes essenciais. Com frequência, afloram dessas sessões de regressão memórias complexas e dolorosas de reincidentes abduções por alienígenas (Appelle et al., 2014; Mack, 1994), que tendem a ser aceitas e incorporadas pelos protagonistas de forma emocionalmente intensa e pouco crítica (como discuti em Martins, 2012).

Dewan (2006b) sugere ganhos significativos para a psicologia diante das experiências ufológicas quanto ao estudo da relação entre crença, cognição e experiência, das convergências e divergências entre testemunhos de eventos insólitos, das mudanças de visão de mundo e de outros aspectos da percepção de ocorrências anômalas. Partindo do referencial cognitivo-comportamental, Pereira (2007) aponta a relevância do tema para o estudo psicossocial sobre as crenças. Como dito na Introdução e aqui exemplificado, muitos autores destacam o tema das crenças diante desse objeto de estudo, o que contou entre os motivos para meu uso desse delicado termo.

Considerando a emergência de conteúdos inconscientes nas experiências ufológicas em favor do processo de individuação¹⁹, Jung (1988/1958) justificou seu interesse por elas pontuando sua "grande importância" ao evidenciarem uma mudança na psique coletiva da humanidade (¶ 589) e se impressionou com os aspectos intra e intersubjetivos dos episódios: "Para ser sincero, estou preocupado com a sorte daqueles que são surpreendidos por esses acontecimentos sem estarem preparados para tal, ficando à mercê daquilo que não podem compreender" (¶ 590). Cumpre notar que as preocupações de Jung datam de um período em que o fenômeno psicossocial dos óvnis se encontrava apenas em estágio inicial.

Os ícones óvni e alienígena podem desempenhar funções subjetivas importantes, particularmente diante do anseio espiritual não satisfeito na ciência e na religião, o que pode também contribuir para ocasionar experiências. Essas funções incluem resgatar a dimensão do "sobrenatural" em tempos tecnológicos, conduzir o(a) protagonista para além do cotidiano maçante, prometer salvação para crises planetárias, revelar verdades espirituais (Bullard, 1989; Dewan, 2006b; Jung, 1988/1958; Lewis, 1995; Martins, 2011a, 2011b, 2012, 2014a; Suenaga, 1999). Desse modo, o conjunto de temas associados, como crenças, messianismo, profecias, doutrinas, experiências anômalas em geral, ciência, ficção científica, ecologia, movimento Nova Era (*New age*), religião, ufologia e misticismo torna óvnis e alienígenas objetos de estudo profícuos sobre sistemas simbólicos, sugestionabilidade, nascimento e consolidação de concepções e movimentos religiosos, especialmente no contexto contemporâneo, entre muitos outros tópicos relevantes.

Ao comentar a crítica em potencial de que uma parcela significativa da população não acredita na existência de alienígenas e que outra ainda maior não teve experiências subjetivas do gênero, Saliba (1995) reforça a relevância do tema afirmando que as experiências e crenças sobre alienígenas se sustentam e evidenciam, direta e indiretamente, realidades humanas maiores e

_

¹⁹ Individuação seria o processo um tanto raro pelo qual ocorreria o amadurecimento psicológico através da integração dos conteúdos inconscientes capazes de se tornarem conscientes. Destarte, o psiquismo sofreria uma radical transformação e se tornaria uma totalidade (Jung, 1991/1971, ¶ 430).

essenciais nos âmbitos psicológico, sociológico e histórico, como seu senso religioso, a adaptabilidade da cultura e a compatibilização de opostos psicossociológicos como fé e razão, religião e ciência, antigo e moderno, entre outros que os óvnis tratam de aproximar.

Enquanto contextos, experiências e seus protagonistas podem ser estudados por sua própria relevância, o mencionado conselho de William James os aponta como oportunidades particularmente interessantes e promissoras para se discutir teorias psicológicas consagradas e alvos de interesse renovado em anos recentes, como a teoria da dissonância cognitiva (Festinger, 1985/1957), que se ergueu na década de 1950 sobre o estudo etnográfico de um pequeno grupo de pessoas que aguardava o fim do mundo alegadamente sob instrução de alienígenas (Festinger et al., 1956), e a teoria da atribuição de causalidade (Dela-Coleta & Dela-Coleta, 2006; Heider, 1958; Weiner, 1986), que versa sobre processos psicossociais pelos quais as pessoas explicam as próprias experiências, especialmente quando inusitadas.

Resgatando o que eu disse anteriormente sobre esse tema enquanto um dificil "teste de realidade" para os referenciais teóricos usados, o estudo de vivências que se destacam mesmo entre as experiências anômalas por sua complexidade e prevalência, como é o caso das ufológicas, permite também confrontar alguns pontos fortes e fracos de teorias e sua adequação ou não ao contexto brasileiro, além de testar predições e modelos ainda polêmicos ou pouco explorados. Portanto, esta pesquisa pretende, tanto quanto explorar contextos brasileiros, constituir uma discussão específica de alguns aspectos de teorias consagradas na psicologia social, discussão esta útil e aplicável em estudos futuros que se valerão das mesmas diante de outros temas. Tomando como exemplo a referida teoria da dissonância cognitiva, estudar semelhante situação, agora com várias centenas de participantes, promete fornecer elementos semelhantes àqueles da década de 1950 então adequados para edificar a própria teoria, mas desta vez para ponderar sobre alguns de seus pontos delicados ou pouco explorados. A observação de um número muito maior de pessoas na mesma situação básica poderia fornecer oportunidades para se testar, através de recursos

etnográficos semelhantes aos usados no estudo e teorização originais, predições feitas pela teoria da dissonância cognitiva.

Entre as possibilidades de discussão teórica que considerei quando iniciei o planejamento deste estudo estão os diferentes modelos e predições sobre os papéis do *Self* (e.g., Stone & Cooper, 2001), da memória e da atenção (e.g., Lieberman, Ochsner, Gilbert & Schacter, 2001) nos processos de dissonância e consonância cognitivas, além do desenvolvimento na criança das capacidades de estabelecer atribuições causais, experimentar dissonância cognitiva e construir a consonância (e.g., Egan, Santos & Bloom, 2007). Ademais, como compensação à hegemonia da psicologia social norte-americana e europeia, e sua ênfase de pesquisa na esfera individual, este estudo pretendeu atacar tais problemas e modelos teóricos através das observações no cotidiano e do uso de metodologias de caráter psicossocial (como proposto por Spink, 2007), embora também dialogue com perspectivas centradas no indivíduo.

Por fim, Marçolla e Mahfoud (2002) defendem a investigação de narrativas sobre luzes anômalas na comunidade do Morro Vermelho, no município mineiro de Caeté, pelo argumento da busca do novo, que é "a alma de qualquer pesquisa" (p. 87). O presente estudo possuiu idêntico e complementar propósito em contextos diversificados e maiores. Assim, as experiências ufológicas compõem fenômeno radicalmente novo, não quanto à sua ocorrência, mas ao reconhecimento de seu potencial como próspero objeto de estudo para as ciências humanas e mesmo outras. Desenhase assim um fenômeno individual e coletivo relevante, provocativo e pouco explorado.

As provocações e achados prévios aumentavam e complexificavam minhas indagações e curiosidade, levando-me a iniciar a trajetória de pesquisa. No mestrado (Martins, 2012), realizei uma investigação predominantemente quantitativa sobre o perfil psicológico de protagonistas brasileiros de experiências ufológicas. As variáveis investigadas foram traços de personalidade e indicadores de transtornos mentais, na tentativa de replicar estudos realizados em outros países e de enfrentar questões que cotidianamente se traduzem em preconceito contra os protagonistas: essas

experiências e relatos tão bizarros seriam consequências de transtornos mentais? Ou essas pessoas teriam uma tendência a querer chamar a atenção? Teriam dificuldades em enfrentar os desafios cotidianos e então tipicamente buscariam em uma biografia fantástica uma fuga psicológica? Seriam fantasistas inveterados? Além disso, aproveitei a ocasião para investigar atribuições de causalidade envolvidas nesses episódios, de modo a iniciar minha busca por processos psicossociais subjacentes aos episódios e crenças associadas. As hipóteses iniciais foram refutadas. E as ocorrências e sistemas simbólicos que lhes dão sentido se mostraram fortemente relacionados a uma pluralidade de referenciais culturais, bem ao gosto da contemporaneidade.

Contudo, os resultados desse estudo forneceram um quadro relativamente estático das experiências, um panorama interessante em si mesmo e útil para pesquisas posteriores. Mas ele não respondia adequadamente à inquietação que meus próprios voluntários repetiam em suas entrevistas a mim (e que eu compartilhava com eles): "Leo, se você estivesse lá comigo [no momento da experiência], você teria visto também". Então o que aconteceria se eu pudesse aplicar recursos da pesquisa psicológica e antropológica no exato momento de uma dessas experiências? O que eu aprenderia sobre o funcionamento psicológico humano? E, sem negar minha visceral curiosidade que trago da infância, o que eu vivenciaria?

Durante o processo de Qualificação deste doutorado, ocorrido em março de 2013, quando a presente pesquisa estava apenas em seu início, a professora Maria Luiza Schmidt, membro da banca examinadora, sugeriu que talvez nada seria visto por mim e por pessoas externas àquele ambiente cultural porque não participamos do universo simbólico dessas pessoas, referencial esse fundamental para moldar sua subjetividade e as experiências que dela brotariam. Mas até onde partilhamos tal universo simbólico, especialmente se considerarmos que boa parte dos protagonistas dessas experiências são pessoas provenientes de grandes centros urbanos? E como isso se daria? Eu veria pessoas olhando para um céu (ao menos aos meus olhos) vazio enquanto descreveriam óvnis? Ou, na minha presença, as experiências ("magicamente" e de modo um tanto suspeito) deixariam de

acontecer? Por outro lado, como hipóteses concorrentes, eu poderia vivenciar efetivamente algo, apenas dando uma interpretação diferente daquelas tipicamente ufológicas. Ou talvez as experiências que eu viesse a ter seriam tão eloquentes em sua excepcionalidade que eu me voltaria a explicações extraordinárias que foram unânimes na pesquisa do mestrado entre os protagonistas (cf. Martins, 2012). Somente o campo me daria as respostas.

Assim, como passo seguinte a partir do método etnográfico, pretendi investigar diferentes contextos culturais brasileiros urbanos e rurais, em diversas regiões do país, marcados atualmente por expressivo número de experiências ufológicas e por dinâmicas psicossociais relacionadas e em algo radicais, mas pouco ou nada estudadas. Destarte, o foco no microcosmo de contextos e experiências particulares pretendeu complementar o olhar macroscópico de minha pesquisa de mestrado (Martins, 2012), que investigou amostras de protagonistas de tais experiências com métodos predominantemente quantitativos, sem privilegiar as especificidades de cada caso e contexto. Após promover esse olhar microscópico, meu esforço integrativo retorna então a um olhar macroscópico na forma da síntese teórica que dialoga com os achados prévios e finaliza a tese.

Dado se tratar de uma pesquisa em psicologia, não pretendo investigar os alegados óvnis e alienígenas "em si", mas as dimensões intra e intersubjetivas que participam das intrincadas experiências humanas agrupadas sob esses rótulos. Nesse sentido, como observador-participante, minhas próprias experiências e subjetividade participam do estudo, desempenhando um papel importante no desvelar dos processos e efeitos do choque de subjetividades nas crenças e experiências ufológicas.

Uma vez sintetizadas a relevância e a justificativa da pesquisa, além da minha trajetória no tema, os próximos capítulos desta primeira parte apresentam, também em síntese, outros componentes da bagagem com que iniciei a viagem, isto é, os referenciais teóricos utilizados e uma revisão de literatura sobre experiências anômalas e experiências ufológicas.

Capítulo 2 - Experiências anômalas, espiritualidade e religiosidade: uma breve síntese

Você vê coisas que existem e pergunta: por quê? Enquanto isso, eu sonho com coisas que nunca existiram e pergunto: Por que não?

George Bernard Shaw

Como eu tive de fazer semelhantes esclarecimentos na dissertação de mestrado (Martins, 2012), por se tratar do mesmo tema geral, terei de resgatar aqui aspectos lá abordados. O primeiro deles diz que experiências extraordinárias foram reportadas ao longo de toda a história humana. Todas as culturas investigadas a respeito contam histórias alegadamente verídicas e que possuem conotações em algo inusitadas mesmo nos contextos em que emergiram. Ainda que se dê algum sentido para as narrativas, elas insistem em guardar algo de excepcional e misterioso. Em termos familiares à nossa cultura, sem a obrigação de nos restringirmos a eles, exemplos representativos desses episódios, para nos atermos às categorias que receberam especial atenção no emblemático *Varieties of Anomalous Experience* (Cardeña et al., 2014), incluem experiências alucinatórias diversas²⁰, experiências "fora do corpo" ²¹, experiências místicas²², experiências de quase morte²³,

²⁰

²⁰ Experiências alucinatórias se referem a percepções de aparência sensorial sem que haja, externa ou fisicamente ao protagonista (dentro do consenso razoável em sua cultura), estímulos condizentes com tais percepções. Assim, embora sejam conhecidas pelos estudiosos de psicopatologia, as alucinações ainda são pouco estudadas entre populações não clínicas. Exemplos incluem visões de entidades, locais e cenas quaisquer, odores e audição de sons diversos (cf. Cardeña et al., 2014, cap. 5).

²¹ Experiências fora do corpo são episódios em que a pessoa experimenta sua consciência ou mente situada fora de seu corpo físico. Após retornar dessa condição, a pessoa tende a reportar ter observado seu corpo jazendo inerte em local distinto de onde sua consciência estaria, além de ter vagado por outros locais, não raro mencionando detalhes ambientais pretensamente impossíveis de serem sabidos, exceto por processos anômalos, dado que, fisicamente, a pessoa se encontraria dormindo, em coma ou em condições semelhantes de suposto isolamento sensorial (cf. Cardeña et al., 2014, cap. 7).

Experiências místicas são episódios de contornos transcendentais nos quais o protagonista vivencia estados de consciência tipicamente (mas não exclusivamente) marcados por sensação de integração entre o ego individual e o ambiente ou todo o universo, além de paz profunda, sensação de lucidez extrema e outras experiências de difícil descrição. Historicamente, as experiências místicas contribuíram fortemente para o surgimento de muitas religiões (cf. Cardeña et al., 2014, cap.13).

experiências *psi*²⁴, "curas espirituais" ²⁵, sinestesias²⁶, sonhos lúcidos²⁷, lembranças de "vidas passadas", entre outras, cada qual com complexa gama de detalhes reincidentes e subjetivamente impactantes. Em anos recentes, tais episódios têm recebido atenção científica crescente e sido agrupados sob o rótulo de "experiências anômalas", como vimos na Introdução.

A história também testemunhou histórias extraordinárias despertando o interesse de artistas, pensadores e do grande público em diversos contextos. Tradições orais, livros, filmes, séries e documentários sobre encontros sobrenaturais, poderes da mente, realidades pós-morte e temas análogos cativam a imaginação há milênios e propiciam retorno financeiro seguro para investidores. Os jornalistas, como conhecidos meus do ramo me confidenciaram, chamam esses assuntos de "pauta fria", isto é, uma espécie de "plano B" para períodos de marasmo jornalístico; são temas para confecção de matérias atraentes para o público quando não há notícias frescas e efervescentes. Histórias fantásticas de autores como Julio Verne (1828-1905) e H. P. Lovecraft (1890-1937) seguem fascinando sucessivas gerações com suas viagens a lugares extraordinários e encontros com

22

²³ Experiências de quase morte são episódios nos quais, concomitantemente a intenso perigo físico ou emocional, ou ainda a condições próximas ou efetivas de morte clínica, os protagonistas experimentam conteúdos tidos por eles como transcendentais, que tipicamente incluem percorrer um túnel em direção a uma distinta luz, encontrar-se com pessoas já falecidas, rever momentos importantes de sua vida, receber mensagens espirituais, entre outras possibilidades (cf. Cardeña et al., 2014, cap. 12).

²⁴ *Psi* é um construto hipotético utilizado em psicologia anomalística e na parapsicologia para aludir ao mediador de supostas interações anômalas de pessoas entre si e com o ambiente, aparentemente sem a participação decisiva de forças e processos físicos estabelecidos pela ciência. São exemplos de experiências *psi* a percepção extrassensorial e a psicocinese (cf. Cardeña et al., 2014, cap. 9).

²⁵ Curas espirituais ou anômalas se referem a pretensas atenuações ou remissões de doenças ou sintomas a partir de processos não convencionais como intervenções espirituais, manipulações de energias corporais ou outros processos que pretensamente escapam ao que é cientificamente conhecido (cf. Cardeña et al., 2014, cap.10).

²⁶ Sinestesias são experiências em que determinadas percepções sensoriais emergem involuntariamente associadas a percepções sensoriais de outras ordens. Como um exemplo entre muitos possíveis, a audição de uma música pode ser acompanhada vividamente de uma cor ou um sabor (cf. Cardeña et al., 2014, cap. 4).

²⁷ Sonhos lúcidos ocorrem quando a pessoa experimenta a consciência de uma condição onírica presente, i.e., reconhece que está dormindo e sonhando naquele preciso momento, em contraposição à usual e involuntária sensação de realidade objetiva do sonho e inconsciência de sua condição onírica. Não raro, tal consciência permite interagir voluntariamente com os personagens, enredos e cenários oníricos (cf. Cardeña et al., 2014, cap. 6).

Lembranças de "vidas passadas" são experiências espontâneas ou resultantes do emprego de técnicas especiais (e.g., hipnose) na forma de aparentes recordações tipicamente acompanhadas da convicção de serem vivências pessoais ocorridas em uma encarnação anterior, i.e., em época pregressa em que o espírito do(a) protagonista habitaria outro corpo e possuiria outra identidade. Tal impressão não anula a identidade e história de vida atuais, mas apenas as antecederia (cf. Cardeña et al., 2014, cap. 11).

criaturas tão terríveis que um mero vislumbre de seu aspecto seria capaz de enlouquecer uma pessoa. Talvez meu exemplo favorito, concebido pela imaginação sombria de Lovecraft, seja o gigante adormecido *Cthulhu*, uma criatura grande como uma montanha e poderoso como um deus, cujo despertar de seu leito pétreo no interior da Terra assinalaria o fim do mundo.



Figura 1. Cthulhu, o monstro mais famoso da obra do escritor de terror norte-americano H. P. Lovecraft. Desenho de Alexander Liptak. Fonte: Wikimedia Commons.

No século XIV, *A Divina Comédia* poetizou a sobrenatural jornada de Dante pelos três mundos espirituais (Inferno, Purgatório e Paraíso), guiado pelo famoso poeta Virgílio e pela amada Beatriz. Os textos sagrados de tantas religiões são ornados com copiosas narrativas fantásticas sobre milagres, viagens espirituais, estados alterados de consciência e encontros sobrenaturais. As histórias mitológicas ancestrais assumem feições semelhantes quanto à expressão de eventos extraordinários, como nas jornadas heroicas repletas de deuses e monstros. Os exemplos são

abundantes em qualquer época, sugerindo o profundo enraizamento do extraordinário na história da consciência humana (e do inconsciente, como defende Jung, 1988/1958, 1991/1971). As teorias que se propõem a compreender esse enraizamento são muitas e não é objetivo desta tese realizar uma revisão histórica ampla a respeito (embora algumas sejam evocadas em outros momentos deste texto). O fato básico e útil ao momento, que se sobressai dessa miríade de teorias e dados, é que somos imensamente interessados pelo que é invisível, imponderável, misterioso, assustador, transcendente. E nosso interesse é correspondido, com manifestações copiosas e ricas (para citar o contexto brasileiro, cf. Del Priore, 2014).

A reincidência e as implicações intra e intersubjetivas do extraordinário sugeriram precocemente a importância de sua investigação psicológica. Se o conceito "experiência anômala" é recente, seu estudo pela psicologia nos conduz ao início da disciplina como ciência. Embora constituam passagens um tanto obscuras de sua história, as etapas do processo e aquelas que as antecederam podem ser, ao menos em boa parte, resgatadas. O fisiologista francês Charles Richet (1850 - 1935) (citado por Amadou, 1966) apresentou o desenvolvimento histórico da parapsicologia²⁹ em quatro fases, que possibilitam observar as variações de interesse e de esforços acadêmicos no estudo das anomalias (cf. mais detalhes em Machado, 1996, 2009).

1. Período mítico (? – 1778): Parece iniciar-se com a própria humanidade, com seus relatos e indicativos de experiências insólitas que abrangem a pré-história, povos antigos, o período

-

²⁹ Parapsicologia é um termo historicamente reincidente e consolidado na cultura para remeter ao estudo (ou tentativa de estudo) científico de experiências humanas extraordinárias, contemplando importante parcela dos episódios hoje agrupados enquanto experiências anômalas, como experiências *psi* e contatos com entidades sobrenaturais (Amadou, 1966). Dado se tratarem de experiências humanas, a psicologia se apresentava como um dos pontos de partida para o estudo do tema, enquanto o prefixo "para" lembra que tais esforços se encontravam, quando da edificação do termo, à margem dos estudos psicológicos mais comuns. Embora o termo "parapsicologia" tenha conotações pejorativas no Brasil devido a passagens históricas pontuais (i.e., seu comprometimento ideológico com perspectivas ligadas ao catolicismo e ao espiritismo; cf. Machado, 1996), seu uso em outros contextos, especialmente na Europa, não encontra radical objeção acadêmica. Exemplo disso é a *Parapsychological Association*, uma associação profissional internacional de cientistas e acadêmicos no auge de sua carreira e engajados no estudo de experiências anômalas, que promove eventos acadêmicos de prestígio (http://www.parapsych.org).

medieval, o Renascimento, a revolução científica e terminam com o surgimento de Franz Mesmer (1734-1815), que servirá de marco para o período seguinte. O traço distintivo do período mítico é o grande interesse e a preocupação com questões relativas ao "sobrenatural" fundamentadas em pensamento mágico, poderes sobre-humanos, pouca distinção entre realidade e fantasia, literalidade dos ícones e sua poderosa influência no cotidiano, fusão com a religião, conhecimento divinamente concedido através de oráculos, sonhos, aparições e rituais.

Um interesse erudito por magia, alquimia, astrologia e temas afins surgiu durante o Renascimento, sendo seguido, após Revolução Científica do século XVII, pela alternativa racionalista ao pensamento sobrenaturalista. Assim, lançaram-se bases para o embate na compreensão dos eventos extraordinários que caracteriza o período seguinte e cujos ecos ainda podem ser ouvidos na atualidade.

2. Período magnético (1778-1847): Diante da ampla dominação do pensamento sobrenaturalista enquanto perspectiva diante dos eventos extraordinários, ergueu-se e obteve crescente atenção o racionalismo, tendo como seu mais famoso representante à época o médico alemão Franz Mesmer. Os efervescentes debates giravam em torno de curas que ora se davam através de rituais de fé, ora em sessões de "magnetização", isto é, nos termos de Mesmer, da manipulação de um magnetismo naturalmente existente em todas as pessoas, cujo desequilíbrio causaria doenças³¹.

O conceito de "magnetismo animal" representou uma transição parcial das concepções sobrenaturais para explicações naturalistas, físicas, em relação às aptidões psíquicas. As alterações de consciência e curas vinculadas a Mesmer e a seus seguidores acabaram por alicerçar estudos

Perspectivas muito semelhantes, centradas em energias vitais como "chi" e "kundalini", são milenares no oriente e ainda gozam de grande popularidade, especialmente, no caso do ocidente, com o advento do neoesoterismo (Magnani, 1996, 2000), que será apresentado logo adiante.

_

³⁰ Cabe lembrar que a distinção entre natural e sobrenatural não estava clara em períodos anteriores à Revolução Científica do século XVII (Machado, 1996). O termo "sobrenatural" é aqui utilizado em seu sentido amplo.

posteriores sobre sugestionabilidade, hipnose, placebo e histeria. Ainda hoje, um dos sinônimos para "hipnose" é "mesmerismo" (Bueno, 1999). Mesmo que estados modificados de consciência e alegados contatos com espíritos já se fizessem presentes nas práticas associadas a Mesmer, tais elementos seriam a marca distintiva do período histórico seguinte, com especial destaque para as experiências de cunho espírita em torno das irmãs Fox.

3. Período espírita (1847-1872): A característica distintiva dessa fase é a grande popularidade de supostos contatos entre médiuns e pessoas falecidas, através de formas de comunicação e eventos paralelos que incluíam escrita automática (psicografia), levitação de objetos, sons, materializações e o paradigmático fenômeno das mesas girantes, no qual pessoas se sentavam ao redor de uma mesa, com as mãos sobre ela, que então apresentaria movimentos incomuns e aparentemente dotados de intencionalidade. Data desse período o grande interesse do erudito francês Allan Kardec (1804-1869) em entrevistar médiuns e em lançar os fundamentos do Espiritismo atualmente popular no Brasil e em outros países.

O marco inicial do período são as notórias manifestações mediúnicas das irmãs Fox, de Hydesville, Nova York, as quais angariaram grande popularidade para o tema dos contatos com desencarnados, a despeito das inúmeras controvérsias e acusações de fraude (Fantoni, 1974).

Essa grande popularidade e a proliferação de atividades mediúnicas não poderia passar impune. O interesse de pesquisadores e eruditos em investigar sistematicamente alegações paranormais e espirituais cresceu gradualmente desde então, tendo como marco histórico as tentativas de William Crookes na fase seguinte.

4. Período científico (1872 – atual): A fase se inicia com o físico e químico inglês William Crookes (1832-1919), interessado em investigar ocorrências espontâneas de modo controlado (Crookes, 2012/1874), e se estende às pesquisas atuais da psicologia anomalística e áreas afins. O

período possui fases distintas, como etapas preparatórias ou "pré-científicas" (Amadou, 1966, p. 57), como era o caso de Crookes e seu trabalho pouco rigoroso (se comparado ao controle de variáveis existente hoje), e as pesquisas sistemáticas do casal Joseph (1895-1980) e Louisa Rhine (1891-1983) na Universidade de Duke, nos Estados Unidos, ao redor de 1930, que lançaram os fundamentos do que passou a ser conhecido como parapsicologia (Mauskopf & McVaugh, 1981).

Outro marco histórico se deu em Londres, em 1882, com a criação da *Society for Psychical Research* por Frederic Myers (1843-1901) e Henry Sidgwick (1838-1900), professores da Universidade de Cambridge, na Inglaterra. Com o propósito de investigar sistematicamente aquelas experiências extraordinárias que se acumulavam e desafiavam o entendimento, a entidade agregou diversos pesquisadores e eruditos ao longo de sua história (Machado, 1996), incluindo alguns notórios como Arthur Conan Doyle, Sigmund Freud, Carl Jung, Monteiro Lobato, William James e o casal Rhine.

Nesse período ocorre a busca por sistematização no estudo das anomalias, com a introdução da experimentação em laboratório das alegadas habilidades paranormais, a edificação de teorias historicamente influentes na psicologia e áreas próximas (como o inconsciente freudiano, herdeiro direto do interesse de Freud pelos transes mediúnicos; cf. Alvarado, Machado, Zangari & Zingrone, 2007; Keeley, 2002), a ênfase em explicações intrapsíquicas (como alucinações, histeria e sugestionabilidade) e, mais recentemente, a busca gradual por compreensões de ordem psicossocial (Zangari & Maraldi, 2009). Desse modo, surgiu e se fortaleceu a busca tanto pela compreensão da perspectiva dos protagonistas quanto por explicações dentro de parâmetros científicos sobre o que estaria ocorrendo, isto é, aqueles enfoques fenomenológico e ontológico que me interessam e que são herdeiros dessa tradição.

Alicerçada nesse desenrolar histórico, a psicologia anomalística tem se desenvolvido em todo o mundo. Núcleos de pesquisa da área têm surgido em diversas universidades, como a *Anomalistic Psychology Research Unit*, na Universidade de Londres, Inglaterra, o *Center for Research on*

Consciousness and Anomalous Psychology, na Universidade de Lund, Suécia, o Institute for Frontier Areas of Psychology and Mental Health, na Universidade de Friburgo, Suíça, o Center for Study of Psychological Anomalous Processes, na Universidade de Northampton, Inglaterra, a Koestler Parapsychology Unit, no departamento de Psicologia da Universidade de Edimburgo, Escócia, e o Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais, na Universidade de São Paulo, a que pertenço.

As publicações científicas da área também têm crescido, tanto artigos científicos quanto, teses, dissertações, livros e capítulos em obras sobre outros temas. Talvez a menção mais importante, como antes aludido, seja o livro *Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence* (Cardeña et al., 2014), publicado pela Associação Psicológica Americana (APA), atualmente em sua segunda edição, com a primeira lançada em 2000 e com uma tradução em português publicada no Brasil em 2013. A obra organiza e discute criticamente os achados em capítulos específicos dedicados às categorias mais conhecidas de experiência anômala anteriormente mencionadas, além de questões metodológicas e conceituais do estudo das anomalias.



Uma vez contextualizado o estudo das experiências anômalas e, por consequência, esta pesquisa (embora seja destinado ao próximo capítulo o tratamento específico das experiências ufológicas), cumpre sintetizar alguns achados da área diretamente relevantes a meu presente intento, sem a pretensão de ser exaustivo. Outras contribuições relevantes serão abordadas em momentos mais pertinentes ao longo dos demais capítulos.

Um dos temas relevantes e emergentes no cenário científico é a relação entre saúde mental e espiritualidade/experiências anômalas. Diante de alegações tão estranhas e às vezes até afrontosas, é compreensível e até mesmo comum que as pessoas questionem a sanidade

mental dos protagonistas; inclusive eles próprios o fazem. Vimos no capítulo 1 que mesmo profissionais de saúde e acadêmicos, como a então referida supervisora de casos clínicos, estão susceptíveis a esse viés histórico. Minha dissertação de mestrado (Martins, 2012) encontrou o mesmo fenômeno cultural se reproduzindo sistematicamente. Assim, cabe adentrar o tema desde já.

A psicologia e a psiquiatria têm considerado experiências anômalas e espirituais como patológicas desde o século XIX. Citando apenas alguns exemplos entre os muitos existentes, Freud (1959/1930) tomava a religião e manifestações correlatas como resultantes de neuroses obsessivas. Experiências místicas foram associadas a episódios de contornos psicóticos, servindo como mecanismo de defesa contra a solidão (Horton, 1974), ou tidas como resultantes de personalidades *borderline* (Group for Advancement of Psychiatry, 1976). Alguns autores antigos, entretanto, já delineavam contornos saudáveis nessas experiências, podendo ser elas até mesmo a expressão de elevada condição de bem-estar psicológico (como Jung, 1973/1940, Maslow, 1972 e James, 1991/1902).

Embora os ecos dessas antigas concepções ainda possam ser ouvidos, progressos importantes ocorreram desde então. Um desses avanços se deu justamente na distinção entre experiências anômalas/espirituais saudáveis e experiências patológicas. Nesse sentido, Menezes Júnior e Moreira-Almeida (2009) sugeriram, a partir da revisão da literatura, nove critérios que possibilitariam reconhecer experiências saudáveis, os quais serão retomados nesta tese mais à frente. São eles: (1) ausência de sofrimento psicológico persistente ou resistente às tentativas de elaboração do vivido; (2) ausência de prejuízos sociais e ocupacionais persistentes, de modo que as experiências saudáveis não possuem o caráter desorganizador das patológicas; (3) as experiências têm duração em algo curta e ocorrem episodicamente, sendo acréscimos à vida subjetiva dos protagonistas e não algo intrusivo e impositivo sobre as demais experiências; (4) atitude crítica preservada em relação à realidade

"objetiva" das experiências e às reações das demais pessoas, diferentemente da certeza que acompanha experiências delirantes; (5) compatibilidade da experiência com um grupo cultural, sugerindo algum grau de ajustamento social, ainda que este venha a ser construído gradualmente após o episódio; (6) ausência de comorbidades, de modo que as experiências não se inserem na constelação de características comportamentais e subjetivas que, somadas, caracterizam quadros patológicos, como ocorre com as alucinações e delírios; (7) existe algum grau de controle sobre as experiências, de modo a garantir o bom desempenho pessoal dos protagonistas no todo vivido; (8) as experiências geram crescimento pessoal, de modo a enriquecer a vida de seus protagonistas e a possibilitar significações organizadoras; e (9) atitude de ajuda aos outros, com inclinação a uma atitude mais humanista e solidária, o que coloca as experiências, portanto, como socialmente construtivas. As experiências anômalas saudáveis são então reconhecidas pelos autores como frequentes e portadoras de complexidade que demanda novos estudos.

Um estudo seguinte (Moreira-Almeida & Cardeña, 2011), também a partir de revisão de literatura, reforçou os critérios supracitados, agora com especial ênfase em populações e produções latino-americanas. Ademais, os autores concluíram que a grande maioria dos episódios ditos espirituais (em torno de 90%) não possui relação com transtornos psicóticos, embora envolvam, de modo importante, experiências dissociativas e psicóticas não patológicas. Assim, as relações entre experiências patológicas e não patológicas seriam repletas de sutilezas ainda pouco compreendidas, relativizando a fronteira entre ambas e reforçando a necessidade da contextualização cultural e de novos estudos. Mesmo quando ocorrem sintomas psicóticos, os sistemas simbólicos religiosos e espiritualistas podem ajudar a conferir sentido e organização ao vivido, assim como outras formas de suporte cultural. Esses e outros achados da área tendem a problematizar crescentemente as classificações psiquiátricas e o entendimento que se tem sobre alucinações e temas afins.

A questão delicada da fronteira entre o patológico e o saudável no universo das experiências estranhas fornece oportunidade para abordar outros conceitos importantes. Um deles é a *peculiaridade*, definida por Kerns et al. (2014) como uma variável multidimensional das diferenças individuais que envolve crenças, percepções e experiências em um domínio mais amplo. Essas três dimensões, inclusive, têm se revelado consistentemente associadas, conferindo robustez ao conceito de peculiaridade. Assim, a peculiaridade é um *continuum* dentro do qual essas dimensões variam de pessoa a pessoa. Próximo ao extremo "alto" do *continuum*, percepções são consideradas alucinações e crenças são tidas mais frequentemente como delírios, sendo clinicamente significativas, pois seriam incomuns e estariam afastadas de um consenso razoável sobre a realidade no contexto em que a pessoa em questão vive.

Próximo ao extremo "baixo", aquele próximo à não peculiaridade, estariam crenças, percepções e experiências altamente comuns, fortemente moldadas pela cultura e por aspectos talvez universais da espécie humana, além de bem adaptados. A questão sensível é que esses extremos ideais não ofusquem o aspecto cotidiano das pessoas em pontos intermediários desse *continuum*, com sua história de vida, idiossincrasias, bagagem cultural e tendências orgânicas.

É interessante notar que o conceito de peculiaridade se amolda bem ao antes exposto, pois contribui para quebrar a noção de experiências e crenças estranhas como algo que certas pessoas têm (usualmente portadores de transtornos mentais) ou não têm (as pessoas "mentalmente saudáveis"), trazendo a questão para a noção muito mais produtiva e coerente com os achados recentes de que há um *continuum* na experiência humana que abrange o considerado patológico e o conecta com o não patológico. Somem-se a isso as múltiplas possibilidades culturais e históricas de significação do vivido, e então os cenários de experiências paranormais, sobrenaturais, ufológicas, espirituais se multiplicam, além de

permitirem que muitas pessoas com experiências, percepções e crenças de alta peculiaridade não desenvolvam patologias.

Nesse sentido, Mathijsen (2009) aponta o papel que crenças paranormais podem exercer como provedoras de crivos interpretativos de realidades caóticas entre pessoas com tendências esquizotípicas, permitindo-lhes ganho em controle mental e organização interna. Ainda segundo o autor, as crenças paranormais também podem prover mecanismos de *coping* (enfrentamento), auxiliando a lidar com quadros ansiosos e outras questões delicadas, como traumas e perdas. Assim, as crenças paranormais teriam função adaptativa, ainda que esta não esgote o tema.

Isso posto, toda experiência anômala goza de alta peculiaridade, mas nem toda alta peculiaridade tem relação com experiências anômalas. Ademais, indivíduos considerados de alta peculiaridade tendem a reportar mais experiências anômalas (Chapman & Chapman, 1980). Isso complexifica o quadro e insere experiências anômalas em algum ponto desse *continuum* da experiência humana.

A literatura também traz outro conceito intimamente relacionado. McCreery e Claridge (2002) destacam o número razoável de pessoas mais pré-dispostas a alucinações e outras experiências incomuns que são historicamente associadas a transtornos mentais (por vezes chamadas de sintomas positivos), mas que não apresentam anedonia, embotamento afetivo, isolamento social e outras características usualmente psicóticas (por vezes chamados de sintomas negativos). Para nomear esse perfil, os autores cunharam o termo "healthy squizotype", ou "esquizotipia saudável", para se referir a essa condição normalmente bem adaptada, criativa e satisfatória de muitas pessoas. A esquizotipia saudável poderia, inclusive, ser adaptativa em suas vidas, perdendo a conotação patológica (como vimos anteriormente nos critérios de Menezes Júnior & Moreira-Almeida, 2009, e correspondendo aos níveis altos de peculiaridade não patológica), enriquecendo a subjetividade dos protagonistas. Ademais,

essa esquizotipia não clínica se evidencia associada especificamente a crenças e experiências anômalas (Simmonds & Roe, 2000).

Ainda aproveitando Kerns et al. (2014), há quatro formas pelas quais experiências anômalas podem se associar a transtornos mentais (lembrando também que há a possibilidade de não associação, de uma independência completa entre ambas), o que adiciona elementos para a consideração de tão delicado tema: (1) sobreposição, de modo que experiências anômalas e transtornos apenas partilham elementos, como ouvir vozes; (2) experiências anômalas podem contribuir para ocasionar transtornos, como quando deflagram quadros de ansiedade ou desorganizam a vida do protagonista; (3) transtornos podem contribuir para ocasionar experiências anômalas, como quando alucinações são significadas enquanto comunicações com entidades sobrenaturais; e (4) variáveis outras podem ocasionar tanto psicopatologias quanto experiências anômalas, como é o caso de certos traços de personalidade, traumas infantis e algumas formas de atividade cerebral.

Outro conceito interessante e útil nesse complexo domínio é a *transliminaridade*, definida por Thalbourne (2000) como a tendência para que conteúdos de natureza psicológica cruzem (*trans*) a fronteira (*limen*) entre processos conscientes e inconscientes. A transliminaridade também se apresentaria em um *continuum*, de modo que pessoas com alta propensão a ela tenderiam a experimentar a emergência de imagens, sons, ideias, emoções, intuições e alterações de consciência cuja espontaneidade tenderia a causar algum estranhamento, não raro levando seus protagonistas a cogitarem fontes externas para suas vivências. Junte-se a isso referenciais culturais disponíveis e histórias de vida de alguma forma favoráveis ao paranormal e emergem daí experiências subjetivas entendidas como premonições, mediunidade, entre tantas outras. Ressalta-se, novamente, o quanto a noção de experiência anômala depende do intercruzamento de instâncias psicológicas, biológicas, culturais e históricas, necessitando sempre de contextualização para serem compreendidas.

A literatura aponta forte correlação positiva entre transliminaridade e crença paranormal, tendência à fantasia, dissociação, esquizotipia, tendência a alucinações, absorção, experiências anômalas, pensamento mágico e tendências excêntricas em geral (cf. ampla revisão em Maraldi, 2014). Tudo isso agrega elementos a esse conjunto de variáveis até aqui descritas e que parecem, segundo as evidências que se acumulam, caminhar juntas e talvez até serem diferentes facetas ou dimensões do mesmo fenômeno básico.

Se as experiências e crenças anômalas possuem caráter totalizante, que se alimenta de tantas dimensões humanas e, ao mesmo tempo, as afeta, podemos esperar que estruturas e processos ligados à memória, percepção, atenção, emoção e cognição também participem desse interjogo. O assunto é vastíssimo e muitas pesquisas se dedicam a tipos específicos de experiência anômala, o que me desmotiva a apresentá-las demoradamente aqui. Contudo, no próximo capítulo, abordarei a parcela desses estudos dedicada a compreender essas estruturas e processos diante das experiências ufológicas. Por isso, para este momento do texto, farei referências mais amplas, genéricas, guardando o detalhamento para momentos subsequentes do texto.

Muitas vivências subjetivas que poderiam ser entendidas como ordinárias passam a ser consideradas anômalas com a participação decisiva (embora não solitária, dadas as questões culturais, históricas e outras distribuídas pelo texto) de vieses cognitivos e de atenção, imperfeições perceptuais, falsas memórias, fenômenos cerebrais pouco conhecidos na macrocultura, entre outros comumente não patológicos. Exemplificarei brevemente com apenas alguns, por medida de parcimônia.

É comum que pessoas procurem regressões de memória através de hipnose para recuperarem lembranças de "vidas passadas" ou de abduções por alienígenas. Como resultado, afloram enredos com o impacto subjetivo e a aparência de lembranças fidedignas, sendo frequentemente elaboradas como experiências anômalas. Contudo, sabemos que

regressões hipnóticas de memória têm pouca capacidade de auxiliar na recuperação de memórias, ainda mais se antigas, mas imenso potencial para criar falsas memórias com aparência de reais (Mazzoni, Heap & Scoboria, 2010). Mesmo fora da hipnose, a memória não corresponde a uma coleção de recortes precisos da realidade, mas a processos dinâmicos e criativos de recriação do vivido, o que torna as falsas memórias um fenômeno corriqueiro e, a depender do caso, até favorável ao bem-estar psicológico (e.g., Loftus, 1997). No campo das experiências anômalas, muitos relatos espetaculares e que, segundo seus protagonistas, "só poderiam ser explicados como paranormais", muitas vezes se alimentam justamente de distorções mnemônicas de eventos prosaicos. O mesmo ocorre com a percepção, limitada e dinamicamente criativa, que não apreende o mundo e os acontecimentos "como eles são", mas combinando expectativas, medos, crenças, interesses etc. O próprio julgamento que se faz do vivido é repleto de influências desses mesmos vetores, o que ficará mais claro quando eu abordar os processos de dissonância cognitiva, de atribuição de causalidade e de construção social da realidade (cf. capítulo 4). Então, pessoas sob influência de sistemas simbólicos religiosos/paranormais, e/ou com expectativas/desejos (às vezes inconscientes) de vivenciar algo anômalo, e/ou partindo de suas lembranças altamente imprecisas e aparentemente verossímeis, e/ou sob impacto emocional, e/ou sob estados alterados de consciência, entre outras possibilidades que compõem a subjetividade humana, podem vivenciar algo como anômalo sem que haja processos paranormais/sobrenaturais envolvidos (e.g., Cardeña et. al, 2014; French & Stone, 2013; Holt et al., 2012).

Outro domínio interessante à psicologia e que nos será útil na discussão dos resultados da pesquisa é a relação entre experiências anômalas e traços de personalidade. Embora o tema seja retomado no capítulo seguinte, quando sintetizarei os achados especificamente ligados às experiências ufológicas, será útil à síntese teórica ao final sinalizar desde já que o campo das

diferenças individuais possibilita muitos *insights* ao domínio geral das experiências anômalas, além de conectar tipos diversificados de episódio.

Muitos desses estudos se debruçam sobre diferentes tipos de experiência anômala. Não citarei muitos para não ser exaustivo. Entre os exemplos apontando direção semelhante, Gow, Lang e Chant (2004) utilizaram uma série de instrumentos e apuraram, entre pessoas que reportaram experiências fora do corpo, maior tendência à fantasia, à crença paranormal e à dissociação. Pessoas que não tiveram experiências, mas se distinguiram por sua crença no paranormal, também se destacaram quanto à tendência à absorção e à dissociação. Já Zingrone, Alvarado e Dalton (1999) encontraram relações entre experiências *psi*, absorção, ambiente cultural favorável ao paranormal e fatores da personalidade (especificamente propensão à fantasia e abertura à experiência).

Investigando de modo específico a relação entre tendências espiritualistas e traços de personalidade, Piedmont (1999) e Piedmont, Ciarrochi, Dy-Liaco e Williams (2009) chegam a sugerir como um traço de personalidade independente a tendência individual maior ou menor a se colocar fora de seu senso imediato de tempo e espaço, isto é, se posicionar transcendentemente, e compreender a existência em um plano maior, com repercussões em todo o seu curso de vida, o que inclui a significação de experiências pessoais e alheias como excepcionais. Assim, em vez de ser mero desdobramento de outras características pessoais, haveria algo de essencial à condição humana relativo à espiritualidade e à transcendência. O tema é delicado e repleto de controvérsias, que demandam novos estudos.

Os trabalhos de Piedmont e seus colegas permitem conectar características individuais a outro tema caro a esta tese: o estudo das dimensões religiosas e espirituais das experiências anômalas em geral e ufológicas em particular. O próprio autor traz algumas definições que serão bastante úteis. Embora cada contexto cultural proporcione diferentes sentidos, rituais e códigos de conduta, e embora haja variações individuais nessa disposição sugestivamente

humana ao espiritual, haveria uma marcante consistência transcultural relativa a um paradigma mais amplo pelo qual as pessoas e a realidade possuiriam uma dimensão transcendente em relação à experiência imediata, que conferiria ao todo um senso de unidade fundamental.

O autor também lembra que esse senso construtivo e potencialmente positivo de transcendência e unidade pode ser encontrado fora da religião, como quando vivido através do patriotismo, no humanismo secular etc. Assim, a transcendência seria um domínio mais amplo, no sentido de que toda religião se enquadra nela, mas nem toda transcendência se enquadra na religião. O astrônomo Carl Sagan (1996), para citar um exemplo famoso, disse ter encontrado essa dimensão em sua vida através da ciência, que o fazia se sentir conectado a toda a humanidade e ao universo através da constatação (cientificamente correta) de que a maioria dos átomos de nosso corpo foi forjada em estrelas antiquíssimas, que já não existem. "Somos feitos de material estelar", ele sempre dizia. Em diversas ocasiões, como expressão desse senso de conexão e pertencimento, Sagan chegou a dizer que nós, como seres conscientes e curiosos, somos uma forma de o cosmos conhecer a si mesmo.

Um pouco diferentemente de Piedmont (1999), que prefere "transcendência" ou "transcendência espiritual", muitos autores (e.g., Giovanetti, 2005; Pinto, 2009) consideram o termo "espiritualidade" adequado para descrever esse senso amplo de conexão com algo maior que o indivíduo (não necessariamente metafísico ou sobrenatural) e essa necessidade/busca por um sentido, guardando o termo "religiosidade" para o exercício ou a experiência dessa espiritualidade no seio de religiões e da cultura.

Um dos pontos de conexão imediata entre experiências anômalas, espiritualidade e religiosidade se dá no domínio justamente das crenças paranormais. Zangari e Machado (2011) propõem uma aproximação definitiva entre a psicologia da religião e a psicologia anomalística começando pelo domínio das crenças paranormais. Para eles,

[As crenças paranormais religiosas] seriam as crenças ligadas às mais variadas perspectivas religiosas - como a crença no céu, no inferno, em seres angelicais, deuses e demônios [...]. [As crenças paranormais clássicas] seriam as crenças ligadas ao ocultismo ou ao que classicamente se relaciona como o campo do "paranormal" - como a crença em "poderes parapsicológicos" (telepatia, clarividência, precognição, psicocinesia), no lobisomem, em seres extraterrestres. Ambos os tipos de crenças descritos seriam crenças paranormais já que "transcenderiam o poder explicativo do mainstream científico" [...] Ora, a suposição de que haveria uma descontinuidade entre as crenças paranormais religiosas e as crenças paranormais clássicas é uma questão a ser estabelecida de modo empírico, de forma que sua dissociação apriorística pode levar a conclusões equivocadas acerca de suas relações. É provavelmente por isso que recentemente pudemos vislumbrar certa reaproximação entre Psicologia da Religião e Parapsicologia, uma vez que pesquisadores da primeira têm se mostrado abertos a considerar a relevância dos estudos da última para a compreensão de fenômenos como a espiritualidade e o misticismo, além de tocarem diretamente na relação entre crenças paranormais religiosas e clássicas em uma série de estudos empíricos [...]. O movimento da Parapsicologia em direção aos temas da Psicologia da Religião é notável, sobretudo quando analisamos as pesquisas de levantamentos de dados (surveys) das experiências relacionadas a psi [...]. Porém, aproximação não significa identidade ou fusão e cada uma dessas disciplinas, muito provavelmente, continuará enfatizando aspectos específicos das – quem sabe, mesmas – experiências paranormais, cujas interpretações dos seus experienciadores parece ser o único e, talvez, equivocado critério para distinguir o campo para o qual devem ser destinadas. (p. 2).

Nota-se, portanto, o caráter aparentemente pouco profícuo da distinção absoluta entre crenças religiosas e crenças paranormais, dado que podem ter uma série de conexões e que ambas são culturalmente embasadas por sistemas simbólicos que remetem a algo além da experiência ordinária. Apenas para acrescentar mais alguns exemplos, paranormais como Uri Geller e outros tantos levitariam objetos e até a si mesmos, entortariam moedas, materializariam utensílios etc., enquanto pessoas sagradas como Jesus, Buda e Bodhidharma³² teriam andado sobre a água, materializado objetos e feito outros milagres. Isso acaba por

_

³² Bodhidharma foi um famoso monge budista que viveu entre os séculos V e VI d.C. (Leonard, 1979). Segundo uma narrativa famosa a seu respeito, ele teria atravessado um lago pisando apenas em tênues folhas de salgueiro que boiavam na superfície.

figurar entre os motivos para que estudos como o exposto nesta tese sejam realizados, dado que ela aproxima e problematiza crenças paranormais clássicas e religiosas, como se verá da segunda parte em diante.

Ainda no campo das crenças religiosas e paranormais, Maraldi, Zangari e Machado (2011) realizaram uma revisão crítica da literatura. Entre os aspectos relevantes para minha discussão adiante sobre sistemas de significação relativos a alienígenas, está a constatação de que as crenças paranormais não podem ser vistas, de modo simplificado, como específicas a pessoas de condição social, educacional ou intelectual menos favorecida. Ao contrário, a assunção de crenças paranormais se associa a uma multiplicidade de variáveis e processos complexos e intercruzados, nos níveis individual e coletivo, contemporâneo e histórico.

Os autores também destacam o papel central que essas convicções podem assumir na vida das pessoas, tanto daqueles que vivenciaram episódios de aparência paranormal quanto no seio mais amplo da cultura, em que as crenças relativas ao paranormal desempenharam e desempenham papel às vezes central em sua visão de mundo e como peças-chave em mecanismos de enfrentamento de dificuldades cotidianas (*coping*), pois permitem ressignificar experiências penosas e fornecem vias de controle sobre a situação (como orações, rituais, mentalizações etc.). Nas palavras dos autores,

as vivências paranormais constituem manifestações psicológicas, individuais e coletivas que, no decorrer dos séculos, tornaram-se centrais, em muitos aspectos, à cultura e à sociedade. Tais crenças não são resultado, portanto, de meras preferências ou valores abstratos; elas tendem a constituir práticas específicas largamente adotadas pela população, como a astrologia, as curas espirituais e a comunicação com os mortos, e parecem influenciar de modo significativo a vida das pessoas, sua identidade e seu comportamento, sobretudo, aquelas que vivenciam experiências nomeadas como paranormais ou adotam alguma prática dessa natureza (p. 395).

Embora focada em tipos específicos de experiência anômala, Machado (2009) apurou que esses episódios e crenças relacionadas afetam diretamente atitudes, crenças e tomadas de decisão ao longo da vida das pessoas. Assim, as experiências não seriam meramente adereços ou passagens curiosas em sua vida, mas tendem a tomar papel importante e, por vezes, central em diversos domínios. Obtive semelhante resultado em minha pesquisa de mestrado (Martins, 2012) quanto a experiências ufológicas, embora persistisse então a dúvida sobre se e como esse processo ocorreria em profundidade e em outros contextos, dado que minha pesquisa anterior se deu com amostras urbanas.

Outro campo fértil de aproximação entre o religioso e o paranormal é o que Magnani (1996, 2000) chama de *neoesoterismo*. Trata-se de um conceito fundamental para esta tese, pois permite discutir esse amálgama de práticas e sistemas simbólicos tipicamente contemporâneo que veremos adiante ser intimamente associado à cultura ufológica atual, envolvendo *reiki*, cristais, xamanismo, kardecismo, religiões do extremo oriente e toda sorte de elementos que as pessoas cotidianamente reconhecem na atualidade pelo rótulo geral de "esotéricos". Desde meus tempos do mestrado, a questão vinha surgindo nas entrevistas em contextos ufológicos. Agora se poderá aprofundá-la no decorrer deste texto.

Magnani, contudo, lembra que "esotérico" é um termo inadequado para agrupar esses elementos, pois diz respeito a ritos e elementos doutrinários permitidos apenas a iniciados pertencentes a círculos sociais bastante restritos. O termo "exotérico" nomearia, ao contrário, a dimensão pública e aberta desses ritos e sistemas. Contudo, dada a disseminação atual do termo "esotérico", Magnani opta por acrescentar o prefixo "neo" para designar essas práticas e sistemas da "Nova Era" que possuem alguns elementos outrora permitidos a poucos, mas que hoje são abertas a quem tiver interesse e estão fartamente disponíveis.

Magnani (1996, 2000) situa o neoesoterismo no contexto do reencantamento do mundo, fenômeno que se deu com a crise do neopositivismo e a decorrente recuperação do interesse

pelo sagrado; a fragmentação do "mercado religioso", com a pluralidade crescente e livre de denominações; a crise das religiões tradicionais, motivada pelas novas questões e desafios da contemporaneidade que exigem novas respostas; e a consequente busca de uma nova espiritualidade, mais ajustada à lógica contemporânea. Assim, o neoesoterismo ocupou seu espaço cultural e mesmo geográfico na cidade, adquirindo moldes empresariais, procurando alianças com outras instituições e buscando discurso de fundamentação própria (e conquistando espaços até na área de saúde pública, devo acrescentar). O neoesoterismo se corporifica em livros, filmes, alimentos tidos como saudáveis, músicas, adesivos, ritos, símbolos, terapias, cursos, workshops e toda sorte de manifestações que se inserem bem na lógica contemporânea, podendo ser comercializados, acessados com facilidade e passíveis do exercício pessoal.

Como parte desse fenômeno contemporâneo, Camurça (2011) chama a atenção para o fato de que a própria ciência passa a compor o mosaico supracitado, servindo, devido ao seu *status* cultural, como via de legitimação do transcendente. Assim, se delineia uma nova relação sincrética entre o secular e o religioso que, como a pesquisa de mestrado (Martins, 2012) já sinalizara e Camurça reconhece, ocupa um papel central no discurso relativo a diversos tipos de experiência anômala atuais, incluindo contatos com extraterrestres. A física quântica é uma das áreas preferidas para a construção desse sincretismo, tendo sua terminologia e arcabouço teórico acrescidos de elementos de cunho transcendente. Como faceta complementar, Camurça situa até os estudos científicos do paranormal (como o apresentado nesta tese) enquanto manifestações desse sincretismo. Ou seja, trata-se de um encontro de mão dupla: místicos buscando legitimidade e sentido na ciência, e cientistas investigando o paranormal. Por sua vez, um embate se dá entre céticos e favoráveis, em que os primeiros tipicamente apontam nos segundos irracionalidade e mau uso dos conceitos e métodos científicos, enquanto estes retrucam acusando a ciência de reducionista e

racionalista, aderindo a ela, pois, de modo ambivalente (aceitando a ciência quando parece apoiar suas crenças e a rejeitando-a quando não).

Mudemos um pouco de ares. A investigação da hipótese da existência de um possível núcleo transcultural, universal, das experiências ufológicas possui precedentes no estudo de experiências anômalas de outros tipos. Citando um exemplo clássico, Hufford (1982) encontrou um núcleo transcultural nas experiências que mencionavam encontros com a Bruxa Velha ("Old Hag"), na forma de similaridades marcantes entre as experiências em diferentes contextos, o que o levou a refutar hipóteses prévias relativas à gênese puramente cultural do mito da Bruxa Velha e a associar tais experiências ao fenômeno fisiológico da paralisia do sono. O mesmo resultado foi obtido anos depois e de modo mais abrangente por ele mesmo (Hufford, 2005), tratando de experiências ditas espirituais e do quanto não se pode sustentar hipóteses explicativas exclusivamente culturais. Em direção similar e sempre ampliando a análise, Adler (2011) discutiu o quanto uma série de experiências noturnas de cunho sobrenatural e folclórico de diversos povos tem similaridades essenciais assentadas no fenômeno da paralisia do sono. Ela caracteriza essas diversas experiências assustadoras como uma intercepção entre cultura, história e biologia. McClenon (1988, 1990) empreendeu semelhante empreitada comparando experiências de déjà vu, paralisia do sono, percepção extrassensorial e de contato com os mortos entre americanos e chineses, encontrando notáveis similaridades básicas.

Zangari (2007) realizou um estudo sobre as alegações de precognição em médiuns de umbanda sob o duplo enfoque fenomenológico e ontológico. Essa pesquisa é especialmente relevante aqui por coincidir, em linhas gerais, com o enfoque que pretendo, isto é, a conciliação das investigações fenomenológica e ontológica de modo viável aos interesses e possibilidades metodológicas e epistemológicas da psicologia. Por isso, considerei, desde antes de terminar meu mestrado, o estudo de Zangari como uma espécie de precursor deste, a

mostrar que os caminhos que eu pretendia em um então futuro doutorado eram viáveis. Como resultado, Zangari apurou que as alegadas precognições não se evidenciavam anômalas em sua origem (aspecto ontológico), mas em sistemas simbólicos culturalmente sustentados (ontologia e fenomenologia). A elaboração das experiências como precognitivas dependeu mais do referencial interpretativo (no caso, a Umbanda) e de nuances cognitivas e afetivas dos médiuns (que, complementarmente, os propiciaram a tal sistema simbólico) que das características específicas das experiências e dos próprios protagonistas (no caso, atribuindo a causa das experiências aos espíritos, não a si mesmos e suas capacidades criativas, perceptivas e dissociativas). Um dos pontos, pois, relevantes à minha pesquisa é a ilustração adicional da utilidade do duplo enfoque para desvelar aspectos interessantes das experiências anômalas, como é o caso dessa reveladora dissimetria entre sistemas simbólicos religiosos e científicos diante dos episódios originais. "Ocorreria algo parecido em minha pesquisa?", eu me perguntava antes de iniciar.

Portanto, as experiências anômalas se apresentam como tema promissor para a psicologia e outras ciências diante das lacunas de conhecimento que sinalizam e as demandas individuais e coletivas relacionadas. O estudo das experiências anômalas requer cuidados especiais do pesquisador, pois o tema é repleto de sutilezas, tem sua literatura de referência ainda em construção e demanda especial abertura pessoal para o inusitado e para a revisão de conceitos e métodos devido ao caráter particularmente provocador e contraintuitivo do objeto de estudo.

Assim, os esforços das gerações anteriores e atuais de pesquisadores de experiências anômalas e sistemas simbólicos associadas constitui parte de minha bagagem a me brindar com uma série de achados e pontos de referência. Mas preciso detalhar os alicerces fornecidos pelas pesquisas especificamente dedicadas a experiências ufológicas. Esse é o tema do próximo capítulo.

Capítulo 3 - Experiências ufológicas: uma breve síntese

A verdade está lá fora.

Slogan da série de TV Arquivo X

Como eu tive de fazer semelhantes esclarecimentos na dissertação de mestrado (Martins, 2012), por se tratar do mesmo tema geral, terei de resgatar aqui aspectos lá abordados. De início, a definição de experiência ufológica dada na Introdução guarda sutilezas interessantes e relevantes para esta pesquisa. A perspectiva determinante para consagrar, ao menos em um primeiro momento, algo como um óvni ou alienígena é advinda dos protagonistas das experiências. Tal definição, compatível com a noção de experiências anômalas enquanto vivências subjetivas, é distinta daquela que considera uma experiência realmente ufológica apenas aquela que resiste às tentativas de explicação convencionais feitas por avaliadores cientificamente preparados (como defendido por Hynek, 1998/1972). Como veremos nos resultados desta pesquisa, tal resistência às explicações convencionais a partir da avaliação de ufólogos considerados competentes em seu meio pode ser problematizada de diversos modos, com implicações imediatas na construção de conhecimento sobre o assunto. Portanto, para não contaminar o presente intento com tais problemas, a definição de experiência ufológica permanece, ao menos de início, como aquilo que é assim considerado pelos protagonistas. Em diferentes momentos da discussão ontológica eu retomarei esta questão de modo mais detalhado.

Como parte dessa definição, as experiências ufológicas têm uma conotação imediata de "encontro com o desconhecido", que remete a uma expressão consagrada pelo uso em diversas línguas para se referir a tais episódios: *contatos imediatos*, ou, nos termos originais,

close encounters³³. Entre as implicações disso para a pesquisa está a noção de "deparar-se com", o sobressalto, a surpresa, a típica ausência de controle (exceto, apenas em parte, para os que relatam contatos amistosos reincidentes com alienígenas, como veremos adiante). É imensamente reincidente nas narrativas em primeira-mão, a ponto de podermos sugerir ser típico, o espanto diante de algo que emergiria repentinamente e de modo impactante diante dos protagonistas (Hynek, 1998/1972; Martins, 2012). Isso traz uma distinção moderada em relação a alguns tipos de experiência anômala, como o transe mediúnico e a cura espiritual, que ocorrem comumente de modo programado, esperado, provocado, ritualizado. Por outro lado, a ocorrência repentina aproxima as experiências ufológicas de outras também marcadas por essa característica, como as experiências de quase morte e aparições espontâneas de fantasmas. O "deparar-se com" me interessava desde o início porque ele sinaliza um caráter não sutil das experiências. Tratar-se-ia de algo cara a cara, ostensivo e desafiador, o qual, a despeito de sua aparente espontaneidade e ausência de controle, eu talvez pudesse experimentar.

Antes de prosseguirmos, uma noção preliminar dos diferentes tipos de experiência ufológica é necessária, até por eu ter iniciado a pesquisa com tais categorias enraizadas em mim, o que afetou diretamente minhas expectativas quanto aos tipos de episódio que eu encontraria em campo. Apresento aqui descrições qualitativas, fenomenológicas, tal como feitas pelos protagonistas, das categorias mais comuns de experiência ufológica. Esta síntese se baseia em minhas muitas dezenas de entrevistas acumuladas ao longo dos anos anteriores ao presente estudo, na pesquisa de mestrado (Martins, 2012) e na literatura com a qual elas conferem plenamente, tanto a acadêmica (e.g., Appelle et al., 2014; Jung, 1988/1958; Marçolla & Mahfoud, 2002; Suenaga, 1999) quanto a não acadêmica (e.g., Hopkins, 1995; Hynek, 1998/1972; Jacobs, 1998, 2002; Mack, 1994; Moura, 2009).

³³ "Encontros próximos", em uma tradução livre. O notório filme *Contatos Imediatos de Terceiro Grau (Close Encounters of Third Kind*, 1977), de Steven Spielberg, difundiu ainda mais a expressão.

De início, temos os relatos ufológicos sobre luzes noturnas e objetos de aparência metálica diurnos, ambos aparentemente à grande distância. Essa categoria parece compor a grande maioria dos episódios; ao menos sempre foram os mais facilmente localizáveis nas incursões a campo que realizei, além de serem os mais comumente relatados na literatura e que mais aparecem nas compilações estatísticas dos ufólogos. Entre as características distintivas dessa categoria estão brevidade, fugacidade, ambiguidade (i.e., os episódios são potencialmente mais difíceis de ser distinguidos de fenômenos naturais ou artificiais conhecidos, como balões e aviões), aspecto inusitado (e.g., movimentos erráticos, cores e/ou brilho incomuns, acelerações ou desacelerações abruptas, velocidades anormalmente elevadas, mudanças de forma e/ou tamanho, capacidade de aparecer e desaparecer instantaneamente) e a menor riqueza de detalhes (o que pretensamente é atribuível às pequenas dimensões dos óvnis e/ou à grande distância em que se encontrariam dos protagonistas). Um exemplo representativo extraído da pesquisa de mestrado (Martins, 2012) ilustra a categoria³⁴:

De repente eu vi que aquilo não era uma estrela [...]. Não tinha barulho [...] veio aproximando sem as luzes características de um avião [...]. A luz era um verde fluorescente [...]. Ele fez um movimento de pêndulo [...] e subiu [faz gesto ascendente com o braço para sugerir velocidade extremamente elevada] [...] apagou tudo, sumiu (p. 49-50).

Outro grupo de experiências se refere à visão de objetos voadores aparentemente extraordinários descritos com riqueza de detalhes em função de sua alegada proximidade. Embora o comportamento desses pretensos óvnis seja virtualmente idêntico ao daqueles descritos anteriormente (e.g., velocidades vertiginosas, mudanças de forma, aparecimentos e desaparecimentos), sua descrição típica inclui a maioria dos seguintes elementos: formato de

-

³⁴ Deixarei relatos oriundos da pesquisa de doutorado para serem citados na segunda e na terceira partes desta tese, dado que eles participam dos resultados.

esfera, disco, cilindro ou triângulo, aparência metálica, uma fileira única e contínua de janelas ou vigias ao redor da fuselagem, facho na parte inferior e que se comporta como se realizasse buscas no ambiente, dimensões pequenas (alguns centímetros de diâmetro; são quase exclusivamente esféricos e conhecidos na ufologia como *sondas*) ou do tamanho de automóveis em diante (quando todas as formas mencionadas podem ocorrer; são comumente consideradas na ufologia como *naves*).

Um aspecto interessante acerca da aparência dos óvnis próximos para a discussão da interface cultura/experiência é que, diferentemente de obras cinematográficas notórias, como *Contatos Imediatos de Terceiro Grau* (1977), *ET, o Extraterrestre* (1982) *e Independence Day* (1996), entre tantas, as descrições dos óvnis remetem quase sempre à ausência de hastes, relevos irregulares, aparatos muito salientes ou luzes multicoloridas em sua fuselagem. Ao contrário, em comparação às obras de ficção populares, os óvnis tendem a ser descritos como bastante simples, "sem graça", sem adornos ou sofisticações maiores que as eventuais janelas, além da luminosidade usualmente monocromática ou variando entre poucas cores. Outro exemplo retirado da pesquisa de mestrado (Martins, 2012) ilustra a categoria:

Eu vi passando sobre a rua [...] um objeto estranho [...]. Ele deveria ter o tamanho de uma kombi [...] era um objeto esférico [...] tinha uma luz fosca [...]. Era cercado em seu perímetro por janelas redondas ou escotilhas que irradiavam luz [...]. Essas luzes da escotilha pareciam girar num determinado sentido, enquanto embaixo do objeto [...] havia uma série de luzes [...] que giravam no outro sentido (p. 51).

Protagonistas também podem se referir a entidades incomuns, de alguma forma associadas aos óvnis. Não raro as visões desses seres e dos óvnis se combinam, com aqueles dentro ou próximos a estes. Apesar de submetidos a copiosas variações de tamanho, forma, massa corporal, beleza e maior ou menor proximidade com feitios animalescos, os alienígenas são descritos quase sempre de modo antropomórfico, isto é, possuem cabeça, tronco e quatro

membros (dois superiores e dois inferiores), dedos (tipicamente entre três e seis em cada membro), órgãos sensoriais no crânio (variando entre enormes e quase imperceptíveis; olhos, narinas e boca tendem a ser mencionados) e postura bípede. Esse antropomorfismo trará outros elementos para as discussões vindouras sobre o papel da intra e intersubjetividade na construção dos episódios.

Quanto mais semelhantes aos terráqueos, mais os alienígenas tendem a ser descritos usando vestimentas, que podem ser colantes e metálicas, semelhantes às que vemos em filmes de ficção científica, ou leves e soltas, assemelhadas a suaves túnicas. Quanto mais animalescos, mais os seres tendem a ser descritos como nus ou portando poucos adereços. O comportamento dos alienígenas parece igualmente variar conforme o grau de antropomorfismo: quanto mais animalescos, mais seriam indiferentes ou arredios, além de pouco ou nada comunicativos e emissores de ruídos ou zumbidos. Quanto mais humanos, mais seriam gentis e preocupados com os terráqueos, comunicando-se por transmissão de pensamentos (i.e., telepatia), gestos, idioma do protagonista ou através de uma língua incompreensível. As interações com os protagonistas tendem a ser breves/superficiais/casuais ou delongadas/recorrentes/inseridas em algum plano maior dos alienígenas. A pesquisa de mestrado (Martins, 2012) fornece dois bons exemplos, o primeiro referente à descrição mais famosa de alienígena e o segundo contendo uma descrição exótica, pouco comum na literatura internacional, mas relativamente reincidente no cenário brasileiro dessas experiências, marcado por distinto exotismo:

Tinha dois seres cinza me olhando e que faziam um som estranho [...] que parecia [som de] abelhas [tenta reproduzir o som, à semelhança de um zumbido grave] [...]. Eles eram cinza, um cinza claro, olhos pretos grandes, eles olhavam um para o outro lentamente [...]. hoje eu sei que [...] eram seres extraterrestres mesmo (p. 19).

O farol bateu em alguma coisa que brilhou [...] aí vi que tinha um formato de gente, de rosto [...]. Deu pra ver perfeitamente que era um ser com rosto, braços, corpo [...]. A pele dele era [...] vermelha, grossa [...] e só um olho [...] no meio da testa [...]. Ele olhou pro carro, olhou pra mim [...]. Era muito real! (p. 52)

Os tipos de experiência referidos acima são costumeiramente fugidios e em algo distantes. Mas as pessoas também contam, de modo menos frequente, histórias de interação bem mais próxima com alienígenas. O tipo mais popular de experiência próxima e de maior duração, a motivar filmes hollywoodianos, livros de ufologia e pesquisas científicas (cf. revisões em Appelle et al., 2014, e em Hough & Rogers, 2007-2008) são as abduções.

A despeito do que muitas pessoas parecem pensar, as abduções tendem a ser bastante semelhantes entre si, ao menos no mesmo contexto cultural. As experiências tipicamente começam com a visão de um óvni ou alienígena(s) nos moldes anteriormente descritos. Contudo, a experiência segue com o ingresso involuntário do protagonista no óvni ou em um ambiente que ele não conseguiria identificar, transportado por um feixe de luz ou carregado mecanicamente pelos raptores. Uma vez lá, os protagonistas seriam deitados em leitos semelhantes a "mesas cirúrgicas" ou a "cadeiras de dentista" e submetidos a exames de aparência médica e psicológica, acompanhados de desconforto físico e emocional intensos. Há um componente sexual em significativa parcela dos relatos, na forma de exames nos órgão genitais, coleta de óvulos e sêmen, inseminações artificiais e relações sexuais forçadas com outros humanos igualmente subjugados por uma espécie de transe ou mesmo com alienígenas. Tais procedimentos serviriam para a manufatura de bebês híbridos, os quais não raro seriam vistos dentro das naves em várias etapas do desenvolvimento. Os abduzidos seriam também forçados a interagir com esses híbridos, o que teria funções incertas de estímulo ao desenvolvimento emocional dos mesmos e/ou de teste psicológico nos abduzidos.

Embora a duração típica de uma abdução seja de uma a três horas, variações contemplam de poucos minutos a alguns poucos dias de desaparecimento dos protagonistas. Às vezes, pessoas conhecidas dos abduzidos atestam que eles estavam desaparecidos no período da alegada abdução, configurando, ao menos para eles, uma espécie de testemunho indireto. Embora a maioria das experiências comece quando os protagonistas se encontram na cama, elas já foram reportadas como tendo início em quase todo tipo de lugar ou contexto. Uma variação das abduções vem sendo chamada de "visitas de dormitório", na qual os alienígenas realizariam uma versão abreviada do roteiro de abdução e exames sem retirar a vítima de seu leito.

Um detalhe relevante é que, com grande frequência (e.g., 70% dos abduzidos em McLeod et al., 1996), os protagonistas não se lembram do que teria ocorrido, havendo no lugar da presumida lembrança uma lacuna de memória aproximadamente correspondente ao tempo transcorrido após verem um óvni ou alienígena (conhecida na ufologia como "missing time"; cf. Hopkins, 1995), além de indícios circunstanciais (e.g., a roupa do[a] abduzido[a] vestida ao avesso, sugerindo que fora retirada e recolocada sem que ele[a] lembre), cicatrizes ou outros ferimentos os quais não teriam sido notados antes da abdução, sonhos recorrentes e nítidos sobre exames médicos em ambientes estranhos e quadros ansiosos diversos e aparentemente injustificados.

Há três grandes tendências nas atitudes posteriores dos protagonistas desse tipo de experiência: (1) A estranheza desses indícios não motiva buscas ulteriores por esclarecimento, o que tipicamente não gera uma noção subjetiva de abdução; (2) A partir dos indícios, do conhecimento popular e da literatura ufológica, os protagonistas concluem que foram abduzidos (o que muitas vezes gera significativo impacto em dimensões psicológicas como identidade e ideias persecutórias); ou (3) os protagonistas buscam recordar o que teria ocorrido durante o tempo perdido (*missing time*), tipicamente através de hipnose regressiva ou

outras práticas que induzem alterações de consciência. Nesse último caso, muitas vezes surgem detalhadas "lembranças" de abduções complexas, demoradas e em parte padronizadas, ocasionando aqueles aludidos impactos subjetivos na identidade e visão de mundo dos protagonistas.

Com alguma frequência (e.g., 30% dos abduzidos em McLeod et al., 1996), os protagonistas reportam espontaneamente experiências "completas" de abdução, isto é, sem lapsos de memória e sem o emprego de hipnose ou técnicas alternativas. Os relatos assim obtidos são análogos aos que se valem desses procedimentos auxiliares (ao menos dentro do mesmo contexto cultural). A pesquisa de mestrado (Martins, 2012) fornece outro exemplo, recortado da longa entrevista concedida a mim por ma jovem advogada mineira.

Em 1998, eu tive uma experiência de abdução. Eu estava na casa de um ex-namorado [...]. Eu já começo a sentir uma coisa estranha, e aí eu perdi a gravidade [...]. Meu cabelo ia todo pra trás, sendo puxado pra trás, como se eu estivesse em cima de uma tábua, só que em suspenso [gesticula com a mão, sugerindo que o corpo flutuava] [...]. Além de estar esse "homem" [um dos alienígenas, visto primeiro] [...] existiam mais duas "pessoas" [...]. Nesse dia, eu acordei com o punho ardendo, doendo, e essa parte do pé aqui também ardendo [mostra a articulação do pé] [...] eu tinha marcas escuras [nesses locais] [...] e isso sumiu com o tempo, e o mais engraçado que ele [o ex-namorado] ficou também [...] a gente [ela e o ex-namorado] acorda com as mesmas marcas [...]. Além do medo enorme que eu fiquei [...]. [Dentro da nave, era] um lugar como se fosse um caixão de vidro, mergulhada em um líquido, toda cheia de tubos, e sendo estudada realmente [...] eu participei de uma experiência genética, onde foi criado algum ser através de mim; esse ser existe em algum lugar [a voz começa a ficar embargada e a expressão facial se torna chorosa] [...] eu estava dentro de uma nave, isso eu tenho certeza (pp. 54-55).

Entre os principais tipos de experiência ufológica, resta comentar os alegados contatos amistosos com alienígenas. Pessoas que reportam essas experiências são frequentemente chamadas de "contatadas" (e.g., Lewis, 1995; Suenaga, 1999) e os episódios que elas narram possuem algumas características particularmente distintas dos demais descritos neste capítulo.

Diferentemente da maioria das experiências, historicamente mais compreendidas como físicas, os encontros amistosos tendem a ser semelhantes a contatos com entidades sobrenaturais e imateriais, como espíritos, pois frequentemente incluem estados alterados de consciência, canalizações de mensagens, experiências fora do corpo, intuições e visões de seres "etéreos". Encontros físicos também são descritos e parecem herdeiros dos episódios que se tornaram notórios na década de 1950, mas estão se tornando mais raros nas últimas décadas (cf. Martins, 2012).

Os alienígenas que manteriam contatos amistosos tendem a ser descritos e reconhecidos pelos protagonistas como "altos", "belos", "resplandecentes", à semelhança de anjos ou espíritos de luz, embora algo sinalize aos protagonistas uma origem extraterrestre, como adereços de aparência tecnológica e mensagens que revelariam sua procedência. O conteúdo das conversas entre os protagonistas e os alienígenas é quase exclusivamente voltado a temas espiritualistas, veiculados quase sempre pelo que seria transmissão de pensamento ou, de modo mais raro, verbalmente, quando a voz dos seres se apresentaria, ainda segundo os protagonistas, "bela" e "melodiosa". Com alguma raridade, suas vozes seriam "robóticas" e "artificiais". Alguns protagonistas alegam que esses seres sequer necessitam de naves para vir à Terra, de modo que, para eles, os óvnis seriam terrestres, como aviões secretos experimentais, ou sequer existiriam. Uma contatada forneceu exemplo representativo (Martins, 2012):

Eu vi um ser desses pela primeira vez [...] ele apareceu pra mim, foi um choque [...] ele mostrava um objeto na mão [...] ele era todo dourado [...] era uma pele normal, só que ela tinha uma nuance dourada [...]. E o macacão era amarelo fulgurante. E ele tinha um símbolo no peito [...]. No primeiro impacto, eu acreditei que [o objeto na mão do ser] era uma arma [...]. Falei com meu irmão assustada, olhando aquele "homem" assim de dois metros e trinta [...] "Que ser é esse?!" [...]. Ele [o irmão, que também seria um contatado] disse tratar-se de Orson, um ser que vem de Órion (p. 55-56).

Após a apresentação bastante resumida das categorias mais conhecidas de experiência ufológica, eu me inspiro na historicidade organizada por Charles Richet sobre o estudo das experiências anômalas (cf. capítulo 2) para propor um desenvolvimento histórico da temática ufológica (de modo semelhante ao que fiz em Martins, 2012, p. 56-66).

1. Período "pré-midiático" (? – 1947): Registros históricos de diversas épocas e locais tratam de visões celestes semelhantes aos atuais óvnis e alienígenas, com menções a esferas, "escudos", "cruzes" e "lanças" voadoras, além de entidades estranhas, perseguições e sequestros de camponeses e aborígenes em algo semelhantes às abduções atuais (e.g., Bullard, 1989; Jung, 1988/1958; Suenaga, 1999). Os pontos de interseção entre essas histórias figuraram entre os elementos importantes para que, no período histórico seguinte, Jung (1988/1958) consolidasse suas concepções sobre os arquétipos, isto é, simbolismos reincidentes e pretensamente universais na espécie humana, além de relacioná-los às experiências ufológicas que hoje conhecemos.

Os episódios desse período foram um tanto esporádicos e há significativa controvérsia sobre terem "realmente" acontecido (incluindo a possibilidade de fenômenos naturais mal interpretados) ou serem "apenas" alegorias, anedotas a remeter metaforicamente a alguma circunstância da época. Provavelmente ocorreram ambas as situações. Os exemplos mais famosos e frequentemente mencionados pela mídia incluem o "combate aéreo" entre esferas, "escudos", "cruzes", "lanças", "caixões" e cilindros voadores pretensamente observado em Nuremberg, na Baviera, entre abril de 1561 e setembro de 1571, relatado à época pela *Gaceta de Nuremberg*, além do episódio análogo e à luz do dia narrado no *Folheto de Basiléia* em 1566 (cf. ambos em Jung, 1988/1958).

Antes da popularização da ciência e do racionalismo, os episódios tendiam fortemente a ser compreendidos como avisos celestes, bruxarias e bênçãos, algo que nunca se esvaneceu

inteiramente. A partir de então e de modo lento, começaram gradualmente a surgir sistemas de significação materialistas e tecnológicos, como é reconhecível, para citar exemplos famosos, nas aparições de "dirigíveis fantasmas" do final do século XIX nos Estados Unidos, de "foo fighters" durante a Segunda Guerra Mundial (i.e., bolas de luz que cada lado do conflito acreditava ser uma arma secreta do inimigo) e de "foguetes fantasmas" no norte da Europa em 1946 (Santos, 2009; Suenaga, 1999). O coronel José Francisco de Almeida registrou um episódio desse tipo no livro de controle da Fazenda Anil, na antiga São Gonçalo do Sapucaí, em Minas Gerais, ainda no século XIX:

Hoje, 15 de novembro de 1.899. Declaro, debaixo de minha palavra e honra, que no dia 11 para 12, a uma e meia da madrugada, eu e minha mulher nos levantamos e encontramos o céu todo tapado de estrelas. Havia três sinais, sendo o mais pequeno pouco maior que uma Lua; o segundo, dois tantos do primeiro e o terceiro três vezes maior que o segundo. O terceiro está crivado de estrelas ao redor e por dentro, que variam do azul para vermelho, e em volta dele é como o resplendor do quino. Estivemos vendo este sinal, no terreiro, a noite muito clara, por questão de 10 minutos. Depois, às 02:00 horas, fui abrir a janela e encontrei a noite toda escura, sem uma só estrela. Isto é mesmo a verdade, como minha confissão. Eu vi isso com os meus olhos que a terra há de comer. Como ninguém mais deu notícia, faço esta declaração, para mais tarde alguém ler, para contar, se houver outro semelhante. Só eu e minha mulher é quem vimos este sinal. Por isso declaramos, para mais tarde, quem viver, contar, e ser assim a nossa verdade. Deus mostrará, assim como fez o Sol, a Lua, o grande poder deste imenso globo que estamos firmados nele. Não temos o grande poder de provar este fato, que, presentemente, ninguém conta que viu. Só nós dois³⁵.

Além do possível caráter alegórico de muitos relatos antigos e atuais, outras conexões entre as experiências em diferentes épocas se delineiam. Melton (1995) analisou mais de cem relatos de contatos amistosos de algum tipo com seres de outros planetas entre 1758 e a década de 1980. Como um dos aspectos reveladores sobre o período histórico pré-midiático,

-

³⁵ O livro de registro original está aos cuidados da família do coronel em Varginha, Minas Gerais, e foi cedido para confecção de cópia autenticada em cartório por seu bisneto, o já falecido Joaquim Gonçalves Ramos. Possuo uma cópia do material, para fins de consulta.

as narrativas anteriores à década de 1940, que marca o início do período histórico seguinte, mencionam contatos quase exclusivamente ocorridos por meios sutis como experiências fora do corpo e estados alterados de consciência, sem a menção a espaçonaves ou a algo equivalente. Isso coincide com a noção antes exposta de que as significações materialistas e tecnológicas para os alienígenas começam a emergir e impregnar a cultura mais recentemente em termos históricos. De modo interessante, também sinalizando um forte elemento cultural, quase todos os extraterrestres então contatados provinham daquilo que era conhecido em cada época, a saber, nosso sistema solar, particularmente Marte, Vênus e a nossa Lua. As mensagens transmitidas pelos alienígenas quase sempre telepaticamente possuíam conteúdo moral e metafísico. Alguns exemplos representativos ilustram a questão.

Em 1758, o então famoso cientista sueco Emanuel Swedenborg (1688-1772) publicou o tratado "Coisas vistas e ouvidas sobre Terras no mundo solar, que são chamados de planetas; e sobre Terras nos céus estrelados; e sobre os seus habitantes e mesmo sobre espíritos e anjos de lá"³⁶, em que expõe meticulosamente características de diferentes planetas que ele teria visitado (citado por Melton, 1995). Os copiosos detalhes de Swedenborg incluem a fisiologia e anatomia dos marcianos e os sistemas sociais unificados que permitiam um convívio justo e amoroso entre os seres.

Menton (1995) atribui importância histórica a Swedenborg, situando-o como uma transição na literatura ocidental e sinalizando um movimento cultural que viria a desaguar nos contatados atuais. Em um século marcado por ficções do tipo "jornada fantástica", em que os heróis viajam a "redutos do desconhecido" como o fundo do mar, o centro da Terra ou mesmo outros planetas, descobrindo então alguma sociedade utópica, Swedenborg alegou ter ele mesmo feito semelhante jornada, em vez de se tratar de uma obra de ficção.

_

³⁶ O título apresenta uma inversão de termos, de modo que apresentei uma tradução livre linear. O título original é "Concerning Earths in the Solar World, Wich Are Called Planets; and Concerning Earths in the Starring Heavens; and Concerning Their Inhabitants; and Likewise Concerning the Spirits and Angels There from Thing Seen and Heard".

Para enriquecer os paralelos possíveis de se estabelecer com os contatados atuais, cito mais alguns exemplos. Um dos casos mais famosos desse tipo se deu na década de 1890, com a famosa médium francesa Hélène Smith (1861-1929). Entre outras experiências anômalas de tipos diversos, ela alegou ter visitado Marte e aprendido o idioma marciano, fornecendo descrições e desenhos das paisagens e das formas de vida animal e vegetal daquele planeta. À época, o famoso psicólogo suíço Theodore Flournoy (1854-1920), um dos pioneiros da psicologia (citado por Melton, 1995, p.3), analisou o caso e evidenciou ser o idioma marciano de Smith uma modificação infantil (sic) do idioma francês.

Entre os exemplos mais influentes na atualidade está a ucraniana Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), responsável pela sistematização da moderna Teosofia e cofundadora da Sociedade Teosófica. Uma das influências mais diretas de Blavatsky aos contatados atuais foi o estabelecimento de uma hierarquia de "mestres ascensos", um panteão de evoluídos seres sobrenaturais, alguns deles extraterrestres, que estabeleceriam uma ponte entre a humanidade terrestre e a divindade (Melton, 1995). Como se verá adiante, os mesmos mestres ascensos continuam a contatar pessoas e a favorecer curas espirituais.

Uma das maiores influências para a consolidação do ícone "alienígena" no imaginário contemporâneo veio de uma fonte que se poderia considerar inicialmente insuspeita. No final do século XIX, o astrônomo norte-americano Percival Lowell (1855-1916), munido de um telescópio, divulgou ter descoberto robustas linhas cruzando todo o solo marciano, extensas e uniformes o suficiente para sugerir sua origem artificial. Lowell e seus simpatizantes supuseram então que as linhas seriam vias de irrigação a trazer água dos polos marcianos para a ressecada região equatorial do planeta e sua civilização moribunda ou já extinta (Santos, 2009, p. 13). Mas a descoberta jamais foi confirmada independentemente e os "canais

marcianos" caíram no esquecimento³⁷. Todavia, o efeito indireto dos canais marcianos se perpetuou, deixando impregnado no imaginário coletivo a ideia de vida em Marte e mesmo em outros planetas do sistema solar (Melton, 1995).

No início do século XX, o médium canadense Willard Magoo (1844-1929) contou ter sido arrebatado a Marte por uma "força invisível", descobrindo então ser o planeta repleto de belas paisagens como florestas e parques, além de avançada tecnologia, o que incluiria a invisibilidade e o uso de automóveis e rádios. Um dos aspectos relevantes a se repetir nos contatados atuais (cf. Martins, 2012) é o ganho de um senso de responsabilidade sobre a própria vida alegado por Magoo, que passou a defender também que os líderes religiosos não necessitariam temer o progresso científico (Melton, 1995).

Muito antes de seu livro emblemático sobre óvnis de 1958, Jung apresentou, em sua tese de doutorado, o caso de uma jovem paciente que teria se deparado, sentado à sua frente no trem, com um "morador dos astros" vindo de Marte. A tal entidade lhe teria informado que havia máquinas voadoras no planeta vermelho e que todo o planeta era coberto por canais (Jung, 1902), lembrando-nos novamente de Percival Lowell.

Esses e muitos outros exemplos revelam que o ideário coletivo sobre civilizações extraterrestres e interações delas com os terráqueos já podia ser verificado antes dos relatos sobre óvnis e alienígenas que passamos a conhecer a partir da década de 1940. Desde então já se verifica antropomorfismo (os alienígenas se parecem conosco), geomorfismo (os mundos alienígenas se parecem com a Terra), antropocentrismo (os alienígenas estão bastante

³⁷ As missões espaciais Mariner 9, de 1971, que demonstrou a ausência de canais em Marte, e Viking 1 e 2, de 1976, que não encontraram evidência sequer de vida microbiana atual no planeta, foram um duro golpe no entusiasmo popular sobre vida no planeta vermelho. Como consequência culturalmente significativa e heuristicamente interessante, praticamente se extinguiram então os relatos de contatos com marcianos. Em processo semelhante, as descobertas da segunda metade do século XX sobre a insalubridade do solo venusiano, que é repleto de gases venenosos e possui temperatura extremamente elevada, ocasionaram a virtual extinção de relatos de encontros com venusianos (Sagan, 1996, p. 120). Contudo, correntes espíritas e esotéricas resgataram a noção de vida nesses planetas, mas em "vibrações" ou "frequências" distintas daquela materialidade em que habitamos, o que tornaria irrelevante, sob esse referencial, a insalubridade dos planetas. Por isso, os relatos de contato com marcianos e venusianos retornaram à cena ufológica, embora de um modo importantemente distinto dos casos antigos: esses alienígenas não seriam materiais e sim imateriais, espirituais, energéticos.

interessados nos humanos terrestres), espiritualidade/religiosidade/esoterismo explícitos (e.g., Helena Blavatsky) e velados (e.g., ícones e funções religiosas passíveis de serem exercidas por alienígenas, como detalharei logo adiante), além de interações entre as dimensões imaterial e tecnológica em nível utópico. Desse modo, parte do alicerce para os sentidos comumente atribuídos hoje a esses episódios estava sedimentada, através de um sincretismo entre temas místico-religiosos e científicos. Veremos adiante que essa combinação de referenciais se intensificará.

2. "Era moderna dos discos voadores" (1947-1989): Em 24 de junho de 1947, um relato a princípio desconectado com o tema dos alienígenas inaugurou um novo período histórico, a ponto de essa data ser comemorada anualmente pelos entusiastas como o "dia mundial da ufologia". Naquela tarde, o empresário e piloto civil Kenneth Arnold (1915-1984) teria avistado nove objetos voadores incomuns enquanto ele sobrevoava o Monte Rainier, no Estado de Washington. Ele descreveu o movimento trepidante dos aparelhos a partir de uma analogia, como "discos atirados sobre a água". Um repórter cunhou então o hoje notório termo "disco voador" e inaugurou-se o que a ufologia convencionou chamar de "era moderna dos discos voadores", em oposição ao período anteriormente descrito e suas narrativas menos sistemáticas (Santos, 2009; Suenaga, 1999).

Além do incentivo decisivo à notoriedade daquilo que em breve seria paralelamente chamado de óvni, a participação de Kennedy Arnold possui outra dimensão imediatamente relevante para compreendermos a potente dimensão cultural desses episódios. A comparação que o piloto fez entre o que ele teria visto e "discos" se referia unicamente ao *movimento* dos objetos. Contudo, um dos repórteres cunhou e disseminou o termo "disco voador", o que teve entre seus resultados o equívoco geral de que Arnold teria visto objetos em *forma* de disco. A partir de então, uma verdadeira onda de visões de óvnis discoides surgiu e se estende até hoje,

tornando-se o estereótipo da nave extraterrestre tanto no cotidiano quanto nas obras de ficção. Como desdobramento também relevante, quando a noção de que incertos "discos voadores" estavam sendo vistos nos Estados Unidos, houve quem mencionasse no Brasil a visão de pequenos discos voadores negros, com um furo claro no meio. Diante disso, alguns levantaram a hipótese psicossocial segundo a qual a noção incerta do que seriam os tais discos voadores levou a uma associação desses pretensos objetos com discos de vitrola, os quais foram, então, reportados (Santos, 2009). Os copiosos discos voadores herdeiros da interpretação equivocada do relato original de Arnold parecem somar elementos à hipótese de que o imaginário coletivo pode servir de alicerce para relatos de naves extraterrestres. Mas o próprio Arnold reportou ter visto algo, assim como muitos antes dele. O cenário é, portanto, complexo, e vetores psicossociais e talvez outros ainda não identificados parecem operar de modos variados.

A "febre" dos discos voadores atingiu escala global ainda na década de 1940, com grande fervor midiático e incontáveis narrativas cativando o interesse público. Contudo, ao contrário do que muitos imaginam, de início a hipótese extraterrestre para esses episódios mal era cogitada. As explicações mais populares os consideravam resultantes de bebida alcoólica, mentiras simples, histeria coletiva e armas secretas de países hostis. Temos de considerar que a Segunda Guerra Mundial havia terminado há pouco tempo, o que ocasionou um ambiente de apreensão e desconfiança, além de particularmente sensível à ideia de máquinas aéreas (Jung, 1988/1958, Santos, 2009; Suenaga, 1999).

O Brasil também se mostrou imensamente receptivo ao "novo" fenômeno cultural. Levaria mais alguns anos para que, na década de 1950, a combinação entre o enfraquecimento das hipóteses iniciais supramencionadas, somado a fatores culturais como a influência da ficção científica, da corrida espacial e do imaginário sobre vida em outros planetas herdado do período histórico anterior, possibilitassem a popularização da hipótese extraterrestre e o

surgimento dos primeiros contatados nos padrões que se tornaram populares na atualidade (Santos, 2009; Suenaga, 1999).

Atento a temas marginais que poderiam fornecer elementos importantes para a compreensão do funcionamento psicológico humano, Jung (1988/1958) teve sua atenção despertada para o então recente fenômeno dos óvnis e escreveu a respeito o clássico livro "Um mito moderno sobre coisas vistas no céu". Em síntese, Jung ali reconheceu os óvnis como um mito propriamente moderno, embora não perdesse o simbolismo arquetípico, justamente aquele já percebido por ele em função das similaridades entre os episódios atuais e as narrativas do período histórico anterior. Ele os considerou um mito moderno em função das variáveis do momento histórico que seriam cruciais para o sentido tecnológico e beligerante que as pessoas dariam a estímulos celestes ambíguos, a saber, o enfraquecimento da religião e a insegurança coletiva em função da recém-acabada Segunda Guerra Mundial, da nova tecnologia bélica nuclear e da emergência da Guerra-Fria.

A maioria dos chamados "casos clássicos" da ufologia data desse período histórico, como, entre muitos outros impossíveis de comentar em apenas uma tese, as alegadas quedas de óvnis e resgates de seus tripulantes em Roswell (1947) e no Deserto de Kalahari (1989), abduções como a do agricultor mineiro Antônio Villas Boas (1957) e do casal Betty e Barney Hill (1961), visões de pretensos óvnis aterrissados e tripulantes realizando atividades no ambiente (e.g., coleta de amostras), como no bairro Sagrada Família, em Belo Horizonte (1963), entre muitas variações e um número muito maior de casos representativos e notórios de cada tipo.

Ao longo desse período histórico, consolidou-se uma polarização que ainda persiste em relação às experiências ufológicas. De um lado, ufólogos e seus simpatizantes tendem a defender a literalidade dos relatos e sua explicação definitiva como sendo a presença alienígena na Terra. Suas conclusões tendem a ser baseadas em premissas e métodos

esotéricos e/ou pseudocientíficos (Martins, 2014b; Reis & Rodrigues, 2009; Sagan, 1996). Do outro lado, céticos (parte deles ligada direta ou indiretamente ao meio científico) tendem a desvalorizar as experiências e relatos ufológicos como farsas e erros de interpretação de fenômenos conhecidos, resultando na ideia de que nenhuma contribuição do tema ao conhecimento científico seria possível (Sagan, 1996; Suenaga, 1999). Evidentemente, há exceções em ambos os lados. Mas esse cenário teve entre seus efeitos um hiato entre os protagonistas/interessados por experiências ufológicas e a comunidade científica, gerando um clima de mútua desconfiança entre as partes.

Embora, dentro dos referenciais culturais dominantes, a maior parte das visões de óvnis e alienígenas possa ser mesmo enquadrada enquanto farsas e erros de interpretação de fenômenos conhecidos pela ciência (e.g., Saliba, 1995), uma proporção menor de episódios porta desafios explicativos maiores, ainda que isso não signifique dizer que sejam inexplicáveis nos termos do conhecimento científico vigente (cf. Appelle et al., 2014; Dewan, 2006b; Jung, 1988/1958; Martins, 2012, 2014b). Além disso, o crescente número de pesquisas científicas sobre o assunto neste período revelou que o mesmo constitui objeto de estudo interessante sobre vieses cognitivos, sistemas simbólicos, percepção, memória e outros temas de forma alguma esgotados na psicologia e em ciências afins. E, como se poderia esperar, há pessoas, sob diversas perspectivas, defendendo haver nesse fenômeno algo efetivamente extraordinário para a física e para ciências próximas se dedicarem, algo possivelmente extraterrestre (e.g., Hynek, 1998/1972; Jacobs, 1998, 2002).

3. A era "pós-moderna" dos alienígenas (1989-atual): Uma das características distintivas da pós-modernidade, a despeito das polêmicas sobre este último termo, é o encontro e a mútua influência entre diferentes perspectivas e a crise das metanarrativas, como visto na Introdução. O folclorista Thomas Bullard publicou um artigo em 1989 que, por seu

enfoque e alcance, talvez possa ser considerado um marco da chegada ao reino dos óvnis dessa perspectiva plural e de respeito à alteridade. Diferentemente da grande maioria dos artigos científicos sobre experiências ufológicas até então publicada, que buscava unicamente explicar tais episódios através de mecanismos causais convencionais (pesquisa ontológica), Bullard atentou para além das dimensões físicas, neurológicas e psicológicas imediatas (como alucinações, epilepsia do lobo temporal, correlações entre as visões e eventos astronômicos) e observou dimensões psicossociais e históricas das experiências. O artigo (Bullard, 1989) conferiu maior visibilidade para esses recortes e pareceu incentivar pesquisas subsequentes crescentemente sofisticadas e mais condizentes com a complexidade dos episódios ufológicos, de modo não a ignorar os achados anteriores e suas respectivas linhas de pesquisa ontológica, mas somando variáveis de interesse de áreas como psicologia social, antropologia, sociologia e história. Assim, pesquisas sob diversos recortes floresceram com mais vigor a partir da década de 1990, agregando mais representantes das ciências humanas.

Embora esteja consagrada pelo uso a extensão da expressão "era moderna dos discos voadores" aos dias atuais, escolhi arbitrariamente distinguir e nomear a fase contemporânea como "pós-moderna" para destacar a crescente pluralidade e complexidade das experiências, sistemas simbólicos e de linhas de pesquisa que incidem sobre elas. Quando incluímos ao cenário as contribuições recentes tanto teóricas quanto metodológicas da psicologia anomalística, as possibilidades de estudo se amplificam.

Sugiro que este período histórico se encontra apenas em estágio embrionário, com claras lacunas de conhecimento e bibliográficas a serem preenchidas, além da necessidade de vencermos preconceitos arraigados quanto aos protagonistas das experiências e aos interessados pelo tema (de modo semelhante ao sugerido sobre experiências espirituais por Almeida & Lotufo, 2003).



Durante os dois últimos períodos históricos, um número razoável de pesquisas interessantes sobre óvnis e alienígenas ocorreu, servindo como parte do alicerce para este estudo. Quase todas se deram com ênfase nos protagonistas e crentes na presença alienígena na Terra, justamente o domínio que me interessa aqui. Tais pesquisas dizem respeito à controvérsia cultural e científica sobre óvnis e extraterrestres, a aplicações de testes psicológicos e avaliações clínicas em protagonistas e em crentes, a relações com folclore e religião, a aspectos da psicologia da percepção e da memória, a estatísticas sobre aspectos diversos, a relações com experiências místicas e a implicações psicológicas, filosóficas, sociológicas e antropológicas do imaginário coletivo sobre a pluralidade dos mundos habitados. Seguem-se alguns exemplos, sem a pretensão de uma revisão exaustiva neste capítulo, dado que diversas dessas pesquisas serão apresentadas, discutidas e retomadas em outros momentos do texto.

Muitos estudos tentaram estabelecer relações entre experiências ufológicas e características pessoais daqueles que as relatam, como tendência a dissociar (e.g., French, Santomauro, Hamilton, Fox e Thalbourne, 2008), tendência a fantasiar (e.g., Gow, Lurie, Coppin, Popper, Powell & Basterfield, 2001), substratos neurológicos específicos (e.g., Holden & French, 2002) e propensão a falsas memórias (e.g., Otgaar, Candel, Merckelbach & Wade, 2009). A maioria desses estudos aponta tais tendências em graus diversos e discute seu papel teórico no ocasionamento de experiências ufológicas, como quando os episódios emergem de pessoas já propensas a fantasiar, quando resultam de memórias distorcidas sobre fatos prosaicos, quando emergem de descargas elétricas epilépticas em áreas do cérebro e então causam alucinações, quando o "missing time" ocorre em pessoas naturalmente propensas a dissociar etc. Por sua vez, os estudos tipicamente apontam que abduzidos não possuem transtornos mentais em proporção superior à da população geral (cf. revisão em Appelle et al., 2014).

Exceto pela parte relativa à ausência de transtornos psiquiátricos formais, outros autores (como Appelle et al., 2014, e Hough & Rogers, 2007-2008) problematizam esses achados predominantes ao destacar falhas metodológicas (como amostras pequenas e o uso de medidas não padronizadas) e resultados apontando em outras direções, o que sinaliza as divergências do campo e a necessidade de novas e mais sofisticadas pesquisas.

Sendo assim, os resultados verificados até aqui em um número não desprezível de estudos não podem ser ignorados, mas precisam ser apreciados criticamente. Além disso, a grande maioria de tais pesquisas se dedicou a uma categoria específica de experiência ufológica, as abduções, o que aponta para a necessidade de se abordar outras categorias de episódios, as quais são tão interessantes quanto.

Tentei lidar com parte dessas controvérsias em minha pesquisa de mestrado (Martins, 2012). Utilizei então instrumentos (NEO PI-R e MINI PLUS) validados para comparar dois grupos de (35 e 11) adultos que alegaram experiências ufológicas de diferentes tipos e dois grupos controle de (35 e 11) adultos que não as alegaram quanto a traços de personalidade, indicadores de transtornos mentais e vieses psicossociais na elaboração subjetiva das experiências, pretendendo sondar possíveis relações dessas variáveis com o surgimento e os contornos das experiências. Adicionalmente, usei um roteiro de entrevista semiaberto para abordar os episódios, seu impacto subjetivo na vida dos protagonistas e aspectos das atribuições de causalidade sobre as mesmas.

Constatei então que os protagonistas não apresentaram diferenças estatisticamente significantes quanto às tendências de personalidade inicialmente consideradas (relacionados a propensões fantasistas, busca por atenção e dificuldades no enfrentamento da realidade), tampouco quanto a transtornos mentais formais. As experiências mostraram adquirir sentido sob uma mescla propriamente contemporânea de referenciais esotéricos, religiosos e científicos. O contexto urbano parece progressivamente fértil para narrativas de cunho

esotérico, com alienígenas espiritualizados e aparecendo de modo sutil, à semelhança de espíritos e outras entidades sobrenaturais.

Embora as hipóteses básicas tivessem sido refutadas naquele estudo, foram encontradas outras características de personalidade se destacando entre protagonistas em geral (como tendência a ponderar pouco antes de tomar decisões e valorização da dimensão emocional) e discutíveis indicadores pré-mórbidos na infância de abduzidos e contatados (como visões idiossincráticas, dissociações e glossolalia fora de contextos religiosos), que sinalizam possibilidades para novos estudos a respeito de variáveis psicológicos diversas a acompanhar, potencializar ou causar experiências do gênero. Por fim, as atribuições de causalidade revelaram complexas inter-relações entre variáveis psicossociais e cognitivas (como quando a tendência a ponderar pouco antes de tomar decisões se nutre de referenciais neoesotéricos para rapidamente afiançar uma experiência como sobrenatural). Sem essas variáveis, as experiências e seus protagonistas não podem ser contextualizados e compreendidos.

Os achados dessa pesquisa permitem problematizar hipóteses patologizantes e simplistas sobre a origem das experiências, pois estas se evidenciam tipicamente saudáveis e seus protagonistas apresentam senso crítico preservado e boa adequação social. Contudo, surgiram questões novas e mais complexas que envolvem intrincado interjogo entre tendências de personalidade antes insuspeitas, histórico infantil de saúde psicológica e validação intersubjetiva que se nutre de visões de mundo que, combinadas, se tornam não hegemônicas. Entre as novas perguntas, abduzidos e contatados seriam o produto final de tendências esquizotípicas de infância combinadas com vieses de personalidade como tendência a ponderar pouco e com um ambiente culturalmente favorável a concepções místicas? Se sim, como esse processo se desenvolveria no cotidiano? Como esses processos e variáveis psicológicas, culturais e históricas atuariam no momento preciso da experiência ufológica e/ou da formação de uma crença a respeito e/ou da adesão a um grupo ufológico?

Qual seria e como se daria o papel ativo desempenhado por cada pessoa e sua individualidade nesse processo? Verificar tais possibilidades e suas implicações está entre os propósitos deste estudo. Como os resultados do estudo de mestrado serão esmiuçados na terceira parte desta tese, uma vez que terão papel interessante na síntese teórica ali sugerida, deixarei para aquele momento do texto mais detalhes a respeito, evitando a prolixidade.

Se, por um lado, as experiências não se devem tipicamente a alucinações e delírios da esquizofrenia e outros transtornos, sintomas e sinais alegadamente posteriores às experiências ufológicas têm sido relatados, como reações de estresse, ansiedade generalizada, fobias, sensação de nojo de si, erupções na pele, ardência e sensibilidade nos olhos, anemia, queimaduras, complicações gastrointestinais, sede aguda, lapsos de memória, mudanças profundas de personalidade, transtornos mentais secundários, entre outros que merecem novas investigações, devido à necessidade de esclarecimento sobre como e porque ocorrem (cf. Appelle et al., 2014; Bullard, 1989; Martins, 2012; McLeod et al., 1996; Suenaga, 1999).

Quando analisadas sob uma perspectiva distinta, em busca dos sentidos atribuídos às experiências ufológicas, elas revelam cumprir as funções subjetivas das experiências anômalas em geral, como metaforizar a jornada de amadurecimento psicológico e resgatar a dimensão de mistério da vida, a espiritualidade e a religiosidade em nossa época marcada por crises de sentido. Ao mesmo tempo, as experiências ufológicas podem também diferir de modo importante das demais categorias de experiência anômala por serem, em parcela significativa dos casos, mais extensas, complexas e talvez padronizadas, além de associadas àquela rica coleção de sinais e sintomas delas derivados, e de serem passíveis de interpretações cientificistas enquanto produto de tecnologias não convencionais, em vez de meramente sobrenaturais (Appelle et al., 2014; Bullard, 1989; Dewan, 2006b; Jung, 1988/1958; Martins, 2011a, 2011b, 2012, 2014a; Saliba, 1995; Suenaga, 1999).

Em um estudo clássico que é necessário resgatarmos aqui, a despeito de sua antiguidade, Festinger, Riecken e Schachter (1956) investigaram um pequeno grupo que, a partir de alegados contatos com extraterrestres, se preparava para o iminente "fim do mundo". A não realização da profecia deu lugar a conflitos psicológicos e a um intricado rearranjo das crenças e da organização grupal, como observado semelhantemente em estudos subsequentes. Assim, a dissonância cognitiva originalmente experimentada diante do desencontro entre crenças, comportamentos e expectativas (no exemplo original, o mundo não acabou e os alienígenas não vieram, como se esperava) tende a dar lugar a uma consonância e decorrente alívio da tensão psicológica através de reinterpretações dos eventos, hierarquização de evidências, mudanças mais ou menos sutis de algumas crenças e outras possibilidades intra e intersubjetivamente harmonizadoras e fortalecedoras da autoestima (naquele caso, houve a crença subsequente de que o mundo não acabou porque o grupo investigado seguiu fielmente as instruções e foi alvo da misericórdia alienígena). Essas questões serão esmiuçadas adiante no texto, quando tratarmos com mais detalhes da teoria da dissonância cognitiva.

Já o sempre citado Thomas Bullard (1989) reconheceu paralelos significativos entre as experiências ufológicas atuais e tradições folclóricas em aparência e função, como é o caso das abduções e sua marcada semelhança como ataques realizados por demônios na Idade Média. Contudo, afirma que a adaptação do tradicional ao contexto atual torna os óvnis a matéria quintessencial das lendas modernas, ao mesclar temas contemporâneos (como tecnologia, preocupações ecológicas, astronomia, teoria da evolução, conspirações em escala global e outros temas reincidentes nos relatos) e ancestrais (como medos básicos presentes nas profecias escatológicas dos anjos no passado e dos alienígenas atuais, a busca por transcendência e a metaforização da jornada de amadurecimento psicológico presente desde as jornadas heroicas da mitologia às abduções, quando a pessoa "enfrenta demônios" e volta com outro sentido para a vida).

O livro de Lewis (1995) sobre aspectos religiosos das experiências ufológicas se tornou um clássico sobre o tema, ao propor e explorar uma hermenêutica inversa à do escritor popular Erich Von Däniken³⁸, de modo que as experiências e narrativas atuais sobre alienígenas tenham seus elementos religiosos tradicionais reconhecidos. Lewis propôs que a dessacralização da terra em detrimento do céu, típica nas religiões hegemônicas no ocidente, torna fenômenos celestes potencialmente divinizáveis. Da mesma forma, alienígenas e a divindade são essencialmente misteriosos (ou numinosos, como disse Jung, 1988/1958), mais poderosos que o ser humano e capazes de "milagres" como flutuar, comunicar-se mentalmente, curar os (abduzidos e contatados) enfermos, aparecer e desaparecer, atravessar paredes e distâncias cósmicas. Em sua faceta oposta e complementar, as mesmas capacidades extraordinárias podem levar à demonização dos alienígenas quando aliadas a uma aparência assustadora ou a propósitos questionáveis, como nas traumáticas abduções. Assim, alienígenas se tornariam alvo de projeções religiosas de diversos tipos, boa parte das quais despercebidas para os que o fazem. Os alienígenas se tornam então promessa de salvação para a humanidade, sábios "irmãos cósmicos" que guiarão ou mesmo arrebatarão os seus "eleitos" no auge da crise planetária, emissários do próprio Lúcifer nas vésperas do Juízo Final... Como Jung (1988/1958) antes dele, Lewis concluiu que os alienígenas de hoje cumprem funções outrora e/ou concomitantemente pertencentes a Deus, anjos e demônios, mas com roupagem tecnológica (Lewis, 1995, p. XIII).

O psicólogo norte-americano Michael Shermer (2012, p. 195), em direção semelhante, sintetizou que "qualquer inteligência extraterrestre suficientemente avançado é indistinguível de Deus". Isso significa que, caso a probabilidade astronômica se confirme e haja civilizações

_

Erich Von Däniken é um escritor suíço que se popularizou a partir da década de 1960 com o livro *Eram os Deuses Astronautas?* (São Paulo: Círculo do Livro, 1984) e seus sucessores. Embora não tenha sido o primeiro a propor isto, Däniken defendeu que muitas religiões e mitos (todos?) presentes na história humana (inclusive atuais) constituíram interpretações errôneas que povos antigos fizeram de experiências ufológicas. Assim, a hermenêutica de Däniken propõe que narrativas religiosas (como a visão de Deus no Monte Sinai, a ascensão de Elias, entre outros tantos) sejam reinterpretadas como pousos de naves fortemente iluminadas, abduções por alienígenas etc.

alienígenas tremendamente avançadas espalhadas pelo universo, suas capacidades podem nos parecer miraculosas, divinas. Independentemente da confirmação científica da existência de tais civilizações, o postulado de Shermer tem um correspondente psicológico, na forma de como as pessoas elaboram/entendem/imaginam alienígenas.

Saliba (1995, p. 41-48) sistematizou sete características que aproximariam fenomenologicamente as experiências ufológicas do campo religioso:

- A. Mistério: O pretenso encontro com alienígenas traz consigo, na perspectiva dos protagonistas, uma "aura de mistério", uma alteridade radical representada por "eles".
- B. Transcendência: Os alienígenas viriam do céu, símbolo de transcendência, de planetas distantes ou de outras dimensões, todos eles além da realidade humana, tal como suas capacidades e performances.
- Crença em entidades sobrenaturais: Os alienígenas tendem a ser compreendidos como seres de natureza também sobre-humana, muitas vezes imateriais, semelhantes a deuses.
 A citada hermenêutica de Däniken conduz a questão para o patamar literal, com deuses do passado sendo extraterrestres.
- D. Perfeição: É comum que os alienígenas sejam tidos como membros de sociedades utópicas, limpas e otimizadas. São "irmãos cósmicos" cheios de sabedoria, bondade e beleza, que já dominaram as forças da natureza e venceram mesmo a morte.
- E. Salvação: É comum que os alienígenas sejam ditos redentores, salvadores da humanidade, curadores de doentes e mestres nos elevados caminhos espirituais.
- F. Visão de mundo: Os alienígenas podem desempenhar papel importante em sistemas simbólicos maiores sobre o sentido da existência e o senso de propósito do universo. Assim, fariam parte dos planos de Deus ou de Lúcifer para a humanidade, fomentariam uma ressignificação da vida dos(as) protagonistas após a experiência em direção à aceitação de realidades maiores etc.

G. Espiritualidade: As experiências ufológicas, podem se aproximar de êxtases místicos, visões espirituais e ritos de passagem, demarcando uma mudança de consciência com conotação espiritual, existencial.

Em similar linha de pensamento, Whitmore (1995) defende a natureza essencialmente religiosa dos contatos com extraterrestres em geral, porque eles cumprem funções outrora divinas como ter criado e guiado a humanidade através da história e a habilidade de realizar milagres e profecias, entre as quais a promessa de um "grande retorno" de Cristo, de divindades de outras culturas e/ou deles próprios. Adicionalmente, as experiências ufológicas em si têm diferentes conexões temáticas com episódios religiosos, como ao remeterem a luzes fantásticas vindas do céu, à transmissão de mensagens morais aos contatados, à escolha de alguns deles como emissários dos extraterrestres, à ascensão de contatados e abduzidos ao céu, entre muitos outros exemplos.

O historiador brasileiro Cláudio Suenaga (1999) discutiu o desenvolvimento do tema óvni na cultura contemporânea, incluindo dimensões religiosas e simbólicas do fenômeno que o colocam na posição de um autêntico mito tanto moderno quanto ancestral. Apesar de sua aparência tecnológica enquanto naves espaciais e tal como Jung (1988/1958) defendera quarenta anos antes, a essência das experiências ufológicas seria atemporal, composta por visões similares que se associam a medos e fantasias sobre catástrofes iminentes, a anúncios de transformações profundas pessoais e sociais, a dimensões religiosas e a outras formas de projeção psicológica.

Embora as experiências ufológicas, tal como nos habituamos a elas, apresentem contornos tecnológicos parcialmente familiares (i.e., naves, raios de luz etc.) e embora pareçam atemporais em sua essência, pois são marcadas por semelhanças básicas em diversas épocas e locais (Jung, 1988/1958; Martins, 2012; Suenaga, 1999), frequentemente esses episódios apresentam um impacto subjetivo em seus protagonistas, o qual parece variar em

sua intensidade e implicações no cotidiano dos envolvidos, pois podem destoar da visão de mundo de pessoas e grupos a ponto de atuarem como uma forma de desconstrução cultural, confrontando crenças convencionais científicas e religiosas, e ocasionando angústia (Bullard, 1989; McLeod et al., 1996; Martins, 2011b, 2012; Suenaga, 1999). Isso sugere outra distinção relevante em relação à maioria das demais categorias principais de experiência anômala, que costumam ser mais harmônicas à visão de mundo de seus protagonistas e seu meio social, ser passíveis de certo controle e gerar menor ou nenhum sofrimento psicológico ou prejuízos funcionais no cotidiano (Cardeña et al., 2014; Menezes Júnior & Moreira-Almeida, 2009; Moreira-Almeida & Cardenã, 2011).

Marçolla e Mahfoud (2002) investigaram alguns poucos relatos sobre luzes estranhas em um povoado da cidade de Caeté, em Minas Gerais. Através da perspectiva fenomenológica, apontaram que as experiências no local são típicas de moradores idosos, tendem ser compreendidas em termos religiosos, como divinos, malignos ou absolutamente misteriosos, a respeito dos quais não caberia qualquer explicação. A veracidade das histórias tende fortemente a não ser questionada pelos protagonistas, o que reforça a ideia de uma dimensão primária das experiências em relação às crenças que então se seguem e com as quais então estabelecem relações dialéticas (como discutido em Bullard, 1989, Dewan, 2006b; Hufford, 1977, 1982; Marçolla & Mahfoud, 2002 e Martins, 2012). O que os protagonistas põem em dúvida, embora não neguem, são experiências de outros e as explicações que circulam na cultura. Os autores concluem serem os relatos um produto das memórias individual e coletiva. De um lado, a memória individual fortalece o vínculo social, resgata e atualiza a tradição. Por sua vez, a memória coletiva endossa a individual, confere-lhe contexto e complementa lacunas. Por fim, argumentam que a dimensão do sagrado fornece à razão contexto para reconhecer plausibilidade nas experiências, permitindo que as pessoas lidem com a estranheza das histórias.

Dewan (2006b) concluiu que as experiências ufológicas possuem elementos essenciais e que são distintos de outros tipos de experiência anômala. As experiências ufológicas corresponderiam a vivências estranhas que são reais cultural e individualmente, além de participarem de uma relação de mútua influência com tradições culturais e esquemas mentais específicos como crenças, memórias, expectativas e vieses perceptuais próprios às experiências ufológicas. Portanto, essas experiências não poderiam ser meramente reduzidas a exemplos prolixos de outras categorias de experiência.

Santos (2009) analisou historicamente o desenvolvimento do conceito de "disco voador" nas décadas de 1940 e 1950, especialmente no Brasil, acompanhando as mutações sofridas no imaginário popular (das formas e dimensões até suas origens) que sinalizam impactos diretos da mídia, comunidade científica, ufologia e de outros veículos da coletividade nos relatos particulares, o que caracterizaria o "disco voador", para o autor, como uma "representação inventada coletivamente" (p. 223).

Por sua vez, Carlos (2012) se debruçou, sob o olhar das ciências sociais, sobre o modo como opera a construção do conhecimento nas diferentes vertentes da ufologia brasileira, perpassando a grande mistura de referenciais científicos, religiosos e esotéricos que atualmente compõem as variações dessa forma de conhecimento, com distintas combinações dos mesmos elementos culturais. Assim se delineia a ufologia como um fenômeno caracteristicamente contemporâneo e sincrético, com uma legitimidade que lhe é própria através dos arranjos particulares que faz e que são repletos de sentido naquele contexto.

Em outra oportunidade (Martins, 2011b), movido pelo interesse de entender o medo que muitas pessoas parecem nutrir por óvnis e alienígenas, investiguei o simbolismo da morte contido nas experiências ufológicas. Com especial atenção aos casos brasileiros, concluí que os alegados alienígenas podem se apresentar como arautos da morte tanto literal quanto simbólica. Nesta última, em termos junguianos, residiria um peculiar convite ao

amadurecimento psicológico quando as experiências parecem ser uma versão com ares tecnológicos da experiência mitológica do contato com o mundo dos mortos, de um modo mais bem delineado e hipertrofiado que o panorama inicial observado por Jung (1988/1958). Mack (1994) e Moura (2009) chegam a semelhante conclusão quanto ao convite ao amadurecimento representado pelo aspecto desafiador e aterrorizante das experiências ufológicas.

Essa rápida revisão da literatura destacou alguns temas fundamentais sobre experiências ufológicas. Cabe lembrar que aprofundarei essas perspectivas na discussão dos resultados e evocarei outros autores. Contudo, diante de tantos referenciais, inclusive quantitativos, cumpre apresentar a metodologia e então discutir, ainda que brevemente, o interesse em enfrentar as questões derivadas através da etnografia e do encontro de diversas perspectivas teóricas.

Capítulo 4 - Etnografia e diálogos com outros referenciais

A ciência é feita de fatos, assim como uma casa é feita de tijolos. Mas, da mesma forma como um amontoado de tijolos não é uma casa, um amontoado de fatos não é ciência.

Henri Poincaré

Este capítulo aborda uma das questões que penso ser das mais delicadas deste trabalho: como aproximar tantos referenciais, sob o comando da etnografia, de modo a formar um todo coerente? Assim, apresentarei e articularei alguns aspectos do método etnográfico e dos demais referenciais teóricos utilizados, além de outras dimensões do método, como locais das incursões etnográficas, objetivos e detalhes adicionais. Ao mesmo tempo, é importante destacar o quanto o processo de diálogo entre referenciais teóricos/metodológicos e a atividade de campo é fluída, cheia de idas e vindas quando se trata de uma pesquisa qualitativa. Assim, apresentarei aqui algo mais genérico, macroscópico, ciente (como eu já estava antes de partir para o campo) de que acréscimos teóricos e metodológicos se fariam necessários ao longo do caminho e serão apresentados ao leitor no curso da discussão dos resultados. Isso ocorrerá de modo particularmente notável na terceira parte da tese, quando proporei a síntese teórica sobre experiências ufológicas, a qual exigirá diálogo ativo com a literatura de modo que eu não pude inicialmente prever, pois não sabia em que direções os dados me levariam.

4.1. Objetivo geral

Meu objetivo foi realizar um estudo comparativo de diversos contextos culturais brasileiros marcados radicalmente por experiências ufológicas e respectivos sistemas

simbólicos, na tentativa de descortinar variáveis intra e intersubjetivas que edificam o panorama observado e ora aproximam, ora distinguem os contextos estudados. Assim, pretendi apurar e discutir estruturas e processos de ordem psicológica e social que justificariam as dimensões superlativas que as experiências e crenças atingem em cada contexto, além de o quanto pode ser induzido acerca da contemporaneidade tanto em seus contornos essenciais quanto naqueles propriamente brasileiros.

Ao agregar a essa análise elementos de outros referenciais teóricos e achados de outras pesquisas, pretendi que pudesse ser construída uma síntese teórica abrangente que mostrasse associações entre variáveis diversas a facilitar o entendimento de experiências ufológicas, seus respectivos sistemas simbólicos e variáveis psicossociais que caracterizam os contextos em que ocorrem. Assim, a questão de pesquisa poderia ser assim sintetizada, em seu formato mais genérico e inicial com o qual parti para o campo: *Como as diversas variáveis de ordem psicológica e social (elencadas em pesquisas prévias e a serem descortinadas nesta) atuam para ocasionar experiências tidas por seus protagonistas como ufológicas e respectivas crenças?*

4.2. Objetivos específicos

O referido objetivo é composto dos seguintes objetivos específicos:

- A) Investigar variáveis psicossociais em diferentes contextos culturais, rurais e urbanos, ao longo do território brasileiro, marcados pelo surgimento e consolidação de experiências ufológicas e respectivos sistemas simbólicos.
- B) Comparar os achados em diferentes contextos quanto a estruturas e processos intra e intersubjetivos que originam e/ou alimentam as experiências e crenças.

- C) Comparar os resultados com achados internacionais descritos na literatura sobre pesquisas semelhantes, de modo a potencializar a discussão sobre universalidades e especificidades da contemporaneidade brasileira.
- D) Discutir as experiências em si, de modo a implementar um olhar bidirecional acerca do jogo de influência entre estas e o contexto cultural em que emergem.
- E) Propor uma síntese teórica abrangente e integradora das diferentes variáveis discutidas ao longo do texto, que permita compreender a articulação dessas no surgimento e consolidação de experiências e crenças ufológicas.

4.3. Método

Optei pelo método etnográfico por permitir a observação próxima do cotidiano dos protagonistas e de seus círculos sociais próximos por ocasião das experiências ufológicas ou diante do tema quando este se apresentasse em seu cotidiano. Assim, incluindo a realização de entrevistas, registros em caderno de notas e diário de campo, fotografias, gravações e a participação próxima na rotina desses locais e pessoas, complementei o olhar macroscópico da pesquisa de mestrado (Martins, 2012), que estudou as amostras de protagonistas *após* suas experiências e sem privilegiar especificidades e nuances intra e intersubjetivas, com o olhar inicialmente microscópico que examina qualitativamente e com proximidade os contextos e pessoas particulares em que as experiências se mostraram fecundas.

Desse modo, pretendi observar também aspectos ausentes ou pouco aludidos nas entrevistas sobre as vias pelas quais as experiências se desenrolam, o que se somou à oportunidade de estar presente durante várias delas. Assim, pretendi discutir também o observado e registrado por mim, enquanto observador participante, em relação ao alegado pelos demais protagonistas no ato, o que favoreceu a discussão de processos psicossociais

relativos à percepção, memória, contágio psíquico, evolução dos relatos originais através de processos intra e intersubjetivos posteriores, entre outras possibilidades.

Não tive a intenção de explorar cada contexto em máxima profundidade, algo que, se implementado, faria com que cada um merecesse separadamente uma tese. O propósito foi compreender como esses contextos "funcionam" no "nascimento" de experiências ufológicas particulares e em sua consolidação posterior, para que então os diferentes "funcionamentos" pudessem ser comparados. O recorte não está em *cada* contexto particular, mas nas semelhanças e diferenças entre eles, o que me obriga, por definição, a investigar diferentes cenários. Assim, ciente de que recortes necessariamente excluem informações devido ao foco assumido, é potencialmente de menor relevância para o meu intento transmitir aqui incontáveis pormenores dos contextos investigados (e.g., a história de cada alienígena ou como os grupos lidam com questões de gênero) para compreender como um eventual estímulo celeste (e.g., um meteoro ou algo inicialmente incomum), uma experiência no limiar entre o sono e a vigília, uma demonstração de poder paranormal pelo(a) líder de um grupo e outras tantas possibilidades são elaborados, lembrados e contados posteriormente pela coletividade como resultantes de processos de origem alienígena.

Como parte desse intento etnográfico e considerando o quanto essas experiências e sistemas se encontram disseminados pelo território nacional de modo conectado (o que chamarei na Parte 2 de "comunidade ufológica brasileira"), decidi me valer também da chamada etnografia multissituada (Marcus, 1995), pela qual o estudo incide sobre mediações entre espaços e contextos sociais ao torno dos óvnis e alienígenas. Esse enfoque, segundo Marcus, é particularmente interessante em pesquisas sobre mudanças culturais que repercutem além das escalas locais sobre as quais tradicionalmente se debruçam as etnografias, exatamente como se evidencia pelas pesquisas anteriores ser o caso das experiências ufológicas e respectivos sistemas simbólicos (cf. capítulo 3). Assim, a pesquisa sob tal

enfoque deve buscar justaposições e conexões de situações que se apresentam, reconhecendo seus fios condutores. Portanto, a pesquisa incluiu seguir a trajetória de vida de pessoas e a história dos contextos em que os episódios ocorrem, em busca de tais fios.

Complementarmente, diante do reconhecimento dos desafios contemporâneos do individualismo, da pluralidade de sentidos e das fronteiras frouxas entre os diferentes grupos e contextos, ganha importância dentro da antropologia contemporânea o estudo do individual, em detrimento de totalidades supostamente delimitadas. Assim, conquistam espaço as entrevistas longas, os estudos de caso, as biografias e as etnografias em espaços não localizados (Augé, 1997). Tudo isso será de grande valor na pesquisa de campo aqui descrita e já erguida sobre essa fundamentação.

Complementando as diretrizes metodológicas sugeridas por Almeida e Lotufo (2003) na Introdução, sugeri em outra oportunidade (Martins, 2010) que a condução de entrevistas com protagonistas desses episódios deve lidar criticamente com os comprometedores vieses da patologização, preconceito e ênfase em explicações intrapsíquicas para as experiências (e.g., sugestão, patologia), reconhecer a alteridade representada pelas experiências e os desafios à subjetividade do entrevistador (como quando as narrativas desafiam o senso comum ou as convicções do pesquisador). A primeira dimensão desse desafio com que me deparei, ainda na adolescência, foi a necessidade de disfarçar a raiva diante de fraudes evidentes e o riso diante de certas alegações (como quando um contatado me disse que a única comida terrena digerida pelos alienígenas é gelatina... aquela que adquirimos em supermercados). Além disso, devese atentar para a postura diante do entrevistado (respeitosa e facilitadora da emergência de conteúdos), os papéis sociais desempenhados por pesquisador e pesquisado, a preparação para a entrevista, o dinamismo da memória, a possibilidade de um retorno ao local da experiência (para se apurar dados através de uma reconstituição) e as dificuldades e imprevistos. Sugiro então, a despeito da estranheza ou do caráter por vezes afrontoso do conteúdo tratado, afronta

que pode ocasionar diversas formas de resistência no entrevistador, que a relação estabelecida com os interlocutores possa ser franca, ética e produtiva. Assim, os pesquisadores poderão relativizar suas crenças para entrar em contato com os referenciais e a subjetividade dos interlocutores pesquisados, além de utilizar conhecimento prévio e inventividade para implementar métodos coerentes com as especificidades do estudo, familiarizar-se previamente com temas relevantes para a entrevista que normalmente estão ausentes na formação do psicólogo e potencializar uma investigação mais detalhada e atenta a sutilezas talvez ocultas aos pesquisadores pouco familiarizados com as experiências anômalas.

4.4. Contextos e participantes

As incursões etnográficas se deram em contextos brasileiros urbanos e rurais, com ênfase na variabilidade para multiplicar as possibilidades comparativas. Por razões éticas, conforme acordado com o orientador, a identidade dos sujeitos é mantida em sigilo, tal qual a de grupos específicos investigados.

A partir de meus contatos com interessados e de minhas incursões durante o mestrado e anteriores, minha busca "na trilha dos alienígenas" contemplou os seguintes contextos: um grupo de contatados no Mato Grosso do Sul, a Serra do Cipó (em Minas Gerais), e uma clínica holística e seus contatados em Belo Horizonte. Além disso, de modo menos específico, esta pesquisa se valeu, como já dito, da etnografia multissituada, pela qual o foco de investigação incidiu sobre contextos ao mesmo tempo dispersos e conectados. É o caso da "comunidade ufológica brasileira", espalhada pelo território nacional, com a qual mantenho ativo contato e que acompanhei em diversas viagens em eventos e atividades de campo que seus membros promovem. Foi possível, inclusive, permanecer hospedado com eles, participar de vigílias ufológicas e vivenciar aparições de óvnis e de ao menos um alienígena, além de

diversas outras ocorrências ditas paranormais. De modo um pouco mais específico dentro desse intento de etnografia multissituada, discutirei um contexto particularmente rico no qual me inseri: a Serra do Roncador, no Mato Grosso.

Os critérios para a escolha dos contextos incluem suporte concreto pessoalmente oferecido a mim por interessados para minha permanência prolongada e inserção, além de ampla e previamente verificada menção a abundantes experiências ufológicas nesses contextos, incluindo relacionados fenômenos psicossociais como agitação popular, movimentos místico-religiosos, histeria coletiva, boataria, mudanças na rotina de pessoas, formação de grupos ao redor do tema, predições apocalípticas, entre tantas possibilidades observadas antes.

A presente pesquisa não pretendeu impor riscos de qualquer tipo para os participantes, tampouco se valeu de procedimentos alternativos ou que implicassem em ônus para os mesmos.

Diante da eventual ressalva quanto à quantidade ampla de contextos a serem investigados, com a crítica adicional de menor tempo disponível para cada um deles, considerei a manutenção de tal intento de pesquisa em função de alguns fatores:

- A variedade de contextos potencializa as comparações, como George Marcus (1995)
 sugere ser profícuo diante do dinamismo de determinados fenômenos.
- O tempo disponível para cada contexto pareceu, ao menos a princípio, suficiente para o intento de pesquisa. Ademais, parte das incursões se deu de modo intercalado, composta por visitas descontínuas e de duração variável. Isso permitiu cobrir interessante período em cada contexto e se encaixou no perfil descrito por Ramos (1990) como o "estilo brasileiro" de se fazer etnografia, este movido comumente pela pouca disponibilidade dos etnólogos para permanecerem contínua e longamente em um contexto por razões financeiras e de outras ordens.

- Caso o tempo de permanência em dado contexto se mostrasse insuficiente, havia a possibilidade de prolongamento da incursão.
- A escolha de cada contexto, além de justificável por sua riqueza em experiências ufológicas e pela complexidade dos seus sistemas simbólicos, atendeu a um interesse meu específico e de longa data por cada um, caracterizando uma demanda também pessoal de pesquisador. Conforme se verá adiante, cada contexto ofereceu contribuições específicas e decisivas para a síntese teórica gerada, o que tornou cada um deles de grande importância para a robustez das conclusões.

4.5. Por que etnografia? Pesquisa participante e a construção social da realidade

Ao refutar as hipóteses inicialmente estabelecidas sobre o perfil psicológico dos protagonistas de experiências ufológicas, minha pesquisa de mestrado (Martins, 2012) acabou por sugerir "explicações negativas", isto é, discutir aquilo que as experiências provavelmente "não seriam". Assim, elas não seriam, ao menos tipicamente, manifestações culturalmente formatadas de transtornos mentais, de personalidades fantasistas, de propensões à fuga da realidade ou da busca por vidas estimulantes.

Contudo, as experiências foram contempladas indiretamente, por vezes após muitos anos de sua ocorrência, através da abordagem de seus protagonistas. Isso acrescenta dificuldades à construção de quaisquer "explicações positivas", interessantes aos meus intentos de pesquisa ontológica, pelo fato de os eventos já terem ocorrido e não se ter qualquer controle ou acesso aos mesmos. O que então se manifestara já não mais se encontrava presente. "A pista esfriou", como se diz. Assim, esta pesquisa pretendeu complementar o intento da anterior ao discutir "explicações positivas", contornando a

distância geográfica e temporal em relação às experiências através da minha presença concreta nos contextos durante os eventos.

Paralelamente ao intento ontológico, eu desejava compreender os sentidos atribuídos ao vivido pelos protagonistas dessas experiências, o que prometia lançar alguma luz em questões intrigantes sobre o modo como significam a realidade e sua adesão a sistemas simbólicos não hegemônicos.

Diante de ambos os intentos, pretendi que a observação e o estudo de variáveis psicossociais atuando no momento das experiências pudesse se dar de modo particularmente profícuo através de incursões etnográficas. Assim, pretendi que meu comparecimento em cada contexto, não apenas como uma presença física, mas também como uma subjetividade aceita entre as demais subjetividades, que o "estando lá" (Schmidt, 2006, p. 28), fornecesse elementos para a discussão das experiências e sistemas simbólicos em cada situação.

Isso confere com o discutido por Magnani (1993) sobre a importância da participação nas trocas subjetivas para se obter inserção nos contextos investigados, em detrimento de simplesmente compartilhar o espaço geográfico com os interlocutores. Ao longo dos anos, tem sido recorrente que protagonistas me digam algo como, tomando um exemplo representativo de uma entrevista do mestrado, "foi espetacular! E todo mundo que estava lá [no local durante a experiência] viu. Se você estivesse lá, você teria visto também". Pretendi que minha presença efetiva nas ocasiões-chave das experiências enfrentasse (embora sem a pretensão de esgotá-la) exatamente essa lacuna que sempre me separou, enquanto entrevistador que arguia sobre um episódio passado, dos entrevistados, que tratavam com propriedade de eventos que muitas vezes consideravam significativos e impactantes, mas que se apresentavam a mim como que do outro lado de um abismo, pois, no mínimo por isto, eu não estava junto deles à ocasião.

A grande maioria das pesquisas sobre experiências ufológicas padece da mesma limitação, como também notaram Appelle et al. (2014). Por predominantemente investigarem características de protagonistas e contextos através de testes e outras medidas, ou por se dedicarem à especulação um tanto descontextualizada, é comum que as pesquisas produzam panoramas que, embora úteis dentro da especificidade de seu recorte, são estáticos, retratos congelados de situações complexas e fundamentalmente dinâmicas. Tal dinamismo, justamente, exige métodos que o apreendam, como é o caso da etnografía. Caso contrário, se os métodos "estáticos" não forem complementados por aqueles qualitativos e dinâmicos, que permitem ao pesquisador se aproximar dos sentidos pulsantes que dão vida ao seu objeto de estudo, corre-se o risco da geração de um retrato não apenas estagnado, mas fundamentalmente enganador desse objeto. Valsiner (2006) aponta esse perigo na pesquisa psicológica em geral e defende, como vimos na Introdução, a importância da integração da ciência psicológica, em detrimento do isolamento e da ilusão de autossuficiência das diferentes perspectivas.

Para contextualizar um pouco melhor a necessária dimensão etnográfica da pesquisa e a construção social da realidade que ela aborda, preciso adicionar alguns poucos detalhes ao que já apresentei e apresentarei em diferentes momentos do texto. Não pretendo expor o desenvolvimento histórico desse conjunto de contribuições, os múltiplos usos dos termos "etnografia", "pesquisa participante", "observação participante" e tampouco as respectivas correntes de pensamento, pois isso nos desviaria do foco do texto. Pretendo apenas pontuar alguns aspectos importantes como pontos de partida.

Entre eles, é importante salientar que minha inserção no campo se deu orientada, em parte (dada a presença concomitante de outros referenciais), por esse sentido da etnografia em que se busca "trazer notícias de lá", ainda que esse "lá" não seja alguma tribo distante e isolada. Assim, busquei dar voz à alteridade representada por esses interlocutores e contextos, permitir, em condição de coautoria, que comuniquem os sentidos que atribuem às

experiências ufológicas. Como parte do intento de pesquisa participante, busquei vivenciar uma relação sujeito-sujeito com meus interlocutores, deixar-me afetar, participar, de algum modo, de sua subjetividade, assim como eles participariam da minha. Estabelecer-se-ia uma relação de aproximação e de afastamento, de identificação e de alteridade com essas pessoas e grupos no seio da qual eu poderia descortinar tanto funções quanto sentidos, inclusive meus (pois identificações e antagonismos são ótimas oportunidades também para a autoobservação). Eu poderia, então, dar voz a esses interlocutores e a mim sem verticalizar ou hierarquizar perspectivas (Eckert & Rocha, 2008; Goldman, 2003). Tudo isso acabou por se mostrar crucial para a pesquisa. Assim, pretendi que todos fôssemos sujeitos e objetos do conhecimento, através "do diálogo, da interlocução e da negociação cultural e interpessoal entre pesquisadores e pesquisados" (Schmidt, 2006, p. 30). Portanto, a intenção nunca foi "matar o mito" ou reduzir a alteridade a parâmetros completamente enquadráveis dentro da perspectiva científica. No encontro com o outro sob a égide da pluralidade de significações, o imponderável permanece e a diferença é um dos motores a alavancar a fertilidade da pesquisa. A discussão ontológica que se fará concomitante não pretende silenciar essa dimensão do respeito à alteridade.

Tal postura, que está no cerne das concepções mais comuns da pesquisa participante, parecia ser não apenas uma possibilidade interessante diante do enigmático universo das experiências anômalas, algo como uma mera curiosidade, mas uma iniciativa fundamental para enfrentar a alteridade aparentemente radical que fundamenta esse enigma, isto é, como essas experiências acontecem e o que significa vivenciá-las. Eu precisava me aproximar dessa alteridade de modo frontal. Eu precisava, justamente, *observar* e *participar*.

Poder-se-ia objetar que minha presença em cada situação pudesse inibir os episódios ou, ao contrário, estimulá-los de uma forma que não ocorreriam em minha ausência. O efeito do pesquisador é tema recorrente tanto em pesquisas etnográficas quanto de outros tipos, o qual

abordarei com o merecido detalhamento na discussão dos resultados. Mas posso adiantar que o efeito ocorreu e se mostrou favorável aos propósitos desta pesquisa, isto é, facilitou a emergência e visualização de processos psicossociais interessantes de serem discutidos e que nunca se pretenderam isentos.

Mesmo antes do primeiro esboço desta pesquisa, parecia clara a importância de se tratar, de modo robusto, de o quanto a realidade dessas experiências é socialmente construída. É certo que as teorias da atribuição de causalidade e da dissonância cognitiva, além das contribuições de Shermer sobre a assunção de crenças, que veremos na próxima seção, abordam elementos de ordem psicossocial que compõem o mosaico de influências para a compreensão da realidade. Contudo, tais teorias enfatizam, de certo modo, o indivíduo. Mesmo valendo-se de sistemas simbólicos compartilhados e expectativas coletivamente construídas, o foco ainda incide sobre pessoas particulares realizando atribuições e harmonizando crenças em favor de seu próprio equilíbrio psicológico, da manutenção de sua autoestima e de ganho de controle sobre os acontecimentos.

Para complementação e potencialização da síntese que ambicionei desde o início, pareceu relevante acrescentar referenciais teóricos a serem utilizados em igual medida para enfocar a esfera coletiva, na forma de teorias de base mais sociológica sobre a construção da realidade.

O ponto essencial parece ser que realidade e verdade, em suas acepções mais complexas e dinâmicas, são social e historicamente construídas. Os sistemas simbólicos conferem sentido ao vivido e, assim, se fundem a esse vivido, passam a fazer parte dele e o moldam. A "realidade resultante" desse processo, tal como é vivida como verdadeira pelas pessoas, acaba, pois, por ter um decisivo componente de construção coletiva. Nesse contexto, a palavra (escrita, falada, encenada) desempenha um papel crucial, pois transmite, mantém e transforma esses sentidos. A realidade passa, pois, a ser indizível sem a metáfora, sem a palavra

polissêmica e viva, carregada de sentidos potenciais (e, portanto, de realidades potenciais). As abordagens que apresentarei a seguir referenciam e aprofundam essas questões de modos diferentes (e, pretendo, complementares).

Os limites desse processo de construção social da realidade são difíceis de estabelecer e invadem, inclusive, os domínios biológico e psicológico. Apenas para citar um exemplo clássico (entre incontáveis outros presentes na literatura), Lévi-Strauss (1970a, 1970b) descreve o quanto a validação cultural da eficácia da feitiçaria acaba por conduzir realmente à morte a vítima de um feiticeiro. O antropólogo francês também descreve como simulações de cura por xamãs acabam por produzir resultados concretos sobre doenças. Diversas outras pesquisas sobre hipnose, sugestão, estados alterados de consciência e os efeitos placebo e nocebo têm consolidado a conclusão de que crenças e expectativas produzem consequências concretas no que é vivido pelas pessoas nos níveis biológico, psicológico, social e cultural; nesse sentido, tais variáveis moldam níveis de realidade vivenciadas (e.g., Kirsch, 1999).

Como exemplo adicional, McNally et al. (2004) mediram frequência cardíaca, condutância da pele e ondas cerebrais de pessoas (que acreditavam ter sido abduzidas) durante processos guiados de imaginação que incluíam o roteiro de uma abdução alienígena. Sua conclusão é de que as provavelmente falsas memórias de abdução (i.e., experiências tidas como reais, mas de origem imaginária e culturalmente formatadas) são capazes de gerar níveis de estresse análogos ou superiores a de pessoas com traumas reais.

O exemplo já introduz a questão: um dos domínios clássicos em que esses processos de construção social da realidade se dão é justamente o das experiências religiosas e anômalas. Assim, a depender dos parâmetros de realidade em questão, aquilo que é considerado anômalo em um contexto pode não sê-lo em outro. E o modo como se espera que determinadas experiências sejam vivenciadas afeta diretamente sua incidência e seus contornos. Citando um exemplo entre muitos, as crenças sobre mediunidade e as decorrentes expectativas sobre como

se dá um transe mediúnico e o tipo de mensagem que é veiculada afeta ou mesmo molda diretamente as experiências mediúnicas subsequentes. Por isso as mensagens e a conduta dos médiuns tendem a ser tão semelhantes em um mesmo contexto, enquanto podem ser bastante diferentes se comparadas em contextos muito díspares (e.g., Maraldi, 2011, 2014).

O mesmo vale para abduções alienígenas, assédios sexuais por demônios e outros tipos de experiência noturna que tipicamente apresentam forte relação com o fenômeno da paralisia do sono e alucinações noturnas que dele decorrem (e.g., Clancy, 2005), mas que têm seus detalhes moldados pela cultura em que ocorrem. Essas experiências noturnas também tendem a ser bastante semelhantes dentro de um determinado contexto, pois ali elas são esperadas com determinadas características, mas são importantemente díspares quando se compara diferentes culturas (Adler, 2011). Entre os muitos casos, o fenômeno era comumente atribuído na Idade Média europeia a demônios chamados íncubos e súcubos, que molestavam sexualmente as pessoas em seus leitos, enquanto, no extremo norte do continente, duendes raptavam as pessoas durante a noite e as conduziam a seu reino subterrâneo. Na Europa e na América, outra entidade interessada em assaltos noturnos também se popularizou, a Bruxa Velha (*Old Hag*), como vimos no capítulo 2. No folclore brasileiro, temos algo semelhante na figura da Pisadeira, uma entidade sobrenatural que, como ainda podemos ouvir em áreas rurais, se apresenta como uma velha de dentes podres, garras compridas e hálito asqueroso, interessada em aterrorizar suas vítimas entre o sono e a vigília pisando sobre elas no leito.

Peter Berger e Thomas Luckmann (2003/1966) escreveram obra que se tornou clássica sobre a construção social da realidade. Os autores discutem a sociologia do conhecimento como algo não dado e não linear, mas regido por relações sociais complexas que envolvem jogos de poder, subuniversos de significação e relações desses com realidades-padrão, pontos cruciais para uma compreensão sociológica sobre como construímos coletivamente a realidade que partilhamos. Segundo eles, mesmo a experiência individual mais privada, seus

estados psicológicos, sua sexualidade etc. dependem de definições sociais de realidade nas quais essa individualidade é vivida. Ou seja, os universos simbólicos objetivados socialmente são subjetivados individualmente. Quando os autores tratam dos "subuniversos sociais e simbólicos", isto é, que pulsam dentro de contextos específicos e estão em constante competição com visões dominantes, têm-se margem para discutir visões de mundo e realidades vividas não hegemônicas presentes nos contextos aqui investigados e que são recebidas com estranhamento e mesmo escárnio por pessoas que não compartilham desse subuniverso, como eu já havia apurado de modo mais superficial na pesquisa de mestrado (Martins, 2012) e que tive oportunidade de aprofundar no presente estudo. Assim, aquilo que é entendido como normal e saudável dentro de um subuniverso simbólico pode ser significado como patológico, desonesto ou tolo fora dele. E as pessoas dentro e fora desse subuniverso tendem a se comportar de acordo com tais visões, seja para estigmatizar, seja para glorificar. Assim, longe de ser algo abstrato e apartado da realidade cotidiana, as pessoas objetivam esses sistemas simbólicos, trazendo-os para o nível palpável em que podem operá-los concretamente. Mergulhar nos contextos investigados através da pesquisa etnográfica permite justamente entrar em contato com esses sistemas simbólicos e estudar sua objetivação, suas relações dinâmicas com referenciais circundantes e com a individualidade dos que se nutrem deles.

Por sua vez, Boaventura de Souza Santos (1989, 1999) desenvolve a noção de comunidades interpretativas, termo que se refere ao caráter comunitário e local (físico e/ou simbólico) da construção legítima do saber a partir de necessidades, interesses e outras idiossincrasias, com a decorrente crítica a noções cristalizadoras sobre visões hegemônicas da realidade (como o positivismo e o cientificismo) e com implicações epistemológicas, éticas e políticas. No seio da discussão das comunidades interpretativas e seu valor na construção de um conhecimento democrático e útil, Santos sintetiza uma questão do senso comum que será

aqui bastante fértil, especialmente no encontro/desencontro que esse edificará entre ele e o saber científico ao longo do texto:

O senso comum faz coincidir causa e intenção; subjaz-lhe uma visão do mundo assente na ação e no princípio da criatividade e das responsabilidades individuais. O senso comum é prático e pragmático; reproduz-se colado às trajetórias e às experiências de vida de um dado grupo social e nessa correspondência se afirma de confiança e dá confiança. O senso comum é transparente e evidente; desconfia da opacidade dos objetos tecnológicos e do esoterismo do conhecimento em nome do princípio da igualdade do acesso ao discurso, à competência cognitiva e à competência linguística. O senso comum é superficial porque desdenha das estruturas que estão além da consciência, mas, por isso mesmo, é exímio em captar a profundidade horizontal das relações conscientes entre pessoas e entre pessoas e coisas. O senso comum é indisciplinar e imetódico; não resulta de uma prática especificamente orientada para o produzir; reproduz-se espontaneamente no suceder quotidiano da vida. Por último, o senso comum é retórico e metafórico; não ensina, persuade (Santos, 1989, p. 40).

Assim, pretendi ter subsídios para discussões aprofundadas sobre como experiências e crenças consideradas altamente afrontosas e mesmo absurdas em meus contextos de origem (e.g., meio acadêmico, contextos urbanos) podem ganhar sentido e força entre pessoas de diversos perfis psicológicos e históricos de crença, incluindo muitas de elevado nível educacional e familiaridade com os referenciais culturais hegemônicos.

4.6. Crenças e visões de mundo na perspectiva do indivíduo: teoria da atribuição de causalidade, teoria da dissonância cognitiva e suas aproximações

A teoria da atribuição de causalidade, ou simplesmente TAC, foi considerada para este estudo devido à sua potencial contribuição para a elucidação de processos de ordem psicossocial e cognitiva pelos quais os protagonistas das experiências ufológicas consideram ter se defrontado com algo extraterrestre. A TAC também foi utilizada em minha pesquisa de mestrado (Martins, 2012), o que torna necessário que eu resgate daquela dissertação um resumo a seu respeito.

Após décadas de fértil desenvolvimento, a TAC se apresenta hoje como um somatório de contribuições teóricas de base cognitivista dedicadas à compreensão dos processos e referenciais culturais pelos quais as pessoas tentam explicar eventos e experiências. Os processos de atribuição tendem a recair sobre ocorrências incomuns, em algo surpreendentes, a respeito dos quais o conhecimento prévio não consegue fornecer automaticamente explicações satisfatórias. E as experiências anômalas se encaixam perfeitamente nessa categoria, devido à sua estranheza e ao choque que tendem a causar.

Diante dessas ocasiões que atuam como gatilho, as pessoas buscam então estabelecer causas a partir de sua própria história e da cultura. As atribuições causais se nutrem, desse modo, de crenças prévias, noções coletivamente difundidas, emoções, expectativas e outros tipos de cognição social. Dois exemplos bastante cotidianos e simples podem ilustrar o ponto. São crenças socialmente partilhadas que atuam como premissas e acabam por fundamentar atribuições mais complexas: "nada acontece por acaso" e "cada um tem aquilo que merece". Essas duas ideias permitem significações diversas e mesmo imprevisíveis em seu desenvolvimento, dadas as tantas possibilidades que delas podem se ramificar. Desse modo, muitos eventos tendem a ser explicados a partir dessas premissas por aqueles que compartilham delas. O leitor as reencontrará adiante no texto compondo parte das crenças basilares de protagonistas de experiências ufológicas e paranormais.

As atribuições de causalidade possuem funções psicológicas importantes como conferir sentido, controle e previsibilidade à realidade, diminuir a ambiguidade potencialmente ansiogênica de acontecimentos inicialmente inexplicados, simplificar experiências potencialmente polissêmicas, possibilitar inferências a respeito da realidade e fortalecer a autoimagem das pessoas perante si mesmas e a cultura (cf. revisão sobre a TAC em Dela-Coleta & Dela-Coleta, 2006).

As primeiras contribuições da TAC, pelas mãos de seu pioneiro Fritz Heider (1958), se concentraram em compreender os julgamentos feitos acerca dos comportamentos. Heider discutiu

então dois tipos básicos de atribuição de causalidade: (1) atribuição interna, quando o comportamento sobre o qual se buscam causas é relacionado a disposições de personalidade e outras centradas na pessoa que o emitiu, e (2) atribuição externa, quando o comportamento é explicado em função não da pessoa que o manifestou, mas do contexto em que tal pessoa se encontra. Desse modo, variáveis diversas tornam mais propensa a assunção de atribuições internas e externas. Heider também apontou a preferência em nossa cultura por atribuições internas, ao que encontrei confirmação na pesquisa de mestrado (Martins, 2012), quando as experiências ufológicas tenderam fortemente a ser atribuídas a causas como ignorância, desonestidade, insanidade ou capacidades extraordinárias dos protagonistas, em vez de a processos psicossociais complexos.

Sobre o alicerce teórico fundado por Heider, outros autores prestaram contribuições importantes em direção a um corpo teórico robusto e unificado. Uma das contribuições mais interessantes veio de Kelley (1967, citado por Machado, 2009). Seu modelo de covariação propõe que as atribuições são feitas a partir da consideração de três fontes de informação: (1) consenso, referente ao modo típico de as pessoas agirem diante de um mesmo estímulo, (2) distintividade, referente ao modo como a pessoa em foco se comporta em outras situações, em comparação àquela na qual exibe o comportamento sobre o qual incidirão as atribuições, e (3) consistência, que diz do quanto esse mesmo comportamento em questão se manifesta em situações diversas. Kelley estabeleceu então relações entre o arranjo dessas três fontes e o tipo de atribuição que é feita. Quando o consenso e a distintividade são baixos, mas alta a consistência, atribuições internas tendem a ocorrer. Quanto as três fontes são elevadas, tendem a surgir atribuições externas. Por fim, a consistência baixa e as demais formas de atribuição com pouca clareza tendem a ocasionar atribuições situacionais. Nesse último caso, portanto, a causa é atribuíçãos relativas a experiências ufológicas, dado sua recorrente dimensão de encontro com o desconhecido.

Outro aspecto importante no processo de atribuição, especialmente as internas, é a chamada "saliência perceptual", isto é, a percepção mais fácil e imediata daquilo que se apresenta a nossos sentidos. Em termos simples, a saliência perceptual propicia atribuições de acordo com a aparência imediata dos eventos, algo como "aquilo é o que parece ser". Cabe lembrar, todavia, que essas informações não são assimiladas de modo estático e espelhado em relação à "realidade externa" ou "objetiva", mas participam de um mosaico de influências e vetores que incluem a manutenção de nossa autoestima, aprendizados, esquemas cognitivos, valores, medos, expectativas, todos conduzindo a visões criativas, reconstrutoras do objeto sobre o qual se debruçam (cf. Heider, 1958; Machado, 2009).

Ross (1977) problematizou a questão das atribuições imediatistas através do termo "erro fundamental de atribuição", o qual alude a situações em que julgamentos sociais se inclinam sobremaneira a atribuições internas, subestimando o contexto no qual o comportamento em questão se insere. O outro lado da moeda do erro ocorre tipicamente no julgamento como situacionais dos próprios comportamentos da pessoa (ou de outros de alguma forma a ela ligados), subestimando causas internas. Nessas ocasiões, a saliência perceptual também desempenharia seu papel, de modo a facilitar que as pessoas percebam mais facilmente os imperativos do meio na origem de seus comportamentos, em detrimento de suas próprias implicações nele (Machado, 2009).

A atribuição interna não necessariamente dita o resultado final do processo atributivo, podendo ocorrer um posterior confronto dessa com o contexto, em busca de ajustes e confirmação. Contudo, tal confronto não constitui tipicamente uma prioridade ou é de fácil execução, exigindo, com frequência, um esforço deliberado nessa direção. Já as atribuições mais imediatistas possuem uma típica dimensão mecânica, impulsiva (Machado, 2009). Resgatando minha pesquisa de mestrado, a título de ilustração, o erro fundamental de atribuição tende a ocorrer tanto entre protagonistas de experiências ufológicas, que pouco consideram as variáveis pessoais e culturais

como parte das experiências, como com céticos, que tendem a atribuir as experiências a farsas e erros de interpretação de pessoas particularmente vulneráveis a esses vieses.

Vimos até aqui que a TAC se ergueu sobre o estudo das causas atribuídas a comportamentos. Contudo, com o desenvolvimento da teoria, ela passou a ser utilizada para compreender os processos de explicação das pessoas sobre diversos temas, inclusive experiências religiosas e anômalas. De modo especialmente profícuo nesses domínios, Spilka, Shaver e Kirkpatrick (1985) buscaram unificar os estudos anteriores e propor uma "teoria geral da atribuição". Eles apontam que os sistemas simbólicos religiosos frequentemente compõem um quadro maior de visão de mundo das pessoas, de modo a participar ativa e decisivamente da explicação para experiências diversas. Ainda segundo os autores,

A teoria da atribuição também se aplica à percepção de eventos do mundo exterior tais como flutuações econômicas, acidentes e guerras. Por essa razão, alguns têm ido além da análise de experiências pessoais [...] para considerar as atribuições religiosas como parte do conjunto de esforços explanatórios de uma pessoa [...] a religião provê um amplo "sistema de significado" para interpretar toda a gama de eventos da vida, não apenas como uma estrutura que serviria para rotular estados emocionais internos³⁹ (p.2).

Algumas influências importantes do modelo integrativo de Spilka et al. (1985) precisam ser apresentadas, ainda que brevemente, para que se compreenda o alcance dos processos atributivos. É o caso da teoria da emoção (Schachter, 1971), da teoria da autopercepção (Bem, 1972) e da teoria da atribuição para a motivação (Weiner, 1972). De forma sintética, a teoria da emoção preconiza que o reconhecimento de estados emocionais necessita de elementos outros além dos correspondentes fisiológicos da emoção, com grande importância dada também aos componentes interpretativos, atributivos dessas vivências. Por sua vez, a teoria da autopercepção aponta o quanto o autoconceito

³⁹ Livre tradução a partir do trecho original "Attribution theory also applies to the perception of events in the outside world such as economic fluctuations, accidents, and wars. For this reason, some have gone beyond...

for labeling internal emotional states".

outside world such as economic fluctuations, accidents, and wars. For this reason, some have gone beyond... personal experiences to view religious attributions as part of one's overall explanatory efforts.... religion provides a broad-scale 'meaning system' for interpreting the whole range of life events, not just a framework for labeling interpreting the state of the line interpreting the line interpreting the state of the line interpreting the line interpreting the state of the line interpreting the

não depende apenas dos pensamentos, sentimentos e comportamentos das pessoas, mas também e de modo importante das avaliações que as pessoas fazem justamente desses pensamentos, sentimentos e comportamentos a partir da auto-observação e da consideração do contexto. Finalmente, a teoria da atribuição para a motivação aponta o quanto atribuições internas e externas para os próprios comportamentos podem depender fortemente de tendências prévias de personalidade, de modo que pessoas mais autorreferenciadas tendem a realizar atribuições internas, enquanto aquelas mais heterorreferenciadas tendem às atribuições externas, como ao recorrer a causas como sorte, azar, acaso, ou às atribuições internas envolvendo circunstâncias fora de seu controle, como falta de talento etc. (cf. Machado, 2009).

A teoria geral da atribuição de Spilka et al. (1985) pode ser sintetizado da seguinte forma:

- 1) Diante dos acontecimentos, as pessoas buscam explicá-los através de processos atributivos, ou seja, atribuindo-lhes causas. Mas, diante das muitas possibilidades explicativas, as pessoas precisam hierarquizá-las e, assim, privilegiar algumas em detrimento de outras. Quando diante de comportamentos, essa hierarquização tende a valorizar explicações que aludem a características da pessoa que os emitiu, como suas motivações, sua personalidade etc.
- 2) A necessidade de perceber as experiências como significativas, a manutenção ou o aprimoramento da autoestima, a necessidade ou desejo de se proteger física e psicologicamente e o desejo de predição e controle sobre a realidade motivam o processo de atribuição. Desse modo, as atribuições acabam por constituir tentativas de encaixe de experiências novas em amplos sistemas de significação pessoal e culturalmente disponíveis.
- 3) Situações novas e que não se encaixam prontamente no sistema simbólico das pessoas acabam, pois, servindo de gatilhos para processos atributivos, especialmente se possuem implicações para o controle sobre a realidade e/ou repercutem em sua autoestima.
- 4) Uma vez iniciado o processo de atribuição, as explicações privilegiadas tenderão a ser aquelas que melhor restaurem a coerência no sistema simbólico da pessoa, recomponham a

confiança em consequências futuras positivas ou controláveis dos acontecimentos e alimentem a autoestima.

- 5) As características do evento que se busca explicar, o contexto no qual a atribuição é feita, as características do atribuidor e o contexto no qual o evento ocorre afetam o grau de percepção das diferentes possibilidades de atribuição como mais ou menos adequadas e, consequentemente, influenciam em sua escolha.
- 6) Dentre as diferentes possibilidades culturalmente disponíveis, concepções religiosas se destacam ao fornecer ampla gama de explicações para eventos e vias para fortalecer a autoestima, como quando as pessoas se sentem amparadas por Deus nos momentos atribulados, e para prover a vivência subjetiva do controle sobre a realidade, como as orações, os rituais e a fé. Isso permite que novas e estranhas experiências sejam satisfatoriamente explicadas em termos religiosos, assim como preditos e controlados.

Ainda segundo Spilka et al. (1985),

um atribuidor entra numa situação com uma pré-disposição geral a favor ou contra o uso de atribuições religiosas para explicar eventos (o que é usualmente chamado de "religiosidade"); o contexto do atribuidor, então, exerce uma influência nessa propensão em uma ou outra direção. O resultado é um nível de disponibilidade [...] para cada um dos sistemas simbólicos de modo que, tudo o mais sendo igual, o sistema de maior disponibilidade será o primeiro a ser evocado para formular uma atribuição. O atribuidor, então, considera a natureza do evento a ser explicado em conjunção com o contexto do evento. Se o sistema dominante provê uma explicação satisfatória, a atribuição escolhida será desse tipo; na medida em que esse sistema falhar em oferecer uma explicação aceitável, o atribuidor se voltará para outro sistema de explicação. Embora acreditemos que o caso mais comum em nossa cultura seja aquele em que uma explicação naturalista esteja mais disponível e, portanto, seja primeiro avaliada [...] nossa visão pode acomodar o caso alternativo da mesma forma⁴⁰ (p. 9).

_

⁴⁰ Livre tradução a partir do original: "an attributor enters a situation with a general predisposition toward or against the use of religious attributions for explaining events (which is usually called "religiosity"); the attributor's context then exerts an influence on this propensity in one or the other direction. The outcome is an availability level... for each of the meaning-belief systems such that, all else being equal, the system of greater availability will be invoked first to formulate an attribution. The attributor then considers the nature of the

Isso posto, a escolha entre atribuições religiosas e não religiosas depende, ao menos em parte, da disponibilidade de sistemas simbólicos naturalistas e religiosos, de sua eficácia ao menos aparente para controlar eventos/dar sentido à realidade, do impacto de fontes naturalistas e religiosas para a autoestima da pessoa em questão e da congruência e plausibilidade percebidas entre esses sistemas e o evento que se pretende explicar (Spilka et al., 1985). Portanto, trata-se de uma conjunção dinâmica e dialética entre processos intra e intersubjetivos.

Referenciais basilares para processos atributivos tendem a ser evocados com mais facilidade e frequência se sedimentados na trajetória de vida da pessoa (como, por exemplo, religiões professadas há muito tempo) e se disponíveis de modo desenvolto, sob riqueza vocabular e introjeção. Embora seja habitual pensarmos esse processo de desenvoltura acerca da religião (Machado, 2009; Spilka et al., 1985), sugiro ser ele também aplicável a sistemas não religiosos.

Será útil exemplificar brevemente como esse referencial se aplica ao estudo das experiências anômalas. Machado (2009) investigou e descortinou relações complexas entre experiências anômalas relativas à psi, crenças, bem-estar subjetivo e atitudes dos protagonistas. A autora discutiu a constelação de crenças associadas a essas experiências (como reencarnação, percepção extrassensorial, vida após a morte, psicocinesia e práticas alternativas) e suas relações com a visão de mundo mais ampla dos experienciadores, além do impacto decisivo desse interjogo de variáveis e processos no cotidiano quanto ao bem-estar e tomadas de decisão dos envolvidos.

Resgatando seu já mencionado estudo, Zangari (2007) se valeu fundamentalmente da TAC para a útil conclusão de que experiências inicialmente consideradas anômalas entre médiuns de Umbanda encontraram na religião seu sentido, de modo a este depender fundamentalmente das

crenças religiosas prévias dos interlocutores, em detrimento das propriedades específicas das experiências. Assim, as pretensas aptidões precognitivas dos médiuns estudados tenderam a ser atribuídas aos espíritos e não a possíveis capacidades mentais dos protagonistas ou a outras explicações naturalistas.

Por esse rico conjunto de possibilidades de discussão sobre os aspectos cognitivos e psicossociais que norteiam as atribuições de causa para experiências extraordinárias, a TAC é fértil para a compreensão de processos pelos quais protagonistas de experiências ufológicas consideram ter presenciado ações de alienígenas, entidades sobrenaturais, naves espaciais, protótipos militares secretos, entre outras significações que permeiam os relatos e a literatura. De forma semelhante, pessoas que coabitam os círculos sociais dos protagonistas, mas que não reportam experiências, podem igualmente fornecer elementos para a compreensão dos contextos maiores em que todos estão inseridos. Como decorrência, atitudes, crenças, tomadas de decisão, identidade e outros aspectos interessantes à psicologia social da conduta cotidiana das pessoas envolvidas puderam ser discutidos em seu dinamismo cultural e contextualização histórica, como veremos ao longo do texto.

Mudemos de ares, mas nem tanto, com a teoria da dissonância cognitiva. Como ela foi mencionada em outras passagens deste texto, seguem apenas mais alguns apontamentos. A partir dos estudos liderados por Leon Festinger (Festinger et al., 1956), ergueu-se as longo das décadas um corpo teórico de base cognitivista acerca de processos pelos quais as pessoas lidam com suas crenças quando diante de informações novas. Assim, a questão a que se dedica a teoria da dissonância cognitiva pode ser sintetizada em: O que acontece, em termos cognitivos, quando crenças prévias se defrontam com informações que as contradizem? Tal questão emerge regularmente no contexto das experiências ufológicas e anômalas em geral, dado seu componente estranho, inesperado, contraintuitivo, repleto de aparentes contradições e conflitos, o que confere à teoria da dissonância cognitiva importância para esta pesquisa.

Os primeiros estudos surgiram quando Festinger e seus colaboradores se inseriram em um pequeno grupo de que aguardava o fim do mundo em 21 de dezembro de 1954 orientado pela dona de casa e contatada Marian Keech. Como se percebe por este e outros exemplos aqui descritos, os alienígenas desempenham seu papel na construção de conhecimento psicológico há muito tempo. O grupo permaneceu reunido na referida data, aguardando as instruções finais e a nave de resgate dos alienígenas. Após o amanhecer de 22 de dezembro, a constatação de que o mundo não acabou e as demonstrações iniciais de angústia e confusão dentro do grupo, Keech divulgou a seus seguidores que acabara de receber nova mensagem dos alienígenas, segundo a qual o mundo não acabou porque o grupo realizou sua tarefa de modo excepcional e emanou energia positiva suficiente para redimir o planeta e cancelar sua destruição iminente.

Aquilo que foi entendido for Festinger, seus colegas e membros da comunidade científica e dos círculos sociais externos ao grupo como uma falha fundamental da profecia (pois o mundo não acabou e a nave não veio) foi interpretado pelos membros do culto como uma reafirmação de seu sistema simbólico, pois o mundo somente teria sido poupado porque eles estavam corretos todo o tempo e agiram diligentemente e com fé. À exceção de poucos membros, o grupo se tornou ainda mais coeso e fervoroso.

A partir dessa e de diversas outras situações naturais ou em contexto experimental estudadas, as discussões sobre dissonância cognitiva abordam, em resumo, temas como a angústia decorrente do conflito entre crenças prévias e informações contrárias, a capacidade natural humana de realizar consonância cognitiva (ou seja, o retorno à harmonia nos sistemas de crenças), a hierarquização dos diferentes saberes e fontes de informação da maneira que melhor favoreça a consonância, a tendência dinâmica de se ignorar, subvalorizar, criar ou superestimar informações durante a reorganização criativa das crenças em favor da consonância, e a capacidade de se detectar incongruências cognitivas e de se buscar a

congruência. Assim, o momento inicial de dissonância entre crenças prévias e experiências novas é seguido tipicamente de uma reorganização cognitiva e consequente consonância (Harmon-Jones & Mills, 1999; Festinger, 1985/1957).

Apenas para ilustrar algumas relações diretas entre a teoria da dissonância cognitiva e o estudo das experiências anômalas para além do exemplo histórico do grupo de Marian Keech, os processos de dissonância e consonância possuem implicações mesmo éticas na criação, manutenção e sofisticação de crenças não adaptativas⁴¹, abrem margem para manipulações maliciosas⁴², revivem a questão filosófica antiga da verdade *versus* felicidade⁴³, participam de sistemas simbólicos sobre habilidades paranormais diversas⁴⁴, potencializam o fenômeno da validação subjetiva⁴⁵, afetam ponderações cotidianas sobre coincidência e probabilidade⁴⁶,

_

⁴¹ Por exemplo, certas práticas espirituais de cura se utilizam de procedimentos a princípio arriscados para a saúde física e/ou psicológicas daqueles que a elas se submetem, como "cirurgias" conduzidas por médiuns sem conhecimento médico e com instrumentos não esterilizados e até enferrujados, ingestão de substâncias de origem desconhecida, efeitos potencialmente nocivos ao organismo recomendados ou mesmo feitos por gurus paranormais etc. Além dos riscos imediatos dessas práticas, muitas pessoas se mantêm nelas de modo associado ao mecanismo de dissonância/consonância cognitivas, pois avaliam tendenciosamente a favor de suas crenças as melhorias ou agravamentos em seu quadro de saúde, subestimam os riscos e informações desabonadoras a essas práticas alternativas e supervalorizam as informações advindas dos curadores paranormais.

⁴² Discursos e práticas alicerçados em fraudes voluntárias, para fins diversos de manipulação e ganho financeiro, podem ter sua implementação favorecida pelos mecanismos de dissonância/consonância, pois os indícios de má-fé por parte dos perpetradores de tais atividades podem ser ignorados ou subestimados por suas assim chamadas vítimas, enquanto as justificativas compatíveis com as crenças das vítimas e apelos emocionais dos perpetradores tendem a ser supervalorizados.

⁴³ Uma das questões mais antigas da filosofia se desenrola sobre as perguntas que se seguem. O que é melhor: a verdade ou a felicidade? É melhor a mentira que consola ou a verdade que machuca? No caso das experiências anômalas, tanto os episódios quanto as crenças associadas tendem a desempenhar funções relativas ao conforto psicológico e enfrentamento de dificuldades cotidianas (*coping*), como é discutido em diferentes momentos deste texto. E o exercício de tais funções não raro passa pelos mecanismos de dissonância e consonância cognitivas, pois esses constituiriam parte dos recursos cognitivos necessários à manutenção da já mencionada harmonia psicológica. Isso conduz a diversas questões, muitas das quais de interesse da presente pesquisa, como sobre a possibilidade de fraude e mesmo risco a membros de grupos sujeitos a lideranças e práticas que lhes prestam grande conforto psicológico. Então a escolha pessoal entre a verdade, em qualquer nível, e a felicidade acaba por transitar pelo modo como se lida com informações desagradáveis ou contrárias a crenças prévias confortáveis.

⁴⁴ Vários tipos de experiência anômala parecem depender fundamentalmente, embora não apenas, dos mecanismos de dissonância e consonância cognitivas. Apenas como um exemplo entre muitos, temos práticas divinatórias diversas e alegadamente de fundo paranormal que dependem de uma condescendente aquiescência para se ignorar explicações alternativas de cunho não paranormal, além da disposição em esquecer, subestimar ou ressignificar os erros das previsões e supervalorizar os acertos.

⁴⁵ Validação subjetiva é o fenômeno psicológico pelo qual eventos aleatórios ou inicialmente sem relação passam a adquirir sentido conjunto e confirmador de crenças prévias. Seu sucesso depende, entre outras coisas, da colaboração do ouvinte para sublinhar certos aspectos da situação e subvalorizar outros. Tal

facilitam a assunção de argumentos falaciosos⁴⁷, ocasionam a busca por informação apenas em fontes consonantes⁴⁸, dificultam o abandono de práticas e seitas⁴⁹, entre outras possibilidades igualmente relevantes (e.g., French et al., 2008; French & Stone, 2013; Martins, 2014b; Sagan, 1996).

Uma contribuição adicional se fará importante no estudo sobre as crenças no cenário das experiências anômalas. O psicólogo, escritor e historiador da ciência estadunidense Michael Shermer (2012), interessado de longa data em temas paranormais, se dedica com especial atenção ao modo como atuam as crenças nesse interjogo.

Em termos breves, Shermer sustenta, a partir da síntese de autores diversos, que as pessoas tipicamente edificam suas crenças a partir de predisposições psicológicas, biológicas

fenômeno psicológico constitui peça importante de adivinhações supostamente paranormais (e.g., leitura de aura, consultas mediúnicas, leitura de mão) que se utilizam da técnica da "leitura fria", ou seja, do fornecimento de descrições genéricas o suficiente para que se adequem a qualquer pessoa, mas que são tomadas pelo ouvinte como profundamente pessoais e significativas.

⁴⁶ O entendimento acerca do que é fortuito ou repleto de intencionalidade também depende dos descritos processos de dissonância e consonância, pois envolve hierarquizar eventos e crenças. Assim, quando ocorre um evento também passível de ser explicado como coincidência ou acaso (e.g., um pássaro negro pousar na janela do guarto), ele pode ser tomado como uma experiência anômala, a depender do sistema simbólico da pessoa (e.g., o pássaro é um sinal de que algo ruim acontecerá). E a eventual confirmação da "profecia", com a chegada de uma má notícia em período próximo, tende a confirmar o caráter anômalo do episódio, ainda que se necessite ignorar outras aparições do pássaro na mesma janela em épocas anteriores em que não ocorreram más notícias.

⁴⁷ Falácias lógicas são argumentos que, a despeito de sua aparente coerência e correção, possuem inconsistências internas, de ordem lógica. Ainda assim, tendem a ser utilizadas cotidianamente para fundamentar, entre outras possibilidades, muitas experiências e crenças anômalas (e.g., Sagan, 1996). As falácias estão nos campos da lógica e da retórica, sendo organizadas por nomes e tipos. Um exemplo bastante comum é uma falácia chamada post hoc ergo propter hoc (do latim, significa "depois disso, então por causa disso"), pela qual se defende que o evento B foi causado pelo evento A apenas porque ocorreu após A. Contudo, isso não constitui prova porque B também pode ter se seguido a A por diversas outras razões subestimadas ou ignoradas, desde casualidade até a derivação conjunta de A e B a partir de um evento C desconhecido. Trazendo esse exemplo ao tema das anomalias, a cura de uma doença pode ser considerada prova das habilidades paranormais de um médium curandeiro apenas por ter ocorrido após o doente tê-lo visitado.

⁴⁸ Um dos aspectos da dissonância cognitiva é a tendência das pessoas em buscar informações novas predominantemente ou mesmo apenas em fontes coerentes com seus sistemas prévios de crença-significado, o que favoreceria a manutenção da consonância. Assim, os longos estudos sobre experiências anômalas feitas por seus protagonistas antes e após as mesmas (como verificado, por exemplo, em Martins, 2012) tendem a se nutrir apenas de literatura com forte cunho paranormal, com diversas implicações interessantes à presente

pesquisa, como a normatização cultural das experiências.

49 Outro aspecto da dissonância cognitiva é o maior apelo psicológico das crenças e experiências adquiridas após esforço e persistência, com decorrente apego pessoal mais sólido às mesmas. Isso é bastante comum no cenário das anomalias, em que longos estudos e práticas (dentro ou fora de grupos organizados) antecedem ou acompanham as experiências e crenças mais marcantes dos protagonistas.

e culturais, tais como vieses cognitivos, crenças anteriores com as quais as novas se harmonizam mais facilmente, busca por autoestima e controle sobre a realidade. Somente após esse momento, em que as crenças novas são introjetadas, as pessoas buscam inconscientemente justificá-las a partir de argumentos racionais. Ou seja, a racionalidade, tipicamente entendida pelas pessoas como a base para grande parte de suas escolhas quanto a crenças e outros pontos de sua vida, atuaria tipicamente mais como uma espécie de argumento ad hoc, ou seja, uma conveniente justificativa a posteriori para convicções que já possuem. Quanto mais inteligentes as pessoas, mais eficazes elas tendem a ser em angariar motivos racionais para crenças que elas inadvertidamente assumiram por motivos de base emocional.

Shermer agrega a teoria da dissonância cognitiva e aspectos da teoria da atribuição de causalidade, de modo que adianta meu intento de construir uma síntese teórica abrangente que tem, entre seus elementos centrais, a questão dos sistemas simbólicos. Contudo, o autor não detalha de forma satisfatória (ao menos satisfatória aos meus interesses e ambições aqui) a concatenação desses elementos prévios que tenderiam a motivar a assunção de crenças. Esta tese tratará de alguns deles.



Uma vez definidos os objetivos da pesquisa, seus métodos, os contextos escolhidos para investigação e os referenciais teóricos principais que embasariam as análises subsequentes, as malas estavam prontas. A viagem poderia começar. Os resultados disso começam a ser vistos a partir do próximo capítulo.

Parte 2

Ênfase nas particularidades

Introdução

Feitas as malas, eu parti em viagem e percorri lugares diversos, onde vivi experiências fascinantes e, em alguns casos, assustadoras. Cada capítulo desta parte descreverá e discutirá um contexto no qual se deu minha investigação. Contudo, entendo que a distinção de diferentes contextos é um tanto arbitrária, pois, tratando-se de extraterrestres e ufologia, especialmente com o advento do neoesoterismo, os contextos aqui investigados se interpenetram, se influenciam mutuamente, compartilham pessoas e experiências. Nesse sentido, talvez não seja exagero dizer que os próximos quatro capítulos apresentem, na verdade, uma extensa etnografia multissituada. Assim, optei por dividir a experiência em campo em quatro capítulos para organizar as informações de modo talvez mais palatável e facilitador da emergência da síntese final, além de discutir especificidades ao menos parciais e interessantes de cada contexto.

Exceto quando eu quiser frisar a incerteza sobre alguma ocorrência, apresentarei os relatos evitando o futuro do pretérito. Isso não significa, em momento algum, que eu endosse a "realidade objetiva" das experiências. Trata-se unicamente de um recurso para dar maior fluência às histórias e para sublinhar e valorizar a vivência subjetiva de cada narrador, para os quais suas histórias tendem a representar realidades vividas.

Ademais, ao longo do texto, será comum que eu lance perguntas sem oferecer uma resposta nas linhas imediatamente subsequentes. Isso acontece porque apresentarei tais questões encaixadas, na narrativa, no momento em que me ocorreram em campo. As respostas a que eu tiver chegado serão apresentadas em momentos distintos do texto, algumas delas, inclusive, na terceira parte da tese, por dizerem de questões mais gerais.

Finalmente, diante do volume de dados, eu serei forçado a uma síntese parcimoniosa. Em função disso, por vezes farei referência a perspectivas e falas de meus interlocutores de modo a parecerem representativas de todo o contexto então em foco. Contudo, resgato do capítulo 4 a noção

de que não há discursos homogêneos e passivamente endossados por toda uma coletividade sem matizes da significação individual. Portanto, ainda que o texto a seguir pareça sugerir eventualmente um discurso onipresente, homogêneo e unânime, trata-se, quando muito, de "discursos hegemônicos" em cada contexto, tendências que emergiram em diferentes sujeitos, especialmente quando ali influentes, sem que eu ignore variações, tensões e discordâncias usualmente sugeridas em trechos anteriores e posteriores do texto. Algumas dessas variações serão, inclusive, sublinhadas quando importantes. Estou ciente de que não há essa entidade abstrata e cristalizada do "discurso do nativo", para usar o jargão antropológico, mas sim fenômenos intra e intersubjetivos dinâmicos que se interpenetraram enquanto o discurso que eu citar ao momento aconteceu (não raro de forma reincidente) e foi registrado por mim. Portanto, minha síntese de diferentes discursos presentes em dado contexto não significa necessariamente uma abordagem superficial ou reducionista de minha parte, alienada dos múltiplos processos em jogo em cada situação. Tentarei sinalizar esse dinamismo em diferentes momentos do texto e quando me parecer adequado à discussão do momento.

Cada capítulo deste módulo será dividido basicamente em duas partes. Na primeira, Sobrevoando, eu apresentarei cada contexto de modo superficial, dando ao leitor algumas noções básicas sobre ele que eu possuía antes de iniciar ali as incursões etnográficas ou logo após chegar. Na segunda parte, Aterrissando, eu descreverei pormenorizadamente os contextos e minha experiência dentro de cada um, caracterizando o aspecto mais denso de minhas incursões e pretendendo contribuir para o campo fornecendo tais descrições e narrativas de realidades psicológicas e sociais pouco conhecidas na macrocultura e muito relevantes. De modo entremeado, eu buscarei aprofundar a discussão de cada contexto e das experiências ali vividas dentro dos referenciais teóricos da pesquisa. Cada discussão tenderá a se concentrar nas especificidades de contextos e experiências, de modo a tipicamente (mas não sempre) deixar o foco naquilo que as diferentes situações têm em comum para a terceira parte desta tese.

Caso o leitor perceba que deixei passar algum tópico importante no capítulo sobre cada contexto, há a possibilidade de que isso diga respeito a algum ponto reincidente nos demais contextos e que, por isso, será retomado na terceira parte da tese. A título de parcimônia, não citarei todas as experiências levantadas e sequer tudo o que vivenciei, mas exemplos representativos e conexões entre eles. Embora cada capítulo seja dedicado a um contexto, as conexões entre eles às vezes ocasionam citações cruzadas que serão valiosas nas discussões subsequentes.

Uma série de experiências, variáveis e processos psicossociais será discutida nesses capítulos. Isso eventualmente pode ocasionar no leitor a impressão de que, mesmo interessantes, os dados e discussões se desviaram da questão central da tese. Contudo, cumpre adiantar que a síntese teórica gerada ao final pretende agregar essas discussões, mesmo aquelas aparentemente desconexas, de modo a sempre retomar a questão central: *como processos psicológicos e culturais atuam para ocasionar experiências ufológicas?*

Como Goldman (2003) implementou e Ramos (1990) compreendeu como parte daquele mesmo "estilo brasileiro" de se fazer etnografia, valer-me-ei, quando útil, da experiência prévia que tive em alguns dos contextos investigados, caracterizando um envolvimento cumulativo e de longo prazo, permitindo ampliar a perspectiva de análise e narrar de modo mais íntegro minha experiência. Comecemos por um lugar que é quase o quintal de casa para mim: a Serra do Cipó.

Capítulo 5 - Serra do Cipó

Tem lugar na Serra em que você não pode andar sozinho à noite, senão 'eles' [os alienígenas] atacam mesmo.

Húlvio Brant Aleixo, ufólogo mineiro (comunicação pessoal)

5.1. Sobrevoando

Voltar à Serra do Cipó, agora como parte de minha pesquisa de doutorado, é como voltar às raízes, pois é um dos contextos em que iniciei minha busca por compreender os relatos ufológicos, ainda na década de 1990.

A Serra está localizada 90 quilômetros a nordeste de Belo Horizonte, na região sul da Cordilheira do Espinhaço, entre as bacias hidrográficas dos rios São Francisco e Doce. A Serra é famosa turisticamente, apresentando os biomas Cerrado e Mata Atlântica. A região está inserida na turística Estrada Real, por onde a Coroa Portuguesa transportava minérios no tempo do Império, e inclui um Parque Nacional, relevo montanhoso repleto de cachoeiras e outras atrações particularmente aprazíveis.

A urbanização da região tem ocorrido rapidamente após a criação do Parque Nacional, contando com mais de mil residências, serviços estaduais de energia elétrica e água, diversos estabelecimentos comerciais e prestadores de serviços, centenas de propriedades rurais e sítios para recreação, mais de cinquenta hotéis e pousadas, população fixa superior a três mil habitantes, cartório, escolas estadual e municipal (na pequena cidade de Santana do Riacho, a

primeira com que nos deparamos quando chegamos à Serra vindos de Belo Horizonte), associação comercial, posto de saúde, correio e operadoras de telefonia fixa e móvel⁵⁰.



Figura 2. Um de meus recantos favoritos na Serra é a Cachoeira Grande, aprazível para natação e imersão na natureza local. É um dos pontos mais valorizados por moradores e turistas. Crédito: Leonardo Martins

A região é ampla, abarcando, além da progressivamente urbanizada Santana do Riacho, outras cidades e povoados em seu entorno, além de vastas extensões ermas de rochedos e planícies. Longos trechos são cortados por empoeiradas estradas de chão. Em quase todas as direções se percorrem muitos quilômetros sem qualquer sinal da presença humana.

É comum que até os moradores se digam maravilhados pela beleza e pela magnitude do local, nunca se habituando a elas no sentido de se tornarem indiferentes. Esses elogios às belezas naturais não raro ocorrem paralelamente a comentários ambivalentes, ora críticos, ora elogiosos, sobre as mudanças recentes. Características propriamente urbanas têm se misturado de modo progressivo às rurais, como cavaleiros e carroças pelas ruas dividindo a paisagem com antenas parabólicas e televisões de última geração, pequenos bares centrados na venda de

-

⁵⁰ www.serradocipo.com (acessada em 08 de dezembro de 2014)

cachaça e conversas sem pressa, videogames modernos, pessoas de chapéu mascando fumo, galinhas com seu séquito de pintinhos fugindo de carros do ano e seu sistema de som tocando *funk* carioca em volume ensurdecedor...

Os moradores descontentes têm implementado iniciativas legais contrárias aos empreendimentos imobiliários em certas áreas. Tensões são visíveis no cotidiano da região entre moradores, empresários e comerciantes, na forma de discussões informais quanto em reuniões presenciais em organizações locais e em fóruns na internet. Os receios versam sobre a descaracterização da cultura local, prejuízos à fauna e à flora nativos, contaminação de rios etc.

Já a fama da Serra como rica em experiências ufológicas vem de décadas passadas. A região era frequentemente visitada por ufólogos entre as décadas de 1970 e 1990, e por esotéricos e interessados pelo tema até hoje, embora com frequência incerta, em busca de experiências e relatos ufológicos e/ou paranormais.

Parte significativa de minhas entrevistas conduzidas na adolescência e início da idade adulta com protagonistas de experiências ufológicas ocorreu na Serra, de modo que pude constatar pessoalmente a grande facilidade para a obtenção de relatos em primeira mão na região sobre experiências de diversos tipos, de visões simples e fugidias a abduções, perseguições em estradas isoladas e confrontos físicos diretos (brigas) com alienígenas. Embora variados, os relatos a que tive acesso naqueles primeiros anos possuíam uma conotação agressiva e invasiva, o que será relevante na discussão adiante. Nomes diversos rotulam as luzes e objetos estranhos que aparecem na região, como "Mãe do Ouro", "Moendo", "carro fantasma", "moto fantasma", "aparelho", entre outros mais ou menos recentes. A Mãe do Ouro, para citar o termo que mais escutei na região ao longo dos anos, é entendida como uma entidade que se manifesta como uma bola de luz a indicar onde haveria ouro enterrado. Alguns dizem que ela viaja entre os picos rochosos, onde é frequentemente

vista, para mover o ouro de lugar. O portal Serra do Cipó confere eco à fama: "para muitas pessoas a Serra do Cipó é um local místico, uma terra de cristais e discos voadores"⁵¹.

Como exemplo introdutório do cenário inicial que me motivou a escolher aquele contexto, eis um relato típico da região que apurei logo em minha primeira viagem à Serra ainda na adolescência e ao qual retornei ao longo dos anos na forma de entrevistas subsequentes. Um aposentado que chamarei apenas de Seu "José" contou e recontou a seguinte aventura para mim. Em uma noite qualquer da década de 1970, por volta das 18 horas, José dirigia por uma das muitas estradas isoladas nos arredores da Serra em direção à casa de sua então noiva, grávida de sete meses.

Enquanto passava ao lado de uma pedreira, divisou em seu topo uma luz estática e estranha. Ele ficou ligeiramente apreensivo, pois conhecia as histórias da Serra sobre perseguições de luzes aos moradores. José acelerou sua caminhonete para superar rapidamente o trecho, pensando então ter alcançado distância segura em relação à ameaça incerta.

Mas logo à frente o motorista foi banhado por intensa luz vinda do alto, o que, como é típico em relatos do gênero, causou falha no motor do veículo. Durante os aflitivos minutos seguintes, enquanto tentava ligar o carro, José divisou em meio à luz um objeto em forma de bacia que girava oscilantemente em torno de seu eixo, com a "boca" voltada para cima. Conforme o bambolear do objeto permitia que José observasse seu interior, ele divisou ali dentro três seres lado a lado, que me descreveu como "pessoas" pequenas, nuas, assexuadas, muito magras e totalmente estáticas. "Pareciam bonecos", disse-me. Enquanto os seres postados nas laterais pareciam apenas observá-lo, aquele do meio portava uma esfera em cada mão, as quais possuíam um eixo que conduzia ao piso da "bacia". Para José, eram os "controles da nave". Após bambolear ali por algum tempo, a "nave" subiu até desaparecer. O

⁵¹ www.serradocipo.com (acessada em 08 de dezembro de 2014).

motor da caminhonete voltou a funcionar sozinho, como também é típico, permitindo que José fugisse rapidamente em direção à casa da noiva.

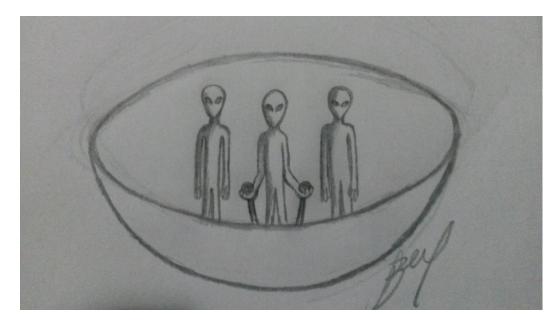


Figura 3. Desenho da época, ilustrando o que Seu José teria visto. Crédito: Leonardo Martins

Ao chegar ao destino, José contou o ocorrido aos parentes da noiva, que o bombardearam com insinuações e piadas sobre sua honestidade e os efeitos degenerativos do álcool (embora José insistisse que não havia bebido, ao menos naquele dia). O jovem instou dormir ali, pois temia retornar pela estrada e se deparar novamente com o estranho aparelho. Como fora persistente e incomodamente desacreditado, mudou de ideia e decidiu voltar para casa. A noiva, mais compreensiva, quis acompanhá-lo, ainda que descrente na história.

A viagem de volta transcorria sem incidentes quando, novamente ao passar pela pedreira, a intensa luz desceu sobre o veículo, assustando terrivelmente os dois passageiros. Dessa vez, contudo, a "nave" não foi claramente divisada em meio à luz. Após minutos de gritos de terror de ambos, a luz se afastou e puderam seguir para casa. Não obtive junto a eles qualquer elemento descrito na literatura ufológica como particularmente sugestivo de uma abdução, como sonhos recorrentes, cicatrizes não explicadas, o já referido *missing time* etc.

No dia seguinte, os noivos notaram algo também comum em narrativas do tipo: a pele estava queimada, como que por demorada exposição solar, além de insensível ao toque. Ao se barbear na manhã seguinte, José se cortou profundamente, por conta de tal insensibilidade da pele. Durante nossa primeira entrevista, ele me mostrou cinco cicatrizes horizontais no rosto, três de um lado e duas do outro, as quais seriam remanescentes do sangrento barbear daquela manhã.

Enquanto a primeira entrevista acontecia, a então noiva e hoje esposa permaneceu trabalhando na cozinha, visível a mim por uma janela virada para o quintal onde estávamos. Após o marido e eu percebermos que ela ouvia o relato emocionada, chorosa, ele me confidenciou que ela se assustara bastante durante a experiência, temendo então e ao longo dos meses seguintes que a criança em seu ventre (à época da entrevista uma mulher adulta, que cheguei a conhecer) tivesse se contaminado com alguma forma de radiação.

Essa e outras tantas narrativas, além do alarmado conselho do finado amigo Húlvio Brant que inicia este capítulo, alimentaram meu interesse pela Serra do Cipó ao longo dos anos, a ponto de me conduzir a uma curiosidade quase intolerável. O que estaria acontecendo lá afinal? Assim, ela foi o local por onde escolhi começar esta pesquisa. Minhas experiências prévias ali não apenas facilitaram minha inserção, mas significaram, em certa medida, um retorno para casa. Aquele local participou ativamente da formação e consolidação de meus interesses; então eu a ele retornaria como psicólogo e pesquisador, com munição teórica e metodológica que eu não possuía naqueles primeiros anos. Se antes eu não sabia o que fazer com os relatos que apurara, restando-me acreditar ou não na honestidade dos meus entrevistados, agora eu poderia aprofundar minha apreensão daquelas experiências. Eu mal podia esperar para começar.

5.2. Aterrissando

Como parte da pesquisa de doutorado, eu realizei incursões na Serra do Cipó desde o início do segundo semestre de 2012 até o primeiro semestre de 2015. Essas incursões tiveram duração variável, assim como o intervalo entre cada uma. Mas muitas delas duraram alguns dias, enquanto outras ocuparam semanas.

As incursões realizadas na Serra foram centradas ao redor de Santana do Riacho, embora meu raio de ação tenha sido ampliado em algumas ocasiões, como quando percorri estradas isoladas "cerrado adentro" em direções desconhecidas por haver ali, segundo algum rumor, um casebre cujos moradores teriam algo interessante a compartilhar.



Figura 4. Percorrer a Serra do Cipó a pé, como os moradores cotidianamente fazem, revela paisagens ermas.

Muitos dos episódios a mim narrados teriam acontecido em semelhantes condições de isolamento, especialmente à noite. Crédito: Leonardo Martins

Um dos potenciais interessantes da etnografia é a oportunidade de, durante a imersão no contexto investigado, ser afetado de algum modo pelas condições a que os "nativos" estão expostos. A grande maioria das vigílias e caminhadas noturnas que ali empreendi não

produziram dados nos quais eu conseguisse identificar relevância, exceto por um aspecto, justamente esse talvez essencial. A experiência de percorrer aqueles rincões produziu impactos diversos, desde a sensação de isolamento até a admiração com a exuberância da paisagem. Muitas vezes pensei que talvez sequer encontrariam vestígios meus se algo me ocorresse ali, como ser atacado por um dos grandes felinos selvagens que habitam a região e que revelavam aqui e ali pistas de sua presença. Muitos moradores apontaram semelhante relação deles com a paisagem, como um exemplo discutido com mais detalhes adiante mostrará. Muitos dizem que não abandonam a Serra para morar em local economicamente mais favorável porque não conseguiriam viver sem aqueles rincões, sua beleza e sua natureza. Como um deles disse, "em lugar nenhum acharei isso de novo". A matriarca de uma família que acompanhei na Serra, e que recentemente se mudou para Belo Horizonte, me revelou o quanto sente falta das longas caminhadas naquela região e do "deslumbramento" de quem não se cansa do que vê. O fator interessante aqui para esta pesquisa é que dois dos tipos mais comuns de experiências narradas na região, a visão de luzes distantes e a perseguição por luzes próximas, ocorrem tipicamente nessas condições de isolamento geográfico e imersão na paisagem. Eu mesmo, ao caminhar longamente ali e me sentir pequeno e desamparado frente ao desconhecido que poderia tomar qualquer forma ameaçadora, e embora temesse especialmente onças e bandidos, olhava para o céu e, no fundo, pensava: "e se?"

De modo semelhante, a grande maioria das conversas informais e entrevistas que empreendi com pessoas na Serra foram repetitivas e, não raro, superficiais (o que também será considerado nas discussões vindouras). As pepitas pareciam emergir nas entrelinhas e, não raro, timidamente. O processo de levantamento de dados interessantes me pareceu uma pescaria, na qual é necessário lançar a linha insistentemente e aguardar com paciência até que algo surja, o que foi ainda mais dificultado pelo caráter um tanto raro e fugidio das

experiências anômalas espontâneas. Isso justificou viagens subsequentes e não raro cansativas à Serra.

As experiências que emergiram na Serra tenderam a assumir quatro conformações básicas, com algumas poucas exceções: visões próximas de pequenas bolas de luz que "têm medo das pessoas" e se afastam, visões de bolas de luz de grandes dimensões (próximas ou superiores às de um automóvel) que perseguem moradores em estradas isoladas, visões de grandes "aparelhos" voadores em forma de disco ou bacia e aparência metálica, e as majoritárias visões de pontos de luz distantes. Relatos de abdução e confrontos físicos com alienígenas, além de óvnis em outros formatos, também se apresentaram, mas de modo bem menos frequente do que eu esperava à luz da experiência em anos anteriores. Meu objeto de interesse parecia estar mudando de alguma forma e com rapidez.

Muitos moradores me relataram a aparição de pequenas bolas de luz, aquilo que a ufologia descreve normalmente como "sondas", isto é, dentro desse referencial, pequenos óvnis não tripulados e com o propósito de investigar algo no ambiente, à semelhança dos nossos atuais drones. Mas, naquele contexto, diferentes explicações para o que seriam as pequenas bolas de luz emergiram, embora em tom de incerteza. Um comerciante de Santana do Riacho, inclusive cético em relação ao que ele considera serem "os tais discos voadores", relatou-me ter visto uma dessas bolas de luz à noite. "Ela voava como aquela fada Sininho, soltando faiscas". Como muitos outros, ele não soube dizer o que era a luz, mas disse ser "muita arrogância acharmos que estamos sozinhos no universo", um argumento extremamente reincidente na ufologia e mesmo entre pessoas sem interesse explícito pelo assunto que eu tenho entrevistado ao longo dos anos no meio urbano. Perguntei a ele então se pensava que as bolas de luz vinham de fora da Terra, dada sua menção a uma possível origem cósmica. Ele deu de ombros e desconversou, entre risos. Eu encontrei repetidamente essa incerteza diante das explicações culturalmente possíveis, o que Marçolla e Mahfoud (2002)

também apuraram enquanto investigavam relatos sobre luzes estranhas na zona rural do município de Caeté, também em Minas Gerais. Como veremos, acumularam-se ocasiões em que as pessoas viram algo, somente relutando em conferir um rótulo explicativo mais abrangente. O ponto é que, para elas, algo foi visto, algo aconteceu, "o galo cantou", como dizemos em Minas. Já as explicações dadas às experiências teriam importância secundária ou seriam de difícil formulação.

Pessoas inseridas em contextos rurais ermos, como nos rincões mais afastados da Serra, tendem a não se referir ao universo ou a colocar a Terra em perspectiva quanto à exclusividade de vida inteligente, mas situam suas experiências dentro do folclórico e do religioso. "Diz que é a Mãe do Ouro, né? Tem ouro ali escondido. Mas quem tem coragem de ir lá cavar?", disse-me um agricultor da Serra. Quanto à possibilidade de ele mesmo ir cavar, ele disse que gostaria, mas tem "medo". "É dela [da Mãe do Ouro], então a gente não pode querer", disse-me com um sorriso de aparência marota.

Duas ocorrências se destacaram logo em minha primeira incursão de 2012, pois indicaram direções para as coletas subsequentes de dados e para sua análise. Uma de minhas anfitriãs, "Adriana", me recebeu com a notícia de que, se eu tivesse chegado à sua casa *um dia* antes, teria testemunhado com ela a aparição de uma "nave" sobre o grande morro que limita sua propriedade. No mesmo dia, conheci Seu "Pedro", um homem simples e semianalfabeto, idade próxima aos 45 anos, com quem combinei uma visita informal para uma das noites seguintes àquela. Mas ele entendeu que eu me referira àquela noite específica, tendo me esperado em sua casa e aparentemente se frustrado com minha ausência. Pelo menos foi o que ele me disse quando o revi no dia seguinte. Ele então expressou, em tom aparentemente zangado, ainda que humilde, seu desgosto e disse que naquela mesma noite ele fora perseguido na estrada de terra próxima à sua casa por uma grande bola de luz. "Tá vendo? Você falou que ia lá em casa e não foi, e aí eu vi a luz", disse.

Aparentemente, eu tive o azar de me apresentar logo após os alienígenas... ou "eles" eram convenientemente situados um dia antes da minha presença por razões que eu teria de perscrutar. O efeito da presença do pesquisador estaria já se manifestando? De qualquer modo, em direção contrária a uma hipótese que eu trouxe comigo para o início das atividades de campo, minha presença não afastou os "alienígenas", mas pareceu atraí-los. Essa tendência se manteve durante todo o período de incursões, inclusive nos demais contextos investigados, gerando comentários ora jocosos, ora sérios, de que eu possuo alguma conexão com "eles". De qualquer modo, o que quer que fosse responsável por aquilo parecia ser capaz de exercer grande presença na vida de pessoas que, por alguma razão misteriosa, lhes interessasse.

Em algumas ocasiões, Adriana me convidou para acompanhá-la em uma prática habitual sua, a qual estava entre as vivências essenciais para esta pesquisa: a vigília noturna. Em ufologia, é comum que os interessados se reúnam, embora a atividade possa ser solitária, para observar o céu ao longo da madrugada, na tentativa de testemunhar a aparição de um óvni ou mesmo algo com implicações mais profundas, como um contato efetivo e bilateral com extraterrestres. Tipicamente, as vigílias ocorrem em estado vigil de consciência, sem depender do uso de substâncias psicoativas ou de técnicas de alteração de consciência, embora não haja impeditivos apriorísticos para que esses recursos sejam utilizados. Mas esse não é o costume, pois as vigílias das vertentes da ufologia "tradicionais", que se pretendem "científicas", partem do pressuposto de que óvnis são ordinariamente perceptíveis, dado serem materiais, não requerendo alterações de consciência para que sejam vistos. Após abandonar a condição de mero leitor de textos de ufologia para me tornar participante de vigílias e das demais atividades, pude descobrir que alguns ufólogos possuem pouca ou nenhuma preocupação com suas próprias condições durante as vigílias, dispondo-se ao consumo recreativo de bebidas alcoólicas e mesmo a relações sexuais.

Conforme o sistema simbólico que alicerça a vigília, a expectativa de observação pode repousar, pois, no mero acaso (i.e., "ter a sorte de ver algo") ou em expectativas de cunho mais explicitamente esotérico/ufológico (i.e., aparições dotadas de intencionalidade por parte dos alienígenas, em sintonia com demandas e potencialidades do observador humano). Adriana, assim como a maioria dos moradores e ufólogos com quem estive na Serra, evidenciou se amparar em uma mescla das duas possibilidades, de modo que ora as experiências seriam casuais, ora ocorreriam em sintonia com sua missão espiritual e conexão mental com os alienígenas. Como ela não se cansou de me dizer, "eles vêm me acompanhando há muito tempo". Muitas de suas experiências são "sutis", na forma de intuições que ela atribui aos alienígenas, que a guiam em seus projetos sociais e demais atividades que ela relaciona a uma missão espiritual. "Vem deles porque eu não tenho a capacidade de pensar essas coisas sozinhas, né?", disse.

Ao longo de madrugadas frescas, em seu quintal com ótimas condições de visibilidade, Adriana e eu observamos pequenos pontos de luz, à semelhança de estrelas, atravessando o céu em movimento retilíneo uniforme, além de outros piscando intermitentemente à distância e com semelhante padrão de voo. Meu interesse pelo tema e seu estudo ao longo das décadas me tornou familiarizado com fenômenos celestes naturais e artificiais tal como entendidos e (alguns deles) criados pela ciência e a tecnologia, que constituem meus referenciais culturais principais para a busca inicial de explicações para o que vejo no firmamento. Sob as premissas legitimadas por esses referenciais, concluí rapidamente que as luzes observadas naquela noite provavelmente eram aviões comuns⁵², satélites artificiais e estrelas cadentes. Todavia, Adriana prontamente considerou algumas delas como autênticas naves alienígenas. O mesmo ocorreu em diversas situações e nos demais contextos, como detalharei adiante. E,

-

⁵² Além de apresentar deslocamento e luzes características de aviões, sua passagem se deu, inclusive, dentro da rota aérea conhecida também por Adriana.

assim, os relatos se avolumam, o que delineia impactos individuais e coletivos ao movimentar o imaginário a respeito do tema.

Inspirado pelo método do itinerário comentado proposto por Petiteau (2008), também me aproveitei de Adriana para realizarmos passeios pela região onde ela tivera suas experiências, de modo que ela pudesse descrevê-las e comentar os pontos significativos da paisagem, tecendo relações com sua história de vida e o imaginário local. Embora não seja criada na Serra, Adriana conhece bem o local e trafega ali com tranquilidade, assim como seus filhos. A paisagem parece fazer parte deles, de modo que, entre outras tantas demonstrações, ela permite que seu filho de apenas oito anos caminhe descalço e sozinho pelos rincões da Serra repletos de cobras e escorpiões, inclusive à noite. Não raro eu lhe perguntei sobre o filho, após eu ficar muitas horas sem vê-lo, e ela respondeu, em tom aparentemente pleno de tranquilidade, que ele estava "por aí". Em sintonia, quando eu fui gentilmente hospedado por uma noite no casebre de um agricultor em uma área bastante erma da Serra, dormi no chão do melhor cômodo usando os cobertores enrolados em torno do corpo tanto como proteção contra o frio quanto como colchão. A certa altura da madrugada, acordei com o que me pareceu o cachorro fuçando meu cobertor. Quando verifiquei, era uma ratazana tentando se abrigar do frio debaixo de mim. Ao contar a história ao meu anfitrião na manhã seguinte, ele deu de ombros e comentou brevemente sobre aquele e outros tipos de interação entre as pessoas e a fauna da Serra ser "a coisa mais normal do mundo".

Esse espaço geográfico e simbólico que os impregna e do qual fazem parte pertence, segundo ela, aos "extraterrestres", "é o laboratório deles", como me disse, de modo que teriam bases secretas ali de onde decolam e pousam suas naves, segundo ela presenciara incontáveis vezes. A pergunta então que me vinha era: Adriana e os demais moradores com semelhante perspectiva também se veriam como pertencentes, de alguma forma, aos

alienígenas? Como isso afetaria sua rotina? Essas seriam consequências individuais e coletivas daquela significação?

Assim como se apropriaram do espaço geográfico, os alienígenas parecem, pois, ter se apropriado de ao menos parte da vida daqueles que os interessam, monitorando-os, abduzindo-os, contatando-os, atacando-os nas estradas isoladas. Para Adriana, não haveria muito problema nisso, pois, segundo ela, "é para nossa evolução espiritual [...] somos todos irmãos [...] eles só sabem um pouco mais que nós e por isso ajudam". E sua rotina é consideravelmente afetada por essa presença alienígena, não somente pelo tempo que ela dedica a vigílias, estudos ufológicos e práticas neoesotéricas, mas pela afetação ora explícita, ora sutil de seu comportamento cotidiano por ela entender que é monitorada por alienígenas "o tempo todo". Assim, suas boas ações e pensamentos estariam sob escrutínio constante dos "sábios irmãos estelares". Além disso, eventos cotidianos passam a ser significados de acordo com esse referencial, como quando, para adicionar outro exemplo, ela considerou seriamente a possibilidade de que um pequeno inchaço em seu braço, não notado antes, fosse sintoma de um implante alienígena deixado ali em uma abdução de que ela sequer se lembra. Seu próprio filho também faria parte disso, afinal, "ele também vê", como ela diz. Isso se repetirá com outros interlocutores em todos os contextos investigados.

A relação com a paisagem também é afetada, pois não apenas a própria vida, mas o ambiente em que se vive é monitorado por "eles", dado que lhes pertence. Adriana descreve como a natureza da Serra é rica e diversificada, e o quanto a urbanização está acabando com aquele bioma. Os alienígenas, seres espiritualmente evoluídos e em sintonia com a natureza, estariam em desagrado com tal situação, o que explicaria a gradual diminuição dos episódios ufológicos, segundo ela. Suas palavras encontram eco em outros discursos que apurei na Serra, sugerindo um conflito entre o rural e o urbano, além de reforçar uma associação entre a natureza e os alienígenas. Adriana é, inclusive, uma das moradoras mais engajadas nas

questões ambientais da Serra, sugerindo outra repercussão dos contatos com alienígenas sobre sua rotina. Não pude me certificar sobre o que veio primeiro: a questão ecológica ou a ufológica. Mas ambas estabelecem conexão e se influenciam mutuamente.

Entre os muitos lugares interessantes em nosso itinerário comentado, Adriana me mostrou o local próximo à sua casa onde teria aterrissado uma "nave" meses antes. Segundo seu relato, ela estava à sacada observando a noite quando um raio de luz azul iluminou a pedreira em frente⁵³. "Então telepaticamente me foi dito para não ter medo", relata. Uma forte luz se acendeu na estrada de chão que leva ao portão de sua propriedade, um pouco mais afastado. De onde estava, Adriana podia ver a forte luz amarelada e estática, que aparentemente ocultava atrás de si um corpo escuro e grande, "maior que uma daquelas caminhonetes grandes", ela disse. "Eu ouvia vozes vindas lá de dentro [...] devia ter umas quatro pessoas lá dentro". Tensa, ela se manteve observando o estranho artefato, até que, após alguns minutos, a luz simplesmente se apagou, revelando com mais nitidez, apesar do breu noturno, o grande corpo negro ali parado. Ele parecia flutuar a um metro do chão e ter formas arredondadas. Adriana ficou dividida entre o desejo de se aproximar (e talvez ter "o contato da minha vida" com extraterrestres, como ela me disse) e o medo quanto ao que poderia ser aquilo. Então pensou, com a intenção de ser uma mensagem telepática: "se for um contato, eu não quero agora, porque estou sozinha e tenho medo". Meia hora depois, após entrar em casa e voltar para a sacada, descobriu que o artefato desaparecera. Após mal dormir, voltou na manhã seguinte àquele ponto da estrada de chão e encontrou quatro marcas moderadamente retangulares e estriadas impressas na terra fofa. Perguntada sobre o que pensa ter sido aquilo, Adriana analisa as possibilidades:

Poderia ser uma grande caminhonete parada na estrada, aquelas com pneus grandes que fazem ela ficar longe do chão [...]. Mas como ela manobrou nesse espaço tão pequeno? [...] Não ouvi

-

⁵³ Não se trata da mesma pedreira contida no relato de Seu José, resumido anteriormente.

motor e nem nada [...]. Se ela tivesse manobrado, eu teria visto as marcas no chão [...]. As marcas que vi pareciam pneus, mas parados, sem manobrar [...]. Pode ter sido uma nave.

Outro episódio interessante que emergiu daquela caminhada disse respeito a uma visita de Adriana ao mercadinho poucos anos antes, quando um grupo de estranhos, que "pareciam estrangeiros", apareceu no local. Um deles, sem aviso prévio, veio até ela e pediu para tirar uma foto sua. Ele era "muito alto" e "excepcionalmente pálido", o que causou estranhamento em Adriana. Ela consentiu, fez pose e o sujeito tirou a foto, afastando-se em grande velocidade, embora sem correr. "É como se ele estivesse de patins", afirmou. Após pensar um pouco naquilo, Adriana se intrigou com o comportamento do estranho homem e o procurou pelo mercadinho. Mas ele e seus companheiros já não se encontravam ali. Crescentemente intrigada, ela perguntou aos demais funcionários por eles e ninguém os teria visto sair. É como se eles tivessem desaparecido no ar [...]. Hoje eu entendo que eram "eles" [os extraterrestres] me acompanhando", disse⁵⁴. Como se não bastasse, diferentes funcionários os teriam visto entrar no estabelecimento por duas portas diferentes. "Como se pode estar em dois lugares ao mesmo tempo?", ela me perguntou.

A menos de um quilômetro da casa de Adriana reside Seu Pedro. Logo fui visitá-lo. Quanto à sua última aventura, aquela que eu perdi ao frustrá-lo, ele me contou que retornava para casa de madrugada quando observou uma grande luz no céu, à semelhança da lua cheia. Antecipando uma nova perseguição, como já haveria lhe ocorrido outras vezes e como narrado fartamente na região, ele correu para casa, com a luz imediatamente em seu encalço. Após entrar às pressas porta adentro, tomou o facão e retornou à estrada, em tom de desafio, mas a luz já havia desaparecido. Perguntado sobre o porquê do retorno armado, ele disse querer afastar a luz de sua casa para proteger os filhos de quem cuida sozinho após o divórcio,

_

⁵⁴ Uma narrativa bastante semelhante em essência surgiu de dois contatados que entrevistei na pesquisa de mestrado (Martins, 2012), com o diferencial que a abordagem se deu em uma livraria e a estranha indicoulhes, sem maiores justificativas, um livro sobre ufologia.

os quais também ficariam desamparados se ele fosse levado pela luz. O trecho de estrada em que fora "perseguido", embora ermo, se encontra bastante próximo às áreas mais urbanas de Santana do Riacho. Ou seja, "eles" estariam próximos e não seriam tão discretos como se poderia pensar.

Diante do meu interesse pelo caso, Seu Pedro me convidou para que refizéssemos o caminho da noite anterior onde ele teria sido perseguido. Ou seja, eu sequer precisei propor o itinerário comentado. E ele parecia bastante interessado na minha relação com a questão. Fui à sua casa na noite seguinte. Ao chegar, seu filho mais velho, de 15 anos, reportou a nós, para a aparente surpresa da família, que, poucas horas após o pai ser perseguido na noite anterior, surgiu, a aproximadamente cinquenta metros da porta de sua casa, um "homem estranho", que possuía quatro olhos. Após ficar visível por alguns instantes em meio à escuridão do início do amanhecer, o homem desapareceu no pasto de forma mal explicada.

Tenho a prática de buscar minúcias sobre como experiências anômalas terminam, pois, embora muitas vezes comecem de modo repentino e sem aviso, quando a pretensa testemunha não estava "pronta" para ela, o desenvolvimento e o término da experiência costumam ser objeto de atenção maior pelos protagonistas e fornecer detalhes reveladores ao investigador. Coerentemente a isso, o jovem não soube descrever o término do episódio, limitando-se a dizer, de modo vacilante, que o "homem" sumiu. Isso despertou em mim suspeitas adicionais de fraude⁵⁵. Pedro aparentou consternação com a proximidade em relação à sua casa e à família dos estranhos que ele entendeu serem os responsáveis pelas luzes perseguidoras.

-

⁵⁵ Apenas como relato de experiência, embora figure entre as razões para que eu cogitasse a hipótese de fraude consciente nesse e em outros casos, narrativas deliberadamente inventadas que tive oportunidade de investigar tinham frequentemente a característica, entre outras, de um final mal descrito. A hipótese mais simples (que fora confirmada na confissão de alguns) é que as pessoas tendem a concentrar sua atenção em criar e ensaiar os pontos principais da história. O desfecho, objeto comumente de menor interesse de ouvintes, tende a ser menosprezado e pouco ou nada planejado. Assim, ao menos em minha experiência, quando eu me dedico a perguntar, de modo minucioso, como a experiência terminou, testemunhas inicialmente firmes e seguras começam a gaguejar e a dar sinais de improvisação. Não raro é nesse momento do inquérito que confissões de fraude emergem.

Antes de sairmos naquela madrugada, Pedro revisou as instruções de segurança com os filhos, dizendo para abrirem a porta apenas para ele. Então me perguntou se deveria levar para nossa jornada um revolver ou um facão para o caso de sermos atacados pela luz ou encontrarmos o tal homem de quatro olhos. Isso despertou em mim preocupações acerca de minha própria segurança diante de uma longa caminhada noturna, na escuridão quase total com um desconhecido armado. Com alguma dificuldade, convenci-o a levar apenas o facão.

Caminhamos por algumas horas ao longo de estrada de terra deserta e sem qualquer iluminação, inclusive de nossa parte, pois, como me explicou Pedro, "a luz atrai 'eles' bem em cima da gente e eu não quero isso não". Diversas pessoas me disseram o mesmo, inclusive em incursões em anos anteriores ali e em outras regiões interioranas. O nível de visibilidade era, pois, bastante reduzido, a despeito da fascinante quantidade de estrelas impossíveis de se ver senão em um local ermo como aquele. Minha vivência naquele momento mesclava medo, expectativa, desamparo e deslumbramento. Eu corria perigo? Veríamos algo? Como seria?

As aparentes demonstrações de medo de Seu Pedro revelaram alguns aspectos do imaginário local e pessoal sobre o tema: "Acho que 'eles' não gostam de arma. Talvez é por causa do metal, né?". Antes e depois, eu ouvi de muitos moradores de áreas rurais em outras oportunidades, inclusive na Serra do Cipó, a mesma justificativa para a proteção oportuna pretensamente oferecida contra a "Luz", "Holofote" ou "Aparelho" para quem se escondesse sob cercas de arame farpado⁵⁶. Outras dimensões desse imaginário surgiram, como quando moradores me disseram que as luzes não gostam do dia porque o sol as derrete, ao mesmo

_

⁵⁶ A recorrência de tal justificativa em áreas interioranas, inclusive distantes da Serra, me faz cogitar a possibilidade de que fenômenos naturais de cunho elétrico e/ou magnético estejam envolvidos em boa parcela desses casos, como, em um dos exemplos possíveis, o chamado "relâmpago globular" (uma descarga elétrica originada em nuvens que vaga pela atmosfera em forma de bola de luz). Isso porque superfícies de metal poderiam servir de ponto de atração e descarga para tais luzes naturais, o que, para um observador, sugeriria seu desaparecimento e, portanto, uma eficácia em proteger as pessoas contra os aparentes ataques. Isso ajudaria a entender porque o metal significaria proteção, enquanto outro produto tecnológico a ser discutido adiante, a luz, teria conotação diferente, dado que a última não gozaria de semelhante proteção prática.

tempo em que se lembram vagamente de algo que teria caído em Roswell, fazendo referência ao emblemático caso ufológico norte-americano citado no capítulo 3. O dono de uma pousada me disse, após ver um óvni triangular cheio de luzes, que deveria ser "um desses caças secretos norte-americanos". Folclore antigo e folclore novo se misturam, algo bem ao sabor da contemporaneidade.

Assim como nas vigílias com Adriana e outras posteriores, pudemos ver apenas o que me pareceram ser aviões e estrelas cadentes. Contudo, de modo também significativo e análogo ao ocorrido com ela e outros em diversas ocasiões, um avião foi tomado por Pedro como uma daquelas bolas de luz não identificadas, ao que exclamou: "cada coisa que a gente vê aqui na Serra...". Ele justificou sua conclusão dizendo que avião faz barulho, enquanto aquela luz piscante não, ao mesmo tempo em que "avião não faz curva". Contudo, para efeito de contraste entre as perspectivas minha e dele, a distância e fatores ambientais como o forte vento que então soprava tornam perfeitamente concebível que não ouvíssemos o som de um (provável) avião. E a tal curva notada por Pedro foi tão sutil que pode ter sido mero ajuste de rota (algo comum de se fazer) ou mesmo ilusão de perspectiva.

Como dito antes, Adriana e outros moradores e interessados por ufologia fizeram o mesmo em nossas vigílias. A questão agora é que consideraram óvnis o que me pareceram aviões com justificativas como "o brilho é estranho", "não faz barulho" e "ele desapareceu de repente". Ademais, no caso específico de Adriana, ela não enxerga bem devido à diabetes. Assim, na minha perspectiva, o ganho gradual de distância justificaria tal desaparecimento e ausência de som; e o brilho era comum a aviões comerciais. Tanto com Pedro quanto com Adriana e com outros interlocutores nos meses seguintes, as luzes vistas voavam por rotas aéreas conhecidas. Como detalhe adicional, a maioria dos episódios que apurei na Serra,

relativa a luzes distantes, ocorria, segundo seus protagonistas, no final da madrugada, horário esse justamente propício ao avistamento de satélites artificiais⁵⁷.

Voltemos ao itinerário comentado noturno com Pedro. Após ele asseverar que aquela luz era algo extraordinário, e dado que eu, àquela altura, chegara ao ponto de redundância de dados colhidos em relação a essas interpretações, eu decidi acrescentar um elemento e experimentar um confronto, ainda que gentil e respeitoso, com minha perspectiva, para checar em mim e nele efeitos de um choque de subjetividades. Do modo mais breve possível, comentei com ele que, para mim, aquilo parecia um avião. Sequer tive tempo de fornecer detalhes que fundamentassem minha opinião ou de me preparar para sua reação, pois ele arrematou, com um desinteresse aparente e contrastante com sua exaltação inicial: "é... é avião mesmo". E seguiu andando sem olhar para o céu ou para trás, onde eu estava. Bastante surpreso pela rapidez com que Pedro se desprendeu daquele "óvni", aproveitei então o experimento para contrapor o que acabara de dizer e sua opinião prévia e exaltada de que não seria um avião. E Pedro voltou a defender ser algo extraordinário, novamente com aparente entusiasmado. O que essa maleabilidade teria a me dizer?

O filho mais novo de Adriana, com 8 anos, se comportou de modo semelhante, embora emocionalmente menos contido, enquanto contava suas experiências e ideias sobre "naves espaciais", "sacis" e "lobisomens". Ele também mudou de opinião diversas vezes e com aparente desprendimento conforme meu inquérito se tornava mais detalhado. Por fim, o adjetivo "espacial" que acompanhava as "naves" em suas histórias adquiriu outro sentido, em "ETs não existem. Disco voador é coisa dos humanos, da NASA [...] pra assustar as

⁵⁷ Satélites artificiais podem ser vistos aproximadamente duas horas antes do nascer do sol e duas horas após o por do sol. Nessas ocasiões, enquanto o sol está sob o horizonte e a superfície em que se encontra o observador está escura (justamente pela ausência da incidência direta de luz solar), o sol oculto se encontra em posição ideal para que seus raios tangenciem a Terra e, embora não iluminem o solo, iluminem objetos no céu acima dele. É o caso justamente dos satélites e de artefatos afins, que então podem ser vistos como pontos brilhantes se deslocando no firmamento em velocidade constante e trajetória retilínea.

pessoas". Cabe destacar que tal atribuição de sentido difere essencialmente da explicação extraterrestre que sua mãe advoga abertamente no convívio familiar.

Perguntado sobre o que julga serem as tais bolas de luz que perseguem as pessoas, Seu Pedro disse não saber, alternando hipóteses ou, mais comumente, se negando a fornecê-las. Uma das poucas tentativas foi: "Eu acho que deve ser gente mesmo, porque é alguma coisa, né? [...] Não sei se gente é capaz de fazer uma coisa que voa assim [...]. Se for um aparelho, a luz é muito potente!". Outros interlocutores, embora não todos, evidenciaram timidez e insegurança diante da mesma questão.

A despeito de sua tendência em personificar as luzes, a hipótese extraterrestre não surgiu de modo explícito no discurso de Pedro. Mas sua vizinha "Clara", que também vira luzes estranhas nas proximidades ao longo dos anos, me apresentou sua hipótese extraterrestre: "dizem que essas coisas podem ser de Marte, como se tivesse caído alguma coisa de lá. Mas será que cai?" Enquanto isso, o marido de Adriana, homem orgulhoso de sua erudição, pensa que as luzes, algumas das quais ele afirma ter visto, são "naves" de sobreviventes da Atlântida que vivem dentro da Terra ou então seres espirituais a serviço de Deus.

Como os discursos anteriores já incitam a pensar, aproximações entre alienígenas, óvnis e ícones religiosos, esotéricos e folclóricos são comuns na Serra. Quando perguntados sobre luzes no céu ou algo interessante vivenciado na região, muitos moradores forneceram relatos sobre santos, assombrações, Mãe do Ouro, saci e outras entidades ligadas ao sobrenatural. Um conjunto básico de características perpassa esses relatos: luzes no céu e entidades antropomórficas incomuns. Mas as explicações mudam, em uma ampla variedade que cobre do tradicional ao moderno, do mágico ao tecnológico, do divino/demoníaco/folclórico ao extraterrestre.

Um dos exemplos mais interessantes desse encontro entre o tradicional e o moderno veio de "Francisco". Poucos meses antes de eu conhecê-lo, o rapaz de vinte e poucos anos se aproximava de uma pequena ponte próxima à capela de Santo Antoninho, como ela é conhecida nas proximidades da Lapinha da Serra, um belíssimo e aconchegante vilarejo situado nas entranhas da Serra do Cipó. Foi quando se defrontou com uma entidade magra e baixa, de aspecto assustador. Aterrorizado, caminhou para trás com os braços estendidos para frente para se proteger, caindo então da pequena ponte em cima de uma moita de espinheiros situada penhasco abaixo. Um braço se quebrou. O estranho ser o observou do alto da ponte, após o que simplesmente se virou e desapareceu. Enquanto "Julio", morador da cidade de Pedro Leopoldo que possui também uma casa na Lapinha, considera o episódio um inegável encontro com um "alienígena", Francisco evidencia insegurança ao responder. Perguntado sobre o que seria a entidade, ele responde com um sorriso e o olhar para o chão: "ah, não sei".

Os dois me lembraram então da história que teria motivado a construção da capela em cujo entorno o episódio se deu. Segundo eles, 80 anos atrás, uma moça teria visto e conversado naquele local então descampado com um ser estranho e (não poderia ser coincidência, dizem) de pequena estatura. Pouco tempo após o inusitado encontro, a moça teria conseguido realizar o sonho antigo e arduamente perseguido de se casar. Daí o entendimento de que ela vira e fora abençoada naquele dia pelo famoso santo casamenteiro, mas que, pela baixa estatura, passou a ser chamado de "Santo Antoninho". Assim, a entidade que assustou Francisco seria o Santo Antoninho? Ou (exemplificando a hermenêutica de Däniken vista no capítulo 3) o Santo visto ao redor da década de 1930 seria um alienígena? As duas possibilidades se misturam nos discursos de Francisco e Julio.

-

⁵⁸ Portanto, não se deve confundir esse Santo Antoninho com a criança conhecida em São Paulo pelo mesmo nome, chamada Antônio da Rocha Marmo (1918-1930).

Surgiu-me então a hipótese adicional de que tamanha variedade de explicações e a incerteza que as acompanha contribuiria para a dimensão ansiogênica que as experiências e relatos por vezes adquirem, especialmente em contextos rurais contemporâneos. Entre os diversos exemplos, a aparição do homem de quatro olhos para o filho teria deixado Seu Pedro ainda mais preocupado com a segurança da família, de modo que pareceu mesmo zangado acerca da tal luz e insistiu comigo ao longo de todo o nosso período de convivência, de forma às vezes até exaltada, para que eu fornecesse explicações sobre o que seria aquilo tudo: "Você é estudado, é da cidade. Você tem que saber, uai".

Mal sabia ele que eu também anseio muito por respostas. Essa é, justamente, uma das condições a que ambos estamos sujeitos, mesmo que operacionalizadas de modos distintos. E, de alguma maneira, essa condição leva ambos à busca. O mesmo vale para Adriana e outros interlocutores: olhamos para o céu, fazemos perguntas a quem parece ter algo a dizer sobre o assunto, dedicamos algum tempo a isso e o imaginário se agita em busca de um sentido coerente. Nossos diferentes modos de significar as experiências não nos impossibilitam esses pontos em comum a moldar parcela importante de nosso cotidiano. Parte disso é compreendida pela dimensão da dúvida que nossas significações permitem, ao contrário do que acontece quando a certeza sobre uma resposta impera nos polos cético ou crédulo. Adiante veremos esse embate entre a dúvida e a certeza bem ilustrado no diálogo entre Seu "Ademar" e o filho.

Voltemos àquela reveladora caminhada noturna com Seu Pedro. Por um lado, como sempre busco cultivar a mente aberta, mesmo diante de possibilidades pouco parcimoniosas dentro do referencial científico que adoto, eu experimentei medo e expectativa diante da possibilidade de me defrontar com algo realmente estranho naquela madrugada ao contrariar o também amedrontador conselho de Hulvio Brant Aleixo na epígrafe deste capítulo. E *se* algo aparecesse sobre nós, a tal luz ou outra coisa igualmente extraordinária? O mesmo receio

parece espelhado nas palavras de muitos moradores da Serra e mesmo de outros rincões que conheci quando se referem, em termos semelhantes, à experiência de andarem sozinhos por aquelas regiões ermas. Ao longo dos anos, muitos se negaram a me acompanhar em vigílias e caminhadas noturnas, frequentemente conferindo eco uns aos outros: "e se aparecer?"

Confesso que eu já estava preparado para me esconder sob alguma cerca de arame, ainda que considerasse bem pouco provável que tal oportunidade surgisse (o que parte de mim considerou uma pena). Como em ondas de reflexão que passavam por mim, eu pensava nessas possibilidades e tinha meu escrutínio crítico ligado. Esse interjogo entre a mente aberta ao extraordinário e o rigor cético, um ideal necessário à empresa científica, pode ser difícil de conduzir, especialmente no âmbito das experiências anômalas, pois estas lidam com questões basilares como medos, contraintuições e crenças arraigadas. Senti essa dificuldade na pele, dividido entre possibilidades díspares de realidade. Senti a dificuldade de manejar sistemas simbólicos que fazem predições em parte antagônicas sobre o que se seguiria naquela e nas noites subsequentes. Embora seja um desconforto com o qual eu esteja me acostumando devido à área de pesquisa que escolhi, não pude deixar de pensar que experimentei um pouco, em diversas ocasiões, o misto de deslumbramento e receio associado a sistemas simbólicos de contextos isolados. Do ponto de vista experiencial, é como viver em um universo que funciona sob premissas em grande parte diferentes daquele outro que permeia meu cotidiano. É um universo que, ali mesmo na caminhada pelo breu da Serra, me lembrou do que o famoso mitólogo Joseph Campbell (1904-1987), inspirado em Jung, disse em sua famosa entrevista a Bill Moyers que gerou o documentário e o livro O Poder do Mito (Campbell, 1988): se nossa mente é herdeira da mente daqueles primeiros hominídeos que se espantaram e se maravilharam com a escuridão e com o mistério de um mundo hostil, algo disso deve persistir em nós atualmente. E esse algo deve acordar quando, mesmo acostumados à segurança, à tecnologia e à ciência, nós nos aventuramos na natureza selvagem e no reino do desconhecido. Em parte das minhas incursões em todos os contextos, mas especialmente na Serra, longe do conforto e de rostos conhecidos, tendo o céu infinitamente profundo acima e matas ameaçadoras ao lado, diante da possibilidade de ser interpelado por fenômenos inexplicados e potencialmente magníficos, considerei que meus sentimentos intensos ali poderiam ser ecos de um passado distante, a predisposição inata de que Campbell falou e que ecoava naquele ambiente propício. O quanto meus interlocutores vivenciariam semelhante coisa? E em que isso poderia influenciar seus relatos? Evidências nesse sentido seguiriam se acumulando.

Após alguns quilômetros de caminhada noturna, encontramos a casa dos ex-sogros de Pedro. Ali paramos para tomar água e conheci os donos da casa, que confirmaram e detalharam as experiências do ex-genro, das quais alegam ter sido testemunhas indiretas. Segundo Dona "Joana", sua ex-sogra, Pedro teria corrido para sua casa após ser perseguido pelo que ela chama de "Farol" décadas atrás, chegando até ela ensanguentado e repleto de pequenos cortes por ter se refugiado do algoz voador na moita espinhenta de uma planta conhecida na região pelo sugestivo nome de Unha de Gato. A simpática, simples e acolhedora Dona Joana relatou episódios semelhantes pelos quais passaram o marido e alguns amigos. Em um deles, estavam juntos pescando e se dispersaram na noite quando um grande "aparelho" em forma de bacia teria se aproximado e os assustado.

Nos dias seguintes, pude interagir demoradamente com o primogênito de Seu Pedro e conversar sobre o homem de quatro olhos, acompanhado do pai aparentemente bastante interessado e defensor da honestidade do filho. Inconsistências, hesitações e risos no relato despertaram não apenas em mim a suspeita de um relato conscientemente fraudulento; o pai reagiu com aparente indignação diante da "molecagem" do filho. Semelhantes hesitações, risos e reviravoltas marcaram os relatos do filho de Adriana.

Surgiram-me então perguntas sobre semelhante processo ter ou não ocorrido com ao menos uma parcela de abduzidos e contatados da pesquisa de mestrado (Martins, 2012) e protagonistas dos demais contextos investigados que reportaram experiências impactantes desde a infância, além de participar ou não da identidade dos "contadores de causo" típicos de regiões interioranas. Assim, cogitei a hipótese de que tais identidades, significações e práticas associadas possam começar como visto nas duas crianças: inicialmente de forma embaraçada, pouco hábil, contraditória e repleta de idiossincrasias (ou seja, menos formatada culturalmente), mas motivada desde a tenra idade, aperfeiçoando-se com o decorrer dos anos em um ciclo de tentativa e erro, amadurecimento biopsicológico e assimilação cultural. A partir desses dados sugestivos, busquei novas oportunidades para interagir com crianças e adolescentes da região.

A iniciativa levou a resultados interessantes e inesperados. Conversei com muitos jovens na Serra, os quais afirmaram quase unanimemente, entre risos e piadas depreciativas ao tema, que nunca ouviram falar em experiências ufológicas na região. Fiquei surpreso. Manifestações de ceticismo eram esperadas, mas não o desconhecimento da existência de relatos cuja fartura na região eu sempre apreciei. De modo essencialmente idêntico aos céticos entrevistados na pesquisa de mestrado em outros contextos (Martins, 2012), afirmaram que tais relatos derivam de pessoas insanas, mentirosas ou ignorantes. Alguns disseram, com aparente desdém, que tais histórias eram "coisas de velhos", como Marcolla e Mahfoud (2002) apuraram na zona rural de Caeté, a mais de cento e quarenta quilômetros de onde estávamos.

Ao mesmo tempo, certa ambivalência surgiu entre alguns jovens, que diziam não acreditar "nessas coisas", mas que tinham medo. Quando eu perguntava sobre o porquê de temerem algo em que não acreditam, as respostas eram vagas ou vacilantes, como as de uma jovem balconista: "é porque o povo fala demais". O peso da coletividade parece atuar mesmo

na assimetria entre crenças. Ao mesmo tempo, outros jovens, embora poucos, relataram suas experiências de modo vacilante e pouco detalhado, diferentemente dos adultos e idosos, que tipicamente enriqueceram suas narrativas de modo dedicado. Por exemplo, o pequeno "Carlos", de 10 anos, disse que já viu "disco voador" e que "eles são de outro mundo". Novas perguntas não renderam respostas mais elaboradas sobre aparência, comportamento e motivos do tal disco, e ele sequer pareceu interessado em aprofundar a questão, sugerindo incerteza e pouca intimidade com o tema. Sua família, que dirige em Santana do Riacho uma pequena pousada, me relatou com naturalidade e aparentemente pouco interesse histórias simples de luzes estranhas pela Serra. A postura da criança não se evidenciou muito diferente daquela vista nos familiares.

As narrativas estariam perdendo o sentido, de modo que a perda gradual do medo e o pequeno número de jovens a narrá-las sinalizaria seu esvaziamento gradual naquele contexto? Ou o que perde gradualmente o sentido é a circulação da informação, de modo que as experiências continuariam acontecendo, mas mantidas em segredo ou padecendo da ausência de boas razões para serem passadas adiante? Ou algumas experiências estariam perdendo o sentido, enquanto outras emergiriam? Diferentes moradores responderam de modo análogo a Seu Pedro quando eu perguntei sobre o porquê de não contarem suas experiências às pessoas da região: "*Pra quê? Ninguém acredita*", ouvi mais de uma vez. Assim, a cultura dos discos voadores na Serra mostrou sinais de um silenciamento, seja pela diminuição de experiências ocorridas, seja pelo aumento da discrição a respeito.

Como efeito adicional de minha presença e decorrentes conversas com os protagonistas sobre as experiências levantadas por mim na região, alguns reverteram sua impressão de que as experiências eram abundantes apenas no passado e que, na atualidade, os óvnis lhes dariam atenção individualizada. Nas palavras de Adriana, "fiquei surpresa de saber que tantos casos

ainda ocorrem aqui. Vou montar um grupo de estudos sobre isso para todos partilharmos os casos e ficarmos sabendo do que acontece um com o outro".

Embora eu não descobrisse novas narrativas com a facilidade das décadas anteriores, tampouco posso dizer que eram propriamente difíceis de apurar. Então qual a origem da comum ideia de que os fenômenos ufológicos pararam de se manifestar na região? Seu Pedro sugeriu que talvez as pessoas estejam simplesmente parando de comentar as ocorrências. Mas por que parariam? Se, como vimos na primeira parte da tese, a contemporaneidade tem, entre suas marcas, a cultura do individualismo, seria um de seus desdobramentos a individualização das experiências, a pouca partilha? A experiência ufológica estaria se tornando progressivamente individualizada como se verifica na experiência religiosa em tantos contextos? Ou se trataria "apenas" da natural evitação de consequências aversivas do comportamento de relatar experiências, como a chacota que se segue cada vez mais? Além disso, características dos episódios mudarão se as pessoas falarem mais com o advento do grupo de estudos, da minha presença ou de outros eventuais fatores? Haverá um sentido cultural renovado para esse movimento de troca de experiências? O objeto de estudo continua se movimentando, se transformando.

As questões continuavam. A possível perda de sentido em relatar experiências teria relação com o esvaziamento da função do folclore tradicional em vista da urbanização crescente? Esse efeito seria efetivamente plasmado pelas novas gerações, que crescem já sob a égide dessa urbanidade que conquista progressivamente espaço? Muitos moradores me disseram que a chegada da energia elétrica afasta as luzes misteriosas. "Basta colocar um poste na rua e elas param de aparecer", um deles me disse. Eu já ouvi o mesmo dito a centenas de quilômetros da Serra. Mesmo os relatos de perseguição em estradas isoladas que apurei ao longo dos anos parecem em sintonia com a ideia, pois é quase universal o desfecho no qual o algoz perseguidor abandona a investida e se afasta tão logo o protagonista

perseguido se aproxima dos limites da estrada onde a urbanização começa. Parece ser elemento importante que ninguém na cidade os veja nessas ocasiões de manifestação ostensiva. A urbanização seria refratária a essas narrativas? Ou estaria em curso uma substituição daqueles relatos tipicamente rurais por aquelas experiências mais sutis e neoesotéricas cada vez mais comuns no meio urbano?

Protagonistas locais e ufólogos, como ilustra a epígrafe do capítulo, afirmam que as luzes aparecem comumente quando as pessoas estão sozinhas. Dado meu interesse em mergulhar no campo, eu me submeti diversas vezes a tal condição comum "de risco" dos moradores que trabalham ou caçam de madrugada, mas fi-lo através de vigílias e caminhadas solitárias nos locais onde ocorreriam mais visões e perseguições pelas luzes. Aquela sensação de deslumbramento e desamparo em meio à escuridão retornou ainda com mais força, pois então eu me encontrava realmente sozinho. E, embora eu não tenha sido perseguido ostensivamente por luzes, algumas experiências interessantes ocorreram.

Em uma das madrugadas solitárias, dessa vez no grande quintal de Adriana cujos limites com a paisagem nativa são incertos, seu filho apareceu e se sentou comigo, querendo me acompanhar. Ao longo da madrugada, testemunhei um fenômeno que, a princípio, eu não soube identificar com segurança, que jamais vira antes e que me deixou bastante curioso e atento. Com o céu em plena visibilidade, absolutamente sem nuvens e rico em estrelas como é impossível se ver em áreas urbanas, testemunhamos mais de 10 *flashes* bastante fortes e silenciosos preencherem todo o firmamento, de ponta a ponta, em intervalos às vezes de poucos minutos entre um e outro. Alguns dos *flashes* foram intensos a ponto de nos assustar. O menino fez eloquente analogia para comentar a aparência do fenômeno: "é como se Deus estivesse tirando fotos da Terra com uma máquina fotográfica gigante". Ou seja, uma luz bastante forte piscava instantaneamente, como um *flash* de máquina fotográfica, tornando

branco todo o céu noturno apenas por um instante a cada vez. Até o momento da escrita desta tese, não tive oportunidade de rever o fenômeno na Serra ou em qualquer outro lugar.

Como uma hipótese explicativa, mas que não tenho como verificar retroativamente, os flashes poderiam ser relâmpagos de uma tempestade tão distante que as nuvens estariam além do meu limite visual demarcado pelos morros no horizonte. Talvez tal distância não constituísse impeditivo para que relâmpagos fortes propagassem sua luz pela atmosfera (talvez uma atmosfera com condições particularmente favoráveis), embora o som dos trovões ficasse retido na distância e nas montanhas. Outras possibilidades incluem alguma luz de origem humana vinda de do solo e refletida em uma atmosfera favorável, como faróis mirando rapidamente o céu enquanto carros ziguezagueavam pelas estradas e morros sinuosos que ali existem (embora eu pense que o brilho celeste que vimos fosse intenso demais para se adequar a essa hipótese, requerendo então contribuição significativa da qualidade da atmosfera para sua ampliação). Ou poderia se tratar de algum fenômeno natural que desconheço... ou de algo efetivamente anômalo. Talvez...

Durante tais ocorrências, que preencheram boa parte da madrugada, senti novamente aquela pequena excitação: "e se?" Como nos demais contextos, até torci para que algo mais explicitamente extraordinário se manifestasse. Torci igualmente durante as caminhadas solitárias por áreas isoladas da Serra. A curiosidade e a admiração de criança ainda me movem. Ao mesmo tempo, as hipóteses mais simples e o crivo crítico pululavam em minha mente. É a tentativa de um equilíbrio entre ceticismo e admiração sugerida por Carl Sagan como essencial ao empreendimento científico (cf. capítulo 1).

Foi interessante observar as diferentes reações minha e da criança. Embora eu não saiba do que se tratavam as luzes, minhas hipóteses privilegiam fenômenos naturais ou artificiais de

origem terrena, seguindo o notório princípio da parcimônia⁵⁹. Contudo, o pequeno "Luiz" considerou prontamente o fenômeno como de origem ufológica. Esse e muitos exemplos análogos ocorridos em campo nos diferentes contextos revelam o interessante confronto entre perspectivas culturalmente balizadas minhas e de meus interlocutores. O que importa aqui, como nas demais ocasiões em que vivenciei algo, é que diferentes sistemas de significado levavam a diferentes hipóteses, diferentes probabilidades e diferentes conclusões.

A despeito dessa diferença, contudo, todos vivenciamos algo e consequências intra e intersubjetivas foram produzidas. Luiz acrescentou mais uma experiência à sua coleção. O relato daquilo logo chegou a seus familiares, que prontamente se interessaram. Os alienígenas (para Adriana), os atlantes (para seu marido) e a NASA (para Luiz) renovaram os sinais de sua presença na Serra, agora com um fenômeno novo em sua forma. A dimensão encantada do mundo mostrou novamente sua face. Quanto a mim, o amanhecer naquele quintal vasto encontrou um estudante ainda mais aberto e curioso diante de possibilidades extraordinárias (terrenas e alienígenas), além de mais interessado em mergulhar na pesquisa e mais convicto (como se isso fosse possível) da importância da aplicação da Navalha de Occam e do método científico para enfrentar o desafio das anomalias. A mesma experiência alimentou, portanto, sistemas simbólicos e reações diferentes. A roda continua a se mover.



-

⁵⁹ Também conhecido como "princípio da economia das hipóteses" ou "Navalha de Occam", a parcimônia constitui um dos pilares epistemológicos clássicos da ciência (quando esta se dedica à busca de relações causais, ou seja, a uma pesquisa ontológica) e diz que, diante de duas ou mais explicações para um mesmo fenômeno, devemos atentar primeiramente para a hipótese mais simples e que apele para variáveis conhecidas da ciência. Cotidianamente, tal princípio se apresenta como uma espécie de "bom senso" culturalmente validado, como quando explicações mundanas são cogitadas primeiramente em relação a experiências extraordinárias. Apenas após o esgotamento dessas possibilidades, algum fenômeno anômalo poderia ser considerado (para um exemplo abrangente da aplicação desse princípio ao domínio das alegações extraordinárias, cf. Martins, 2014b; Sagan, 1996).

Uma vez feito esse mergulho no campo e estabelecendo-se os aspectos até aqui discutidos, creio ser o momento de retomar algumas passagens com uma perspectiva complementar. Optei por separar textualmente os aspectos a seguir para que o trecho anterior tivesse uma fluência narrativa maior. De agora em diante, poderei discutir os dados de modo mais fragmentado. O mesmo recurso será utilizado nos próximos capítulos.

Logo nas primeiras incursões, surgiram discursos sobre aparições das luzes precedendo minha presença. Considerando-se a hipótese da gênese psicossocial das experiências (uma hipótese mais simples, considerando-se o princípio da Navalha de Occam) e o observado na literatura, esses episódios sinalizam a possibilidade de minha presença fomentar novos relatos, o que delineia contornos da minha inserção no contexto.

Eu teria um papel capaz de eliciar episódios? Como hipótese diante disso, minha posição enquanto pesquisador oriundo da universidade (e chamado frequentemente por eles ali de "doutor" e de outros adjetivos que denotam distinção aparentemente honrosa) pode conferir importância a suas experiências e a si mesmos, em sua avaliação. Assim, minha iniciativa de pesquisa os validaria, o que poderia servir de gatilho a novas experiências enquanto eu estivesse próximo. Outros pesquisadores encontraram fenômeno semelhante e propuseram análoga explicação. Como narrado pela professora Denise Barros⁶⁰ acerca da receptividade que ela teve juntamente aos membros da tribo africana Dogon, que ela investigou em seu doutorado⁶¹, é como se dissessem "o que fazemos é realmente importante, afinal alguém está fazendo uma pesquisa científica a nosso respeito". Em contextos relacionados a experiências anômalas e em algo marginalizados, como, para citar um exemplo brasileiro e recente, Maraldi (2011) apurou o mesmo entre médiuns espíritas brasileiros.

⁶⁰ Durante aula da disciplina "PSA 5857 – Fundamentos teórico-metodológicos da prática de pesquisa de campo em ciências humanas numa perspectiva interdisciplinar", no primeiro semestre de 2012.

⁶¹ Barros, D. D. (1999). *Itinerários de uma dor emissária: loucura em território dogon*. Tese de doutorado em sociologia. Universidade de São Paulo.

Esse fenômeno, demonstrado por protagonistas ora nativos da Serra e de nível educacional mais elementar, ora por pessoas de elevada escolaridade e provenientes do meio urbano e que ali atualmente residem, todas elas de marcadas tendências esotéricas e/ou religiosas, revela a força daquele familiar *status* da ciência e do meio acadêmico como especiais validadores e fontes de conhecimento, um eco de décadas e séculos passados de um processo iniciado na revolução científica do século XVII. Seu Pedro, com sua insistência de que eu *deveria* saber a explicação para aquelas luzes exemplifica representativamente o ponto. As diferentes pesquisas indicam, pois, essa nuance característica da dimensão "participante" que pesquisadores de experiências anômalas e religiosas têm, passando a compor o conjunto de variáveis e processos que dinamizam e alimentam experiências e sistemas simbólicos relacionados.

Isso levantou a bandeira de alerta, cada vez mais agitada nas incursões subsequentes, para o quanto a ciência poderia influenciar experiências e sistemas simbólicos relacionados, seja entre pessoas de áreas rurais afastadas, seja de centros urbanos, seja entre pessoas que cresceram e viveram "desde sempre" sob a égide de uma religião tradicional, seja entre aqueles que transitaram entre diversos sistemas esotéricos e religiosos. Como veremos adiante, concepções de ciência se infiltram, de modo ambivalente, até a raiz dessas experiências e sistemas simbólicos.

Em verdade, eu temia que o oposto ocorresse na forma de uma drástica diminuição ou da ausência de experiências, o que possivelmente guardaria relação com o estereótipo histórico do cientista cético e desabonador que circula nos meios ufológicos e outros ligados ao religioso e ao paranormal. Contudo, ainda que tal estereótipo tenha exercido seus efeitos com parte dos médiuns de Maraldi (2011) e ele tenha discutido o fenômeno com propriedade, o mesmo parece não ter se dado comigo. Embora possamos considerar que a ocorrência próxima, mas na minha ausência imediata, daqueles primeiros episódios seja algo

particularmente conveniente ("se você tivesse vindo <u>ontem</u>, teria visto", como disse Seu Pedro), pois renova as experiências diante de mim sem a oportunidade para um exame crítico de minha parte, experiências subsequentes mostraram que os alienígenas não se esconderiam de mim.

As ramificações desse processo podem ir mais longe. A Serra do Cipó e mesmo outros contextos aqui investigados são famosos por suas experiências ufológicas, tendo sido visitados ao longo de décadas por ufólogos diversos, inclusive estrangeiros, os quais sempre gozaram de status como procedentes da cidade grande e mesmo "cientistas", como ouvi diversas vezes. Assim, cabe considerar a hipótese de que semelhante efeito de minha presença no surgimento de narrativas tenha ocorrido de forma ampla ao longo dos anos na Serra e em outros contextos, tendo sido talvez decisivo (ou, no mínimo, um incremento) para sua grande quantidade de experiências e sua fama pregressa. Eis uma hipótese para pesquisas futuras, de recorte histórico.

Assim, meu status poderia, teoricamente, motivar experiências. Mas elas seriam assim eliciáveis? Até que limite visões de mundo coletivamente validadas poderiam afetar a percepção, a memória, as crenças e tudo mais, a ponto de permitir a criação (voluntária ou não) de episódios ufológicos complexos? Como bem ilustra Lévi-Strauss (1970a, 1970b) ao falar de pessoas doentes ou que se acreditam amaldiçoadas, sequer curas para moléstias graves, complexas histórias de vida envolvendo gerações e a morte são radicais o suficiente para não poderem ser culturalmente eliciadas. Se até a "morte psicossociogênica" (chamemos assim) é possível, é não apenas razoável como demonstrado pela literatura o quanto os demais domínios da experiência humana podem sê-lo se o sistema simbólico que ampara esses episódios estiver assimilado pelos protagonistas e conferir sentido ao estranhamento inicial eliciado por acontecimentos incomuns.

Novamente com Lévi-Strauss (1970a, 1970b), vimos que práticas de feitiçaria que poderíamos descrever externamente a seu contexto como dissimulações ou fraudes são em seu contexto de origem legitimadas, *plausíveis* e construtoras de realidades repletas de sentido. Vimos também que inocentes acusados de feitiçaria podem reconhecer a culpa em sentido aparentemente profundo e psicologicamente implicado se há um consenso cultural a respeito. Novamente, para o benefício ou o prejuízo imediatos dos protagonistas, os limites desse processo são bem amplos. Como vimos, a literatura sobre placebo, nocebo, hipnose, construção social da realidade e estados alterados de consciência corroboram o ponto. A noção do que é, portanto, "mentira" e "verdade" se revela mais que o reflexo de "fatos concretos", mas uma construção cultural bastante maleável, na qual os sujeitos particulares se implicam e da qual se nutrem. E aquilo que pode ter começado como uma invenção, como no caso do inocente acusado de feitiçaria citado por Lévi-Strauss, emerge apenas e fundamentalmente por ter sentido e função naquele contexto, após o que pode deixar de ser ficção até para seu criador, que participa ativa e devotamente do processo de assumir a história como realidade.

Então as noções de fraude e invenção, longe de serem universais ou apriorísticas, fazem mais sentido em alguns contextos que em outros, e isso a depender também de quais acontecimentos, crenças, símbolos e pessoas estão sob questionamento. E as variáveis contextuais atuando na Serra se evidenciaram suficientes para eliciar tal processo de criação cultural de episódios ufológicos, pois o local é habitado há décadas (e, a depender do caso, há séculos) por entidades folclóricas, extraterrestres, forças desconhecidas ora a afugentar as pessoas de áreas perigosas onde elas não devem ir (ao menos não sozinhas, como em trechos ermos habitados por animais perigosos) e estabelecendo limites à relação das pessoas com o transcendente, ora a convidá-las para adentrar os mistérios da existência. E a mudança cultural pela qual características urbanas se alojam não extingue tais ícones do imaginário, mas entra

em relação dialética com eles, alimentando-os, ressignificando-os, sendo alimentados por eles e resgatando-os.

Uma questão é o reconhecimento de que determinado ambiente cultural é permissivo à criação de narrativas e à sua assimilação como verdadeiras. Contudo, é questão distinta o apontamento de determinado caso particular ou de todos ali verificados como criação. A hipótese de que as experiências de Seu Pedro, Adriana e outros imediatamente anteriores à minha chegada sejam invenções para se "aproveitarem" da minha presença é, assim, repleta de outras sutilezas. O assunto não poderia ser esgotadas aqui; contudo, aventurar-me-ei em mais algumas considerações.

De início, tratamos aqui de episódios que, quando lembrados e narrados, suscitam emoções intensas, são repletos de significado, conferem sentido ao vivido. Ou seja, essas experiências, até onde pude observar e em concordância com a literatura, tendem a ser realidades vividas, reais enquanto subjetivas. Como Lévi-Strauss (1970a, 1970b) e seus herdeiros apontam, as noções de fraude, invenção, criação também são (inter)subjetivas, realidades validadas culturalmente. E as reações emocionais profundas dos protagonistas sugerem ser esse o caso, como quando, entre tantos exemplos, um dos meus entrevistados se recusa há anos a sair de casa à noite por medo de ser novamente atacado pelo "Farol". Portanto, assim como faz parte da cura real o algodão ensanguentado que o curandeiro retira furtivamente da boca para emular algo maligno extraído do corpo do doente, histórias fantásticas deliberadamente criadas por uma parcela incerta de protagonistas poderiam ser alçadas à condição cultural de "verdade", desde que façam sentido ali e cumpram funções.

Mas há evidências ou indícios de que seja esse o caso, além da "suspeita coincidência" das experiências imediatamente anteriores à minha presença? Os aviões vistos nas vigílias e que inicialmente foram apontados como óvnis podem figurar como bons exemplos, especialmente quando, como ocorreu com Seu Pedro, são desmentidos pelos próprios

protagonistas logo que percebem não terem cumprido suas funções. No popular, seria algo como o "vai que cola". Se não "colar", se não convencer, como ocorreu com alguns dos aviões que eu experimentei desmentir, parte-se para novas tentativas. Uma vez "colando", isto é, uma vez que a cultura abrace a narrativa, ela é reforçada e passa a cumprir as funções para as quais fora inicialmente concebida e que refletem demandas simbólicas e sentidos presentes naquele contexto. É um encontro, pois, de aspectos funcionalistas e relações de sentido.

Essa consideração sobre a assimilação ou não da narrativa (sobre se e como ela "cola" ou não) se evidencia bastante dinâmica e flexível, como exemplificaram Seu Pedro ao defender, abandonar e então retomar muito rapidamente o caráter excepcional da luz que vimos juntos, o que se repetiu com outros interlocutores. Outra evidência veio das crianças relatando suas experiências de modo coerente com processos de elucubração intensa, como os filhos de Adriana e Pedro. Nesses casos, a percepção das experiências enquanto invenções deliberadas é facilitada pela pouca maturidade e pela pouca prática dos protagonistas em tecer as narrativas. Ao ver as crianças se esforçando para manter a coerência de suas histórias, ao menos inicialmente apoiados pelos pais e vizinhos, lembrei-me do jovem inocente acusado de feitiçaria comentado por Lévi-Strauss (1970b) em sua análise, o qual, criativamente e através de intenso processo de tentativa e erro, tropeçando desajeitadamente e se levantando sucessivas vezes, conseguiu produzir uma história culturalmente válida que o salvou no julgamento.

Uma frase atribuída a Mário Quintana talvez sintetize o ponto em sua generalidade: "A mentira é uma verdade que se esqueceu de acontecer". E, uma vez "esquecida", essa verdade é resgatada/criada por uma fração incerta de protagonistas, em favor de demandas pessoais, como vimos com a teoria da atribuição de causalidade, e de um sentido cultural maior, seja a cura dos doentes atendidos pelos feiticeiros de Lévi-Strauss, seja algo que as luzes misteriosas no céu puderem fazer pelas pessoas naquele contexto. Embora isso não esteja presente em

todos os casos, como as evidências apresentadas ao longo deste texto e em outros trabalhos sugerem, tal criatividade culturalmente justificada aparece como um elemento importante na edificação de um modelo amplo das experiências. Isso porque tal criação abrange um número potencialmente grande de casos, talvez especialmente os mais estranhos e difíceis de explicar como interpretação paranormal de fenômenos naturais ou artificiais humanos como satélites e estrelas cadentes. Se, por um lado, interpretações culturais incidem sobre um fenômeno da natureza que realmente se manifestou, e essa interpretação confere sentido ao estímulo fornecido pelo ambiente, narrativas altamente complexas que envolvem sequestros por alienígenas, naves repletas de janelas e cores, e discursos longos e instrutivos de guias alienígenas podem se alimentar da cultura não apenas na confecção de uma explicação, mas também nos próprios detalhes da intrincada história. Antes de discutir se isso seria possível naqueles casos e se fora amparado por evidências na pesquisa, outra questão é necessária.

Que funções seriam essas a serem cumpridas pelos óvnis e alienígenas a ponto de contribuírem para o fomento de experiências, sejam simples ou complexas? Na Serra do Cipó, evidências sugerem que um ponto importante, talvez nevrálgico, seja a relação com o mistério. Tal hipótese foi crucial para analisar as experiências em campo, não apenas na Serra, mas em todos os contextos. O *insight* a esse respeito veio com a insistência de Seu Pedro, durante nossa vigília e dias anteriores e subsequentes, em tratar a questão nos termos do *medo*. Sem aquela noite inteira caminhando na escuridão com meu gentil anfitrião armado, repleto de histórias e cheirando a fumo de rolo, talvez eu jamais tivesse tido a ideia. Durante todo aquele nosso itinerário noturno comentado, ele repetia insistentemente: "Você não está com medo?". Desde nossas primeiras conversas, ele aparentou espanto, desconfiança e depois irritação diante de minha disposição em fazer vigílias noturnas e em me embrenhar na mata mesmo sozinho, ao que ele frequentemente me dizia: "você está brincando comigo, né?". Diante do meu aparente destemor, Seu Pedro passou então a relatar que aqueles rincões

isolados são lugares de "desova" de corpos de rivais de traficantes de drogas (mais um elemento urbano a invadir a ruralidade da Serra), marginais estes com os quais poderíamos nos deparar. Mas por que, diante dessa ameaça em potencial, ele deixa seus filhos, alguns ainda crianças, vagarem sozinhos pelas noites da Serra? Eu nunca obtive essa resposta para além de um vago "eles sabem se virar". Decidi que continuaria com nosso trajeto mesmo assim, sem aparentar preocupação. A reação do meu interlocutor foi imediata. Ainda evocando o medo, ele assegurou então que nossas chances de ver algo incomum aumentariam se eu ingressasse ainda mais nas entranhas do cerrado com ele, embora ele frisasse que a região é repleta de fendas e grutas no nível do solo, o que trazia o grande risco de que eu caísse em uma delas e não pudesse ser resgatado devido à profundidade e isolamento da região. Nesse momento, eu demonstrei receio e me recusei a trafegar por tal região com fendas, preferindo permanecer às margens da estrada de chão. Somente então o discurso sobre os riscos cessou. É como se eu tivesse de ter medo para habitar aquele universo.

Como referido no capítulo 3, as narrativas ufológicas muitas vezes aludem ao assustador, o que possuiria diferentes sentidos e funções a depender do contexto. Minha aparente ausência inicial de medo para lidar frontalmente com as luzes poderia significar para Pedro uma quebra disso, de modo que ele prontamente se mobilizaria para restaurar o caráter amedrontador dos episódios.

Com essa hipótese em mente, comecei a investigar o papel do medo das luzes entre os moradores. Entre as pessoas de criação tipicamente rural, as narrativas ufológicas quase invariavelmente traziam o tema do medo e do distanciamento em relação às estranhas manifestações. Enquanto as luzes e objetos maiores atacam, aquelas com dimensões mínimas e a princípio nada assustadoras são descritas como refratárias à presença humana, afastandose rapidamente quando alguém tenta se aproximar. Ou seja, as luzes misteriosas são entendidas como desinteressadas na interação amistosa com as pessoas. Muitos disseram que

"não se deve chegar perto" ou "invadir o território deles". "Eles cuidam da vida deles, a gente da nossa", disse-me um velho lavrador. É como se houvesse uma separação radical, ontológica, entre as luzes/seres estranhos/sobrenaturais e os seres humanos, dois níveis de realidade que não devem se misturar. Não seriam simples ameaças, como os animais selvagens que os moradores temem, mas também caçam, gostam de observar à distância e interagem com suas ninhadas. É algo que parece não lhes dizer respeito.

Aquilo visto por outros autores (e.g., Marçolla & Mahfoud, 2002) concorda com a minha experiência em campo sobre muitos interlocutores resistirem a explicar ou rotular suas experiências, como se estivessem diante de um mistério irredutível. O ponto relevante, contudo, é que essa postura diante das experiências se mostrou, em minhas incursões, mais associada aos contextos interioranos, o que aponto como evidência adicional do entendimento desses interlocutores sobre o mistério como algo a ser evitado. Como vimos com as teorias da atribuição de causalidade e da dissonância cognitiva, o caos e a ausência de respostas sobre eventos em algo impressionantes ocasiona angústia; o velho e bom "medo do desconhecido" pode ser contemplado nesse contexto, ainda que não se esgote nele.

Nos meios urbanos, eu então pensei a partir de outras incursões (a começar pelo núcleo urbano de Santana do Riacho), essa dimensão do medo parecia ausente ou de menor importância. Ao contrário de serem temidas, as entidades e luzes eram desejadas. Ao contrário de não dizerem respeito às pessoas, parte importante de sua presença na Terra estava ligada à intenção de interagir com o ser humano. Mesmo diante de um eventual medo inicial, evocar-se-ia uma aproximação gradual com as luzes e seres, como quando Adriana recusou o contato dizendo mentalmente aos alienígenas que tinha medo por estar sozinha em casa, mas se dispondo a um encontro futuro.

O medo pareceu ser em algo proporcional à dúvida não apenas com Adriana, que pensava ser uma nave amistosa o artefato em seus portões, mas não tinha certeza. Como

princípio geral, a certeza e o medo parecem inversamente proporcionais. Esse tipo de reação se mostrou reincidente entre os interlocutores de procedência ou proximidade com o meio urbano, os quais tenderam fortemente a entender as luzes e seres como extraterrestres com algo a ensinar às pessoas. Daí surgiram em seu discurso expressões conhecidas para dizer deles, como "irmãos cósmicos", "seres de luz" e todo aquele repertório ufológico/esotérico que cresci ouvindo.

Aqui se desenha uma mudança fundamental: ainda que eventualmente temido, o mistério é algo a ser conhecido, não a ser evitado. Existe uma ponte entre os alienígenas e os humanos, sendo que os primeiros servem de exemplo e ajuda aos segundos sobre conduta e evolução espiritual. Não são mais duas realidades, duas ontologias, mas uma só, cuja diferença reside apenas no grau de evolução. Os alienígenas ainda são misteriosos, no sentido de que a ignorância é muito maior que o conhecimento a seu respeito. Mas essa ignorância passa a ter uma desejada reversibilidade.

A repetição desses temas em outros contextos rurais sugere não se tratar de uma particularidade da Serra. Uma narrativa emblemática nesse sentido, e que eu anuncie algumas páginas atrás para tratar das consequências da dúvida e da certeza, foi fornecida por um ruralista já bastante idoso, Seu Ademar, em outro rincão de Minas Gerais. Ele contou que, certa vez, por volta das cinco horas da manhã, seguia de enxada no ombro para a roça. Quando passou por uma estrada de chão à margem da qual se estendia para baixo um grande barranco, ele observou, em sua base, o que descreveu como um prato de metal de alguns metros de diâmetro, "como se a boca estivesse virada pra baixo". É uma das pouquíssimas narrativas que conheço em que alguém alegou ter visto a parte de cima de um "disco voador". Ademar seguiu sua caminhada tranquilamente, deixando o estranho artefato para trás. Nesse momento do relato, seu filho, formado em faculdade e morador da "cidade", que ouvia o relato em um sofá do canto, interrompeu o pai em tom de surpresa, afirmando nunca ter

ouvido aquela história. Exaltado, perguntou por que o pai não desceu o barranco para ver o aparelho de perto. "Era a oportunidade de uma vida, pai", ele disse com voz frenética. "Ah, filho, essas coisas a gente deixa quieto", arrematou Ademar em tom de voz aparentemente resignado e natural, quase desinteressado. O contraste diante do mistério entre o pai ruralista e o filho "da cidade" condensa a relação preponderante que cada um desses contextos evidencia ter com o mistério.

O assustador homem de quatro olhos descrito pelo filho de Pedro e outros relatos de crianças locais, todas desconjuntadas não somente na forma, mas no conteúdo (que destoa das narrativas dos adultos), me sugeriram que também os mais jovens (embora apenas uma reduzida parcela deles) já absorveram a função e o sentido do medo do mistério e poderiam ser agentes de sua reprodução. Como exemplo adicional, o filho de oito anos de Adriana corrobora o ponto ao também relatar algumas experiências ufológicas próprias, inclusive o pouso de uma "nave espacial" na forma de dois pratos emborcados (ou seja, a clássica forma discoide) no morro à frente de sua casa, que teria ficado lá por três dias impedindo o acesso dos moradores, já que a função dos óvnis seria, segundo ele, "assustar as pessoas". Portanto, temos mais do mesmo, embora de modo desajeitado. No decorrer da conversa, ele também relatou histórias assustadoras sobre lobisomens e sacis impondo limites à proximidade dos humanos na Serra que pertence, de algum modo, a eles. Consequências pessoais e coletivas disso já se fazem perceber mesmo nessas crianças, como respeito à natureza, cuidado redobrado ao caminhar à noite pelo ambiente naturalmente perigoso e respeito pelo sobrenatural.

Retornando à questão antes anunciada, como esse plano mais amplo amoldaria as histórias mais complexas que emergiram? De início, mencionei os tipos básicos de narrativa que se destacaram na pesquisa: pequenas bolas de luz fugidias, grandes bolas de luz que atacam, objetos metálicos grandes como discos e bacias voadoras e as majoritárias visões de

pontos de luz distantes. Relatos de abdução e confrontos físicos com alienígenas também emergiram aqui e ali.

Os pontos de luz distantes que testemunhei junto a meus interlocutores puderam ser atribuídos, a partir de referencial não hegemônico naquele contexto, a aviões, satélites e estrelas cadentes. Essa explicação abrange, inclusive, os ditos comportamentos "impossíveis" para tais fenômenos ordinários, como curvas acentuadas e desaparecimentos súbitos, os quais, naqueles casos, se deveram a julgamentos tendenciosos cuja operacionalização psicobiológica terei ocasião de detalhar ao discutir as generalidades. O relevante aqui não é subvalorizar as atribuições de sentido dos meus interlocutores à luz das minhas, mas destacar que o domínio da dita "experiência concreta", no campo das experiências anômalas em geral e das ufológicas em particular, é regido por diferentes possibilidades de explicação e de formatação cultural desde seus elementos básicos. Independentemente de quais interpretações sejam mais verossimilhantes aos estímulos celestes que as precederam (caso se pudesse fazer uma verificação absoluta), o fato de pessoas com diferentes perspectivas culturalmente balizadas perceberem, recordarem e descreverem diferentemente mesmo os aspectos mais básicos da experiência mostra o quanto a influência do sistema simbólico vai às raízes da experiência. Assim, muitas coisas excepcionais que ouvimos nos melhores casos ufológicos podem ser experienciadas, lembradas e descritas sem que essa excepcionalidade dependa de algo externo aos protagonistas e a seu contexto cultural.

Partindo dessa premissa e do já exposto, os demais tipos de experiência relatados se encaixam como parte dos sistemas simbólicos presentes na Serra. E isso, inclusive, independe da presença ou não de estímulos correspondentes no ambiente. Quer eles estejam lá (e então assumem tais interpretações e funções), quer não estejam (e aí vemos ao longo deste texto como podem ser criados mesmo em seus pormenores e então exercer suas funções), o sistema funciona.

As pequenas luzes que fogem e as grandes que atacam, juntamente com as criaturas monstruosas que agem de modo análogo, sinalizam então a impossibilidade da aproximação humana positiva com o mistério, típica da ruralidade desde um momento que apenas uma pesquisa de cunho histórico poderia evidenciar⁶². O oposto acontece com as experiências de comunicação telepática entre as luzes/objetos e os experienciadores, que convidam os humanos a penetrar nos mistérios e a fazer parte deles, em sintonia com o neoesoterismo urbano. Já os objetos grandes de forma metálica possivelmente são o ponto intermediário entre a ruralidade e a urbanidade, pois reúnem elementos dos dois contextos sem excedê-los, um híbrido do encontro entre o folclore tradicional previamente existente, que mencionava luzes e criaturas monstruosas como o lobisomem (e seus respectivos significados e funções), e os rumores crescentes em escala mundial sobre os tais discos voadores e extraterrestres, algo que já no final da década de 1940 chegaram ao Brasil e foram reproduzidos maciçamente nos relatos (cf. Santos, 2009).

Outra questão para uma pesquisa historiográfica diz da possível influência da presença de ufólogos não apenas no surgimento de relatos, como mencionei antes, mas também no seu feitio, de modo em algo semelhante ao discutido por Cowlishaw (2004), que apontou que a literatura popular sobre óvnis tende a selecionar episódios com determinadas características em detrimento daqueles com contornos discrepantes, ainda que estes também pudessem ser numerosos. Assim, as experiências narradas tendem progressivamente a se conformar ao modelo (voluntária ou involuntariamente) imposto pelos ufólogos, que atuariam como um mecanismo de conformação social.

De qualquer modo, o ícone óvni se evidenciou em dinâmico processo de transformação na Serra, o que é especialmente verificável nas áreas mais urbanizadas, onde as fronteiras

-

⁶² Enquanto hipótese, talvez a religião católica, tão presente em áreas rurais, tenha um papel a desempenhar nisso, com sua correspondente dessacralização da terra em detrimento de um sobrenatural que "não é deste mundo" (João 18:36) e com a manutenção do mistério desde o tempo em que os padres rezavam a missa de costas para os fiéis.

simbólicas entre o tradicional e o moderno se chocam de modo franco. Ao mesmo tempo repleta de moradores idosos, católicos, analfabetos ou semianalfabetos, que viveram sempre e de modo tipicamente rural na Serra, a região possui cada vez mais moradores dos grandes centros urbanos que para lá se deslocam constantemente ou que para lá se mudaram, além de jovens que estudam fora, pessoas que acessam diariamente a internet etc. Os conflitos entre o rural e o urbano atingiram até a esfera legal, na forma de conflitos entre empreiteiras e moradores mais antigos ou preocupados com a preservação do local. Muitos que tiveram experiências evidenciam uma mescla entre o rural e o urbano nas explicações a que aderiram, como se houvesse extremos de um eixo rural-urbano em cujas incontáveis posições intermediárias as pessoas se distribuem.

Enquanto isso, tanto Seu Pedro quanto Adriana evitam comentar suas experiências para pessoas da comunidade e mesmo entre familiares, pois antecipam reações estigmatizantes do mesmo tipo verificado nos centros urbanos (cf. Martins, 2012) e pouco comuns em áreas plenamente rurais. Assim, é compreensível a surpresa de ambos em relação aos episódios um do outro e dos demais moradores.

Evidenciou-se então que as mudanças graduais na Serra estão afetando diretamente ao menos algumas características dos relatos, como sua circulação, formas, funções e sentidos. Em décadas passadas, como tanto a literatura não acadêmica quanto minha experiência prévia sugerem, as narrativas circulavam abertamente e eram conhecidas por todos. Atualmente, a circulação das narrativas se evidenciou bastante restrita, de modo que mesmo vizinhos tendem a ignorar histórias uns dos outros, algo talvez impensável décadas atrás.

Na linha anteriormente exposta, a função identificada a possivelmente ser esvaziada (e a reduzir e silenciar relatos tipicamente rurais) é a necessidade de distanciamento em relação ao mistério. Com a mudança gradual do ambiente cultural da região, com uma influência crescente da urbanidade, não surpreende a gradual penetração do simbólico urbano. Em

decorrência, poderíamos esperar que a relação de afastamento com o mistério fosse gradualmente substituída por uma relação de aproximação e familiaridade.

Não foi consubstanciada uma hipótese alternativa que inicialmente considerei, segundo a qual haveria alguma forma de reação do rural sobre o urbano na forma de uma batalha travada no terreno simbólico e que emergiria na forma de um aumento de relatos rurais, de suas circulação ou de algum outro recurso compensatório. Os dados caminharam na direção distinta a essa hipótese, mas a qual também podemos considerar como uma "batalha", uma relação dialética entre o rural e o urbano com vários pontos intermediários possíveis.

Com a nova hipótese dialética em mente, ao retornar ao campo e também aos dados já colhidos, foi exatamente o que encontrei. O mencionado choque de perspectivas entre Seu Ademar e o filho sobre deixar o "disco voador" em paz ou descer o barranco para vê-lo de perto é apenas um exemplo do que outros me contaram também na Serra quando perguntados nessa direção. Enquanto os moradores mais velhos narram episódios em que fogem das luzes e justificam o ataque que sofreram por terem se aproximado demais do "território deles", os mais jovens ou provenientes de centros urbanos narram histórias de luzes que interagiram porque eles, os protagonistas, seriam merecedores ou porque tentaram contato telepático etc. Assim, o mesmo núcleo básico das narrativas (afastamento e aproximação de luzes e seres estranhos) é compreendido de modo distinto entre os diferentes referenciais, refletindo essa relação em transição com o mistério, da necessidade de afastamento à necessidade de aproximação.

Como aparente desdobramento desse choque e mescla entre urbano e rural na Serra, um dos aspectos revelados pelas incursões sucessivas e que caminha na direção das hipóteses acima é a aparente migração das experiências mais intrusivas, agressivas, para as áreas rurais mais isoladas. À medida que o tempo passa e a urbanização estende seus domínios, eu preciso viajar para regiões mais distantes e isolados para encontrar narrativas do tipo marcadamente

rural em que o "mistério" não quer ser importunado e foge ou ataca quem se aproxima. Se, em minha adolescência, esses relatos abundavam mesmo na região central de Santana do Riacho, os poucos anos transcorridos desde então já evidenciam a mudança.

Em contrapartida, torna-se cada vez mais fácil encontrar relatos de cunho neoesotérico análogos aos que averiguo nos meios urbanos (cf. Martins, 2012). Assim, enquanto alguns moradores mais velhos da Serra e mesmo Adriana relataram que as bolas de luz e "aparelhos" apareciam no céu e perseguiam pessoas com muito mais frequência em décadas anteriores, tais episódios ainda são corriqueiros em áreas afastadas e sob pouca influência cultural dos centros urbanos. Apenas como dois exemplos entre muitos, enquanto um vizinho de Seu Pedro me disse que "'eles' sumiram daqui faz muito tempo. Eu via quando era moço", apurei um relato de fuga em massa dos hóspedes de uma pequena pousada situada nas entranhas da Serra, "longe de tudo", assustados com uma grande bola de luz que se aproximou severamente. Até mesmo a razão para a diminuição de episódios ostensivos é semelhante entre pessoas de origem rural e urbana. Ambos os grupos responsabilizam a urbanização, seja sem maiores explicações além da própria urbanidade, como ao culpar os postes e a luz elétrica, seja porque os alienígenas estariam desgostosos com as consequências da urbanização, como desmatamento, seja porque os alienígenas desejariam ser mais discretos em suas incursões mais agressivas.

Como antes mencionado, uma hipótese alternativa ou complementar à gradual diminuição das experiências tipicamente rurais diante da crescente urbanidade é o aumento da discrição a seu respeito (por parte dos humanos). Se for esse o caso, não apenas o distanciamento quanto ao mistério estaria perdendo sentido, mas também falar a respeito de episódios dessa natureza, talvez como mero corolário. A resposta praticamente unânime sobre o porquê do segredo, isto é, o "ninguém vai acreditar mesmo", o "acham que a gente é doido", tem algo a sugerir. Em décadas anteriores, em que os relatos circulavam de modo

abundante e todos sabiam das experiências de todos em uma extensão de muitos quilômetros, não havia tal estranhamento e estigmatização (ao menos não predominantemente). Os relatos sobre luzes e seres estranhos faziam parte da cultura local tanto na Serra quanto em outros rincões interioranos que conheci ou sobre os quais li. Eles estavam inseridos no contexto, assim como as pessoas que deles tratavam. De modo paralelo à crescente urbanização, aquelas experiências rurais, ao perderem gradualmente o sentido e a função, tornam-se progressivamente estigmatizadas e seguem se extinguindo. As experiências urbanas, por sua vez, embora crescentes em quantidade e popularização, ainda não se livraram do estigma historicamente construído nos centros urbanos e seguem moderadamente veladas. Retornarei a isso na terceira parte da tese, com o auxílio do que os demais contextos revelaram a respeito.

O "grupo de estudos" cogitado por Adriana nos leva a considerar que a "contaminação cultural" poderá se dar a partir de então de modo franco e potencializado, o que abre a interessante possibilidade futura para se comparar os mesmos relatos antes e depois do início do grupo, além de sua circulação. Entretanto, até o encerramento das incursões na Serra, o grupo não foi formado.

Em certo momento, surgiu outra hipótese interessante para o esvaziamento de relatos nos centros urbanos da Serra, seja pela diminuição das experiências, seja pela discrição a respeito: uma relação com a disseminação relativamente recente de igrejas evangélicas naquele contexto. Conforme pude apurar informalmente em entrevistas prévias realizadas ao longo dos anos e também na literatura informal, membros de tal religião costumam ser refratários à temática ufológica, pois tendem a atribuir os episódios e mesmo o interesse pelo tema à intervenção demoníaca. Apenas como exemplos, um rapaz da região metropolitana de Belo Horizonte, logo após se tornar evangélico, desistiu de conceder entrevista a mim sobre o que antes ele alegava ser uma abdução. Segundo ele, a Igreja lhe ensinou que aquelas experiências são obras do "inimigo" e não devem ser comentadas ou sequer ser objeto de

interesse. Na Serra, uma filha evangélica se retirou enquanto eu entrevistava a mãe católica sobre experiências da última, dizendo que só voltaria após tal assunto acabar. Enquanto católicos abordavam comigo suas experiências com naturalidade, evangélicos pareciam se esquivar. Sempre fora assim.

Em décadas anteriores, o catolicismo era a religião dominante nos centros urbanos da Serra, sendo aparentemente mais tolerante a relatos do gênero, como igualmente incursões anteriores a campo sugeriram. A observação evidenciou, por sua vez, a onipresença do catolicismo nesses contextos interioranos ainda ricos em experiências.

Por tudo isso, cogitei a hipótese de que o crescimento da religião evangélica na Serra estaria entre as variáveis a promover a diminuição ou o silêncio progressivo sobre as experiências ufológicas. Voltei a campo para investigar isso e logo a hipótese se enfraqueceu. Na única igreja evangélica que tive oportunidade de explorar, situada no coração de Santana do Riacho e que parece concentrar os fiéis da região, bastou que eu lançasse discretamente o assunto entre os que aguardavam o culto e logo se formou um anel humano ao meu redor. As pessoas, praticamente todas idosas ou de meia idade, contaram suas histórias, inclusive de experiências diretas, enquanto as demais mostraram grande interesse. Até mesmo dois pastores vieram até mim e partilharam experiências próprias e fizeram perguntas interessadas. O culto começou com atraso significativo, dada a agitação. Pelo menos naquele contexto, a religião evangélica não parece desempenhar papel no decréscimo de narrativas. Ao contrário, os fiéis mostraram interesse análogo ao das pessoas de feitio mais urbano do centro de Santana do Riacho. Aproveitando a surpreendente reação, explorei os sentidos que eles agregavam à temática ufológica, tal qual fiz com os demais moradores ao longo dos meses. Embora eu não tenha focado nesse grupo e, portanto, não os analisei em profundidade, seu discurso pareceu indistinguível daquele comum nos grandes centros urbanos: os óvnis seriam extraterrestres, algo inexplicável ou resultantes de "crendice", sem haver conflitos teológicos

mais evidentes entre eles, pois "Deus pode fazer o que Ele quiser", como mais de uma pessoa ali me disse. Posteriormente, tive oportunidade de ouvir, na região, outros relatos de moradores evangélicos.

A fama da Serra como região ufologicamente fértil foi construída décadas atrás, quando as experiências eram vividas e narradas com conterrâneos, ufólogos e repórteres dando eco aos protagonistas. Antes disso, o folclore local mencionava a Mãe do Ouro, a Mãe D´Água, a Luz da Goiabeira e outras entidades cuja aparência e comportamento seriam análogos aos óvnis atuais. Nos anos recentes, contudo, as experiências continuaram a ocorrer, mas sua fama não se renovou, possivelmente devido à quase inexistente circulação de informação, à possível diminuição dos episódios tipicamente rurais e ao crescimento dos episódios neoesotéricos de cunho privado e urbano. Os protagonistas pouco disseminam suas narrativas, os ufólogos quase desapareceram.

Eis um pequeno modelo para descrever tal tendência, ainda que exceções possam ocorrer. Se existe um substrato comum para as experiências ufológicas da Serra (seja ele psicossocial e/ou de outra ordem⁶³), ele atuaria no ocasionamento dos episódios e estes, por sua vez, se apoiariam mutuamente uns nos outros no passado, quando havia circulação ativa de informação, mas aparentemente não no presente. O substrato também seria influenciado pelos relatos, estabelecendo-se uma relação dialética, como quando expectativas e crenças afetam as experiências. A figura a seguir ilustra a questão.

_

⁶³ O debate a respeito desse substrato será feito na terceira parte da tese.

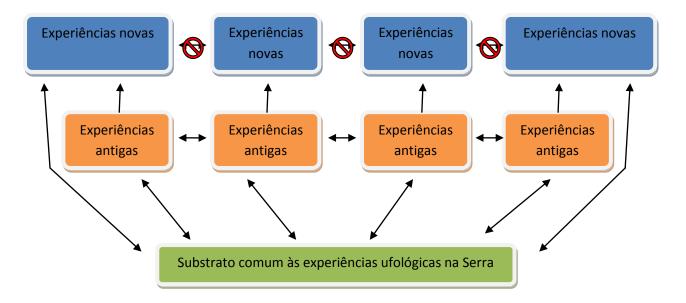


Figura 5. Relações entre experiências antigas e atuais na Serra do Cipó

Outros elementos úteis à presente análise surgiram da reflexão sobre os dados. Mas seu eco imediato com o apurado em outros contextos me motivaram a deixá-los para adiante. Até que cheguemos lá, é necessário conhecer os demais ambientes culturais sobre os quais a investigação se deu. Continuemos então com um grupo de contatados sediado próximo à Serra do Cipó.

Capítulo 6 – Clínica holística em Belo Horizonte⁶⁴

Cristo era do Espaço?!

Astronauta do Amor

Cosmonauta do Eterno

Ufonauta viajor

Navegante do Sidério

Universol criador...

Gustavo Dourado,

Cordel da Ufologia Brasileira

6.1. Sobrevoando

Do segundo semestre de 2012 até o primeiro de 2015, eu acompanhei um grupo de contatados e interessados situado em Belo Horizonte. Mas, como diversos de seus membros participaram de minha pesquisa de mestrado iniciada em 2010, o que abriu as portas para esta pesquisa de doutorado naquele contexto, minha experiência prévia com eles também forneceu informações úteis agora. Assim, alguns aspectos minoritários descritos aqui também o foram na dissertação (Martins, 2012). Àquela ocasião, não tive oportunidade para aprofundar questões tal como farei adiante. Como na Serra do Cipó, realizei incursões descontínuas e em intervalos variados, em parte devido às mudanças de sede do próprio grupo e seu consequente movimento de desorganizar e reorganizar as atividades. Eu também mantive contato com alguns de seus membros de modo não presencial, enquanto a sede se encontrava inativa.

-

⁶⁴ Embora o conteúdo deste capítulo tenha sido escrito para a tese em primeiro lugar, tive oportunidade de publicar alguns de seus aspectos antes da respectiva defesa em Martins (2014a).

O grupo se denomina e se organiza como uma "clínica holística", agregando práticas alternativas e de ordem neoesotérica, entre as quais, nos termos usados por eles: workshops, cristaloterapia, cursos diversos, *shiatsu*, *reiki*, orientação espiritual através de mensagens canalizadas vindas dos Seres de Luz, massagens, tarô, *yoga*, biodança, meditação, autoconhecimento cósmico, quiropraxia, curas desobsessivas contra forças espirituais negativas, aromaterapia, acupuntura e numerosas outras atividades, com nomes variados. Há também uma influência cotidiana da numerologia e da astrologia, de modo que a combinação de ambas rege algumas de suas atividades.

A princípio, chamou-me a atenção como tantas práticas, com origens e detalhes diversos, poderiam ser conhecidas e praticadas por um grupo relativamente pequeno de pessoas. Embora os contornos do neoesoterismo já se delineassem, a forma como cada contexto se posiciona dentro das múltiplas possibilidades neoesotéricas pode imprimir diferentes feitios às experiências das pessoas envolvidas. Assim, meu retorno ao grupo uma vez iniciado o doutorado já atentou para essa questão desde o começo.

Durante o tempo em que a acompanhei mais proximamente, a clínica funcionava em uma casa alugada, grande e com boas condições, e seus membros se revezavam voluntariamente nas funções administrativas. Após isso, meu acompanhamento até 2015 foi mais distanciado, devido à saturação de dados, embora eu ainda os acompanhasse, à espera de alguma novidade que eventualmente acrescentasse elementos importantes.

As atividades "introdutórias", como palestras e práticas mais simples, tendem a ser gratuitas para membros e para o público externo, que sabe da existência do grupo através da internet e de indicações de pessoas conhecidas. Práticas e estudos "avançados", mais especializados ou que consomem mais tempo, tendem a ser cobrados. O mesmo ocorria com os atendimentos de cura para males diversos, que aconteciam nos consultórios distribuídos pelo imóvel. A sede da clínica que frequentei mais assiduamente possuía consultórios, sala de

reunião, cozinha, uma pequena biblioteca quase exclusivamente ocupada por literatura neoesotérica, um quintal, uma pequena loja de itens, de raízes a cristais, e uma recepção multicolorida e com constante aroma de incenso.

Os consultórios eram decorados com temas e itens como cristais, imagens religiosas tradicionais e outras de ícones recentes, como pinturas que representam algumas das entidades com as quais estabeleceriam contato, todas abaixo de um retrato maior de Jesus Cristo. A disposição das imagens revelava a hierarquia das entidades centrais do sistema simbólico do grupo. Músicas relaxantes eram onipresentes enquanto fundo, propagadas em baixo volume por caixas de som distribuídas inteligentemente por todo o espaço. As paredes eram claras. O ambiente era espaçoso, limpo e com ampla circulação de ar. As pessoas se comunicavam de modo razoavelmente comedido, em função da proximidade entre os consultórios e os demais ambientes. Avisos nas paredes pediam silêncio, como em um hospital. Mas brincadeiras e risos emergiam frequentemente. Em resumo, experimentei aquele ambiente como agradável e receptivo.

O grupo então se mudou para outras duas sedes bastante próximas e menores. Exceto pelas dimensões reduzidas, as duas sedes se assemelhavam à primeira quanto aos aspectos supracitados. As condições econômicas do grupo, cujas primeiras dificuldades em manter a casa como sede eu acompanhei, forçaram-no a migrar para essas sedes menores e menos amparadas. Tais mudanças geraram pausas em suas atividades, ao que tive de aguardar seu retorno e de manter contato por vias indiretas enquanto investigava os demais contextos aqui descritos.

A clínica enquanto imóvel parece constituir um núcleo geográfico de referência para o grupo, que se expande para muito além de suas paredes, realizando diversas atividades externas e tendo diversos membros residindo em locais distantes, de modo a pouco ou nada frequentarem a sede. O fluxo de pessoas na clínica era moderado, com algumas dezenas de

membros (em torno de quarenta, com picos ao redor de sessenta em certas épocas) que compareciam aproximadamente duas vezes por semana, enquanto clientes das diversas práticas terapêuticas oferecidas agendavam horários semanais. Assim, não se formavam filas de clientes. A recepção não costumava reunir mais que um pequeno bocado deles a cada vez, que passavam o tempo lendo revistas de variedades e jogando conversa fora, como em qualquer sala de espera.

O grupo não prega o distanciamento de seus membros em relação aos demais círculos sociais como família, amigos e empregos. Fora dali, os membros possuem suas atividades regulares como trabalho e lazer que qualquer pessoa externa àquele contexto reconheceria como usuais. Alguns membros também participam, com graus variados de envolvimento, de atividades voluntárias de promoção de qualidade de vida e saúde, como campanhas educacionais e de arrecadação de alimentos, roupas e presentes para comunidades carentes.

Embora eu não tivesse feito um levantamento formal nesse sentido, a observação sugere que uma parcela expressiva (provavelmente majoritária) do grupo é composta por pessoas de elevada escolaridade e condição socioeconômica ao menos mediana. É comum encontrar advogados, engenheiros, arquitetos entre clientes e membros. Interessantemente, uma das pessoas de mais baixa escolaridade era justamente a contatada líder. Isso logo me despertou uma questão: o *status* social dentro do grupo difere da macrocultura, a qual tende a valorizar sobremaneira a profissão, a renda e a escolaridade das pessoas? O que conferiria *status* dentro do grupo? Isso afetaria as experiências?

Segundo muitos de seus membros, o grupo tende a ser o único contexto em que eles podem expressar suas convicções e experiências sem a usual estigmatização social, formando uma rede de apoio subjetivo. Como nos demais contextos investigados, tal estigmatização inclui piadas potencialmente (e não raro efetivamente) ofensivas e acusações de fraude, ignorância e insanidade ao professarem suas experiências e convicções. De modo então pouco

surpreendente, muitos membros me disseram preferir tratar de assuntos ufológicos e espirituais apenas dentro do grupo, entre pessoas "que estão preparadas para essa realidade", como uma médium dali me disse.

O grupo se organiza em torno de uma mulher de meia-idade, "Paula", cuja história inclui passagens conturbadas por vários sistemas de crença. Na verdade, a maioria dos membros com quem conversei (e foram muitos, nas muitas tardes e noites que passei na antiga sede) alega possuir um longo histórico de busca por um sistema simbólico que julgassem satisfatório, tendo sido antes católicos, evangélicos, espíritas, candomblecistas, umbandistas e/ou participantes de diversos outros grupos, até se satisfazerem apenas diante do grupo atual. "Aqui eu me encontrei", disse-me mais de uma pessoa com essas exatas palavras.

Paula é o epicentro dos contatos com extraterrestres, os quais se apresentam a ela tanto fisicamente quanto de forma "sutil", através de comunicações telepáticas, intuições e outros sinais que os "menos atentos" não perceberiam. Ela relata experiências diversas, sendo uma das mais marcantes a mencionada por mim na pesquisa prévia de mestrado (Martins, 2012):

Eu fiquei quatro noites na montanha [...]. Eu subi, fique lá na montanha, e fiquei em oração, pedi, e eu queria saber se fosse Ashtar Sheran mesmo, se existisse esse ser, que eu queria uma comunicação com ele mesmo [...]. Eu peguei as minhas fichas, dos meus clientes [de shiatsu] e comecei a fazer oração pra eles lá [...] aí foi quando eu vi próximo, dourado, uma bola de luz dourada [...] grande [...] aí na mesma hora eu entendi que aquilo ali era uma coisa muito grande, que não era uma coisa só pra mim, que tinha uma relação com o meu trabalho, com as pessoas [...]. Depois eu vi uma nave maior [...] começou a formar tipo uma nuvem assim de energia movimentando [...] um miolo dourado no meio e expandiu uma aura assim, "verdona" [...] aí que eu vi a formação do comandante [Ashtar], eu vi que formou um homem mesmo [...]. [Ele] foi falando um monte de coisa na minha cabeça [...] que muita coisa ia acontecer e que eu tinha uma missão, um trabalho a desenvolver, que eu era muito ligada a esse ser [...] quando eu estou trabalhando [nas curas], eu tenho mais facilidade em ver (p. 177).

A líder herdou a clínica do falecido condutor anterior, um homem já bastante idoso que a fundou ainda na década de 1990 e professava experiências e aptidões paranormais semelhantes. Ele ainda era lembrado com uma foto pequena na parede da recepção.

A partir dos ensinamentos e exemplos da líder, os membros experimentam gradualmente e "na medida de suas potencialidades e esforços", segundo ela, algumas formas de contatos com extraterrestres, inicialmente de maneira sutil e somente depois de forma mais direta. Eles também relatam eventualmente a visão de pontos de luz erráticos no céu, que entendem como naves alienígenas após um breve exame da possibilidade de se tratarem de algo prosaico como aviões ou satélites. Muitos membros me disseram aguardar ansiosamente pela oportunidade de entrar em uma nave, como Paula alegadamente já fizera diversas vezes.

Essa visão panorâmica do grupo me permitiu elaborar as primeiras questões e entrar em contato mais profundo com eles. Sua contribuição para as questões que norteiam esta tese foram bastante relevantes.

6.2. Aterrissando

Embora o grupo se nutra equanimente de diversos referenciais culturais para a edificação de seu sistema simbólico (e eu suspeitei que exatamente por isso), este se evidenciou menos organizado que outros investigados aqui e os membros se mostraram particularmente inseguros quanto ao que acreditar e em que direção seguir. Perguntados sobre diversos aspectos e sentidos de seu cotidiano no grupo e das questões relativas aos "seres de luz" e extraterrestres, muitos membros recorreram frequentemente a expressões como "eu imagino que", "é possível que", "talvez", "não sei". Como outro bom exemplo, uma das participantes mais antigas do grupo, quando perguntada por mim sobre o que seriam as luzes

que um dia viram juntos, evidenciou tanto insegurança quanto uma ruptura em relação ao grupo e uma de suas crenças a princípio axiomáticas: "Bom, 'eles' [o grupo, dito com entonação diferenciada] dizem que são as naves [...]. Eu não sei...". Demonstrações de angústia não foram raras, inclusive da contatada líder, quando comentou sobre planos futuros do grupo: "nós vamos ter que conversar com outras pessoas da ufologia para saber o que fazer".

Diante dessa polissemia de discursos e de vivências individuais por vezes muito contrastantes dentro do grupo, ganha relevância a antes comentada observação de Augé (1997) sobre a importância da etnografia se debruçar sobre individualidades. Nesse contexto, a figura de Paula acaba por se destacar, o que me conduz a privilegiar suas perspectivas e vivências neste texto, as quais geram mais consequências no grupo.

O acompanhamento subsequente do grupo até 2015 revelou períodos de pausa que, às vezes, somavam meses, além de reajustes organizacionais, criação e extinção de atividades, mudanças de nomenclatura tanto do grupo quanto de práticas, parcerias com outros grupos de semelhante feitio e certa rotatividade de membros. A ausência de uma sede e de um cronograma sólido parece associada a tudo isso, de modo a afrouxar a relação de alguns membros com a coletividade.

A despeito disso, como veremos adiante, tudo evidenciou se encaixar no paradigma do neoesoterismo. Considerando-se a história do grupo, esse movimento de constante mudança, mas preservando a dimensão neoesotérica, parece vir desde seus primeiros anos. Entre os exemplos, o falecimento do fundador ocasionou o encerramento das atividades do grupo e sua retomada com novo nome, muitas dificuldades ("provas de fé", segundo a líder atual) e significativa reestruturação. Para eles, contudo, as mudanças foram significativas ao longo desses anos, denotando evolução do grupo sob orientação dos "seres de luz" em direção à melhoria de seu papel de promotores de saúde física e espiritual. Seus relatos sobre isso

espelham uma dialética entre angústia e orgulho diante das dificuldades, com repercussões cotidianas na autoestima dos membros e em seu senso de identidade. As mesmas pessoas que se dizem "cansadas" e "perdidas", logo se dizem "orgulhosas da caminhada e do trabalho realizado", como sintetizou a líder. Muitas pessoas se afastam e retornam. E a roda gira, alternando os polos. O grupo se move, ressignificando suas dificuldades e sublinhando suas conquistas.

Era esperado em todos os contextos investigados que houvesse variações individualizadas a partir do "pacote básico" provido pelo sistema simbólico predominante. Afinal, os interlocutores de cada contexto não seriam receptores passivos das influências culturais, imprimindo também a sua marca e realizando sua síntese. Contudo, a observação e as entrevistas sugeriram que esse processo ocorria de modo mais destacado na clínica em comparação aos demais contextos (quando havia grupos delimitados), o que guardaria, em minha hipótese imediata, provável relação com a frouxidão de seu sistema simbólico básico.

Para verificar e refinar essa noção inicial, a comparação entre as narrativas e sentidos dos diferentes membros dentro do grupo revelou marcante heterogeneidade de perspectivas, cada um resgatando de sua história prévia referenciais e tecendo perspectivas às vezes conflitantes com outros mantidos por seus colegas. Até "gnomos" me foram relatados dentro do grupo, com orelhas pontudas, chapéu cônico e pele enrugada, enquanto outros membros desmereceram essas perspectivas em tom aparentemente pejorativo; "tem gente aqui que viaja demais", disse-me representativamente uma jovem participante. Essas acusações entre o pejorativo e o jocoso são comuns em contextos ligados à ufologia, mas ocorreram entre essas pessoas muito mais do que eu esperaria em um grupo delimitado. O grupo tratado no capítulo seguinte servirá como interessante contraste a esse respeito. Às vezes parecia-me só ser possível dizer que aquelas pessoas pertenciam ao mesmo grupo porque estavam reunidas no mesmo espaço e partilhavam laços afetivos, propósitos bastante gerais e uma liderança.

A despeito da pluralidade desorganizada de fontes de informação e posicionamentos pessoais dentro do grupo, algumas influências culturais basilares podem ser reconhecidas operando dentro dele, como religiões do extremo oriente, espiritismo kardecista, religiões africanas e brasileiras como candomblé e umbanda, diversas correntes de pensamento ufológicas e fragmentos de ciência. Recentemente incluíram a expressão "ciências espirituais, ufológicas, universais e cristãs" entre seu conjunto de especialidades. Um dos membros resumiu a questão, ecoando o pressuposto popular ligado à chamada "filosofia perene" tudo é válido. A verdade é dita de várias formas".

A confusão e a ambivalência dentro do grupo chegam a afetar até a concepção que deu sentido à criação da clínica, isto é, a influência efetiva de extraterrestres e seus parceiros "seres de luz" sobre as práticas ali executadas. A maioria das pessoas evidencia aceitar esse ponto, embora nem todas, como citei anteriormente ao evocar a participante que questiona a presença das naves. Os seres contatados seriam espiritualmente evoluídos e liderados por um bastante famoso e já citado anteriormente na fala de Paula, chamado Ashtar Sheran. Em termos básicos (pois há muitas e até conflitantes variações nos detalhes), ele é descrito em fontes neoesotéricas/ufológicas como o comandante de uma frota de *milhares* de naves alienígenas, cuja parcela da missão que nos diz respeito seria o auxílio no plano de resgate espiritual do ser humano terrestre e na salvação do planeta. Tal resgate não seria exclusivo para nossa espécie, mas parte de um projeto que engloba o máximo possível de formas de vida existentes em diversos planetas e dimensões, incluindo o plano espiritual. O coordenador geral desse plano de evolução de todos os seres seria o próprio Jesus Cristo, a única figura para eles superior a Ashtar Sheran, este conhecido na macrocultura como Arcanjo Miguel. E

_

⁶⁵ O termo "filosogia perene" aparece em diversos momentos históricos, de Gottfried Leibniz a Santo Agostinho, para designar, com variações conforme o caso, um conjunto de concepções basilares e subjacentes a diferentes sistemas religiosos e filosóficos, significando haver uma verdade una, universal (e.g., Huxley, 1973/1946). Para usar uma metáfora recorrente quando se trata de filosofia perene, é como se os diferentes sistemas fossem as distintas faces de uma mesma montanha, todas conduzindo ao mesmo cume. Embora de modo menos sofisticado, a ideia atingiu popularidade ao longo do século XX, vigorando entre muitas pessoas a noção genérica de que todas as religiões e filosofias ensinam o mesmo sob diferentes aparências.

logo abaixo deste, temos os já citados "mestres ascensos", seres espiritualmente evoluídos, alguns vindos de outros planetas, que comporiam a Grande Fraternidade Branca apresentada por Helena Blavatsky no século XIX, como vimos na primeira parte da tese.

Embora dúvidas, divergências e conflitos existam e produzam consequências individuais e coletivas importantes, é possível expressar ideias que eu chamaria de hegemônicas ou de fácil constatação no grupo. Concepções divergentes por vezes são difíceis de ser apuradas em sua prevalência, pois circulam de modo sutil ou são silenciadas por quem as nutre. Assim, entre as ideias hegemônicas, temos o papel central do cristianismo. Abaixo da figura de Cristo, haveria diversas raças extraterrestres em parceria, com morfologias diversas. Mas Ashtar e seus comandados mais próximos constituem uma raça de aparência plenamente humana, embora aperfeiçoada, angelical, com estatura ao redor de dois metros ou mais, traços de uma beleza ímpar, cabelos lisos e olhos usualmente claros. Uma das contatadas do grupo sintetizou a questão da aparência em termos semelhantes a que muitos usaram: "eles são tão bonitos que, nas primeiras vezes [em que os vi] só fiquei olhando para eles. Eu nem entendi o que eles falaram". Seus trajes e equipamentos de aparência tecnológica os diferenciariam, em um primeiro vislumbre, de outros "seres de luz" como anjos e espíritos desencarnados evoluídos. Suas mensagens, ao contrário, os aproximam dos outros seres de luz ao passar por temas como o amor universal e a consciência cósmica, de modo que trabalhar tais aspectos no grupo está entre os motivos dos contatos.

Assim ocorre uma contextualização espacial e tecnológica de tais noções básicas presentes nas religiões e sistemas filosóficos dominantes na macrocultura. Em vez de se referirem à busca de paz na Terra, os alienígenas estendem o conceito à relação entre as diferentes raças e diferentes planetas. Em vez de reencarnações sucessivas na Terra, é imensamente comum que os membros do grupo digam de vidas passadas suas em outros planetas. Cristo, em vez de interceder pelos terráqueos, intercede por todo o cosmos e pela

incomensurável variedade de formas de vida que nele habitam. "A casa do meu pai tem muitas moradas" (João 14:2), não se cansam de repetir muitos membros do grupo como prova bíblica da vida em outros planetas. Como seres tecnológica e espiritualmente evoluídos, os extraterrestres seriam capazes de estabelecer contato à distância e presencialmente, pois dominariam as leis da natureza de um modo que a "humanidade terrestre" ainda desconhece.

Assim, diferentemente da grande maioria dos episódios apurados na Serra do Cipó, membros do grupo entram em contato com os extraterrestres predominantemente através de práticas de alteração de consciência como meditações e visualizações mentais (quando então uma parcela – usualmente grande – de suas experiências subjetivas – pensamentos, sentimentos, imagens mentais – é interpretada como de origem alienígena), através das vivências cotidianas normais (quando então pensamentos e outras impressões são atribuídos à influência dos extraterrestres) e através (bem mais raramente) de vigílias em locais isolados, como serras e fazendas, incluindo eventualmente a própria Serra do Cipó. Assim, uma expressiva parcela dos membros é cotidianamente monitorada por extraterrestres particularmente bondosos e interessados em impulsionar a evolução espiritual da humanidade, ofertando ferramentas para isso que requerem apenas sensibilidade e o conhecimento através do estudo para serem usufruídas. Como isso se desenvolve em termos concretos no cotidiano? E que consequências individuais e coletivas isso traz?

Nessas vigílias, em que práticas de alteração de consciência também podem ser inseridas, os extraterrestres e suas naves se manifestam física e abertamente, de modo mais provável, segundo os membros, quando o grupo realiza suas práticas meditativas e então os "seres" são chamados mentalmente pelos participantes. Essas mentalizações, a princípio, são simples e intuitivas, algo como pensar repetidamente algo como, entre os exemplos que me

foram dados: "se vocês [extraterrestres] estão aí [no céu], manifestem-se"; "se isso [alguma luz estranha no céu] for mesmo uma nave, mova-se para a direita".66.

É usual então que os membros retornem dessas vigílias relatando animadamente como todos os presentes viram óvnis. Estes, por seu turno, majoritariamente correspondem às descrições comuns nos demais contextos investigados, isto é, pontos de luz distantes com aparência e/ou comportamentos sugestivos aos protagonistas de se tratarem de algo excepcional, como ausência de som e trajetórias irregulares. Com frequência bem menor, houve menções a óvnis mais próximos e com algum detalhamento, além de seres extraterrestres. Embora alguns membros relatassem experiências ufológicas prévias (como aquelas descritas no capítulo 3), muitas aconteceram após sua entrada no grupo. Em todos os casos, a aparência e o comportamento dos óvnis e alienígenas são idênticos àqueles descritos pelos protagonistas de perfil mais urbano na Serra do Cipó (cf. capítulo 5), a ponto de me ser impossível distinguir os relatos de cada contexto, caso estivessem embaralhados. Os sentidos e funções também seriam tão semelhantes?

Em linhas gerais, privilegiando a perspectiva de Paula, os contatos têm por objetivo tanto proporcionar aos membros do grupo evolução espiritual quanto capacitá-los a servir de exemplos e de "multiplicadores" do plano de salvação, o que os colocaria na condição de "profetas" de uma nova organização social que estaria por vir, na qual a Terra passaria a pertencer à "Confederação Cósmica" (outro termo comum na literatura esotérico-ufológica) e a humanidade estaria ciente de seu papel no "plano maior" da existência divinamente arquitetado.

_

⁶⁶ Esse tipo de iniciativa "telepática" por parte dos protagonistas é bastante comum na ufologia, mesmo entre muitas pessoas com pouco conhecimento e nenhuma relação mais próxima com o tema. Isso pode ser depreendido tanto da literatura ufológica, onde essas iniciativas são descritas em incontáveis casos e fontes, quanto em minha experiência de investigador desses episódios (incluindo os demais contextos tratados nesta tese). Uma das hipóteses que isso sugere é que a noção de que extraterrestres são capazes de comunicação telepática faz parte de um núcleo básico das experiências entendidas como ufológicas, ao menos no meio urbano. Isso será considerado adiante no texto.

Os contatados participam desse plano maior tipicamente desde a infância, o que os auxilia na evolução espiritual e superação de dificuldades desde a infância. Ainda em sua primeira entrevista comigo, Paula expõe um bom exemplo:

Tinha época na minha infância em que meus pais muitas vezes se desentendiam e eu gostava de ir pro meu quarto deitar e ficar quieta [...]. Eu fechava os olhos e passava tipo um filme, e vinha um ser, com aquela característica mesmo de extraterrestre deles que é mais convencional que as pessoas veem, aquele bichinho, e ele me conduzia pra vários lugares, fazia tipo historinhas enquanto a situação estava de conflito. E algumas irmãs saíam, outras entravam no meio [das brigas], e a minha reação era essa [...]. [O ser era] baixo, tipo daqueles ETs de Varginha mesmo, com um olhão [...]. e depois eu vi esse ser mesmo, trabalhando com energia (Martins, 2012, p. 164).

Os extraterrestres são entendidos como seres duais, isto é, físicos e ao mesmo tempo energéticos, capazes de se manifestar das mais variadas formas e possuindo incalculáveis origens. Qualquer variação nova que surge nos relatos, intuições, literatura é considerada indicadora de mais uma espécie de seres. Eles, inclusive, trabalham em parceria com inteligências espirituais como pessoas desencarnadas e seres etéreos de outras origens. Ao mesmo tempo em que a Terra passa por uma "mudança vibracional" e isso demande uma sutilização da energia espiritual⁶⁷, os efeitos para os terráqueos são incertos.

A coletividade desempenha papel importante, pois as "energias" de cada pessoa se combinam e se somam nos rituais, potencializando o efeito desejado. Como exemplifica um dos membros, "se, vamos supor, o nível de energia durante a meditação é um, quando junta mais gente, a energia atinge um nível de quinze, vinte". Entre os resultados buscados estão "clareza mental, equilíbrio emocional, segurança, alegria, paz para lidar com as coisas do

passando por uma mudança vibracional positiva, o que a tornará um local de mais elevada evolução espiritual.

-

⁶⁷ Conferindo eco ao que muitos interessados em ufologia e em neoesoterismo professam a partir de uma apropriação de termos científicos, todas as coisas possuem uma frequência vibratória. E essa vibração (mais acelerada ou mais lenta) ditam características diversas das coisas existentes. Nessa perspectiva, a Terra está

dia a dia". Uma consequência disso é justamente a valorização da coletividade incerta, manifesta na realização frequente de atividades de cura, contato com "seres de luz" e mesmo socialização entre os membros. Com isso, o vínculo intersubjetivo dentro do grupo se fortalece em uma esfera emocional, com pessoas que dizem se importar umas com as outras e partilham momentos importantes. A despeito das divergências, o grupo se torna uma "família" e a sede um "lar", para usar termos que apareceram em nossas conversas. Mas como lidam, no seio dessa familiaridade e acolhimento, com os conflitos de significado e mesmo nas relações de poder? As peças do quebra-cabeça se apresentariam aos poucos.

Como parte da pretendida evolução espiritual, incentiva-se abertamente tanto nos cursos quanto nas conversas cotidianas um "abandono" da racionalidade em prol da "intuição", da espontaneidade, da experiência em seus níveis pretensamente mais basais. A "racionalidade", enquanto abstrações a respeito das experiências, tende a ser compreendida por eles como um limitador do acesso a verdades últimas acerca do sentido da vida e do plano divino. Nas palavras representativas de uma participante, que então se lamentava por não ter contatos mais próximos com os alienígenas e atribuía tal insucesso à sua racionalidade, "embora eu esteja querendo quebrar essa racionalidade e ficar mais no ceder e no sentir, eu ainda sou muito racional". Nas palavras de outro membro, "é crer pra ver". Outro participante, quando perguntado por mim sobre o grau de convicção pessoal quanto ao sistema simbólico do grupo, respondeu que a pergunta não tinha resposta, pois "essas racionalizações não fazem sentido". Apenas mais tarde eu descobri, pelas palavras de outra participante, que minha presença foi aceita no grupo também para que eu experimentasse "na pele" as práticas, o que me colocaria em contato com tais verdades que a análise científica (racional) não me permitiria acessar. A esse respeito, ela disse certa vez: "Você pode até fazer sua pesquisa. Mas, depois que acabar, largue toda essa racionalidade, abra-se à intuição e entre pro nosso grupo".

Os problemas que eles buscam contornar na clínica estão definidos, em termos cotidianos, como confusão mental, desequilíbrios emocionais (e.g., ansiedade, stress, insegurança, tristeza) e comportamentos prejudiciais (e.g., brigas, vícios), além de problemas físicos e espirituais (como a "obsessão espiritual"). Em um sentido mais profundo e progressivamente incerto para os membros, contudo, um dos pontos essenciais para a compreensão da libertação do sofrimento e evolução espiritual diz respeito ao retorno ao instinto. A condição terrena é por eles associada ao sofrimento, mas o grupo tende a relacioná-la à drástica separação do ser humano em relação à natureza quando este privilegiou a "racionalidade". Embora, para eles, a ciência e a racionalidade possam atingir verdades, tais conhecimentos já se encontram disponíveis para aqueles que, nas palavras de um dos membros, "se entregarem, sem questionar" aos instintos. O conhecimento "racional" valeria, na melhor das hipóteses, como um caminho de volta para o domínio privilegiado dos instintos, ao confirmar verdades instintivamente acessadas. Assim, aptidões paranormais seriam gradativamente possibilitadas, curas e autocuras poderiam ser alcançadas e orientações espirituais poderiam ser recebidas.

A libertação do sofrimento terreno e o amadurecimento se dariam, então, com o retorno à natureza, através da qual a evolução espiritual se tornaria natural e as pessoas poderiam vivenciar o "amor incondicional" e ascender pela longa hierarquia espiritual. O objetivo final da evolução é o encontro com Deus, a frequência mais evoluída.

E o que eu senti na pele, afinal? Nos períodos de incursões mais ativas, frequentei a clínica algumas vezes por semana, variando tipicamente entre duas e sete (tal como seus membros mais assíduos fazem). Assim, pude assistir a palestras e cursos, entrevistar e também conversar informalmente com diversos membros, participar de práticas de alteração de consciência e contato com alienígenas e "seres de luz", acompanhar atendimentos e perambular pelos espaços da clínica quando não havia atividades formais ocorrendo (o que

me permitiu observar também como questões cotidianas eram resolvidas, conflitos de interesse e de crença surgiam etc.).

Como mencionei, o "clima" do grupo é usualmente tranquilo e amistoso, marcado pelo convívio mutuamente confortador, de média ou longa data, entre pessoas que partilham preceitos básicos que parecem alicerçá-las enquanto grupo e que destoam das crenças predominantes em seus demais círculos sociais. Mas, observando demoradamente, isso parece ocorrer de modo global no grupo apenas em relação a alguns aspectos. Embora todos conversem animadamente entre si e se identifiquem mutuamente, façam programas juntos (e.g., sair para barzinhos à noite, visitar os lares uns dos outros), conflitos velados tendem a motivar a formação de subgrupos.

Como minha presença ali era sabidamente na condição de pesquisador, optei por realizar anotações abertamente quando algo relevante emergisse. Algumas fotos foram tiradas e diversas gravações em áudio feitas. Pude também ter acesso e analisar materiais alegadamente extraordinários produzidos pelo grupo. Os membros têm o hábito de tirar fotos de suas atividades, desde meditações e sessões de cura a viagens de campo a fazendas e lugares ermos, onde repetem as práticas da clínica. Em algumas dessas fotos, surgiram pequenos globos moderadamente transparentes e luminosos, além de formas no ambiente que sugerem rostos e silhuetas dos guias, uma prova para o grupo de que "eles" estavam presentes nas atividades fotografadas. Os membros recorrentemente me mostraram tais registros, inclusive nomeando as entidades correspondentes a cada globo de luz ou forma familiar no relevo, o que sabiam devido à entidade que regia a prática que conduziam no momento do registro. Por exemplo, se conduziam uma atividade de meditação e visualização mental imaginando, conforme previamente acertado entre eles, a cor azul, então um globo de luz registrado em uma foto da ocasião era relacionado ao mestre ascenso El Morya, associado a

essa cor. "As fotos provam a realidade do nosso trabalho", um dos membros sintetizou certa vez.

Aos meus olhos, contudo, essas fotos provavelmente são ordinárias em sua totalidade, repletas que estão de pareidolias⁶⁸ e orbs⁶⁹. As fotografias, mostradas a mim com grande deferência (aos extraterrestres), significavam, para eles, o aval definitivo a seu trabalho sob o ditame dos "seres de luz". Não é algo abstrato, distante de sua realidade, portanto, mas sim uma presença alienígena cotidiana.

Durante meus diversos meses frequentando as atividades do grupo, pude vivenciar muitas experiências tidas por eles como de alguma forma alienígenas e/ou sobrenaturais. Desde o início, eu as experimentei um pouco como repetitivas, cansativas, às vezes entediantes, pois meu histórico de interesse pelo tema já me colocara em contato com semelhantes práticas em contextos diversos. Para mim, raramente o vivenciado ali se apresentou como novidade.

Participei de longas sessões de meditação guiada através de visualizações mentais sugeridas pela líder do grupo. Nelas, entre 5 e 10 pessoas de cada vez se sentavam em almofadas quase confortáveis em uma sala decorada com imagens de mestres ascensos, Ashtar Sheran e Jesus Cristo. O incenso e uma música relaxante em baixo volume e estilo "new age" preenchiam o ambiente. A médium e contatada então seguia um roteiro padronizado e bastante familiar para os membros e para mim, com etapas que incluía instruções em voz suave e sugestões sobre fechar os olhos, prestar atenção à própria respiração, silenciar os pensamentos, libertar o lado intuitivo, suspender os julgamentos,

Pareidolia é um fenômeno psicológico pelo qual estímulos vagos, imprecisos ou ambíguos no ambiente são

circulam animadamente entre pessoas interessadas em ufologia e neoesoterismo. A causa mais comum, dentro do referencial técnico-científico, são insetos e grãos de poeira suspensos no ar que refletem a luz do *flash* da câmera fotográfica e são registrados fora de foco na imagem (por estarem muito próximos à lente), o que lhes

confere a aparência de um difuso globo de luz.

percebidos como significativos, formando rostos ou qualquer outra forma familiar. No domínio dos alienígenas, o exemplo mais famoso é o da face humana visível na região da Cydonia, em Marte (Sagan, 1996, p. 64-65). ⁶⁹ Orbs são globos mais ou menos luminosos e geralmente translúcidos que aparecem em fotografias que circulam animadamente entre pessoas interessadas em ufologia e neoesoterismo. A causa mais comum, dentro

visualizar energias de determinadas cores (cada qual correspondendo a um mestre ascenso cuja ajuda era solicitada) penetrando o corpo e limpando as células, e imaginar as entidades e naves em cenários mentais que correspondiam a viagens fora do corpo a esses locais. O questionamento era sempre e abertamente desencorajado em detrimento da entrega pessoal à experiência, com frases repetidas insistentemente como "não pense, apenas sinta".

Experiências anteriores haviam me mostrado que tenho facilidade em ser hipnotizado e em entrar em estado alterado de consciência. Assim, eu facilmente experimentava relaxamento profundo e mudanças na consciência corporal durante as práticas no grupo. O corpo parecia às vezes pesado como uma pedra, às vezes imaterial de tão leve. Eu visualizava os cenários sugeridos e sentia, com grande frequência, paz e vitalidade. Assim, de olhos fechados e sentado sobre as almofadas, eu viajava mentalmente por túneis de luz (cada dia de uma cor) que me levavam a belos jardins e ambientes de cristal semelhantes a castelos, com jardins ricos em seu entorno. Às vezes no jardim, às vezes dentro do dito castelo, eu era recebido por seres altos e belos, de aparência angelical. Eles então, ainda seguindo a descrição de Paula, postavam as mãos sobre mim e emanavam sua luz curativa. Por fim, o mesmo túnel de luz me trazia de volta para meu corpo físico, quando Paula pedia que, lentamente, abríssemos os olhos, sentíssemos novamente as almofadas e a sala. Estávamos de volta de nossa viagem pelos cosmos.

Ao menos até onde minha autoconsciência consegue perceber, eu tendo a me entregar nessas experiências e a exercer pouco questionamento durante as mesmas. Se a ideia era me deixar levar, que eu assim o fizesse. Às vezes eu considerava tais práticas excessivamente longas, o que gerava, ao fim, alguma agitação interna, quebra daquele estado e vontade de me retirar. Isso também é comum em minha experiência com induções longas em outros contextos.

As conversas e interações após essas experiências sugerem que os demais participantes experimentavam semelhantes vivências, pois as descreviam com as mesmas palavras (como o fiz no parágrafo anterior) e em concordância com o que as vozes da contatada ou do áudio usado na prática sugeriam. Isso não me surpreende devido ao meu conhecimento teórico e prático sobre hipnose. A diferença entre mim e eles parecia essencialmente residir nas interpretações dadas ao que foi vivido: de minha parte, estados alterados de consciência cientificamente explicáveis e comuns em situações hipnóticas⁷⁰; da parte deles, o contato e a influência direta de alienígenas benevolentes. A partir de então, eu me tornei, para eles, um contatado, um igual.

Eu participei também de diversos dos cursos e palestras nas dependências da clínica, sobre temas diversos relativos a seu sistema simbólico, tais como "autoconhecimento cósmico" e a "Grande Fraternidade Branca". A atmosfera nesses encontros é amistosa e jovial. As perspectivas declaradas tendem a ser consonantes e de aceitação aparentemente imediata dos conteúdos transmitidos. Os relatos pareciam se apoiar mutuamente e descrever as mesmas experiências, expectativas e convicções. As pessoas diziam de imagens mentais que lhes vieram relativas a extraterrestres e "seres de luz", da sensação de "amor universal", do "aprimoramento espiritual", da percepção concreta da "presença dos extraterrestres", ao que os demais aplaudiam e apoiavam com palavras de encorajamento. Nesses momentos, eu me recordava dos conflitos que corriam sutilmente dentro do grupo e me perguntava até onde essas expressões recorrentes queriam dizer a mesma coisa ou não entre os que delas se valiam.

⁷⁰ A partir da nova definição adotada pela Associação Psicológica Americana (APA), em sua divisão destinada a tratar do assunto (Divisão 30), a hipnose está mais relacionada a estados de consciência ou vivências com características específicas que a um conjunto fechado de induções hipnóticas ou procedimentos "tradicionalmente" entendidos como hipnose. Em síntese, a hipnose é então entendida como "um estado de consciência envolvendo atenção focada e percepção periférica reduzida caracterizada por uma capacidade aumentada para resposta à sugestão", o que se encaixa no vivenciei dentro do grupo. Já indução hipnótica seria "um procedimento criado para induzir hipnose", o que enquadra aquelas práticas como induções hipnóticas (cf. Elkins, Barabasz, Council & Spiegel, 2014).

Em diversas ocasiões, embora a palavra fosse livre e diversos participantes prestassem seus depoimentos e expusessem seus pontos de vista, senti-me desencorajado a me expor, devido à dissonância entre o que eu pensava em dizer e o que todos diziam, estes na mesma direção orientada por interpretações relacionadas aos extraterrestres, à reencarnação e a variações teístas. Uma vez que a convivência próxima com os membros me revelou desacordos nos detalhes e certa confusão diante de tantos referenciais, a consonância observada por mim seria apenas aparente? O desconforto que experimentei diante da possibilidade de falar algo distinto teria sido vivenciado por outros ali? As dissonâncias tendiam a se calar e a gerar um ilusório senso de consonância?

A julgar pelas discordâncias e dúvidas sendo expressas aos sussurros, sou levado a considerar que algo assim de fato ocorria. A pressão social e a tendência à conformidade podem ter desempenhado bem seu papel normatizador, ao menos no nível do discurso público dos membros. Entre os resultados, o grupo reforça seus laços subjetivos e os membros recebem variados níveis de suporte para suas experiências que usualmente não encontram fora dali.

Em outras ocasiões, passei por processos de "cura" e "purificação" pela imposição de mãos. O processo é basicamente o mesmo que vemos em centros kardecistas e sessões de reiki: eu me sentava em um ambiente tranquilo, um dos médiuns/contatados da clínica aproximava as palmas das mãos voltadas pra mim, fechava os olhos e "canalizava" energias em minha direção, usualmente, eles me disseram depois, através de visualizações mentais. Assim, eles visualizavam mentalmente a energia saindo de suas mãos e adentrando meu corpo. A diferença que alegam em relação aos passes espíritas e ao reiki tradicional é que aquele procedimento praticado na clínica é "mais completo, por envolver energias e mentores que os centros espíritas convencionais nem ouvem falar", confidenciou-me a líder, referindose aos extraterrestres e a outras entidades descritas na vasta e polimorfa literatura esotérica.

Após cada uma dessas ocasiões, eu me sentia de modo semelhante ao estado em que me encontrava antes de começarmos, exceto por alguma sensação de tranquilidade. Mas, para eles, minhas transformações eram mais profundas, por estar então sob influência de poderes sobre-humanos, independentemente de eu perceber isso ou não, como uma me disse.

Em outras ocasiões, às vezes conjugadas com as práticas anteriormente descritas, eu participei de sessões de "aconselhamento espiritual". Nelas, algum dos médiuns usava suas alegadas aptidões paranormais para fazer uma "leitura da minha aura" e para receber informações a meu respeito que algum dos guias espirituais/extraterrestres sopraria em seu ouvido. Os conselhos dados foram essencialmente idênticos aos que recebi em outras situações não relativas a extraterrestres, ou seja, ora genéricos, inespecíficos, ora repetindo informações prévias que o médium já possuía a meu respeito devido à nossa convivência. Exatamente por isso, nenhuma das informações dadas me impressionou e me sugeriu origem ou processo extraordinário.

Seguindo outra tendência de práticas divinatórias comuns e com a qual já me defrontei em diferentes contextos, isto é, o fornecimento de alguma informação potencialmente impactante, mas de autenticidade inverificável, uma das médiuns do grupo me revelou que eu era um extraterrestre encarnado na Terra. Ela não deixa claro de onde retirou tal informação. Isso porque, na tendência do combate a racionalizações, ela se propõe a não pensar em suas inspirações súbitas. De minha origem cósmica vem, segundo ela, meu interesse precoce pela ufologia, uma reminiscência de meu passado como extraterrestre. Ela então me pediu para dizer de que planeta viria meu espírito. "Não pense, não julgue, apenas diga a primeira coisa que vier à sua cabeça", orientou-me. Eu disse o primeiro nome ligado à astronomia que me veio à mente, a estrela Vega (na Constelação de Lira), ao que ela disse: "então você veio de um planeta que orbita a estrela Vega. Parabéns! Eu também sou extraterrestre". De minha perspectiva, quando ela me pediu para sugerir uma origem, eu pensei na estrela Vega por ter

me recordado de que ela é o lar dos extraterrestres do filme *Contato* e do livro homônimo de Carl Sagan, que eu tanto admiro. Mas essas racionalizações não fizeram sentido para minha interlocutora, que sequer evidenciou interesse. A certeza de que eu teria vivido em Vega parecia amparada em outro tipo de premissa: a associação entre verdade e intuição, esta em direção oposta à racionalização.

Por seu turno, eu pude presenciar em diversas ocasiões contatos sutis dos membros do grupo com os guias extraterrestres. Diversas vivências como sensações vagas (que eles chamam recorrentemente de "intuições"), vultos tênues captados pela visão periférica e inspirações súbitas para a resolução de problemas cotidianos tendem a ser rapidamente interpretados como influências dos guias extraterrestres e espirituais, de modo bastante semelhante ao dito sobre a influência dos espíritos no Kardecismo e em outras religiões mediúnicas (e.g., Maraldi, 2011, 2014). Assim, os guias extraterrestres, como os guias espirituais daquelas religiões, acompanham proximamente a rotina de seus protegidos, fazendo alertas contra perigos, aconselhando-os em situações tanto sérias quanto banais (como ao indicar onde foi esquecido um objeto qualquer), prestando-lhes também o conforto subjetivo da companhia. "Nunca estamos sozinhos [...]. Eles sempre estão comigo", disse uma das contatadas. A lembrança do discurso de Adriana, na Serra do Cipó, sobre a presença constante dos alienígenas em sua vida vem logo à minha mente.

Após algum tempo, mesmo as nuances específicas do grupo para essas vivências se tornaram repetitivas, preenchendo o critério de saturação de dados e me motivando, de modo negociado subjetivamente com eles, a escassear gradualmente minhas visitas. Ainda mantive contato com alguns membros por vias indiretas até os momentos finais da escrita desta tese, atento a possíveis novidades.



Diferentemente da Serra do Cipó, este grupo está condensado em um espaço geográfico específico: um imóvel em que funcionava a clínica. A sede de cada época era organizada, otimizada para sua função. Ademais, as pessoas ali se reuniam para propósitos específicos ligados aos extraterrestres, possuíam vínculos intersubjetivos e uma liderança, o que favorece a troca de informações a respeito do tema e a homogeneização de perspectivas. Isso possui implicações em relação ao panorama observado na Serra, em que as pessoas mal sabiam acerca das experiências alheias e as perspectivas e episódios variavam tremendamente no longo espectro entre o tradicional/folclórico e o neoesotérico. Assim, os tipos de episódio relatados no grupo e que se esperava que eu vivenciasse correspondiam a um espectro bem menor, mais bem localizado simbolicamente. Ademais, a própria influência da coletividade sobre minhas experiências caminhou nessa direção através tanto do doutrinamento quanto das práticas conduzidas, que possuíam sua formatação característica.

Mas a situação se revelou um pouco diferente desse cenário ideal. As assimetrias sutis dentro do grupo conferiam margem a variações ora veladas, ora explícitas nas experiências e crenças. Por um lado, isso dava margem a conflitos e a questionamentos até sobre a figura de liderança, atuando como um fator desagregador de impacto variável. Tive oportunidade de acompanhar o gradual processo de afastamento e desligamento de uma contatada do grupo por esse motivo, justamente aquela que disse que eu já vivi em Vega. Segundo ela, "muita gente aqui viaja na maionese. Esse lugar está ficando pequeno para mim".

Por outro lado, para outros membros, as assimetrias pareciam permitir um elemento agregador insuspeito inicialmente, pois, ao contrário da rigidez que extirpa aquilo que lhe é desviante, o sistema simbólico poroso do grupo permite abraçar diferentes perspectivas e históricos pessoais. Mesmo as variações eram abraçadas no seio de subgrupos dentro da clínica ou da premissa já dita de que "a verdade é dita de vários modos". Então, o cenário

favorecia a saída de uns e a continuidade de outros, a depender de variáveis trazidas da macrocultura e a história de cada um.

Os motivos pelos quais isso se deu afetam diretamente o vivenciado dentro do grupo. Um dos pontos que logo se sobressaiu nas observações, entrevistas e conversas informais, como na Serra do Cipó, foi a aparente legitimação que minha presença enquanto pesquisador conferiria às crenças e experiências. E isso haveria de revelar uma relação com o exposto no parágrafo anterior. Embora a presença cotidiana de extraterrestres já pudesse ser motivo suficiente para que considerassem importante o trabalho da clínica, houve evidência de que minha presença os auxiliava no enfrentamento de incertezas que aqui e ali emergiam tanto sobre a realidade dos extraterrestres (para os membros recém-admitidos ou mais inseguros) quanto sobre estarem ou não sendo efetivos em sua missão de alcançarem visibilidade (para membros mais antigos e certos da presença extraterrestre). Nesse último aspecto, a aceitação de minha presença junto ao grupo se encaixaria no próprio sentido de sua missão, isto é, servirem de exemplo de organização humana cujos feitos salvarão o planeta, o que implica em se tornarem conhecidos em outros nichos, como o meio acadêmico. Assim, tanto houve forte interesse dos membros por minhas pesquisas ali quanto comentários reincidentes acerca de serem relevantes, como "olha que chique a gente!", "estamos ficando importantes!"

Como mencionei anteriormente, semelhante fenômeno parece ocorrer em outros contextos, sendo talvez o substrato fundamental a marginalidade social e a incerteza das pessoas quanto a seu papel. Nesses momentos, aqueles tidos como representantes da ciência, os pesquisadores, acabam atuando como legitimadores, o que revela o *status* da ciência entre eles. Naturalmente, esse efeito legitimador ocorre quando o cientista revela interesse pelo assunto, numa relação ambígua que pode migrar rapidamente para o outro extremo quando ele desmistifica o tema. Retornarei a essa ambiguidade em outros momentos do texto.

Ainda sobre o papel de pesquisador, os membros do grupo se mostraram amigáveis e receptivos a mim, com uma informalidade crescente sendo construída. Assim, um aparente receio inicial em relação ao "cientista", usualmente tido como desmistificador do "paranormal", deu lugar a vínculos amistosos que incluíram, por exemplo, telefonemas de membros para mim para abordar assuntos triviais típicos de amigos e convites para sairmos em grupo à noite para barzinhos. Fui, inclusive, convidado a fazer uma viagem internacional com eles (desde que eu custeasse minha parte).

A esse respeito, fiquei intrigado com a importância que eu teria em um ambiente que cotidianamente receberia visitas de seres da magnitude de Ashtar Sheran. Embora eu entendesse suas justificativas de que o ganho de visibilidade social seja necessário à sua missão, pareceu-me que seu entusiasmo iria além disso, com perguntas e atenção constantes direcionados a mim, tendo possível relação com a figura de autoridade que, como na Serra do Cipó, eu representaria.

Eu teria de explorar essa questão. Como vimos, meu papel na Serra envolveu esclarecer as experiências, ajudar a dar sentido a algo um tanto incerto e mostrar que o assunto tem importância. Uma hipótese que então me saltou aos olhos diz respeito ao grau de organização do sistema simbólico do grupo. Ele evidenciou possuir um sistema bem pouco organizado, equanimente aberto a influências diversas (por vezes contraditórias) e com graus de adesão variando fortemente entre os membros, o que cotidianamente ocasiona mal entendidos, conflitos de poder, dúvidas e angústias. Ressaltando o grande poder da etnografia para descortinar fenômenos sutis (os "fatos invisíveis" resgatados de Malinowski por Goldman, 2003, p. 456), diversas vezes testemunhei e debati com membros do grupo insatisfações suas com colegas, ideias, práticas terapêuticas e experiências que ali circulam, descontentamentos e dúvidas esses que eles não ousam expressar abertamente. As entrevistas e conversas informais em que me envolvi no grupo são marcadas por hesitações frequentes. São

reincidentes expressões como, aproveitando-me das palavras de uma participante, "eu acredito no poder dos cristais, mas aquele ritual que ela [a líder] faz eu não acredito".

A incerteza sobre como proceder e o que esperar, com decorrentes hesitações dos membros ao tentarem conferir sentido à realidade, parece abranger todos os domínios, como antes exemplificado. Eles estavam desejosos de procurar ajuda dos ufólogos ou de quem pudesse fornecer alguma orientação. Assim, ainda que um voo panorâmico sobre o grupo sugira a ativa presença de extraterrestres como algo certo e balizador, um exame próximo evidencia um grupo de sistema simbólico particularmente fragmentado e em busca de uma síntese integradora. Esse cenário justificaria a importância que deram à minha presença como membro do meio acadêmico e suas iniciativas para me incluir de modo definitivo no grupo, algo até provido de algumas semelhanças com o cenário encontrado na Serra do Cipó: como pesquisador de formação científica, eu poderia ordenar o angustiante caos ao fazer descobertas e dar explicações.

Essa seria minha função, juntamente com divulgar o grupo em outros nichos. Mas o sentido que atribuem a mim e à minha presença era outro: eu seria mais um extraterrestre encarnado na Terra que eles encontraram através de seus métodos intuitivos e ajudaram a se reconduzir ao caminho necessário para sua evolução espiritual, isto é, o abandono da racionalidade e o retorno ao instinto.

A despeito dessa desorganização angustiante do sistema simbólico, os contornos gerais do neoesoterismo se fazem presentes e reconhecíveis. Como um dos resultados, a aproximação em relação ao mistério, aquela que discuti quando tratava da Serra do Cipó, é basilar. Diferentemente da macrocultura e sua atribuição de *status* social através da profissão, da escolaridade e da condição socioeconômica, um ambiente conectado por um sistema neoesotérico tende a valorizar, no sentido atribuído por eles, justamente as experiências de contato com o mistério e o conhecimento a esse respeito. Assim se justifica o elevado *status*

da líder do grupo, a despeito de sua baixa escolaridade e condição econômica: ela já havia entrado em uma nave e interage regularmente com os alienígenas. Veremos o mesmo se repetir no grupo estudado no capítulo seguinte. Assim, a valorização que fazem de mim como proveniente do meio acadêmico guarda relação com a função, não com o sentido.

Em que isso afetaria as experiências vividas pelos membros do grupo e até as minhas próprias ali? Um dos pontos em que poderíamos esperar tal influência é na formatação das experiências do grupo na direção dos ditames (sejam eles voluntários ou involuntários) de Paula, que agiria como uma referência, uma figura de autoridade, um agente de conformação social das experiências.

Contudo, embora vejamos semelhante processo no capítulo seguinte, lá ele ocorrerá de modo muito mais eficaz e homogeneizador. Aqui, é coerente estabelecer que o efeito de Paula sobre as experiências e crenças do grupo seria mais brando e polimorfo, devido à pouca sistematização de seu sistema simbólico e às rupturas pouco ditas, mas vividas, na hierarquia e na convivência intragrupo.

Ainda relacionado às múltiplas influências ao sistema simbólico do grupo e ao modo como as pessoas aderem de modo individualizado a ele ou a cada uma de suas facetas, pude aprofundar no estudo do grupo algo que já delineara seus primeiros contornos na pesquisa de mestrado (Martins, 2012) e que viria a ser novamente observado nos contextos discutidos adiante. Trata-se da forte tendência a que seus membros tenham um histórico de vida repleto de mudanças de filiação religiosa e grupal. Na clínica, o tema foi tão recorrente que se torna tentador sugerir que todos no grupo vivenciaram esse processo. Perguntados a respeito, surge a noção de alívio por terem finalmente encontrado um grupo que faça sentido diante de suas experiências, convicções e expectativas. Como me disse uma das participantes,

Eu sempre fui incompreendida na família, na igreja [...]. Eu já fui de tudo que você imaginar. Já fui na igreja católica, na umbanda, em uns grupos muito doidos [...]. Só aqui eu me encontrei e encontrei quem me entendesse e entendesse o que eu vivia.

A literatura internacional faz referência a esse perfil, inclusive em relação a contatados por alienígenas. Balch (1995) evoca o conceito de "homem proteano" (*protean man*) de Lifton⁷¹ para descrever e analisar um famoso grupo norte-americano de contatados. Balch comenta que o adjetivo proteano remete ao deus grego Proteus, capaz de mudar de forma. Assim, o homem proteano tem um histórico de fraca adesão e constante fluxo entre diferentes referenciais culturais e grupos, "mudando de forma" em uma ampla série de experimentos e buscas nos quais alterna momentos de satisfação e insatisfação. Esse movimento traz entre suas consequências não apenas o alívio diante da nova filiação, mas a herança no sistema simbólico atual dos sistemas anteriormente experimentados.

Essa angustiante polissemia do sistema simbólico do grupo parece ser favorecida não apenas pelas múltiplas origens de seus membros, mas também por sua postura refratária ao que chamam de "racionalidade" em detrimento da experiência mais basal, intuitiva e sensorial, do já citado "crer para ver", como sintetizou um dos membros. O entendimento que possuem do que seria a racionalidade a ser negada diz respeito, a concluir pelo antes exposto, à abstração racional sobre experiências e crenças. Pejorativamente, muitos membros chamam esse conjunto de cognições de "racionalidade cartesiana" ou "racionalidade materialista", a mesma que dizem ser ultrapassada e incapaz de lidar com suas experiências e desdobramentos.

Uma questão que se apresenta de imediato, quando consideramos seu impacto sobre as experiências e a formação de crenças, é que, ao negarem a "racionalidade", negam ao mesmo tempo abstrações que poderiam organizar esses sistemas simbólicos, reconhecer suas

⁷¹ Lifton, R. J (1970) Protean Man. In J. R. Lifton (Org.) *History and Human Survival*. New York: Random House, p. 311-331.

potencialidades e limites, e então facilitar uma síntese integradora deles. Em analogia, essas abstrações racionais permitiriam agrupar as peças do quebra-cabeça, através de diversas tentativas, em um todo coerente. Ao contrário, quando enfatizam as intuições e sensações, todos os diferentes referenciais coadunam de alguma forma com a experiência e acabam então não sendo postos em perspectiva, mas abraçados em sua integralidade, sem ou com pouca integração com os demais. As peças do quebra-cabeça ficam relativamente soltas sobre a mesa, pois todas se equivalem e as abstrações que permitiriam considerar diferentes encaixes não são valorizadas. Então não se forma uma figura. E os membros então se sentem perdidos.

Naturalmente, muito desse processo de racionalização é involuntário e ocorre a despeito do esforço deles para que não ocorra. Assim, podemos esperar que sínteses aconteçam dinamicamente o tempo todo. Contudo, quando a "racionalidade" é desacreditada em detrimento do "sentir", abre-se mão ao menos de significativa parcela do processo de busca de sentido através da abstração, como os próprios membros sinalizam abertamente quando dizem que buscam não "pensar" nas experiências e referenciais, mas sim "crer para ver", "aceitar", "deixar-se levar", "não questionar". É uma diferença importante, por exemplo, em relação ao que veremos no capítulo seguinte, em que o questionamento é valorizado, o sistema simbólico é mais coeso e o grupo é mais homogêneo. A possibilidade de se contrastar os diferentes papéis da "racionalidade" em diferentes perspectivas de base neoesotérica é, justamente, uma das contribuições importantes do estudo deste grupo para o intento mais amplo da pesquisa na terceira parte da tese.

Como desdobramento do dito anteriormente, a negação da "racionalidade" nega também a possibilidade concreta do exame das experiências tendo em vista a busca de explicações alternativas como pareidolias, estados hipnóticos comuns, fraudes ou mesmo outras de cunho esotérico passíveis de alguma hierarquização integradora. A citação anteriormente feita por um dos membros quando lhe perguntei sobre ele ter certeza de que

contatam extraterrestres, torna-se então emblemática: "essa pergunta não se aplica. Essas racionalizações não fazem sentido". Assim, lança-se um desafio, uma pergunta que pretendo enfrentar na terceira parte, com a síntese teórica que proporei: Como é vivida essa ambivalência entre estranhar o que é extraordinário (como vimos que as pessoas tipicamente fazem ao tentar primeiramente respostas prosaicas para as experiências ufológicas) e negar abstrações que poderiam ajudar a trazê-las para o âmbito do intuitivo cotidiano?

Dado ser difícil tolerar a completa ausência de perspectivas norteadoras, como vimos no capítulo 4, cada membro então realiza sínteses parciais e potencialmente conflituosas com as das demais pessoas do grupo. Esses conflitos não são expostos abertamente em nome de uma harmonia utópica e de um respeito à líder que, afinal de contas, já teria entrado fisicamente em uma nave espacial. Ainda assim, de forma pouco dita, a própria Paula se evidencia perdida em meio a tantas possibilidades e paradoxos dos quais abre mão de resolver por vias "racionais".

Então se desenha no grupo uma relação ambivalente com a racionalidade. Por um lado, ela é negada em sua definição mais prosaica, "cartesiana". Ao mesmo tempo, ela é abraçada sub-repticiamente em um discurso altamente abstrato e encadeado argumentativamente (ou seja, uma racionalização) sobre os problemas da "racionalização cartesiana" e sobre a importância da retomada do "instinto" e da "intuição". Abraçam também as abstrações dos diferentes referenciais que adotam, cada um à sua medida, como os argumentos astrológicos, numerológicos, reikianos, ufológicos etc.

Mas de onde viria essa noção sobre a racionalidade como inimiga da evolução espiritual e por que ela parece ter assumido importância basilar em um grupo justamente heterogênio quanto a que acreditar? Ao menos uma parte importante da resposta me foi sugerida após muitas tardes e inícios de noite examinando os copiosos itens de sua biblioteca e, depois disso, por conversas a respeito com os membros. Embora eles se interessem ativamente por

tamanha lista de referenciais exposta na primeira seção deste capítulo (lembrando que abri mão de expor muitos outros por medida de parcimônia), diversos deles pregam que as respostas essenciais sobre a existência já se encontram disponíveis às pessoas através do exame intuitivo e experiencial da realidade, pois todos teríamos uma "chama divina", como muitos dizem, dentro de nós. "Todos somos deuses", ecoam muitas vozes dentro do grupo e as páginas de muitos daqueles livros. Mas, por razões históricas (como o poder político da ciência cartesiana, eles dizem), nós teríamos nos afastado dessas verdades elementares, as quais podemos reencontrar através da meditação, da respiração, da abertura mental, da experiência sensorial e do abandono justamente dessa "racionalidade" que nos teria alienado de nossa divindade, esta que, como tal, tudo sabe. Embora haja diferentes e conflitantes referenciais, todos ou quase todos eles se encaixam naquilo que apresentei anteriormente como neoesoterismo. Portanto, a despeito das diferenças, essa base é reforçada cotidianamente, ainda que ela não dite precisamente como os membros do grupo devam significar as informações e possibilidades conflitantes que vivenciam. Mas sabem que são deuses e que a Verdade já se encontra dentro deles. Evocando a analogia que um deles me trouxe, basta silenciar o ruído mental da compulsão à racionalização e essa Verdade aparecerá cristalina como o fundo de um lago de águas límpidas e paradas.

O que dizer, portanto, das experiências que tive no seio do grupo? Exceto pelas dimensões reincidentes que discutirei na terceira parte desta tese, cumpre encerrar o capítulo com a constatação de que o núcleo básico das experiências que os membros e eu tivemos é análogo. Todos nós, em diversas ocasiões, observamos pontos de luz atravessando o céu, experimentamos visualizações mentais em estados alterados de consciência, vimos as mesmas fotos e vídeos, tivemos *insights* e inspirações súbitas. A diferença essencial entre eles, que afirmam viver cercados pela influência extraterrestre, e eu, que permaneço nos limites do planeta Terra, parece ser os universos simbólicos que distintamente abraçamos.

Esses universos possuem pontos de conexão, os quais nos permitem uma linguagem razoavelmente partilhada para tratar dessas experiências e das respectivas possibilidades de interpretação mundanas e extraterrestres. Ainda que eu tenha um conhecimento mais amplo das possibilidades mundanas e eles das possibilidades neoesotéricas, temos noções suficientes de ambas para permitir um diálogo. Contudo, tais universos são também distintos, pois partem de premissas diferentes (neoesotéricas e técnico-científicas), o que conduz ao favorecimento de distintas hipóteses explicativas (extraterrestres e mundanas) que todos (eles e eu) conhecemos minimamente. O papel mais amplo dessas premissas e como o processo se desenrola serão discutidos na terceira parte da tese. Mas posso adiantar que, uma vez que distintos universos simbólicos incidam de modo diferenciado sobre o núcleo básico de vivências, as experiências deles e minhas recebem significações distintas e se tornam, na dialética entre experienciar, lembrar e significar, vivências distintas, além de desempenhar funções distintas na vida de cada um e produzir consequências distintas.

O grupo tratado no capítulo a seguir oferecerá um contraponto esclarecedor à clínica belorizontina, favorecendo a elaboração de uma síntese final em que o papel das distintas variáveis se torna reconhecível. Vamos, então, ao Mato Grosso do Sul.

Capítulo 7 - Grupo sul-mato-grossense⁷²

E da janela desses quartos de pensão Eu como vetor, tranquilo eu tento Uma transmutação.

Oh! Oh, Seu Moço do disco voador,
Me leve com você pra onde você for!
Oh! Oh! Oh! Seu Moço, mas não me deixe aqui,
Enquanto eu sei que tem tanta estrela por aí!

Raul Seixas, S.O.S.

7.1. Sobrevoando

O Mato Grosso do Sul seria palco de uma das maiores aventuras da minha vida. Refirome às experiências vividas no seio de um grupo sediado em uma espécie de comunidade em uma área rural daquele Estado, com filiais em algumas capitais brasileiras e mesmo no exterior.

O grupo é uma iniciativa que repetidamente se alega científica e orientada por alienígenas. Liderados por um contatado, seus membros se definem como "um grupo de pesquisadores e cientistas" atuando em diversas áreas do conhecimento, como, para me ater às citadas por eles em seus textos de divulgação e palestras, física quântica, astronomia, química, matemática, biologia, geografia, psicologia, arqueologia, antropologia, sociologia e história, mas com especial dedicação a ciências que chamam de "paralelas". Eu logo viria a ter demonstrações do que é isso. Mas, já em sua divulgação, eles dizem se tratarem de "novas metodologias" criadas por sua equipe de cientistas para responder a lacunas deixadas pela

 $^{^{72}}$ Embora o conteúdo deste capítulo tenha sido escrito para a tese em primeiro lugar, tive oportunidade de publicar alguns poucos de seus aspectos antes da respectiva defesa em Martins (2014a).

ciência oficial. Também afirmam que sua sede já fora visitada por quase quatrocentas mil pessoas desde sua fundação no final da década de 1990.

O grupo adquiriu fama mais ampla em anos recentes devido a repetidas participações em programas televisivos jornalísticos, de variedades e mesmo humorísticos, em função das aparições frequentes de seu guia extraterrestre. O ser, de feitio antropomórfico, foi filmado em matérias televisivas noturnas, semioculto na mata, de onde comumente transmite suas mensagens curtas e entrecortadas para um número cada vez maior de pessoas.

Vídeos menos conhecidos, aos quais também tive acesso, registram feitos alegadamente paranormais do contatado líder, além de diversos contatos (todos em péssimas condições de visibilidade) com diferentes extraterrestres, incluindo o já mencionado Ashtar Sheran. As aparições concretas do guia extraterrestre principal do grupo, com sua voz anasalada, aguda e, muitos dizem até dentro do grupo, "infantilizada" e caricata, além das atividades do contatado líder, despertaram externamente ao grupo copiosas acusações de fraude e mesmo crime. Muitas dessas acusações, inclusive feitas por ufólogos e ex-membros, o foram de modo público, sendo notórias.

Embora o sistema simbólico do grupo seja formado por diversos referenciais, ele se diferencia daquele também eclético erigido pelo grupo do capítulo anterior, que também partilha de alicerces semelhantes, por ser bastante organizado, com tentativas explícitas de harmonizar as diferentes perspectivas, em vez de apenas evocá-los, como o grupo anterior evidencia fazer.

Resumir tal sistema de crenças-significado, que me impressionou por sua vastidão, não constitui tarefa simples, o que me obriga a uma síntese forçosa. Apresento aqui esses pontos porque eles são amplamente divulgados pelo próprio grupo, tendo uma dimensão de notoriedade. Formado por pessoas de diversas origens e influências (muitas das quais

alteraram significativamente sua rotina para acompanhar o grupo e mesmo se mudaram para sua sede), entre suas bases estão as seguintes concepções⁷³:

- Há quase cinquenta raças de seres extraterrestres em contato com a Terra atualmente,
 entre as quais aquela à que pertence o ser que atua como principal guia do grupo.
- Parte desses extraterrestres é espiritualmente evoluída e tem propósitos positivos para a humanidade. Outra fração é negativa e veio à Terra com propósitos considerados negativos.
- O objetivo dos extraterrestres positivos é ajudar a humanidade a evoluir espiritualmente, o que significa, entre outras coisas que se fariam gradualmente claras para mim, dominar princípios sutis da natureza, como a manipulação de matéria e energia através de aptidões paranormais. O próprio Jesus Cristo seria um extraterrestre em tal missão.
- O objetivo último na Terra dos alienígenas benéficos é ajudar o maior número possível de pessoas a "transmutar", isto é, a migrar para outras dimensões e planetas sem a necessidade da morte física, mas sim através da "conversão voluntária do corpo físico em energia consciente", como sintetizou um dos membros, algo análogo, ele continua, ao que Jesus fez quando subiu aos céus algum tempo após ressuscitar, segundo a Bíblia (Atos 1:9-11), e que também, ainda segundo ele, ocorreu a toda a evoluída civilização maia, cujo "desaparecimento sem deixar traços" constitui objeto de interesse comum no ambiente cultural neoesotérico.
- Já os extraterrestres negativos escravizam a humanidade através de dominação econômica e ideológica, o que os leva a conspirar para impedir que a humanidade saiba acerca dos extraterrestres positivos e das possibilidades de transmutação.

_

⁷³ Segundo seus informativos, cuja fonte está aqui ausente para preservar a identidade do grupo.

- A transmutação é a meta possível para aqueles que vivem na Terra, mas não a etapa final do processo evolutivo espiritual. Após a transmutação, a jornada continua em outros planetas e dimensões até a final união com o "Divino Absoluto".
- Após aproximadamente o ano de 2028, o auxílio extraterrestre à humanidade cessará, com o retorno dos representantes dessas raças positivas às suas "origens cósmicas". Os humanos que não transmutarem até então não terão outra oportunidade de fazê-lo, estando condenados a viver na Terra e a padecer do mesmo destino sombrio do planeta, isto é, sua progressiva insalubridade física e espiritual, até que virá sua destruição definitiva. O planeta terá toda a sua vida extinta no prazo de mil anos.
- O grande inimigo das raças extraterrestres benéficas na Terra (e consequentemente desse grupo que os segue) é o "G.O.", o "Governo Oculto", expressão popular em referenciais ufológicos e conspiracionistas⁷⁴ para tratar do seleto grupo de políticos, burocratas e magnatas que manipula a população em escala global através dos governos, religiões, mídia e ciência convencional para obter vantagens em diversos domínios e desviar as pessoas da verdade libertadora sobre a presença extraterrestre na Terra e as grandes capacidades humanas. Parte do G.O. é composta por representantes das raças extraterrestres negativas, que coordenam a conspiração.
- Assim, os membros do grupo atuam como "guerreiros", na expressão de um deles, a lutar pela libertação das pessoas de uma escravidão a qual sequer percebem, algo metaforicamente relacionado, segundo outro dos membros me confidenciou, ao que vemos no filme *Matrix* (1999), em que um grupo seleto de pessoas tenta libertar toda a humanidade escravizada por uma geração de máquinas inteligentes. Todos os segmentos sociais e pessoas que se posicionam contrariamente ao grupo ou ao seu líder são prontamente acusados de pertencerem ou trabalharem para o G.O. Isso constitui a justificativa para a notória prisão do

-

⁷⁴ Embora em outros contextos apareçam também expressões próximas como "G.S" (Governo Secreto) e "S.G.O" (Sinistro Governo Oculto).

contatado líder há alguns anos sob acusação de estelionato e falsidade ideológica. Exemplarmente, um dos membros do grupo justifica a acusação e a prisão: "Não provaram nada. Foi o G.O." Como os extraterrestres positivos os protegem contra ataques diretos do G.O., resta a este ataques indiretos, como acusações falsas e pressões diversas.

- O extraterrestre guia principal do grupo tem pouco mais de quatro mil anos de idade, colocando-o na condição de "adolescente" aos parâmetros de sua espécie, o que ele próprio professou em algumas de suas aparições públicas. Tal juventude está entre as justificativas para sua conduta furtiva e brincalhona.
- Os extraterrestres positivos têm participado da história humana desde seus primórdios, estimulando o desenvolvimento civilizatório e a evolução espiritual, como popularizou Däniken com seu já citado *Eram os Deuses Astronautas?*. Tal evolução inclui o desenvolvimento e a naturalização de aptidões paranormais. Em diversas ocasiões públicas, o líder do grupo realizou performances que se pretendem paranormais, muitas das quais eu pude ver de alguma forma.
- Tal influência dos extraterrestres sobre a humanidade ocorre ainda atualmente, incluindo o contato direto de raças alienígenas positivas com o líder do grupo e seus membros, através de aparições concretas e experiências mais sutis, como aquelas que vimos no capítulo anterior.
- O grupo atua como exemplo e transmissor dos ensinamentos, modos de vida e influências dos extraterrestres, de modo semelhante ao grupo descrito no capítulo precedente. Ainda segundo seus informativos, o objetivo do grupo é ajudar a "despertar o conhecimento" das pessoas sobre as abrangentes verdades relativas aos extraterrestres e ao sentido da existência.
- A existência é composta por diversas dimensões, frequências e vibrações, semelhantemente ao descrito no capítulo anterior, as quais devem ser conhecidas e

harmonizadas pelo ser humano em favor de sua evolução e transmutação. Assim, há realidades paralelas coexistindo com a nossa, semelhantes ao conceito de "dimensões paralelas" apresentado pela ficção científica e por outras correntes de pensamento neoesotéricas.

- O presente momento histórico é decisivo no curso da influência dos extraterrestres, pois a Terra está sob mudanças cruciais tanto físicas quanto em aspectos mais sutis. A situação guarda relação com o famoso calendário maia, que previu, segundo a compreensão de diversas correntes de pensamento neoesotéricas, o fim do ciclo civilizatório atual para 21 de dezembro de 2012 e inclui, na perspectiva do grupo, grandes catástrofes naturais e a necessidade de estocagem de alimentos, água, medicamentos, produtos de higiene e limpeza etc. O fato de que nenhuma grande catástrofe ocorreu na referida data ou sequer proximamente a ela terá papel especial nas discussões adiante.
- Diversas concepções científicas da humanidade estão equivocadas, inclusive algumas bastante elementares. Por exemplo, o formato da Terra não é aproximadamente esférico, como aprendemos dentro do sistema educacional e científico regido pelo Governo Oculto, mas convexo, semelhante a uma bacia em cuja superfície interna estão os continentes e mares, sendo a superfície externa rochosa. O formato arredondado demonstrado ao longo dos últimos séculos é uma espécie de ilusão de ótica. Em outro exemplo interessante, as ações humanas no planeta não estão provocando efeito estufa, aquecimento global, degelo ou qualquer outra das mudanças "especuladas" pelos cientistas. Todos esses fenômenos são parte do ciclo natural do planeta e aconteceriam se a humanidade não estivesse aqui. A evolução (darwinista) é, nas palavras exatas do contatado líder, um "conto da carochinha".

Exemplificando brevemente os tipos de experiências ufológicas vividas dentro do grupo, além das aparições, conselhos e sermões noturnos do guia extraterrestre principal

semioculto na mata fechada, outros extraterrestres se manifestam também enquanto vozes com timbres incomuns e sem origem visível, pontos de luz fugidios na mata e formas humanas em condições de baixa visibilidade. Naves extraterrestres também são fartamente mencionadas, ora enquanto pontos de luz distantes, ora como veículos de grandes proporções e próximos o suficiente para o reconhecimento de detalhes como janelas e adornos.

Embora o mesmo possa ocorrer em outros contextos, o estranhamento despertado em mim pelo sistema simbólico do grupo (a despeito de minha familiaridade com a temática ufológica) e o amplo histórico de acusações e suspeitas de fraude relacionadas ao seu líder agregaram elementos específicos para estudo e observação de minha parte. Finalmente, a aparente capacidade de harmonizar tantos discursos e concepções amplamente destoantes do consenso na macrocultura também me suscitou questões sobre os processos cognitivos e psicossociais pelos quais ideias tão heterodoxas se tornam aceitáveis por pessoas de origens e influências diversas. Seria esse grupo um exemplo extremo dos fenômenos de interesse desta pesquisa? Eles seriam particularmente profícuos ao meu estudo em sintonia com o conselho de William James (cf. capítulo 1) sobre a utilidade de casos limítrofes? Eu mal podia esperar para começar.

7.2. Aterrissando

Eu realizei incursões etnográficas no grupo, em sua sede no Mato Grosso do Sul e em sua filial em Belo Horizonte, do segundo semestre de 2012 até meados do primeiro semestre de 2015. Nos períodos mais ativos de incursão, eu estive com eles vários dias por semana, ao longo de meses consecutivos. Considero que este grupo foi o contexto mais desafiador e, talvez justamente por isso, aquele que me propiciou o maior aprendizado. Isso porque o grupo se apresentou a mim como, entre os demais contextos, aquele de alteridade mais radical e mesmo afrontosa. Ademais, nele

vivenciei as experiências ufológicas que mais me impactaram, justamente essas cuja vivência compartilhada com outros protagonistas era de grande importância para a pesquisa.

Meu primeiro contato com o grupo se deu através da filial belorizontina. Ela ocupa boa parte de um andar em um prédio comercial no centro da capital mineira, incluindo uma recepção, uma sala de espera, banheiro e duas salas maiores repletas de cadeiras e itens comercializados do grupo, como DVDs e essências, configurando auditórios improvisados.

Após a participação de dois membros do grupo em minha pesquisa de mestrado, eles insistiram, em modos proselitistas, para que eu conhecesse o grupo e participasse de suas atividades. Assim, comecei a frequentar a sede belorizontina no segundo semestre de 2012, ao que fui muito bem recebido pelos membros. A acolhida não diminuiu quando informei a todos o meu intento de pesquisa. "Nosso trabalho é para ser divulgado mesmo, até para o meio acadêmico, pois é ciência", justificou um deles. Passei então a comparecer à sede regularmente, permanecendo ali a tarde inteira. Durante esses períodos, eu fui continuamente informado sobre o sistema simbólico do grupo. O caráter um tanto formal e solene do fornecimento de tais informações me remeteu a um doutrinamento, como nas aulas de catecismo de minha infância: eu permanecia sentado e recebendo passivamente os conteúdos, podendo fazer perguntas. Em outras ocasiões, a transmissão de informações se assemelhava a uma conversa informal.

Aqui se desenhou uma distinção interessante em relação ao grupo do capítulo anterior e à Serra do Cipó. Lá, como vimos, eu era entendido como um provedor potencial de respostas diante de suas inseguranças e de seu sistema simbólico pouco organizado. Já nesse novo grupo, eu fui tido desde o início como um aprendiz, caracterizando uma relação verticalizada de ensino e aprendizagem discernível no meu papel prontamente explicitado de absorver o vasto conteúdo que me disponibilizavam e no fato de nada pedirem a mim como esclarecimento ou acréscimo de conhecimento. Embora, como direi adiante, eu logo fosse aceito como um membro, eu seria, no máximo, um divulgador deles em outros nichos. Eles não demonstraram qualquer interesse por meu

conhecimento como proveniente do meio acadêmico. Isso não surpreende quando consideramos dois aspectos basilares de sua relação com o mundo: a ciência ortodoxa da qual eu sou representante seria fundamentalmente errada e ditada por interesses do Governo Oculto, e o grupo produz sua própria ciência concorrente, "paralela" e correta.

Dois pontos chamaram então minha atenção. Primeiramente, o corpo de conhecimentos do grupo é vastíssimo e detalhista, preenchendo muitas centenas de páginas de apostilas impressas e disponibilizadas aos membros, além do que é transmitido apenas oralmente, a ponto de ser-me difícil imaginar alguém que domine tamanho volume de informações (inclusive o líder, pois tive oportunidade de vê-lo pedindo ajuda sobre determinados pontos – como nomes de práticas do grupo – a pessoas próximas). O sistema descreve e explica diversos domínios da vida dos membros, desde o sentido da existência e do universo a dicas de sobrevivência na mata e orientações para uma alimentação saudável (incluindo receitas detalhadas). Muitas práticas e artefatos que compõem o cotidiano do grupo possuem nomes potencialmente impactantes como "manto do vencedor" e outros, o que me recordou prontamente do formato dos cultos da Igreja Universal e congêneres, com suas "reuniões de libertação", "jejum das causas impossíveis", "oração dos vencedores" etc. Assim, eu permaneci atento desde o inicio às possíveis dimensões religiosas dentro do grupo.

Como se tornará progressivamente claro, esses nomes e outros recursos (como um troféu que vi na sede belorizontina onde se lia "todos são vencedores") se encaixam no panorama maior do auxílio à motivação dos membros para aderirem aos objetivos e práticas do grupo, não raro demandando esforço e sacrifícios, além de reforçarem sua autoestima e senso de controle sobre a realidade. Após participarem dessas práticas, os membros se apresentam "animados", "revigorados", "dispostos" para enfrentar os desafios, "prontos pra outra", segundo seus termos. Para eles, pensando no sentido, esses nomes e práticas refletem a condição heroica que já lhes pertence como forças de resistência que são às ações do Governo Oculto, sendo importantes para reforçar sua evolução espiritual e para prosseguirem em sua missão, pois harmonizam sua

"frequência vibratória" (no sentido do termo semelhante ao que vimos no capítulo anterior), entre outros benefícios que veremos adiante.

Segundo me disseram, muitos membros se sentem "deslocados" e confusos com tantos ensinamentos, de modo que aceitam a veracidade de certas coisas mesmo sem entendê-las. O segundo elemento complexifica o primeiro, juntamente à ambiguidade de parte dessas informações já tão volumosas. Enquanto muitas são bastante específicas, outras tantas permitem tamanha flexibilidade em sua interpretação que diferentes membros lhes atribuem diferentes sentidos. Como me disse um dos membros em tom resignado, "os extraterrestres mudam os planos toda hora".

Eu pude também acompanhar suas conversas e aprender "nos bastidores" aquilo que não é dito em seus concorridos cursos e palestras. Conversamos também e longamente sobre as experiências ufológicas de cada um, expectativas e receios, quando emergiram relatos complexos e interessantes, embora me surpreendessem apenas parcialmente, dadas as informações que eu já possuía sobre o grupo.

Sobressaiu-se o fato de que, por todo o tempo em que permaneci em companhia dos membros, o universo do grupo foi praticamente o único assunto sobre o qual eles falam entre si, inclusive quando eu não participava das conversas. Sempre fornecem uns aos outros confirmações sobre o que vivenciaram, complementando lacunas e ratificando pontos trazidos pelos colegas. Temas como família, futebol, economia, filmes, novelas ou quaisquer outros usualmente presentes nas conversas do dia a dia na macrocultura são praticamente ausentes dentro do grupo, exceto quando há alguma relação direta com seus assuntos prediletos (como quando uma participante disse que "o G.O. usa as novelas para manipular as pessoas"). Eles frequentemente falam das respectivas famílias como lócus de preconceito e sofrimento. Nas palavras de um dos membros mais velhos da filial belorizontina, "considero [o grupo] como minha família mais do que o povo lá de casa".

Assim, o grupo, enquanto coletividade, parece ocupar um papel central na subjetividade dos membros, que acabam, por sua vez, por desempenhar um papel ativo nesse processo e a formar uma comunidade afetiva em que as pessoas se apoiam mutuamente e se identificam. O processo começa, na verdade, antes da entrada de novos membros, pois há uma estratégia confessa de recrutamento na qual são postados vídeos na internet em que dezenas de pessoas do grupo depõem sobre suas experiências, sobre o quanto estavam perdidas antes (algo que muitos expectadores pretensamente sentem) e o quanto estão felizes dentro do grupo. O efeito desejado explicitamente é a humanização do grupo e a formação de um senso de identidade antes mesmo de o expectador ingressar. Alguns dos vídeos colocam isso de maneira plenamente explícita, com mensagens como "são pessoas como você!".

O mesmo se repetiria na sede sul-mato-grossense mais tarde, onde eu encontraria, inclusive, pessoas com motivos do grupo tatuados no corpo. E muitos (quase todos?) pareciam ter muitos mais tatuados na alma. Entre os exemplos mais interessantes, um senhor já de certa idade tinha todo o "alfabeto alienígena" tatuado no braço, uma série de símbolos formados por riscos que lembravam letras.

Participei também de vários cursos e palestras (todos demandando inscrição que considerei cara, mas que muitos membros tratavam como investimento) que seriam preparatórios para que eu pudesse finalmente conhecer a sede do grupo no Mato Grosso do Sul. Enquanto alguns desses cursos de que participei reuniam um pequeno número de participantes, um deles agregou mais de cento e trinta novatos inscritos. Assim como eu verificaria mais tarde também na sede, tais cursos são muito animados, festivos, repletos de cantos e danças (particularmente infantilizados, o que guardaria relação com o espírito dito infantil do extraterrestre-guia), algo, pelo que diziam aqui e ali, como a exaltação festiva da realidade extraordinária em que se entendem envolvidos. Como efeito dessas atividades, logo os novos membros em potencial estavam desinibidos, socializados uns com os outros e se sentindo muito bem por terem vindo, como eles mesmos eram convidados a externar

em depoimentos ali mesmo, durante as atividades. Dado tudo isso, não me surpreendia que muitos deles retornavam para outros eventos. Alguns dos novatos que começaram a frequentar o grupo na mesma época que eu estiveram comigo na sede sul-mato-grossense. Em diversos momentos nesses encontros, considerei semelhante seu tom festivo em relação a cultos evangélicos ou carismáticos católicos, com suas palmas, cantos em voz alta e formas individualizadas de expressão corporal diante das músicas. Tudo isso pareceu ocasionar um ambiente de mútuo suporte subjetivo, uma comunidade afetiva, uma "família", para dar eco à palavra que muitos deles usam para se descrever.

Praticamente todas as atividades dentro do grupo são pagas. Os membros, inclusive, pagam uma mensalidade, cuja quitação dá direito a descontos no pagamento das demais atividades. Em algumas palestras, tive a impressão de que quase metade do tempo era dedicado ao convencimento dos expectadores para que investissem financeiramente em algo do grupo, a ponto de isso ter me incomodado muito e me remetido a notórias práticas de certas igrejas neopentecostais. Assim, dinheiro é um assunto frequente no grupo e testemunhei diversas vezes grandes somas financeiras (cheques, cédulas...) serem movimentadas.

De modo semelhante à clínica holística do capítulo anterior, os cursos básicos transmitiram informações introdutórias, embora volumosas. Estavam também incluídos rituais relacionados a seu sistema simbólico (o que se repetiria na sede), envolvendo manipulação de cristais, banho com perfumes, ingestão de frutas, entre tantos outros. Muitas dessas práticas possuem uma dimensão fetichista, como ao atribuir a pedras, nomes e números poderes de cura, de "modificação do DNA" e de auxiliar em outras metas que eles possuem. Entre os muitos exemplos que vivenciei ali, houve rituais em que todos deveríamos usar determinadas pedras em determinados chakras⁷⁵, girá-las determinado número de vezes nos sentidos horário e anti-horário, tomar banho esfregando regiões específicas do corpo um determinado número de vezes e permanecer com outras pedras em nosso poder pelo número de dias equivalente à nossa idade. Dinâmicas de grupo envolvendo danças,

-

⁷⁵ Chakras seriam centros que, segundo a filosofia iogue, distribuiriam a energia vital pelo corpo.

cantos e toques de mão também foram comuns, com semelhante objetivo de desenvolver a "paranormalidade latente" através da aproximação e da "soma" das "energias" de cada pessoa. Esse é o sentido que dão a tais práticas. O que pareceu ter sido desenvolvido nessas dinâmicas, no mínimo, foram os laços sociais e a desinibição, favorecendo a adesão ao grupo.

Minhas vivências mais impactantes estavam reservadas para a matriz no Mato Grosso do Sul. Também como na clínica mineira do capítulo anterior, o conteúdo dos cursos é uma mistura de conhecimentos esotéricos, ufológicos e científicos, embora conectados com nível de coesão interna e detalhamento superiores à minha expectativa. Também diferentemente da clínica mineira antes discutida, o grupo sul-mato-grossense tem metas claramente delineadas, assim como as formas de alcançá-las. Mudanças nesse trajeto, quando ocorrem, são contextualizadas como mudanças sutis nos planos dos guias extraterrestres, sendo que a retificação ao plano original é prontamente oferecida, sem demonstrações de angústia por não se saber o que fazer (tal como vimos no capítulo anterior).

Alguns pontos em comum acabam, contudo, se delineando entre os distintos grupos, como acerca de raças extraterrestres, acobertamento governamental, habilidades paranormais e os poderes dos cristais e cores. Mas quanto mais se aprofunda na literatura que produzem e em seus discursos, mais diferenças se desenham em relação a outros contextos, embora as fontes mais basais das informações conflitantes sejam análogas: experiências subjetivas com extraterrestres e os pilares do neoesoterismo. Assim, atribuem conflitantes características aos alienígenas e a seus planetas de origem, possuem distintos caminhos de evolução espiritual e diferentes metas práticas imediatas. Como as nuances são muitas, apresentarei pelo caminho as que se mostrarem úteis à discussão do momento.

Um dos aspectos que chamou minha atenção na filial, e que demoraram um pouco para apresentarem a mim, foram divergências entre os membros mantidas no nível do comentário em baixo volume, semelhantemente à clínica belorizontina do capítulo anterior. E isso vinha na

contramão da hipótese que eu vinha conduzindo até aqui sobre sua coesão simbólica. Embora seu sistema de crença-significado fosse mais coeso que o daquela clínica, os conflitos de posição ainda assim emergiam, embora, até onde pude perceber, mais no nível das relações que propriamente das convicções ufológicas e esotéricas, como vimos no capítulo anterior. Ou seja, enquanto os conflitos na clínica se davam predominantemente no campo das ideias, para então contaminar as relações pessoais e de poder, aqui os conflitos pareciam se dar majoritariamente no campo relacional, formando "panelinhas" que trabalhavam juntas pelo grupo sem questionar o sistema simbólico. Contudo, cabe reforçar que isso se manifestou com raridade. Tais ocasiões serviram para evidenciar que esses grupos, aparentemente coesos em seus discursos e práticas, são formados por posições distintas ao menos moderadamente, além de disputas internas de poder entre alguns membros mais antigos. Contudo, no presente caso, o sistema evidenciou absorver esses conflitos de modo que eles não afetassem de modo importante a organização grupal, as crenças e as práticas.

Em que isso afeta as experiências? Ao que pude observar de início, a depender dos membros com quem se conversa e a "panelinha" a que pertencem dentro de seu grupo, certas experiências e explicações são valorizadas ou desacreditadas, embora sem afetar, até onde pude observar, o sistema simbólico maior ou as lideranças. Trata-se mais de desacreditar pessoas aqui e ali que crenças ou experiências em absoluto, diferentemente do visto na clínica belorizontina do capítulo anterior. Assim, surgem pequenas variações de experiências e crenças reforçadas no seio de subgrupos dentro do grupo e antagonizadas ou mesmo desconhecidas por outros subgrupos. A harmonia e a coesão geral do grupo parecem aspectos genéricos, substratos gerais que devem ser valorizados em vez de questões "menores" que feririam susceptibilidades ao serem abordadas. Isso me gerou certo desconforto ao tratar com eles de experiências e crenças de modo progressivamente aprofundado e específico, esbarrando nessas contradições. Senti-me "pisando em ovos" em alguns momentos. O modo como essas questões são tratadas aos sussurros e desabonadas em um tom de "deixa pra lá" me sugeriu a comum prática de se colocar "panos quentes", como se diz popularmente, sobre as

divergências, justamente por essas serem entendidas como de importância secundária em relação aos objetivos, caminhos e convicções do grupo, esses aparentemente intactos em sua legitimidade.

Ganhei a simpatia de alguns membros da filial mineira e, "apadrinhado" por eles, pude finalmente viajar para a sede do grupo no Mato Grosso do Sul, após alguns meses de preparação e espera. Meus "padrinhos" me pareceram realmente pessoas boas e legitimamente interessadas em fazer o bem e em me auxiliar tanto na pesquisa quanto (o que seria mais importante para eles) em meu processo de evolução espiritual. Se fraudes conscientes desempenham algum papel no grupo, o envolvimento dessas pessoas mais próximas a mim me levou a pensar que tais logros viriam de um número reduzido de membros em posição privilegiada para implementá-las. A imensa maioria das pessoas com as quais tive envolvimento evidenciou dedicação, investimento material e subjetivo, disposição para o sacrifício em prol do grupo, interesse em salvar almas e aparente ausência de ganhos financeiros. Ao contrário, eles gastam dinheiro regularmente com as atividades do grupo.

Com atitude proselitista, muitos disseram que, após minha pesquisa, eu deveria abandonar o meio acadêmico e me juntar ao grupo. "Você não é mais um novato. Você é um de nós", um deles me disse. Mais tarde eu veria que essa aceitação iria além da mera simpatia ou interesse por minha posição enquanto futuro divulgador deles. O sentido que atribuem à minha presença no grupo é maior que essa e, semelhantemente (embora não de modo idêntico) ao que vimos no capítulo anterior sobre minha origem cósmica, envolve a descoberta de uma identidade secreta minha. Tal confiança foi nítida também na liberdade dos membros belorizontinos em me fazer confidências sobre aspectos delicados do grupo e de sua vida, como a respeito de quem pertence a qual "panelinha" e detalhes da prisão do líder. Há uma lista afixada em uma das paredes da filial belorizontina contendo temas que não devem ser partilhados com a mídia ou sobre os quais se deve evitar falar. Praticamente todos eles me foram apresentados em pormenores.

Como acompanhei ao longo dos anos as intensas controvérsias e acusações de fraude envolvendo o grupo, algumas bastante graves, viajei para o Mato Grosso do Sul em outubro de

2012 experimentando um misto de entusiasmo e receio. Para o caso de alguma das acusações mais graves ser verdadeira, eu imaginava correr riscos até à minha integridade física, especialmente por saberem que eu estaria lá na condição de investigador (e potencial crítico e descobridor de fraudes). Assim, do primeiro ao último momento, permaneci vigilante contra todo tipo de ameaça que minha criatividade pôde conceber. Ademais, tive de fazer um esforço consciente maior para equilibrar ceticismo e abertura mental diante de possibilidades extraordinárias dentro do grupo.

Cerrado adentro, a sede do grupo dista vários quilômetros de qualquer área urbana. Senti-me isolado do mundo, o que me deixou ainda mais alerta e tenso quanto a eventuais ameaças. Cheguei à sede junto a centenas de pessoas em caravana, o que, em contrapartida, me confortou e fez com que me sentisse mais protegido. Seriam dias de atividades intensas ligadas ao paranormal e ao extraterreno, mediadas por poucas horas de sono e alimentação regrada. Embora eu já soubesse disso, seria difícil precisar o impacto que aquelas condições gerais partilhadas por todos nós teriam sobre mim e sobre eles. Sobre esse alicerce moderadamente comum teríamos semelhantes experiências? Viveríamos semelhantes consequências?

A sede ocupa uma "fazenda" com diversas áreas de acampamento, galpões, alojamentos, casas permanentes em formato circular arrojado e com pequenas dimensões, uma lanchonete, uma cozinha preparada para servir centenas de pessoas, uma sala de convenções com capacidade para aproximadamente trezentos expectadores e um parque de diversões infantil de modestas proporções, com escorregadores e balanços. Nesses termos, a sede parecia um condomínio encravado no cerrado.

Os alojamentos e áreas da sede recebem nomes relacionados a extraterrestres, estrelas e constelações, como "Parque Pegasus" e "alojamento feminino Antares". Pinturas e esculturas grandes e pequenas de extraterrestres e discos voadores caricatos estão distribuídas por todo o lugar. Casas arredondadas lembram intencionalmente discos voadores. Se os membros falam quase exclusivamente desses assuntos, a própria sede espelha esse comportamento. Respira-se o tema em

todos os cantos, como em uma catedral a céu aberto e repleta de imagens sacras. Haveria e como se daria o impacto desse ambiente sugestivo nas experiências? Haveria conexões dos efeitos desse ambiente sobre as experiências com aquilo que é experimentado na clínica belorizontina? De qualquer modo, muitos membros sugeriram que o sentido daqueles ícones distribuídos pelo ambiente era servir de inspiração para a dedicação à rotina de preparação e contatos, além de singela homenagem aos "irmãos cósmicos" que, por amor, se dedicavam a auxiliar a humanidade através do grupo.

Todo tipo de item estava à venda, como essências, cristais, rifas, cotas de associação ao grupo, materiais impressos, DVDs, "oportunidades únicas" para se alavancar a evolução espiritual, como frisam animadamente os vendedores. Assim como nas palestras, o discurso desses vendedores é emocional, insistente e intenso, o que me deixou constrangido diversas vezes por não comprar. Perguntei-me se outros membros sentiam o mesmo, ainda mais se alimentados pela conexão subjetiva com o grupo e a convicção sobre a eficácia daqueles itens na difícil missão de transmutar.

Outro ponto que rapidamente notei é a aparente heterogeneidade do grupo. Tal como na filial belorizontina, a sede é frequentada por pessoas de diversas faixas etárias (incluindo adolescentes e crianças), históricos de crença e procedências. O que quer que atraia pessoas ao grupo e possibilite experiências estranhas é capaz de atingir diferentes perfis, ainda que (eu teria de investigar) em graus variados. Contudo, ao menos três tendências se destacam diante de um olhar um pouco mais atento e entrevistas ao longo dos dias em que lá permaneci:

- A. Muitos membros (aparentemente a maioria) possuem níveis socioeconômico e educacional elevados.
- B. A maioria do grupo é composta por mulheres, com algum destaque para a meia e a terceira idades. Ainda assim, o grupo é consideravelmente heterogênio, com um bom número de jovens, homens, pessoas mais festivas e mais quietas, algumas que pareciam encarar as

atividades como uma excursão festiva (especialmente os novatos), enquanto outras pareciam bastante sérias e comprometidas.

C. Muitos membros possuem histórico de busca de sentido em diferentes sistemas simbólicos, especialmente religiões tradicionais e grupos esotéricos, aderindo finalmente ao grupo enquanto o único em que sua busca foi dita satisfeita. O perfil do "homem proteano" que vimos anteriormente volta a se manifestar.

As pessoas, provenientes de todo o Brasil e mesmo do exterior, se mostraram simpáticas e ávidas por partilhar suas experiências ufológicas e paranormais, sendo imensamente comum encontrar rodas de conversa por toda a sede dedicadas a esses assuntos, ampliando esse fenômeno visto na filial mineira. Cada banco mais comprido ou sombra de árvore convidava à partilha de relatos entusiasmados sobre contatos, curas e expectativas. Considerando-se as reações após cada conversa, os interlocutores saíam delas ainda mais animados e dispostos às atividades. Tudo conspirava pelo envolvimento das pessoas no que viria a acontecer. Elas e eu considerávamos que tal efeito preparatório acontecia, embora eles o tomassem como um encorajamento ao esforço necessário para o despertar das aptidões naturais para o extraordinário, enquanto eu não poderia evitar de pensar nos processos psicossociais que predispõem e condicionam experiências.

Havia uma aura de mistério e deferência superlativos em relação ao líder do grupo, cujas aparições eram aguardadas por todos como as de um *pop star*, segundo pensei em todas as ocasiões. Ao longo dos dias, ele apareceu apenas em oportunidades raras, pontuais e previstas no cronograma das atividades. Nos demais momentos, o líder estava fora de alcance, o que aumentava ainda mais a aura. Dada minha amizade com pessoas em postos elevados da hierarquia do grupo (esta informal, mas perceptível na coordenação das atividades), tentei agendar uma entrevista com o líder, sem sucesso. Eles me disseram que ele vem se afastando gradualmente das atividades, deixando-as para os membros imediatamente abaixo dele na

hierarquia. Suas performances paranormais também têm se escasseado, como (para citar as que pude ver em alguma ocasião) usar o "poder da mente" para entortar talheres e moedas, explodir pratos e copos, acender e apagar lâmpadas, ligar e desligar televisores, mover objetos e produzir brilhos e explosões luminosas pelo corpo e no ambiente. Isso teria relação com seu já adiantado processo de transmutação e gradual "desligamento das coisas deste mundo", como um deles me disse.

Independentemente do motivo, um efeito disso sobre ele é a crescente aura do "mito que vive na tenda", aquela figura sagrada, mágica, inalcançável e presente em tantos contextos, desde sacerdotes e profetas a figuras mitológicas, que governam com sua sapiência e aparecem apenas em ocasiões especiais. Os alienígenas o chamam de "Consolador" [da humanidade], devido ao seu papel de levar a verdade que confortaria e salvaria as pessoas na Terra. Tudo conspira, pois, para que sua imagem como pessoa especial seja robustecida.

Alguns membros mais antigos também estão em processo de desligamento de seus afazeres e objetos de apego "mundanos", ao que a família e amigos se queixam e se ressentem, segundo os relatos. Esses membros tendem a se envolver menos com atividades externas ao grupo, a perder o interesse pelo emprego e por projetos de vida convencionais nos círculos sociais externos ao grupo. Algumas dezenas se desfizeram de seus bens e se mudaram para a sede sul-mato-grossense, onde já se forma uma pequena "cidade", cujas características (como estocagem de alimentos e o formato circular das casas) e localização os protegeria dos desastres que ocorreriam na Terra por volta de 2012. Um dos membros me contou a justificativa que deu aos familiares queixosos: "estou fazendo tudo isso por vocês também". Ou seja, o que na macrocultura é usualmente visto como sinais de alienação místico-religiosa é entendido pelos membros como um gesto de amor em favor de sua evolução espiritual e da salvação da humanidade (ou de uma parcela dela, como veremos).

A cidade segue em franco crescimento com novos moradores de semelhantes perspectivas. Sistemas econômicos próprios estão em fase de implementação e operam por recompensas intermitentes e expectativas de recompensas futuras maiores. Se essa explicação se me apresentava, os membros possuem um sentido próprio que atua em favor de sua adesão ao sistema: como é dito em praticamente todas as palestras e cursos, estão exercitando *o* sistema econômico que, segundo os guias extraterrestres, vigorará em toda a Terra em breve, de modo a já estarem adiantados e com acúmulo de posses quando o restante da humanidade começar a segui-lo. Portanto, os membros são vanguardistas, promotores de um sistema econômico que será mais justo e próspero para toda a humanidade. Solicitaram-me que omitisse aqui os detalhes a respeito do modo de funcionamento desse sistema econômico, pedido que atenderei.

Pretendem construir uma grande pirâmide no centro da sede. Seu modo de vida, e não apenas o sistema econômico, será replicado por toda a Terra após sua verdade ser revelada em escala global e promete colocar fim às misérias da humanidade.

Em resumo, foram cinco dias de intensa rotina de palestras, atividades de mentalização (meditações em grupo, bastante semelhantes àquelas descritas no capítulo anterior) e idas a áreas distantes da sede, o que demandou grandes caminhadas em horários ingratos, ora com sol a pino, ora de madrugada. Como um dos resultados, dormi algo próximo a uma hora por noite e me alimentei abaixo do usual. Ao fim da viagem, eu me encontrava exausto física e mentalmente. Uma das participantes me confidenciou: "essas viagens são assim mesmo. A gente volta para casa acabado. Mas vale a pena". O desconforto é significado entre eles, de acordo com as reincidentes palavras de um dos coordenadores, como o caminho para "quebrar vícios mentais que nos mantém presos à materialidade". Isto é, através da abstinência de sono e de alimentação, do desapego à vida anteriormente vivida em seus respectivos contextos de origem e das práticas repetitivas de meditação e exercício da

paranormalidade, estaríamos todos nos desapegando do corpo "vibracionalmente pesado" e nos habilitando gradualmente à salvadora transmutação.

Como na filial belorizontina, as palestras possuíam forte cunho informativo, versando sobre o extenso sistema simbólico do grupo. As atividades de mentalização envolviam relaxamento e visualização mental com cores e luzes penetrando nosso corpo, análogos a uma hipnose coletiva tal como discutido no capítulo anterior, mas sendo tudo justificado como procedimentos propiciadores do "aumento da frequência vibratória do corpo e facilitador da futura transmutação", como dito em uma das palestras.

Entre os temas mais detalhadamente abordados durante as palestras na sede estavam as calamidades e mudanças em escala planetária previstos para 21 de dezembro daquele ano, 2012. O grupo não alardeava que os eventos cataclísmicos ocorreriam pontual e isoladamente naquela data, como ocorre em outros sistemas simbólicos neoesotéricos e grupos, mas em uma ampla faixa ao redor. Uma analogia me foi fornecida por um dos membros: há "datas oficiais" para a mudança das estações do ano, mas os efeitos climáticos são perceptíveis ao longo das semanas anteriores e posteriores a essa data. Aqueles efeitos se distribuem ao longo de alguns anos, desde 2002 até 2018 ou próximo a isso, tempo no qual grandes mudanças climáticas e catástrofes naturais não extinguirão a vida no planeta, mas imprimirão grandes mudanças. As raças alienígenas estenderão sua ajuda à humanidade até 2028, quando então retornarão aos seus locais de origem e a "humanidade terrestre" (dado haver humanidades em outros planetas) não terá outra oportunidade para transmutar. Ademais, os próprios efeitos esperados poderão ser drásticos ou sutis, como tempestades solares severas, três dias de escuridão devidos às cinzas de diferentes vulções entrando em erupção ao mesmo tempo ao redor do mundo, a necessidade de o governo brasileiro dar asilo a milhões de argentinos e uruguaios devido às catástrofes que assolarão nossos vizinhos, e o despertar espiritual de algumas pessoas. Ou poderia, segundo eles mesmos insistiam em frisar, ocorrer nada disso.

Tal panorama ajuda-nos a compreender o relativo senso de urgência entre os membros, que possuiriam apenas alguns anos ("muito pouco", um deles me disse, em tom alarmado) para adquirirem aptidões paranormais necessárias à manipulação da "matéria" e da "energia" de seu corpo físico. Diversos membros parecem cientes do grau de dificuldade da tarefa e das consequências amplamente negativas do fracasso, isto é, permanecer em um planeta Terra progressivamente deteriorado por incontáveis encarnações. Esse senso de urgência é perceptível nas palestras e nas demais atividades, em que membros se mostram ansiosos por soluções rápidas e pela aquisição onerosa de relíquias extraterrestres para acelerar seu processo de transmutação. Até mesmo as lideranças refletem tal urgência, implementando atividades progressivamente complexas e a intervalos cada vez menores. Como me confidenciou um dos membros mais antigos, "a gente demorava anos pra ter um contato. Vocês chegam agora e já terão contatos com os extraterrestres. As coisas estão se acelerando. O tempo está acabando!"

A urgência subjetiva é agravada pela convicção amplamente disseminada nas palestras de que todos os membros do projeto são "dimensionais", isto é, a parcela de um terço dos terráqueos que são extraterrestres encarnados neste planeta. Isso inclui a mim, segundo vários me disseram, o que agrega mais um elemento favorável à minha aceitação dentro do grupo e confere dimensão mais profunda à expressão outrora usada por um deles, "você é um de nós". Em oposição, os demais dois terços das pessoas da Terra são chamados "planetários", sendo espíritos com histórico de encarnações vividas apenas na Terra. Duas das características distintivas dos dimensionais são uma "saudade inexplicável" de um lugar que não recordam, além de uma vivência subjetiva de inadequação aos valores e modos de vida da Terra.

De modo coerente com ambas as características, diversos membros com quem conversei reportam angústia por terem de viver na Terra e desejo intenso de conseguir transmutar e retornar ao que julgam ser seu lar, isto é, planetas e dimensões mais evoluídos.

O líder do grupo e alguns membros imediatamente inferiores na hierarquia alegam ser capazes de reconhecer o histórico de encarnações e a origem extraterrena de dimensionais através da análise de sua "aura" e processos congêneres. Desse modo, muitos dos membros desenvolvem apego por pontos específicos do universo que seriam sua origem: o sistema solar de Sirius, a constelação de Pegasus etc. Muitos dimensionais também foram, em encarnações anteriores, faraós, atlantes ou outras personalidades associadas à elevada espiritualidade dentro de sistemas esotéricos. Eu me sujeitei a essas avaliações durante as atividades, de modo que assim fui dito um dimensional evoluído, através da leitura de minha aura pelo uso de duas fotografias Kirlian⁷⁶.

As atividades de cunho prático mais explicitamente paranormais e ufológicas ocorriam à noite em áreas ermas da vasta propriedade no meio do cerrado. Como exemplos, em três ocasiões os coordenadores reuniram todos os visitantes, algo em torno de quinhentas pessoas, para exercitar a "paranormalidade latente" do ser humano. Deveríamos permanecer sentados em silêncio ao longo de uma estrada de chão seguindo as instruções da coordenação. Após "mentalizações" (visualizações mentais, como no capítulo 6) envolvendo "energias coloridas" e "ativações de chakras", cada um deveria pegar uma pequena pedra e atirá-la em direção à escuridão do cerrado à sua frente. Se a prática funcionasse, diziam os coordenadores, algumas pedras retornariam para o grupo, atraídas de volta de modo paranormal.

Conversas ao longo daquelas noites me sugeriram que essas tarefas menores cumpriam uma função explícita e outra velada e associada. A explícita seria o desenvolvimento gradual das aptidões paranormais necessárias à transmutação. Isso era dito abertamente pelos coordenadores das atividades. A função velada emergiu nas conversas com os membros em voz baixa (para não atrapalhar a concentração dos demais) e enquanto retornávamos já de

⁷⁶ Fotografia Kirlian é o método de fotograma acidentalmente descoberto em 1939 por Semyon Kirlian (1898-1978), através do qual seria possível fotografar a aura de objetos e pessoas. Explicações prosaicas para os efeitos luminosos obtidos nas fotos envolvem a ionização do ar úmido ao redor do objeto fotografado.

manhã. Essas tarefas concretas e imediatas tornavam o ideal distante, um tanto abstrato e contraintuitivo da transmutação algo mais próximo, palatável, plausível, manuseável. "Nessas horas [dos rituais] é que a gente percebe quanto progresso está fazendo. Sem isso, a gente não teria uma noção do quanto falta", sintetizou uma das participantes. Como uma consequência, há maior tendência a manter níveis de motivação favoráveis à adesão longa e continuada a essas práticas.

Ao longo das madrugadas em que as práticas foram conduzidas, reinava o silêncio enquanto pedras eram jogadas e algumas poucas pareciam retornar da escuridão, ao que eram recebidas com exclamações das pessoas próximas. Ninguém se machucou. As práticas pareciam dar resultado para alguns poucos. A maioria precisaria se esforçar mais e se engajar mais no grupo e em suas atividades. Mas a mensagem era claramente verbalizada pelos organizadores: estavam no caminho certo. As pessoas então retornavam exultantes a seus leitos desconfortáveis para um brevíssimo descanso.

A "grande noite" seria a última, em que teríamos contato direto com os extraterrestres. Não estranhei o fato, dado ser esse o momento em que estaríamos mais "preparados", nas palavras dos coordenadores, após os dias prévios ricos em atividades. Em meu referencial, estaríamos mais cansados, famintos, sonolentos e expostos a seu sistema simbólico. Assim, os resultados esperados seriam potencializados tanto dentro do referencial deles quanto do meu. Como consequência, eles e eu esperávamos acontecimentos relevantes para aquela noite.

Acabei sendo surpreendido pelas proporções do que houve. Seguimos para o cerrado aproximadamente às oito horas da noite, após mais um longo dia de palestras e atividades. As pessoas pareciam exaustas, mas animadas, rindo alto, esfregando as mãos e conversando sobre o que nos aguardaria. Afinal, fora prometido pelos coordenadores que, se fizéssemos tudo corretamente, teríamos um contato direto com um ser extraterrestre. Eu desejava minha cama, um longo banho quente e, em direção oposta, vivenciar o que aquela noite decisiva nos

apresentaria. Meu ceticismo convivia com minha curiosidade sobre haver "algo" lá além do que eu trouxera a respeito deles. Não sei se por consequência de minha convicção na importância da abertura mental ao extraordinário (ainda que em parceria com o mais rigoroso ceticismo) ou se sob efeito adicional de diferentes formas de sugestão ao longo dos dias e da privação de sono e comida, eu experimentei um misto de apreensão, excitação e dúvida semelhante, embora aqui de modo mais intenso, ao que me ocorreu em minhas caminhadas noturnas na Serra do Cipó.

As primeiras horas da noite foram consumidas por rituais análogos aos das noites anteriores, com mentalizações e pedras atiradas ao mato. Estávamos sendo preparados para o contato. Pontos de luz à semelhança de estrelas cadentes e satélites artificiais riscavam o céu esporadicamente, alguns dos quais prontamente explicados pelos coordenadores como naves a nos preparar "energeticamente" para o que viria a seguir.

Enquanto a noite corria, pareceu-me haver uma tendência à homogeneização das opiniões do grupo: enquanto os primeiros pontos de luz eram objeto de pequenos debates enquanto satélites, estrelas cadentes ou naves alienígenas legítimas, os visualizados nas últimas horas da noite eram prontamente comemorados pela multidão com gritos, aplausos e outras demonstrações de euforia.

Evidenciou-se processo análogo ao verificado na Serra do Cipó e mesmo nos demais contextos: a avaliação rápida das diferentes possibilidades explicativas e a pronta adesão à explicação extraterrestre a partir de critérios como "a diferença entre satélite e caneplas [pequenas naves alienígenas] é que as caneplas passam mais baixo", apesar de o quanto pequenos pontos de luz distantes contra um céu negro podem ocasionar noções de distância bastante imprecisas⁷⁷. Um senhor, em um julgamento bastante peculiar, disse: "meteoros só

-

⁷⁷ Não apenas o estudo teórico da psicologia me manteve alerta quanto a essas estimativas (potencialmente muito) imprecisas de profundidade. Eu tive experiência anterior que me influenciou bastante nesse sentido e que gerou até uma nota no prestigiado jornal Estado de Minas, que me entrevistou a respeito. No final da

riscam o céu na vertical". Quando surgiu uma neblina suave e a temperatura sutilmente caiu no meio da madrugada, rapidamente se espalhou e ecoou entre os membros o discurso de que aquelas alterações climáticas foram resultados paranormais de sua concentração mental (em vez de fenômenos naturais comuns em uma madrugada em uma região elevada como aquela).

Algumas ocasiões propiciaram "estímulos controlados" para a observação e o estudo em condições naturais de processos psicológicos envolvidos na percepção e formação de crenças, como quando caminhávamos para outro ponto isolado do cerrado naquela madrugada para continuarmos as práticas, e um vulto no meio de um lago quase seco ocasionou demonstrações sugestivas de medo e comoção em muitos presentes. As pessoas começaram a discutir rápida e dinamicamente se seria um extraterrestre, enquanto alguns se muniam de coragem para se aproximar. Houve quem se escondesse. Alguns chegaram à conclusão de que era uma entidade e iniciaram conversa com ela, inclusive a chamando pelo nome do extraterrestre guia do grupo. Somente quando lanternas dos membros que atuavam como guias (já que apenas eles poderiam portá-las) foram apontadas para o vulto, este se revelou uma máquina de drenagem de água. Mas e se, como ocorre com os pontos de luz distantes e outros tantos estímulos ambíguos, aquilo não fosse uma máquina e sim algum animal que fugisse antes que as lanternas clarificassem sua aparência e origem ordinárias? Sua presença fugidia seria perpetuada em mais um relato de contato breve com um extraterrestre?

Desde antes de iniciarmos as práticas, o componente da convicção foi reforçado de um modo que novamente me recordou pregações religiosas neopentecostais que falam da obtenção de curas e outros milagres: discurso energético, firme, encorajador, em voz bastante alta, como se buscasse uma reação emocional forte dos ouvintes e seu envolvimento pessoal

década de 1990, eu atravessava a Praça 7 de Setembro, no centro de Belo Horizonte, quando uma enorme bola de luz amarelada e acompanhada de uma cauda rasgou o céu em trajetória levemente descendente. Pareciame que a enorme bola arranhava o topo dos prédios. Uma senhora ao meu lado gritou que aquilo estava caindo e atingiria a Praça da Estação (a menos de um quilômetro de distância). Ou seja, aquela bola de luz parecia voar *realmente* à baixa altura. Astrônomos foram consultados pelo referido jornal e revelaram se tratar de um meteorito que se encontrava bastante alto, se comparado ao que nós, testemunhas oculares, então julgamos.

-

profundo. Expressões como "Hoje é o dia! Depende de vocês! Vamos lá! Vamos conseguir! Não vamos tentar produzir os fenômenos [paranormais]. Nós vamos produzir os fenômenos!" (ênfase deles). Quando ocorria algo que pudesse ser interpretado como um sucesso, os coordenadores estimulavam as centenas de pessoas presentes a gritarem, aplaudirem e festejarem, "para que as outras pessoas [os outros agrupamentos de membros distribuídos pelo vasto cerrado] ouvissem [que algo havia acontecido]". Assim, um fervor cumulativo tomou gradualmente conta do cerrado e das mais de 500 pessoas presentes à medida que as horas passavam, homogeneizando o grupo na euforia.

Após horas de mentalizações e pedras jogadas na mata, um dos coordenadores anunciou que o extraterrestre guia do grupo estava entre nós. Como nas demais ocasiões do gênero, o extraterrestre não estava visível a olho nu pelos presentes, pois se encontrava atrás das árvores e moitas cobertas pelo breu natural e pela completa ausência de fontes de luz (celulares e outros equipamentos eram proibidos). A justificativa para suas aparições apenas nessas condições era o fato de que o planeta natal da entidade é escuro por possuir um "sol fraco". Outro membro do grupo me afirmou que a intenção da entidade é apenas "trabalhar nossa percepção", quebrando nosso medo ligado a aparências (como o medo do escuro). A explicação do planeta escuro não seria correta para ele, o que exemplifica novamente as divergências dentro do grupo quanto a detalhes do sistema simbólico, a despeito de sua grande sistematização. Ouvíamos apenas a conhecida voz nasalada e infantil da entidade. Suas instruções eram repassadas em voz alta pelos coordenadores e por rádio para os grupos mais afastados.

Possivelmente por sorte, eu me encontrava bem próximo ao local de onde vinha a voz do extraterrestre, o que me permitiu ouvi-la com clareza. Pude até distinguir seu suave vulto antropomórfico no breu noturno. A melhor forma que encontro para descrever a voz é como algo perfeitamente ordinário, agudo e nasalado, uma voz que qualquer um poderia assumir

sem auxílio de quaisquer recursos sofisticados. O conteúdo que ela transmitia também me parecia vago, genérico e ordinário. Por exemplo, a entidade dizia coisas como "vocês tem que acelerar sua frequência"; "concentrem-se"; "as naves já estão passando".

Agora sob instruções diretas do extraterrestre, seguimos as mentalizações. O propósito então passou a ser gerar efeitos luminosos no ambiente. Com as mãos erguidas na direção de um rochedo relativamente próximo, gritávamos "rá" em uníssono, sincronizados pelas ordens do extraterrestre. Em três dessas ocasiões, grandes *flashes* de luz branco-amarelada vieram do rochedo, seguidos de comemoração animada dos membros do grupo, com aplausos e gritos. Os efeitos paranormais estavam acontecendo, entendiam eles. Estávamos no caminho certo. Alguns cochichavam sobre a impossibilidade de serem meros holofotes ou tipos especiais de fogos de artifício no alto da colina, pois seria "impossível" (esse foi o termo) transportar tais recursos até local tão íngreme.

Aproximadamente uma hora depois, ainda sob tentativas de promover fenômenos paranormais, ocorreu um evento que efetivamente me impressionou. Pequenos pontos de luz branco-esverdeados à semelhança de vagalumes começaram a surgir sobre uma colina distante algumas dezenas de metros de onde eu estava. Sua quantidade muito rapidamente aumentou para aparentemente muitos milhares de pontos, chegando a cobrir a colina por inteiro com um fascinante manto de estrelas agitadas, viajando todas na mesma direção (oeste) a aproximadamente um metro do solo. O belíssimo espetáculo, algo sem paralelo com o que eu vira antes e veria depois em qualquer lugar, durou alguns segundos, até desaparecer atrás de uma colina. Embora tenha surgido entre cochichos, a hipótese de serem vagalumes foi pouco levada a sério dentro do grupo, devido à tremenda quantidade de pontos de luz e ao voo coordenado e conjunto deles, como se fosse um bloco único, ainda que cada luz tivesse

_

⁷⁸ O grito me remeteu de pronto ao conhecido e alegado paranormal Thomas Green Morton, o "homem do rá", como era conhecido especialmente nos arredores da década de 1990 por seu grito análogo de energização. Morton perdeu credibilidade gradualmente ao longo dos anos após sucessivas acusações de fraude.

um comportamento individualizado. Como prevê a teoria da atribuição de causalidade (cf. capítulo 4), o caráter inusitado e impactante da experiência disparou não apenas nos membros, mas em mim o imediato processo de busca por uma explicação. Considerei a possibilidade de vagalumes criados em cativeiro, libertados ao mesmo tempo a leste de nossa posição e orientados em seu voo pelo uso de alguma artificial fonte emissora de hormônios ou qualquer outra coisa que os atraísse, deliberadamente colocada na posição a oeste. Mas, independentemente de qual fosse a explicação correta para aquilo, se vagalumes ou "energia mental plasmada por nossa paranormalidade reunida", como disse um dos guias, foi algo impressionante para mim e para os demais. As experiências paranormais se acumulavam, evidenciando o sucesso do esforço coletivo e alimentando o entusiasmo das pessoas. O fervor era crescente, assim como as evidências de homogeneização do grupo.

Aproximadamente às quatro e meia da manhã, o extraterrestre disse: "Atenção. A qualquer momento uma nave passará sobre nós". Um silêncio de expectativa cobriu o cerrado, com todos nós de olhos fixos no céu. Eu alternava minha atenção entre as estrelas e as pessoas, observando seu comportamento tanto quanto o firmamento. Aproximadamente meia hora depois, surgiu no céu a oeste uma grande e bela bola de luz dourada, que estimei ser bem mais brilhante que o planeta Vênus. Ela não possuía cauda e se deslocava lentamente em direção a leste em velocidade constante e sem que pudéssemos ouvir qualquer som. Prestei bastante atenção a esse aspecto, diante da possibilidade de se tratar de um drone ou algo assim, cujo eventual som do motor ou de hélices daria pistas adequadas ao meu crivo interpretativo sobre a origem daquilo. Mas o silêncio era completo, inclusive de nossa parte. Quando a bola de luz passou exatamente sobre onde estávamos, ela emitiu um flash, o que ocasionou interjeições de admiração no grupo, quebrando o silêncio solene. Eu experimentei um misto de excitação e dúvida. A impactante luz seguiu seu caminho, emitindo mais um flash ao se aproximar do horizonte, até finalmente desaparecer a leste, onde os primeiros

indícios luminosos do sol, este ainda abaixo do horizonte, se apresentavam timidamente. Durante a passagem da bola dourada, tentei suspender meus juízos críticos para apenas observar e vivenciar, embora saibamos que os processos de percepção e julgamento ocorrem complementarmente. Tentei me abrir à experiência o máximo que pude.

Após a bola desaparecer no horizonte, o guia extraterrestre se manifestou: "Essa nave que vocês viram é a mesma que, dois mil anos atrás, indicou aos reis magos o local de nascimento do menino Jesus". Isso bastou para que pessoas começassem a chorar, enquanto outras a agradecer pelo privilégio de testemunharem aquilo dado pelos "irmãos cósmicos". O extraterrestre explicou que os flashes de luz reprogramaram nosso DNA para despertar faculdades dormentes que facilitariam nossa transmutação. Um dos coordenadores me assegurou que meu próprio DNA está agora modificado. A exultação se espalhou pelo cerrado. Vários membros, inclusive alguns mais antigos, me disseram ter sido aquela a maior e mais bonita nave que já haviam visto. No momento de sua passagem, eu mesmo experimentei certo impacto psicológico, na forma de susto e incompreensão, pois aquilo, em sua perfeição esférica e dourada, parecia diferir de tudo o que eu vira no céu ao longo da vida.

Assim terminou aquela noite e os eventos estranhos que testemunhei na sede. O extraterrestre foi embora sem se despedir. O sol nasceu aproximadamente uma hora depois, e todos retornamos aos alojamentos para preparar nossa partida ainda naquela manhã. Não nos foi dada a chance de dormir mesmo após o término de atividades tão extenuantes.

Posso dizer que, apesar de minhas tantas viagens de campo na trilha dos alienígenas, essa foi a ocasião em que experimentei emoções mais fortes e que ocasionou maior aprendizado. Deixei a sede sul-mato-grossense com grande repertório de experiências pessoais estranhas e informações para analisar. O desafio estava lançado.

Minhas visitas subsequentes à filial belorizontina geraram poucos dados significativos, logo preenchendo o critério de saturação. Assim, na expectativa de novidades, segui acompanhando-os até o primeiro semestre de 2015.



O grupo sul-mato-grossense foi um dos contextos mais interessantes para a pesquisa, por sua riqueza e "exotismo". Assim, preciso me deter sobre ele mais demoradamente. Membros desse grupo relataram sofrer acusações persistentes de loucura, charlatanismo e ignorância nos demais círculos sociais de que participam, como família, trabalho e na macrocultura, o que se relacionaria ao estranhamento a seus sistemas simbólicos e às experiências que alegam. "Todo mundo acha que você está ficando doido", disse-me um entre tantos ali a sustentar semelhante posição. "Fora daqui [do grupo], ninguém acha a gente normal", disse outra. "Eu até entendo, porque, para quem não tem o conhecimento, soa esquisito mesmo", disse uma terceira. Daí o dito "exotismo" com que, por vezes, eu me refiro ao grupo e seu sistema simbólico. Embora pessoas nos demais contextos investigados tenham reportado impressões semelhantes, nesse grupo tais alegações se apresentaram com frequência muito superior, constituindo um dos tópicos preferenciais de suas conversas cotidianas.

A recorrência do tema sugere sua importância naquele ambiente. Entre todos os contextos investigados, este tem os membros que mais evidenciaram se isolar da macrocultura tanto geográfica quanto simbolicamente. No sentido geográfico, os membros do grupo tendem a se afastar em graus variados dos seus contextos de origem. Na filial belorizontina, os membros ainda residem em suas casas. Mas, nas palavras de uma delas, que encontrou eco em outros dois que ouviam, "passo a maior parte do tempo livre aqui [na filial]". Os relatos sobre reclamações dos familiares acerca da ausência dos membros reforça o ponto. Além de

as entrevistas e interações informais sugerirem que o mesmo vale para membros residentes em outros Estados, um número crescente deles têm vendido seus imóveis e se mudado para a sede sul-mato-grossense, aquela mesma "isolada do mundo". Outros, embora não se mudem de modo definitivo, possuem pequenos imóveis na sede, que servem como casas de veraneio e de suporte para períodos de atividade do grupo na região.

Complementarmente, o isolamento simbólico também se evidencia. O Brasil tem entre suas características no campo religioso o sincretismo usualmente permissivo, o que permite, entre outros desdobramentos, que uma pessoa possa assumir diferentes pertencimentos religiosos e simpatias sem maiores constrangimentos (cf. exemplos interessantes em Machado, 2009). Contudo, em um vislumbre inicial possibilitado por seus relatos, tal permissividade parecia não beneficiar o grupo.

Embora os referenciais culturais de que o grupo se nutre estejam difundidos na macrocultura, isto é, os componentes do neoesoterismo, o arranjo particular que tecem a partir desse conjunto heterogêneo é particularmente idiossincrásico. E os resultados disso são muitos. Aqueles que saltaram aos olhos de modo mais imediato foram justamente o estranhamento na macrocultura e decorrente o isolamento simbólico. Um dos membros me explicou uma vez que

a gente não fala a mesma língua do pessoal aí fora [gesticula levemente apontando para a janela do escritório da filial]. Aí a gente perde o interesse de tudo, novela, futebol, política, tudo isso vira bobagem [...]. E são poucos os que entendem a gente.

Mesmo em relação a outros grupos esotéricos e ufológicos há esse isolamento simbólico. Evidência disso vem, inicialmente, das críticas abertas que os membros fazem quanto a estarem esses grupos e correntes de pensamento fundamentalmente erradas quanto à realidade da presença alienígena na Terra (pois muitos aspectos de seu sistema simbólicos são

exclusivos, como os próprios alienígenas que se apresentam ao grupo com exclusividade e a noção da Terra côncava). Segundo um discurso comum no grupo, muitos dos ufólogos trabalham para o já mencionado Governo Oculto, justamente seu maior inimigo. Até conflitos judiciais já ocorreram entre as lideranças do grupo e ufólogos, com repercussão midiática à época.

O isolamento simbólico também ocorre em relação à ciência. Embora o grupo corriqueiramente se afirme científico, essa não seria a "ciência oficial", comprometida com o Governo Oculto, e sim as ciências "paralelas", isto é, ciências tão ou mais rigorosas que as "oficiais", baseadas em pesquisas sob os ditames dos guias extraterrestres. Parte do vocabulário usado é compatível com o vocabulário científico, como quando falam em partículas subatômicas e teoria da relatividade. Contudo, esses conceitos são utilizados sem a rede teórica que lhes confere sentido, além de serem irmanados a outros de cunho neoesotérico, parte dos quais de elevada idiossincrasia. Resulta daí um sistema simbólico que eventualmente parece ser científico, no sentido original do termo, se apreendido de modo superficial e rápido por pessoas externas ao grupo ou pouco familiarizadas como seu sistema simbólico. Outro modo de ele ser considerado científico é dentro do próprio grupo, pois as lideranças defendem a cientificidade de seus conceitos e justificam as muitas e radicais discrepâncias em relação à ciência "oficial" como avanços.

Externamente ao grupo, entretanto, pelo referencial que compartilho, sua dita cientificidade preenche critérios não disso, mas de pseudociência (aliás, algo bastante comum em sistemas neoesotéricos, algo que retomarei no capítulo seguinte), uma vez se encaixam plenamente na definição segundo a qual pseudociência é o conjunto de práticas e ideias que alega ser científico sem se valer, de modo amplo e consistente, dos métodos e conhecimentos do *mainstream* científico (Sagan, 1996). Assim, o grupo é usual e pejorativamente visto por representantes da ciência e céticos como nicho de pseudocientistas e de fraudadores, o que é

compartilhado pelo grosso da comunidade ufológica (a mesma discutida no capítulo seguinte).

Diante de tais isolamentos, não surpreende o fortalecimento do senso de pertencimento ao grupo, dos vínculos intersubjetivos, das figuras de liderança e da dimensão de "comunidade afetiva" que se evidenciam no grupo como um todo, em suas filiais e nas "panelinhas". De modo mais nítido que o grupo belorizontino discutido no capítulo anterior, ele parece possuir de modo mais acentuado o que me parecia uma "unidade orgânica", um senso de totalidade que pouco se fere com as dúvidas e pequenas divergências aqui e ali. Então não surpreende novamente o fato de falarem praticamente apenas disso nas conversas cotidianas. Enquanto, no capítulo anterior, vimos o polimorfismo e as dúvidas minarem a coesão grupal, além dos múltiplos interesses e atividades cotidianas daqueles membros, aqui a coesão simbólica e os mecanismos que a reforçam desempenham uma função poderosa na harmonia grupal. Como vimos antes, tudo conspira a favor da união entre os membros, contando com a participação ativa e implicada das pessoas.

Outro dos efeitos interessantes dessa coesão simbólica e do arranjo grupal harmonioso é justamente a ressignificação das mudanças e mesmo daquilo que, externamente a esse referencial, poderia ser chamado de incoerência ou contradição. O exame detalhado do extenso material produzido pelo grupo revela mudanças interessantes e potencialmente reveladoras em seu sistema simbólico. Para ser parcimonioso, citarei apenas um exemplo em adição àquele sobre a preferência do extraterrestre guia por aparições noturnas. Em entrevistas e mesmo em atividades maiores promovidas dentro do grupo, como palestras e cursos, é dito que o nome desse guia extraterrestre não é seu real nome, mas sim que fora dado a ele, como apelido, por crianças que, certa vez, visitaram a sede. E, para demonstrar a importância de se seguir o exemplo infantil da "entrega" e do "coração bom", a entidade teria adotado o nome. Contudo, em publicações mais antigas, encontrei uma entrevista do líder do grupo dizendo

que a entidade se apresentou a ele com esse nome quando o contatado tinha 14 anos, ou seja, muitos anos antes da fundação do grupo e da tal atividade que teria reunido crianças ao redor do extraterrestre.

Nesse e em diversos outros exemplos semelhantes, os processos de dissonância e consonância cognitivas parecem exercer seu papel. De início, informações potencialmente conflitantes, quando coexistem no mesmo espaço simbólico, são ressignificadas de modo que a aparente contradição perde tal conotação através da atribuição de diferentes graus de importância às diferentes informações, além de mudanças de sentido e outras possibilidades que favorecem a harmonia do sistema.

No grupo, esse processo é potencialmente facilitado pela extensão de seu sistema simbólico, de modo que os membros acabam por recorrer a argumentos de autoridade (a palavra do líder) e assumem serem as contradições apenas um efeito colateral, aparente e pouco relevante do fato de essa ou aquela pessoa não dominar toda a extensão daquele conhecimento. Assim, diferentemente da clínica belorizontina do capítulo anterior, em que as contradições e incertezas potencializam conflitos e divisões importantes no grupo, aqui o efeito parece parcial ou totalmente distinto, no sentido de favorecer a autoridade do líder. No exemplo citado, a alegação de que o alienígena se apresentou com aquele nome ao contatado quando ele tinha 14 anos foi, ao menos para alguns membros antigos e novos, simplesmente ignorada. Aqui ressurgem os subgrupos, com pessoas que se recordarão desse aspecto e darão sua explicação, enquanto outros sequer ouviram falar a respeito. Eis um exemplo representativo do tipo de detalhe que varia nos subgrupos, mas sem afetar, por exemplo, a crença na honestidade do líder e na coerência de sua história.

A ambiguidade de diversos aspectos do sistema simbólico permite também diferentes interpretações que, sobre um substrato de forte consonância grupal, facilita que cada pessoa se harmonize ao grupo com pouquíssimas dissidências. Ademais, a ambiguidade permite o

contexto necessário para um fenômeno psicológico bastante conhecido, o chamado "efeito Forer" (Bunchaft & Krüger, 2010). Descoberto por Bertrand Forer no final da década de 1940, esse fenômeno diz da tendência a se considerar informações vagas e de pouco significado como sendo profundamente pessoais e significativas, ganhando usualmente uma condição de "verdade autoevidente". Isso favorece, entre outros fenômenos interessantes, o que é conhecido como "leitura fria", na qual adivinhos de todo tipo podem fazer afirmações vagas sobre seus clientes e parecerem tremendamente precisos e poderosos, o que tende a validar sua alegada paranormalidade para muitas pessoas. No grupo aqui estudado, são comuns práticas como leitura de aura e afins, cujos resultados confirmam e validam o sistema simbólico do grupo. As vagas nostalgia e sensação de inadequação dos membros são então ditas resultantes de sua saudade do planeta de origem. Eles são ditos pessoas que não se encaixam na sociedade, e assim segue de modo tão genérico quanto possível, tal como fizeram comigo. Não surpreende, à luz do efeito Forer, que muitas pessoas se identifiquem com aquelas informações vagas e as tomem como profundamente pessoais e significativas. Não ocorreu o mesmo comigo por, entre outros fatores, eu estar ciente desde antes acerca do fenômeno, além de eu não partilhar daquele sistema simbólico, dos laços afetivos intragrupais etc. Trata-se, novamente, de diferentes significações e consequências ocasionadas nos meus interlocutores e em mim por sistemas simbólicos distintos atuando sobre o mesmo núcleo básico de experiências.

Ocorre então daí outro fenômeno tão comum em outros contextos que cheguei a discutilo brevemente em minha dissertação de mestrado (Martins, 2012), quando o chamei de
generalização de confiabilidade. Embora eu vá retomá-la na terceira parte desta tese, cumpre
adiantar que a generalização de confiabilidade ocorre quando uma ocorrência (seja ela uma
experiência, uma ideia etc.) considerada verdadeira motiva uma ou mais pessoas a
considerarem verdadeiras também, como que por contaminação, todas as demais ocorrências

ao redor daquela (isto é, as demais experiências ufológicas e paranormais, o sistema simbólico como um todo etc.). Assim, a aparente veracidade de aspectos ambíguos do sistema simbólico acaba por fazer parecer verdadeiro todo ele.

O isolamento simbólico continua a produzir desdobramentos. Como dito anteriormente, a estigmatização social dos membros corre paralelamente ao aumento da coesão interna do grupo. Quanto mais marginalizados, mais se identificam mutuamente. Semelhante fenômeno parece operar mesmo fora do grupo. A identificação desse processo se deu a partir de um estranhamento meu em relação ao modo como o grupo se porta diante da mídia. Aparições de seu líder em programas televisivos, inclusive satíricos, eram comuns há poucos anos. Essas ocasiões eram marcadas por sensacionalismo, o que não constitui surpresa. Contudo, em vez de um sensacionalismo ambíguo que oscila entre o endosso a alegações extraordinárias e o questionamento cético, como é comum vermos em atrações sobre paranormais ou médiuns, as aparições do líder possuíam um padrão altamente reincidente a ponto de sugerir universalidade, ao menos nos principais veículos de comunicação: de um lado, apresentadores, plateia e expectadores ridicularizavam abertamente, sem qualquer sutileza, o contatado líder e o grupo, acusando-os de estarem amparados em fraude evidente e em irrestrita credulidade dos seguidores; de outro lado, o líder se defendia com aparentes calma e humildade, exaltando-se poucas vezes. A minha impressão diante dessas aparições as colocava como completamente vexatórias, humilhantes e desnecessárias, o que me conduzia à pergunta: Por que eles insistiam em comparecer a esses programas televisivos?

A resposta dos membros não poderia ser mais simples, considerando-se o antes exposto sobre as metas do grupo. O guia extraterrestre afirmara que assim deveria ser feito, pois o "tempo" estava se esgotando e medidas mais diretas deveriam ser implementadas para a salvação do maior número possível de "dimensionais". Mas, para realizar tão nobre propósito, que os alça à condição de novos "cordeiros de Deus" a se sacrificar para espalhar "a

mensagem" e os destaca da "massa de ignorantes e condenados planetários", como um deles se referiu ao restante das pessoas, eles deveriam suportar o escárnio desses últimos, de modo semelhante (ainda que em escala bastante reduzida) ao que o Jesus (ele mesmo um extraterrestre) sofreu. O caráter reforçador, de "ganho secundário", dessa posição surge no discurso dos membros quando usam as expressões acima. Assim, a estigmatização sofrida na macrocultura impregna a formação da identidade das pessoas dentro do grupo ao delinear quem são e com o que contrastam.

A resposta dos membros para a questão, a julgar pelo critério de saturação e por minhas pouco frutíferas tentativas de aprofundamento, se concentrou nesse ponto. Contudo, independentemente do agente por trás da decisão por essa estratégia, se extraterrestre ou humano a depender do sistema simbólico em jogo, ela se revela eficiente justamente ao se nutrir da estigmatização sofrida. Cumpre-me detalhar e teorizar sobre esse processo a partir das observações e entrevistas.

Ao que todas as evidências apontam, inclusive as entrevistas e observações na "comunidade ufológica brasileira" que constitui objeto do próximo capítulo, os membros do grupo tendem fortemente a ser vistos pela quase totalidade das pessoas externas a ele como "estúpidas", "mentirosas" e "malucas", para usar exemplos reais dos termos pejorativos que atacam ora a honestidade, ora a capacidade dessas pessoas. São esses os expectadores que caçoam e hostilizam o grupo, os "planetários", segundo os membros.

Contudo, uma reduzida minoria das pessoas que assiste a tais aparições midiáticas se identifica com as propostas do grupo, mesmo que de modo vago, por já abraçarem pilares do neoesoterismo como a importância da intuição e a crítica a modelos unitários de visão de mundo. Muitas pessoas com quem conversei na sede sul-mato-grossense reportaram ter se aproximado do grupo por essa via.

A identificação alcança também as dimensões da história de vida. Muitos membros novatos com quem eu interagi na sede disseram ter se identificado com os membros pela via da estigmatização, pois eles próprios se sentiam semelhantemente isolados dos seus pares, mal compreendidos, "como se eu não pertencesse a essa sociedade", sintetizou uma jovem que aguardava comigo em uma fila de credenciamento no primeiro dia na sede. Desse modo, a ridicularização e a hostilidade que o grupo sofria em aparições midiáticas, embora fosse algo do qual os membros se ressentissem e comentassem a respeito nas conversas cotidianas, possuía esse elemento agregador de novos membros entre os expectadores que possuíam perfil outsider e convicções neoesotéricas e conspiracionistas. Em síntese, o isolamento simbólico do grupo favorece a adesão de novos membros pela identificação tanto no campo do discurso quanto na história de vida, dois dos vetores que se combinam na assunção de crenças e na identificação interpessoal, no senso de pertencimento.

Dadas as proporções continentais do Brasil, a diminuta fração de expectadores que efetivamente adere ao grupo entre aqueles que se identificaram com os membros já significa um número grande de pessoas. Assim, não é surpreendente que eu tenha conhecido centenas de novatos, vindos de diversos Estados e mesmo do exterior. Seu crescimento, pois, se alimenta de sua própria estigmatização, cujo modelo é reproduzido pelos novos membros.

Embora não possamos verificar diretamente a hipótese a seguir, é possível que, sem tal artifício midiático ou alguma estratégia equanimente eficaz, o grupo seria quase invisível na macrocultura. Alguma evidência disso é fornecida pela constatação do pequeno número de membros que possuía anteriormente à grande fama que contraiu com suas controvertidas aparições em veículos diversos.

Adicionalmente, a conduta estigmatizadora da mídia atua também como elemento confirmador de parte do sistema simbólico do grupo e então de todo ele, pela já referida generalização. Isso ocorre porque, dentro desse sistema, a "grande mídia" é subordinada ao

Governo Oculto, conspirando a favor de seus interesses. Dado que o grupo é inimigo do G.O., então seria exatamente de se esperar que a mídia os ridicularizasse. Cada recepção negativa que recebiam nos meios de comunicação era comentada de forma desdenhada pelos membros, que incluem acusações aos apresentadores e jornalistas como vendidos ao G.O. ou mesmo "chipados", ou seja, pessoas com *chips* dentro do corpo que controlariam seu comportamento e que foram ali inseridos por alienígenas espiritualmente negativos.

Retornemos àquele perfil dos membros que chamara minha atenção. De início, é mais comum a pessoas interessadas em neoesoterismo um nível socioeconômico e/ou educacional mais elevado, como já foi constatado em outros contextos (cf. Martins, 2012). Mas, pensandose em uma especificidade desse grupo, poderia estar atuando ali uma "seleção econômica" de membros em função dos gastos expressivos que envolvem a participação nele. Grande parte das atividades e exigências feitas aos membros e interessados envolve pagamentos. Assim, seminários têm taxas de inscrição, produtos diversos são vendidos ou mesmo leiloados, a estadia na sede é paga na proporção da quantidade de dias de permanência, viagens à sede tendem a envolver transporte aéreo e contratação de vans. A despeito da relatividade quanto ao que é considerado caro e barato, parece razoável sugerir que os custos são elevados considerando-se, apenas como referência provisória, o valor do salário mínimo, por exemplo. Assim, gastei em torno de R\$ 2.000,00, incluindo o transporte, para permanecer apenas quatro dias na sede, sendo que paguei apenas pelo essencial e imprescindível. Os membros são abertamente encorajados a aderir ao plano de mensalidades e a outros paralelos e mais onerosos. São vendidas "essências", alimentos especiais feitos sob orientação dos extraterrestres, materiais diversos (DVDs, livros e apostilas) com temas valorizados pelo grupo e diversos outros itens. Pequenas pedras são efervescentemente leiloadas enquanto portadoras de poderes especiais por terem sido dadas pelo extraterrestre guia.

Assim, os gastos dos membros dentro do grupo tendem a ser significativos e frequentes, impondo limitações importantes ou mesmo decisivas à participação de pessoas com menor condição econômica. A questão financeira é tão determinante à participação no grupo que são concedidas "bolsas" para algumas pessoas de menor condição econômica. Pelo visto, tal concessão é muito rara. Testemunhei um único caso em que isso se deu, justificado abertamente em evento do grupo como algo necessário à participação daquela pessoa, por ela ser muito querida entre os membros.

Quanto à elevada prevalência feminina entre os membros, existe a noção socialmente difundida de que mulheres se interessam mais que homens por temas esotéricos e afins. Machado (2009) sugere que mulheres e homens possuem semelhante possibilidade de vivenciar experiências anômalas e assim elaborá-las, de modo que o diferencial socialmente conhecido se deveria, na verdade, a uma maior facilidade feminina, por razões sociais, para reportar episódios e crenças. A literatura ainda não explorou de modo aprofundado a relação entre experiências anômalas e gênero, o que nos leva a aguardar estudos futuros para melhor elucidar a questão.

Sobre a típica busca por um sistema simbólico satisfatório, os achados aqui concordam com o observado e descrito no capítulo anterior sobre o perfil do "homem proteano". Também novamente, a pluralidade de referenciais presentes na elaboração atual dos episódios pelos membros confere moderadamente com os sistemas simbólicos anteriormente experimentados em sua longa trajetória de buscas. Assim, muitos protagonistas transitaram entre catolicismo, espiritismo kardecista, umbanda e grupos esotéricos diversos, realizando sínteses atuais que herdam, em graus variados, ao menos partes dos referenciais prévios. Esse efeito é até predito pela teoria da dissonância cognitiva, que vimos no capítulo 4, quando aponta que crenças com os quais as pessoas se comprometem longamente são mais difíceis de ser abandonadas. Assim, uma solução comum no âmbito psicológico é justamente ressignificar as antigas

crenças e trazê-las para o novo sistema. Foi possível, inclusive, observar pessoas em diferentes momentos desse processo, desde as já confortáveis dentro do grupo após muito tempo de estudo até os recém-chegados, que se diziam ainda perdidos, sedentos, angustiados e emocionados.

Adicionando ao antes exposto o já citado modelo de Spilka et al. (1985), as atribuições religiosas inicialmente disponíveis aos protagonistas evidenciaram ter sido checadas e confrontadas, sendo então consideradas insuficientes, ao menos sozinhas ou em seu sentido inicial, o que deflagraria a busca por diversos referenciais congruentes com suas experiências ufológicas e anômalas em geral. Apenas a mescla de referenciais, incluindo fontes esotérico-ufológicas, permitiria o exercício satisfatório das funções das atribuições causais, entre as quais fortalecer a autoestima e conferir sentido e controle aos eventos. Mas, como os poucos dissidentes sugerem, o processo de busca pode continuar e a satisfação pode ser temporária, o que ficará mais claro quando eu comparar os diferentes contextos na terceira parte da tese.

Outro dos muitos pontos passíveis de discussão diz do quanto as amplas margens estabelecidas para a concretização das profecias facilitariam o processo de consonância cognitiva. Mudanças climáticas e catástrofes naturais cotidianamente difundidas na mídia, independentemente de sua intensidade, apoiam as profecias tanto quanto os períodos sem serem noticiadas. Todas as manifestações pontuais das mudanças planetárias são expressas dentro do grupo nos termos "pode acontecer ou não". Mesmo as calamidades previstas para dezembro de 2012 poderiam ou não acontecer, sendo que as ocorrências poderiam se distribuir ao longo de vários anos ao redor da data. Assim, quaisquer calamidades naturais que venham a ocorrer (e que, de fato, acontecem de tempos em tempos, como inundações e terremotos) poderão ser tomadas como confirmações da profecia. E o são, de acordo com o discurso de diferentes membros. Por sua vez, as instruções passadas aos membros pelos extraterrestres através do líder são ambíguas e/ou mudam constantemente, o que teria

associação com mudanças dentro do grupo percebidas pelos "irmãos cósmicos", como variações no grau de comprometimento dos membros com as metas estabelecidas ou sua saúde física em dado momento. Assim, talvez sequer haja o momento da dissonância ou este ocorra de modo suave na maioria das ocasiões. As eventuais exceções, quando o processo de dissonância possivelmente será mais nítido, poderão se dar em 2018, quando o líder do grupo eventualmente não desaparecer (ao contrário do que se esperaria com sua prometida transmutação), ou com a chegada da década de 2030 e a possível verificação de que nenhum dos membros transmutou. Mas é tão ou mais possível que a noção difundida de que os extraterrestres mudam seus planos constantemente permita a suavização ou talvez anulação da dissonância até nessas ocasiões-chave de suas crenças, como aconteceu com o grupo de Marian Keech (cf. capítulo 4). Assim, seu sistema simbólico permanece consideravelmente resistente a refutações e promete se manter indefinidamente ao sabor da vontade alienígena (ou das lideranças).

A ambiguidade das mensagens também pode favorecer com que cada membro confira sentidos particulares e adequados a seus anseios e necessidades. Apenas sugiro que essas variações aqui são menos discrepantes que em outros contextos. Até o mencionado sistema de recompensa financeira periódica favorece a adesão ao grupo, pois é conhecida a elevada eficácia no condicionamento comportamental por reforço intermitente (e.g., Morse, 1966). Ademais, essa mesma recompensa intermediária torna a trajetória dentro do grupo mais demorada e custosa, o que tende a dificultar, como dito antes, o questionamento e o desligamento em relação ao grupo.

Cabe destacar, como pude testemunhar tanto na filial belorizontina quanto na sede, outra distinção importante em relação a outros contextos que acrescenta elementos à coesão grupal e adesão ao sistema simbólico. As reuniões e atividades são marcadas por uma aparente ansiedade e exaltação dos membros, sedentos por informações e experiências,

interrompendo-se mutuamente para fazer perguntas, não raro em volume acima do usual nas interações sociais de que participei, realizando avidamente os lances durante os leilões etc. Muitas pessoas se dizem abertamente angustiadas, perdidas e em busca de respostas. Essa exaltação, intencionalmente ou não, é reforçada até mesmo pelas lideranças em alguns momentos, tanto na forma quanto no conteúdo de suas apresentações, incluindo a urgência da transmutação antes que a ajuda alienígena acabe. Entre os exemplos, os leilões são agitados por sua própria estrutura. O leiloeiro, um dos membros antigos conhecidos por sua verborragia e animação quase hipomaníacas, comandava esses eventos de modo a incrementar a agitação dos membros e sua adesão primeiramente às compras e, como corolário, ao sistema simbólico. É conhecida na literatura a associação entre sugestão verbal, assunção de crenças e o desencadear de experiências anômalas (e.g., Wilson & French, 2014), de modo a não surpreender o seu papel como agregador de coesão grupal e simbólica. Alguns exemplos extraídos dos leilões ilustram o ponto: "Vamos lá, gente, vamos comprar!! Precisamos transmutar!! O tempo está acabando! Você não quer ficar para trás [na Terra], não é mesmo? É urgente!! Oportunidade única, minha gente!!! Vamos comprar!!! Quem dá mais??" Cabe destacar que o tom de voz utilizado nesses momentos é carregado emocionalmente, em alto volume e acompanhado de esfuziantes gestos, crescendo em consonância com a agitação da plateia progressivamente alvoroçada e sedenta. Confesso que me senti bastante incomodado nesses momentos (embora não apenas neles e tampouco apenas por essa razão) pela associação impossível de ser menos explícita entre salvação e gasto de dinheiro. Mas esse era meu sentido para a situação, não o deles. De acordo com o dito pelos coordenadores, o dinheiro investido nessas ações não somente será revertido aos membros (de modo a não ser propriamente um gasto) de acordo com sua participação, como serve para o propósito maior de movimentar o sistema econômico do grupo que vigorará em breve em toda a Terra, revertendo todas as mazelas sociais. Essas ocorrências estiveram entre aquelas em que meus referenciais simbólicos se chocaram mais frontalmente com aqueles do grupo, estando, portanto, entre os mais férteis e positivos para a construção da síntese teórica final na terceira parte da tese.

Outro elemento que favorece o doutrinamento dos membros e a conformação das perspectivas é o mencionado desgaste físico e psicológico durante as atividades na sede e mesmo nas filiais, conforme membros de outras regiões do país relataram, com alimentação regrada e pouquíssimas horas de sono por vários dias consecutivos. Até mesmo após a última noite, quando ainda estávamos sob o efeito do que acabara de acontecer, não nos foi permitido dormir, o que (inadvertidamente ou não) maximizaria o efeito mesmo após as experiências. Como vimos anteriormente, a teoria da dissonância cognitiva prevê aderência a crenças adquiridas de modo penoso, de modo que, quanto mais difícil e quanto maior o investimento (emocional, material etc.) para a consolidação de um caminho (seja um estilo de vida, a ascensão de postos em uma religião etc.), mais difícil é questionar seriamente as convicções envolvidas e abandonar esse caminho.

Em uma perspectiva organicista complementar, são conhecidos na literatura os efeitos adicionais da falta de sono e de alimentação sobre as capacidades de julgamento crítico, favorecendo a eficácia de diferentes formas de sugestão (e.g., Blagrove, 1996). Somem-se a isso as práticas em ambientes de pouca estimulação visual e auditiva como ocorre nas madrugadas e nas cavernas artificiais que existem na sede sul-mato-grossense. Infelizmente não tive oportunidade de conhecer as cavernas. Mas alguns membros me relataram que foram deixados lá em meditação por um ou dois dias sem alimento. É conhecida na literatura facilitação da emergência e da projeção de conteúdos mentais (i.e., alucinações, ilusões e mesmo delírios) em situações de privação sensorial, especialmente se as condições físicas e psicológicas estiverem comprometidas. Jung (1988/1958) não só já discutira esse processo, evocando até como exemplo a situação dos ascetas e suas alucinações quando em estado de

debilidade autoinduzida, como utilizou esse princípio para hipotetizar acerca da origem psicológica de visões de óvnis contra o vazio negro do céu noturno. Portanto, as práticas dentro do grupo, devido a suas características, têm entre seus efeitos a potencialização da assunção de crenças e o ocasionamento de experiências ufológicas e paranormais, o que cheguei, em parte, a experimentar.

Acerca de minha experiência sob tais influências, o ápice se deu na última noite na sede, quando tive as supracitadas vivências estranhas. Durante aqueles episódios e a caminho do alojamento ao amanhecer, pude ponderar explicações alternativas para todos os eventos aparentemente anômalos que testemunhamos no descampado a partir dos meus referenciais. A relevância essencial aqui de tal exposição é fomentar a discussão sobre os impactos e consequências da concomitância e contraste entre diferentes sistemas de significação.

Assim, tal como na Serra do Cipó, as pequenas luzes cruzando o céu ao longo daquelas noites apresentaram, sob o crivo de que eu me nutria, características fortemente sugestivas de estrelas cadentes e satélites comuns, não havendo uma característica sequer que sugerisse a inadequação de tal explicação. A aparição do extraterrestre guia, resumindo-se a um vulto perfeitamente antropomórfico e a uma voz estranha vinda da mata, não apresentaria características excepcionais tanto na forma quanto no conteúdo. Tal estranheza da voz não implica em excepcionalidade, dado que muitas pessoas conseguem imitá-la facilmente, inclusive eu e diversos membros do grupo, que o fazemos por diversão ou para ilustrar, em conversas a respeito, nossos encontros com a entidade. O que a voz comunicava se apresentou a mim como banal, análogo às instruções dos líderes e às palestras dentro do grupo. Seu vulto pôde ser até apreciado com mais clareza em programas televisivos que visitaram a sede, reforcando minha posicão quanto a seu caráter ordinário.

As luzes alegadamente provocadas no alto da pedreira pelas mentalizações se assemelhavam bastante a *flares*⁷⁹. Finalmente, a grande luz no fim da noite, que chegou a me impressionar a princípio, poderia ser compreendida também como um satélite⁸⁰. Os anúncios vagos feitos pelo extraterrestre guia de que naves passariam "a qualquer momento" (em um horário próximo ao nascer do Sol) maximizam a chance de uma coincidência entre o anúncio e a ocorrência de luzes aéreas potencialmente estranhas, devido a ser um excelente horário para a observação de satélites.

Contudo, a despeito da maior ou menor necessidade de conhecimento técnico para se cogitar tais explicações, a maioria das pessoas pareceu interpretar prontamente os episódios não apenas como efetivamente anômalos, mas enquanto confirmatórios do sistema simbólico do grupo. Os novatos se emocionaram visivelmente, alguns chegando ao patamar do aparente êxtase. A tal "nave dourada" levou às lágrimas mesmo alguns dos membros mais antigos, que repetiram ao longo de todo o dia seguinte ter sido aquele o momento mais significativo de sua vida.

⁷⁹ Flares são fogos de artifício especiais usados, entre outros, por militares para sinalização noturna. Possuem como características distintivas o brilho localizado (sem ejetar longas fagulhas) e o som discreto, de forma muito semelhante ao que testemunhei naquela noite na sede. Uma variação disso e talvez de mais fácil manuseio são os laser flares, que produzem semelhante luz, mas podem ser manuseados como lanternas. A semelhança entre aquelas luzes e flares foi reconhecida até dentro do grupo por membros mais antigos. Contudo, justificaram a impossibilidade de sê-lo pela alegada inacessibilidade ao topo daquele paredão rochoso. Tal explicação contrasta com minha impressão pessoal sobre aquele relevo, se comparado a paredões que já escalei em outros lugares, como na Serra do Cipó. Ademais, flares e laser flares podem ser bastante pequenos e fáceis de carregar.

pequenos e fáceis de carregar.

80 Diversas características sugerem a viabilidade da hipótese do satélite. Tal como esse artefato humano, o deslocamento da luz dourada se deu em movimento retilíneo uniforme. O horário da aparição (aproximadamente cinco horas da manhã) é bastante propício para a visualização de satélites (devido ao tangenciamento dos raios do Sol que está abaixo da linha do horizonte, como explicado no capítulo 5). O aspecto intermitente do brilho daquele fenômeno aéreo (permanecendo como uma enorme estrela por vários segundos e, em intervalos regulares, aumentando significativamente seu brilho por poucos segundos, após o que o ciclo recomeça) encontra equivalência na aparência de satélites que possuem painéis solares ou estruturas equivalentes para refletir luz solar (conforme o satélite se desloca no espaço, sua estrutura giraria em torno do eixo, de modo que os painéis ora refletiriam intensamente a luz solar em ângulo que favoreceria minha visão do fenômeno, ora não, o que causaria aumento e diminuição do brilho visível a partir do solo em intervalos regulares). Por fim, o único aspecto que me causou estranhamento que ainda persiste (dado estar eu habituado a observar satélites) foi a dimensão do brilho, aproximadamente um terço da lua-cheia em seus momentos máximos. Contudo, um satélite de grandes proporções talvez seja suficiente para causar semelhante brilho visível do solo, especialmente se o efeito for acrescido pelas eventuais distorções perceptuais e de julgamento às quais eu estaria vulnerável pela combinação de cansaço, sono, fome e privação sensorial. De qualquer modo, o satélite protagoniza aqui apenas uma hipótese.

Sob referenciais externos ao grupo, todos os eventos daquela noite poderiam ter como hipóteses alternativas ao referencial do grupo farsas deliberadas e erros de interpretação de fenômenos naturais e artificiais de origem humana. A possibilidade de tais erros de interpretação e aceitação de fraudes por parte dos membros poderia ser deliberadamente aproveitada e potencializada pelos contornos que as práticas assumem. Mas, a depender da situação, ainda mais em condições naturais, é potencialmente difícil julgar a intencionalidade das pessoas envolvidas. Desse modo, atenho-me especialmente aos efeitos possíveis. Assim, constituirá ponto interessante para discussões na terceira parte desta tese sobre a construção social da realidade os processos pelos quais as duas interpretações (a técnico-científica e a do grupo) se tornam possíveis e convivem cotidianamente.

Um aspecto relacionado se refere ao caráter fortemente egossintônico do sistema simbólico do grupo para os membros, pois os coloca como extraterrestres reencarnados e salvadores da humanidade, com a missão importante e mesmo heroica de lutar contra os interesses do Governo Oculto e libertar o maior número possível de pessoas antes do trágico destino da Terra. O enredo encontra paridade tanto na ficção moderna (como no filme *Matrix*, antes citado) quanto em mitologias e religiões de diversas culturas, nas quais alguma forma de salvador liberta seu povo da tirania e da escravidão. A literatura descreve o quanto crenças paranormais podem favorecer a autoestima, a saúde psicológica e fornecer vias para o enfrentamento (*coping*) das dificuldades cotidianas (e.g., Machado, 2009), inclusive no cenário dos contatos com alienígenas (Clancy, 2005), o que, inclusive, favorece a adesão a elas, de acordo com a vista teoria da atribuição de causalidade. Complementarmente, enquanto as crenças que perpassam o grupo descrevem seus membros como espíritos mais evoluídos oriundos de outros planetas, de forma oposta elas os distinguem dos "alienados" planetários e dimensionais não despertos da "ilusão".

Os membros do grupo afirmam cotidianamente a importância do julgamento crítico e independente para que se possa questionar o "sistema", isto é, para usar outro termo a que recorrem, o "paradigma" ditado pelo Governo Oculto através da mídia, da ciência ortodoxa e das religiões para obstaculizar a evolução espiritual humana. Assim, teriam acesso à Verdade, com V maiúsculo, pois removeriam todos os "véus de ilusão". Contudo, resgatando o erro fundamental de atribuição de Ross (1977), eles tipicamente desconsideram que seu próprio sistema simbólico também condiciona visões específicas da realidade (como também vimos no capítulo anterior). As entrevistas e a observação sugerem fortemente a crença disseminada entre os membros de que suas experiências pessoais no grupo possuem poder comprobatório intrínseco, autossuficiente e "incontestável", para usar um termo comum a eles e que também aparece em outros contextos, desconsiderando que a experiência sempre está submetida a crivos interpretativos psicossocialmente datados, como vimos no capítulo 4.

Isso concorda com o caráter central de convencimento desempenhado pela experiência anômala direta, já discutido antes na literatura (como em Marçolla & Mahfoud, 2002; Martins, 2012). Assim, torna-se potencialmente decisivo para a adesão ao grupo o acúmulo de experiências pessoais que, sob referenciais externos, são passíveis de discussão por ocorrerem em contextos de privação sensorial, desgaste físico e psicológico, e sob possível manipulação. Oportunidades para essas experiências de papel tão importante são disponibilizadas e mesmo impostas, em associação com performances de aparência paranormal pelo líder e pelo grupo⁸¹, com pressões sociais por conformidade e com necessidades psicológicas diversas. Como

_

⁸¹ Alguns efeitos obtidos são análogos ao que conseguia o notório suposto paranormal Uri Geller, além de outros menos famosos. Cumpre destacar que Geller foi desmascarado como fraude por James Randi (1982), assim como outros alegados paranormais. Há alguns efeitos produzidos pelo contatado brasileiro, contudo, que foram idiossincrásicos e de mais difícil explicação através de meu conhecimento prévio. Hipóteses explicativas existem, mas precisariam ser testadas em ambiente controlado para verificação de sua viabilidade, o que não foi possível até o momento. Ademais, em um programa de televisão transmitido em rede nacional décadas atrás, o contatado líder foi testado por dois psicólogos, que então defenderam haver algo efetivamente inusual nele. Novos estudos são necessários a seu respeito.

acréscimo, os fenômenos tendem a não ser passíveis de verificação por critérios externos⁸² e, quando o são, ocorre sua desqualificação explícita dentro do grupo enquanto obra do Governo Oculto para desacreditá-los.

A possibilidade de fraude aparece constantemente no discurso dos membros, ao menos quando lidam comigo. Não possuo informações sobre conversas acerca de fraude entre os membros antigos quando afastados dos novatos, o que também poderia acontecer enquanto uma mútua validação subjetiva. De qualquer modo, a fraude surge nas conversas cotidianas como uma possibilidade compreensível de ser pensada, como ocorreu na noite do contato, mas facilmente descartável a partir do poder imperativo da experiência direta (e.g, "eu sei o que eu vi") e de explicações que soam convincentes para os membros, mas frágeis sob referenciais externos (e.g., "se fosse avião, teríamos ouvido o barulho do motor"), de modo semelhante ao descrito nos capítulos anteriores.

Mesmo crianças participam do processo, como "Sofia", uma menina de nove anos com quem conversei na sede. Ela conta que duvidava do que ouvira no seio do grupo, mas que acreditou em tudo após ver o guia extraterrestre e tocar nele (crianças geralmente são convidadas a tocá-lo). "Eu acreditei também porque meu pai me falou que é verdade", revelou-me ela. "Vitor", de dez anos, faz-lhe coro, embora em ocasião separada, ao dizer que frequenta o grupo com os pais desde muito pequeno e que já viu os extraterrestres várias vezes.

Como dito sobre os contatados e abduzidos da pesquisa de mestrado (Martins, 2012), as experiências no grupo e sob sua égide parecem ocorrer em uma *espiral ascendente de complexidade*, isto é, das experiências mais simples para as mais complexas, com as

_

⁸² Há proibição explícita de se aproximar do extraterrestre (exceto que ele permita, o que tende a ocorrer de forma altamente controlada e cautelosa), não se pode iluminar o local de sua aparição ou tirar fotografias sem autorização, a falha de qualquer previsão é atribuída ao grupo e não aos líderes ou aos alienígenas, as semelhanças físicas entre o extraterrestre e membros do grupo se deveriam à capacidade do primeiro em assumir a forma que desejar etc. Assim, suas crenças sobre as experiências se tornam inverificáveis ou "não falseáveis", para recorrer a Popper (2007), pois qualquer aspecto desabonador sob referenciais externos ao grupo é prontamente significado como confirmatório.

experiências anteriores alicerçando e justificando as posteriores, o que contribuiria para sua gradual razoabilidade, naturalização e aceitação. Esse processo de ordem psicológica não seria acidental, mas sim deliberado, pois as lideranças do grupo explicaram diversas vezes que as experiências mais impactantes podem ocorrer somente quando a pessoa está "preparada", o que inclui longo período de doutrinamento e de experiências prévias mais simples.

Parte desse doutrinamento inclui outro elemento que parece crucial: a condenação do julgamento crítico dentro dos parâmetros "da terceira dimensão", como dizem, isto é, da racionalidade cotidianamente valorizada fora do grupo, aquela mesma promovida pelo Governo Oculto e que busca nexos causais ortodoxos para os eventos cotidianos. Considerada como representante do modo de pensar que impede a transmutação, a racionalidade comum é francamente desencorajada, à medida que os crivos interpretativos próprios do grupo são ensinados. "Por isso ninguém entende a gente", disse-me uma das participantes mais antigas. "O que fazemos não se encaixa em nada comum, que as pessoas estão acostumadas a pensar". A mesma pessoa me disse que as verdades do grupo não precisam ser apreendidas pela racionalidade porque "a gente sente com o coração que está certo".

Uma das consequências desse processo, de modo semelhante ao que vimos no capítulo anterior, é o enfraquecimento das críticas céticas e da busca por explicações alternativas para as experiências anômalas, tais como farsas e erros de interpretação de fenômenos ordinários. Como sintetizou um dos membros mais antigos em tom aparentemente pejorativo, "essas críticas da terceira dimensão não nos atingem mais". Considerando-se tudo dito até aqui, há uma combinação intrincada de variáveis deliberadas e incidentais que favorece fortemente a adesão ao sistema simbólico do grupo.

Contudo, diferentemente da clínica do capítulo anterior e como visto antes, nem toda forma de racionalidade é negada pelo grupo. Assim, as formas de racionalização e abstração

que fazem parte de seu sistema simbólico são encorajadas, o que ocupa papel decisivo na harmonização de diferentes perspectivas na forma de um todo coerente.

Por fim, enquanto os contatados normalmente são estudados como indivíduos, ainda que sob influência de variáveis sociais (cf. capítulo 3), o grupo fornece uma rara oportunidade para o estudo de um complexo "contatismo de massa" com uma intrincada combinação de contágio psíquico, validação (inter)subjetiva, sistemas simbólicos sustentados em neoesoterismo e de difícil refutação sob parâmetros externos, lideranças eficientes, doutrinamento mútuo e constante, rituais e celebrações coletivamente contagiantes. A alteridade dos membros do grupo em relação aos não membros não residiria nos processos cognitivos ou vieses patológicos na interpretação da realidade 4, mas essencialmente nos crivos interpretativos socialmente construídos. O grupo discutido no capítulo seguinte oferecerá elementos para o último contraste, após o que poderei me dedicar à síntese teórica prometida.

⁸³ A feliz expressão "contatismo de massa" foi retirada da obra do italiano Stefano Breccia, *Contattismi di Massa* (Nexus Editorial, 2007), na qual ele discute sua participação no famoso Caso *Amicizia*, um conjunto de supostos contatos amistosos com extraterrestres na Itália ao redor da década de 1960, com passagens bastante semelhantes àquelas narradas no grupo aqui discutido.

⁸⁴ De modo semelhante ao discutido em Martins (2012), isso inclui tanto a ausência de indicadores de transtornos mentais quanto processos cognitivos básicos como as atribuições causais sobrenaturalistas a partir da constatação de eventos de aparência extraordinária.

Capítulo 8 – A "comunidade ufológica brasileira": por uma etnografia multissituada⁸⁵

Ninguém dará aos ufólogos um centavo para se fazer pesquisa séria sobre o fenômeno [dos óvnis]. Mas se nós cruzássemos a linha da ética profissional e apresentássemos ao público uma resposta para os UFOs que fosse a cura para sua ansiedade espiritual, poderíamos facilmente levantar um milhão de dólares para as pesquisas.

Jacques Vallée, icônico ufólogo francês⁸⁶

8.1. Sobrevoando

A expressão "comunidade ufológica brasileira" aparece com alguma frequência em publicações do gênero⁸⁷ para designar o conjunto informal e bastante heterogênio de pessoas que se interessam por óvnis e alienígenas, e que acompanham o tema com maior ou menor envolvimento. Há desde ufólogos, isto é, pessoas que se dedicam a levantar casos e/ou informações sobre o assunto, até protagonistas de experiências, esotéricos, jornalistas, ativistas e curiosos. Alguns possuem formação científica. A comunidade se encontra dispersa pelo território nacional e seus membros mantém contato entre si em níveis variados através de fóruns virtuais, eventos, publicações impressas e virtuais, variando da convivência próxima e debates acalorados à alienação a respeito uns dos outros. Muitos acompanham tudo um pouco "de longe", através de leituras eventuais e vídeos na internet.

Por exemplo: http://www.ufo.com.br/artigos/uma-luta-de-toda-a-comunidade-ufologica-brasileira (consultado em 15 de setembro de 2014)

⁸⁵ Embora o conteúdo deste capítulo tenha sido escrito para a tese em primeiro lugar, tive oportunidade de publicar alguns de seus aspectos antes da respectiva defesa em Martins (2014a).

⁸⁶ http://www.ufo.com.br/edicoes/ufo/ver/53/5 (consultado em 15 de setembro de 2014)

A despeito de tal informalidade, há significativo fluxo de informação entre os membros da comunidade, ainda que não raro de modo unidirecional, pelas vias apontadas no parágrafo anterior. Assim, embora haja muitas descontinuidades entre eles quanto a crenças, experiências, fontes de informação, expectativas, interesses, análises prévias sugerem haver pontos em comum que justificaria um agrupamento inicial. Em minha pesquisa de mestrado (Martins, 2012), algumas características dos sistemas simbólicos que permeiam a comunidade foram elencadas, entre as quais se destacam a pluralidade de referenciais culturais que se misturam para formá-los, todos eles familiares na macrocultura, como neoesoterismo, ufologia "tradicional" (herdeira de décadas passadas) e ciência. Embora esses referenciais tenham significativa penetração na macrocultura, sua combinação tende a gerar produtos frequentemente recebidos de modo ambíguo: ora jocoso e estigmatizante, como visto no capítulo anterior (embora se dê também de modo mais suave ou menos sistemático), ora aceito como uma verdade autoevidente e assunto de grande relevância para a humanidade.

Em função da disseminação cultural da comunidade, acompanhá-la significou implementar uma etnografia multissituada, focada não em uma localidade específica, mas em um lócus cultural heterogênio e disperso geograficamente. Este capítulo reunirá discussões relativas a esse universo. A comunidade tem me propiciado um conjunto de informações que não pode ser exposto aqui por medida de parcimônia, dada sua redundância e extensão. Assim, recorrerei a exemplos representativos dessa totalidade e que serão diretamente úteis na formulação da síntese teórica na terceira parte da tese.

8.2. Aterrissando

Para esta pesquisa de doutorado, eu acompanhei próxima e cotidianamente a comunidade por diversas vias desde o primeiro semestre de 2012 até o final do primeiro semestre de 2015. Contudo,

tal proximidade com ela se iniciou nos primeiros anos da década de 1990, motivada por meu interesse pelo tema (cf. capítulo 1), e se estende até hoje, dado que ali possuo amigos e há troca constante de informações. Eu também compareço a diversos de seus eventos (boa parte dos quais internacionais) como palestrante convidado, participo de fóruns de discussão regidos por eles na internet, troco mensagens pessoais escritas, por telefone e por videoconferência, hospedo-me na casa de seus membros.

O papel que eu desempenho na comunidade, segundo me é evidenciado cada vez mais, é o de representante do meio acadêmico que legitima o campo com sua presença. Isso se evidencia, entre outros exemplos, quando sou anunciado pelo coordenador de algum evento imediatamente antes de uma palestra. Nessas ocasiões, minhas credenciais são listadas com deferência, ao que são conectadas então com a legitimidade do tema, com frases de efeito como: "Estão vendo, pessoal? Ufologia é coisa séria!". Isso se assemelha com o que vimos em capítulos anteriores, com o já conhecido "o que fazemos é realmente importante". Há especificidade nesse contexto, pois meu conhecimento não é destituído de valor, como vimos no capítulo anterior, pois os membros veiculam minhas entrevistas e textos em suas publicações, geralmente com deferência. Mas apenas de modo secundário meu conhecimento atua para acrescentar algo ao sistema simbólico ali hegemônico. Esse conhecimento não é reconhecido como importante o suficiente para redefinir os rumos do grupo, como vimos no capítulo 6, pois a maioria dos ufólogos parece pouco ou nada ser influenciada pelo que eu comunico a eles, ainda que as implicações sobre suas atividades sejam imediatas. Apenas para exemplificar, eu tenho abordado em diversas palestras e entrevistas as importantes limitações que a hipnose tem enquanto técnica para recuperação de memória em ditos abduzidos. Ainda assim, os mesmos ufólogos que tomam ciência das minhas críticas mantém o uso da técnica da mesma forma como o faziam anteriormente, inclusive utilizando os mesmos argumentos de outrora em defesa da prática. Ademais, ainda que os ufólogos me convidem para palestras em eventos

para quinhentas pessoas e, ao me chamar ao palco, me elogiem esfuziantemente, alguns dos mais destacados se retiram do auditório assim que eu começo, enquanto muitos sequer acompanham as apresentações. Os elogios ao conteúdo emergem tipicamente dos expectadores, não deles. Como consequências sociais da minha presença, evidenciam-se ganhos na autoestima e no prestígio deles, sem que se disponham a rever suas perspectivas. As razões para essa indisposição, como já vimos nos capítulos precedentes e veremos a seguir, se associam à elevada convicção que possuem de que estão corretos seus métodos e suas perspectivas sobre a presença alienígena na Terra.

A atenção dada a mim nesses eventos pela plateia, além das minhas incursões em contextos diversos, sempre possibilitou que eu interagisse com diversos protagonistas de experiências ufológicas, parcela dos quais passei a acompanhar posteriormente. Tratarei de alguns deles a partir daqui, mas não de todos, por medida de parcimônia.

8.2.1. "Silvia": entre exus, orixás e alienígenas

Eis um breve estudo de caso permitido pelo delongado e próximo acompanhamento que mantive de uma contatada da região metropolitana de Belo Horizonte, desde meados de 2011 até o final do primeiro semestre de 2015. Trata-se de uma aposentada, na faixa dos sessenta anos, eloquente, vivaz e inteligente; chamemo-na de Sílvia. Meu primeiro contato com ela ocorreu durante a pesquisa de mestrado (Martins, 2012), quando a entrevistei e apliquei os respectivos testes psicológicos. À ocasião, a entrevista revelou uma riqueza potencial de detalhes a ser mais bem explorada em uma pesquisa futura.

Em resumo, Sílvia alega ter experiências com alienígenas, pessoas falecidas e seres sobrenaturais diversos desde a infância, as quais se estendem ativamente até os dias atuais. Seus relatos são representativos daquilo que circula ativamente nos setores explicitamente neoesotéricos

da comunidade ufológica brasileira, como visões de óvnis, encontros com Ashtar Sheran e seres semelhantes, desenvolvimento inicialmente involuntário e depois gradativamente voluntário de aptidões paranormais, experiências vagas e ansiogênicas na infância de visão de vultos e glossolalia fora do contexto religioso, estigmatização social, grande ansiedade para conseguir um sistema simbólico que significasse suas experiências, adesão a um sistema neoesotérico e então a ressignificação positiva da vida (com alguma ênfase nas passagens mais difíceis) a partir dela. É justamente tal representatividade que me desmotiva a descrever aqui muitos outros casos, para evitar redundância. Um trecho retirado daquela primeira entrevista com Sílvia (Martins, 2012) exemplifica e resume a situação, que ela detalhou a mim durante esta pesquisa de doutorado:

A primeira coisa que você sente quando o mundo inteiro bate de frente com você é que você é louco [...]. A gente [ela e sua família] tem esse histórico de avistamentos e outros aí, eu vi esse ser [um alienígena antes referido] com meu irmão [...]. E eu continuei minha vida de dia a dia, tudo com muita intuição, muita percepção de muita coisa [...]. Diante dessas experiências todas que eu já vivenciei, se tivessem me perguntado [em outra época] se eu queria, eu não teria querido, porque eu queria ser uma pessoa comum, normal [...]. Então, durante um período muito grande, eu recusei ser o que eu era, entendeu? Era difícil pra mim essa relação com esses seres [extraterrestres] [...]. Então, se a gente está sentado aqui e tem uma pessoa ali fora falando com "ninguém", então é horrível pra conviver com os outros. Pra você conseguir conviver, você não pode ver. Então você reprime. E essa repressão traz suas consequências, claro [...]. Hoje eu gostaria de ter tido todas [as experiências que tive], até mais do que eu já tive [risos] [...]. Eu tenho consciência do que eu sou, do que eu já realizei até hoje [...]. Eu tenho consciência mais centrada do que eu estou fazendo aqui, de porque eu passei por todas essas experiências [...]. Eu entendo que todas essas experiências, algumas dolorosas e tristes, porque eu tive que aprender a sublimar tudo isso [...]. Eu não escolhi, não foi meu livre-arbítrio, mas eu tive que conviver, né? Então hoje eu considero livre-arbítrio o fato de agradecer todas elas, porque acho que, como autoconhecimento, como crescimento [...] amadurecer dentro da paranormalidade, eu agradeço todas as oportunidades que eu tive, em detrimento de todo o sofrimento que isso me gerou [...]. E eu cresci me sentindo isolada, sabe? Não que eu tivesse sido colocada numa jaula, mas, se tivesse sido colocada, a sensação teria sido a mesma, né? Eu não estava presa na jaula, mas era um ser digno [para] alguns de dó, [para] outros de observação, [para] outros de estudo, [para] outros de crítica [...]. Quando se é criança, você não consegue dosar essa crítica, até quando ela é construtiva ou destrutiva pra você. Normalmente, ela é destrutiva [...]. Na adolescência, [a crítica] também foi dolorosa, mas você vai tendo mais suporte, mais vivência, vai estudando. Aí, quando fui para a faculdade, eu comecei a estudar parapsicologia [...]. Comecei a pesquisar religião [...]. Eu uso a religião para aprofundar as possibilidades que me foram dadas [...]. E os anos foram se passando e [...] mexendo na internet, eu vi que ia acontecer o II ou III Congresso Internacional de Cura Quântica⁸⁸ [...]. Foi muito interessante pra mim porque você estuda a vida inteira e quando você chega em um determinado grupo seleto, você descobre que você não sabe nada [...]. Eu tive noção de que, apesar de todo um histórico, eu era muito pequena, minha experiência era muito pequena em relação a essas pessoas, pessoas que já caminharam muito, muito [...]. No final desse congresso [...] eles colocaram à disposição da plateia a oportunidade de falar com um extraterrestre [...]. Eu queria fazer perguntas de uma vida inteira [...]. Aí foi proibido por esse ser [...] que se fizesse perguntas pessoais. E eu senti um grande impacto, porque eu queria fazer perguntas pessoais [...]. Ele [o palestrante] pegou o microfone e veio andando e ficou de costas para o palco. Então ele não viu quando [o extraterrestre] foi embora. E ele chegou com o microfone na minha mão e me entregou o microfone, e eu olhando para o palestrante; eu vi quando ele [o extraterrestre] foi embora. Não tinha ninguém pra "mim" perguntar nada. Aquilo foi um choque pra mim, foi um [...] [começa a chorar] foi muito difícil, porque era a minha vida, né? [...]. Quando eu me levantei, chega Ashtar Sheran [...] foi o presente da minha vida falar com um ser dessa natureza [...]. Foi a maior experiência da minha vida [recomeça a chorar] [...]. Ele [Ashtar, através do palestrantecanalizador⁸⁹, embora a protagonista tenha alegado a visão do extraterrestre no palco, atrás] falou pra mim minha carta estelar, de onde eu vinha, porque eu estava lá[...] falou que nós éramos irmãos e disse que meu futuro seria trabalhar com ele, o que foi uma grande surpresa, e que eu pertencia à mesma linhagem dele [...]. E foi embora. Ele foi lá só pra me responder [chora novamente] [...]. Depois do congresso, eu fui para o reiki, eu aprendi a cura quântica [...] eu aprendi o rejuvenescimento estelar, pra tratar doenças ósseas nas pessoas, Mal de Alzheimer [...]. A partir do momento que você começa a estudar, você vai entendendo (p. 161-163).

Uma série de variáveis situacionais favoreceu então que eu, na presente pesquisa, pudesse acompanhar o cotidiano de Sílvia de modo bastante próximo, o que incluiu não apenas diversas de suas experiências paranormais como experiências cotidianas ordinárias que também se mostraram reveladoras do modo como ela elabora eventos cotidianos e vivencia processos psicológicos

-

⁸⁸ Embora termos dessa natureza estejam eventualmente sujeitos a múltiplas definições e recortes conforme o grupo que os utiliza, cura quântica pode ser entendida, em termos breves, como um conjunto de práticas de cura alternativa (i.e., não aceitas pela medicina científica) alegadamente baseadas em princípios da mecânica quântica, agregando conhecimentos também alternativos sobre consciência, mestres ascensionados e temas afins de ordem neoesotérica.

⁸⁹ Embora seja um termo também sujeito a referenciais diversos, canalização pode ser brevemente definida como a experiência anômala na qual uma pessoa serviria de canal para que informações sejam veiculadas, vindas de uma fonte alegadamente anômala (Barret, 1996), como, neste caso, uma inteligência extraterrestre.

fundamentais para a compreensão fenomenológica e ontológica de experiências anômalas, como percepção, memória e assunção de crenças, entre outros.

As experiências de Silvia são, em sua maioria, análogas àquelas descritas nos capítulo seis, ou seja, luzes no céu, imagens sugestivas em fotografias, intuições, visões e contatos durante experiências ditas fora do corpo. Mas o tipo de experiência anômala de Sílvia que mais vezes eu pude acompanhar foi o transe mediúnico de incorporação. Ela é mãe de santo, incorporando regularmente orixás e exus tanto em terreiros e ilês quanto em sua casa, em reuniões para familiares e amigos. Durante essas ocasiões, ela se comporta de modo análogo ao que vemos com outros pais de santo e médiuns. Ou seja, quando recebe orixás (o que é chamado de "virar no santo"), ela dança e assume a expressão facial sisuda conhecida nos terreiros e ilês. Quando recebe exus, assume trejeitos individualizados das entidades, além de poder verbalizar por elas.

Sua adesão à Umbanda se deu diante justamente dessas experiências subjetivas que ela entendeu, após buscar respostas em diversos domínios, como mediúnicas. Como ela possuía certo incômodo com as reuniões espíritas, buscou na Umbanda um referencial mediúnico alternativo e facilmente disponível, no qual desenvolveu tal aptidão por alguns anos. Já sua adesão ao Candomblé ocorreu por motivo de saúde. Enfrentando uma série de sintomas somáticos para os quais, segundo ela, os médicos não foram capazes de fornecer diagnóstico, ela se encontrava sem perspectivas quando amigos pediram a um pai de santo que jogasse búzios para ajudá-la. O pai de santo disse que, para sobreviver a tal problema, ela teria, para usar os termos da religião, de "fazer o santo", "dando sua cabeça" ao orixá Oya e se tornando candomblecista. Pela pressão da ineficácia das intervenções médicas, ela aceitou "sem nem saber direito o que era Candomblé", disse-me. Mas a imediata melhoria de sua saúde após fazer o santo a convenceram da "veracidade" daquela religião (novamente o convencimento pela experiência direta), ainda que um referencial externo pudesse considerar a hipótese de uma resposta placebo diante de um quadro fundamentalmente psicossomático. Sílvia então se aprofundou no estudo e na participação no Candomblé, o que lhe

conferiu oportunidade para presenciar outras curas e acontecimentos que lhe valeram como confirmação.

Sílvia também recebe mensagens de seus guias, alguns dos quais extraterrestres, sem a necessidade de incorporação ou mesmo transe (no seu sentido mais ostensivo, perceptível externamente). Nesses casos, ela apenas ouve mentalmente as vozes dos guias ou tem intuições, na forma de inspirações súbitas que atribui a eles. Pude acompanhá-la em diversas dessas ocasiões e interagir com essas entidades (dentro e fora dos transes), o que forneceu elementos adicionais interessantes para este estudo.

Um desses elementos é o conjunto de mensagens transmitidas durante os transes. As entidades, através de Sílvia, transmitem conselhos imensamente valorizados pelos ouvintes, dado que a fonte é tida como sobrenaturalmente sábia. Essa valorização é perceptível também no quanto as pessoas de seu círculo social pedem por novas incorporações e devido a mudanças concretas que realizam em sua vida movidas pelas orientações recebidas.

Contudo, embora as pessoas próximas e a própria Sílvia possuam grande acervo de anedotas envolvendo informações transmitidas pelas entidades que não poderiam, para elas, ter outra explicação senão a sobrenatural, em todas as ocasiões que acompanhei foram fornecidas informações e dadas opiniões condizentes, dentro da minha perspectiva, com o conhecimento e os posicionamentos prévios de Sílvia. Por exemplo, as previsões e opiniões das entidades sobre dilemas familiares eram perfeitamente plausíveis (e mesmo prováveis) dentro do conjunto de informações que Sílvia possuía. Após algum tempo de convivência, eu me tornei capaz de antecipar acuradamente (e em segredo) o conteúdo de muitas das comunicações e até as ocasiões escolhidas pelas entidades para se manifestarem, como momentos de crises familiares pontuais ou de estresse de Sílvia. Em nenhuma das ocasiões que acompanhei, a entidade que se comunicava disse algo contrário ao posicionamento manifesto previamente por Sílvia sobre qualquer assunto, dos mais banais aos mais sérios, como questões familiares e financeiras. As entidades invariavelmente

corroboravam opiniões dela quando havia alguma a ser corroborada. Em nenhuma das ocasiões, foi dada alguma informação que me fosse sugestiva de um processo anômalo efetivo, no sentido de algo que a médium não poderia saber de outro modo que não através de aptidões paranormais. Contudo, tais informações para mim ordinárias eram consideradas excepcionais pelos demais expectadores, pois, a despeito de qualquer aparência comum, aquelas palavras revelariam sabedoria e, ocasionalmente, profecias acertadas. Como ocorre com uma parcela de médiuns, Sílvia alega não se lembrar do que fora dito através dela.

Ainda no domínio dos transes, Sílvia tem entre suas atividades de contato com guias espirituais e extraterrestres certas práticas meditativas. Participei de algumas delas, enquanto em outras ocasiões eu apenas observei, sem me submeter ao processo. As atividades já se iniciam orientadas por um propósito, como, para recorrer ao sugestivo nome de uma delas, "ativação do 3° olho o com o auxílio dos mestres ascensos". Tais meditações tendem a seguir roteiros fixos, guiadas por áudios obtidos na internet ou entre outros interessados. Familiares e conhecidos costumam participar eventualmente de tais atividades guiadas de Sílvia, embora ela pareça ser a mais disciplinada e assídua.

As práticas são bastante semelhantes às apresentadas nos capítulos seis e sete. Com vozes suaves, as gravações que orientavam as meditações veiculavam sugestões de relaxamento e concentração, após o que imagens mentais eram sugeridas na forma de enredos em que flutuávamos para naves ou planetas distantes através de raios de luz cujas cores correspondem àquelas regidas pelos mestres ascensos. Após chegarmos à tal nave, planeta ou dimensão paralela, cada praticante se encontrava com a entidade descrita no áudio, ainda na forma de imagens mentais tidas como aproximadamente literais, pois representariam a sintonia de quem medita com aquela energia e, especificamente, com aquela entidade sábia. Após sermos aconselhados e energizados pelas

_

⁹⁰ Na tradição hinduísta (em que é chamado de Ajña) e em sistemas simbólicos neoesotéricos, o terceiro olho é o sexto chakra, situado aproximadamente entre as sobrancelhas ou um pouco acima, o qual seria "o olho do espírito", cuja ativação estaria associada à iluminação e a dons espirituais (Jones & Ryan, 2006, p. 20).

entidades, regressávamos suavemente a nosso corpo físico e éramos trazidos ao estado vigil de consciência.

Como nos demais contextos, experimentei vividamente essas ditas viagens astrais. Nas ocasiões em que atuei como observador, pude registrar que os participantes (exceto quando desinteressados ou impacientes) evidenciaram relaxamento gradual, análogos aos primeiros sinais de estado hipnótico. Houve então evidência de catalepsia, movimento rápido dos olhos (REM) e outros indicadores externos de que eles se encontravam em estado distinto de consciência. Assim, as evidências sugeriram que, a despeito de diferenças na gradação, experimentamos o mesmo fenômeno genérico, o qual se amolda à constelação de experiências hipnóticas, como discuti em capítulos anteriores.

A distinção entre minhas experiências e as deles se concentrou, até onde os recursos da pesquisa permitem avaliar, essencialmente na interpretação do vivido e nas consequências disso: enquanto meus acompanhantes julgaram se tratar de encontros energéticos com guias extraterrestres e espirituais, o que trazia consigo efeitos emocionais, na visão de mundo etc., eu não concebi ali algo além de uma indução hipnótica padronizada comum e fenômenos típicos de qualquer estado do gênero, repetindo-se aqui o que verifiquei em outros contextos. Para meus interlocutores, contudo, ocorre de modo semelhante ao visto no capítulo 6: as experiências são entendidas como contatos com seres alienígenas e espirituais, corroboram e ampliam seu sistema simbólico e atuam em favor de sua autoestima e senso de controle sobre a realidade. Apresentarei outros detalhes acerca disso ao longo do texto.

Outro ponto relevante, manifesto no discurso e comportamento de Sílvia e das pessoas próximas que se valiam avidamente de seu trabalho com entidades sobrenaturais, foi a tendência quase onipresente em considerar rapidamente como paranormal qualquer ocorrência (mesmo levemente) ambígua. Assim, pensamentos fortuitos, *insights* interessantes, sombras ou luzes fugazes percebidas pela visão periférica, formas no ambiente ou em fotos que se assemelhavam a rostos ou a

bolas de luz, tudo era prontamente interpretado como manifestação de seres extraterrestres e/ou espirituais. Com isso quero dizer que, como observado nos contextos já discutidos, a conclusão de que se tratava de algo anômalo era declarada rapidamente, não raro dois ou três segundos após cada experiência. Já no meu referencial simbólico, havia diversas outras hipóteses a se considerar, como lampejos comuns de criatividade e resolução de problemas, ilusões de ótica simples, vieses cognitivos de percepção e pareidolias. Como Sílvia já dissera, "a realidade espiritual está manifesta em todo lugar" e em tempo integral, de modo a não existirem coincidências, acasos, experiências sem significado intrínseco. Essas premissas básicas reapareciam em todo lugar, como crenças basilares a fundamentar todo o resto, como vimos pela Teoria da Atribuição de Causalidade.

De modo associado está a rapidez com que Sílvia e mesmo alguns de seus familiares avaliam situações e moldam conclusões a partir também de experiências cotidianas sem ligação imediata com a dimensão espiritual. Boa parte dessas conclusões se revelava acertada, sugerindo-me sagacidade e grande aptidão para a observação. Por outro lado, boa parte das conclusões era equivocada, às vezes grosseiramente. Em ambos os casos, contudo, a rapidez (novamente poucos segundos) e a convicção ao enunciar as conclusões estavam presentes, ainda que não tivessem, na perspectiva de Silvia, sido ditadas pelos guias. Para esses casos, ela se descreve como uma pessoa "perspicaz". Entre os copiosos exemplos cotidianos, ela antecipava rapidamente o final de piadas e filmes, respondia rapidamente a charadas e inferia sobre motivações obscuras de outras pessoas. O mesmo ocorria diante de experiências sugestivas de paranormalidade e intervenção alienígena, como se as coisas fossem aquilo que parecessem ser, de modo que a conclusão que se apresenta pelas aparências (de acordo com sua interpretação da mesma) é assumida sem delongada ponderação e crítica. Certa vez uma parenta bastante próxima de Sílvia sintetizou eloquentemente o ponto a respeito da confiabilidade da percepção e das conclusões a que ambas chegam rapidamente: "só posso confiar na minha percepção mesmo. Se parece real, então é!"

Os sentidos de Sílvia são também bastante apurados, sendo comum que ela perceba acontecimentos sutis que as pessoas ao redor, incluindo eu, sequer imaginamos. Entre os muitos exemplos, ela escutou certa vez um vazamento de gás que ninguém mais escutou, inclusive após sermos alertados por ela. Verificamos, depois, que o vazamento de fato ocorria.

As mesmas confiabilidade e rapidez que regem as conclusões relativas ao paranormal parecem contaminar, inclusive, experiências e crenças de outras pessoas. Sílvia, alguns de seus familiares e amigos (o mesmo círculo social que a acompanha em suas incorporações) são frequentadores assíduos de cartomantes, curandeiros e cursos neoesotéricos de todo tipo, inclusive gastando expressiva soma de dinheiro, se comparada à sua renda e às limitações financeiras que alegam. Gastam-no como uma forma de "investimento", segundo termo exato de Sílvia, esperando dali retorno suficiente na forma de conselhos e verdades nos domínios espiritual, financeiro, amoroso, profissional e quaisquer outros que os angustie. Tais pessoas que eles procuram e pagam por consulta às vezes sequer são conhecidos deles. Como pude presenciar, basta uma indicação vaga de terceiros, algo como, para citar exemplo que presenciei mais de uma vez, "fulano é um excelente jogador de búzios, acerta tudo", para que Sílvia e seus conhecidos se disponham a investir elevadas somas financeiras e expectativas neles, com correspondente convição no que lhes for informado nessas oportunidades. Em muitos momentos, eles e especialmente Sílvia me remeteram aos ansiosos membros dos grupos belorizontino (cf. capítulo 6) e sul-mato-grossense (cf. capítulo 7) em sua sede por respostas rápidas, espiritualizadas, profundas e eficazes para seus problemas e desejos. Pude acompanhar, inclusive, o sofrimento decorrente da não realização de predições altamente desejáveis que foram feitas, sofrimento esse que em nenhum momento (segundo observei e perguntei) abalou sua convicção nas pessoas consultadas e no respectivo sistema simbólico. Nessas ocasiões, de modo análogo ao visto nos capítulos anteriores, se evidenciaram processos de dissonância e consonância cognitivos, em que novos sentidos foram dados para permitir a consonância. Entre eles, erros são considerados acertos a serem confirmados no futuro, inexatidões nas previsões tendem a ser relevadas em detrimento dos acertos e aproximações.

Outro aspecto notável e útil à nossa análise é a propensão de Sílvia a falsas memórias e exageros nas histórias. Até entre os conhecidos, incluindo aqueles que partilham de seu sistema simbólico neoesotérico, ela é conhecida por sua tendência em aumentar e distorcer acontecimentos. Não houve evidência de que Sílvia faça isso com a intenção deliberada de mentir. Ao contrário, houve evidência de que ela acredita nas memórias e relatos distorcidos e amplificados em suas dimensões, como quando ela guiou atitudes e tomadas de decisão importantes com base nessas lembranças. Tive oportunidade de estar com ela e outras pessoas durante acontecimentos que, ao serem contados posteriormente também na minha presença e dos demais, se revelaram distorcidos e aumentados drasticamente. Houve consenso aberto, explicitado entre os presentes, sobre as distorções terem ocorrido. Estas não se dão em quaisquer direções e sim, até onde pude observar, de modo egossintônico, sublinhando atributos pessoais próprios e de pessoas queridas, conferindo-lhes importância, além de sublinhar também o caráter espetacular dos acontecimentos e da correção de seu sistema simbólico. Coerentemente, embora de modo mais raro, ocorre um esvaziamento de atributos negativos das pessoas e aspectos desabonadores do caráter excepcional das experiências. O que vimos anteriormente sobre dissonância cognitiva se repete, adicionalmente aos desenvolvimentos recentes da teoria que veremos adiante, pelos quais as contradições sobre as quais os processos de consonância se constroem são *psico*lógicas e não meramente lógicas.

Tal característica nos ajuda a compreender como experiências relativamente simples e cotidianas sob referenciais externos a Sílvia são significadas, lembradas e descritas como paranormais e ufológicas por ela, enquanto outras não tão cotidianas podem ser recriadas, ressignificadas e complexificadas, de modo que o desafio explicativo que aparentam pode não ser significativo em tal proporção. Um exemplo adicional ilustra o ponto. Ela me relatou uma experiência ocorrida há dois ou três anos, quando acordou em dada noite ao som de vozes. Ela então

se deparou com dois alienígenas da espécie notória na ufologia como baixa, cinza, de olhos negros e grande cabeça. Eles recitavam algo e impunham as mãos sobre seu então marido, que dormia pesadamente na mesma cama. Sílvia então sentiu que aqueles seres não eram "positivos", isto é, benéficos à espécie humana, e então recitou algo tido na linha de *reiki* que ela segue como defesa espiritual contra extraterrestres negativos. A medida foi efetiva e os seres logo desapareceram no ar. O ex-marido acordou devido às palavras ritualísticas da esposa, recitadas em voz alta e com nervosismo.

A oportunidade interessante veio quando, logo após Sílvia terminar o relato, o então marido veio por acaso até onde estávamos e eu o convidei a recontar a história. Minha intenção não declarada era comparar as narrativas e ver como Sílvia reagiria às eventuais convergências e discrepâncias. As histórias foram semelhantes, mas a reação de Sílvia às discrepâncias ilustra o ponto anterior sobre sua propensão a falsas memórias. O marido contou que quem acordou Sílvia por estar falando era ele enquanto dormia, e não os alienígenas. Sílvia pareceu levemente confusa e logo "lembrou certo", segundo sua própria ressignificação, modificando rápida e versatilmente seu relato (em vez de, como exemplo de possibilidade alternativa, discordar do marido e asseverar sua perspectiva de que os alienígenas falavam). O mesmo ocorreu quando o marido disse as palavras que Sílvia momentos antes atribuíra aos alienígenas. Sobre as palavras exatas ela se mostrara igualmente convicta antes (pois atribuía a essas palavras um sentido esotérico especial), mas bastou a discrepância para que ela rapidamente reajustasse seu relato. Assim, independentemente de quem me narrara a experiência de modo mais fidedigno em cada ponto ou em geral, o aspecto interessante é que Sílvia se mostrou propensa a mudanças rápidas e significativas em seus relatos nesta e em muitas outras ocasiões acerca do paranormal ou do ordinário, diante do marido ou de quaisquer pessoas.

Embora as experiências ocorressem com alguma regularidade ao longo da vida de Sílvia, pude acompanhar um aparente aumento das mesmas imediatamente após a emergência de uma série

de conflitos familiares subjetiva e economicamente impactantes. A partir desse momento, tanto ela buscou mais os contextos e situações favoráveis ao contato com os alienígenas e seres espirituais (como ao praticar regularmente meditação e ao frequentar/implementar com mais assiduidade rituais religiosos) quanto os contatos também ocorreram mais frequentemente de modo espontâneo. Nessas experiências, as entidades reforçam o senso de importância de Sílvia, conferem-lhe apoio e mesmo "energia" (no sentido literal e esotérico) para superar as dificuldades e validam para os demais familiares a posição de Sílvia sobre os conflitos e dificuldades do lar.

Assim, entre outros aspectos relevantes que serão retomados em diferentes momentos adiante no texto, alienígenas e entidades sobrenaturais são compreendidos por Sílvia como presentes em sua vida por ela possuir conexão com eles desde vidas passadas. As evidências dessa presença, que adquirem condição de provas a lhe conferirem certeza, revelaram ativos processos de ressignificação do vivido que desempenham funções diversas em sua vida ligadas ao controle sobre a realidade e a manutenção da autoestima. Como o texto até aqui já sinalizou e reforçará adiante, não se trata de um caso isolado.

8.2.2. "Carla": entre exus, demônios, bruxas e alienígenas

Na mesma região, uma engenheira de trinta e poucos anos vive história tremendamente semelhante. Eu pude acompanhar "Carla" proximamente por mais de quinze anos, desde a adolescência, quando ela pela primeira vez me procurou para relatar suas experiências com alienígenas benevolentes, notadamente Ashtar Sheran e outros de semelhante categoria e nomes, como Sharlans, Sherlan e Ishtar. Ela também relata as mesmas experiências básicas de Silvia, como luzes no céu, intuições, visões, comunicações sutis com guias alienígenas (incluindo vozes), vivências oníricas, experiências fora do corpo e lembranças de vida passada em outros planetas. Carla me concedeu diversas entrevistas ao longo dos anos, além de conversas informais diversas e

seu diário original de adolescência, repleto de experiências e pensamentos altamente relevantes para esta pesquisa.

O diário começou a ser escrito aos seus quinze anos, mas faz referência a anos anteriores, dado o propósito de deixar suas importantes experiências como legado. A primeira página registra: "deixo este diário a todos aqueles que queiram a paz e o amor, que queiram saber mais sobre 'eles' [os alienígenas] e sobre quem escreve estas palavras". Além de suas memórias, o diário reúne recortes de revistas e jornais sobre ufologia e sobre a série de televisão *Arquivo X*, dedicada a temas paranormais e ufológicos.

Carla conta que sua história começa desde antes de seu "nascimento na Terra" (dado que ela teria um histórico de encarnações em outros planetas). Sua mãe diz que recebia visitas de um anjo à noite, que cantava para que ela dormisse, o que Carla suspeita ser indicativo da presença de alienígenas espiritualmente evoluídos acompanhando sua família há muito tempo (e interpretados erroneamente pela mãe como anjos). Assim, sua vida inteira foi, ainda nos primeiros anos de adolescência, ressignificada como integrante dos planos e atividades de extraterrestres, como vimos com Silvia.

O seguinte trecho de seu diário (que ela confirmou e detalhou em muitas conversas subsequentes) descreve uma infância semelhante à de Sílvia e outros tantos contatados com quem interagi nos diferentes contextos: experiências idiossincrásicas, dificuldade de interpretá-las, estigmatização social, suspeitas quanto à sanidade mental e posterior organização do vivido através de uma combinação de referenciais tradicionais e contemporâneos, com tendência ufológica:

Meu primeiro caso com "eles"[...] primeiro não, o mais antigo que posso me lembrar atualmente ocorreu dentre os anos de 1986 e 1987. Eram férias de verão e eu estava em Guarapari (ES). Uma plantinha se comunicara comigo e eu não sei se ela falava ou não. Quando contei aos adultos eles não acreditaram. Eu era uma criança muito sonhadora e meus sonhos, pra eles, poderiam ter me levado a ver o fato. Mas eles não conseguiram enxergar que no meio dos meus sonhos havia uma criança normal, um pouco diferente das outras (sempre fui muito inteligente). Hoje eu sei que aquela planta só

me preparava para os dias atuais. Não tenho muita certeza, mas acho que ela era um extraterrestre, que não quis se apresentar como tal para não me assustar. Meu Deus, o que uma cabecinha de quatro anos pensara perante aquele fato? O que pensei na hora não sei mais. O tempo levou-me a pureza daquele instante e aquela plantinha - só lembro assim - se tornou minha amiguinha na solidão daquele apartamento grande, no meio de adultos e outras crianças ditas "normais" que zombavam de mim por acharem que a "inteligentinha" estava ficando era "louquinha" [...]. Em 1987 e 1988 algo novo aconteceu [...]. Eu estava sozinha no meu quarto e olhando pra mata em frente de casa, vi algo incrível. Era como fogo e como brilhava. Era lindo como ouro e seguia um caminho de 180 graus. Parecia que alguém havia colocado ouro ao vento e ao mesmo tempo, parecia que era um fogo de aparência regular e uniforme, um fogo muito dourado [...]. Uns dias depois eu revi o fenômeno. Dessa vez em menor intensidade e novamente eu estava sozinha no quarto. Eu não fazia ideia de que aquele fogo de ouro que não pegava na mata e perante a luz não deixava rastro, já se presenciara nos tempos bíblicos: "Moisés e a sarça ardente". Eram "eles" mais uma vez, me preparando. Eram meus "amigos do espaço"!

Conforme os anos passaram, Carla seguiu em busca de tentar compreender suas experiências e se interessou por temas ufológicos, esotéricos e religiosos. Seu diário revela a familiaridade com tais tópicos desde a adolescência, quando anotações daquela época citam copiosamente casos famosos da ufologia, termos esotéricos, Ashtar Sheran e detalhes afins. Enquanto isso, numerosos sonhos, *insights* e outras experiências sutis e/ou ambíguas (como uma coleguinha de infância que, por ser muito branca e ter olhos azuis muito distintos, ainda é suspeita por ela de ser uma extraterrestre infiltrada entre os humanos; ou quando jogou com destreza inesperada um jogo de videogame sobre naves espaciais) eram interpretadas como tendo natureza excepcional (normalmente contatos reais com alienígenas), algo novamente familiar na vida dos contatados, como já dito. Um exemplo breve extraído de seu diário sintetiza o ponto: "As naves não apareceram [...]. Às vezes aparecem só em minha mente, mas são 'eles' que colocam por telepatia". Entre as suas muitas experiências estranhas, havia também contatos com pessoas falecidas, as quais ela via e ouvia, caracterizando, para ela, mediunidade, tal como Sílvia.

Conforme seu interesse pelo assunto crescia e ela buscava mais informações, Carla passou a ter sonhos reincidentes (que considera "experiências reais") com naves espaciais e abduções, além

de buscar experiências em estado de vigília. Com esse processo iniciado, "se eu ficasse no quintal todas as noites, em todas as noites eu veria algo q poderia julgar ser um óvni", ela me disse, o que seria intencional da parte "deles" para estabelecer contato com ela. Interessantemente, muitas dessas visões de óvnis, descritos como pontos de luz, ocorreram entre o pôr do sol e as duas horas e meia seguintes, a mesma faixa de horário que apontei anteriormente (cf. capítulo 5) como a mais propícia para se observar satélites. Seu diário é repleto de passagens como esta, de 1997, quando ela ainda tinha quinze anos:

Foi um contato tipo alfa [isto é, em sonho]. Eu, minha mãe e minha tia vimos a "nave azul". Ela ficou parada num ponto do céu de onde, no início do ano, eu recebia contatos de muitos jeitos [...]. A nave de Ashtar Sheran começou a reluzir, uma luz muito clara que iluminava [...] o céu noturno. Da nave saiu uma sonda e eu só conseguia falar 'Ashtar Sheran, é ele, Ashtar Sheran, Ashtar Sheran'... Algumas naves pousaram sobre minha casa e mentalmente colhiam elementos do meu DNA para levar a Ashtar Sheran. A sonda veio parar em minhas mãos e, eu falando sem parar o nome de Ashtar Sheran, apertava teclas nela.

Tais passagens, em algumas épocas, foram registradas diariamente por semanas consecutivas, preenchendo muitas páginas de suas memórias. As experiências tinham um valor cumulativo de convencimento, sempre sendo lembradas em citações consecutivas como provas da realidade extraterrestre. Mas esse convencimento convivia com ruminações céticas, ambivalentes em relação a serem as luzes aviões, satélites ou "coisas da minha cabeça", como registrado no diário. Ao mesmo tempo em que questiona essas possibilidades, ela usualmente retorna ao ponto "eu sei que 'vocês' existem", como escreveu em uma das muitas vezes.

Carla também se mostrava preocupada com a possibilidade de ser espionada pelo "governo secreto" e pelos militares. Em certa passagem do diário, por exemplo, ela relata que aeronaves militares perseguiram alguns dos óvnis enquanto ela os observava, sendo que uma delas sobrevoou sua casa e retornou. "Eles já devem saber quem eu sou", ela escreveu, em referência ao fato de ser uma contatada e, assim, ser objeto de interesse e monitoração tal como os próprios óvnis.

Seus registros sugerem que Carla evocava diariamente os alienígenas para que a levassem, ao que eles lhe disseram várias vezes em sonho e por telepatia que "ainda não era a hora". Como registra uma passagem escrita aos seus dezesseis anos, "eu ansiava, eu queria, eu pensava: contatos, contatos, contatos". Em outro trecho da mesma época, "pedi ardorosamente a Ashtar Sheran que me mostrasse ao menos uma nave, para que eu pudesse dormir feliz, pois sofria muito e eles sabiam [...] não pertenço a este planeta podre". A família e alguns adolescentes amigos seus, por sua vez, ora se interessavam e protagonizavam com ela experiências, ora repudiavam o assunto como de origem demoníaca. Perguntada recentemente sobre o porquê de tal recorrente busca e desejo por ser abduzida, ela respondeu que "sentia que não pertencia a este mundo. Na época em que escrevi [especialmente nos anos de 1997 e 1998, que ocupam a maior parte do diário], eu não fazia tratamento para o transtorno bipolar e vivia na opressão religiosa imposta por minha família evangélica". Portanto, novamente à semelhança de outros contatados aqui vistos, Carla depositava nos alienígenas possibilidades de enfrentamento de dificuldades cotidianas. Isso auxilia na contextualização de um registro seu de novembro de 1998:

Recebi, na sala de aula, uma mensagem do meu comandante Ashtar que dizia que, em algum dia, meu tempo de loucura se findará e os terrestres verão que são eles os loucos que destroem o próprio planeta, nossa amada Terra.

Carla passou a receber cada vez mais mensagens dos alienígenas sobre os problemas da Terra e temas espiritualizados, como é tão comum entre contatados. O conteúdo dessas mensagens, tidas e reproduzidas por ela como de máxima significância, podem, externamente a seu referencial, ser consideradas ordinárias e semelhantes às dos demais contatados aqui investigados, como no exemplo anterior e em mais este exemplo de 1998:

Não somos daqui. Somos todos do espaço... fronteiras eternas que ninguém nunca ousou desafiar! Queremos paz, paz no universo aos seres de boa vontade! São coisas tão relativas que superam a lógica

humana, superam até mesmo a existência, a vida, o sentido do real e do imaginário, unidos num só propósito, descobrirmos o infinito.

Enquanto isso, outros tipos de experiência diminuíam, como aquelas idiossincráticas (como plantas falantes e vivências vagas). Os extraterrestres estavam cada vez mais presentes em sua vida, de modo que pode ser sintetizado pelo texto a seguir, chamado "Viver, 'vocês", que ela registrou em seu diário em 1997:

É infinito

Hoje e sempre

Éinfinito

É minha mente

Queria estar ao lado de "vocês"

Mas não sei bem o que pensa um ET

Será que sei?

Acho que sim, posso ser uma de "vocês"!

Olho pros céus e procuro

Se há apenas um rastro de "vocês"

Olho pros céus, no escuro

E aguço o meu viver, "vocês"

Desde criança

Eu espero uma resposta

Pois já conheço "vocês"

Há anos

Posso dizer até que os conheci

Antes mesmo de nascer

De mãos dadas

Caminhamos pro infinito; não somos os únicos seres do Universo

Um dia

Eu sei

Nos encontraremos e não será por poucos minutos; será eterno

E vou viver, "vocês"

Quando pequena

Procurava agir como uma criança comum

Mas eu nunca fui igual

Eram "vocês"

O tempo todo comigo

E os outros

Nunca acreditavam

Naquela época

Era mais difícil dizer que existiam ETs

E que eram meus amigos

Sempre quis dizer

Pro mundo inteiro ouvir

Que "vocês" existem, sim

Só querem o nosso bem, meu viver, "vocês"

Como nos demais contatados e como também sugerido por alguns autores já citados sobre as mudanças de visão de mundo em direção a valores humanitários e espiritualizados, Carla evidencia semelhante processo, registrado em seu diário em passagens como esta, do agitado ano de 1998⁹¹:

Nada no universo é de ninguém, todos fazemos parte de um só 'tudo', confundimos fazer parte com dominar e acabamos destruindo o que 'dominamos' em vez de procurar caminhar de mãos dadas com a vida. E eu ainda ouso mudar o provérbio: paz no universo aos seres de boa vontade [...]. De uns tempos pra cá, eu tenho mudado muito. Não sou mais uma pessoa tão egocêntrica e vingativa, e isso me ajudou a desvendar os mistérios dos ETs que circundam minh'alma, minha vida.

Carla revelou que, durante a adolescência, uma de suas principais fontes de informação sobre ufologia, a moldar até suas práticas de contato, foi justamente o contatado líder do grupo discutido no capítulo 7. Há também diversas menções a ele no diário, a quem ela teve acesso apenas através de aparições midiáticas. Eis um dos muitos exemplos de como a comunidade ufológica se conecta e os diferentes contextos aqui investigados possuem interpenetrações, como anunciei na Introdução desta segunda parte da tese.

•

⁹¹ Apenas como um detalhe potencialmente interessante, o ano de 1998 foi marcado por expressiva onda de casos ufológicos em Pedro Leopoldo, com diversos relatos de moradores sobre luzes estranhas no céu que se estenderam até 1999.

Assim como Sílvia, Carla experimentou uma relativa perda de interesse pelo tema nos primeiros anos da vida adulta, o que o diário também registra na forma de escasseamento gradual das experiências. "Parece que fui perdendo a sensibilidade", ela me disse. Recentemente e de modo relacionado a práticas e estudos religiosos e neoesotéricos, entretanto, seu interesse retornou. Carla então se envolveu proximamente com bruxaria, umbanda, quimbanda, ufologia, xamanismo e satanismo, edificando um sistema simbólico próprio através da combinação peculiar de múltiplos referenciais. "As experiências com os seres que tenho contato estão voltando com as práticas de magia", ela me disse recentemente. Demonstração da retomada de importância do assunto também é o desejo de Carla de escrever um livro sobre suas experiências ufológicas e espirituais, exatamente como também (e de modo independente) estão fazendo Sílvia, Adriana e outros contatados que conheci. Evidencia-se um senso de importância sobre as experiências, que precisam ser comunicadas e que diriam respeito a toda a humanidade.

Ao mesmo tempo, o que prontamente me remeteu ao auge de seus contatos na adolescência, Carla tem passado por períodos severos de depressão e mania nos últimos anos, o que incluiu surtos, ideação obsessiva com a morte e tentativas de suicídio. Segundo ela, não há correlação entre os períodos intensos de contato e as fases mais "sombrias" de sua vida. Carla relata, entretanto, que apenas recentemente recuperou a noção, por seus estudos cumulativos religiosos e neoesotéricos, que a energia negativa tem de ser equilibrada com a energia positiva do universo.



Figura 6. Os extraterrestres Sharlans e Sherlan. Crédito: Carla (desenho feito na adolescência)

8.2.3. O contatado "Julio": extraterrestres e física quântica

Outro contatado interessante, que conheci de modo fortuito durante a pesquisa de mestrado e cujo estudo a respeito aprofundei posteriormente é Julio, um senhor falante de meia-idade, exprofessor de física (o que terá repercussões imediatas em suas crenças sobre alienígenas, como logo se verá) que realiza concorridos atendimentos para fins de "cura espiritual e física" alegadamente baseada na física quântica, além de reunir ajudantes à semelhança de reverentes seguidores. Nas palavras de um deles, enunciadas com deferência antes que eu entrevistasse o contatado pela primeira vez, "é um privilégio para você conversar com ele". Esse contatado e seus seguidores emergiram da ramificação de outro grupo com milhares de membros espalhados pelo Brasil, ao redor de outro contatado, chamado de "mestre" por Julio. Silvia chegou a conhecer esse "mestre" e se refere a ele também com deferência.

O sistema simbólico de Julio evidencia possuir os mesmos alicerces dos demais aqui apresentados, como ufologia, neoesoterismo, religiões diversas e ciência. Sua versão para os extraterrestres, a partir desses alicerces, apresenta semelhanças e diferenças em relação aos demais, o que parece caminhar intimamente com as experiências de contato que ele professa e não unicamente com suas interpretações, caracterizando uma relação dialética. Entre os muitos exemplos disso, ele afirma que os alienígenas lhe disseram que ele participou de sua tripulação em encarnações anteriores (coerentemente à sua crença em reencarnação) e sempre sob a orientação de Jesus Cristo (sendo o cristianismo o pilar de suas crenças ao longo de toda a vida).

Julio defende que os extraterrestres se manifestam inteiramente de modo físico e não espiritual, como os demais contatados. Cabe lembrar que sua formação em física antecede essa elaboração sobre as entidades com quem interage. Não que ele negue as experiências dos demais, tampouco fuja do alicerce neoesotérico. Ele apenas os redefine, fazendo, como os demais, arranjos próprios a partir dos referenciais genéricos. "Eles [os alienígenas] são físicos como nós, mas sabem

ir de uma dimensão para outra. Por isso <u>parecem</u> espíritos", disse, com a ênfase citada. Eles obedecem ao princípio da reencarnação, mas seus feitos extraordinários e aparentemente miraculosos se devem a dominarem cientificamente as leis da natureza. A reencarnação e os demais preceitos espiritualistas são explicáveis cientificamente pela física quântica (na elaboração que ele faz de tal disciplina científica que, originalmente, não aborda essas questões). Além de ele mesmo ser a encarnação de um alienígena, o mesmo ocorre com Jesus e outros seis mil atuais viventes na Terra. Daí o interesse dos alienígenas em contatá-lo. Em suas palavras, "você começa a perceber que encontrou o elo perdido entre a religião e a ciência. Nós não estamos falando de religião, de espiritismo, catolicismo [...] estamos falando de naves espaciais de dimensões quânticas", enfatiza.

Suas experiências mais comuns se assemelham àquelas dos demais contatados aqui citados, com ênfase nas intuições e curas com auxílio dos guias alienígenas. Suas experiências iniciais também eram idiossincrásicas, indefinidas, como nos demais, embora tenham ocorrido, segundo ele, a partir dos vinte e poucos anos e não da infância. "Foram contatos assim que eu mesmo não sabia se era alguma coisa real ou se era fruto da minha imaginação. Parecia assim contato meio telepático, eu via, mas não via, eu via o cara meio transparente... Eu cheguei a procurar um psiquiatra", ele me disse aos risos. Assim como os demais contatados, Julio enfatiza que esse caráter indefinido das primeiras experiências guarda relação com seu despreparo e imaturidade para lidar com tais manifestações sutis de seres evoluídos. "Antes disso, eu era um cara super normal, católico fervoroso", disse, para então apontar que começou a questionar suas crenças religiosas prévias devido a não contemplarem suas estranhas e novas experiências.

A diferença mais perceptível em relação aos demais contatados aqui comentados, portanto, é sua ênfase na dimensão física dos alienígenas, além dos processos de cura e contato, o que aparece também em algumas de suas experiências, mais físicas que as dos demais, isto é, contatos físicos diretos com alienígenas de "carne e osso". Eles aparecem a ele diretamente e o convidam para entrar

em sua nave, a passear pelo sistema solar e mesmo testemunhar missões deles. Seus relatos a esse respeito são fartos e repletos de detalhes.

Nesse sentido, Julio me remeteu aos primeiros contatados, aqueles do início da "era moderna dos discos voadores" (cf. capítulo 3), que relatavam experiências com alienígenas físicos, embora idealmente perfeitos. Mas Julio vai além de muitos deles na riqueza de detalhes de seus contatos e na intimidade que tem com os alienígenas. Levando em conta esse contraste em relação aos demais contatados aqui investigados e a prevalência neles de experiências sutis, espirituais, não físicas, a contemporaneidade polissêmica parece mesmo ter chegado aos alienígenas, havendo espaço simbólico para todo tipo de descrição e narrativa, incluindo alienígenas dos mais físicos aos menos.

Os alienígenas evoluídos são chamados por ele de "confederados", tal como na literatura ufológica comum, em equilíbrio razoável de forças com raças inimigas sem tal evolução moral, mas igualmente tecnológica. Jesus (comandante dos alienígenas bons) e Lúcifer (comandante dos maus) não são seres sobrenaturais, mas "reis" de planetas e sistemas solares distantes. A guerra entre eles, embora de base moral, é física, através de frotas de naves, como na série de filmes *Star Wars*. Foi Júlio quem evocou a comparação, mas dando-lhe um sentido mais interessante do que eu inicialmente imaginara. Segundo ele,

a guerra entre o bem e o mal não é uma guerra entre anjinhos e capetinhas. É uma guerra entre naves estilo *Star Wars*. A conclusão a que cheguei é que *Star Wars* não é uma ficção. George Lucas [o diretor] sabia muito bem o que ele estava colocando lá. Eu teria que conversar com ele para saber [se Lucas é um dos seis mil extraterrestres encarnados na Terra], mas acredito que ele conscientemente falou que estava fazendo uma ficção científica para começar a mostrar para os habitantes do planeta Terra o que existe de real lá fora [...]. Acredito que ele seja um dos seis mil.

Como com os demais interlocutores, embora aqui com mais detalhes e enfatizando a dimensão física, as experiências e o sistema simbólico de Julio descrevem e compreendem os alienígenas de modo particularmente antropomórfico, indicando, dentre copiosos exemplos, sua

alimentação com azeitonas, sal, açúcar, gelatina, chocolate, embora tais iguarias alienígenas sejam, nas palavras dele, "bem mais saborosas que as nossas aqui na Terra". Ele as experimentou a bordo das naves. Novamente, fui remetido, de pronto, à idealização dos extraterrestres que vigora há séculos (cf. capítulo 3), incluindo versões otimizadas de questões bastante humanas. Nesse sentido, Melton (1995) relata casos em que, entre tantos outros detalhes interessantes, alienígenas foram testemunhados tocando instrumentos musicais humanos com destreza inalcançável.

Coerentemente a tal caráter físico dos alienígenas, Julio somente conseguiria exercer suas aptidões de contato e cura, segundo ele, devido a um "implante" físico que teria sido colocado em seu crânio durante uma "abdução" e não pelo desenvolvimento "natural" da paranormalidade. "O implante aparece até em radiografias que tirei [...] é material, físico", disse. Tal assertiva é mais comum entre abduzidos, se compararmos a contatados, sendo que esses últimos tendem a relatar implantes espirituais, sutis, como Sílvia me relatou existirem (e contra os quais ela se defende com rituais). Em sua primeira entrevista para minha pesquisa de mestrado (Martins, 2012), Julio reforça o caráter físico de suas experiências:

Por quatro oportunidades, eu estive fora do planeta a bordo de naves espaciais alienígenas [...]. plenamente consciente, acordado [...]. A primeira viagem a bordo de uma espaçonave [...] nós [os alienígenas e ele] fomos até a Lua; houve uma alunissagem [...]. A terceira vez que eu estive fora do planeta, eu fui até Marte [...] eu tive que vestir um traje espacial adequado porque houve um pouso [...] eu caminhei por Marte [...]. [Na cabine de uma das naves] você vai com uma imagem do que você espera encontrar lá dentro. E eu fui esperando encontrar um painel cheio de reloginhos, cheio de luzinhas, cheio de indicadores, como você vê nos aviões daqui. Quando eu cheguei pra ver, não tinha absolutamente nada, absolutamente nada! Tinha um único controle e uma tela preta na frente. Só! Pra mim foi um choque aquilo lá (p. 19-20, 155).

Dos contatados que entrevistei e acompanhei para esta pesquisa e a de mestrado, Julio foi um dos mais interessantes e desafiadores devido ao modo detalhado e direto, olho no olho, com que ele relata episódios altamente estranhos. Alunissagens, predileção de alienígenas por azeitonas espaciais

"do tamanho de peras", caças estelares como em *Star Wars*, Jesus e Lúcifer como imperadores espaciais, sua participação em iniciativas militares e governamentais secretas, tudo testemunhado diretamente, "com os olhos que a terra há de comer" e narrado com a naturalidade de quem conta uma visita à padaria da esquina. De qualquer modo, ele compartilha com os demais contatados a defesa da realidade de suas experiências, além de oferecer diversos elementos interessantes para a síntese teórica que se aproxima.

8.2.4. Quando ufólogos se tornam protagonistas

A delongada convivência com membros da comunidade ufológica brasileira tem me permitido oportunidades relevantes para esta pesquisa. Não pretendo me concentrar em como eles constroem conhecimento em geral, isto é, como opera a ufologia enquanto disciplina, mas em como ocorrem as experiências ufológicas em seu seio. Meu recorte, portanto, é outro.

Uma dessas oportunidades ocorreu em Florianópolis (SC), em 2013, durante um evento de ufologia para o qual eu fui convidado. Na manhã seguinte ao último dia de palestras, as poucas centenas de participantes se dispersavam gradualmente. Vans e táxis estacionavam e saiam no pátio do *resort* onde se localiza o centro de convenções em que partilhamos aqueles dias de atividades. Algumas dezenas de pessoas e eu estávamos no pátio com nossas malas, aguardando a van que nos levaria ao aeroporto quando um famoso contatado italiano, que também participara do evento, gritou por nossa atenção e apontou para o céu. Após alguns segundos de procura, logo cada um (a depender da acuidade de sua visão) conseguiu divisar contra o firmamento azul sem nuvens um diminuto ponto branco vagando lentamente. Ele parecia refletir a luz solar e em momento algum realizou movimentos bruscos ou mudou significativamente de direção. Parecia ser arredondado. Não possuía asas ou quaisquer ornamentos visíveis de onde estávamos. Não pudemos escutar qualquer som eventualmente emanado por ele. O óvni vagava lentamente e parecia estar a grande

altura. Algumas testemunhas estavam bastante entusiasmadas com aquilo, filmando e comentando ser indubitavelmente uma nave, a começar pelo contatado italiano e sua esposa⁹². Outras testemunhas, no entanto, gradualmente perderam o interesse e se afastaram, defendendo se tratar de um mero balão, em função de seu comportamento e formato. O objeto então se afastou gradativamente em direção oeste, até que não pudemos mais vê-lo.

Um dos detalhes relevantes e reincidentes nos demais contextos e com os protagonistas isolados, conforme já dito, é a rapidez com que ambas as conclusões sobre o óvni (ser ele um balão ou uma nave) foram tomadas pelos presentes, enquanto eu ainda permanecia observando cuidadosamente à espera de evidências adicionais que pudessem acrescentar elementos a uma ou outra posição. Semelhante prontidão para sentenciar essa ou aquela conclusão com base na aparência imediata varreu o auditório do evento no dia anterior, enquanto o contatado italiano exibia alguns de seus vídeos ufológicos.

Tais ocorrências me remeteram prontamente a episódios passados espontâneos e durante vigílias com entusiastas da ufologia, sugerindo-me que os processos básicos envolvidos na caracterização alienígena do vivido se mantêm ao longo dos anos e através de distintos contextos. Detalharei alguns exemplos emblemáticos.

Há alguns anos, meu telefone tocou à beira da cama enquanto meus sonhos invadiam a madrugada. Do outro lado da linha, uma voz alarmada dizia que um óvni triangular de grandes proporções pairava no céu do bairro contíguo ao meu. Em poucos minutos eu já me encontrava pronto e desci a pé para o quarteirão abaixo da minha rua, de onde veio o telefonema.

Mesmo antes de chegar àquela rua, eu consegui divisar contra o céu carregado um objeto escuro e triangular, com duas luzes nos vértices inferiores, enquanto o vértice superior permanecia apenas vagamente iluminado. Ele parecia ter grandes proporções, algo próximo ao tamanho de um avião comercial, e não emitia som algum. Subi a rua correndo, encontrando logo adiante um grupo

⁹² Poucos dias após o evento, o vídeo daquele óvni já figurava na página pessoal do contatado italiano na internet. Eu apareço no vídeo junto às demais testemunhas olhando e apontando para o céu.

de pessoas apontando para o céu e debatendo agitadamente sobre o que seria aquilo. Ao que eu soube ao chegar, o óvni já pairava naquela posição por vários minutos.

Um piloto aposentado estava entre os presentes e, com uma lanterna, emitia sinais luminosos para o óvni a intervalos regulares. Conhecedor do famoso Código Morse, ele enviou mensagens como "olá", "saudações", ao que o óvni respondeu com suas luzes laterais, segundo ele. Comigo ao seu lado, ele enviou mais mensagens. O óvni então oscilou levemente no céu; suas luzes tremeluziram, ao que o ex-piloto exclamou euforicamente: "Viu? Viu? Eles estão respondendo! Bem-vindos, irmãos do espaço!"

A noite seguiu com a rua cada vez mais ocupada por eufóricos moradores, enquanto o óvni permanecia determinadamente em sua posição. Eu estava cada vez mais impressionado com aquilo. Finalmente, eu então pensei, uma experiência ufológica que está próxima de me convencer da existência do extraordinário. Para me convencer inteiramente, eu precisava apenas que aquilo emitisse algum comportamento definitivamente inusitado, que me permitisse, segundo meu critério, descartar hipóteses mais simples. Em dado momento, então, ele se inclinou levemente e começou a se afastar em direção sudoeste. O amigo que me telefonara e eu corremos naquela direção noite adentro, atravessando o matagal do lote contíguo e pulando um alto muro, tudo isso sem desviar os olhos do estranho artefato voador que se afastava. Mas sua velocidade foi superior à nossa e ele logo desapareceu.

Eu mal pude dormir naquela noite. Assim como ao menos boa parte das testemunhas, eu me encontrei afetado pela experiência, embora diferisse deles no grau de convencimento sobre a natureza excepcional do óvni. Eu queria acreditar, mas mantinha uma fagulha de dúvida que pretendia enfrentar na investigação que faria na manhã seguinte. Os demais com quem conversei ainda naquela noite se disseram convencidos. O ex-piloto chorou mais de uma vez.

Logo ao amanhecer, eu retornei ao bairro e percorri as casas da região inquirindo os moradores sobre suas impressões acerca do acontecido e em busca de quaisquer elucidações

adicionais. Em linhas gerais, as testemunhas continuavam a se dizer convencidas do caráter excepcional do ocorrido, enquanto os que apenas ouviram os rumores se dividiam entre crédulos e incrédulos.

Uma casa se destacou durante minha investigação. Quando chamei à porta, vi movimentação dentro dela através da janela. Mas ninguém me atendeu. Retornei mais tarde e o mesmo se deu. Um "faro detetivesco" me motivou a tentar sucessivas vezes, por dias seguidos, até que obtive sucesso. Uma mulher relativamente jovem e de semblante zangado me atendeu à porta e, quando revelei meu propósito, ela se virou e gritou pelo filho. Veio então a nós um adolescente de aproximadamente catorze anos com a cabeça baixa. A mãe disse, com um berro: "conta pra ele!", ao que o rapaz timidamente me explicou que o óvni era uma pipa de quase um metro e meio de altura que ele construíra e somara duas luzes do tipo "led" nas extremidades voltadas para a parte de cima da armação. Por isso era visível apenas a parte superior do losango, dando-nos a impressão de ser um triângulo voador; o triângulo inferior do losango permanecia nas sombras, invisível. O óvni se afastou e desapareceu a sudoeste porque a grossa linha que o prendia ao chão arrebentou e ele foi então conduzido pelos fortes ventos daquele mês de agosto, o mesmo vento que oscilara o artefato antes disso, tremeluziu os leds e convenceu o ex-piloto de se tratar de um sinal inteligente.

Descobri então que o rapaz fora responsável por diversas farsas anteriores no reino do "sobrenatural", como quando assustou passantes daquela mesma rua com uma camisa branca presa a uma arvore, à semelhança de um fantasma. Com o término dos esclarecimentos, eu agradeci e saí, ao que fui interpelado pelo rapaz à porta: "Você não vai me prender?". Respondi, com estranhamento, que não e que eu era apenas um investigador amador. Ele deu de ombros e saiu: "Que droga! Achei que você era policial. Se eu soubesse que não era, não teria contado!". O ponto-chave é que, na ausência de minha investigação, aquela pipa com luzes se perpetuaria na memória das pessoas da região e mesmo no imaginário de uma cidade em que as notícias circulam ativamente pela via oral como uma espetacular aparição ufológica.

Alguns anos depois, já graduado em psicologia e conhecido no meio ufológico, eu passei a ser cada vez mais solicitado por angustiados protagonistas para prover algum esclarecimento sobre suas experiências, situação que ainda permanece. Embora cada relato seja tingido pelas cores da individualidade, certas nuances e mesmo aspectos básicos são bastante reincidentes, o que tende a produzir respostas parecidas de minha parte. Eis uma das muitas mensagens de e-mail que recebi, bastante semelhante à maioria das demais:

Era madrugada e tinha assistido um filme e acabei dormindo na sala, estava muito calor naquela noite. Mesmo com o ventilador de teto acabei abrindo as duas janelas da sala. Estava dormindo quando senti uma coisa estranha como se estivesse alguém comigo, foi quando abri os olhos meio sonolento ainda e me deparei com duas espécies me olhando, uma pequena como se fosse uma criança a outra maior mesmo e eles se olhavam e olhavam para mim, mas era muito estranho porque eu não conseguia firmar a minha vista, era como estivesse tomado remédios para dormir. Os seres tinham a cor cinzenta e os olhos grandes e a cabeça maior que o corpo. Quando acordei fiquei pensando nisso, mas não liguei, mas de algum tempo pra cá estou sonhando com o acontecimento e fico horas olhando para o céu a noite, e tenho dormido mais na sala já e noutra casa. Gostaria de saber se há como saber se foi realidade ou sonho.

Costumeiramente, minha postura nesses casos é responder às mensagens situando meu discurso como cientificamente embasado, esclarecendo que existem perspectivas e possibilidades alternativas à minha e que cada pessoa deve julgar a pertinência de minhas palavras, fornecendo então algumas hipóteses contempladas pela psicologia e áreas próximas para tal tipo de ocorrência, orientando à tomada de providências conforme o caso (e.g., busca de psicoterapia para lidar com a ansiedade posterior ao evento), solicitando detalhes adicionais e, finalmente, reforçando minha disponibilidade para a continuidade da conversa em mensagens subsequentes, conforme o interesse de cada pessoa.

Assim, a imensa maioria dos episódios a mim relatados por essa via revela indícios sugestivos de explicações prosaicas. Contudo, ao sabor de variáveis situacionais diversas, boa parte das quais

contempladas pela teoria da atribuição de causalidade, os protagonistas e eu assumimos explicações distintas. Nossa troca de mensagens, segundo reportam, geralmente atenua tal discrepância e também a ansiedade dos meus interlocutores, o que me leva a manter minha postura. Os diferentes universos simbólicos podem se interpenetrar. Mas, a depender de uma série de variáveis e processos (a ser tratada na terceira parte da tese), o abismo pode permanecer.

8.2.5. A Serra do Roncador

Algumas de minhas experiências no seio da comunidade ufológica brasileira ocorreram em um contexto paradisíaco. Optei por não criar um capítulo distinto para ele por ter permanecido muito pouco tempo no local, em torno de duas semanas. Ademais, esse tempo foi vivido junto a interlocutores atuantes na comunidade ufológica brasileira, adicionando motivos para incluir seu estudo neste capítulo. Trata-se da Serra do Roncador e seu entorno, no Mato Grosso.

O município de Barra do Garças, onde permaneci, está situado nos arredores da Serra Azul, que é um braço da Serra do Roncador, e faz fronteira com Goiás. A região, de beleza ímpar e banhada pelos rios Araguaia e Garças (de onde vem o nome da cidade), reúne pessoas de diversas origens, incluindo imigrantes de muitas nacionalidades e povos indígenas das nações Xavante e Bororo. A busca por ouro e diamantes foi uma das grandes responsáveis pela imigração para a região. A população local gira em torno de 58 mil pessoas, e a cidade tem entre seus pontos economicamente fortes a agricultura, a pecuária e o turismo. A história local é marcada também por tensões entre grupos de diversas origens, o que inclui (de modo ainda visível atualmente, como pude constatar) as populações indígenas ⁹³.

-

⁹³ www.barradogarcas.mt.gov.br (acessado em 06 de janeiro de 2015)



Figura 7. O início da Serra do Roncador, região de copiosas belezas e histórias. Crédito: Leonardo Martins

A região é famosa também por ser objeto de sistemas simbólicos diversos relativos a civilizações perdidas, visitas de extraterrestres, comunidades místicas e curas espirituais. Entre outros exemplos, nos arredores está situada uma Igreja Gnóstica, que tem entre seus pilares a crença na existência de mundos paralelos e civilizações intraterrenas. Os temas estão espalhados pela cidade, inclusive como parte da diversão para turistas.



Figura 8. Eu entre os extraterrestres de Barra do Garças. Motivos afins estão distribuídos por toda a região.

Crédito: Leonardo Martins

A Serra do Roncador possui, entre seus alegados indicativos de civilizações perdidas e visitantes extraordinários, a chamada "gruta dos pezinhos", sobre cujas paredes de pedra e argila há incontáveis marcas de origem incerta, mas que lembram pés com três, quatro e seis dedos. Cabe destacar que a posição dos pés na caverna (parede e teto) sugerem a diversas pessoas a ideia de que aqueles que deixaram as (supostas) pegadas eram capazes de flutuar.



Figura 9. Uma das supostas pegadas de seis dedos na gruta dos pezinhos. Crédito: Edevilson Arneiro / Prefeitura de Barra do Garças/Divulgação

A cidade é famosa também por ser uma das únicas no mundo a ter um "discoporto", isto é, um local organizado pela administração municipal para o pouso de discos voadores (ou para atrair turistas). Trata-se de um descampado um pouco distante do centro de Barra do Garças, com motivos extraterrestres de estética análoga aos demais distribuídos pela região.



Figura 10. Escultura de metal no discoporto de Barra do Garças. Crédito: Leonardo Martins

A Serra do Roncador tem entre os pilares de sua fama, a também sinalizar o caráter basilar do conceito de civilizações ocultas, o desaparecimento do conhecido explorador e arqueólogo britânico Percy Fawcett (1867-1925?), a respeito do qual todo tipo de história extraordinária foi proposta. A mais conhecida diz que Fawcett, que desapareceu em 1925 tentando encontrar a lendária cidade perdida do ouro, teria descoberto o caminho secreto para ela e lá vivido até o fim de seus dias. Há quem diga que ele se tornou imortal como seus anfitriões alienígenas ou atlantes. Outros afirmam que ele simplesmente foi morto por índios.

Barra do Garças e a Serra do Roncador são conhecidas como berços de mistérios, de grupos esotéricos e misturas culturais fascinantes. A região é repleta de relatos de contatos com extraterrestres e visões de naves, inclusive pelos indígenas. Esse encontro de referenciais a respeito de experiências ufológicas prometia ser revelador. E a promessa foi cumprida.

Minha oportunidade de ir a Barra do Garças se desenhou com o convite para palestrar em um evento que ocorreria na cidade entre abril e maio de 2014, chamado "II Congresso de Ufologia e Parapsicologia do Vale do Araguaia". Eu sempre aceito tais convites, tanto pela oportunidade de conhecer novos lugares quanto de realizar divulgação científica e estabelecer trocas com interlocutores diretamente envolvidos com meus objetos de interesse. Quem me convidou e depois providenciou hospedagem durante e após o evento foi o psicólogo e ufólogo Ataíde Ferreira, que realiza atividades ligadas à parapsicologia, mas desvinculadas do contexto acadêmico. Ele é presidente da Associação Mato-grossense de Pesquisas Ufológicas e Psíquicas (AMPUP) e autor de livro no qual apresenta sua perspectiva sobre alegados fenômenos parapsicológicos⁹⁴. Ataíde foi meu principal guia na região, mas não o único, pois fiquei hospedado na casa da gentilíssima ufóloga italiana Margherita Detomas. Fez-me companhia também na casa o famoso pioneiro da ufologia italiana Roberto Pinotti, que se apresentou no referido evento juntamente com Margherita. Ao mesmo tempo, durante minha

-

⁹⁴ Silva Neto, A. F. (2012). *Nas profundezas do psiquismo: Segredos ocultos de você mesmo*. Cuiabá: KCM Editora.

permanência na região, pude conviver proximamente com outros membros da AMPUP e com ufólogos de outras regiões do país. Tivemos muitas oportunidades de discutir experiências ufológicas e alguns de nós participamos de vigílias, as quais contribuíram diretamente para esta tese.

O evento foi, então, minha porta de entrada em Barra e onde tive minhas primeiras impressões sobre aquele contexto cultural. As palestras, sob perspectivas quase exclusivamente neoesotéricas/ufológicas, versaram sobre experiências de quase morte, o misterioso desaparecimento do referido coronel Fawcett, contatos com alienígenas, fenômenos parapsicológicos, cirurgias espirituais e temas afins.

Pela fama da região, pensei que um evento com tais temas e referenciais lotaria o auditório da Prefeitura onde se deu. Contudo, interessantemente, o evento reuniu apenas algumas poucas dezenas de pessoas, quase todas provenientes de outras regiões. Isso de pronto me remeteu ao cenário que constatei na cidade mineira de Varginha, famosa pela aparição do extraterrestre então homônimo. Também no caso mineiro, embora a cidade atraia muitos curiosos e interessados, havendo alguns eventos e motivos extraterrestres espalhados pela cidade, os moradores se dividem entre crentes e descrentes no famoso episódio ufológico. Ao conversar pelas ruas com as pessoas, muitas me sugeriram desinteresse pelo assunto; não raro, emergiram reações de deboche diante do "ET de Varginha". Em Ipuaçu, a cidade catarinense onde anualmente têm surgido círculos nas plantações atribuídos por ufólogos a extraterrestres, semelhante fenômeno parece ocorrer. Moradores da região me confidenciaram que a maioria de seus conterrâneos parece francamente cética e desinteressada pelo tema, embora haja grande interesse por parte dos entusiastas da ufologia. "Santo de casa não faz milagre"?

Caldas (1999), embora com um foco macroscópico, reconhece a tendência na cultura brasileira em se valorizar o estrangeiro, o que pode ter aqui, no caso das experiências

anômalas, um exemplo particular. Sabemos que há pessoas nos respectivos contextos que são interessadas nesses temas. Elas surgem em rodas de conversa sobre os assuntos, apresentam seu testemunho, querem saber do ocorrido próximo a onde vivem. Contudo, em escala mais ampla, o fato reincidente de um número significativo dos conterrâneos não se interessar (embora não raro digam que acreditam em extraterrestres, "mas não aqui", como um me disse) sugere outra reincidência: comunidades menores, ora recortadas, ora diluídas na cultura local, parecem se formar ao redor desses temas, enquanto um número não raro majoritário de pessoas se evidencia cética e desinteressada.

Um dos pontos interessantes que emergiu tão logo comecei a conversar com os moradores da região e ufólogos é um tipo específico de experiência que ali ganha destaque. Além das narrativas usuais nos demais contextos aqui investigados sobre luzes e objetos estranhos no céu, Barra do Garças tem diversos relatos parecidos, inclusive bem recentes, mas de um tipo que não encontrei com semelhante fartura e facilidade nos demais contextos: alienígenas disfarçados de humanos furtivamente perambulando pela região. Pude entrevistar alguns protagonistas de casos dessa categoria. Não citarei todos, por medida de parcimônia.

Comecemos com a história do senhor "Renato", repórter cinematográfico, que viu e filmou luzes estranhas na Serra em mais de uma ocasião. Eu pude ver alguns desses vídeos, que são análogos aos muitos filmes do gênero a que já assisti em outros contextos: pontos de luz se deslocando contra o fundo celeste.

Em 2005, Renato e mais cinco acompanhantes foram perseguidos de carro por um estranho objeto elíptico. Após chegarem a uma área urbanizada, o objeto se afastou e desapareceu. Até aí, um relato de tipo tão comum em regiões interioranas, como vimos na Serra do Cipó, que meu acervo está repleto de similares. Dois anos depois, Renato levou alguns amigos à região onde ocorrera a perseguição, para lhes contar a história com riqueza de detalhes. Enquanto o fazia, aproximou-se uma moto. O senhor que a pilotava, bastante

idoso e grisalho, desceu e começou a conversar com uma intimidade "fora do comum", segundo Renato. O senhor se apresentou, relatou experiências ufológicas próprias, identificou-se como fazendeiro da região, disse que conhecia aquela turma de amigos e se foi. Após três semanas de investigação de Renato, não foram encontrados quaisquer indícios de que o tal senhor residisse na região. Para a surpresa do repórter, o senhor então lhe telefonou dizendo que gostaria de vê-lo imediatamente. "Menos de dois minutos depois", o senhor chegou onde Renato estava, o que lhe causou grande estranhamento. Para justificar sua visita, o homem disse algo a Renato, de modo direto, sem os preâmbulos usuais, que o fez cogitar que se trataria de um ser extraterrestre, aliado à ausência de pistas sobre ele ser morador da região. Renato narra:

"Eu [disse o idoso] vim simplesmente para lhe dizer que você terá grandes surpresas daqui para frente. Não fique apavorado com nada disso. Isso é normal. Sobre aquelas coisas que eu lhe falei [na ocasião anterior em que se encontraram e falaram sobre alienígenas e óvnis], só aqui no nosso sistema solar existem 12 planetas que são habitados. Eles são bem mais avançados que a gente. E às vezes eles estão tão perto e a gente não nota..". [Renato solta um riso nervoso e nos pergunta:] Será que ele é um? [...]. "Eu [Renato volta a reproduzir as palavras do idoso] estou indo embora do Roncador e possivelmente você não vai me encontrar mais". E foi embora. Mas naquela mesma noite, depois que aquele homem foi embora, eu e [seus amigos, citados nominalmente] subimos até o ponto em que tudo aquilo começou [...]. Enquanto estávamos ali, a mesma luz apareceu no alto da Serra [...]. Do meio do céu surgiu um facho de luz e iluminou uma árvore bem no meio do cerrado [...]. Eu não aturo crendice não. Estou falando o que eu vi.

Relato semelhante veio do simpático senhor "Rivaldo", que era taxista em certa noite de 1985, quando um homem de modos estranhos e voz robotizada lhe pediu para levá-lo a certo destino afastado. Ele estava acompanhado por uma mulher "ainda mais estranha que ele", segundo Rivaldo, de baixa estatura, cabelos longos que cobriam o rosto e modos soturnos. Ambos entraram no taxi, um velho corcel, e seguiram para seu distante destino. Rivaldo estranhou o pedido do insólito casal em ser levado para local tão ermo. No meio do trajeto,

enquanto a mulher permanecia praticamente imóvel, o sujeito perguntou a Rivaldo se ele sabia sobre algo estranho ocorrendo na região, ao que o taxista lhe deu resposta evasiva. O sujeito insistiu: "Se você vir alguma coisa, você vai se assustar?" Rivaldo não se fez de rogado e disse que não teme coisa alguma. O estranho homem afirmou a existência de discos voadores e a conversa seguiu. Contudo, nas poucas vezes em que conversou com sua acompanhante, ele apresentava voz diferente, não robotizada e em idioma incompreensível. Em uma dessas interações, Rivaldo viu o rosto da mulher, o que o assustou bastante, pois diferia muito de um rosto humano. "Naquela hora eu quase larguei o carro", disse-me. Ele comparou o rosto da mulher à famosa e fantasmagórica máscara do filme Pânico (Scream).

Quando estavam próximos ao seu destino, uma nave em forma de disco passou não mais que cinco metros acima do carro, clareando toda a região e seguindo voo na mesma direção para onde iam. Quando finalmente o taxi chegou, o estranho passageiro pediu para que o taxista emitisse sinais de luz com os faróis (embora não se visse adiante qualquer receptor que justificasse a necessidade de um sinal). Rivaldo diz que os sinais tinham certo padrão e que tem de manter sigilo a respeito. Ele explicou:

Isso é um segredo entre a minha pessoa e o que eles me ensinaram, entendeu? Mas eu sei dar os sinais, caso eles apareçam [novamente] [...]. O disco veio. Acredito que ele ficou a uns 150 a 200 metros [...]. Era grande, uns 6 metros assim [...]. O disco ficou parado, eu calculei, uma meia hora [...]. Você não escutava nada. Parecia que você estava dentro de uma bolha [...]. Em três minutos, ele [o óvni] já estava do tamanho de uma estrela, por causa da velocidade [...]. Eles me disseram com todas as letras que não iam me deixar sozinho. Já me apareceram umas 6 ou 7 vezes [...]. Me falaram mais de uma vez que vão me levar pro além.

Não apenas relatos sobre alienígenas de aparência perfeitamente humana afloram na região. A alienígena cujo rosto se parece com a máscara do filme Pânico, convivendo com o alienígena perfeitamente humano (embora estranho), parece sinalizar uma transição para tipos distintos de seres descritos na região e possivelmente relacionados. Tal transição já se

evidenciava sedimentada desde o folclore da região, com a gruta dos pezinhos habitada em tempos longevos por seres voadores com três, quatro, seis dedos em cada pé. Alienígenas de aparência mais exótica são então descritos em diversos outros casos.

Um dos mais interessantes episódios me foi narrado por "Francisco", um caminhoneiro da região. Em uma madrugada de 1994, ele vinha de caminhão por uma das estradas esburacadas de terra da região, acompanhado por um amigo. Foi quando, na escuridão adiante, divisaram o que parecia ser uma vaca ou bezerro em uma das margens da estrada. Mas aquilo logo se levantou, revelando ser uma entidade de conformação humanoide, mas medindo algo em torno de 2 metros e 30 centímetros de altura ou mais. Seus braços e pernas eram longos e finos. Era inteiramente prateado e fosco, como se vestisse um macação inteiriço que cobria até mesmo o rosto.

Francisco optou por seguir em frente, apesar do medo. A estrada era muito ruim, obrigando-o a passar "a cinco quilômetros por hora", como me disse, ao lado do estranho ser. Dois caminhoneiros que vinham atrás também viram a entidade, conforme contaram a Francisco tão logo se encontraram adiante na estrada, em um posto de gasolina. Francisco revela outros detalhes:

Ele tinha um trem na mão [...]. Deu até tempo de cumprimentar ele e ele não respondeu, aquele filho da mãe [...]. Ele veio para o lado da porta [do motorista do caminhão] com aquele trem na mão assim como se ele quisesse me entregar aquele trem [...]. Ou ele estava me mostrando [...]. Tinha um formato, não sei se era um triângulo, uma pirâmide [...]. Um rosto comprido, mas você não via boca nele, você só via o buraco do olho [...]. Naquele medo de ele ter montado atrás [na carroceria], eu comecei a acelerar [...]. Eu entrei no posto [de gasolina] e já pulei da caminhonete para ver se ele estava [na carroceria] e ele não estava [...]. Deste mundo ele não é não [...]. Você dorme, você sonha com aquilo. Você acorda, você sonha com aquilo [...]. Podem passar duzentos anos [...] essa coisa você não esquece nunca.

Além de suas diversas experiências ufológicas, Barra do Garças e a Serra do Roncador são também conhecidas por sediarem sistemas simbólicos e práticas esotéricas diversas. A vertente mais famosa, a já ter sido retratada até em programas televisivos em rede nacional, é um grupo incrustado em seu chamado Santuário no interior da Serra, dedicado a curas espirituais e a práticas esotéricas afins. Não pude conhecer diretamente as práticas do grupo, por ocorrerem de modo relativamente raro. Mas tive acesso a diversos materiais relativos ao grupo, incluindo vídeos detalhados, e conheci pessoas que estiveram com eles. Isso me permite apresentar e discutir alguns de seus relevantes aspectos na compreensão do ambiente cultural na Serra do Roncador.

O grupo tem suas principais atividades em um circuito de cavernas, que são também pontos de conexão com representantes de civilizações ocultas na Serra. Os participantes e clientes, doentes desejando cura física para males às vezes bastante graves e/ou buscadores de evolução espiritual, boa parte deles com elevada condição socioeconômica e cultural, chegam ao Santuário em numerosos ônibus fretados. As sessões de cura incluem lanternas, sinos, o ambiente escuro da caverna, orações, vestimentas brancas para todos, passes com defumador, diagnósticos ditados pelos mestres espirituais no ouvido da médium após curtas interações com os pacientes e cirurgias espirituais com a retirada de fragmentos à semelhança de sangue coagulado que viriam do corpo dos pacientes. Em uma das matérias televisivas recentes feitas sobre o grupo 95, o repórter solicitou levar esses fluídos para biópsia, ao que representantes do grupo recusaram. Um deles alegou:

Nós do grupo entendemos que fazer a biópsia seria pedir uma comprovação daquilo que o mestre [o guia espiritual da médium que opera] está mostrando para nós. Hoje nós não estamos liberando, te dando o material para levar [...]. Nós entendemos que é um respeito, um amor pela atitude do mestre.

-

⁹⁵ A matéria pode ser vista na íntegra em: https://www.youtube.com/watch?v=5atFBBnif28 (acessado em 20 de março de 2015)

Alguns pacientes são conduzidos a uma câmara especial dentro do Santuário, com três grandes pirâmides metálicas, que pesariam 400 quilos cada, suspensas no ar entre suportes que apenas delimitariam a região em torno de cada pirâmide. A explicação corrente no grupo para o fenômeno da levitação das pirâmides é um magnetismo natural daquela área, com alta capacidade de cura. Os pacientes são deslizados por baixo dessas pirâmides através de um sistema mecânico que inclui macas e correias, de modo a receberem energias espirituais e naturais. Quando o mesmo repórter que desejava submeter aqueles fluidos à biópsia solicitou levar um físico à câmara para investigar a suspensão das pirâmides através do uso fraudulento de ímãs, o grupo novamente recusou a proposta, alegando o mesmo respeito pelos ditos "seres de luz".

Assim como nos demais contextos aqui discutidos (especialmente no grupo sul-matogrossense), iniciativas céticas não encontram vias de se operacionalizar. Isso, novamente para possibilitar a comparação dos diferentes referenciais simbólicos, levanta externamente ao grupo (como na controvérsia que se acendeu na internet após a exibição da matéria) a suspeita de haver tentativas deliberadas de impedirem a constatação de uma fraude, através do argumento conveniente do respeito aos mestres.

Embora eu não tenha tido oportunidade de participar de rituais desse grupo, pude ter minhas próprias experiências junto a moradores e ufólogos da região e outros presentes ao congresso. Como parte das atividades do evento, estava prevista uma vigília em uma parte elevada da cidade onde há uma grande imagem de Cristo. O local fora escolhido para a vigília tanto por sua posição geograficamente privilegiada, que permite observar toda a cidade e o céu em quase todas as direções, quanto pelos diversos episódios ufológicos que ali ocorreram, sendo um deles a filmagem de um morador, que tive oportunidade de ver, que registra um óvni de luz azulada atravessando lentamente o céu noturno e se ocultando atrás do Cristo.

Junto a algumas dezenas de pessoas, passei boa parte da noite no local. Estávamos preparados com biscoitos, refrigerantes, mesas e cadeiras. As pessoas ali reunidas pareciam ter motivações e procedências diversas. Algumas eram membros da AMPUP e passaram a noite contando histórias ufológicas da região. Outros pareciam estar ali por mera curiosidade. Uns poucos casais aproveitaram a região erma para se afastar do grupo e namorar. Formaram-se pequenos agrupamentos conforme os distintos interesses e familiaridades.

Eu transitei entre os diferentes grupos para observar e entrevistar informalmente as pessoas. A maioria delas, incluindo os ufólogos, relatou pouca expectativa em relação a ter alguma experiência ufológica naquela noite, sob a alegação (comum entre organizadores de vigílias em eventos ufológicos) de que aquele encontro possuía uma função predominante de socialização entre os participantes. Entretanto, uma fração minoritária dos presentes demonstrou grande interesse em testemunhar a passagem de um óvni ou algo eventualmente ainda mais impressionante. Logo adiante veremos que cada um teve exatamente o que esperava, trazendo à tona a questão dos efeitos psicológicos da expectativa.

A madrugada seguiu fria e dosada de leve apreensão. As pessoas alternavam o interesse entre o céu salpicado de estrelas, as conversas amigáveis e a comida. De repente, uma das presentes tomou-me pelo braço assustada e apontou para o micro-ônibus que nos trouxera. Ele estava com as luzes internas apagadas, mas a porta aberta. "A porta estava fechada, tenho certeza", ela me disse, em tom apreensivo. Aproximamo-nos devagar. Ela parecia bastante assustada, inclusive se escondendo atrás de mim enquanto caminhávamos. Eu estava atento e levemente apreensivo, mais preparado para encontrar um ladrão que um extraterrestre. Ela tinha expectativa oposta. Foi quando ela gritou como que aterrorizada diante da constatação de que algo alto e volumoso se movia dentro do veículo. Enquanto ela fugia, eu corri para o micro-ônibus, descobrindo lá dentro apenas o motorista, que voltara sem aviso para pegar um

pertence seu. A situação ocasionou risos e piadas no grupo, mas serviu também para evidenciar o estado de apreensão e predisposição em que alguns de nós estávamos.

Pouco mais de uma hora depois, uma senhora chamou agitadamente nossa atenção para o céu. Segundo ela, uma luz acabara de passar. Um ufólogo afirmou ser satélite, ainda que ele mesmo não tivesse visto a tempo a tal luz. A ocasião serviu para que algumas pessoas ficassem mais atentas ao firmamento. Logo a seguir, outro grupo chamou nossa atenção para luzes branco-amareladas e de comportamento levemente errático no horizonte. As luzes apareciam e desapareciam, uma ou duas de cada vez, ora paradas, ora se movendo em trajetória diagonal descendente, ora piscando, ora com brilho constante. Boa parte do grupo sequer se interessou em vê-las, afirmando serem faróis de carros, casas ou qualquer outra coisa no limite entre as montanhas e o horizonte. Uma minoria que se dispôs a observar as luzes afirmou se tratar de óvnis, pois estavam no céu e não no solo (ainda que o limite entre terra e céu não estivesse nítido no breu noturno). Minha impressão é de que as luzes se encontravam de fato no céu, mas de modo próximo aos morros distantes. Ainda assim, diferentemente dos meus colegas que juntamente a mim observavam, não pude confiar nessa impressão. Pude tirar várias fotos das luzes, uma das quais é apresentada a seguir, com uma seta azul designando aquela que nesta foto consegui capturar e que logo desapareceu. As setas amarelas designam os demais locais em que luzes idênticas apareciam e desapareciam. À direita, um dos participantes da vigília também tenta registrar as luzes, mas também com pouco sucesso devido à distância⁹⁶. No canto superior direito, inseri uma ampliação da mesma luz, indicada pela seta vermelha.

⁹⁶ A qualidade das fotos obtidas não é suficiente para retratar a experiência subjetiva que vivenciamos. Todos os que tiraram fotos, entre os quais me incluo, concordam que elas pareceram, aos nossos olhos, bem maiores e mais brilhantes que nas fotos.

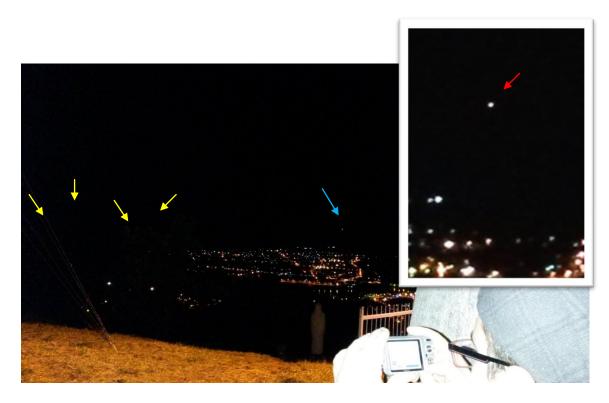


Figura 11. Uma das fotos tiradas durante a vigília em Barra do Garças. Crédito: Leonardo Martins

As luzes ainda pipocavam esporadicamente naquele canto do céu quando um dos organizadores, ainda sem se interessar em vê-las, deu por encerrada a vigília. Retornamos ao centro da cidade e pouco discutimos as experiências daquela noite, ao que fomos incentivados pelo pouco interesse daqueles que organizaram a atividade.

Depois daquela noite, ainda permaneci em Barra do Garças por aproximadamente uma semana. Nesse período, realizei algumas das entrevistas aqui descritas e outras, explorei a região, testemunhei um pouco da relação ora harmoniosa, ora conflituosa entre xavantes, bororos, estrangeiros, moradores não indígenas e pessoas de diversas regiões do Brasil. Como toda região que recebe pessoas de diversas origens, Barra do Garças e a Serra do Roncador são marcadas pela confluência de sistemas simbólicos. Isso ajuda a compreender a pluralidade de perspectivas na região quanto às experiências ufológicas e esotéricas, variando do desinteresse e do ceticismo às várias leituras favoráveis ao extraordinário e que variam nos

detalhes. Mas uma assinatura própria do lugar diz respeito a civilizações intraterrenas, cidades subterrâneas e extraterrestres disfarçados caminhando entre as pessoas.

Podemos ensaiar uma associação histórica para os relatos recentes além da tradicional relação da cultura local com civilizações misteriosas nas redondezas. Como apresentei no capítulo 3, contatos diretos com alegados extraterrestres são um tanto raros e tendem a ser relatados enquanto abduções ou contatos amistosos. Mas narrativas de alienígenas disfarçados já foram marcantes em outras épocas. Ao redor das décadas de 1950 e 1970, gozavam de certa frequência histórias em que alienígenas apareciam de modo franco e explícito, passando-se por humanos com propósitos obscuros.

Um dos casos mais famosos, e no qual pensei assim que comecei a ouvir os relatos em Barra, é a aparição de uma misteriosa mulher loira durante um congresso de ufologia em Monte Palomar, na Califórnia, em agosto de 1954. Em resumo, tratava-se de um evento badalado, com astrônomos, jornalistas, ufólogos e contatados, como os então notórios George Adamski (1891-1965) e Truman Bethurm (1898-1969). Foi quando uma mulher loira, magra e com uma leve protuberância óssea na testa chamou a atenção das pessoas presentes por se assemelhar à imagem de uma venusiana desenhada por Adamski. O jornalista brasileiro João Martins, da extinta revista *O Cruzeiro*, tirou fotos dela. Eis a mais famosa imagem da mulher:



Figura 12. A misteriosa mulher de Monte Palomar. Creditos: João Martins - Revista O Cruzeiro (outubro, 1954)

A mulher teria se assustado com o repentino assédio e saído do local, sumindo em um bosque das redondezas. Surgiram relatos sobre uma nave ter, logo após, se erguido por entre as árvores. Mais tarde, descobriu-se que a mulher assinou o livro de registro do evento como Dolores Barrios, de Nova Iorque. Contudo, tal mulher jamais teria sido encontrada posteriormente, mesmo com tais referências (incluindo as fotos). Ainda hoje, muitos acreditam se tratar de uma extraterrestre observando furtivamente o evento⁹⁷, enquanto fontes incertas afirmam que ela era garçonete em Las Vegas.

Longe de ser um tipo de episódio distante da realidade brasileira, como os exemplos de Barra também demonstram, tivemos relatos análogos em interessante quantidade. Ao saber dos episódios em Barra do Garças, recordei-me também deste, conhecido como Caso Lins, ocorrido na cidade homônima do Estado de São Paulo em 25 de agosto de 1968. Em resumo, a senhora Maria Cintra, que então trabalhava no hospital psiquiátrico Serafim Correia, atendeu à porta, ainda de madrugada, uma estranha mulher vestida com uma capa azul brilhante. Recebeu-a porque julgou ser um pedido de internação. A mulher disse algo ininteligível e lhe apresentou um estranho frasco, ao que Dona Cintra interpretou como um pedido por água. A funcionária conduziu a mulher ao bebedouro, e esta encheu o frasco. Após essa breve e enigmática interação, a visitante saiu, mas contornou o pátio, em vez de se encaminhar para o portão que levava à rua. Acompanhando-a com os olhos, Dona Cintra viu naquele ponto do pátio um objeto flutuante em forma de pera, no qual a visitante entrou, e que logo depois decolou e desapareceu no céu. No local, teria sido constatada posteriormente uma marca de pouso. O caso foi investigado pela aeronáutica brasileira, que à época mantinha o Sistema de Investigação de Objetos Aéreos Não Identificados (SIOANI)⁹⁸.

⁹⁷ http://www.ufo.com.br/noticias/quem-foi-dolores-barrios (acessado em 14 de maio de 2015)

⁹⁸ Documentos SIOANI, caso 006 (setembro de 1968)

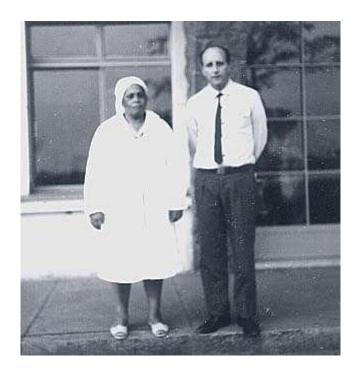


Figura 13. Maria Cintra e o Major Zani, investigador do caso pela aeronáutica. Crédito: SIOANI

Ainda que semelhantes casos surjam atualmente em outros contextos, como a aparição relatada por Adriana no mercado (cf. capítulo 5), e ainda que a ufologia não tenha se esquecido desse tipo de episódio, eles tendem a ser considerados e agrupados como "casos clássicos" e mal surgiram em outros contextos desta pesquisa que não Barra do Garças e a Serra do Roncador. O que há de distintivo na Serra em relação aos demais contextos?

A noção de civilizações perdidas e seres intraterrestres ou extraterrestres infiltrados entre os moradores está enraizada na cultura de Barra do Garças e da Serra do Roncador há muitas gerações, o que não acontece nos demais contextos. A expedição do internacionalmente famoso Coronel Fawcett em busca da cidade do ouro perdida é apenas uma das muitas demonstrações de o quanto a fama da Serra do Roncador a esse respeito é antiga e disseminada. Por sua vez, como vimos com Santos (2009), o Brasil foi bastante receptivo aos discos voadores vindos da mídia norte-americana, logo multiplicando aqui os relatos. Assim, não surpreende que nesse contexto, onde o imaginário folclórico sobre civilizações ocultas encontra o ícone disco voador, emirjam narrativas mais numerosas sobre

seres estranhos de conformação humana (mas mais material, sem a conotação angelical e etérea dos demais contextos). Como vimos no capítulo 4, os alienígenas tipicamente desempenham a função de resgatar e atualizar a tradição. Sendo os extraterrestres o símbolo moderno do desconhecido, como antes vimos, eles se tornam perfeitos veículos da renovação das histórias dos povos ocultos na Serra.

Já para alguns de meus interlocutores, as civilizações ocultas na Serra sempre foram extraterrestres em parceria com atlantes, egípcios e toda sorte de povos antigos (imaginários ou não) ligados pelo neoesoterismo à sabedoria e ao conhecimento dos segredos místicos. Apenas estaríamos atentando para essa conexão no atual momento histórico. "Eles sempre estiveram aqui", um morador me disse. Como uma consequência cultural e pessoal interessante, de modo semelhante ao que vimos na Serra do Cipó, o entorno é visto como pertencente aos alienígenas, a paisagem é ressignificada, as pessoas atuais são vistas apenas como hóspedes tardios do lugar. Os próprios índios teriam consciência prévia disso com suas muitas lendas sobre entidades sobrenaturais que governam as matas e cachoeiras, embora a significação como extraterrestres seja recente. Assim a conversa circula entre os moradores interessados em temas esotéricos, embora muitos, como vimos, não se interessem.

Enquanto hipótese a agregar mais um elemento às comparações entre meu referencial e de meus interlocutores, considero viável que um número incerto (mas possivelmente alto) de casos de extraterrestres disfarçados na região seja composto meramente de pessoas de outros países entendidas sob a ótica ufológica e de civilizações ocultas. Isso permitiria contemplar características desses episódios a ponto de, evocando o já apresentado princípio da parcimônia, tornar os alienígenas dispensáveis na cadeia causal. Desse modo, a voz estranha e "robótica" dos alienígenas, que se torna normal quando pronuncia sua própria e desconhecida língua, poderia se dever à artificialidade do estrangeiro ao falar português e à naturalidade contrastante com que fala sua própria língua, a qual poderá soar estranha para a testemunha

brasileira. A aparência singular, embora humana, de alguns desses alienígenas poderia se dever a variações nas etnias dos visitantes estrangeiros, especialmente ao terem a tez muito clara e feições incomuns para a cultura da Serra do Roncador. Lembremo-nos aqui do precedente de Dolores Barrios, considerada alienígena (antes mesmo de correr para a mata de onde sua nave teria decolado) apenas por ter feições levemente exóticas e parecidas remotamente a um desenho. Unindo-se a isso a força, na cultura local, da noção de civilizações ocultas e visitantes alienígenas, temos condições de conceber humanos estrangeiros interpretados como extraterrestres.

A região da Serra do Roncador merece uma investigação mais demorada, a qual não tive oportunidade de conduzir. Mas pretendi que os elementos aqui elencados, nessa dialética entre o micro e o macroscópico, fossem úteis ao entendimento da comunidade ufológica brasileira. Mais algumas palavras sobre o fluxo e a interpenetração de referenciais e estaremos prontos para a terceira parte da tese.



Embora a comunidade esteja dispersa geograficamente, há meios para viabilizar a troca de informações entre os membros, permitindo a contaminação cultural. Isso ocorre através da mídia, da internet, dos eventos e publicações ufológicas, da ficção, a ponto de o ícone extraterrestre se tornar o símbolo contemporâneo do desconhecido (Bullard, 1989; Dewan, 2006b; Martins, 2011a; 2011b, 2012, 2014a), como vimos antes. Mesmo o contexto brasileiro se mostrou permissivo e aberto a tal ícone desde os primeiros anos de sua fama (Santos, 2009). Assim, temos acesso a informações a respeito das mais variadas formas e há décadas, de modo a não surpreender que em todos os contextos investigados, as pessoas tivessem uma noção, mesmo que rudimentar, a respeito do assunto. Mesmo nas áreas interioranas mais afastadas, como na Serra do Cipó e da Serra do Roncador, surgiu a noção de que os responsáveis pelas luzes estranhas podem raptar as pessoas e

submetê-las a exames diversos. Ainda que esse ou aquele termo possa não ser familiar em dado contexto, a concepção genérica sobre seres de outros planetas está gradualmente se disseminando.

Isso posto, uma consideração de base dialética nos leva a ponderar que os diferentes membros da comunidade, cada qual com sua idiossincrasia e com seu alcance, contribuem com os sistemas simbólicos que se espalham pela comunidade. Cada experiência relatada entre amigos e pela internet, palestra, reportagem televisiva e impressa, as longas horas de canais de televisão pagos dedicadas a documentários ufológicos, tudo impulsiona e molda as diferentes facetas culturalmente ativas da comunidade ufológica.

A comunidade sintetiza, ora de modo mais brando, ora de forma superlativa, diversos aspectos que foram observados nos demais contextos. Talvez o aspecto que se destaque mais rapidamente, em sintonia com o expresso no parágrafo anterior, seja a forma como a comunidade absorveu o neoesoterismo. Até década de 1990, havia uma distinção presente até nos eventos e publicações entre ufologias ditas mística e científica, muitos dos quais acompanhei proximamente. Os eventos ostentavam nomes como "Congresso Brasileiro de Ufologia Científica", esse com dezenas de edições ao longo dos anos. Ainda que relatos com características esotéricas fossem então apresentados, buscava-se uma compreensão de aparência científica a seu respeito. Atualmente, tal dicotomia está cada vez mais diluída em favor da onipresença do neoesoterismo, ora explícita, ora velada. Os congressos de ufologia brasileiros, antes delimitando explicitamente a polaridade, hoje têm sua programação quase inteiramente voltada a temas neoesotéricos como "consciência quântica", guias extraterrestres, mestres ascensos, a origem extraterrestre de Jesus, energias, curas, espiritualidade etc., ao que uma fração cada vez menor de ufólogos e do público se ressente. Já nas ocasiões atuais em que isso se dá de forma implícita, mesmo ufólogos outrora da linha dita científica, com bem poucas exceções, falam com simpatia sobre Ashtar Sheran, irmãos cósmicos, ajuda extraterrestre à humanidade, reencarnação, seres espirituais e amor universal. Por sua vez, discursos que procuram se separar do viés neoesotérico tendem a ser recebidos e ditos pelos expectadores e por muitos ufólogos como incompletos e ultrapassados, carentes da necessária dimensão da espiritualidade "sem a qual não se pode compreender a presença extraterrestre na Terra", nas palavras exatas de um deles. O neoesoterismo adquire, pois, a condição de verdade óbvia e necessária para um número cada vez maior de pessoas.

A linha sugerida por Jacques Vallée na epígrafe deste capítulo foi cruzada. As curas para as ansiedades espirituais e de sentido foram e são cada vez mais oferecidas pela ufologia. Contudo, diferentemente do que ele sugeriu, tipicamente não foi algo deliberado e antiético, como quem quer, a todo custo, atingir um novo nicho mercadológico. Há casos em que isso acontece, como nas fraudes deliberadas objetivando ganhos financeiros e na organização de certos eventos segundo a palavra privada de seus organizadores. "Hoje em dia, se você quer levar gente para um evento, tem de ter essas coisas místicas", um deles me disse. Contudo, dado o foco desta tese no interjogo entre experiências e crenças, meu interesse recai no "grande público" que compõe a ampla maioria da comunidade e em muitos ufólogos que evidenciam acreditar no que veiculam e se impactar pela questão extraterrestre.

O modo como isso se dá em macroescala dentro da comunidade pode ser observado em microescala em muitos de seus membros, numa relação de interdependência entre ambas as medidas. As histórias de Sílvia, Paula e Carla, por exemplo, revelam assimilação gradual de um sistema simbólico de ordem ufológica e neoesotérica que confere sentido ao vivido, estimula novas e mais complexas experiências, aplaca a angústia de um desajuste social inicial e da ausência de respostas, e ressignifica a vida, inclusive as experiências desagradáveis da infância. Quando perguntados a esse respeito, muitos interlocutores desta pesquisa apresentaram esse movimento típico, que inclui assumir o descrito perfil do "homem proteano".

A forma como esse processo ocorreu em micro e macroescalas pode ser lida em consonância com o modelo de Spilka et al. (1985) sobre atribuição de causalidade. Os sistemas simbólicos que essas pessoas assumem frequentemente se inserem em um quadro maior de visão de

mundo, cujas variáveis e processos podem ser identificados e preditos na elaboração de situações ou experiências particulares. Assim, religiões previamente abraçadas, crenças básicas (como as reincidentes "nada é por acaso" e "o universo é grande demais para existirmos apenas nós"), experiências de vida (estranhas ou não) e expectativas acabam por compor um substrato simbólico que caracteriza o que os autores chamaram de "pré-disposição geral" e sobre o qual floresce o neoesoterismo que abraçam. Assim, as pessoas partiram desse alicerce para examinar as diferentes possibilidades de explicação para as experiências estranhas que tiveram, encontrando no neoesoterismo cada vez mais disponível na cultura respostas, conforto, reforço à autoestima, sentido e controle sobre a realidade após muitas buscas e hierarquizações.

Falando de dentro da ufologia, os veteranos (ex) ufólogos Carlos Alberto Reis e Ubirajara Rodrigues (2009) não se furtaram de expressar seu ponto de vista crítico pelo qual a ufologia vive de egos exacerbados e crenças mal sustentadas. Muito de minha experiência com ufólogos, protagonistas e interessados converge com o discutido por esses autores. São comuns argumentos de autoridade, demonstrações de ciúme e apego em relação a casos descobertos e documentos obtidos sobre o assunto, desconfiança quanto a figuras de autoridade, conflitos e rompimentos dramáticos entre colegas e amigos de longa data. Em suma, o indivíduo é uma unidade importante, um relevante fator de influência na construção da ufologia, na qual idiossincrasias de toda ordem são impressas e então consideradas como realidades autoevidentes por razões externas às pessoas, o que me remete novamente ao erro fundamental de atribuição de Ross (1977).

Contudo, embora Reis e Rodrigues (2009) façam referência ao que direi a seguir, eles não sinalizam valorizá-lo como sinal de mudança na ufologia, preferindo afirmá-la estagnada. Minha perspectiva, de base dialética e partindo da fluidez dinâmica da contemporaneidade, considera a ufologia (e, pois, a significação que os ufólogos dão às experiências próprias e alheias) como em constante transformação. Há de se compreender o que os autores querem dizer com estagnação, a

saber, a noção de que a ufologia não progrediu na explicação do mistério representado pelos episódios mais interessantes. Uma vez que os citados autores valorizam unicamente o referencial científico, e a ufologia mantém seu caráter de pseudociência (cf. capítulo 3), não teria havido progresso e sim estagnação. Contudo, defendo que a mudança teria se dado de outra forma, o que não caracteriza progresso na visão dos dois autores, mas caracterizaria mudança importante se retirarmos (por um momento) o peso valorativo do referencial científico e considerarmos, de modo mais amplo, o aspecto das diferentes possibilidades de significação permitidas por nosso período histórico. Assim, diante da estagnação da ufologia quanto a avançar cientificamente, sua transformação acaba ocorrendo por mudanças no sistema simbólico através da aceitação gradual do neoesoterismo. Dentro do previsto pela teoria da atribuição de causalidade, essa assimilação gradual de um sistema simbólico novo (o neoesoterismo) quando o anterior (aquele que buscava ser estritamente científico) se mostrou ineficaz ou insatisfatório para muitos dos envolvidos, parece ter atuado como uma resposta ao anseio desses ufólogos. Um famoso ufólogo brasileiro, outrora da corrente que se pretendia científica, exemplificou a questão recentemente em uma conversa informal da qual participei, ao contar o quanto relutou em aceitar a existência de Ashtar Sheran e dos demais alienígenas evoluídos, mas que apenas isso trouxe as respostas que ele procurava desde o início. Recentemente, outro se declarou um abduzido, o que foi precedido por defesas suas cada vez mais vociferantes das vertentes esotéricas da ufologia. Assim, torna-se compreensível, em uma perspectiva psicossocial, a gradual mudança do enfoque dos eventos ufológicos. Da parte dos ufólogos, trata-se de uma verdade que se desvelou gradualmente conforme eles mesmos vivenciaram uma evolução de consciência suficiente para apreendê-la. Da minha perspectiva, resgatando a teoria da atribuição de causalidade e os aportes de Reis e Rodrigues (2009) e de Shermer (2012), demandas psicológicas de ufólogos e características culturais operaram para que abraçassem o neoesoterismo, após o que buscaram racionalizações para justificar sua nova perspectiva.

Uma vez sedimentados todos esses elementos, cumpre tratar com mais atenção aspectos gerais que se delineiam entre os diferentes contextos.

Parte 3

Por uma síntese teórica

Introdução

Esta terceira parte da tese se dedica a aspectos gerais dos contextos, deixando o foco microscópico que predominou na segunda parte para assumir um olhar macroscópico e caminhar em direção a uma síntese integradora, embora sempre incompleta, sobre o intrincado e desafiador tema das experiências ufológicas e sistemas simbólicos relacionados.

Seguir-se-ão três capítulos. No capítulo 9, discutirei aspectos religiosos e espirituais das experiências ufológicas e crenças associadas, apontando nuances acerca da apropriação, pelo ícone alienígena, de sentidos, formas e funções ligadas comumente ao sobrenatural e ao transcendente. No capítulo 10, discutirei outros aspectos sugestivamente transculturais e proporei a síntese teórica anunciada ao longo da tese, a qual é centrada nas contribuições desta investigação etnográfica, mas propõe um diálogo ativo com a literatura da área, incluindo minha própria pesquisa de mestrado (Martins, 2012) e contribuições de diversos autores, caracterizando o duplo enfoque fenomenológico e ontológico antes prometido. O propósito disso é sintetizar uma posição teórica a respeito dessas experiências e crenças, o que terá entre seus efeitos uma síntese compreensiva e mesmo preditiva que articula diversas variáveis intra e intersubjetivas. Finalmente, o capítulo 11 sintetiza as conclusões desta pesquisa, lembrando que os objetos de estudo continuam inacabados e em movimento. Comecemos.

Capítulo 9 – Aspectos religiosos e espirituais das experiências ufológicas e sistemas simbólicos relacionados⁹⁹

Em muitos casos, o nascimento dessa nova consciência aparece para o eu de repente, tão claramente imposta de fora mais do que desenvolvida de dentro como tivera um caráter sobrenatural. O caso típico claro, o de São Paulo: a luz súbita, a voz, o êxtase, a completa alteração da vida.

Evelyn Underhill, *Mysticism* (p.166)

Como vimos antes, uma das características distintivas do momento histórico atual é a pluralidade de referenciais culturais em contato entre si, dividindo os mesmos espaços geográficos, virtuais e simbólicos. Assim, a contemporaneidade é marcada por ideias, crenças, comportamentos e ícones antigos e recentes, tradicionais e vanguardistas, religiosos e laicos, que não só ocupam espaços semelhantes, mas frequentemente se interpenetram e se influenciam mutuamente. Daí resultam incontáveis combinações, na forma de produtos culturais multifacetados e complexos, alguns dos quais "exóticos" e mesmo "afrontosos" dentro da macrocultura onde emergem.

Tais pluralidade e intercruzamentos marcam igualmente a experiência religiosa e espiritual contemporânea, ocasionando sistemas de crença, rituais, ícones e grupos religiosos (e quase religiosos) também numerosos, complexos e por vezes estranhos aos olhos de quem não os abraça (e.g., Erricker & Erricker, 2001). Alguns contextos nos quais tais produtos culturais se multiplicam e se complexificam de modo particularmente rico se encontram no Brasil, país historicamente marcado por múltiplas influências culturais desde sua colonização,

-

⁹⁹ Embora o conteúdo deste capítulo tenha sido escrito para a tese em primeiro lugar, tive oportunidade de publicar alguns de seus aspectos antes da respectiva defesa em Martins (2014a).

iniciada no século XVI. A partir então dos referenciais religiosos indígenas, europeus e africanos, além daqueles sincréticos deles derivados ao longo dos séculos posteriores, as últimas décadas assistiram ao surgimento e ao fortalecimento de sistemas simbólicos e arranjos grupais que adicionam também influências, algumas delas propriamente modernas, como ciência, tecnologia, teorias conspiratórias, política, ateísmo, religiões do extremo oriente, esoterismos diversos, entre outras talvez incontáveis devido à sua extensão e ao caráter por vezes muito sutil de sua atuação. Possamai (2012) chamou esses arranjos recentes de religiões hiper-realistas. É o caso dos contextos investigados neste estudo, como inicialmente eu suspeitara e pude então investigar proximamente, os quais se revelaram parelhos, de modo mais específico, ao que Battaglia (2006) chamou de "galáxias de discursos" e "cultura ET", em que todos estamos firmados e que são objeto de intensa formatação cultural por parte da mídia (e.g., Santos, 2009), dos ufólogos (e.g., Cowlishaw, 2004) e dos demais agentes que, direta ou indiretamente, se envolvem no assunto. Se a Cientologia, por exemplo, é uma religião fundamentada em extraterrestres a receber grande atenção acadêmica no exterior, tratando semelhantemente de guerras galácticas, exílios planetários e governantes espaciais, o Brasil possui seus exemplares igualmente interessantes e sinalizadores tanto de especificidades locais quanto de aspectos transculturais.

Esses movimentos de cunho religioso são entendidos por diferentes autores como fenômenos culturais próprios da contemporaneidade, por ser ela marcada por circunstâncias favoráveis a tais arranjos dinâmicos, como a ampla circulação da informação, a valorização drástica da diversidade e da complexidade, o encontro e a interpenetração dinâmica de múltiplas influências culturais, a polissemia e a superlatividade do simbólico, e a crise das metanarrativas e dos modos de vida que se pretendiam hegemônicos (cf. Hennigen, 2007).

Ao longo desta pesquisa e mesmo dos meus contatos prévios com protagonistas de experiências ufológicas, acumularam-se indícios que me permitiram hipotetizar dimensões

religiosas e espirituais não apenas acessórias, mas possivelmente essenciais tanto nas experiências e grupos quanto nos sistemas simbólicos pelos quais eram atribuídas origens extraordinárias aos episódios. Este capítulo pretende apresentar e discutir alguns desses achados, além de conferir organização adicional àquilo a esse respeito apresentado nos capítulos precedentes.

De início, tenho de firmar definições de religião e espiritualidade, o que abrirá margem para discutir como variáveis e processos ligados a esses dois conceitos operam nos contextos investigados. Religião e espiritualidade, entretanto, são termos repletos de sentidos possíveis e copiosas perspectivas para seu estudo, o que me obriga a assumir algumas como pontos de partida e recortes modestos que se ajustem a um único capítulo. Sem isso, o estudo abrangente apenas de aspectos religiosos e espirituais desses contextos poderia facilmente ocupar uma tese. Como um dos pilares desta pesquisa é a etnografia, com sua valorização dos sentidos atribuídos pelos interlocutores, a própria noção deles sobre abraçarem ou não concepções religiosas e/ou espirituais será considerada adiante. Mas a análise será ampliada com perspectivas complementares.

Em seu clássico ensaio, Geertz (1993) elaborou uma definição de religião que permite discutir práticas e arranjos grupais ligados a alienígenas sem a necessidade de ornamentos que comumente tornam uma religião reconhecida como tal na macrocultura. Para o autor, alguns parâmetros tornam delimitável uma religião, como especial ênfase à presença de um quadro global de referência, um sistema de significado que as pessoas em determinado contexto partilham, conferindo sentido à vida e orientando o comportamento na esfera cotidiana. Em síntese, Geertz define religião como:

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosa, penetrante e duradoura disposição e motivação nos homens através da (3) formulação de concepções de uma ordem

geral da existência e (4) reveste essas concepções com certa aura de factualidade de modo que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas (p. 90)¹⁰⁰.

Geertz (1993) então explica os diferentes componentes de sua definição. Os símbolos que participam desse quadro global de referência podem ser quaisquer uns que portem significado para as pessoas sobre a realidade e afetem sua experiência no mundo, como acontecimentos, comportamentos, ícones, pessoas etc. Assim, esses símbolos não apenas comunicam aspectos da realidade, mas ditam comportamentos perfeitamente coerentes com tais sentidos amplos. O sistema de símbolos elicia disposições, aspirações e valores penetrantes e consistentes na vida das pessoas, valendo-se, pois, de características da própria psique (como frisará depois Vergote, 1997), além de ser abrangente, conferir ordem à realidade e promover mecanismos de enfrentamento de dificuldades cotidianas. Esses sistemas precisam, para exercer seu papel, ser abraçados pelas pessoas, isto é, precisam ser realistas, críveis (ao que a psicologia tem contribuições a dar) e ser trazidos para o cotidiano, ao que a autoridade e os rituais têm um papel fundamental de tornar o símbolo palpável. A dimensão da coletividade acaba também por se destacar, dado o caráter grupal de muitos rituais.

Prestando tributo a Geertz e reconhecendo a definição supracitada, Antoine Vergote (1997) entende religião como uma realidade cultural correspondente à totalidade de expressões linguísticas, emoções e signos que se referem a um ou mais seres sobrenaturais (isto é, que transcendem os domínios do homem e da natureza), sendo apropriados pelos indivíduos em interação com o grupo. Ao falar de realidade cultural, Vergote inclui a importância da perspectiva dos sujeitos envolvidos e de como a comunidade linguística discrimina o que é relevante para sua realidade, permitindo dialogar com os diferentes

-

¹⁰⁰ Livre tradução a partir do trecho: (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.

enfoques desta tese. Ao tratar de totalidade, por sua vez, ele salienta que a religião não pode ser explicada com base em elementos seus separados do todo que lhe confere sentido, como muitas teorias ao longo da história tentaram.

Por sua vez, como vimos no capítulo 2, o conceito irmanado da espiritualidade será aqui compreendido como uma relação de sentido entre a pessoa e uma realidade maior (metafísica/sobrenatural ou não), de modo a conferir sentido à vida. Assim, a espiritualidade pode ser vivida tanto dentro quanto fora de religiões, desde que coloque a pessoa em relação com algo maior que si mesma (nesse sentido, algo transcendente), como, entre os muitos exemplos possíveis, os valores, a humanidade, o cosmos etc. (e.g., Giovanetti, 2005; Pinto, 2009). A combinação dessas perspectivas fornece bases para a análise a seguir.

De início, alguns contextos investigados (cf. capítulos 6, 7 e 8¹⁰¹) possuem distinto caráter grupal. Neles, as pessoas tipicamente se reconhecem como um grupo, reconhecem lideranças comuns, estabelecem critérios para a aceitação de novos membros, partilham sistemas simbólicos e rejeitam outros, desenvolvem vínculos afetivos. Como sintetizou o membro do grupo discutido no capítulo 7, "se *você fizer parte do grupo, é para sempre*". Uma senhora de meia idade do grupo apresentado no capítulo 6 me disse:

Aqui é como se fosse uma família mesmo [...] todo mundo entende você, todo mundo fala a mesma língua [...]. Minha família tem até ciúme daqui [do grupo], porque eu fico mais tempo aqui do que em casa [...]. Nossa missão em comum é importante demais.

Como a exposição anterior permitiu vislumbrar, os sistemas simbólicos presentes nos contextos investigados possuem elementos que permitem diálogo com o campo religioso, como os mitos fundadores, cosmogonias, códigos de conduta e suas justificativas, profecias, messianismo etc., esses mais ou menos presentes ou explícitas conforme maior ou menor

-

¹⁰¹ Embora o capítulo 8 trate da "comunidade ufológica" em sentido amplo e quase amorfo, salientei a existência ali de grupos menores e organizados.

conotação neoesotérica de cada caso. Comentarei um a um, articulando os diferentes contextos.

As distintas cosmogonias surgem de elementos básicos, que atuam como alicerces ou pressupostos e podem alcançar gradualmente a condição de verdades sobre as quais, para muitos envolvidos, não cabe questionamento razoável. Assim, foram evidenciados dois grandes grupos de cosmogonias, as quais chamarei de naturalistas e neoesotéricas. Contudo, tal nomenclatura denota apenas os extremos de um *continuum*, como vimos anteriormente ser comum pela aproximação entre neoesoterismo e ciência (cf. capítulo 2), de modo que pontos intermediários entre um e outro representam mais acuradamente esse aspecto da realidade cultural dos contextos. Partindo de um olhar antropológico, Carlos (2012) chegou à semelhante conclusão diante das ufologias mística e científica, que se definem antagonizandose mutuamente, mas estão ligadas por um *continuum*. Desses dois tipos de cosmogonia, naturalista e neoesotérica, derivam, pois, os sistemas de crença-significado progressivamente intrincados, cujos desdobramentos sintetizarei a seguir.

As vertentes naturalistas partem de versões próprias de perspectivas científicas e filosóficas relacionadas, como materialismo, astrofísica, astrobiologia e evolucionismo, agregando também política, economia, teorias conspiratórias antigas e recentes, futurismo, ficção científica, folclore, lendas urbanas e temas afins, gerando concepções fundamentais em ramificações progressivamente diversificadas. Tais concepções, a despeito das variações de grau, incluem: O universo é prolífero em vida. Muitos planetas desenvolveram civilizações capazes de viagens espaciais. Muitas dessas civilizações extraterrestres visitaram a Terra ao longo dos tempos em naves espaciais, as quais foram chamadas de diversos modos ao longo da história, incluindo Mãe do Ouro, óvnis, discos voadores, deuses etc. Tais civilizações alienígenas deixaram em nosso planeta indícios ou mesmo provas de sua presença. Seus objetivos um tanto obscuros e autocentrados incluem experimentos científicos com seres

humanos e outras formas de vida terrenas, variadas formas de contatos com terráqueos e mesmo acordos secretos com governos das principais potências terrenas. O governo das principais nações está ciente da presença alienígena na Terra, mas a oculta da população para evitar pânico coletivo e para fazer uso político e militar da tecnologia recuperada em quedas de óvnis e em negociações com os próprios alienígenas. A cortina de segredo é severa o suficiente para motivar as autoridades a condutas antiéticas e mesmo ilegais como assassinar pessoas que "sabem demais", ocultar documentos, conduzir experimentos ilegais com a civis (incluindo a coautoria das abduções por óvnis), entre outros.

Já as vertentes neoesotéricas agregam os pressupostos dos referenciais naturalistas de modo ambivalente (abraçando-os, modificando-os ou rejeitando-os conforme a harmonização com os demais referenciais) e acrescentam influências esotéricas e religiosas diversas, realizando um intenso sincretismo que intercruza os referenciais. Um dos muitos exemplos representativos advém da explicação dada por uma senhora de meia-idade a respeito de um alimento materializado pelo extraterrestre-guia do grupo investigado no capítulo 7 durante um encontro-ritual, o qual "atua na membrana das células, potencializando e expandindo, ativa o metabolismo e equilibra os hormônios [...] facilitando a transmutação".

Isso nos aproxima do que Habermas (1973) chama de *invasão* (ou *colonização*) do sistema, isto é, a legitimação, invasão e expansão da lógica econômica, técnico-científica etc. (embora nos interesse aqui particularmente a última) para esferas além delas, para o cotidiano, o "mundo da vida", incluindo a religião e o esoterismo. Maraldi (2011) evocou o conceito para a compreensão da relação entre crenças paranormais e o referencial técnico-científico após observar entre médiuns espíritas relação ambígua semelhante à descrita aqui. Desse modo, faço-lhe eco quando ele aponta duas facetas complementares dessa invasão. De início, a crise das religiões tradicionais, da ciência e da economia em fornecer respostas derradeiras de sentido na contemporaneidade acabou por abrir espaço ao permissivo e plástico

neoesoterismo que toma de empréstimo noções de ciência e que acabou por colonizar diversos domínios no mundo da vida, das prateleiras das livrarias aos sistemas de saúde, das conversas banais em que se tornaram clichês termos como "energia" até novas formas de sincretismo religioso. Assim, a colonização ocorre tanto de modo superficial e pouco elaborado quanto na raiz de significações complexas que movem mesmo organismos oficiais e pensadores sofisticados. Por sua vez, esse mesmo neoesoterismo, assim como algumas religiões (e.g., espiritismo kardecista), buscam legitimação na ciência através de apropriações particulares de conceitos e do *status* cultural desta última enquanto *a* representante da racionalidade e da verdade, delineando outra invasão do sistema, agora pela ciência.

Com tais misturas, ícones religiosos tradicionais como Cristo, anjos, santos, Krishna, Maomé, Buda, Lao Tsé, Orixás, Lilith e o Santo Antoninho da Serra do Cipó se misturam a mestres ascensos de Helena Blavatsky, diferentes tipos de extraterrestres descritos na literatura ufológica, noções de biologia, astronomia e outras ciências, teorias conspiratórias, cristais, terapias alternativas e temas esotéricos e paranormais diversos. Surgem então complexos sistemas simbólicos com variações locais que não impedem o reconhecimento das semelhanças e alicerces compartilhados, além de aproximarem drasticamente crenças paranormais e crenças religiosas, como vimos no capítulo 2 ser algo interessante de se tentar. Seguem-se exemplos mais específicos e representativos (no sentido de hegemônicos) dessa categoria de cosmogonia, a título de síntese do apresentado até aqui.

A realidade é composta por múltiplos universos, coexistindo em diferentes frequências, vibrações, densidades. Cada "nível de realidade" possui características relativamente próprias, como formas de vida mais ou menos materiais. Quanto mais baixa a frequência vibratória de um universo ou realidade, mais "denso" ele é, incluindo as entidades que o habitam. Densidade é sinônimo de materialidade, o que, por sua vez, se associa à menor evolução

espiritual das entidades "presas" àquelas condições. Entre os muitos exemplos, um senhor de meia-idade, durante uma palestra, explica:

Eles [os seres] são 100% energia [...] são energias pensantes [...] conseguem se manifestar em todas as dimensões [...] são os famosos 'anjos da guarda' que todos ouvimos falar [...] e nós aqui na Terra somos apenas seres de 3ª dimensão.

O objetivo da existência de todas as criaturas é justamente evoluir em direção a frequências progressivamente sutis e "aceleradas", as mesmas frequências que compõem todas as coisas, sendo o último e mais acelerado degrau dessa evolução a plena consciência divina ou cósmica, o que se aproximaria daquilo que diversas culturas entendem como Deus ou o Princípio Criador e Último, resgatando o tema religioso bastante comum do retorno definitivo a Deus. Tipicamente, as frequências mais elevadas se associam à bondade e ao amor universais. Contudo, muitos membros da comunidade ufológica consideram, em contrapartida, o Bem e o Mal como facetas em equilíbrio que sustentam a realidade, de modo que seres evoluídos e sutis podem pertencer a qualquer das polaridades. Uma contatada explica:

O universo só existe porque as forças nele estão em equilíbrio [...]. Não pode existir o bem sem o mal [...]. E há seres poderosíssimos nas duas polaridades responsáveis por manter esse equilíbrio [...] inclusive aquele que as pessoas conhecem como Lúcifer é um guardião do portal da escuridão [...] e isso tem tudo a ver com os extraterrestres, mestres ascensos e tudo mais.

Tal evolução acontece através das experiências de cada entidade em incontáveis encarnações e universos, começando dos mais densos e progredindo para os mais sutis. Isso ocorre com humanos terrestres, extraterrestres e mesmo entidades consideradas espirituais, as quais passaram por tal processo antes de deixarem definitivamente a matéria e se constituírem apenas de energia. Diversos membros desses grupos alegam possuir memórias de encarnações

anteriores e as circunscrevem nesse processo. Como exemplifica outra contatada, "eu já vivi no Egito [...] e minha preparação energética e espiritual para trabalhar com os extraterrestres foi sendo construída desde lá e talvez até antes".

Assim, os universos e frequências são repletos de planos de existência, habitados por uma infinidade de civilizações com diferentes graus de evolução. Desse modo, mesmo locais considerados insalubres ou impossíveis de desenvolver vida dentro do referencial científico estrito portam civilizações avançadas em outras frequências, como planetas rochosos sem atmosfera adequada, planetas gasosos e mesmo sóis. Quanto mais "densas" essas dimensões ou realidades, mais tais entidades possuem e dependem de corpos materiais. Conforme a evolução ocorre, a proporção de matéria e energia que compõe a entidade se modifica, com progressivo predomínio da segunda e em direção à totalidade energética.

Conforme a evolução acontece, também aptidões progressivamente sofisticadas aparecem. Em nossa realidade cotidiana, experienciada de forma "tridimensional" e "densa", tais aptidões mais evoluídas englobam aquilo usualmente chamado de "paranormalidade". Contatados em posição de liderança usualmente realizam performances de aparência paranormal, as quais tendem a ocasionar grande espanto e convencimento, como exemplificou uma senhora:

Eu vi, ele [o contatado líder do grupo estudado no capítulo 7] fez na minha frente! Ele brilhou todo, até dentro da boca brilhou [...]. Ele picotou o papel, colocou na mão da menina [...] e quando ela abriu a mão, o papel estava todo colado, como se nunca tivesse rasgado [...]. Ele disse que a gente tem esse mesmo poder de cura [...]. Não tem como você duvidar quando vê isso na sua frente.

Dado que patamares elevados de evolução se associam à bondade e ao amor (ou que muitos seres evoluídos se identificam com tal polaridade em uma realidade equilibrada), planos de existência menos avançados recebem auxílio de entidades mais evoluídas. É o que

ocorre com o planeta Terra, que recebe visita de diversas raças extraterrestres altamente evoluídas, havendo conflitos de interesse desses com raças alienígenas menos benignas. Conforme o sistema de crenças, a guerra pode se dar entre os representantes das diferentes polaridades, ambos evoluídos. Uma contatada explica: "Os seres da polaridade sombria existem e são necessários [...]. Eu só não quero me encontrar com eles! Meus guias [extraterrestres] me protegem". De qualquer modo, uma dicotomia se delineia entre alguma forma de "bem" e de "mal".

Tais entidades visitantes são responsáveis pelos óvnis, abduções e contatos amistosos e espiritualmente edificantes, os quais atendem às motivações de uma ou outra polaridade ou grau de evolução dos alienígenas. Ao mesmo tempo, tais seres não são responsáveis por todos os eventos em algo paranormais, dado que convivem em ambiente terrestre também com humanos falecidos e outros tipos de seres "sobrenaturais" também participantes do projeto divino de evolução universal. Um contatado brasileiro famoso exemplificou o ponto a mim: "Os mortos estão na 4a dimensão [...]. Mas nós não trabalhamos com eles, como se faz no espiritismo [...]. Nosso trabalho está acima disso, com os extraterrestres".

Os extraterrestres, portanto, podem ser vistos pelos protagonistas como bolas de luz, silhuetas luminosas ou parcialmente transparentes, intuídos enquanto uma presença ou experimentados de outras formas sutis que aludem à sua não materialidade. Podem também ser vistos, ouvidos e tocados como seres físicos, materiais, tanto aqueles menos quanto os mais evoluídos, estes capazes de manipular sua "frequência vibratória" e se "materializarem", como parte de suas avançadas aptidões. Como me explicou um contatado, "eles dominam a matéria e podem projetar sua imagem holograficamente [...] aparecendo como uma silhueta humana, bolas de luz, o que acharem melhor para seus propósitos".

O interesse dos extraterrestres avançados em auxiliar a humanidade se dá de formas diretas e indiretas, através do contato com pessoas escolhidas e através de formas variadas de

influência energética, muitas vezes de forma despercebida pelos protagonistas. Uma senhora exemplifica: "[as naves contatadas] estão ativando as pessoas [...] para um novo DNA [...]. Eles estão nos ativando com luz, com flashes, para desenvolvimento das pessoas, do nível consciencial [...]". As formas diretas acabam por motivar o surgimento dos antes mencionados grupos formais reunidos sob orientação dos alienígenas e coordenação dos contatados.

Entre as diferentes formas de auxílio dos extraterrestres evoluídos à humanidade está também outro elemento comum à esfera religiosa: as profecias, que variam da promessa de aparição em determinado local até o resgate espiritual ou mesmo físico em momentos importantes, assim como ameaças de cunho político, econômico, ecológico e profecias escatológicas, segundo as quais a Terra sofrerá enormes mudanças em breve. Nesse último caso, as ideias de "fim do mundo", "mudança dos polos magnéticos do planeta", "mudança de sua frequência vibratória" ou equivalentes (das quais qualquer tragédia natural recente é encapsulada como evidência) tendem a ser acompanhadas da profecia do "grande retorno", nas quais os alienígenas cumprirão sua promessa de retornar e se fazer saber a toda a humanidade tal como nos tempos ancestrais, quando alavancaram as diferentes civilizações primitivas. Os recebedores das profecias desempenham um papel importante nas mesmas enquanto salvadores, libertadores daqueles que lhes derem ouvidos, caracterizando o tema fundamental do messianismo. Uma contatada exemplifica:

A gente está aqui para trabalhar a transição não só da Terra, mas do cosmos [...]. Agora nós estamos passando para um novo ciclo e sempre acontecem catástrofes na passagem de cada ciclo, a cada 5.125 anos [...]. Os extraterrestres nos passam essas informações e nos orientam sobre como lidar com essa grande transformação que está por vir [...]. Estamos também sendo preparados para ajudar as pessoas no que vai acontecer [...]. Nossa missão é divulgar e preparar as pessoas e a nós mesmos.

O antes exposto permite entrever a forte presença, nos sistemas simbólicos que perfazem os contextos, de mitos fundadores. Alienígenas ocupam, pois, o papel de inventores da raça humana, impulsionadores de civilizações, inauguradores de comunidades de contatados, criadores e destruidores de universos inteiros sob a égide de Jesus Cristo, de Lúcifer ou do próprio Deus. Ashtar Sheran é comumente identificado com o Arcanjo Miguel (ou como seu irmão, como asseverou a contatada Sílvia), a Estrela de Belém é uma nave (como vimos no capítulo 7) e outros tantos exemplos se desenrolam cotidianamente. A conexão desses mitos fundadores com temas religiosos basilares está estabelecida, com os alienígenas ocupando papéis outrora e ainda atualmente divinos.

Em síntese, as dimensões religiosas dos sistemas simbólicos brasileiros relacionados a alienígenas e óvnis, ainda que em distintas proporções a depender de sua posição no continuum naturalista-esotérico, podem ser reconhecidas a partir das sete características elencadas por Saliba (1995, p. 41-48) ao discutir as experiências e crenças ufológicas como exemplos de fenômenos religiosos diretos e indiretos, repletos de potencial para a compreensão de aspectos da experiência religiosa, das relações entre tradições religiosas e a modernidade, e das necessidades e conflitos humanos (cf. capítulo 3): mistério, transcendência, sobrenaturalidade, perfeição, salvação, espiritualidade e impacto sobre a visão de mundo. Assim, os alienígenas acabam por se enquadrar na definição de "sobrenatural" de Vergote por transcenderem o homem e a natureza, tanto no sentido de serem entidades sutis e espirituais evoluídas quanto, nas proximidades do extremo naturalista, por terem dominado totalmente as leis da natureza. Contudo, quanto menos estruturado o sistema de crenças ou menos formal a filiação grupal, menor tende a ser a conviçção acerca de origens e objetivos dos alienígenas, o que não se evidenciou em relação à realidade da experiência em si. Assim, talvez a dimensão do mistério seja a mais presente entre as sete. A despeito das especificidades brasileiras e regionais dessas experiências, a simetria entre os achados obtidos por esta pesquisa e aqueles oriundos de estudos internacionais sugerem um núcleo transcultural cujos elementos religiosos aqui sintetizo.

O também já citado John Whitmore (1995) reforça tal caráter transcultural quando encontra eco, nos resultados desta pesquisa, de sua defesa da natureza não apenas acessória, mas essencialmente religiosa dos contatos com extraterrestres (cf. capítulo 3), pois, como vimos até aqui e veremos a seguir, eles realizam funções divinas e são entendidos como tal. Além disso, os próprios episódios possuem isoladamente conexões temáticas com episódios religiosos, como luzes fantásticas no céu, mensagens de cunho moral, a ascensão de abduzidos e contatados ao céu, entre outros muitos exemplos trazidos neste texto.

Certo destaque ganha a dimensão da morte literal e simbólica dos contatos com alienígenas que eu explorei em outra oportunidade (Martins, 2011b) e a qual me referi no capítulo 3. Minha experiência prévia sempre encontrou associação entre a morte literal e as experiências relatadas em áreas rurais, com destaque para perseguições agressivas de luzes e seres. Como vimos, os resultados obtidos por esta pesquisa na Serra do Cipó confirmam tal tendência, com o sentido hostil e ameaçador à integridade física e mental das luzes e seres sobre os protagonistas. Paralelamente, os alienígenas novamente se apresentaram como facilitadores de transformações pessoais profundas, seja por sua influência intencional a favor da morte de antigos padrões de funcionamento psicológico e físico (i.e., "evolução espiritual" e "transmutação"), seja como consequência da superação positiva de vivências subjetivas potencialmente traumáticas, como as abduções. De qualquer forma, as duas últimas situações sinalizam processos de morte e renascimento simbólicos dos envolvidos, em direção à ressignificação positiva da vida e a transformações pessoais profundas (como já haviam sugerido para outros tipos de experiência anômala Menezes Júnior & Moreira-Almeida, 2009, e Moreira-Almeida & Cardeña, 2011). Assim, os alienígenas e óvnis acabam por desempenhar também esses papéis, funções e sentidos tradicionalmente exercidos por entidades sobrenaturais/divinas: o poder de transformar pessoas e o poder sobre a vida e a morte.

Ademais, os elementos aqui expostos evidenciam um pressuposto fundamental a esses sistemas de crenças, que diz respeito à unidade natural, apriorística, profunda, fornecedora do sentido derradeiro e passível de resgate entre a realidade humana e a transcendente relacionada aos extraterrestres e a todos os níveis de existência, caracterizando experiências religiosas no sentido do termo latino *religare* ("religar" o humano e o divino, como propôs um dos primeiros cristãos, Lactâncio)¹⁰². Diversos contatados usaram a mesma frase para iniciar longas explanações a mim sobre este ponto: "tudo está conectado".

Portanto, os contextos brasileiros refletiram os achados internacionais também nesse ponto, de modo que o ícone alienígena é favorável a desempenhar funções subjetivas importantes, incluindo míticas, especialmente diante do anseio espiritual por vezes não satisfeito na ciência e na religião. Vimos até aqui que o discurso dos protagonistas das experiências evidenciaram tanto essa insatisfação com referenciais hegemônicos, quanto o resgate das funções religiosas e espirituais com a participação decisiva dos extraterrestres, incluindo recuperar a dimensão sobrenatural em tempos tecnológicos, garantir salvação diante crises planetárias, revelar verdades espirituais e permitir ao protagonista transcender o cotidiano restrito da materialidade e das situações difíceis. As experiências são compreendidas em uma dialética entre a dimensão cotidiana, física, ligada à natureza, e a dimensão "alienígena" que remete a outros mundos, dimensões e níveis de existência.

Mas o reconhecimento do caráter religioso dos sistemas de crença-significado depende também do reconhecimento da dimensão do divino, transcendente, além da capacidade humana de conceber, que se torna progressivamente ausente quanto mais nos aproximamos do extremo naturalista do *continuum*. Nesse sentido, em sistemas próximos ao extremo naturalista, embora muitas vezes não se possa falar em experiências e crenças religiosas, é possível reconhecer a

-

¹⁰² Ainda que eu não me esqueça da leitura clássica de Cícero, segundo o qual "religião" emerge de *relegere*, que significa algo como "considerar cuidadosamente" (Zangari, Maraldi, Martins & Machado, 2013).

dimensão da espiritualidade, no sentido de conexão transformadora e repleta de sentido com algo maior e não necessariamente transcendente. Como mais um exemplo, dado a mim por um rapaz que participou de diversos grupos de contatados, "o contato com civilizações extraterrestres nos mostra como somos pequenos em um universo incomensuravelmente grande, mas ainda assim parte dele, como engrenagens de um incrível relógio [...] afinal, eles tiveram o trabalho de vir aqui".

Por sua vez, o enfraquecimento tanto das religiões tradicionais quanto da ciência ortodoxa se revelou nos diferentes contextos, dando lugar à polissemia do simbólico e a uma mescla de referenciais antigos e recentes, do sagrado ao tecnológico (como em Aupers & Houtman, 2010, e em Battaglia, 2006, o que sugere outro aspecto transcultural). Vimos quão comum é o reconhecimento das práticas e crenças como "científicas" (mas mais evoluídas) e não como "religiosas"; aliás, tal termo é, não raro, evocado de forma pejorativa, como sinônimo de dogmatismo, atraso espiritual e negação da realidade. Entre os copiosos exemplos, "nós não somos uma religião; somos um grupo de pesquisadores"; "ufologia não é uma questão de crença, mas de conhecimento"; "muitos dessas ocorrências se referem a inteligências com um forte campo eletromagnético identificados com Ultradimensionais que podem ser identificados em linguagem popular como 'anjos', embora isso nada tenha a ver com religião ou esoterismo". Tampouco há associação unívoca com a ciência convencional, como nos exemplos: "A ciência terrestre é apenas uma parcela da ciência universal [...]. A ciência universal é mais ampla porque atua em diversas dimensões existentes no Universo". Assim, os sistemas simbólicos e experiências ufológicas assumem feições de fenômenos ora religiosos, ora quase religiosos, flertando com a ciência de modo ambivalente e caracteristicamente sincrético.

A extensão e o alcance desses resultados ganha apoio em estudos conduzidos por outros pesquisadores. Embora não se possa considerar a amostra representativa (devido à coleta de dados ter ocorrido a partir de um *survey* brasileiro de divulgação restrita a círculos sociais interessados em ufologia), Pereira, Silva e Silva (2006) apuraram entre 618 respondentes que as crenças mais

prevalentes nesse domínio se referem à origem extraterrestre da civilização humana e à visita crescente de óvnis à Terra, entendidos como veículos extraterrestres. Em segundo lugar, vieram crenças sobre as necessidades urgentes de pesquisas oficiais sobre a presença extraterrestre na Terra e da divulgação ampla dos resultados. Contudo, tiveram baixo grau de adesão crenças sobre portais espaço-tempo utilizados pelos óvnis e a relação de sua presença com novos tipos de doenças, mudanças geológicas e a situação sociopolítica e econômica. Por sua vez, não houve adesão ou rejeição significantes a crenças relativas à aproximação gradativa dos extraterrestres com a humanidade, à confiabilidade dos relatos de abdução, à origem extraterrestre para certos avanços tecnológicos humanos, ao sigilo governamental e militar a respeito da presença alienígena, à preparação gradual da humanidade para a revelação de tal verdade através de obras de ficção, a acordos secretos entre raças extraterrestres e governos terráqueos, as hipóteses dos extraterrestres já habitarem a Terra, de serem hostis, de raptarem humanos e de colocarem implantes em humanos. A princípio, esses resultados parecem sinalizar uma assimetria em relação aos observado por mim nos contextos investigados, pois apurei elevado impacto de todas as crenças acima mencionadas. Contudo, e aqui surge a contribuição relevante para nosso caso, o *survey* permitiu associar a adesão às crenças ao grau de interesse pelo tema, à participação em grupos ufológicos e, em menor medida, ao grau de conhecimento e aprofundamento a respeito. Mesmo aquelas crenças pouco prevalentes no geral ganharam destaque quando considerados apenas os participantes com alto grau de interesse e conhecimento sobre ufologia, além de participantes de grupos. Essas três últimas variáveis chegaram a apresentar poder preditivo em relação à adesão a crenças ufológicas (Pereira, 2007), ao qual retornarei no próximo capítulo.

Tais dados oferecem corroboração quantitativa parcial para os achados qualitativos da presente pesquisa, pois associam sistemas de crença-significado com variáveis aqui contempladas, como filiação grupal, interesse e conhecimento sobre o tema. Contudo, o achado dos autores (Pereira, Silva & Silva, 2006; Pereira, 2007) acerca do enfraquecimento das crenças conforme o

grau de adesão ao grupo (se comparado a pessoas que desejam se filiar) aponta uma direção diferente do presente estudo, sugerindo uma especificidade crescente conforme minha pesquisa se insere em grupos específicos, fechados, de conotação neoesotérica e ainda assim com grande número de adeptos, agregando relevância a métodos qualitativos e a grupos idiossincráticos para o estudo de aspectos psicossociais das crenças.

Os sistemas simbólicos investigados incluem também códigos de comportamento, os quais tendem a ser mais sistemáticos e explícitos conforme associados a grupos formalmente instituídos e a cosmogonias neoesotéricas. Assim, enquanto grupos e pessoas adeptas de sistemas de feitio mais naturalista podem ou não aderir a condutas em algo relacionadas ou derivadas (pois podem ou não ser impactados o suficiente pelo tema ou vislumbrar nele implicações comportamentais), grupos e pessoas de tendência neoesotérica regem seu comportamento, em maior ou menor medida, pelo sistema de crenças que abraçam.

Um dos aspectos sugestivamente religiosos disso é justamente a adesão a tais condutas como corolário de uma transformação pessoal e profunda na percepção de si mesmos e da realidade, a qual é sistematicamente reportada especialmente entre os neoesotéricos, mas também entre os de tendência naturalista. Quanto aos últimos, as implicações éticas parecem ocorrer de formas indiretamente associadas, mais como um incentivo à espiritualidade por sinalizarem realidades além daquela cotidianamente vivenciada e os conectarem a essa realidade como parte de uma grande "família". Talvez o exemplo mais comum disso venha na fala textualmente exata em sua reincidência, motivada por experiências e crenças ufológicas e proferida por incontáveis pessoas com os quais conversei ao longo dos anos: "é muita arrogância acharmos que estamos sozinhos no universo".

Sem um conjunto de condutas derivado do sistema de crenças, é temerário considerar-se sistemas mais próximos do extremo naturalista como religiosos, ainda que esses incluam um conjunto de símbolos e narrativas abrangentes e factíveis sobre o funcionamento do universo

envolvendo seres extraterrestres que, no mínimo, flertam com a sobrenaturalidade. Falta-lhes, para voltar a Geertz, a "poderosa, penetrante e duradoura disposição e motivação" para se comportarem de determinada forma. Diante da intermediação com o extremo neoesotérico, esses casos poderiam ter reconhecido seu componente de espiritualidade e ser ditos, no máximo, quase religiosos.

Já os referenciais neoesotéricos possuem corolários comportamentais na mesma proporção de sua especificidade. Os extremos menos específicos incluem preceitos comuns a diversos sistemas religiosos (e.g., caridade, amor ao próximo e rituais religiosos disseminados na macrocultura) misturados a condutas propriamente contemporâneas (ou resgatadas de tradições orientais a partir do movimento *new age*) então associadas à espiritualidade (e.g., ligados a ecologia, sustentabilidade, saúde física e psicológica, expansão de consciência, alimentação natural, meditação, curas alternativas, uso de substâncias psicoativas e rituais diversos).

Com maior e mais constante fluxo de informações e possibilidades de doutrinamento entre seus membros, os sistemas simbólicos mais específicos e associados a grupos particulares possuem códigos de ética e conduta mais específicos e copiosos. Além dos elementos supracitados, os quais se pretendem implementados de forma mais rigorosa (e.g., meditações em grupo em locais indicados pelos alienígenas, extensa rotina de rituais e horários específicos para o consumo de certos alimentos), comportamentos adicionais e específicos ao sistema de crença emergem. Entre eles, doações em dinheiro em prol do grupo ou de suas lideranças, aquisição onerosa de artefatos especiais relacionados a alguma influência sutil dos extraterrestres sobre seu possuidor, ingestão de substâncias especiais fornecidas pelos alienígenas ou feitos sob sua orientação, cânticos específicos, vigílias para contato com os guias, rituais de cura espiritual, entre outros tantos. Todos esses comportamentos possuem dimensão ética e/ou espiritual por estarem relacionados a

desprendimento, ajuda direta ou indireta aos demais seres humanos, participação no plano divino intermediado pelos alienígenas, expiação do karma e aproximação gradual a Deus.

Ademais, esses comportamentos se associam a dois temas fundamentais que se entrelaçam nos sistemas religiosos: a liberação do sofrimento e a salvação da alma. Enquanto a condição humana é cotidianamente reconhecida como marcada pelo sofrimento e a incompletude, sistemas religiosos propõem formas de superação dessas mazelas através da conexão das pessoas com a dimensão transcendente provedora de sentido, redentora e salvadora. Enquanto religiões hegemônicas em nosso contexto cultural firmam que o sofrimento humano terminaria em um paraíso eterno pós-morte (e.g., catolicismo, protestantismo), através do gradual amadurecimento espiritual em encarnações sucessivas (e.g., espiritismo kardecista), pelo alcance de um estado psicológico de desapego e morte do "ego" (e.g., budismo), entre outras vias mais bem conhecidas, os contextos aqui estudados propõem formas alternativas de liberação do sofrimento que merecem atenção.

Ao longo das incursões nos distintos contextos, foi possível reconhecer os temas da liberação do sofrimento e da salvação se manifestando de acordo com as nuances dos diferentes sistemas simbólicos, mas com diversos pontos em comum, o que possui repercussão imediata nos rituais e demais práticas ali conduzidos. Entre os temas comuns aos diferentes contextos que são relevantes às questões do sofrimento e da salvação estão o Cristianismo, a associação do sofrimento com alguma noção de falta de conhecimento e baixa evolução espiritual, a caracterização do planeta Terra atual como pouco evoluído, a evocação de conceitos científicos, a importância do "Amor" e a participação alienígena no projeto divino de salvação das almas em todos os lugares. Assim, a noção de salvação, circunscrita aos terráqueos nas religiões hegemônicas tradicionais, passa a abranger outros espaços de vida, isto é, o espaço sideral, dimensões paralelas e outras realidades estudadas ou sugeridas pela ciência, ficção científica e/ou outros referenciais propriamente contemporâneos. A

reencarnação também é uma premissa crucial em todos os sistemas simbólicos aqui investigados, o que não surpreende quando consideramos que, apesar de sua origem francesa, o espiritismo kardecista tem no Brasil sua maior expressão (Lewgoy, 2008). Ademais, lembremo-nos da prioridade que recebem, durante os processos de atribuição de causalidade, os sistemas simbólicos mais facilmente disponíveis na cultura onde se desenrola o processo atributivo (cf. capítulo 4). Jesus também é usualmente tido como um alienígena a nos ter ensinado o caminho da salvação através de suas condutas e mensagens. Semelhante origem alienígena é reconhecida em Lúcifer, representante da polaridade "negativa" e interessado em nos afastar do projeto divino da salvação. Assim, a hermenêutica de Däniken, segundo a qual os deuses do passado eram alienígenas (cf. capítulo 3), mostra sua força nos contextos brasileiros. E a elementar guerra entre o Bem e o Mal ganha nova roupagem com alienígenas tecnologicamente avançados nas posições-chave. A partir desse alicerce, os diferentes contextos imprimem variações.

O grupo sul-mato-grossense, por exemplo, entende que a condição de sofrimento está atrelada aos limites da materialidade e da baixa frequência vibratória que caracteriza a experiência humana na Terra, servindo suas práticas como vias concretas para acelerar sua frequência em prol da transmutação e consequente continuidade da jornada evolutiva em outros planetas e dimensões, sem a necessidade de morte física e rumo à integração com o Divino. Assim, até que essas práticas não sejam seguidas, o ciclo de sofrimento em encarnações sucessivas se perpetuará indefinidamente. Os rituais ganham, então, importância fundamental porque o auxílio dos extraterrestres estaria disponível aos terráqueos apenas até 2028, após o que as almas aqui viventes estarão presas à Terra progressivamente insalubre e vibracionalmente atrasada. Como sintetizou um dos membros, "o tempo corre contra nós! Temos que evoluir rápido!". A condição terrena é associada, portanto, a sofrimentos "fisicos", atrelados às limitações da materialidade, e "mentais", ligadas a condições como

apego, ansiedade, ganância, medo da morte, ignorância e demais defeitos humanos, acrescidos da "racionalidade cartesiana", que é um defeito por "inibir as faculdades intuitivas que nos conectam com as verdades espirituais", como abreviou um de seus membros mais antigos. A condição posterior à transmutação, embora supere aquele sofrimento caracteristicamente terreno, ainda possui limitações inerentes à falta de conexão plena com o "Absoluto". Embora se preveja repercussões ligadas ao sofrimento em função dessa incompletude posterior à imediata transmutação, essas não são bem descritas nas conversações do grupo, por estarem consideravelmente acima de compreensão da humanidade ainda presa à "materialidade". Como resumiu um dos membros, "sobre isso, a gente só vai saber quando transmutar. Mas deve ser interessante!"

Enquanto isso, ainda no domínio dos exemplos, o contatado Júlio (cf. capítulo 8) não trata da transmutação e tampouco da necessidade de copiosos rituais. A libertação humana em relação ao sofrimento e consequente salvação da alma se dão unicamente através das boas ações, ao longo de sucessivas encarnações, dos que seguem os exemplos deixados pelo alienígena encarnado na Terra chamado Jesus. Contudo, a salvação pelas boas ações não se daria por preceito de fé, mas porque boas ações sutilizam progressivamente a frequência vibratória das almas e as aproxima gradualmente de Deus. A guerra entre o Bem e o Mal é bem mais concreta que aquela do grupo supracitado: ela ocorre não apenas no terreno da retórica e de iniciativas de incentivo/desencorajamento à evolução espiritual, mas com troca de tiros de *laser* entre exércitos e naves alienígenas. Também diferentemente do grupo anterior, Júlio defende que a Terra passará, em um futuro incerto, a vibrar em frequência mais elevada, evoluída, de modo que as pessoas que não evoluírem suficientemente para acompanhá-la reencarnarão em planetas mais atrasados. Ou seja, em vez de a Terra ser a prisão futura dos espiritualmente atrasados, ela passa a ser o lar futuro dos espiritualmente evoluídos.

A clínica belorizontina do capítulo 6, por sua vez, concordaria com Júlio sobre as mudanças vibracionais da Terra, que se tornará local mais evoluído e aprazível. Contudo, diferem dele por enfatizar bastante os rituais e, neste ponto também se distinguindo do grupo sul-mato-grossense, por pregar que a salvação e a libertação do sofrimento se encontram pelo retorno ao instinto. A racionalidade tão valorizada por Júlio, que entende que a motivação para a bondade deve ser reconhecida em sua cientificidade, e pelo grupo sul-mato-grossense, que ampara nela a complexidade de seu sistema simbólico, é compreendida pela Clínica como sinônimo de atraso espiritual e sofrimento, pois demarca a separação entre o ser humano e a natureza, esta depositária de todas as verdades últimas.

Há diversas outras diferenças nos sistemas simbólicos entre os distintos contextos, com implicações menores ou mais sutis no exercício cotidiano de seu propósito. Por exemplo, enquanto o grupo sul-mato-grossense afirma que uma em cada três pessoas é um extraterrestre reencarnado, pessoas na clínica belorizontina afirmam ser uma em cada seis, enquanto Júlio e seus seguidores afirmam serem apenas seis mil pessoas. Um aparente reflexo disso é que o primeiro grupo tende a ser o mais proselitista entre os investigados, buscando mais avidamente novos membros, enquanto Júlio diz que "são bem poucos os que realmente podem entender do que falamos. A imensa maioria não vai conseguir".

Com a já mencionada crise das metanarrativas e o decorrente enfraquecimento cultural de concepções tradicionais sobre o sentido da vida e do transcendente, esses sistemas simbólicos promovem um resgate do sobrenatural em tempos tecnológicos pela assimilação de diversos referenciais neoesotéricos e de sua integração com a ciência e outros referenciais disponíveis e que historicamente até competem entre si em diferentes nichos culturais, como é o caso das grandes religiões. Ocorre, também nesse cenário, um "reencantamento do mundo" enquanto fenômeno de nossa época, como discutido por Aupers e Houtman (2010) e Magnani (1996, 2000). Assim, por um lado, ocorre a busca pela legitimação da experiência do sagrado

através de diálogos múltiplos e da aproximação com referenciais que se pretendem científicos, ao mesmo tempo em que essa ciência em crise enquanto referencial hegemônico resgata sua condição de fornecedora de respostas cruciais e de auxílio na superação definitiva das mazelas humanas. Os alienígenas acabam por personificar justamente a concretização, na experiência de pessoas e grupos, desse projeto não realizado de modernidade no qual a ciência traria todas as respostas. Redesenha-se e efetiva-se esse projeto pelas vias contemporâneas da interpenetração de perspectivas que faz sentido justamente em nossa época, isto é, pelo exercício harmônico, concomitante e integrado das diversas formas de conhecimento que seriam, para essas pessoas, estéreis quando isoladas ou em conflito.

Ao discutir ética e identidade no contexto da modernidade, Taylor (1997) fornece elementos para a compreensão do quadro aqui observado. Assim, enquanto períodos próximos e anteriores à modernidade tinham no sagrado fonte básica para regular as ações entre as pessoas e seu senso de si, os últimos séculos agregaram novas fontes, como a natureza e a razão. As dificuldades na conciliação dessas três fontes desencadeariam crises propriamente modernas de identidade. Aqui compreendemos a tendência praticamente universal nos contextos estudados e vista ao longo do texto, na forma de biografias marcadas por problemas de identidade e o apaziguamento de tal crise apenas no seio dos contextos a que se ligam, os quais apresentam harmonizações específicas e intrincadas das três fontes morais de Taylor na forma de sistemas simbólicos com elementos religiosos, naturalistas e cientificistas.

Além de uma rede de significados transcendentes e de um código de conduta intrinsecamente relacionado, um terceiro elemento importante para a caracterização de um sistema religioso é o componente da fé, entendida como a disposição mais ou menos estável, abrangente, envolvente e confiante das pessoas para se comprometer com os dois elementos anteriores, o que atende a motivações psicológicas básicas da condição humana como a busca

de sentido e harmonia, além de impulsionar a ação (cf. Amatuzzi, 1999; Fromm, 1944/1974). Tal definição se harmoniza com a condição de Geertz segundo o qual o sistema simbólico religioso deve ser crível, realista, "com certa aura de factualidade".

Uma vez que os pilares dos sistemas simbólicos não se encontram imediatamente apreensíveis pela experiência, dado serem transcendentes, ocorrem cotidiana e sistematicamente episódios que adquirem a força de demonstrações ao trazer algo do transcendente para o plano da experiência concreta, unindo-se, assim, às disposições pessoais e influências coletivas em favor da adesão. Entre tais demonstrações estão aparições de naves e alienígenas, transmissões de mensagens, efeitos paranormais executados por contatados proeminentes e experiências anômalas diversas.

Embora envolva também vários outros elementos, o poder de convencimento de tais experiências tende a se alimentar do aumento do número de ocorrências, de sua complexidade e/ou de sua ressignificação após a inserção dos protagonistas nos contextos estudados. Dá-se, então, um "salto" da experiência imediata e arrebatadora para a validação de um sistema simbólico que a explica, aquela atuando, pois, como o pilar de uma revelação que pode assumir contornos religiosos. Através da experiência se acessa a realidade maior e complexa da presença alienígena divinamente orientada. Ao mesmo tempo, dialeticamente, os sistemas simbólicos assentados na dimensão do sagrado sobrenatural conferem sentido àquelas experiências estranhas, contraintuitivas, como Marçolla e Mahfoud (2002) discutiram em relação à comunidade do Morro Vermelho, no município mineiro de Caeté: a dimensão do sagrado fornece à razão contexto para reconhecer plausibilidade nas experiências. Essa dimensão do sagrado e do imponderável pode mesmo contribuir para eliciar experiências, como vimos em diferentes momentos do texto. A fala de um dos interlocutores, apresentada no capítulo 6, é emblemática nesse sentido, valendo repeti-la: "é crer pra ver".

Assim, as experiências ufológicas, quando observadas em seu significado tipicamente positivo nos contextos aqui estudados, adquirem papéis tanto revelacionais quanto confirmatórios, para empregar a nomenclatura de Stark (1965) para uma taxonomia das experiências religiosas "divinas" e tal como Zangari (2007) encontrou entre médiuns de Umbanda. O caráter revelacional se dá quando informações passadas pelos alienígenas ou entidades a eles associadas se revelam pertinentes à vida dos protagonistas, como nas consultas com os guias e diversos outros meios pelos quais notícias são dadas sobre doenças, questões familiares e profecias de mais amplo alcance sobre a presença alienígena na Terra e as mudanças planetárias que estão se passando. Essas revelações, ainda nos termos de Stark, são ora *ortodoxas*, ora *heterodoxas*, a depender do referencial adotado para comparação. Isso porque podem ser heterodoxas e estranhas na macrocultura (como quando afirmam que Cristo voltará pilotando uma nave espacial) ou em relação a outros contextos ufológicos (como quando discordam acerca de detalhes), como podem ser ortodoxas dentro da "comunidade ufológica" ou de um contexto mais restrito (ao afirmar, por exemplo, que a conspiração dos governos para ocultar a presença alienígena na Terra é real). A ortodoxia e a heterodoxia das revelações têm diferentes impactos em cada contexto, como vimos acerca de jogos de poder, lideranças, formatação de experiências etc. Após isso, quaisquer experiências subjetivas em direção semelhante ao previsto, desde a esfera da individualidade até catástrofes naturais e crises econômicas subsequentes servem como experiências de confirmação a reforçar a realidade dos contatos com extraterrestres. Por sua vez, também foram evidenciadas experiências responsivas (responsive experiences), nas quais não apenas a existência do transcendente é confirmada, mas também a noção de que as inteligências transcendentes também possuem consciência da existência dos protagonistas e se mobilizam em função disso. É o caso das muitas experiências nas quais os alienígenas mostraram interesse em auxiliar, salvar, monitorar, sancionar e proteger as pessoas. Dado serem os alienígenas entidades com individualidade, personalidade e afetos, não surpreende também o surgimento comum de experiências *enlevadas* (*ecstatic experiences*), nas quais os alienígenas demonstram não apenas conhecer os protagonistas, mas se importar com eles e até desenvolver laços afetivos de simpatia, amizade, irmandade ou mais profundos, como vimos ser praticamente unânime entre os contatados.

Apesar do caráter extraordinário das experiências/crenças e do seu aspecto implausível e mesmo afrontoso na macrocultura, os protagonistas evidenciam senso crítico preservado, de modo a compreender o estranhamento das demais pessoas e mesmo a questionar sua condição mental e a qualidade de seu próprio testemunho (em sintonia com o que eu havia apurado em Martins, 2012). Tais questionamentos tendem a enfraquecer conforme a adesão ao grupo e o nível de doutrinamento, embora aflorem esporadicamente, sugerindo que a alteridade representada por essas experiências/crenças é dificilmente superada em sua plenitude.

Os depoimentos e a observação sugerem que as experiências tornam os sistemas simbólicos plausíveis, após o que estes encapsulam as experiências, que então os validam de modo automático e com gradualmente menos espaço para ressalvas. Tal plausibilidade inicial advém tanto da saliência perceptual que abordamos no capítulo 4 (e.g., "eu vi com meus olhos. Nada vai mudar isso") quanto da posterior e complementar lógica advinda da combinação de referenciais antes aludida. Se a macrocultura que fornece cada um desses referenciais tende fortemente a estranhar as experiências e crenças, sua peculiar combinação cria unidades de significado que tornam os novos sistemas inteiros plausíveis, ao misturar elementos outrora separados como reencarnação, abduções por alienígenas, mestres ascensos, cristianismo, fenômenos paranormais, astronomia, astrobiologia, mecânica quântica etc.

Esses referenciais e suas combinações têm sua aceitação favorecida por uma combinação de variáveis psicossociais e individuais como os intensos significados emocionais das experiências (especialmente se iniciadas na infância), crenças religiosas e/ou paranormais

prévias, sistemas simbólicos mais facilmente disponíveis para a confecção de novas significações, acolhimento e identificação dentro dos grupos, o antagonismo em relação aos descrentes fora do grupo e seus referenciais hegemônicos estigmatizantes, pressões sociais diversas (e.g., frenesi coletivo durante vigílias quando da ocorrência de eventos aparentemente estranhos, cuja significação completa é fornecida pelas lideranças de forma emocionalmente ressonante), além do aspecto estranho, contraintuitivo, das experiências, o que desencadeia um processo cognitivo imediato de atribuição de causalidade (cf. Dela-Coleta & Dela-Coleta, 2006; Heider, 1958; Spilka et al., 1985). Como sistemas de crença hegemônicos e disponíveis na macrocultura tendem a falhar em prover explicações e sentidos amplos para os episódios, os sistemas aqui descritos o fazem e tem a adesão a eles amplamente favorecida.

Confirmativamente, muitos protagonistas de experiências, especialmente quando abraçam grupos neoesotéricos e ufológicos, possuem longo histórico de busca por sentido para suas experiências e intuições, de forma similar ao que Balch (1995) reconheceu nos contatados como "protean men" (cf. capítulo 6). Sugerindo outro aspecto transcultural, portanto, vários protagonistas deste estudo, em todos os contextos investigados, possuem histórico de adesão a diversas religiões e grupos, com insatisfação e rápidas transições, o que também incluiria, em escala menor, modos de vida e escolhas profissionais. Assim, o "homem proteano" brasileiro, nos contextos investigados, seguiu e ainda segue em busca de sistemas simbólicos satisfatórios. Quando não estão em trânsito entre um sistema e outro, reportam se sentir satisfeitos no atual, tendo se "encontrado". Mas a evidência sugere que o movimento é contínuo e que mesmo os grupos aqui investigados sofrem os efeitos desse trânsito de membros e reformulação de crenças. Como exemplo, meu tempo de convivência com Sílvia permitiu que eu observasse esse fenômeno duas vezes. Na primeira, ela me disse ter se "encontrado" na combinação de "reiki estelar", Umbanda e Candomblé, frequentando

cursos, cartomantes e orientadores espirituais diversos com dita satisfação e sintonia. Há poucos meses, entretanto, ocorreu a segunda ocasião quando ela leu um livro usualmente vendido nas estantes de autoajuda e me confidenciou: "depois de ter gastado tanto dinheiro com cursos [negando a necessidade de tê-los feito], agora eu sei como fazer [para alcançar o aprimoramento espiritual]". Antes de tudo isso, ela também se dedicara à parapsicologia "tradicional" (i.e., aquela representada pelas obras de Padre Quevedo e similares), abandonando-a semelhantemente porque "chegou um ponto em que ela não me dava mais respostas", como sintetizou a mim.

Contudo, temos de considerar que o conceito de "homem proteano" pode ter menor valor discriminativo no contexto brasileiro, pois este é marcado por rico sincretismo e pelo trânsito facilitado entre diferentes sistemas de crença. Ademais, o próprio momento histórico da pós-modernidade, como vimos, tem entre suas características o individualismo e a interpenetração de referenciais culturais, o que torna esperado o trânsito das pessoas por sistemas distintos e a elaboração de sínteses pessoais. Portanto, ainda que o perfil do "homem proteano" sugira um interessante elemento transcultural, sua importância tem de ser relativizada em face do momento histórico e do contexto brasileiro.

Os processos intra e intersubjetivos envolvidos na adesão a tais sistemas simbólicos são complexos. Tratando da relação entre memórias individual e coletiva, Halbwachs (1990; cf. também Schmitd & Mahfoud, 1993) nos fornece mais compreensão dos processos psicossociais implicados nos contextos investigados ao apontar que o indivíduo resgata e presentifica os modos de pensamento e experiência próprios da comunidade a que pertence. Ao mesmo tempo em que a lembrança faz parte de um processo social específico, ela também é sustentada pelo apego afetivo a um grupo, como vimos ocorrer nos diferentes contextos, seja na forma de comunidades afetivas de recorte mais específico (como nos capítulos 6, 7 e 8), seja na forma de um senso de pertencimento a uma comunidade mais ampla (como nos

capítulos 5 e também 8). Assim, ocorre a identificação com a mentalidade e as experiências do grupo, mesmo sem a proximidade imediata de seus membros. Desse modo, experiências ufológicas, sejam elas novas, antigas, ambíguas e/ou prosaicamente explicáveis por outros referenciais, tendem a ser descritas e recordadas dentro do sistema de crenças do grupo e em sintonia com experiências de seus membros, caracterizando uma construção intra e intersubjetiva. Então luzes, vultos e outros estímulos por vezes ambíguos são descritos como naves de determinado tipo, extraterrestres com raças e mesmo identidades individuais reconhecidas etc.

Esses achados recebem certo apoio do destaque dado às variáveis adesão a grupos e nível de interesse por ufologia, se comparados ao impacto do nível de conhecimento sobre o tema, para a adesão a crenças ufológicas no já comentado *survey* de Pereira, Silva e Silva (2006). Se, enquanto variável isolada, o nível de conhecimento exerceu pouco efeito na adesão às crenças, variáveis psicossociais e motivacionais estão muito mais associadas à adesão que o acúmulo de informação que as justifique, contrariando, assim como no estudo que motiva esta tese, o comum argumento na comunidade ufológica de que "ufologia não é questão de crença, mas de conhecimento".

Por sua vez, embora uma grande proximidade ao extremo naturalista não precise assumir crenças de contornos metafísicos, crenças em verdades não diretamente experienciadas também ocorrem de modo basilar, como acerca da origem extraterrestre dos óvnis, da realidade objetiva das experiências de terceiros e das teorias conspiratórias, entre tantas outras. Cabe lembrar que Fromm (1974/1944) define a fé como a disposição de caráter em favor de uma crença, a qual sequer precisaria ser religiosa em sentido estrito. Assim, dada a firme adesão dos entusiastas próximos ao extremo naturalista a seus sistemas de crença (a ponto de considerá-los, para resgatar um termo imensamente recorrente na comunidade

ufológica, "inquestionáveis"), mais uma conexão entre as adesões naturalistas e neoesotéricas se estabelece.

Quanto a práticas ritualísticas destinadas a comunicar as dimensões transcendente e cotidiana, o extremo naturalista não poderia realizá-las no sentido estrito, o que guarda relação com a desnecessária adesão a crenças místicas. Contudo, são relativamente comuns entre eles práticas como vigílias noturnas, na expectativa de uma experiência ufológica, ainda que casual. Eles também tendem a participar de fóruns virtuais de discussão e congressos de ufologia. Quanto mais próximo do extremo naturalista, mais os encontros e discussões tendem a buscar roupagem cientificista, na forma da tentativa de uso de termos técnicos, organização semelhante a eventos acadêmicos etc.

Contudo, quanto maior a proximidade ao extremo neoesotérico e quanto mais aderidas a grupos, mais as pessoas praticam rituais ligados a alienígenas. Assim, tanto as vigílias e congressos são ressignificados como partes dos contatos formais quanto rituais específicos são inseridos, como meditações coletivas, sessões de cura e materialização (i.e., o processo pelo qual substâncias, objetos ou entidades em algo sobrenaturais se tornam fisicamente tangíveis), análise de aura, curas espirituais, vigílias com datas e horários marcados pelos alienígenas para contato direto, entre outros. Tais eventos costumam reunir mais participantes que os de cunho naturalista, podendo agregar muitas centenas de pessoas a cada vez. Atendendo à sua dimensão ritualística, muitas dessas ocasiões requerem rituais preparatórios, como ilustram as instruções dadas durante um evento do grupo apresentado no capítulo 7, as quais, se corretamente seguidas, nos preparariam para o contato vindouro com seu extraterrestre guia:

No dia [do contato], tomar o banho alquímico. Quer dizer, colocar perfume na mão e passar nos chakras frontal, laríngeo e umbilical. Então tomar o banho normalmente e, antes de secar,

repetir o processo [...]. Para aumentar a carga elétrica [do corpo], dar 49 pulos ou bater com as pontas dos dedos das mãos, 49 vezes na parede, em seguida comer maçã.

Conexões podem ser estabelecidas entre os rituais desses grupos e rituais religiosos presentes em diversas tradições pelas quais passaram seus membros, sugerindo uma adaptação de ao menos parte de tais tradições às demandas e sistemas de crença tipicamente contemporâneos que os praticantes abraçam. Isso inclui o convite ao divino para que se presentifique entre os crentes, a indução coletiva de alterações de consciência através de cânticos, a assimilação do sagrado através da ingestão dos alimentos preparados pelos alienígenas para esse fim transcendente (semelhantemente ao que ocorre com a hóstia católica e outros alimentos sagrados) e sacrifícios na forma de abstenção de bens materiais (e.g., doar dinheiro para o grupo ou para as lideranças).

Um aspecto econômico derivado disso e apresentado no capítulo anterior, com repercussões na disponibilização de referenciais e na significação das experiências, é que os eventos ufológicos outrora de cunho naturalista estão assumindo contornos neoesotéricos não apenas pelo efeito convencimento dos organizadores quanto a realidades transcendentais do fenômeno óvni, mas porque assim atraem maior público, tanto que praticamente não há mais congressos ufológicos no Brasil despidos de forte viés neoesotérico. Assim, o fator econômico também atua entre as forças a destacar, corroborar e amplificar sistemas simbólicos neoesotéricos e significações das experiências, biografias e da história humana.

O caráter distintivo dessas práticas neoesotéricas que permite seu reconhecimento como rituais de cunho religioso é que eles servem primordialmente para estabelecer conexões concretas com as entidades divinizadas, os alienígenas, de modo a receber sua influência para a evolução espiritual, elevação da frequência, ganho de saúde física e psicológica, sucesso financeiro, emagrecimento, rejuvenescimento, entre outras possibilidades mencionadas explicitamente. Assim, os alienígenas em algo distantes, habitantes do céu e do espaço sideral

são trazidos para a esfera humana cotidiana através de "receitas" concretas, passos claros, operacionalizações que conferem algum controle dos interlocutores sobre o crucial processo de contato. Isso ocorre de modo coerente ao esperado dentro da teoria da atribuição de causalidade, pois um dos vetores a motivar os processos atributivos é justamente o ganho de controle sobre a realidade.

Para encerrar o capítulo, embora sem finalizar o assunto, um tema fundamental no domínio da religião e da espiritualidade que emergiu fortemente nos dados é o enfrentamento de dificuldades cotidianas, comumente conhecido como coping. Embora capítulos anteriores tenham feito breves menções ao termo, cumpre deter-me nele com mais atenção. Como vimos na primeira parte da tese, coping pode ser bem traduzido como enfrentamento e diz do conjunto de recursos e estratégias cognitivas, comportamentais e emocionais das pessoas para lidarem com situações estressantes, desafiadoras e/ou ameaçadoras (Lazarus & Folkman, 1984, Pargament, 1996). Diferentes recursos pessoais atuam para a construção de estratégias de enfrentamento (eficazes ou não) que as pessoas adotam, entre as quais, a interessar no momento, suas crenças de feitio religioso, pois essas conferem sentidos ao vivido, os quais podem facilitar o enfrentamento das dificuldades ao lhes conferir conotações menos estressantes (McIntosh, 1995; Pargament, 1996). A questão do coping é profunda, com diversos desdobramentos de relevância teórica, alguns dos quais a serem vistos no capítulo seguinte. Contudo, dado não ser ela o foco deste capítulo, concentrar-me-ei aqui apenas em fornecer uma breve discussão sobre o papel de *coping* religioso desempenhado pelos sistemas simbólicos ligados a alienígenas.

Os achados evidenciam que os sistemas simbólicos adotados favorecem o enfrentamento das dificuldades através de sua significação positiva e transcendente, conferindo sentidos compreensíveis, especiais e enaltecedores ao vivido (particularmente diante de sua estranheza e da dificuldade de sistemas de crença culturalmente fortes em

fornecer explicações satisfatórias para tais eventos extraordinários), caracterizando um efetivo coping religioso. Violência doméstica, estigmatização social por "ser diferente" ou por pobreza, abortos espontâneos, rejeição familiar e toda sorte de eventos inicialmente tidos como negativos por seus protagonistas foram reincidentemente entendidos, em todos os contextos investigados, como provações e preparações para os contatos com alienígenas, os quais passam a zelar por eles, e para a concomitante evolução espiritual, o que os torna pessoas especiais. Ademais, o pertencimento a grupos ufológico-esotéricos também tende a fornecer suporte subjetivo, de modo que abduzidos e contatados podem se sentir "entre iguais" e mais à vontade para falar sobre seus dilemas, sentimentos etc. Assim, tanto as experiências quanto a própria existência das pessoas e grupos são significadas, aplacando angústias, fortalecendo a autoestima, potencializando o senso de controle sobre a realidade e dispondo recursos positivos para o cotidiano (como previsto por Spilka et. al, 1985). Mesmo tendências psicopatológicas podem ser enfrentadas, como vimos, com o auxílio desses sistemas simbólicos, favorecendo a organização psicológica. Tal constatação em contextos brasileiros confere com o que afirmou Mathijsen (2009) no capítulo 2 sobre o papel que crenças paranormais como provedoras de crivos interpretativos de realidades caóticas entre pessoas com tendências esquizotípicas, favorecendo um ganho de controle mental e de organização interna.

Cumpre lembrar também que a mera obtenção de um sentido coerente para o vivido, como quando pessoas com sonhos estranhos e ansiedade generalizada passam a se considerar abduzidas após uma regressão hipnótica, já tende a produzir efeitos positivos se comparada à ausência de uma resposta, algo que Lévi-Strauss (1970a, 1970b) tomou como basilar para discutir a *eficácia simbólica* dos mitos, símbolos e rituais, ainda que em termos ligados à psicanálise. Jung (1988/1958), Campbell (1988) e o próprio Lévi-Strauss comentam que a cultura moderna tem sofrido um esvaziamento de mitos, ainda que as pessoas se mantenham

psicologicamente sensíveis à dimensão mitológica, o que cria um hiato de sentido que pede para ser preenchido. Um dos pontos essenciais desta tese é mostrar que os alienígenas vieram e se consolidaram na cultura, em parte, para sanar esse hiato, fundando e movimentando um "mito moderno", para usar a expressão feliz de Jung que intitula o livro citado.

Resgatando Pargament (1996), a flexibilidade que vimos nos sistemas simbólicos neoesotéricos e ufológicos potencializa sua efetividade enquanto favorável ao enfrentamento de dificuldades, pois pode fornecer respostas diante de situações novas, mudanças sociais ou pessoais etc. Ainda com Pargament, os diferentes níveis de integração dentro dos sistemas simbólicos também possuem implicações no enfrentamento que eles potencializam, ao que é interessante comparar a clínica belorizontina menos sistematizada e o altamente coeso grupo sul-mato-grossense. Como vimos, foi bem mais comum dentro da primeira, em comparação ao segundo, que membros se dissessem perdidos e se mostrassem menos coesos e afetivamente conectados enquanto grupo. E um elemento sugestivamente central nessa distinção entre os grupos foi justamente a integração entre os diferentes elementos de seu sistema simbólico e, então interdependentemente, dos demais elementos de seu cotidiano grupal. Vimos também que a falta de integração entre sentidos hegemônicos na macrocultura e aqueles ufológicos nos contextos/interlocutores investigados tende a diminuir a eficácia dos processos de coping, como previu Pargament em sua visão geral. Enquanto a tensão permanece forte entre referenciais hegemônicos e não hegemônicos, mas caros aos protagonistas, estes tendem a reportar dificuldades no enfrentamento do estresse. Contudo, ainda que suas crenças, experiências e expectativas permaneçam destoantes em relação à macrocultura, a hipertrofia subjetiva da microcultura neoesotérica à qual se ligam, das experiências paranormais e ufológicas, e das crenças e demais processos ali vividos tendem a relegar como desimportante ou como ponto de referência para antagonização (como no caso do Governo Oculto) tudo aquilo que outrora atuava contra a integração. Assim, emerge uma dimensão nova e integradora proporcional a esse fortalecimento da microcultura e da experiência de cada protagonista nela, delineando a emergência de eficazes mecanismos de enfrentamento das dificuldades. O que antes era angustiante agora tende a fazer sentido e a trazer conforto.

Quanto mais ligada a grupos e sistemas simbólicos coesos e estruturados, mais a identidade dos protagonistas também tende a ser moldada. Assim, passam a se reconhecer como mestres espirituais, pessoas escolhidas por divinizados extraterrestres para auxiliar a humanidade, profetas a trazer a "boa nova" contida nas mensagens alienígenas, abduzidos vítimas de raças demonizadas que coisificam os seres humanos e/ou encarnações de extraterrestres ou de figuras históricas importantes, o que reforça aspectos religiosos como profecias, messianismo, possessão demoníaca e identificação com o sagrado supraterreno, em oposição às demais pessoas "normais" e alienadas que representam a Terra dessacralizada típica das religiões hegemônicas no ocidente. Por isso, o caráter afrontoso das crenças e experiências ufológicas e a estigmatização social que os grupos e pessoas sofrem acabam, após o incômodo inicial, por alimentar e fortalecer sua identidade enquanto pessoas especiais, pois acentua o antagonismo em relação à macrocultura do qual o sistema de crenças e as experiências se alimentam.

O visto até aqui reforça o ponto de que as experiências ufológicas, ao menos nos contextos investigados, tendem a favorecer a saúde psicológica, a autoestima e o controle sobre a realidade, em sintonia com o sugerido por Menezes Júnior e Moreira-Almeida (2009) e Moreira-Almeida e Cardeña (2011) sobre a distinção entre experiências espirituais saudáveis e transtornos mentais de conteúdo religioso (cf. capítulo 2). Assim, as experiências tipicamente (1) não se associam a sofrimento persistente; (2) não ocasionam prejuízos sociais e ocupacionais persistentes; (3) são acréscimos à vida subjetiva dos protagonistas e não algo invasivo e desorganizador; (4) acompanham o senso crítico preservado dos protagonistas; (5)

são compatíveis com o contexto em que ocorrem e seus respectivos sistemas simbólicos; (6) não são acompanhadas de comorbidades; (7) ocorrem em condições em algo controladas ou suficientes para um desempenho dos protagonistas não prejudicial a si mesmos; (8) possibilita ressignificações organizadoras e positivas do vivido, gerando crescimento pessoal; e (9) favorecem o desenvolvimento de atitudes altruístas.

Aproveitando a expressão de Whitmore (1995, p. 81), experiências ufológicas, seus protagonistas e sistemas de crença são uma "mina de ouro" para pesquisadores de temas religiosos. Eles fornecem oportunidade para o estudo de fenômenos religiosos intra e intersubjetivos caracteristicamente contemporâneos, incluindo o surgimento e a renovação de grupos religiosos e sistemas de crença, e o estabelecimento de conexões com a religiosidade e a espiritualidade tradicionais ou hegemônicas. A comum falta de reconhecimento, por parte de pessoas nos contextos investigados, dos aspectos religiosos de suas crenças e práticas só torna o objeto de estudo ainda mais interessante, ao sinalizar uma relação ambivalente com referenciais tradicionais. O termo "religião", como vimos, é frequentemente rejeitado, mas muitas das respectivas práticas, ícones e premissas não o são. Quando muito, são ressignificadas. As definições às quais recorri valorizam a tensão presente nesse delineamento das dimensões religiosas e espirituais, pois fornecem elementos para o seu reconhecimento de modo, em parte, independente do posicionamento dos interlocutores a esse respeito, ao mesmo tempo em que mantêm presente um olhar também atento à perspectiva desses interlocutores, marcada por uma série de elementos contemporâneos e, a princípio, seculares. Essa tensão parece salutar porque nos mantém atentos ao dinamismo do objeto de estudo e atualiza, com mais esse exemplo, a delicada controvérsia sobre o que é ou não religião.

Por fim, os contextos investigados, por seu "exotismo" considerado mesmo afrontoso na macrocultura em que surgem, possibilitam investigações do valor que William James (1991/1902) exaltava ao defender, como já dito, que o estudo de manifestações extremas de

um fenômeno poderia revelar mais facilmente suas características essenciais, dado que se apresentariam de modo mais facilmente visualizável. O tema é complexo e demanda novos estudos. Algumas contribuições que creio serem importantes ao entendimento também dessa dimensão religiosa e espiritual se encontram no próximo capítulo.

Capítulo 10 – Por uma síntese teórica

Conheço a lua, as estrelas e também as estrelas cadentes. Não sou um homem moço. Já vi muitos anos nascerem. Durante toda a vida olhei para o céu. Mas nunca vi uma coisa como essa antes. O senhor é um homem branco. Será que pode me dizer o que é isso?

Conselheiro de uma aldeia papua reportando um óvni (citado por Hynek, 1998/1972, p. 16)

O conselheiro citado na epígrafe fez o que muitos fazem em nosso contexto cultural: esperar da ciência alguma resposta para o enigma dos óvnis. Embora ciente de que a empresa científica não esgotará tal objeto de estudo (e sequer o pretende), assim como também cônscio de que a ciência é apenas uma das muitas formas válidas de significar a realidade (o que terá repercussões adicionais neste capítulo), entendo que os diversos estudos ao longo dos últimos quase setenta anos apontam direções interessantes para a compreensão desses episódios fantásticos e sistemas simbólicos associados, ainda que pouco tenha sido feito para articular tais contribuições em um todo minimamente coerente. Assim, aproveito a presente pesquisa para dialogar com achados de diferentes estudos e propor, por fim, uma síntese teórica relativa às experiências ufológicas. Esse esforço passa pela discussão de outros aspectos sugestivos de núcleos e processos transculturais relativos aos contextos investigados por mim além do que foi apresentado no capítulo anterior (ou, ao menos, sua sumarização, caso já tenham sido apresentados satisfatoriamente em momentos anteriores do texto).

Talvez um ponto de partida para sugerir aspectos transculturais das experiências ufológicas seja justamente o de mais nítida onipresença. Significações distintas se mostram possíveis, episódios de vários tipos se apresentam, diferentes consequências são geradas na

vida dos protagonistas e em seus contextos. Mas, a despeito de tudo isso, um ponto se destaca como basilar e sintonizado com os achados de outros autores, sugerindo sua dimensão transcultural: o caráter primário da experiência. Independentemente de sua origem e dos processos subjacentes, a experiência direta quase sempre adquire um caráter de irrefutabilidade, uma dimensão de certeza sobre ter acontecido que não contamina com igual força as experiências de terceiros e as explicações culturalmente disponíveis (como em Bullard, 1989, Dewan, 2006b; Hufford, 1977, 1982; Marçolla & Mahfoud, 2002 e Martins, 2012, 2014a). Nas raras ocasiões em que as experiências diretas foram objeto de dúvida, como ocorreu com o contatado Júlio (cf. capítulo 8), elas possuíam algum caráter fugidio, vago, indistinto, enquanto as experiências mais complexas, nítidas e/ou com implicações mais profundas tendem a ser objeto de convicção que se evidenciou plena.

Esse achado é harmônico ao que encontrei na pesquisa de mestrado com amostras urbanas, nas quais 82,9% das pessoas que afirmaram ter tido uma experiência ufológica mais "simples" e 90,9% dos que relataram uma abdução ou contato amistoso com alienígenas professaram convicção absoluta de que o episódio foi "real". Quando somo a isso aqueles que têm convicção quase plena, os números sobem para 88,6% dos que tiveram experiências "simples" e 100% dos abduzidos e contatados (Martins, 2012, p. 198). Nesse sentido, a expressão "eu sei o que eu vi" se torna, eu ousaria dizer, um clichê transcultural, tendo sido proferido não apenas por diversos interlocutores desta pesquisa, mas se revelando em diversas línguas e até nomeando documentários e livros sobre experiências ufológicas.

A teoria da atribuição de causalidade começa a lançar luz sobre esse poder de convencimento gerado pela experiência direta quando sublinha a importância da já mencionada *saliência perceptual* sobre nossos processos atributivos. Ou seja, há uma forte, por vezes imperativa, tendência a se considerar que as coisas são o que parecem ser, o que Geertz (1993) chama de "realismo ingênuo" (*naive realism*). Evidentemente, à luz do antes

exposto, essa aparência do ser e, portanto, seu decorrente poder de convencimento dependem de fatores culturais, da história de vida e de processos biopsicológicos dos protagonistas.

Comecemos a dissecar a questão pelo prisma das comunidades interpretativas. Como vimos, as experiências ganham distintos sentidos conforme o contexto em que ocorrem, sentidos ali coerentes e que desempenham papéis específicos. Ademais, como vimos com Halbwachs no capítulo anterior, a memória é uma construção individual e coletiva, com uma apropriação, por parte de cada protagonista, dos modos de experiência e pensamento dos contextos aos quais se liga. Assim, aquela teia de sentidos, demandas e funções presentes na coletividade se corporifica em experiências individuais, as quais, por sua vez, contaminam o sistema simbólico a que pertencem com sua aura de veracidade. A convincente experiência presente acaba, pois, por ser um encontro entre experiências, sentidos e funções de distintas épocas e de distintas pessoas; e a consideração da própria experiência como irrefutável acaba por implicar em variados níveis de validação de toda uma realidade cultural. A isso se associam as observadas especificidades que cada contexto investigado imprime sobre as experiências ufológicas que ali ocorrem, como a tensão entre o neoesotérico e o folclórico na Serra do Cipó, o neoesoterismo polimórfico na clínica belorizontina e na comunidade ufológica em geral, o neoesoterismo organizado no grupo sul-mato-grossense e o folclore sobre civilizações ocultas em Barra do Garças.

Um dos fenômenos interessantes observados em todos os contextos investigados guarda relação direta com o exposto no parágrafo anterior; chamo de *generalização de confiança*. Trata-se, pois, da tendência dos protagonistas e daqueles que abraçam sistemas simbólicos ufológicos (independentemente de sua posição no *continuum* naturalista-neoesotérico) em estender o grau de confiabilidade de um episódio ou crença pontual para episódios e crenças que gravitam ao seu redor. Entre os muitos exemplos vistos neste texto estão os satélites e aviões considerados óvnis após os protagonistas terem uma experiência inicial convincente da

existência de óvnis, os muitos sonhos e impressões vagas considerados paranormais após uma experiência paranormal considerada mais persuasiva e os cartomantes considerados confiáveis após um único ter feito previsões aparentemente corretas. Uma das participantes do grupo sulmato-grossense sintetizou a generalização de confiança com exatidão: "depois disso [uma experiência específica], eu não poderia duvidar de mais nada".

Nos casos extremos dessa generalização, os quais sequer se mostraram raros nesta pesquisa, ocorre o que é conhecido na comunidade ufológica tanto brasileira quanto fora do país como *síndrome de contatado*. Ainda que carente de sistematização devido à sua informalidade, o termo costuma aludir a um pequeno conjunto de características que se manifesta após uma ou mais experiências de contato com alienígenas, a saber, a ocorrência de numerosos novos contatos pela dupla via da criação deliberada de narrativas e da interpretação ufológica de toda sorte de eventos cotidianos.

O reverso da moeda também ocorre, o que chamo de *generalização da desconfiança*, que ocorre quando a desconfiança a respeito de uma pessoa, experiência, crença, instituição contamina o que gravita ao seu redor. Talvez o exemplo mais relevante nos contextos investigados, com indícios de transculturalidade quando consideramos a literatura ufológica internacional, sejam as teorias ufológicas da conspiração. Como vimos, a desconfiança gerada sobre uma ocorrência pontual (como a prisão do líder do grupo sul-mato-grossense ou o avião sobrevoando a casa da contatada Carla), a qual sugeriu aos protagonistas ou a pessoas de seu meio alguma forma de perseguição a eles movida pelas autoridades, motivou desconfiança mais ampla contra as autoridades e contra qualquer matéria televisiva de viés cético, qualquer resposta negativa das autoridades a uma solicitação sua etc. Assim, diversos acontecimentos passam a compor um complexo arranjo a sugerir uma conspiração de irrestritas proporções.

Um componente basilar das duas formas de generalização parece ser o que a psicologia trata como *generalização de estímulos*, inserindo nosso assunto no domínio mais amplo da

classe de estímulos. Rose (1993) aponta a tendência humana a formar classes de estímulos singulares, como objetos, acontecimentos, qualidades etc., baseadas em quaisquer atributos percebidos ou imaginados. Assim emergem as equivalências de estímulo, que afetam o modo como as pessoas se comportam e o que aprendem, pois funções adquiridas de um estímulo acabam por contaminar os demais considerados equivalentes, delineando a generalização. Ao mesmo tempo, como reverso da moeda, ocorrem as discriminações de estímulos, isto é, o reconhecimento de estímulos diversos como pertencentes a diferentes categorias. Essas generalizações são parte fundamental, inclusive, dos processos de abstração, generalização, relação, formação de conceitos e da própria linguagem; em suma, a formação de classes de estímulos é parte crucial, segundo nos lembra o autor, do processo de pensar e da capacidade humana de se adaptar a situações novas. A formação de classes, contudo, não ocorre aleatoriamente, mas sob a dependência do contexto (e seus correspondentes esquemas de reforço) e dos significados atribuídos (entre outras variáveis, parte das quais será adiante abordada), o que permite dialogar com os demais referenciais adotados neste texto, pois diferentes dimensões desse processo foram ou serão aqui descritas, como reforços e punições explícitos e implícitos que vimos no seio de grupos ufológicos, as apropriações de sentido das comunidades interpretativas etc.

À luz do exposto, os processos de generalização de confiança e de desconfiança se nutrem da generalização de estímulos, sendo os estímulos basilares as ocorrências iniciais nas quais se confia ou desconfia. Assim, uma série de outros acontecimentos, pessoas, qualidades e situações passa a desempenhar as funções e a ter os sentidos originais daquelas ocorrências basilares. Uma vez que a formação de classes de estímulos depende do contexto e do significado, ela se atrela ao que influencia a significação e a caracterização de cada contexto, como os sistemas simbólicos ali presentes, a formação de comunidades afetivas, as demandas de cada grupo, as características e a história de vida dos protagonistas, entre outras variáveis e

processos que vimos como importantes para os processos de atribuição de causalidade. Entre os muitos exemplos vistos nas páginas precedentes, temos o quanto a generalização de confiança e desconfiança ocorrem com vigor no grupo sul-mato-grossense, marcado que é pela coesão grupal e de seu sistema simbólico, enquanto a clínica belorizontina experimenta processos vacilantes de generalização diante de seus conflitos internos e incertos princípios norteadores. Um dos pontos que considero importantes desta tese se delineia daqui: se a formação de classes de estímulos e a generalização de estímulos são partes importantes do processo de racionalizar a realidade, os sistemas simbólicos ufológicos, tão dependentes desses processos, começam a colecionar elementos reveladores de sua intrincada racionalidade, ainda que não hegemônica. Esses elementos se acumulam ao longo do texto, em direção à conclusão de que tais sistemas, longe da irracionalidade que lhes é comumente imputada na macrocultura, possuem interessante lógica e possibilitam a adaptação das pessoas a situações novas que exigem delas uma resposta. Isso nos remete ao tratado acerca do *coping* religioso no capítulo anterior, o qual seria uma das manifestações dessa tendência adaptativa.

Em parceria com outras variáveis, algumas das quais expostas nesta terceira parte da tese, as generalizações de confiança e desconfiança podem se tornar extremas, ocasionando o que Machado (2009, p. 245-246) chamou de *paranormofobia* e *paranormofilia*. Respectivamente, tratam-se das tendências a rejeitar e a avalizar, aprioristicamente, qualquer experiência, crença, ícone ou possibilidade que pareça relacionado à paranormalidade. A paranormofobia, sob os parâmetros supracitados e considerando sua origem em ocorrências pontuais da vida das pessoas, poderia ser tomada como a plena generalização de desconfiança quanto ao universo paranormal. Tratou-se de uma possibilidade rara nos contextos investigados, com algumas ocorrências exemplares na vizinhança imediata da polaridade naturalista daquele extremo bipolar dos sistemas simbólicos. Nesses poucos casos, os alienígenas e toda a realidade foram descritos como físicos, materiais, cientificamente

explicáveis, tendo como corolário a rejeição de vieses esotéricos explícitos como a existência de seres de luz, poderes paranormais, Deus etc. Já a paranormofilia se mostrou muito mais presente nos contextos investigados, sendo especialmente comum entre contatados e pessoas com interesses neoesotéricos em geral. "A paranormalidade está em todo lugar"; "não existem coincidências"; é o que muitos deles dizem ao justificar toda sorte de ocorrências como paranormais e, de modo específico, indicativas da presença alienígena em sua vida. Essas crenças basilares terão adiante seu papel nos processos de atribuição de causalidade. Mas cabe adiantar que os processos que as conduziram a essa condição basilar incluem, como visto através do resumo da biografia dos contatados, ocorrências iniciais entendidas como sobrenaturais/ufológicas, as quais, ao sabor de sistemas simbólicos contextualizados, serviram para validar cada vez mais aspectos da realidade enquanto paranormais. Daí que essa generalização progressiva de confiança foi alçada ao ponto da paranormofilia de forma tão gradual que pareceu "natural" aos envolvidos, "a única conclusão plausível", como mais de um deles me disse. Se, como vimos em distintos contextos, tal paranormofilia atinge a dimensão da coletividade e se enraíza no sistema simbólico, perpassando as interpretações feitas acerca de política, religião, economia, ciência, artes, desenha-se novamente a já comentada invasão de sistemas de Habermas (1973).

Esse processo de naturalização, por sua vez, também revela aspectos interessantes. Na pesquisa de mestrado (Martins, 2012), sugeri a participação de traços de personalidade em conjunção à história de vida e a sistemas simbólicos no processo gradual de naturalização das experiências e crenças, o que chamei de *espiral ascendente de complexidade*. Trata-se da evolução gradual das experiências e crenças ufológicas e paranormais, partindo das mais simples às mais complexas. O degrau seguinte de complexidade somente é alcançado quando o anterior é assimilado e se torna naturalizado. Então o ganho de complexidade das experiências e crenças em cada nível acaba por também ressignificar os níveis anteriores, o

que confere ao aumento gradual de complexidade do conjunto não uma forma linear, mas um retorno cíclico aos níveis anteriores (daí sua dimensão circular). Mas voltas subsequentes agregam aumento na complexidade das experiências e crenças, gerando uma tendência aproximadamente espiralada. Vimos isso acontecer em diversos momentos deste texto, como quando os novatos do grupo sul-mato-grossense iniciam ali seu doutrinamento por experiências e crenças mais elementares, ao que exemplares mais complexos lhes são apresentados gradualmente e apenas à medida que os anteriores são assimilados. Semelhante processo ocorreu a diversos dos contatados aqui estudados, os quais experimentaram episódios inicialmente vagos, fugidios, incertos, os quais deram lugar a vivências cada vez mais complexas, ainda que culturalmente formatadas. Suas convições também partiram do mais simples, usualmente a crença de que algo "estranho" existe, para sistemas simbólicos progressivamente intrincados, os quais agregam episódios mais complexos e significações mais elaboradas da realidade, incluindo uma revisita a suas experiências passadas.

Tal processo de naturalização das experiências e sistemas simbólicos através da espiral ascendente de complexidade permite, com o devido tempo, a adesão a visões de mundo altamente heterodoxas na macrocultura de onde vêm os protagonistas, compondo parte da resposta para perguntas que tantas pessoas já me fizeram e eu mesmo me fiz em outras épocas: Como é possível que acreditem em tais "absurdos"? Como é possível que contem tais histórias?

Cada conceito nos leva a outros. Nesse curso, a espiral ascendente de complexidade ganha elementos para ser mais bem compreendida quando consideramos os *esquemas cognitivos*. O esquema é, segundo McIntosh (1995), uma representação mental ou estrutura cognitiva que fundamenta interpretações, tornando-se maneiras habituais de organizar o conhecimento e tornar a realidade coesa. Delineia-se uma relação dialética entre esquemas e contextos devido à mútua influência que exercem; os esquemas são construídos e

consolidados com as experiências pessoais no ambiente, enquanto amparam a compreensão que se tem acerca dele e os modos de agir sobre ele. Os esquemas acabam por conter diversos níveis, esquemas que contêm esquemas dos mais concretos aos mais abstratos, e por propiciar *sistemas de crença* que nos habilitam a perceber, elaborar, dar sentido a certos aspectos da realidade e não a outros.

O antes exposto lança luz sobre a espiral ascendente de complexidade, no sentido de que as vivências e crenças mais simples e iniciais formam, com a experiência, esquemas cognitivos que passam a lapidar a compreensão das pessoas sobre paranormalidade, alienígenas e domínios relacionados, como casualidade, mérito, sentido da vida etc. Assim, eles se tornam "naturalizados", formas "evidentes" de se compreender a realidade. O contato com experiências e símbolos apresentados subsequentemente, os quais não sejam tão discrepantes em relação aos esquemas recém-formados, inserem elementos nesses últimos a favor de uma nova transformação em seus componentes. Os esquemas modificados se tornam, então, "naturalizados", continuando a espiral com pequenas incorporações. Caso esquemas ainda simples sobre experiências vagas e noções genéricas sobre óvnis sejam confrontados com alienígenas amistosos de voz infantilizada semiocultos na mata ou com frotas de naves abastecidas com azeitonas gigantes (cf. capítulo 8), tal tensão inaugura ambiguidades (e.g., isso é verdade ou mentira?), o que favorece a interpretação pelo esquema mais consolidado. Isso nos permite compreender a comum rejeição na macrocultura, inclusive entre pessoas que possuem algum nível de crença em óvnis e alienígenas, dos sistemas simbólicos sustentados pelos contatados deste estudo, enquanto, para estes, suas experiências e crenças cresceram gradualmente e em um ritmo que favoreceu sua aceitação. A gradação dos acréscimos aos esquemas favorece que as novidades (então pequenas) advindas das vivências sejam assimiladas mais facilmente, pois a ambiguidade é baixa e desafia pouco os esquemas prévios. A líder do grupo descrito no capítulo 6, em sua primeira entrevista a mim para a pesquisa de mestrado (Martins, 2012), fornece uma ilustração sintética do ponto:

Agora tem uma luz, uma outra que depois mais tarde eu vim a entender, que era uma luzinha azul que estava sempre perto de mim, sempre essa luzinha manifestava, sempre. E só muito mais tarde eu fui entender o que era. Isso na minha infância [...]. Hoje eu entendo que é a manifestação de um ser que estava presente de alguma forma, eu acredito que já me preparando pra agora ter um entendimento maior. Então foi importante eu ter essa memória, pra não ser uma coisa assim agora. Se fosse agora, de repente, seria mais difícil pra mim (p. 176-177).

Parece haver, pois, uma relação dialética entre crenças e experiências. De um lado, as crenças oriundas do contato com literatura neoesotérica e outras fontes assemelhadas moldam as experiências, delineiam expectativas quanto ao que deverá acontecer e conferem crivos interpretativos para vivências, sem os quais uma parcela dos episódios pareceria confusa (como é o caso de relatadas experiências ambíguas, ansiogênicas ou mesmo traumáticas na infância e adolescência). Por sua vez, as experiências reforçam e fundamentam as crenças, além de dinamizá-las e transformá-las em face às mudanças culturais.

A síntese teórica deste capítulo foi iniciada com a saliência perceptual. Retornemos a ela. Tal fenômeno, como vimos no capítulo 4, inclui variáveis e processos como, alem dos já comentados esquemas cognitivos, a manutenção da autoestima, aprendizados, valores, medos, expectativas, todos conduzindo a visões criativas, reconstrutoras do objeto sobre o qual se voltam. Ao fundamentar a participação da saliência perceptual, tenho, pois, a oportunidade de perpassar diversos desses temas e lançar alguma luz àquilo que minha pesquisa de mestrado destacou apenas como uma incógnita: Uma vez percebida a tendência das experiências ufológicas de se nutrirem da saliência perceptual, como esse fenômeno se desenrola no momento de uma experiência ufológica?

Um ponto interessante a abordar ao momento é, então, a história de vida dos protagonistas de experiências ufológicas. Vimos ao longo do texto que, como os contatados de Balch (1995), os contatados brasileiros e membros de grupos neoesotéricos/ufológicos

tendem fortemente a possuir histórico de copiosas mudanças entre sistemas simbólicos e grupos, caracterizando o perfil do "homem proteano". Cabe então dialogar com os esquemas cognitivos, que embasam a compreensão neoesotérica/ufológica de toda sorte de experiências, pois são compostos pelo aprendizado multifacetado que reflete amplo histórico de buscas de sentido. Assim, a interpretação paranormal que se torna natural e automática, longe de restrita a uma dicotomia simplista entre hipóteses alienígenas e não alienígenas, é composta por uma autêntica colcha de retalhos simbólica, analogamente ao que Lévi-Strauss (2002) chamou de bricolage. Validar a explicação alienígena significa trazer à baila Jesus, Deus, anjos, demônios, mestres ascensos, orixás, reencarnação, a negação do acaso, a pluralidade de vida no universo, conspirações etc., em combinações variadas (de pessoa a pessoa, de contexto a contexto) desses mesmos elementos culturais básicos, tal como um artesão (o bricoleur de Lévi-Strauss) que usa os mesmos elementos básicos para fazer diferentes peças. Carlos (2012) também situa as ufologias mística e científica como bricolages feitas dos mesmos elementos em um continnum; no caso, o autor se referia à tendência a se antagonizarem, como parte da tendência do "espírito humano" em definir identidades através de oposições. Contudo, dada a conexão entre os extremos ufológicos místico e científico, tratar-se-ia mais de um sistema circular. Aqui, procuro dialogar com tal noção.

Considerando tal interpenetração de referenciais, minha influência se evidenciou inserida na relação ambígua que os protagonistas dessas experiências tendem a estabelecer com a ciência (em sintonia com o citado Camurça, 2011), como parte de esquemas cognitivos ali hegemônicos: eles a exaltam quando ela de alguma forma corrobora seu sistema simbólico e a menosprezam quando postula algo contrário a tal sistema. Em diferentes contextos, pelo incremento aos episódios e pela relevância dada à minha presença, evidenciou-se que fui eliciado como elemento validador das experiências e sistemas simbólicos, além de assimilado por eles. Quanto ao último ponto, eu fui considerado em todos os contextos investigados

como objeto da atenção dos alienígenas, o que explicaria meu interesse precoce pelo tema e minha inserção acadêmica. De modo específico, fui considerado a encarnação terrena de alienígenas, um protegido por guias espirituais alienígenas, um abduzido e um híbrido humano-alienígena (meus pais ou avós seriam abduzidos e teriam tido seus espermatozoides ou óvulos contaminados deliberadamente com DNA alienígena). O mesmo havia ocorrido durante a pesquisa de mestrado (Martins, 2012, p. 180) em contextos urbanos, o que reforça a tendência. Pensando no papel que certas ideias têm enquanto "axiomas" a embasar os processos de atribuição de causalidade, se "nada é por acaso" e os alienígenas estão profundamente presentes nos assuntos humanos, tais significações a meu respeito sequer constituem surpresa.

Os esquemas cognitivos nos convidam a tratar justamente dos processos de atribuição de causalidade, pois os primeiros constituem parte dos vetores dos segundos. Como vimos (cf. capítulo 4), os processos atributivos ocorrem pela necessidade de dar sentido a ocorrências novas e estranhas, critério facilmente preenchido pelos episódios a ser alcunhados como ufológicos e/ou paranormais. Assim, as experiências de que trata esta tese, como predito teoricamente, atuaram como gatilhos imediatos de processos atributivos. Um dos propósitos desta pesquisa foi observar tais processos *durante* seu desenvolvimento e não apenas um significativo tempo *após* as diferentes possibilidades explicativas terem sido abraçadas pelos protagonistas, como a imensa maioria dos estudos acerca de experiências ufológicas (incluindo meu mestrado) teve oportunidade de fazer.

Um dos resultados dessa observação foi o reconhecimento das etapas típicas da elaboração ufológica de experiências tidas pelos protagonistas como estranhas, desde o momento em que algo é percebido até a consolidação da noção de contato com alienígenas. O processo pode ser sintetizado nas seguintes etapas: estranhamento > tentativa de explicação

parcimoniosa > negação > aceitação por exclusão da existência da anomalia > assimilação de sistemas simbólicos. Cada uma dessas etapas merece discussão mais próxima.

Tudo parece se iniciar pelo *estranhamento*, com ou sem a necessidade de um estímulo externo. Seja uma luz ou objeto no céu, um vulto na escuridão ou percebido pela visão periférica, uma voz que chega diretamente à cabeça ou parece passar pelo ouvido, uma inspiração súbita, a justaposição pouco provável de dois ou mais acontecimentos, o corpo paralisado à noite na cama, a sensação vaga de que se está sendo observado, algo emerge enquanto vivência, o "deparar-se com" visto no capítulo 3, e é recebido como *invulgar* e não explicável pronta e automaticamente. A dimensão de espanto do "deparar-se com" que está sob o notório termo "contato imediato" (cf. capítulo 3) revelou sua face nas experiências que tive em campo junto a meus interlocutores, mesmo em contextos e situações em que se esperava ou se desejava ver algo, como nas vigílias.

Um importante conceito para tratar da dimensão do estranhamento ocasionado pelas experiências ufológicas/paranormais dos protagonistas é a *contraintuição*. Ao abordar aspectos cognitivos da psicologia da religião, Pyysiäinen (2003) define contraintuições como representações de objetos que divergem de representações intuitivas, isto é, daquelas representações "naturais" de espaço, tempo, consistência, intencionalidade e outras características rapidamente aprendidas ou prontamente disponíveis às pessoas acerca da realidade circundante. Como lembra também Paiva (2007), as representações intuitivas repousam na "psicologia ingênua", aquela visão prática do dia a dia que ordena rapidamente a realidade e pela qual as coisas são o que parecem ser. A conexão com a definição já dada de saliência perceptual é, pois, imediata. E os esquemas cognitivos também participam desse processo, uma vez que constituem, como vimos, atalhos cognitivos para se pensar a realidade.

O ponto aqui é o caráter contraintuitivo imediato de boa parcela das experiências ufológicas e paranormais. Embora alguns eventos inicialmente passíveis de constituírem

representações intuitivas possam ser significados como extraordinários (já que os sistemas simbólicos vistos tendem a fagocitar e ressignificar toda a vida de muitos protagonistas), qualquer episódio que viole o comumente esperado da realidade, como uma luz estranha e inesperada no céu, vultos fantasmagóricos à beira da cama, performances paranormais de contatados e os demais exemplos aqui vistos, possui nuances contraintuitivas e por isso gera o referido estranhamento.

Os ambientes interno e/ou externo em que muitas dessas experiências ocorrem, como estados alterados de consciência e regiões ermas e cobertas pelo breu noturno, podem contribuir significativamente para este estranhamento. Embora outros estudos tenham abordado o mesmo ponto antes e depois, Jung (1988/1958) discutiu a questão pensando especificamente nas visões de óvnis, ao apontar que o isolamento sensorial, como aquele provido pelo silêncio e pelo breu noturnos, são favoráveis à emergência de conteúdos mentais inconscientes e estranhos. Campbell (1988), por sua vez, aponta que o medo e o fascínio pelo desconhecido e pela natureza, que inspirou os primeiros humanos a tecer mitos, devem ainda reverberar dentro dos humanos atuais, movendo-nos a reações basais semelhantes de estranhamento e deferência. Não pude deixar de me recordar de ambos em minhas longas caminhadas noturnas na Serra do Cipó e nos demais contextos, quando aquele citado misto de desamparo e expectativa me tomou. Bentall (2014) e Shermer (2012), confirmativamente, apontam a tendência aumentada a experiências estranhas, incluindo alucinações, em situações de estresse, privação sensorial e ausência de outras referências. A partir de outros autores, Shermer chega a defender que essas circunstâncias servem de gatilho para um processo mental de organização da realidade (e.g., experiências sensoriais, ideias) em direções que poderão ser consideradas paranormais, o que as torna favoráveis, portanto, a episódios estranhos.

E o efeito pode ser disseminado entre pessoas próximas, ocasionando diferentes formas de *contágio psíquico*. Pude presenciar tal fenômeno em distintas ocasiões em campo, sendo um dos exemplos mais facilmente discerníveis a já citada bomba d'água confundida com um vulto durante a vigília com o grupo sul-mato-grossense (cf. capítulo 8). De início, a emergência daquele corpo escuro no centro de um descampado sob o breu noturno serviu de gatilho ao estranhamento. Quem o notou chamou a atenção dos demais para ele, o que gerou um "efeito dominó" de estranhamento, frenesi e apreensão. É comum, tanto na comunidade ufológica quanto na macrocultura, a crença segundo a qual testemunhas múltiplas reforçam a autenticidade de uma narrativa. Contudo, exemplos como esses mostram que a coletividade pode afetar negativamente a acuidade do testemunho, quando favorece variedades mais ou menos explícitas de contágio psíquico.

Em contrapartida, minha reação imediata foi de pouco alarde, pois o vulto me foi prontamente sugestivo de algo inanimado, ainda que eu estivesse atento à possibilidade de não sê-lo. Se eu estivesse sozinho, posso apenas especular, eu talvez sequer tivesse a atenção despertada por aquele corpo escuro, ainda que o visse. Se eu tenho discutido até aqui (e continuarei a fazê-lo adiante) o quanto a elaboração subjetiva das experiências minhas e de meus interlocutores difere em função dos diferentes sistemas simbólicos que abraçamos e das diferentes trajetórias de vida, aqui emerge a diferença mesmo no instante inicial da experiência, isto é, no estranhamento.

Sugiro, portanto, que há um componente coletivo imediato, na forma do contágio psíquico, e mediato, na forma de sistemas simbólicos, que atuam na própria noção do que é inicialmente estranho ou contraintuitivo. Ainda que haja, como vimos, um componente atávico no processo básico da contraintuição, a bagagem experiencial com que cada pessoa se defronta com o desconhecido pode torná-lo mais ou menos estranho.

Uma pesquisa famosa e sua réplica conferem oportunidade para aprofundarmos a questão. Wiseman e Greening (2005) investigaram efeitos da influência verbal sobre o testemunho de uma experiência aparentemente paranormal. Em um videotape usado no estudo, um falso paranormal entortou uma chave alegadamente pelo "poder do pensamento", ou seja, sem a aplicação de um agente mecânico convencional, como a força física das mãos. Uma vez que a chave não se entortava gradualmente no momento da sugestão, os autores investigaram se o pretenso efeito "paranormal" do seu entortamento poderia ser reportado pelos voluntários a partir do emprego de sugestão verbal. Metade dos voluntários assistiu ao videotape acompanhado do áudio em que o falso paranormal dizia que a chave estava gradualmente se entortando sobre a mesa. Metade dos voluntários não ouviu o áudio. Como resultado, os participantes que ouviram o áudio se mostraram significantemente mais propensos a reportar que a chave de fato se entortou sobre a mesa, em comparação ao grupo controle. Ademais, os voluntários que reportaram tal efeito mostraram um nível significantemente mais alto de confiança em seu testemunho da cena, além de menor tendência a lembrar que o falso paranormal sugeriu o entortamento progressivo da chave.

Wilson e French (2014), por sua vez, apresentaram uma replicação dos estudos de Wiseman e Greening. Sua intenção foi discutir os efeitos da sugestão, influência social e crença em paranormalidade sobre a precisão do testemunho visual de um evento aparentemente paranormal. Os voluntários foram submetidos ao mesmo protocolo experimental do estudo de Wiseman e Greening, com o seguinte acréscimo. Parte dos voluntários foi acompanhada por um ator instruído a dizer que a chave estava se entortando (influência social positiva). Outros voluntários assistiam ao vídeo com o mesmo ator instruído a dizer que a chave não estava se entortando (influência social negativa). Finalmente, uma terceira parcela dos voluntários não interagiu com o ator. Os voluntários que ouviram a sugestão do falso paranormal foram significantemente mais propensos a reportar o

entortamento da chave em relação aos que não ouviram o áudio, o mesmo ocorrendo entre aqueles sob influência social positiva em relação àqueles nas outras duas condições. Por fim, divergindo do apurado por Wiseman e Greening, os voluntários que acreditam em paranormalidade foram mais propensos a reportar que a chave se entortou, além de mais convictos sobre a precisão de seu testemunho.

Esses estudos e outros semelhantes sugerem experimentalmente algo que a presente pesquisa permitiu observar em condições naturais: influências sociais diretas e indiretas (e não apenas crenças prévias na realidade do paranormal e outras variáveis pessoais) podem afetar de modo decisivo mesmo o testemunho sobre aspectos centrais ou básicos de uma experiência anômala, justamente aqueles aspectos que sugerem ter havido uma anomalia. Ademais, como também discutido ao longo do texto, os protagonistas tenderam a demonstrar grande confiança na pertinência de suas conclusões. Se a mera influência verbal de um desconhecido tende a produzir tal efeito, é lícito considerar sua potencialização em direção à normatização grupal das experiências com a presença de laços afetivos entre os envolvidos, pertença grupal, expectativas culturalmente partilhadas, emoções, entre tantas variáveis e processos psicossociais vistos nos contextos investigados. Diversos estudos acerca da influência social sobre percepções e julgamentos cotidianos apoiam esse ponto há décadas, sugerindo o efeito de tais variáveis (e.g., Conover, 1984). Ademais, a tendência significantemente mais alta a confiar no próprio testemunho, correlacionada tanto à influência verbal quanto à crença em paranormalidade, elenca mais um elemento para a compreensão do apurado pela presente pesquisa, marcada também pela grande convicção dos protagonistas sobre a realidade excepcional de suas experiências.

Wilson e French (2014) chegam a pontuar a dificuldade de se estabelecer, através de tal protocolo experimental, se a influência da sugestão ocorre sobre a percepção, a memória, ambas ou nenhuma, sendo a menção ao entortamento, na última hipótese, circunstancial para

agradar os pesquisadores. O protocolo experimental descrito não permite tal distinção, o que agrega importância à observação dessa influência em condições não experimentais. A presente pesquisa, ao possibilitar a observação da sugestão durante e/ou depois dos episódios, permitiu tal estudo, pelo qual, através das reações imediatas e dos relatos posteriores dos interlocutores, se acumularam evidências sugestivas de que a percepção e a memória sobre experiências anômalas podem (e tendem a) ser afetadas por sugestões. Isso confere com a posição contemporânea da psicologia cognitiva sobre percepção e memória serem processos construtivos, interdependentes e influenciados por processos "bottom-up", como inputs sensoriais, e "top-down", como crenças, expectativas etc. (Wilson & French, 2014).

O elemento seguinte ao estranhamento na sequência típica é a tentativa de explicação parcimoniosa. A teoria da atribuição de causalidade, como vimos, prevê que a estranheza de um episódio enceta o processo atributivo, que se valerá, inicialmente, dos esquemas cognitivos mais fortes e referenciais culturais mais facilmente disponíveis no contexto do atribuidor. Pesquisas prévias, como a minha própria de mestrado (Martins, 2012), evidenciaram, durante os relatos posteriores às experiências ufológicas, que as pessoas tendem a considerar inicialmente e somente então descartar as explicações mais simples como aviões, satélites, alucinações etc., inclusive em contextos fortemente neoesotéricos. Mas não estava claro se e quanto dessa elaboração era concomitante ou posterior às experiências, ao que a observação direta durante os episódios foi decisiva. Interessantemente, as hipóteses consideradas parcimoniosas na macrocultura, com viés técnico-científico, se manifestaram no ato da experiência em todos os contextos investigados, em praticamente todas as ocasiões em que tal aspecto pôde ser observado pelas reações dos protagonistas durante os episódios (i.e., comentários em voz alta dirigidos aos demais presentes ou de modo reflexivo). Dentro ou fora de grupos neoesotéricos, em áreas rurais remotas ou urbanas, a primeira reação de praticamente todos os interlocutores nos instantes iniciais da experiência foi confrontar o estímulo original (luz no céu, vulto etc.) que ocasionou estranhamento com possibilidades técnico-científicas, respeitando o alcance de seu conhecimento acerca desse referencial. Assim, evocaram inicialmente fenômenos naturais e artificiais de origem humana tipicamente na forma de perguntas positivas (e.g., "será que é avião?") e sugestões positivas (e.g., "parece satélite"). Houve variações nesse processo, mas sem alterar sua descrita essência e sua posição na sequência supracitada. Assim, ao sabor de diversas variáveis que aparecem ao longo deste texto, as tentativas de se compreender o vivido por hipóteses técnico-científicas variam quanto à duração, elaboração, nível de convicção etc., mas revelam a força desse referencial cultural nos esquemas cognitivos em todos os contextos, em sintonia com o discutido no capítulo anterior sobre a invasão de sistemas por Habermas (1973).

O elemento seguinte da sequência é a negação, quando as explicações técnicocientíficas convencionais na macrocultura diante do vivido são recusadas. Da mesma forma,
considerando-se estudos pregressos, não havia elementos para compreender em que momento
tipicamente começa a exclusão de hipóteses prosaicas. Através das mesmas formas de
manifestação oral úteis ao reconhecimento das tentativas de explicação parcimoniosa, foi
possível observar, em incontáveis ocasiões em todos os contextos investigados, o momento do
abandono dessas possibilidades hegemônicas na macrocultura. A expressão "não pode ser"
então se torna quase onipresente, acompanhada por expressões faciais contorcidas e termos
correspondentes a cada caso, como "avião", "satélite", "bicho" etc. Seguem-se prontamente
racionalizações que, ao menos para os protagonistas, viabilizam a exclusão de tais hipóteses,
como as vistas ao longo deste texto (e.g., "não pode ser avião porque avião não faz curva
assim"). É nesse momento do processo que a variabilidade culturalmente disponível de crivos
interpretativos da realidade começa a exercer efeito aparentemente mais pronunciado. Se a
etapa anterior prescinde dessa variabilidade em favor da quase onipresença do referencial
técnico-científico em sua acepção mais imediata, isto é, a da evocação de ícones próprios

desse referencial (e.g., avião, satélite, animal), a negação de explicações técnico-científicas se nutre de apropriações pessoais e locais desse referencial, o que implica em sua aproximação com outras formas de significar a realidade que compõem a bagagem pessoal dos atribuidores. Assim, ao sabor de variáveis diversas, as hipóteses elencadas na etapa anterior são descartadas, o que se manifesta em racionalizações que igualmente se pretendem técnicocientíficas, embora estejam embebidas em idiossincrasias veiculadas pelos atribuidores, como quando estipulam como aviões, satélites, estrelas cadentes e animais deveriam se comportar, como inspirações súbitas, imagens mentais, sonhos e outras experiências sutis deveriam ser caso fossem gerados internamente etc.

Partindo de diversos autores, Shermer (2012) sintetiza boa parte de seu argumento sobre a gênese psicológica de crenças e experiências paranormais em dois conceitos, os quais se manifestam em diferentes etapas do processo de formação de ambas, mas que terão lugar especial na discussão da negação: padronicidade e acionalização. A padronicidade diz da tendência humana, de origem evolucionária, a enxergar padrões em estímulos aleatórios. A psicologia da Gestalt se ocupou de boa parte desse processo e sua manifestação mais conhecida é a pareidolia, pela qual estímulos sensoriais vagos são reconhecidos como rostos, vozes familiares etc. No âmbito do paranormal, a mídia frequentemente noticia o reconhecimento (passível de ser atribuído a pareidolias) de figuras sacras em janelas, torradas, nuvens, assim como há o famoso rosto humano na Planície da Cidônia, em Marte (Sagan, 1996, p.54-71). Em níveis mais complexos, a padronicidade ocasiona o reconhecimento de padrões complexos, como coincidências e outros acontecimentos independentes que parecem formar um todo. As teorias conspiratórias frequentemente emergem dessas padronizações mais intrincadas. Por sua vez, a acionalização diz da tendência a atribuir agentes causais deliberados, um "alguém", a certos padrões encontrados, como, em um dos exemplos mais

frequentes, inferir intencionalidade sobrenatural em eventos que pareçam improváveis de ocorrer por acaso.

Quanto à comentada etapa da negação, dois aspectos centrais para operacionalizá-la parecem ser justamente a padronicidade e a acionalização. Como sugeri algumas linhas acima, ambos os processos podem participar de diversas etapas e em outras circunstâncias ligadas ao paranormal. Por exemplo, a etapa anterior (a tentativa de explicação parcimoniosa) depende da padronicidade para que se reconheça na experiência "bruta" algo inicialmente sugestivo de se tratar de um avião, um satélite ou o que for. Contudo, escolhi detalhar ambos os processos aqui porque a padronicidade tanto atua de modo marcante e sugestivamente mais delongado na mudança de perspectiva em direção ao paranormal quanto convida a acionalização a participar de modo destacado do processo. Enquanto a padronicidade se mostra sugestivamente rápida e de curta duração na etapa anterior, de modo que as hipóteses prosaicas tendem a ser rapidamente elencadas e descartadas (não raro em poucos segundos), a negação tende a assistir a esse processo de forma mais demorada e laboriosa, quando padrões sugestivos da excepcionalidade da experiência emergem do encontro entre processos intra e intersubjetivos como a tendência humana a reconhecer padrões e as expectativas pessoal e culturalmente construídas sobre manifestações alienígenas e paranormais. Além disso, como vimos com o aumento de experiências de Sílvia e de outros contatados em momentos de crise em algum aspecto de sua vida, Shermer destaca que situações de estresse tendem a favorecer a padronicidade, atuando como um gatilho para novas tentativas de organizar a realidade. Assim, padrões excepcionais são reconhecidos em toda sorte de situações. Por sua vez, com grande frequência e em sintonia com a noção de Shermer de que à padronicidade sugestivamente paranormal se segue a acionalização, os protagonistas tendem fortemente a inferir intencionalidade inteligente no padrão observado, o que desempenha papel decisivo na negação de hipóteses prosaicas diversas, tais como (a depender do caso) coincidências, estrelas cadentes, satélites, inspirações súbitas etc., e mais tarde na sequência levará ao rótulo desse agente intencional como entidades alienígenas, folclóricas, religiosas, entre outras possibilidades culturalmente disponíveis.

Após a negação, tende a ocorrer a *aceitação da anomalia por exclusão*. Nesse momento, imediatamente após a negação das hipóteses convencionais na macrocultura, a anomalia é assumida como se sua confirmação fosse um corolário da negação subjetiva das hipóteses convencionais. Em sintonia com esse achado, Pyysiäinen alerta que as contraintuições são um "subproduto" das representações intuitivas, de modo que a psicologia intuitiva, do senso comum, possui um lugar para aquelas, o lugar "*das coisas que não podem ser controladas pela razão natural*" (Pyysiäinen, 2003, p. 235). Assim, tal como para as representações intuitivas, o caráter contraintuituivo de algo que emerge da realidade experiencial já encontra solo fértil para ser rapidamente elaborado enquanto extraordinário.

A possibilidade alternativa, segundo a qual haveria uma explicação convencional para a experiência que foi insuficientemente considerada ou seja desconhecida do atribuidor, se evidenciou quase sempre ausente. Assim, a excepcionalidade da experiência dependeu fundamentalmente não das características incomuns "intrínsecas" do estímulo externo ou da ausência de possibilidades explicativas nos referenciais técnico-científicos inicialmente evocados, mas de um julgamento subjetivo do protagonista (ainda que culturalmente balizado). Isso remete ao erro fundamental de atribuição (cf. capítulo 4), pelo qual a explicação para a experiência pessoal do atribuidor recai sobre circunstâncias externas a ele, quando circunstâncias internas possuem decisiva participação nas causas para o ocorrido. Assim, com contribuição decisiva da saliência perceptual, pela qual as coisas são o que parecem ser, ocorrem tipicamente atribuições causais externas, de modo que toda sorte de acontecimentos ganha o rótulo de ufológico/paranormal.

Uma vez que algo "não explicável" ocorreu e que, por extensão, "só pode ser alienígena/paranormal", os protagonistas tendem à assimilação de sistemas simbólicos com variável relutância. Vimos que variáveis diversas podem afetar o grau de adesão a sistemas simbólicos não hegemônicos, desde sua disponibilidade e seu grau de sistematização no contexto do atribuidor a características da experiência, do protagonista e dos contextos envolvidos no episódio. Assim, desenrola-se um ativo processo de busca de sentido para as experiências que transcende o momento imediato de sua ocorrência e pode ocupar anos da vida dos protagonistas, como vimos pela reincidência do perfil do "homem proteano". Os demais elementos da sequência podem ser revisitados, como quando hipóteses consideradas parcimoniosas na macrocultura são repensadas algum tempo após terem sido inicialmente descartadas. Mas o acompanhamento cotidiano dos protagonistas sugere que, enquanto os elementos anteriores tendem a ocorrer concomitantemente ou nos instantes imediatamente posteriores à experiência e a se consolidar tal como ali experimentados, a busca por sistemas simbólicos é mais lenta e marcada mais frequentemente por reviravoltas.

Assim, logo que o extraordinário é aceito como real pela exclusão das hipóteses técnicocientíficas, ocorrem (conforme a familiaridade do protagonista com referenciais ufológicos e neoesotéricos) tentativas de encaixe da experiência em explicações condizentes com tais referenciais. Experiências e sistemas então acabam por assumir também por essa via uma relação dialética de mútua confirmação.

Como vimos, as atribuições se nutrem dos sistemas simbólicos mais facilmente disponíveis no contexto do atribuidor, recorrendo a sistemas não hegemônicos tipicamente quando os dominantes não são capazes de significar satisfatoriamente os episódios. Esse processo ocorreu de modos distintos nos diferentes contextos, ainda que de acordo com o modelo. Na Serra do Cipó, foi possível reconhecer dois conjuntos de sistemas simbólicos: folclórico e neoesotérico. O primeiro é caracteristicamente rural e tradicional, presente na

região há muitas décadas e séculos, enquanto o segundo foi trazido nos últimos anos por pessoas sob influência de contextos urbanos. Na Serra (o mesmo parecendo valer para outras regiões interioranas que conheci), as luzes fazem parte do folclore e somente começam a se distinguir dele com o advento do contato com a cultura urbana das últimas décadas; apenas assim ícones como "disco voador", "alienígena" e outros relacionados ganham vida. O mesmo neoesoterismo básico, com variações apenas periféricas, se apresenta na clínica belorizontina, no grupo sul-mato-grossense e na comunidade ufológica brasileira. A presença já antiga do folclore tradicional na Serra do Cipó, sendo capaz de significar experiências invulgares através do sobrenatural e de forma elástica, cobrindo amplo conjunto de situações possíveis, possui recursos para persistir enquanto sistema simbólico, conquanto não entre em contato significativo com a urbanidade. A vista questão do afastamento em relação ao mistério pode até favorecer tal persistência, pois desmotiva as pessoas a buscarem explicações mais profundas para o vivido. Contudo, o avanço de perspectivas urbanas traz consigo o referencial neoesotérico, que passa então a competir e a conquistar espaços, impulsionado por essa urbanidade que avança concretamente. O próprio referencial neoesotérico se consolida diante das experiências ufológicas, por sua vez, com a ineficácia dos sistemas simbólicos religiosos tradicionais e científicos convencionais para significar satisfatoriamente, na perspectiva de protagonistas e interessados, aquelas experiências estranhas e, pela saliência perceptual, inegáveis.

Na pesquisa de mestrado (Martins, 2012), eu havia utilizado o modelo de covariação de Kelley (1967), citado no capítulo 4, para compreender processos de atribuição de causalidade internas e externas entre simpatizantes e céticos quanto a experiências ufológicas a partir de dados qualitativos iniciais. Os achados atuais corroboram integralmente a análise anterior, de modo a motivar a citação integral do que concluí à época:

As atribuições internas tendem a ser feitas quando o consenso e a distintividade são baixos, enquanto é alta a consistência. Assim, é comum [céticos] considerarem a ampla disseminação do ícone óvni contrastante com o que pensam ser uma baixa proporção de relatos na cultura (baixo consenso), além de entenderem que os protagonistas são pessoas usualmente estranhas, talvez apenas por ousarem professar tais bizarrices (baixa distintividade [...]) e se interessarem sempre pelo assunto (alta consistência).

Raciocínio semelhante, tanto entre protagonistas quanto não protagonistas, poderia abarcar os casos em que o mérito dos primeiros é considerado diante do fenômeno tido como real, pois os protagonistas estariam mais sintonizados ou evoluídos que as demais pessoas que tiveram a mesma oportunidade na Terra (baixo consenso), seriam pessoas especialmente benevolentes e evoluídas em diversas situações (baixa distintividade) e enxergariam a presença extraterrestre em toda sorte de eventos sutis, incluindo outras formas de experiências anômalas professadas (alta consistência).

Por seu turno, a atribuição externa (e.g., arbitrariedade dos alienígenas) ocorre (ao se julgar os protagonistas) pelo equilíbrio das três fontes de informação, como quando se considera que qualquer pessoa que tivesse experienciado um contato reagiria de forma intensa e transformadora, ao mesmo tempo em que tal afetação não ocorrera antes, mas somente nesse contexto. Finalmente, o acaso enquanto atribuição situacional ocorreria diante da consideração de baixa consistência (e.g., os alienígenas estariam se manifestando com grande frequência, mas o protagonista os notou poucas vezes) e indefinição quanto às demais fontes (e.g., cada protagonista se comporta de um jeito; alguns acreditam, outros não).

Ademais, para aqueles que concluíram pela natureza extraordinária dos óvnis, os comportamentos dos alienígenas também passam a ser objeto de atribuições. Note-se que, como as atribuições demandam comparações, antropomorfismos acabam se tornando recorrentes ou mesmo inescapáveis. Assim, os alienígenas se apresentariam furtivos e escolheriam cada pessoa para contato devido a: (1) critérios que lhes são próprios ou que dominam, constituindo uma atribuição interna, para os que consideram que o "natural" seria revelarem-se publicamente (consenso baixo), ao invés de permanecerem décadas ou séculos furtivos entre nós (consistência alta), a despeito do quanto as sociedades terrestres teriam mudado desde então, a ponto de já poderem aceitar mais facilmente a revelação da presença alienígena (distintividade baixa).

Por sua vez, (2) outros consideram que os alienígenas não se apresentam abertamente e seguem com discrição seus planos por razões externas a eles, como a condição "pouco evoluída" da humanidade. Assim, coerentemente com referenciais esotérico-ufológicos com os quais estabeleceriam relações dialéticas, as atribuições tendem a pregar que todas as civilizações alienígenas aqui presentes têm conosco semelhante cuidado e distanciamento (consenso alto), agindo assim por décadas ou séculos (consistência alta), ao contrário de como eles devem agir

em relação a outras civilizações ou entre eles próprios (distintividade alta). Por fim, (3) em sintonia com Marçolla e Mahfoud (2002), algumas atribuições situam as experiências óvni no campo do mistério insondável, de modo a faltarem palavras e explicações refinadas por parte dos atribuidores. Assim, desenha-se uma atribuição situacional, diante da aparente ausência de padrões claros (consistência baixa) e ausência de convicções razoáveis sobre os demais parâmetros (p. 246-248).

Embora isto não ocorra, de modo típico, imediatamente após as experiências, temos também um elemento adicional após a assimilação de sistemas simbólicos, o qual já descrevi e que pode, após as últimas discussões, ser aqui encaixado, as generalizações de confiança e desconfiança, pois a assimilação do interjogo entre sistemas e experiências prepara o solo para que as generalizações floresçam. Uma vez ocorrido isso, inaugura-se um novo esquema cognitivo, que permite atalhar aquela sequência de etapas aqui exposta, a qual passa então a saltar etapas quando diante de experiências novas. Assim, torna-se possível saltar do estranhamento para o reforço de sistemas simbólicos, por exemplo, como presenciei acontecer nas aparições de luzes ao fim daquela madrugada de contatos na sede sul-mato-grossense. A sequência discutida pode ser assim representada:

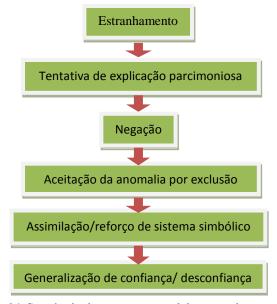


Figura 14. Sequência de processos na elaboração de experiências ufológicas

Desse jogo complexo e interdependente entre crenças e experiências, intra e intersubjetividade, e universalidade e localidade, destaca-se também a noção de que a realidade é socialmente construída por pessoas ativas no processo histórico. Afinal, o sentido não é produzido fora das pessoas. Isso enfraquece a noção, presente no senso comum e a desafiar mesmo o pesquisador quando diante da alteridade, de que há algo como um "razoável universal". Os processos cognitivos e sociais vistos ao longo do texto justificam, entre outros exemplos, que eventos normalmente vistos como ordinários ou de pouca importância na macrocultura tendam a ser rápida e facilmente interpretados como extraordinários. Assim, pequenas "bolas de luz" opacas que aparecem em fotografias, um fenômeno comumente entendido por profissionais de fotografia e mesmo leigos como reflexos do flash da câmera em partículas de poeira e gotículas de água suspensas, são quase sempre consideradas "provas" da presença de "seres sutis" ou "sondas extraterrestres". Experiências que seriam comumente entendidas como sonhos e imagens mentais simples são consideradas sinais de alienígenas amigáveis. Episódios que poderiam ser entendidos enquanto corriqueiros sofrem gradual transformação nas conversações cotidianas, até se tornarem narrativas complexas bastante diferentes das que se apresentavam originalmente. E os exemplos não têm fim. Portanto, experiências comuns em outros contextos parecem ganhar força enquanto significativas e anômalas, a partir do interjogo de variáveis psicossociais como crenças, validação subjetiva, mitos, pressões sociais cumulativas, entre outras tantas. E mesmo a realidade, em sentido amplo, ganha um sentido coerente dentro do sistema simbólico, de modo que o significado da existência é então abraçado como um plano divino implementado com o auxílio de civilizações alienígenas altamente avançadas.

Cabe resgatar o já sugerido anteriormente sobre muitas das justificativas para o caráter anômalo das experiências poderem ser consideradas inconsistentes ou pouco sistemáticas, tomando-se como referência o conhecimento científico e técnico disponível sobre fenômenos naturais e artificiais de origem humana. Por exemplo, algumas raras e sutis mudanças de

direção e a ausência de som se mostraram suficientes, em várias ocasiões, para que a hipótese do avião fosse descartada, ignorando a ilusão de ótica associada à perspectiva do observador em relação ao ângulo da trajetória do avião e o efeito da grande distância e da direção dos ventos sobre a audição do som.

Apropriando-nos dos aspectos sociais da construção da realidade, a noção de parcimônia que rege a busca científica por explicações parece então seguir a mesma lógica nesses contextos; a mudança incide sobre quais explicações se tornam mais parcimoniosas e por quê. Assim, os protagonistas parecem buscar o que se lhes apresenta como a explicação mais simples, incluindo a consideração de possibilidades naturais ou humanas. Mas tais hipóteses tendem a ser descartadas muito rapidamente, com semelhante presteza com que as hipóteses extraordinárias são abraçadas.

Tal compreensão particular das experiências cotidianas, aliada à especificidade de suas crenças sobre contatos com alienígenas em geral e à estigmatização que sofrem, condensam sobre os contextos e grupos investigados a insígnia da alteridade em relação à macrocultura. Partindo de Augé (1997), não se trata da alteridade histórica e geograficamente recortada de tribos distantes em alguma ilha do Pacífico, como ao gosto dos antropólogos antigos, mas de outra nascida no ponto de encontro de diversos vetores contemporâneos no seio da grande metrópole, o neoesoterismo. Embora ele esteja cada vez mais naturalizado nos contextos urbanos, manifestações específicas dele, derivadas dos mesmos alicerces básicos das demais variações (e.g., religiões do extremo oriente, cristais, práticas energéticas), tendem a ser recebidas com estranhamento e estigmatização de seus entusiastas.

Entre as diversas sutilezas que se seguem a essa constatação, há a dificuldade no estabelecimento de recortes, pois as fronteiras se perdem no interjogo entre as influências. Por exemplo, trata-se de uma alteridade muitas vezes "invisível" quando as pessoas se encontram no cotidiano da macrocultura, pois colegas de trabalho, familiares e amigos desconhecem as

experiências e perspectivas de muitas desses protagonistas, enquanto eles, cientes de um "abismo" simbólico entre si e seus conhecidos, se entendem obrigados a silenciar a respeito. Nas palavras de uma participante do grupo discutido no capítulo 6, "minha mãe nem imagina o que eu faço aqui! Ela é daquelas bem católicas, sabe?" Naturalmente, a invisibilidade nesses casos é unilateral, pois os protagonistas das experiências reconhecem sua condição "marginal", relatam ter questionado a própria sanidade mental nos estágios iniciais das experiências ou da assimilação das crenças e compreendem o estranhamento real ou potencial das demais pessoas.

Em outras vezes, entretanto, trata-se de uma alteridade visível e afrontosa em vários níveis. Como um exemplo subjetivamente impactante, um dos membros da clínica belorizontina alegou ter tido o noivado rompido ao recusar o pedido da noiva para que ele abandonasse o grupo. Até onde pude apurar pelos relatos dele e de outros participantes, a participação no grupo não implicava em prejuízos à relação afetiva tais como menor disponibilidade de tempo e recursos, comportamentos não adaptativos, eventuais riscos etc. O ponto nevrálgico seria o caráter afrontoso das crenças e experiências do noivo para a noiva e sua família.

Uma das questões que emergem rapidamente nos demais círculos sociais dos protagonistas (e mesmo entre eles) diz respeito à *veracidade* ou não dos relatos, no sentido cotidiano e simples do termo: estariam essas pessoas (ou uma importante parcela delas) mentindo, inventando histórias conscientemente? Um dos caminhos interessantes para tratarmos a questão se desenha pela consideração do sentido desses relatos para quem os emite e para a cultura que os abraça.

Um ponto interessante se dá pela atenção à dimensão mítica e mágica dos relatos como uma forma de expressar verdades humanas últimas, profundas, socialmente corroboradas, situadas além da noção mais imediata da mentira (ou da alucinação, enquanto percepção enganosa). Quero dizer que visões de realidade culturalmente balizadas referentes ao extraordinário precisam circular no cotidiano cultural, para se manterem vivas e cumpridoras de suas funções. O sentido só é vivo quando em movimento. E essa circulação ocorre mesmo que, para isso, se recorra ao que pessoas

não comprometidas com aqueles referenciais chamariam de mentira. A discussão de Lévi-Strauss (1970b) sobre os feiticeiros cientes do componente de simulacro envolvido em suas curas é, nesse sentido, emblemática. Um deles se iniciou na feitiçaria, inclusive, com o propósito de desmascarar tais práticas. Outro se tornou feiticeiro após criar uma história de feitiçaria sob a pressão de um julgamento, somente então se livrando de consequências nefastas para si. Ambos, ainda que cientes desse início, se tornaram feiticeiros em todos os sentidos do termo.

Acostumada a trabalhar com a metáfora, a arte também é sensível e atenta a esse comportamento tão humano. Mário Quintana dizia que "a mentira é uma verdade que se esqueceu de acontecer". Em O Sétimo Selo, clássico filme de Ingmar Bergman, o artista mambembe Jof afirma convictamente ter visto o diabo. Com os desdobramentos da história, ele acaba por admitir que inventara tal visão, mas com um importante propósito: "eu inventei aquilo para que acreditassem nas outras histórias [que circulavam em seu contexto cultural]. As outras são verdadeiras". Novamente a fronteira entre mentira e verdade se enevoa ao sabor de questões intra e intersubjetivas. A realidade acaba, pois, por depender da ficção para se tornar inteligível.

O ponto aqui é a primazia do sentido coletivamente validado e individualmente alimentado sobre a noção intuitiva de algo como verdade ou mentira. Ainda que essas noções intuitivas não sejam esquecidas, de modo que os protagonistas continuam a saber que a história foi uma criação, elas são ressignificadas para alimentar uma realidade a princípio contraintuitiva, governada por forças invisíveis, mas que é tradicional ou ao menos se nutre de uma tradição naquele contexto. Não se trata, portanto, de uma primazia do coletivo sobre o individual, pois ambas as esferas participam ativamente do processo de construção dessa realidade contraintuitiva, cada qual com suas demandas, potencialidades e limites.

Pude acompanhar esse processo ocorrendo de modo dinâmico, pulsante, nos contextos investigados. Isso constitui outra contribuição específica desta pesquisa para o campo, pois a grande maioria dos estudos realizados sobre esse universo anômalo em geral e ufológico em particular se

debruça sobre protagonistas e relatos espontâneos após sua ocorrência, não raro quando muito tempo já se passou. O acompanhamento das experiências e relatos em sua gênese permitiu observar, como antes descrito, os processos de tentativa e erro de crianças em diferentes contextos no afã de criar uma narrativa ufológica, o que me remete ao já citado jovem "criminoso" Quesalid, que se tornou feiticeiro na crônica etnográfica de Lévi-Strauss (1970b) após intenso e criativo processo de construção de sua nova identidade através de uma história inventada. Mas a invenção não fora inteiramente sua, pois se nutria do contexto cultural circundante e dos demais processos psicossociais da criação de narrativas e assunção de crenças. Os vetores culturalmente relevantes para a manutenção da circulação daquelas histórias já haviam sido internalizados, portanto, por ao menos parte dos jovens que eu acompanhei.

Embora os adultos tenham se mostrado mais desenvoltos com suas narrativas, diferentemente do embaraçado processo de tentativa e erro das crianças, eles também permitiram, aqui e ali, a detecção do processo criativo da construção voluntária de narrativas. O processo foi observado desde o discutido "vai que cola" dos exageros e invenções de histórias facilmente descartáveis quando "não colam" até as prováveis fraudes sistemáticas em alguns contextos. As variáveis e processos por trás disso permitem às pessoas emitirem tais relatos de forma convicta e tranquila, frequentemente sem titubeio, olhando seus interlocutores nos olhos. As histórias tanto descartadas quanto mantidas se nutriram da cultura em que emergiram e buscaram fazer sentido e cumprir ali suas funções.

E quanto aos episódios com múltiplas testemunhas? Vimos que diversas pessoas ao mesmo tempo podem tecer sentidos ufológicos e paranormais que, externamente àqueles contextos, poderiam ser consideradas como erros de interpretação de fenômenos naturais e artificiais de origem humana. Mas poderiam elas criar episódios específicos conjuntamente e de modo voluntário? A princípio, tal criação conjunta poderia ocorrer, com os protagonistas validando mutuamente uma história; e motivos partilhados ou distintos de pessoa a pessoa poderiam incentivar tal criação

conjunta, desde a busca por ganhos financeiros até a validação de realidades mais amplas nas quais efetivamente estão implicados. Lévi-Strauss (1970b) também exemplificou o último caso, quando discutiu o quanto os feiticeiros buscam trocar informações sobre formas mais eficientes de emular curas sobrenaturais; ou seja, todos os que fazem isso estão conscientes do processo criativo envolvido e o sustentam coletivamente e em segredo em relação ao restante da tribo. Se antes citei O Sétimo Selo para ilustrar a invenção individual, agora recorro à famosa série de televisão Game of Thrones para outra citação com notável poder de síntese, agora sobre a invenção coletiva de uma história heroica que converte convenientemente em mito determinado personagem: "uma história que aceitamos contar repetidas vezes até nos esquecermos de que é uma mentira. Mas o que nos resta quando abandonamos a mentira? Caos". A criação assume sua função mitológica de ordenar a realidade, algo tão humano que emerge como tema central nas mais diversas ocasiões, de uma série de televisão e dos livros que a embasam a contextos culturais diversos. Embora eu não tenha tido oportunidade para observar tal fenômeno com a clareza com que ocorreu na criação individualizada de histórias, indicadores de que isso pudesse se dar emergiram nos grupos sul-matogrossense e de Barra do Garças, a respeito dos quais as notórias acusações de fraude e indicadores adicionais perpassaram não apenas a figura dos respectivos líderes, mas um conjunto imediatamente próximo de seguidores com destacada posição naqueles contextos. A despeito do alcance das acusações, temos de considerar que, caso os indicadores de fraudes sejam verdadeiros, muitas delas requereriam a participação de mais de uma pessoa para serem operacionalizadas.

O que distingue, portanto, essas narrativas com reconhecível componente (individual e/ou coletivo) de criação consciente de outras tantas circulantes na cultura cujo momento da gênese não foi estudado? Até onde foi possível averiguar, não há diferença. A detecção do componente criativo voluntário nesta pesquisa se deu de forma oportunista, no bom sentido do termo, de modo que ilimitadas ocorrências similares poderiam se dar sem serem percebidas enquanto tal.

Já que abordei os feiticeiros, os trabalhos de cura realizados nos diferentes contextos, todos recorrendo a métodos alternativos de viés neoesotérico, abrem margem para a discussão sobre a eficácia simbólica na elaboração e na cura de diversos males. Tal como para Lévi-Strauss (1970a, 1970b), tal cura seria resultante de uma ab-reação? Como meu referencial aqui não é psicodinâmico, discutirei a questão por outros vieses. Vimos ao longo do texto o poder das crenças e experiências em conferir sentido à realidade e ressignificar vivências anteriores, o que possui um poder organizador sobre a vida dos protagonistas. E quanto a influenciar o corpo, colaborando para a cura de males psicológicos, psicossomáticos e talvez outros? A pergunta nos leva a temas importantes que transcendem o cenário das curas para abranger todo o universo dessas experiências e crenças.

Comecemos com *o efeito da expectativa*. Durante curas e outras práticas, o poder do símbolo, vivenciado nos diferentes contextos, pode ser intersubjetivamente estendido a clientes que as procuram, ditando o que esperar das práticas em questão antes mesmo que essas comecem. As práticas incluem cânticos, alterações de consciência, estados hipnóticos informais e mesmo formais, reforço explícito e implícito do sistema simbólico do terapeuta sobre o cliente, encenações (*role playing*), metaforização dos males etc., o que é aplicado tanto sobre doenças físicas diagnosticadas quanto psicológicas e desordens situacionais. Os resultados são descritos pelos praticantes e seus "clientes" em termos que abarcam o equilíbrio dos chakras, o esclarecimento de males atuais através de orientações dos guias alienígenas ou recordações de supostas "vidas passadas", a retirada de "nódulos energéticos" e de "implantes" que raças "negativas" de seres teriam lhes colocado durante abduções, entre muitos outros exemplos, parte dos quais apresentados em outros momentos do texto.

Para evitar uma prolixa exposição de novos exemplos, concentrar-me-ei em um que se pretende representativo e que contém elementos acima elencados. Trata-se das regressões de memória através da hipnose utilizados abertamente por membros da comunidade ufológica para recuperar pretensas lembranças de abduções por óvnis. Como vimos no capítulo 3, a hipnose

regressiva é um recurso utilizado não apenas no Brasil para a reversão do tempo perdido (*missing time*) experimentado por muitos abduzidos, além de servir também à descoberta de abduções cogitadas após indícios circunstanciais diversos. Tive oportunidade de assistir a várias regressões hipnóticas desse tipo ao longo dos anos, incluindo o período concernente a esta pesquisa, o que possibilitou reconhecer elementos importantes de sua eficácia simbólica e dialogar com a literatura existente.

Incontáveis tipos de situação podem valer como indícios circunstanciais de uma abdução alienígena. Pude acompanhar pessoas que iniciaram sua busca por regressões hipnóticas a partir de episódios de paralisia do sono, visões fugazes de luzes no céu, sonhos protagonizados por vultos estranhos, episódios de tempo perdido, entre outras eventualidades (como ocorre em outros países, especialmente nos Estados Unidos; e.g., Clancy, 2005). Diante desses indícios, repetindo o modelo previamente observado na literatura (cf. capítulo 3), muitas pessoas não buscaram qualquer informação ou procedimento adicional, o que não favoreceu a suspeita de uma abdução. Por sua vez, um número razoável de pessoas, a partir de referenciais ufológicos prévios ou obtidos após se defrontarem com os indicadores, passou a considerar seriamente a possibilidade de terem sido abduzidos. Alguns entre eles me disseram que é um privilégio não se lembrar da abdução, pois "deve ter sido horrível", como uma mulher sintetizou. Mas uma terceira parcela das pessoas preferiu se lembrar e então, tal como preconiza a literatura ufológica copiosas vezes, buscaram hipnose como recurso para tal. Diferentemente dos Estados Unidos, em que não é tão difícil se encontrar terapeutas e ufólogos versados em hipnose e familiarizados com o tema das abduções (cf. Clancy, 2005), os brasileiros interessados em recordar possíveis abduções têm raras oportunidades de fazê-lo, pois o número de ufólogos e terapeutas que se dispõe a tal é bastante reduzido. Tenho amizade com três deles, o que me permitiu entrar em contato com seus procedimentos, convições e parte dos abduzidos que hipnotizaram.

Uma parte desses "clientes" diz, após os procedimentos, que não conseguiu ser hipnotizado ou que, mesmo hipnotizado, nenhuma lembrança estranha lhe aflorou. Parte deles entende então que não fora abduzida, enquanto outros entendem que as possíveis memórias de abdução apenas não foram competentemente acessadas. Contudo, uma parcela não desprezível desses "clientes" se recorda de enredos de abdução com variados graus de complexidade, ao que se segue comumente a convicção subjetiva de que são memórias reais e mudanças de identidade, pois passam a se considerar "abduzidos".

Dado o foco desta tese nas experiências, um ponto basilar das abduções afloradas sob hipnose é justamente tal convicção de que o enredo recordado corresponde a uma vivência pregressa, algo semelhante ao que vemos com pessoas que buscam na hipnose recordações de vidas passadas. Uma justificativa comum para tal convicção (tanto dos hipnotizadores quanto dos "clientes") diz que aquele enredo elaborado jamais poderia ter sido produzido por esses últimos, pois eles não teriam inventividade e conhecimentos suficientes sobre o assunto. Tampouco poderia ser influência dos primeiros, pois os procedimentos não seriam diretivos.

Aqui começa a atuar o poder da expectativa. As pessoas que procuram e conseguem entrar em contato com um dos raros hipnotizadores brasileiros em ufologia para agendar uma sessão somente conseguem fazê-lo após alguma dedicação à pesquisa do assunto na internet ou em outras fontes, o que começa tipicamente por uma busca genérica sobre ufologia. Daí, como consequência inevitável, acessam conteúdos sobre o uso de hipnose em ufologia e os tipos de relatos que afloram. Ademais, mesmo a macrocultura possui noções, ainda que rudimentares, sobre o tema. A combinação de tudo isso implica que o "cliente" já possui conhecimentos sobre ufologia e expectativas sobre o que ocorre durante a regressão de memória em hipnose antes mesmo que o procedimento comece (Clancy, 2005, chega à mesma conclusão sobre o contexto norte-americano). É sabido que a hipnose tende fortemente a produzir falsas memórias, as quais têm entre suas principais influências justamente as expectativas (e.g., Mazzoni, Heap & Scoboria, 2010).

Portanto, ainda que eu tenha observado níveis variados de sugestão direta durante os procedimentos hipnóticos, desde perguntas diretamente sugestivas (e.g., "você vê algum ser?", "eles estão mexendo no seu corpo?") até a ausência de sugestões mais evidentes e o uso de sugestões negativas com o objetivo de observar quão sugestionável são os "clientes" (e.g., perguntar sobre as orelhas de tipos de alienígena que a literatura ufológica registra como desprovidos delas), sobressai-se a constatação de que há elementos suficientes para a criação de falsas memórias pelo poder da expectativa durante a prática da hipnose com abduzidos mesmo que se desconsidere a influência deliberada dos hipnotizadores.

O poder da expectativa também está relacionado, na literatura, ao resultado positivo afirmado por muitas pessoas acerca de terapias diversas, o que se associa ao notório efeito placebo. O tão citado Lévi-Strauss (1970a, 1970b) registrara a associação positiva entre curas/maldições de feiticeiros e a crença na eficácia do procedimento. Parte dessa literatura aponta, inclusive, que o efeito placebo e a hipnose possuem um componente crucial em comum, justamente o efeito da expectativa (e.g., Kirsch, 1999). O observado na presente pesquisa converge com esses achados prévios, seja no supramencionado caso da hipnose com abduzidos, seja nas descritas rotinas de alteração de consciência com Sílvia e na clínica belorizontina fundamentalmente análogas à hipnose e que objetivavam contatar guias espirituais alienígenas e combater males psicológicos e físicos. Assim, tanto as vivências subjetivas que experimentamos durante as práticas meditativas quanto os diversos relatos de melhorias físicas e psicológicas a que tive acesso foram antecedidas por consonante expectativa, a qual é apontada pela literatura como suficiente para ocasionar semelhantes resultados. Ademais, autores já citados como Lévi-Strauss e Mathijsen (2009) apontam o quanto a ordenação da realidade através de crenças paranormais pode ser benéfica à saúde e organizadora do caos interno e externo às pessoas. Portanto, o encontro de crenças e expectativas coerentes com elas e motivadas por elas possui significativo potencial para produzir o que foi observado em campo quanto a vivências subjetivas em estados alterados de consciência.

E quanto ao efeito da expectativa diante do que foi vivenciado em estado vigil de consciência e além do domínio da saúde? A psicologia social investiga a questão da expectativa há muito tempo, o que a tornou importante na compreensão, entre outros casos, dos estereótipos. O estudo clássico de Rosenthal e Jacobson (1973) sobre o efeito da expectativa de professores sobre o rendimento de estudantes pobres exemplifica diversas das questões que perpassam este tema e acabaram por motivar pesquisas diversas que abrangem desde o quanto a visão de mundo é influenciada por expectativas até desdobramentos psicossociais e éticos dessa influência. No referido estudo, o desempenho escolar de alunos pobres acabou por ser involuntariamente influenciado pela expectativa negativa que os professores tiveram a seu respeito, caracterizando a chamada "profecia autorrealizadora", isto é, algo que acontece justamente por se esperar que aconteça.

Essa tendência tão humana se manifesta nos mais distintos domínios, inclusive no campo paranormal, no qual efeitos diversos além dos mencionados têm sido observados. Um exemplo clássico é o uso de bastonetes para encontrar água em algum ambiente, a localização de doenças no corpo das pessoas, a amplitude da aura ou qualquer outro alvo de interesse através de seus movimentos nas mãos dos usuários. Um conceito fundamental para a compreensão desses casos é a ação ideomotora, isto é, o conjunto de respostas musculares do usuário dos bastonetes guiadas involuntariamente por ideias, entre as quais as expectativas sobre onde estariam a água, as doenças, as fronteiras da aura etc. O mesmo princípio atua nas já citadas Tábuas Ouija e em sua versão infantil, a brincadeira do copo, nas mesas que se movem em alguns tipos de sessão mediúnica e em qualquer situação potencial em que movimentos involuntários poderiam produzir consequências aparentemente anômalas (e.g., Hyman, 1999).

A presente pesquisa pôde apurar diversas situações em estado vigil de consciência consideradas extraordinárias, além daquelas referentes a curas, em que o efeito da expectativa se mostrou sugestivo. O tipo talvez mais comum de ocorrência, também com alcance mais geral, é o efeito da expectativa de contato com alienígenas tanto em vigílias quanto no cotidiano. Diante da

crença na onipresença alienígena na vida dos protagonistas e mesmo na Terra como um todo, além do interesse alienígena em interferir na vida humana, têm-se como corolário a manifestação em algo frequente desses seres e suas naves. Assim, protagonistas têm oportunidade de ser afetados pela expectativa de experiências ufológicas em seu dia a dia, direcionando suas percepções, memórias, atribuições de causalidade, emoções diante de situações que pessoas que não nutrem de tais expectativas (como eu) podem significar como prosaicas. Vimos diversos exemplos disso com o que considerei serem aviões, satélites, fraudes, vagalumes, intuições internamente geradas, coincidências, tudo adquirindo conotações superlativas e extraordinárias (e.g., padrões de voo "espetaculares" e concomitância de eventos "impossível" de ocorrer prosaicamente) sob a égide da expectativa de que fossem vivências de origem alienígena e/ou paranormal. Assim, a expectativa concreta da presença alienígena acaba por resultar do encontro entre (1) a tendência humana geral de tecer expectativas e (2) esquemas cognitivos paranormófilos edificados ao longo da vida dos protagonistas e particularmente voltados a alienígenas.

Como contraste relevante, eu próprio, embebido de outro sistema simbólico (i.e., técnicocientífico) e de outros esquemas cognitivos, esperava inicialmente que (no mínimo) a maioria dos episódios vivenciados em campo tivesse explicação prosaica. Tal como foi lícito esperar de meus interlocutores um direcionamento da experiência na direção alienígena, é lícito esperar de mim (e, em variados graus, de qualquer pesquisador que trabalhe sob semelhantes referenciais) um direcionamento da experiência (percepção, memória, emoção etc.) na direção de fenômenos naturais e artificiais de origem terrestre. A vigília em Barra do Garças (cf. capítulo 8) também foi ilustrativa desse aspecto, pois as mesmas luzes no horizonte e no céu foram entendidas como óvnis, aviões e satélites por diferentes pessoas de forma exatamente parelha à expectativa prévia de cada um deles sobre o que aconteceria naquela noite (contatos com extraterrestres ou mera socialização entre os participantes do evento). Semelhante possibilidade de contraste ocorreu na visão compartilhada que meus interlocutores e eu tivemos em Florianópolis (cf. capítulo 8), quando os

que afiançaram ser aquilo um objeto voador não identificado correspondiam aproximadamente às mesmas pessoas que apoiaram a autenticidade dos vídeos do contatado que chamou nossa atenção para aquele objeto, enquanto os que julgaram ser um mero balão e se afastaram correspondiam aproximadamente às mesmas pessoas que criticaram boa parte dos vídeos exibidos pelos contatados nos dias anteriores do evento.

O ponto aqui, portanto, como outrora enfatizado, não é hierarquizar perspectivas, mas sim ilustrar os impactos exercidos sobre as experiências a partir de diferentes sistemas simbólicos, esquemas cognitivos, contextos e expectativas individuais e coletivas (meus interlocutores inseridos em contextos neoesotéricos ou rurais tradicionais e eu inserido na comunidade científica). Como vimos no capítulo anterior, as possibilidades naturalistas e neoesotéricas se distribuem em um *continuum*, o qual é cruzado por variáveis diversas e acaba por se converter em um sistema de partes interdependentes. Assim, é igualmente lícito esperar diferentes graus de implicação com os referenciais de pessoa a pessoa, contexto a contexto e época a época. Ademais, o poder da expectativa tende a produzir seus efeitos, mas não de modo determinista, o mesmo valendo para qualquer variável e processo aqui descrito.

As experiências que ocorrem de modo inesperado nos lembram disso ao incluírem elementos contrários à expectativa. Vimos tal possibilidade no modelo sintetizado pela figura 14, quando estímulos em algo inusitados são inicialmente objeto de estranhamento, sendo então confrontados com referenciais técnico-científicos e, por fim, considerados ufológicos ou paranormais. Contudo, a interface entre crenças e experiências oferece outros desafios às expectativas. Vimos no capítulo 3 que o estudo a alicerçar a teoria da dissonância cognitiva se deu sobre um grupo de contatados ainda no início do fenômeno cultural dos discos voadores, os quais recrudesceram a convicção em seu sistema simbólico justamente diante do não cumprimento da principal crença do grupo (Festinger et al., 1956). Vimos também ocorrências de dissonância e consonância cognitivas nos contextos investigados, as quais desempenharam papel importante na razoável estabilidade dos sistemas

simbólicos ali sustentados. Assim, ocasiões de disparidade entre crenças pré-existentes e informações novas serviram de gatilho para, a depender do caso, ressignificação de crenças e experiências, hierarquização, menosprezo ou mesmo ignorância de informações, tudo em favor do restabelecimento da harmonia nas crenças concernentes às profecias escatológicas, à realidade da presença alienígena na Terra e na vida de seus contatados e abduzidos.

Os sistemas simbólicos ligados a alienígenas enfrentam cotidianamente diante da macrocultura, tanto por seus aspectos contraintuitivos quanto por assimetrias em relação a outros referenciais e a fatos observados por seus próprios representantes, diversas ocasiões potencialmente desestabilizadoras de crenças. Vimos ao longo do texto exemplos nas predições feitas (e não concretizadas) em diferentes contextos, nas distintas justificativas para o nome do extraterrestre-guia do grupo sul-mato-grossense, na dificuldade de abandono de conhecimentos adquiridos de modo penoso pelos "protean men", no choque entre crenças neoesotéricas e a ciência (quando esta passa a ser abraçada ou rejeitada conforme a conveniência), na biblioteca lotada de obras orientadas por uma única perspectiva na clínica belorizontina, nos exageros de Silvia menosprezados pela família em prol da crença em suas palavras, nas mentiras conscientes que passam a ser verdades em benefício de um sentido cultural maior, entre tantos outros casos. Desse modo, a capacidade e a iniciativa de se buscar consonâncias cognitivas diante das dissonâncias possuem importante papel na razoável estabilidade dos sistemas simbólicos e mesmo grupos e contextos ligados a alienígenas, com reflexos (preditos teoricamente e observados em campo, como antes dito) na autoestima e organização psicológica dos interlocutores. A literatura aponta que tal processo tende a se dar de modo automático, sem esforço consciente ou mesmo sem a necessidade da lembrança a respeito dos aspectos divergentes potencialmente ocasionadores da dissonância (Lieberman et al., 2001). O caráter automático do processo nos permite compreender a prontidão e rapidez com que a consonância foi observada em campo, características estas que despertam desconfiança e acusações de desonestidade entre pessoas que não abraçam esses referenciais, como visto desde minha pesquisa de mestrado (Martins, 2012) até a presente investigação. Tal reação é também prevista por Lieberman e seus colegas ao discutirem o quanto esse caráter não consciente da consonância confronta a noção popular segundo a qual as pessoas harmonizam suas crenças através de racionalizações deliberadas e do autoengano.

Um ponto nevrálgico surge da constatação antes apontada de que os alienígenas cumprem, tanto em contextos rurais quanto urbanos, funções simbólicas tradicionalmente ligadas à religião, ao esoterismo e ao folclore, mas agregando o referencial científico como um ambíguo agente validador. Embora não use os termos "dissonância" e "consonância", Camurça (2011) trata de uma "construção cognitiva do transcendente" que passa por esse mecanismo psicológico e cultural. Nas palavras do autor,

Na análise de Piette, tanto as teorias quânticas associadas a cosmologias e místicas (orientais) quanto as experimentações empiricistas do transcendente, ou ainda as estatísticas das "experiências de quase morte" partem de uma experiência científica, mas só obtêm um grau de eficácia no que tange ao convencimento ao se respaldarem no discurso religioso ou no de uma crença religiosa a priori da existência de tais realidades. Argumento que nos evoca singularmente os de Marcel Mauss no seu "Esboço de uma Teoria Geral da Magia", quando diz que " a crença na magia é sempre apriorística. Na magia a fé precede a experiência... só se executa uma receita porque se confia... a experiência contrária não abala a crença... até fatos desfavoráveis a favorecem, pois pensa-se sempre que são o efeito de uma contramagia, de falhas rituais, e... das condições necessárias às práticas não terem sido observadas" (p.4).

Portanto, além de desempenhar um papel importante na moderada estabilidade de sistemas de crença, pessoas e grupos em geral e relativos a alienígenas em particular, o mecanismo de consonância cognitiva auxilia um dos argumentos centrais desta tese: a existência de núcleos transculturais relativos ao transcendente, dos quais os alienígenas participam. A construção cognitiva do transcendente tem entre seus operacionalizadores, entre seus promotores de coesão, justamente a tendência a se construir a consonância diante da dissonância que tende fortemente a se manifestar devido às mencionadas características contraintuitivas desse universo de significados e

de sua interação com os contextos circundantes. Embora também não tenham falado propriamente em dissonância e consonância cognitivas, Marçolla e Mahfoud (2002) argumentam, como vimos no capítulo 3, que a dimensão do sagrado fornece à razão contexto para reconhecer plausibilidade no vivido, para o enfrentamento, pois, justamente dessa dimensão contraintuitiva, misteriosa e potencialmente contraditória das experiências. Assim, o transcendente e a capacidade de consonância cognitiva participam de uma interação dialética que favorece a ambas.

Os contextos ligados a alienígenas permitiram então o estudo de manifestações caracteristicamente contemporâneas dessa construção cognitiva mais ampla, o que me possibilita tentar algumas contribuições ao longo do texto sobre o transcendente e, a partir daqui, discutir interfaces com alguns avanços recentes acerca da teoria da dissonância cognitiva.

Um dos aspectos interessantes dos avanços recentes da teoria alude ao fato de que o processo de dissonância e busca por consonância são disparados não por quaisquer contradições lógicas, mas por aquelas que afetam a estabilidade da visão de si mesmo, das crenças, do modo de controlar os acontecimentos etc. Ou seja, como outrora dito, antes de serem lógicas, são contradições *psico*lógicas.

Entre os autores que tratam desse ponto, Stone e Cooper (2001) discutem diferentes papéis do *Self* sobre os fenômenos da dissonância e consonância, propondo um modelo a esse respeito que é útil para compreender o observado na presente pesquisa: o *Self-standards Model of Cognitive Dissonance*¹⁰³. O modelo é focado no modo como as pessoas julgam seu próprio comportamento diante de uma discrepância entre este e suas crenças, o que o torna interessante aqui, por exemplo, para o debate das mentiras conscientes que são propaladas como verdades em nome de um sentido cultural maior. De início, as pessoas tentam determinar se seu comportamento é tolo, imoral ou discrepante em relação a outras cognições valorizadas pessoal e/ou culturalmente, mas conectadas à noção de si mesmos. Esse contraste entre comportamento e padrão de comparação atuará como

_

 $^{^{103}}$ "Modelo de Dissonância Cognitiva dos Padrões do Self", em tradução livre.

gatilho do processo de dissonância. Então aspectos ou atributos do *Self* (como uma autoestima positiva) podem ser usados como recursos para reduzir o desconforto da dissonância e produzir a consonância, assim como padrões para comparação do comportamento em questão disponíveis no contexto da pessoa. Se esses padrões culturais estão fortemente internalizados pela pessoa, eles participarão pesadamente do julgamento sobre a eventual inadequação do comportamento em questão.

Há características no domínio das diferenças individuais de personalidade e situacionais que, por razões metodológicas, não podem ser contempladas aqui quanto aos interlocutores nos contextos investigados. Portanto, ainda que elas influenciem nos processos de dissonância e consonância, concentrar-me-ei nos aspectos situacionais e contextuais que puderam ser apurados como reflexo da investigação etnográfica, embora eu aborde brevemente a questão da personalidade logo adiante. Ademais, o Self-standards Model prevê que, na presença de padrões culturais fortes na subjetividade das pessoas, a autoestima não desempenha papel importante como crivo avaliativo dos comportamentos potencialmente associáveis à dissonância. Nesse sentido, um ponto se destaca: os sistemas simbólicos altamente favoráveis a experiências ufológicas e paranormais presentes nos contextos investigados e penetrantes na vida das pessoas. Esse sistema e seus corolários comportamentais, como relatar experiências e abraçar crenças específicas, participam (quando consideramos o Self-standards Model) dos padrões para a comparação de condutas quando da criação consciente de narrativas. Vimos desde Lévi-Strauss aos contextos aqui investigados que realidades simbólicas ligadas ao transcendente ressignificam a invenção consciente de narrativas, as quais perdem sua conotação imoral enquanto "mentiras" e passam a legitimar uma realidade maior, algo desejável cultural e pessoalmente. Assim, diante do convite cultural e pessoalmente ressonante à criação de narrativas fantásticas sobre óvnis e alienígenas, tal comportamento criativo tende a ter seu componente potencialmente desconfortável minimizado quando confrontado ao crivo cultural naqueles contextos. Isto é, dado que o desconforto que caracteriza propriamente a dissonância surge

da percepção de uma discrepância entre o comportamento e o padrão cultural, é lícito considerar que o fenômeno sequer ocorre muitas das vezes ou se dá de modo atenuado, se considerarmos que as pessoas nos contextos urbano possuem uma herança da macrocultura pela qual inventar histórias e disseminá-las como não inventadas costuma ser considerado imoral. No choque de referenciais, diversos aspectos observados em campo e citados ao longo do texto (como a assunção de crenças altamente heterodoxas na macrocultura) sugerem que sistemas simbólicos OS neoesotéricos/ufológicos acabam por sobrepujar, em diversos níveis da vida dos interlocutores, referenciais hegemônicos. Isso nos auxilia na compreensão da facilidade e do desembaraço com que pessoas relatam histórias fantásticas criadas por elas.

Como vimos, crianças e adolescentes nos contextos investigados evidenciaram já estar sob influência de sistemas simbólicos neoesotéricos/ufológicos e/ou folclóricos, além de engajados na iniciativa de criar histórias consonantes. A literatura sugere que os processos de dissonância e consonância, incluindo as conhecidas estratégias básicas para se alcançar esta, já operam em crianças muito jovens, pelo menos desde a idade pré-escolar (Egan et al., 2007). Esses processos se encontram em desenvolvimento, assim como a assimilação dos referenciais culturais e a própria habilidade de criar histórias. As crianças com suas atribuições de causalidade em parte culturalmente consonantes e em parte idiossincrásicas, além de desajeitadas em seu processo de criação de narrativas ufológicas nos diferentes contextos, exemplificam o ponto. Pelo encontro entre a literatura e os achados em campo, é lícito hipotetizar que tais crianças poderiam vivenciar, tal como os adultos discutidos nos parágrafos anteriores, alguma dissonância cognitiva diante da veiculação, como se fossem verdadeiras, de experiências criadas. Como hipótese para estudos futuros, o menor grau de assimilação dos referenciais culturais neoesotéricos, ufológicos e folclóricos entre as crianças dificultaria que elas se valessem dos mesmos para atenuar ou mesmo anular a experiência da dissonância, algo que uma parcela dos adultos talvez consiga fazer diante de sua internalização enquanto legitimadora da criação de histórias. Assim, as crianças poderiam, ao menos em termos típicos, experimentar dissonância de modo mais acentuado que os adultos do mesmo contexto, o que poderia figurar entre os elementos a tornar seu discurso vacilante e repleto de idas e vindas, como foi observado.

É momento interessante para elencar outro conjunto de variáveis para compor esta sistematização final: aquelas relativas a diferenças individuais e saúde mental. Para isso, recorrerei a pesquisas prévias minhas e de outros em diálogo com os resultados do presente estudo.

Vimos no capítulo 2 que Kerns e seus colegas (2014) definiram peculiaridade como uma variável multidimensional no domínio das diferenças individuais que envolve crenças, percepções sensoriais e experiências, dimensões essas consistentemente associadas. Os níveis de articulação dessas três dimensões em direção a vivências mais ou menos estranhas e não necessariamente patológicas em dado contexto e conforme disposições psicológicas e biológicas de cada pessoa se distribuem em um continuum, de modo a quebrar a dicotomia que distingue radicalmente quem experimenta ou não tais possibilidades. Vimos nos capítulos 2 e 3 que as experiências anômalas em geral e ufológicas em particular não possuem relação obrigatória ou sequer comum com patologia ou anormalidade. Vimos na segunda parte da tese que significativa parcela dos protagonistas (especialmente os contatados) experimentou vivências insólitas, vagas e idiossincráticas desde a infância, sugerindo alta peculiaridade que os acompanhou por toda a vida e cujas manifestações foram gradualmente formatadas e significadas pela cultura. Kerns e seus colegas, de modo então relevante, apontam que a alta prevalência de experiências anômalas na vida de uma pessoa pode ser considerada indicadora de alta peculiaridade, embora não necessariamente de transtornos mentais. Tanto o desenvolvimento ulterior dos protagonistas quanto pesquisas anteriores, incluindo a minha de mestrado, apuraram a típica falta de associação entre experiências/crenças ufológicas e transtornos mentais (cf. revisão da literatura em Martins, 2012).

Assim, experiências e crenças ufológicas tendem a possuir alta peculiaridade, mas no domínio saudável e como parte do universo maior da subjetividade humana. Some-se a isso o outrora dito

acerca do favorecimento ambiental/cultural às experiências e crenças apuradas em campo e então seu aparente exotismo se esvanece um pouco mais, em detrimento da noção de que a conjunção de variáveis orgânicas e intra/intersubjetivas é capaz de fornecer o alicerce para que uma série de experiências anômalas em geral e ufológicas em particular floresça.

Dedicando-se de modo mais específico a predisposições individuais para experiências incomuns e potencialmente classificáveis como alucinações e ideias inusuais, McCreery e Claridge (2002) foram evocados no capítulo 2 para trazerem o conceito de *esquizotipia saudável*. Ela diz da tendência pessoal para alucinações e outros "sintomas positivos", como são classicamente chamados na psiquiatria, mas destituídos de anedonia, embotamento afetivo, isolamento social e outras características usualmente psicóticas. Assim, a esquizotipia saudável, além de não representar tipicamente algo desorganizador na vida dos protagonistas, tende a implicar em um acréscimo à vida subjetiva dos protagonistas, pois eles podem experimentar visões, audições e outras vivências incomuns e consideradas experiências anômalas.

Ainda no capítulo 2, vimos a *transliminaridade* de Thalbourne (2000) como a tendência para que conteúdos de natureza psicológica cruzem (*trans*) a fronteira (*limen*) entre processos conscientes e inconscientes, manifestando-se, quando próxima de sua polaridade alta, como a emergência de conteúdos mentais que podem parecer estranhos e "externos" a seu protagonista. Isso inclui não apenas imagens, sons e outras experiências sensoriais que remetem a alucinações, mas também intuições, associações espontâneas de ideias e outras experiências vagas. Em um exemplo anedótico do que vivenciaria uma pessoa de elevada transliminaridade e que poderia facilmente ser interpretado como externo a ela e mesmo paranormal, imaginemos alguém que atravessava uma velha ponte de madeira diariamente para ir ao trabalho. Em certa manhã, diante da ponte, a pessoa teve a estranha intuição de que não deveria atravessá-la, ainda que tudo parecesse normal. Optou então por outro caminho e soube, mais tarde, que a ponte caiu pouco tempo depois que ela dali se afastara. Muitas pessoas, diante do ocorrido, poderiam suspeitar de uma intuição paranormal. Mas o

que a literatura traz sobre transliminaridade oferece uma hipótese mais simples: A ponte, por ser antiga, se encontrava a cada dia mais próxima de um colapso. Contudo, ainda era segura durante os dias em que fora atravessada por nosso personagem. Naquela manhã, o desgaste natural chegou a um ponto crítico em que a madeira começou a ruir sutilmente. O ruído de tal colapso era tão sutil que não foi conscientemente percebido por nosso personagem, mas o foi subliminarmente, capacidade de percepção esta que é chamada de hiperestesia, isto é, uma acuidade particularmente alta dos sentidos. A reação inconsciente a tal percepção subliminar, contudo, foi de rejeição à ponte, a qual, por efeito de um nível suficiente de transliminaridade, emergiu à consciência na forma de uma angústia vaga relacionada à travessia, uma "intuição" aparentemente sem motivo. Conforme esquemas cognitivos construídos através da experiência, nosso personagem compreendeu sua experiência na ponte como paranormal.

De um ponto de vista qualitativo, a definição de transliminaridade confere com o relatado por parcela importante dos contatados abordados no presente estudo, o que foi possível observar em pormenores cotidianos especialmente com Sílvia (cf. capítulo 8), com quem convivi longamente, e sua riqueza de visões, audições, intuições, experiências dissociativas, associações rápidas e espontâneas de ideias para a resolução de enigmas, finais de filmes e piadas, além da sensibilidade de seus sentidos e da prontidão para a adesão a crenças paranormais.

De modo semelhante ao ocorrido com a peculiaridade, não constituiu objetivo do presente estudo investigar diretamente, através de testes, a relação entre esquizotipia saudável, transliminaridade e experiências/crenças ufológicas. Contudo, delineia-se interessante fazê-lo em pesquisas futuras diante da simetria qualitativamente verificada entre a definição de tais variáveis e a forma como as experiências ufológicas ocorrem na vida de parte dos protagonistas aqui investigados. A hipótese diz que tais características respondem por ao menos significativa parcela das experiências precoces de protagonistas e por sua predisposição geral em tê-las ao longo da vida, ao que variáveis culturais então atuam utilizando-as como alicerce. Ademais, como demonstrado

em pesquisas quantitativas, transliminaridade, esquizotipia, dissociação e crenças paranormais estão tipicamente associadas, além do que os dois primeiros conceitos precisam ser mais bem definidos e desenvolvidos, pois delineiam frouxamente ou não delineiam os processos envolvidos e o que é individual, cultural ou propriamente humano nesse arranjo (cf. Maraldi, 2014). Assim, novos estudos são necessários acerca dos próprios conceitos, ao que a abordagem das ricas experiências ufológicas pode ser útil. De qualquer modo, tais conceitos são aqui evocados ao menos enquanto descritivos da associação entre as variáveis que compõem sua definição e como sugestão de sua relação com o universo das experiências e crenças ufológicas.

O próprio universo das experiências anômalas possui um vocábulo para tratar da influência de variáveis psicológicas dos protagonistas sobre situações a princípio paranormais: animismo. Embora o termo possa aparecer em contextos outros e com distintos significados, o espiritismo kardecista costuma defini-lo como a influência de características psicológicas do médium sobre aquilo que emerge como comunicação dos espíritos. Ou seja, conteúdos de origem aparentemente externa ao médium adviriam de seus processos inconscientes; e justamente tal inconsciência sobre a formulação da mensagem, aliada à aparente sofisticação de seu conteúdo, contribuiriam para a convicção do médium sobre se tratar de algo originado de um espírito que não o dele (Maraldi, 2011, p. 108). Como vimos na Parte 2 da tese, processo análogo se evidenciou na presente pesquisa com muitos contatados, de modo que mensagens canalizadas, interações com seres e paisagens alienígenas durante processos meditativos, intuições vagas e outras vivências foram consideradas excepcionais por seus protagonistas devido justamente ao caráter involuntário de sua emergência e à sua aparente sofisticação, algo "impossível" de ter vindo deles. Contudo, tanto a forma quanto o conteúdo dessas vivências aparentemente excepcionais se evidenciaram coerentes com o conhecimento prévio dos protagonistas sobre as temáticas ufológica e esotérica, além de condizentes com suas expectativas, desejos, opiniões prévias, emoções etc. Ademais, vimos que diversos elementos favorecem a emergência involuntária dessas vivências, desde os estados alterados de consciência em que muitas dessas ocorrências se dão até os esquemas cognitivos que organizam e disponibilizam prontamente à consciência formas e conteúdos ufológicos e esotéricos. Por fim, aquela elevada transliminaridade sugerida em muitos contatados também favorece a emergência involuntária de conteúdos mentais potencialmente surpreendentes para seus protagonistas, mas que se evidenciam mundanamente possíveis quando consideramos o contexto em que ocorrem e a história de vida dos contatados.

Outra articulação possível com achados prévios meus e de outros diz respeito a traços de personalidade de protagonistas de experiências ufológicas. O presente estudo não buscou mensurar tais características, mas a pesquisa de mestrado o fez, o que, em parceria com outros autores, elencou possibilidades que encontraram respaldo em meus atuais achados. Em minha pesquisa anterior (Martins, 2012), a única a respeito de personalidade com amostras brasileiras de protagonistas de experiências ufológicas, os escores da amostra de pessoas que alegaram experiências ufológicas mais "simples" (e.g., visões fugazes de óvnis ou alienígenas) foram significantemente superiores aos do grupo controle em Abertura à Experiência, Emoções Positivas, (sensibilidade) Estética, Ações Variadas e (prontidão para reexaminar) Valores. Por sua vez, os escores desse mesmo grupo experimental foram significantemente inferiores aos do grupo controle em Esforço por Realizações e Ponderação, dentro do modelo dos Cinco Grandes Fatores da Personalidade (Modelo Big Five, cf. Costa & McCrae, 2007). Esses resultados se pretenderam sugestivos de representatividade quanto ao universo de protagonistas de experiências ufológicas "simples" em contextos urbanos. Por sua vez, os escores do grupo experimental de abduzidos e contatados se mostraram significativamente superiores aos do grupo controle em Abertura à Experiência, Assertividade, (sensibilidade) Estética, Atividade (vigor, boa disposição), (valorização dos próprios) Sentimentos, Ideias (curiosidade intelectual) e Valores. Contudo, em função do tamanho da amostra de abduzidos e contatados, tais resultados não se pretenderam generalizáveis. Em ambos os grupos experimentais, as hipóteses iniciais segundo as quais tais experiências viriam

tipicamente de pessoas com tendências de personalidade neuróticas no enfrentamento da realidade ou propensas à fantasia ou à busca de uma vida menos monótona não se confirmaram.

Àquela ocasião, sugeri que novos estudos são necessários tanto para a corroboração dos achados quantitativos quanto para a observação *in loco* dessas possíveis tendências de personalidade durante a emergência das experiências, o que conferiria dinamismo aos achados. Embora minhas pesquisas de mestrado e doutorado tenham sido independentes, é possível explorar interseções entre ambas devido a dois aspectos: alguns participantes da primeira atuaram na segunda e a pesquisa de mestrado se desenvolveu em contextos neoesotéricos urbanos, os quais também tiveram importante papel na presente pesquisa.

Utilizando as definições de Costa e McCrae (2007) para os fatores e facetas da personalidade citados, além do que minha dissertação (Martins, 2012) apresentou ora como achados concretos, ora apenas como hipóteses para estudos futuros, a presente pesquisa permitiu achados interessantes de ordem qualitativa. De início, o achado segundo o qual a Abertura à Experiência (e algumas de suas facetas internas, apresentadas anteriormente) se destaca entre protagonistas tanto de experiências "simples" quanto de abduções e contatos amistosos encontra eco nos contextos aqui investigados. Em termos típicos, os protagonistas dessas experiências, especialmente quando mais complexas e/ou precoces, evidenciaram-se pessoas com interesses menos convencionais, mais curiosas e abertas a possibilidades novas. Interessam-se em experimentar religiões e práticas neoesotéricas diversas, caracterizando o descrito perfil do "homem proteano", mas também por teorias conspiratórias e outras não convencionais, lugares novos, comidas exóticas etc. Não raro são questionadoras de argumentos de autoridade e demonstram vívida curiosidade intelectual. Assim, sua típica disposição ao novo acaba por colocar tais pessoas em contato com diversas experiências e referenciais heterodoxos que acabam por compor sua forma de significar as experiências ufológicas e paranormais. McCrae (1987) salienta também que os escores em Abertura são modestamente associados com níveis de educação e medidas de inteligência, especialmente pensamento divergente e criatividade, o que confere com o apresentado anteriormente sobre a inteligência de parcela importante dos contatados que acompanhei.

Por sua vez, levantei a hipótese segundo a qual

elevados senso estético, gosto pela variação e pelo questionamento das convenções poderiam sugerir, especialmente se combinados com fatores e facetas de outros domínios ao menos razoavelmente presentes, uma tendência dos protagonistas ao deslumbramento, à busca ou à comoção diante de temas e experiências em algo divergentes do consenso cultural e científico [...], além de associados ao belo (e.g., estímulos celestes luminosos, seres angelicais, civilizações utópicas), como é o caso dos óvnis e alienígenas. Assim, poderiam se tratar, enquanto grupo, de pessoas tipicamente mais propensas a aceitar como fenômenos anômalos estímulos celestes em algo fascinantes, além de encontrar ali oportunidade para exercer uma tendência prévia ao questionamento das convenções (p. 205).

Deslumbramento e comoção foram elementos quase onipresentes nas experiências que partilhei com contatados, dentro e fora de grupos formais. Vimos em capítulos anteriores o quanto episódios tendiam a ser considerados verdadeiros e de origem alienígena/paranormal quanto mais espetaculares fossem. Como também exposto, variáveis culturais respondem por, no mínimo, importante parte desse efeito. Contudo, o diálogo com a pesquisa prévia sugere que, diante da estabilidade razoável da personalidade, o deslumbramento e a comoção também poderiam se beneficiar de tendências pessoais dessa natureza entre os envolvidos, acrescentando ainda mais elementos à relação de complementaridade entre dimensões intra e intersubjetivas. Há, inclusive, a importante possibilidade de que pessoas com tais tendências de personalidade busquem e alcancem mais facilmente tais contextos ufológicos, pois as experiências e crenças ali férteis sobre eventos espetaculares e heterodoxos combinariam com suas predisposições.

Uma hipótese alternativa foi então sugerida na dissertação:

ao contrário de serem resultado dessas tendências prévias de personalidade, as experiências poderiam estimular a abertura ao novo e belo, além do questionamento a convenções. Embora as características de personalidade, dentro do Modelo Big Five, sejam consideradas razoavelmente estáveis (Costa &

McCrae, 2007), existem precedentes para sugerir impactos transformadores de experiências anômalas sobre modos habituais de comportamento das pessoas (e.g., Menezes Júnior & Moreira-Almeida, 2009). Em suas obras dedicadas a enfoques clínicos, embora bastante controvertidos, de abduzidos e contatados, Mack (1994) e Moura [2009], sugerem serem as experiências uma espécie de rito de passagem, análogo à arquetípica jornada do herói, em favor de um amadurecimento psicológico que incluiria grandes mudanças de personalidade após conflitos psicológicos emergidos e solucionados no contexto dessas experiências discrepantes. Complementarmente, ao explorar as dimensões mitológicas das abduções, Bullard (1989) também sugere similares paralelismos entre as experiências e a jornada do herói (p. 206).

A história de vida de contatados e, particularmente, de protagonistas de experiências mais "simples" contemplados na presente pesquisa sustenta tal possibilidade complementar, de modo que experiências pontuais serviram para despertar seu interesse por temas ufológicos, paranormais e mesmo religiosos, além de teorias conspiratórias e versões heterodoxas da história da humanidade (como o citado Erich Von Däniken e seu "Eram os Deuses Astronautas?"). Como vimos no capítulo anterior, ocorreram também e sem raridade transformações pessoais dos protagonistas em direção a comportamentos e valores humanitários, reforçando o ponto de que experiências ufológicas e paranormais prévias podem promover mudanças consistentes nas disposições de quem as vivencia. Finalmente, a história de muitos protagonistas de experiências mais complexas contém a sequência de elementos essenciais da jornada do herói (Campbell, 1988), a qual metaforizaria a jornada de amadurecimento psicológico: o interesse despertado para deixar as concepções familiares de realidade após um contato inicial com o inusitado (como nos muitos mitos em que o protagonista segue um animal exótico até chegar a um local mágico), a descida a alguma forma de submundo (quando o local mágico se revela perigoso), o retorno ao mundo ordinário do protagonista amadurecido após deixar heroicamente o submundo e, por fim, as iniciativas para mudar o mundo ordinário através de algo trazido do submundo (e.g., conhecimento, um item mágico). A vida dos abduzidos leva a jornada do herói para um patamar que se pretende literal, pois envolve a entrada pretensamente concreta dos protagonistas em uma nave espacial repleta de desafios aterrorizantes,

cujo enfrentamento e posterior retorno à Terra tenderia a ocasionar amadurecimento psicológico pela via da superação da adversidade. Por sua vez, de modo mais comum nos contextos investigados, o convite ao mistério, a entrada no submundo e o retorno transformador ao mundo ordinário tendem a ocorrer de modo predominantemente simbólico, pois muitos contatados reportaram que o desafio a ser enfrentado e vencido se encontra na Terra; o submundo ameaçador do qual retornam amadurecidos não é um ambiente alienígena, mas seu próprio contexto social, o qual recebe de modo estigmatizante suas experiências e crenças com alienígenas positivos.

Uma terceira hipótese sugeriu

a possibilidade de uma relação dialética, de mútua influência, entre disposições prévias de personalidade e experiências. Assim, pessoas em algo mais propensas a tomar como efetivamente anômalas experiências estranhas poderiam ter nessas um reforço para se abrirem ainda mais ao belo, novo e não convencional. Um indício sugestivo dessa possibilidade emerge ao considerarmos os achados [...], quando a maioria dos protagonistas procurou ativamente por [mais] informações sobre óvnis e alienígenas, motivados por suas experiências. Em outros casos, as experiências ocorreram no seio de grupos esotéricos e/ou ufológicos, durante sua influência. Em ambos os casos, não raro os protagonistas [que tiveram experiências mais "simples"] progrediram do estudo dessa literatura ufológico-esotérica para o ingresso ou aprofundamento em grupos específicos, após o que novas experiências tenderam a ocorrer em vigílias, processos de alteração de consciência etc., concomitantes à progressão nos estudos desses temas, à ressignificação da vida e a alegadas mudanças de atitude (p. 206-207).

A história dos protagonistas e o modo como as experiências ocorreram nos contextos investigados como um todo revela a tendência a progredirem, como vimos, em uma espiral ascendente de complexidade que se alimenta da dialética entre experiências, características pessoais e sistemas simbólicos. Assim, contextos, experiências e seus protagonistas se constroem mutuamente, o que confere ao ícone "alienígena" a dimensão de uma construção coletiva intrincada e cujos elementos constituintes somente podem ser distinguidos didaticamente. Nesse processo, experiências vagas, pessoas curiosas e contextos culturais pouco delineados se tornam, respectivamente, experiências complexas e padronizadas com alienígenas que possuem nome e

história definidos, protagonistas que assumem identidades complexas enquanto abduzidos e contatados e grupos/contextos maiores considerados "hot spots" de aparições de óvnis ou mesmo pertencentes aos alienígenas.

Sobre a faceta Emoções Positivas (que é parte do fator Extroversão), ela diz da tendência a experimentar bem-estar, ânimo, otimismo e emoções relacionadas. Naquela dissertação, apontei que

como, no dia a dia, os fatores e facetas da personalidade são um conjunto dinâmico, Costa e McCrae (2007) sugerem que os achados sejam entrelaçados na interpretação, embora devamos recordar a ausência de relações causais entre os fatores e facetas, dado serem construtos independentes. Assim, é possível sugerir que tal boa disposição geral se combina com a busca de novidade e questionamento, além da afetação pelo belo, para enriquecer as três possibilidades acima [as três hipóteses supracitadas], talvez canalizando-as preferencialmente para engajamentos mais satisfatórios e atribuições positivas das experiências, como é o caso recorrente das interpretações esotéricas [...], ao contrário de tendências mais negativas que poderiam emergir, como alienígenas invasores, espiões ou ladrões de recursos naturais. Mesmo quando essas últimas interpretações emergem, os voluntários tendem a contrabalanceá-las com a menção a alienígenas protetores e poderosos, atuando dentro de uma ótica maior positiva (p. 207).

Confirmando tal observação prévia, os contextos aqui investigados revelaram interlocutores comumente animados, comunicativos e festivos, além de atribuições de causalidade quase unicamente positivas (à exceção dos contextos rurais, que não foram contemplados pela pesquisa anterior). Para tecer um parâmetro comparativo, é comum no contexto norte-americano que as abduções sejam consideradas negativas, invasivas, dolorosas, contrárias aos interesses da humanidade e distintas do fenômeno dos contatos amistosos com alienígenas (e.g., Jacobs, 1998, 2002), o que resultaria da combinação de variáveis pessoais (como tendências de personalidade reservadas, desconfiadas e defensivas; cf. Parnell, 1988) e culturais (como a forma da cultura norte-americana projeta na questão do mistério aspectos de suas memórias sociais, cf. Lepselter, 2005). Nos contextos brasileiros,

"Locais quentes", em livre tradução, trata-se de uma gíria da comunidade ufológica para nomear locais conhecidos pelo grande número de experiências ufológicas.

por seu turno, abduções e contatos amistosos tendem a ser reportados pelos mesmos protagonistas, os quais consideram ambas as manifestações como pertencentes ao mesmo fenômeno básico e positivo para a evolução espiritual do ser humano.

Quanto ao Esforço por Realizações e Ponderação,

há evidência de que os voluntários controle, enquanto grupo, aspiram níveis mais altos em suas atividades diárias e se esforçam mais para isso, sendo mais diligentes, determinados e profissionalmente ambiciosos [Esforço por Realizações]. Por sua vez, seriam também mais cuidadosos e deliberativos antes de tomarem decisões [Ponderação]. Assim, surgem como hipóteses para pesquisas futuras que protagonistas de experiências óvni, como um grupo, seriam menos esforçados ou preocupados com o sucesso tal como valorizado em nossa cultura, o que talvez componha um quadro maior com valores e ambições divergentes sugeridos pelos escores superiores em Valores. Isso poderia em algo se associar ao discutido [...] sobre a adesão à prática de terapias alternativas e demais ressignificações, ainda que tal decisão eventualmente cause queda na qualidade de vida [no sentido econômico]. Assim, as atribuições teriam aqui outra repercussão, ao se relacionarem (de modo causal, consequente ou interdependente com a personalidade) ao bem-estar subjetivo também nesse ponto.

E a menor tendência à ponderação, antes da tomada de decisão, poderia sinalizar uma tendência talvez conflitante quanto ao que os achados qualitativos sugerem [...] em relação à ponderação crítica e cuidadosa dos protagonistas antes de concluírem que os objetos e entidades pretensamente vistos são anômalos. Assim, embora eles cogitem inicialmente fenômenos naturais ou artificiais prosaicos, tal ponderação talvez seja breve, se comparada à tendência de outras pessoas. Por outro lado, como hipótese alternativa ou complementar, a menor ponderação poderia refletir as possíveis mudanças de personalidade após as experiências, como o gradativo e laborioso abandono da assim chamada "racionalidade" em favor da espontaneidade e do "instinto" (p. 207-208).

Este estudo encontrou suporte para o antes sugerido, pois foi comum entre protagonistas as mudanças de valores em relação a referenciais hegemônicos, de modo que muitos passaram a se dedicar à sua busca espiritual e a enfraquecer seu elo ou mesmo abandonar metas socialmente desejáveis na macrocultura e que demandam esforço. Mas o ponto é potencialmente delicado, já que Costa e McCrae (2007, p. 86) sugerem que tal faceta diz do

esforço para quaisquer metas desejadas pela pessoa (o que poderia incluir, nos contextos investigados, a evolução espiritual), embora logo a seguir tragam o ponto para valores e metas relativos a trabalho e bens materiais. Assim, por um lado, muitos interlocutores abraçam sistemas simbólicos neoesotéricos que encorajam, sob influência predominante de visões de mundo do extremo oriente, uma atitude contemplativa diante da vida em detrimento de outra proativa. Tal opção poderia refletir ou se alimentar em uma tendência prévia a menor esforço para atingir metas. Entretanto, esses escores surgiram entre os protagonistas de experiências "simples", os quais tenderam, naquele estudo, a estar menos envolvidos nos contatos com alienígenas e a abraçar noções um tanto genéricas sobre o assunto. Os abduzidos e contatados, por sua vez, que não se destacaram com baixos escores em Esforço na pesquisa anterior, mostraram-se não raro engajados e esforçados em sua rotina em favor da evolução espiritual. Assim, reforça-se a noção de que a baixa tendência ao esforço em favor de metas de seu interesse não se aplica aos protagonistas de experiências de contatos mais elaborados. Tal constatação pode ser útil na compreensão de algo observado nos contextos investigados: há neles muitas pessoas que, a despeito de seus anos de proximidade com o tema, não conseguiram desenvolver certas aptidões e/ou alcançar certas metas que os disporia a contatos mais profundos com os extraterrestres. Assim, a despeito do tempo de pertencimento aos grupos, permanecem relativamente estagnados em suas experiências "simples". Dado que outros avançam na complexidade de suas experiências e em sua posição hierárquica nos grupos enquanto aqueles permanecem relativamente estacionados, é lícito hipotetizar que o mesmo sistema simbólico em que estão imersos não facilita equanimente as experiências de todos, ao que o grau de esforço atua para imprimir parte das diferenças entre os que se acomodam e os que se dedicam às práticas de alteração de consciência e demais que potencializam os contatos.

Quanto à menor disposição para ponderar, esta também se verificou no estudo anterior entre os protagonistas de experiências mais "simples", justamente os que reportam apenas luzes simples no céu ou vultos fugidios. As experiências de abdução e contato amistoso tendem a ser longas e complexas o suficiente para não resultarem significativamente de estímulos vagos interpretados apressadamente como excepcionais. Mas esse se mostrou o caso, nos contextos investigados, justamente das experiências simples passíveis de ser atribuídas a fenômenos naturais ou artificiais de origem prosaica. Como dito nas páginas precedentes, independentemente da origem prosaica ou excepcional de cada fenômeno observado nesses casos, destacou-se a rapidez, a pouca ponderação dos interlocutores antes de explicarem do que se tratava. E foi relevante observar que essa tendência atua de fato na gênese da experiência, no instante em que ela acontece, o que não foi possível asseverar na pesquisa precedente que apenas apurou a prevalência de escores altos nessa faceta da personalidade sem eu ter a oportunidade de acompanhar sua eventual influência durante as experiências. Ao mesmo tempo em que foi possível acompanhar pessoas com pouco conhecimento acerca de ufologia e neoesoterismo concluírem rapidamente pela excepcionalidade do vivenciado, pessoas muito envolvidas com o assunto poderiam tomar decisões rápidas tanto em função de tal tendência de personalidade quanto por efeito da antes comentada naturalização da presença alienígena, a qual acaba por fundar esquemas cognitivos facilitadores da rápida interpretação ufológica. Uma relação de complementaridade entre personalidade e crenças também se apresenta a motivar estudos futuros sobre o ponto.

Quanto às tendências à valorização e à vivência intensa dos próprios sentimentos e emoções (a faceta Sentimentos), e à curiosidade intelectual e ao gosto por desafios mentais e temas abstratos (a faceta Ideias) em que se destacaram abduzidos e contatados no estudo anterior, novamente podemos estar diante de complexas relações entre dimensões intra e intersubjetivas no feitio das experiências e crenças. Por um lado, a assunção de sistemas

simbólicos que resgatem a importância dos sentimentos, da intuição e de outras dimensões pessoais que não a racionalidade (no sentido popular do termo) pode encontrar especial acolhida entre pessoas com tais tendências de personalidade. Os próprios sentimentos e vivências associadas poderiam atuar, valorizados que são entre algumas dessas pessoas e complementarmente pelo sistema simbólico, como critérios de verdade, o que uma contatada exemplificou: "eu sei que é verdade porque eu sinto que é". Já a curiosidade intelectual de abduzidos e contatados confere, ainda que de modo qualitativo e não passível de generalização por essa via, com o observado em campo entre um número não desprezível deles. De modo avesso ao estereótipo cultural segundo o qual se tratariam de pessoas estranhas e embotadas (cf. Martins, 2012), minha presença delongada nos contextos investigados sugeriu a facilidade com que se pode encontrar pessoas interessantes e intelectualmente ativas e curiosas, além de conversas ricas sobre o sentido da vida, possibilidades de viagens no tempo, a natureza da consciência, entre tantos temas com variados graus de abstração. É lícito conceber (e, em alguns casos, foi possível acompanhar o processo, como com Carla) que a curiosidade intelectual atue entre os motivadores da busca por conhecimentos heterodoxos, que acabam por compor os intrincados sistemas simbólicos neoesotéricos que muitos contatados abraçam.

Por fim, os escores de contatados e abduzidos no estudo anterior foram significantemente superiores aos do grupo controle em Assertividade e Atividade, duas das facetas da Extroversão. Assim, tais protagonistas teriam um perfil mais propenso à liderança, independência e dominância (Assertividade), além de vigor, agilidade, prontidão, dinamismo e boa disposição, geralmente com rotinas movimentadas (Atividade). Na análise original (Martins, 2012), considerei que,

dadas as interações dinâmicas entre fatores e facetas [...], os abduzidos e contatados tenderiam a exercer sua busca do novo e do não convencional de forma ativa, pouco preocupada com

convenções e opiniões alheias, confiantes principalmente em suas próprias impressões e demandas. Ademais, a propensão à liderança poderia se relacionar, de forma causal, correlata ou consequente, com a concepção de abduzidos e especialmente contatados quanto a seu papel diante da humanidade e dos alienígenas. Ademais, cabe lembrar que não raro os contatados edificam grupos esotéricos-ufológicos ao redor de si, assumindo o papel de liderança espiritual (p. 211).

O que outrora apontei como uma possibilidade de se compreender os achados quantitativos emergiu confirmativamente da observação recente. É reincidente no discurso e no comportamento dos interlocutores, como visto em diferentes momentos deste texto, as dimensões de resistência, questionamento de argumentos de autoridade vigentes na macrocultura, implicação com a "causa" e confiança em suas próprias impressões (o que complementa o outrora discutido sobre o erro fundamental de atribuição).

A relação complexa entre traços de personalidade, sistemas simbólicos, processos grupais e as demais variáveis aqui elencadas levanta a bandeira de alerta quanto à necessidade de estudos adicionais. Some-se a isso a possibilidade defendida por Piedmont (1999) e por Piedmont et al. (2009) no capítulo 2 de que, no recorte das diferenças individuais, a espiritualidade não pode ser circunscrita aos Cinco Grandes Fatores da personalidade, constituindo um domínio independente demonstrável através de testes psicométricos.

Por fim, mas sem encerrar a questão, temos de considerar que o conjunto de ideias trazidas nesta tese, por mais abrangentes que possam ser, não reúnem elementos suficientes para nos assegurar que contemplem todos os casos. E tampouco poderiam, se considerarmos a eterna possibilidade da emergência de exceções. Tanto esse princípio quanto a coleção de casos ufológicos disponível em publicações diversas, mesmo em documentos oficiais atualmente preservados no Arquivo Nacional em Brasília e em outros liberados por diferentes órgãos oficiais ao redor do mundo, além de casos que eu apurei em diferentes circunstâncias, sugerem que há episódios mais difíceis de explicar ou ao menos para os quais explicações

como as tentadas no presente texto não puderam ou podem ser tentadas por razões circunstanciais, tais como a ausência de mais informações, o falecimento dos protagonistas, entre tantas outras possibilidades. Como dito na Parte 1 da tese, a ciência não pode se fechar aprioristicamente a possibilidades extraordinárias, ainda que essas somente devam ser tentadas como explicação após o esgotamento das hipóteses prosaicas. Diante do exposto, um último componente para esta síntese teórica é o que chamo de *elemento x*, algo que potencialmente escape das possibilidades científicas vigentes e caminhe em direção a uma anomalia efetiva naquele sentido ontológico apresentado na Introdução da tese. Há exemplos interessantes disso em um número não desprezível de casos com evidências físicas e outras circunstanciais que merecem melhor investigação.

Como vimos até aqui, todas as principais categorias de experiência ufológica podem emergir da combinação de variáveis e processos mundanos apresentados em diferentes momentos do texto. Até mesmo interessantes casos de observação simultânea de óvnis por testemunhas diversas e por radar podem, em hipótese, emergir dessa combinação, o que torna alienígenas e outros elementos paranormais, apesar de consideráveis em hipóteses últimas, dispensáveis nas hipóteses iniciais mesmo para os casos mais complexos. Contudo, como fenômenos extraordinários persistem ao menos enquanto possibilidade, o *elemento x* participa da síntese aqui proposta, atuando de forma paralela às demais variáveis e processos que continuam a exercer seu papel. Ou seja, mesmo diante de um eventual contato efetivo com alienígenas, as instâncias aqui apresentadas atuariam na percepção, na significação, na recordação e na transmissão cultural do episódio.

Os copiosos processos e variáveis apresentados neste capítulo, ainda que constituam uma lista obrigatoriamente incompleta, revelam a complexidade dinâmica do objeto de estudo desta tese. O reino que os alienígenas dividem com o sobrenatural e o paranormal é repleto de

paisagens novas e convidativas, o que me motivará a explorá-lo ainda por muito tempo. Mas, ao momento, é preciso esboçar as últimas considerações.

Capítulo 11 - Conclusão

O fim é a oportunidade do recomeço.

Wender Reis Ramos

Minha primeira recordação relativa a alienígenas vem de quando eu tinha entre três e quatro anos de idade. Talvez tivesse cinco, mas não mais que isso. Não posso excluir a possibilidade de uma falsa memória, embora testemunhas tenham confirmado a história anos depois. Como vimos, testemunhos coletivos não garantem acuidade. De qualquer modo, eu dormia no apartamento de minha avó materna quando meus tios mais jovens, as referidas testemunhas, tentaram me assustar a partir de um filme na televisão. Apenas me lembro de uma cena, na qual naves discoides atravessavam o céu de alguma metrópole e atiravam raios nos prédios. Um dos tios então me disse, com tom de voz ameaçador: "você sabia que isso aí existe?". O outro confirmou. Se eles tiveram a intenção de me assustar, o efeito foi oposto. Minha curiosidade de sempre encontrou naquele nicho um paraíso e eu os enchi de perguntas sobre aquilo por anos a fio. Após décadas de envolvimento com o assunto, percebo que ainda falta muito a compreender e que minha curiosidade não diminuiu.

A síntese feita até aqui é, portanto, parcial e circunscrita aos limites de uma tese. Cada contexto investigado revelou aspectos próprios em sua relação com o ícone "alienígena", ao mesmo tempo em que sinalizou dimensões sugestivamente transculturais tanto acerca das experiências anômalas quanto sobre universos temáticos maiores nos quais as experiências se inserem, tais como visão de mundo, percepção, memória, formação de crenças, religião, espiritualidade, entre vários outros.

Diversas dimensões gerais se sobressaem desses resultados. Entre elas, destaca-se a não linearidade do razoável. Embora isso não seja exclusivo ao universo das experiências

anômalas, é imensamente comum que céticos e partidários do paranormal, em toda a sua riqueza de possibilidades de significação, considerem como não razoáveis as posições distintas das suas. Discordantes são considerados mentirosos, loucos ao professarem noções absurdas e/ou ignorantes ao não reconhecerem verdades autoevidentes. Contudo, os resultados desta e de outras pesquisas próximas revelam que as experiências anômalas possuem fortes componentes intra e intersubjetivos que as distanciam do ideal pelo qual seriam derivadas do exercício ponderado e frio da razão. O panorama se insere, como vimos, em uma propensão humana geral pela qual tendemos a construir crenças fortemente embasadas em critérios subjetivos e *a posteriori* as racionalizar. E a própria "razão" é constituída, entre outras variáveis, por aspectos psicológicos, culturais e históricos. Portanto, a razoabilidade de experiências e crenças, não importando quão exóticas pareçam sob perspectivas hegemônicas ou não hegemônicas, não é unívoca, unidirecional, linear, mas dependente de variáveis e processos contextuais.

Isso não significa que as perspectivas se equivalem. Eu, por exemplo, não deixarei de considerar que presenciei fraudes e enganos nos contextos investigados porque as crenças e experiências fazem sentido ali. Mas é interessante considerar que as distintas formas de conhecimento possuem sentidos e funções em seus contextos de origem e que, a despeito das discrepâncias, elas emergem de processos humanos básicos. Portanto, o abismo da alteridade é mais estreito que o sugerido por sua aparência, a despeito dos vociferantes ataques entre os representantes de diferentes perspectivas.

A consciência sobre a não linearidade do razoável, longe de ser mera curiosidade intelectual ou "moda pós-moderna", possui implicações práticas diversas, entre elas sua fertilidade para a compreensão aprofundada dos processos de construção de conhecimento e o favorecimento a diálogos mais efetivos entre representantes de diferentes ideias.

Não apenas nesse âmbito genérico as crenças e experiências humanas possuem copiosas conexões. As diferentes crenças e experiências ufológicas vistas no texto, ainda que díspares e mesmo conflitantes em diversos aspectos, comungam alicerces em universos simbólicos maiores, culturalmente disponíveis e populares. Sua estranheza na macrocultura emerge das diferentes combinações desses ingredientes básicos, como *bricolages* criativas e ousadas, para resgatar o termo de Lévi-Strauss (2002). Assim, ainda que feitas de componentes básicos familiares na macrocultura, esses sistemas simbólicos podem atuar como formas de desconstrução e reconstrução culturais, motivando atritos e movimentando a cultura.

Ainda sob a égide da cultura, mas de modo específico, as experiências e crenças ufológicas são cingidas por vetores diversos em comum. Vimos, para resgatar alguns, manifestações de antropomorfismo, geomorfismo, antropocentrismo, dimensões religiosas e espirituais, alienígenas como símbolos contemporâneos do desconhecido e força da disseminação de termos (como os discos voadores semelhantes a discos de vitrola no capítulo 3).

Já nos âmbitos biológicos e psicológicos também encontramos diversas variáveis e processos em comum, a despeito das distintas experiências e crenças. São, entre outras, esquemas cognitivos, atribuições de causalidade, contraintuições, privações sensoriais, paralisias do sono, expectativas, padronicidades, acionalizações e sugestões participando ativamente do vivido. Ademais, a tais dinâmicas intra e intersubjetivas se superpõem, ao menos em parte das ocasiões, estímulos externos de diversos tipos, boa parte dos quais com elementos contraintuitivos, o que inclui a possibilidade (ao menos teórica e para que mantenhamos a mente aberta) de um *elemento x*.

Tomando o intento ontológico da pesquisa, o que impede que outras tantas histórias tenham nascido desse encontro entre sentidos/funções culturais, demandas/potencialidades individuais e uma humana dose de criatividade? Até onde foi possível apurar pela presente pesquisa e nas demais

com que ela dialoga, nada impede, pois os componentes necessários a esse processo se encontram vivos e pulsantes em todos os contextos investigados, além de haver indícios seus em diversos outros cenários. Isso significa que *todos* os relatos são, considerando um referencial externo a esses contextos, fraudes ou erros de interpretação de fenômenos conhecidos? Não se poderia fazer tal afirmação sem que *todos* os casos fossem investigados e, diante das limitações da empresa científica, nem mesmo se o fossem. Contudo, à guisa de parcimônia diante do intento ontológico, enquanto os já minoritários casos ufológicos ditos inexplicáveis se nutrem de uma complexidade além da mera interpretação equivocada de fenômenos naturais e artificiais ou da mentira mais evidente, o visto aqui reduz ainda mais o número de episódios que demandariam um *elemento x* em sua cadeia explicativa. Alienígenas podem existir e mesmo visitar a Terra, mas não parecem ser necessários para que se crie no mínimo majoritária parcela desse universo de histórias e crenças a seu respeito que conhecemos. A dimensão dos alienígenas e óvnis como representações coletivamente inventadas (Santos, 2009) se sobressai.

Unindo tantas instâncias, o ícone "alienígena" revela sua complexidade enquanto conjunção de processos *bottom-up* e *top-down*, em uma dialética entre escalas macroconsensual (aquilo que tende a ser partilhado dentro da macrocultura, incluindo, mas sem se limitar a isto, os aspectos basais da experiência direta), microconsensual (que tende a valer em contextos específicos, com atenção especial, nesta tese, a sistemas simbólicos não hegemônicos) e individual (pois cada pessoa imprime sua subjetividade sobre o sistema). Esses processos culminam no ponto nevrálgico desta e de outras pesquisas que apontam o caráter primário da experiência direta. As significações, seus fundamentos e desdobramentos podem ser polissêmicos, mas é quase onipresente a noção de que "algo aconteceu". A dimensão do mistério se apresenta e demanda que nos posicionemos em relação a ele, ao que cada um reage sob a influência de instâncias diversas.

Ainda que a pesquisa tenha se dedicado a experiências ufológicas e paranormais, seus achados podem ser proveitosos para a compreensão de outros domínios de interesse amplo da psicologia e áreas próximas, entre os quais, para citar apenas alguns abordados diretamente no texto, o funcionamento da sugestão sobre a percepção e a memória, a formação de crenças, sutilezas dos processos de dissonância cognitiva e aspectos psicossociais da mentira. Ademais, sob o mérito da pesquisa etnográfica, o estudo buscou estreitar aquele abismo historicamente construído entre a produção científica e a experiência ufológica em primeira mão. Vivenciar o campo foi fundamental para delinear uma compreensão menos estática das experiências e crenças ufológicas e mais profícua na busca das ambicionadas explicações positivas (cf. capítulo 4).

Essa aproximação etnograficamente permitida entre meus interlocutores e eu afetou os dois lados. Ainda que eu não tenha me "transformado em nativo", para usar o jargão antropológico, a influência de mão dupla se pôde verificar em diversos níveis, como, sem esgotar nisso os exemplos, na validação que minha presença conferiu às experiências e crenças, por um lado, e à expansão do conhecimento científico diante desse objeto, por outro. Eu também fui tocado e transformado pelo campo ao compartilhar com meus interlocutores o desamparo e o deslumbramento no silêncio do cerrado e na vivência de episódios contraintuitivos e emocionalmente impactantes, entre tantos outros momentos. O encontro entre as diferentes subjetividades parece ter expandido os horizontes de todos, movimento que continua após a pesquisa. Meus estudos continuam, tendo entre seus vetores aquilo pelo qual passei em campo, semelhante repercussão valendo para o domínio mais amplo da vida. É lícito esperar também algum efeito nesse sentido também entre meus interlocutores, o que poderá ser potencializado pelas devoluções que já venho fazendo e farei junto a eles quanto aos resultados da pesquisa.

Este estudo possui limitações que, ao menos em parte, podem ser enfrentadas em estudos futuros em outros contextos e/ou com outros métodos e enfoques teóricos. Entre elas, as relações entre variáveis e processos foram estabelecidas por vias qualitativas e pelo estudo de situações espontâneas, o que convida ao uso de métodos quantitativos e experimentais para robustecer, dentro do possível, os achados. Por seu turno, mesmo os enfoques utilizados e outros epistemologicamente próximos podem ser utilizados de modo diferenciado em pesquisas futuras, seja para a replicação dos meus achados, seja diante da extensão de suas contribuições potenciais e de minhas limitações de conhecimento que inviabilizaram sua maior exploração em apenas uma tese. Também os contextos investigados, por sua riqueza, merecem estudo mais aprofundado, assim como diversos outros *hot spots* de óvnis espalhados pelo território nacional, entre os quais, para citar apenas alguns, a baiana Chapada Diamantina, o município cearense de Quixadá, o sul de Minas Gerais, o litoral paulista próximo a Peruíbe e a região amazônica. O Brasil também é fértil em protagonistas de experiências ufológicas que podem contribuir para o estudo do tema, com especial atenção ao crescente número de contatados e grupos organizados.

O incentivo a pesquisas futuras também convida a pensar no cenário que elas poderão encontrar. Qualquer exercício de predição é arriscado, dado que o dinamismo da cultura e as diferentes possibilidades biológicas e psicológicas podem conduzir as experiências e crenças ufológicas e paranormais a configurações surpreendentes. Mas meu interesse de vida toda por esse domínio, aliado a diferentes iniciativas para a sua investigação, me inspiram a sugerir certas tendências para o campo.

Em síntese, suspeito que a pluralidade contemporânea de referenciais culturais e seus cruzamentos incentivarão o aumento do número e da complexidade de sistemas simbólicos ufológicos/neoesotéricos, grupos, ícones etc. A paisagem, pois, se adensará. De modo apenas aparentemente contraditório diante da aproximação e do intercruzamento de referenciais, mas já

perceptível atualmente, grupos e simpatizantes de sistemas de crença específicos continuarão em sua busca por diferenciação em relação aos demais sob a tendência de se perceberem como representantes da Verdade, com V maiúsculo, enquanto os representantes de ideias antagônicas permanecerão como representantes da fraude, do engano e dos interesses escusos da "igreja", da "ciência", dos "alienígenas reptilianos", do "governo oculto" e de todos os demais que apenas desejariam manter as estruturas de poder vigentes. Portanto, a diversidade crescerá de mãos dadas à manutenção de alguns antagonismos essenciais à autoimagem de pessoas e grupos.

Por sua vez, sob a égide do neoesoterismo crescente, as experiências ufológicas parecem seguir progressivo caminho em direção à imaterialidade, de modo que episódios com naves feitas de metal e alienígenas de "carne e osso" tendem a diminuir até o quase desaparecimento, ao passo que naves e seres "sutis", "energéticos", "espirituais" se multiplicarão até o patamar da virtual onipresença. Esse movimento já pode ser percebido na quase extinção de contatos com alienígenas amistosos que dependem de um corpo físico, os quais eram comuns há algumas décadas. Enquanto esse movimento de "imaterialização" dos alienígenas é perceptível entre os contatados, sugiro que o mesmo ocorrerá aos demais tipos de experiência ufológica, ao que os primeiros sinais começam a se manifestar, desde visões fugazes de óvnis entendidos como veículos espirituais até abduções em experiências ditas fora do corpo.

Enquanto isso, diversos setores da sociedade lidam com a possibilidade, em um futuro iminente, da descoberta de vida alienígena próxima ou distante, a qual é objeto de diversas pesquisas científicas correntes. Há uma área da ciência, a astrobiologia, dedicada especificamente ao ponto. Seja a descoberta de vida bacteriana em algum recanto do sistema solar, seja a comunicação através de ondas de rádio ou por outra via com civilizações extraterrestres avançadas, tal evento convidará imperativamente os mais diversos contextos culturais à consideração de questões importantes ou mesmo decisivas de cunho religioso e secular. Os alienígenas têm alma? Eles são pecadores? Deus (ou deuses) estendeu sua misericórdia a eles? Cristo (ou Buda, Krishna...) se

apresentou em outros planetas para prover ensinamentos espirituais? O que a existência de vida alienígena diz do lugar da humanidade no universo? Como se daria a ética do contato entre civilizações de planetas distintos? A Terra corre risco de ser invadida? Essa é apenas uma fração ínfima das questões que ganharão das mesas de jantar às reuniões formais de legisladores e pensadores das mais diversas matizes. Resgatando o clássico termo freudiano, a descoberta de vida alienígena, ainda mais se avançada, poderá significar algo como uma quarta "ferida narcísica" da humanidade. Se Copérnico e outros nos tiraram do centro do universo, se Darwin e outros nos retiraram o *status* de formas de vida apartadas das demais espécies, se Freud e outros nos retiraram do controle consciente de nossa vida, os alienígenas arrancarão a Terra da condição de único planeta com vida e talvez nos tirarão da posição de formas mais avançadas de vida e/ou de civilização. Ainda que não precisemos assumir a perspectiva psicanalítica, o ponto é que teremos de lidar com a eventual e impactante comprovação científica de que não estamos sozinhos no universo.

Essas considerações são finais apenas na estrutura do texto. Pretendo que soem como convite aos colegas para que mergulhem no fascinante universo das experiências anômalas em geral e ufológicas em particular. Deixo aqui os leitores, mas esperançoso de encontrá-los em outras oportunidades, pois minha viagem recomeça a partir deste "fim", o objeto de estudo também continua a se mover e logo terei mais experiências a partilhar.

Referências

- Adler, S. R. (2011). *Sleep paralysis: Night-mares, nocebos, and the mind-body connection*. Rutgers University Press.
- Albino, W. (2002). O mistério dos círculos ingleses. Campo Grande: CBPDV.
- Almeida, A. M., & Lotufo Neto, F. (2003). Diretrizes metodológicas para investigar estados alterados de consciência e experiências anômalas. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 30 (1), 21-28.
- Almeida, R. A. (2014). Stories of collaboration, sharing and writing: an anthropologist meets a UFO researcher. *American Anthropological Association. Producing Anthropology.* 113^a Annual *Meeting.* Artigo apresentado. Cortesia do autor.
- Alvarado, C. S.; Machado, F. R.; Zangari, W.; & Zingrone, N. L. (2007). Perspectivas históricas da influência da mediunidade na construção de idéias psicológicas e psiquiátricas. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 34(1), 42-53.
- Amadou, R. (1966). Parapsicologia: Ensaio Histórico e Crítico. São Paulo: Editora Mestre Jou.
- Amatuzzi, M. M. (1999). Religião e sentido de vida: um estudo teórico. *Temas em Psicologia*, 7(2), 183-190.
- Appelle, S., Lynn, S. J., Newman, L. & Malaktaris, A. (2014). Alien abduction experiences. In E. Cardeña, S. J. Lyinn, & S. Krippner (Eds.), *Varieties of anomalous experience: Examining the scientific evidence*. 2nd ed. (pp. 213-240). Washington, DC: American Psychological Association.
- Augé, M. (1997). Por uma antropologia dos mundos contemporâneos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, capítulo 5.
- Aupers, S.; Houtman, D. (Org). (2010). *Religions of modernity: relocating the sacred to the self and the digital*. Brill.
- Bakhtin, M. (2005). Problemas da poética de Dostoievski. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

- Balch, R. W. (1995). Waiting for the ships: Disillusionment and the revitalization of faith in Bo and Peep's UFO cult. In J. R. Lewis (Org.), *The gods have landed: New religions from other worlds* (pp. 137-166). Albany, NY: State University of New York Press.
- Barret, K. W. (1996). A phenomenological study of channeling: The experience of transmitting information from a source perceived as paranormal. 180f. Tese (Doutorado). Institute of Transpersonal Psychology, Palo Alto, California.
- Barros, D. (2004). Itinerários da loucura em território Dogon. Rio de Janeiro: FioCruz.
- Barroso, A.; Elarrat, R. (2007). *Chupa-chupa: a história que veio do céu*. Documentário nacional, 52 minutos.
- Battaglia, D. (Org) (2006). ET Culture: Anthropology in Outerspaces. Duke University Press.
- Bem, D. J. (1972). Self-perception theory. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology*, 6 (pp.1-62). New York: Academic Press.
- Bentall, R.P. (2014). Hallucinatory experiences. In: E. Cardeña, S. J. Lynn, & S. Krippner (Orgs.) Varieties of anomalous experience: Examining the scientific evidence, 2nd ed. (p. 109-144). Washington, DC, American Psychological Association.
- Berger, P. L. & Luckmann, T. (2003). *A construção social da realidade*. 23 ed. Rio de Janeiro: Vozes (trabalho original publicado em 1966).
- Berrios, G. E. (1996). *The history of mental symptoms*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Blagrove, M. (1996). The effects of length of sleep deprivation on interrogative suggestibility. *Journal of Experimental Psychology: Applied*, 2(1), 48-59.
- Bueno, S. (1999). Dicionário Silveira Bueno. São Paulo: Didática Paulista.
- Bullard, T. E. (1989). UFO Abduction reports: the supernatural kidnap narrative returns in technological guise. *Journal of American Folklore*, 102(404), 147-170.
- Bunchaft, G., & Krüger, H. (2010). Credulidade e Efeito Barnum ou Forer. *Temas*, 18(2), 469-479.

- Caldas, M. P. (1999). Santo de casa não faz milagre: O arquétipo do estrangeiro na cultura brasileira. In: Wood Jr, T.; Caldas, M.P. *Transformação e Realidade Organizacional:* uma perspectiva brasileira. São Paulo: Atlas.
- Campbell, J. (1988). O poder do mito. São Paulo: Associação Palas Athena.
- Campos, R. H. F., & Guareschi, P. A. (2000). (Orgs.). *Paradigmas em psicologia social: A perspectiva latino-americana*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Camurça, M. A. (2011). "Religiosidades científicas" hoje: entre o secular e o religioso. In: Cruz, E. R. (Org.). *Teologia e Ciências Naturais: teologia da criação, ciência e tecnologia em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- Cardeña, E.; Lyinn, S.J.; Krippner, S. (Eds.) (2014). Varieties of anomalous experience: examining the scientific evidence, 2nd ed. Washington: American Psychological Association.
- Carlos, D. P. (2012). Extraterrestres: Ciência e Pensamento Mítico no mundo moderno.

 Dissertação (mestrado) em antropologia. Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.
- Chapman, L. J., & Chapman, J. P. (1980). Scales for rating psychotic and psychotic-like experiences as continua. *Schizophrenia Bulletin*, 6(3), 476-489.
- Clancy, S. A. (2005). Abducted: How people come to believe they were kidnapped by aliens.

 Harvard University Press.
- Conover, P. J. (1984). The influence of group identifications on political perception and evaluation. *The Journal of Politics*, 46(03), 760-785.
- Costa, P. T. Jr., & McCrae, R. R. (2007). NEO PI-R: Inventário de Personalidade NEO Revisado e Inventário de Cinco Fatores NEO Revisado NEO-FFI-R [versão curta]. São Paulo: Vetor Editora Psico-Pedagógica.
- Cowlishaw, B. R. (2004). Aliens in academy: a paradisciplinary discourse. *The Journal of Popular Culture*, 37 (4), 593-610.

- Crookes, W. (2012). *Researches in the Phenomena of Spiritualism*. Cambridge University Press (originalmente publicado em 1874).
- Del Priore, M. (2014) *Do outro lado A história do sobrenatural e do espiritismo*. São Paulo: Planeta.
- Dela-Coleta, J. A., & Dela-Coleta, M. (2006). *Atribuição de causalidade: teoria, pesquisa e aplicações*. Taubaté, SP: Cabral Editora e Livraria Universitária.
- Dewan, W. J. (2006a). Anomalous experiences in North Carolina: A survey. *Journal of Popular Culture*, 39 (1), 29-43.
- Dewan, W. J. (2006b). "A saucerful of secrets": an interdisciplinary analysis of UFO experiences". *Journal of American Folklore*, 119(472), 184-202.
- Egan, L. C.; Santos, L. R.; & Bloom, P. (2007). The origins of cognitive dissonance: evidence from children and monkeys. *Psychological Science*, 18 (11), 978-983.
- Eckert, C., & da Rocha, A. L. C. (2008). Etnografia: saberes e práticas. *Iluminuras*, 9(21), 23p. Retirado de: http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/30176 (acesso em 27 de abril de 2015)
- Elkins, G. R., Barabasz, A. F., Council, J. R., & Spiegel, D. (2014). Advancing Research and Practice: The Revised APA Division 30 Definition of Hypnosis. *International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, 63(1), 1-9
- Erricker C; Erricker J. (2001). Contemporary spiritualities: social and religious contexts.

 London: Continuum.
- Fantoni, B. A. L. (1974). Magia y parapsicologia. Buenos Aires: Troquei.
- Festinger, L.; Riecken, H.; & Schachter S. (1956). When prophecy fails: a social and psychological study of a modern group that predicted the destruction of the world. New York: Harper & Row.

- Festinger, L. (1985). *A theory of cognitive dissonance*. Stanford: Standford University Press (original publicado em 1957).
- French, C. (2001). Why I study... anomalistic psychology. *The Psychologist*, 14(7), 356-357.
- French, C., Santomauro, J., Hamilton, V., Fox, R. & Thalbourne, M. A. (2008). Psychological aspects of the alien contact experience. *Cortex*, 44, 1387-1395.
- French, C.; Stone, A. (2013). *Anomalistic psychology: Exploring paranormal belief and experience*. Palgrave Macmillan.
- Freud, S (1959). *O mal estar na civilização*. Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago (original publicado em 1930).
- Fromm, E. (1974). Análise do homem (9^a ed.). Rio de Janeiro: Zahar (Trabalho original publicado em 1944).
- Geertz, C. (1993). Religion as cultural system. In: Geertz, C. *The interpretation of cultures*. Fontana Press, p. 87-125.
- Geisler, P. (1984). Parapsychological anthropology: I. Multi-method approaches on the study of psi in the field setting. *Journal of the American Society for Psychical Research*, 78, 287-328.
- Giovanetti, J. P. (2005). Psicologia e espiritualidade. In: Amatuzzi, M. M. (org.) *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus (pp. 129-145).
- Gliese, D. R. (2007). Vampiros extraterrestres na Amazônia. Belém: Falângola.
- Goldman, M. (2003). Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, 46(2), 423-444.
- Gonçalves, M. da G. M. (2002). A Psicologia como ciência do sujeito e da subjetividade: O debate pós-moderno. In A. M. B. Bock, M. G. M. Gonçalves & O. Furtado (Eds.), *Psicologia sócio-histórica: Uma perspectiva crítica em Psicologia* (pp. 53-73). São Paulo, SP: Cortez.

- Gow, K., Lang, T., & Chant, D. (2004). Fantasy proneness, paranormal beliefs and personality features in out-of-body experiences. *Contemporary Hypnosis*, 21 (3), 107-125.
- Gow, K., Lurie, J., Coppin, S., Popper, A., Powell, A., & Basterfield, K. (2001). *Fantasy proneness and other psychological correlates of UFO experiences*. Queensland University of Technology, Brisbane, Queensland, Australia. Recuperado em 05 de julho de 2014 de http://anomalistik.de/gow.pdf
- Group for Advancement of Psychiatry (1976). *Mysticism: spiritual quest or mental disorder*. New York: GAP.
- Habermas, J. (1973). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Traducción de José Luis Etcheverry. Madrid: Cátedra.
- Halbwachs, M (1990). A memória coletiva. São Paulo: Vértice/ Editora Revista dos Tribunais.
- Harmon-Jones, E.; Mills, J. (Ed) (1999). *Cognitive dissonance: Progress on a pivotal theory in social psychology*. Science conference series. Washington, DC: American Psychological Association.
- Heider, F. (1958). The psychology of interpersonal relations. New York: Wiley.
- Hennigen, I. (2007). A contemporaneidade e as novas perspectivas para a produção de conhecimentos. *Cadernos de Educação*, 29, 191-208.
- Holden, K. J., French, C. C. (2002). Alien abduction experiences: Some clues from neuropsychology and neuropsychiatry. *Cognitive Neuropsychiatry*, 7(3), 163-178.
- Holt, N., Simmonds-Moore, C., Luke, D., & French, C. (2012). *Anomalistic psychology*. Palgrave Macmillan.
- Hopkins, B. (1995). Intrusos (2ª ed.). Rio de Janeiro: Record.
- Horton, P. C. (1974). The mystical experience: substance of an illusion. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 22, 364-380.

- Hough, P., & Rogers, P. (2007-2008). Individuals who report being abducted by aliens: investigating the differences in fantasy proneness, emotional intelligence and the Big Five personality factors. *Imagination, Cognition and Personality*, 27(2), 139-161.
- Hufford, D. (1977). Ambiguity and the rhetoric of belief. Keystone Folklore, 21, 11-24.
- Hufford, D. (1982). The terror that comes in the night: An experience-centered study of supernatural assalt traditions. Philadelphia, PA: University of Pensilvania Press.
- Hufford, D. (2005). Sleep paralysis as spiritual experience. *Transcultural Psychiatry*, 42(1), 11-45.
- Huxley, A. (1973). *A filosofia perene*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (original publicado em 1946).
- Hyman R. (1999) The mischief-making of ideomotor action. *The Scientific Review of Alternative Medicine*, 3(2), 30–39.
- Hynek, J. A. (1998). The *UFO* experience: a *scientific* inquiry. New York: Marlowe & Company (original publicado em 1972).
- Irwin, H. J. (1994). The phenomenology of parapsychological experiences. In: S. Krippner (Ed.), *Advances in parapsychological research* (Vol. 7, pp. 10-76). Jefferson: McFarland.
- Jacobs, D. M. (1998). A Vida Secreta. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos.
- Jacobs, D. M. (2002). A Ameaça. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos.
- James, W. (1991). As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana. São Paulo: Cultrix (Trabalho original publicado em 1902).
- Jones, C., & Ryan, J. D. (2006). Encyclopedia of hinduism. Infobase Publishing.
- Jung, C. G. (1902). On the psychology and pathology of so-called occult phenomena. *The collected works of CG Jung*, 1, 3-88.
- Jung, C. G. (1973). *Psychology and religion*. Princeton: Princeton University Press (original publicado em 1940).

- Jung, C. G. (1988). Um mito moderno sobre coisas vistas no céu. Petrópolis: Vozes (Trabalho original publicado em 1958).
- Jung, C. G. (1991). A natureza da psique. Petrópolis: Vozes (original publicado em 1971).
- Keeley, J. P. (2002). "The coping stone in psycho-analysis": Freud, psychoanalysis and the Society for Psychical Research. Tese (Doutorado). Graduate School of Arts and Sciences, Columbia University.
- Kelley, H. H. (1967). Attribution theory in social psychology. In D. Levine (Ed.), *Nebraska Symposium on Motivation* (Volume 15, pp. 192-238). Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Kerns, J. G., Karcher, N., Raghavan, C., & Berenbaum, H. (2014). Anomalous experiences, peculiarity, and psychopathology. In: Cardeña, E.; Lynn, S. & Krippner, S. *Varieties of anomalous experiences: Examining the scientific evidence*. 2nd ed. Washington: American Psychological Association, p. 57-76.
- Kirsch, I. (1999). Hypnosis and placebos: response expectancy as a mediator of suggestion effects. *Anales de psicología*, 15 (1), 99-110.
- Kuhn, A. (1990). Alien zone: cultural theory and contemporary science fiction cinema. London/New York: Verso.
- Lazarus, R.; & Folkman, S. (1984). Stress, Appraisal, and Coping. New York: Springer.
- Leonard, J. N. (1979). *Biblioteca de história universal Life: Japão antigo*. Tradução de Thomaz Scott Newlands Neto. Rio de Janeiro. Livraria José Olympio Editora.
- Lévi-Strauss, C. (1970a). A eficácia simbólica. In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Lévi-Strauss, C. (1970b). O feiticeiro e sua magia. In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Lévi-Strauss, C. (2002). O pensamento selvagem. Campinas: Papirus Editora.

- Lepselter, Susan. 2005. The flight of the ordinary: narratives, poetics, power and UFOs in the American uncanny. Tese de doutorado. University of Texas, Austin.
- Lewgoy, B. (2008). A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial. *Religião e Sociedade*, 28 (1), 84-104.
- Lewis, J. R. (Org.) (1995). The gods have landed: New religions from other worlds. Albany, NY: State University of New York Press.
- Lieberman, M. D.; Ochsner, K. N.; Gilbert, C. T.; Schacter, D. L. (2001). Do amnesics exhibit cognitive dissonance reduction? The role of explicit memory and attention in attitude change. *Psychological Science*, 12 (2), 135-140.
- Loftus, E. F. (1997). Creating false memories. Scientific American, 277 (3), 70-75.
- Lucanio, P. (1987). Them or us: archetypal interpretations of fifties alien invasion films.

 Indianapolis/Bloomington: Indiana University Press.
- Machado, F. R. (1996). A Causa dos espíritos: Um estudo sobre a utilização da Parapsicologia para a defesa da fé católica e espírita no Brasil. 249 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.
- Machado, F. R. (2009). Experiências anômalas na vida cotidiana: Experiências extrasensório-motoras e sua associação com crença, atitudes e bem-estar subjetivo. Tese (Doutorado em Psicologia Social). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Mack, J. E. (1994). *Abduction*. New York: Macmillan Publishing Company.
- Magnani, J. G. C. (1993). Da periferia ao centro: pedaços e trajetos. *Revista de Antropologia FFLCH-USP*, 35, 191-203.
- Magnani, J. G. C. (1996). O neoesoterismo na cidade. Revista USP, (31), 6-15.
- Magnani, J. G. C. (2000). O Brasil da nova era. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Maraldi, E. O.; Zangari, W.; Machado, F. R. (2011). A Psicologia das crenças paranormais: uma revisão crítica. *Boletim da Academia Paulista de Psicologia*, 31 (81), p. 394-421.

- Maraldi, E. O. (2011). *Metamorfoses do espírito: usos e sentidos das crenças e experiências* paranormais na construção da identidade de médiuns espíritas. Dissertação de mestrado. Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Maraldi, E. O. (2014). *Dissociação, crença e identidade: uma perspectiva psicossocial*. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Marçolla, B., & Mahfoud, M. (2002). A luz verde do Morro Vermelho: a elaboração da experiência do sobrenatural em uma tradicional comunidade mineira. *Psicologia em Revista*, 8(12), 83-94.
- Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual review of anthropology*, 95-117.
- Martins, L. B. (2010). Falando sobre experiências anômalas: algumas diretrizes metodológicas para a condução de entrevistas. In VI *Encontro Psi: pesquisa psi e neurociências Livro de registro dos trabalhos apresentados* (p. 41-47). Curitiba: Projeto Unibem, 6.
- Martins, L. B. (2011a). Ainda um mito moderno? A compreensão junguiana de experiências anômalas contemporâneas revisitada. *Boletim da Academia Paulista de Psicologia*, 31, 447-464.
- Martins, L. B. (2011b) Imaginário, Mito e o Hades Tecnológico. Revista Junguiana, 29, 7-15.
- Martins, L. B. (2012). Contatos imediatos: investigando personalidade, transtornos mentais e atribuição de causalidade em experiências subjetivas com ÓVNIs e alienígenas. Dissertação (Mestrado). São Paulo, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.
- Martins, L. B., & Zangari, W (2012). Relações entre experiências anômalas tipicamente contemporâneas, transtornos mentais e experiências espirituais. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 39, 198-202.

- Martins, L. B., & Zangari, W. (2013). Fatores da personalidade e experiências anômalas contemporâneas. *Boletim da Academia Paulista de Psicologia*, 33, 162-178.
- Martins, L. B. (2014a). Naves espaciais, reencarnação e transmutação: a libertação do sofrimento em movimentos religiosos brasileiros contemporâneos. *Interações: Cultura e Comunidade*, 9(16), 330-349.
- Martins, L. B. (2014b). *Procurado Descobertas recentes da psicologia sobre experiências alienígenas e sobrenaturais*. São Paulo: Biblioteca 24 Horas.
- Maslow, A. H. (1972). The farther reaches of human nature. Maurice Bassett.
- Mathijsen, E. P. (2009). Empirical research and paranormal beliefs: Going beyond the epistemological debate in favour of individual. *Archive for the Psychology of Religion*, 31, 319-333.
- Mauskopf, S. H., & McVaugh, M. R. (1981). *The elusive science: origins of experimental psychical research.* Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.
- Mazzoni, G., Heap, M., & Scoboria, A. (2010). Hypnosis and memory: Theory, laboratory research, and applications. In S. J. Lynn, J. W. Rhue, & I. Kirsch (Eds.), *Handbook of clinical hypnosis* (2nd ed., pp. 709–742). Washington, DC: American Psychological Association.
- McClenon, J. (1988). A survey of Chinese anomalous experiences and comparasion with Western representative national samples. *Journal for Scientific Study of Religion*, 27, 421-426.
- McClenon, J. (1990). Chinese and American anomalous experiences: The role of religiosity. Sociological Analysis, 51, 53-67.
- McCrae, R. R. (1987). Creativity, divergent thinking and openness to experience. *Journal of Personality and Social psychology*, 52, 1258-1265.

- McCreery, C., & Claridge, G. (2002). Healthy schizotype: The case of out-of-body experiences. *Personality and Individual Differences*, 32, 141-154.
- McIntosh, D. N. (1995). Religion-as-schema, with implications for the relation between religion and coping. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 5(1), 1-16.
- McLeod, C., Corbisier, B., Mack, J. E. (1996). A more parsimonious explanation for UFO abduction. *Psychological Inquiry*, 7(2), 156-167.
- McNally, R. J., Lasko, N. B., Clancy, S. A., Macklin, M. L., Pitman, R. K., & Orr, S. P. (2004). Psychophysiological responding during script-driven imagery in people reporting abduction by space aliens. *Psychological Science*, *15*(7), 493-497.
- Melton, J. G. (1995). The contactees: a survey. In J. R. Lewis (Org.). *The gods have landed:*New religions from other worlds (p. 1-14). Albany, NY: State University of New York

 Press.
- Menezes Júnior, A.; Moreira-Almeida, A. (2009). O diagnóstico diferencial entre experiências espirituais e transtornos mentais de conteúdo religioso. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 36(2), 75-82.
- Moreira-Almeida, A.; & Cardeña, E. (2011). Diagnóstico diferencial entre experiências espirituais e psicóticas não patológicas e transtornos mentais: uma contribuição de estudos latino-americanos para a CID-11. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 33(1), 21-28.
- Morse, W. H. (1966). Intermittent reinforcement. In: W. K. Honig (Ed.) *Operant behavior:* areas of research and application. New York: Appleton-CenturyCrofts, pp. 52-108.
- Moscovici, S. (1981). On social representations. In J.P. Forgas (Org.), *Social cognition*.

 Perspectives on everyday understanding (p.181-209). New York: Academic Press.
- Moura, G. (2009). *Transformadores de consciência: um estudo sobre abduções e contatos*. Limeira: Editora do Conhecimento.

- Ohayon, M. M. (2000). Prevalence of hallucinations and their pathological associations in the general population. *Psychiatry Research*, 97(2), 153-164.
- Otgaar, H., Candel, I., Merckelbach, H., & Wade, K. (2009). Abducted by a UFO: Prevalence information affects young children's false memories for an implausible event. *Applied Cognitive Psychology*, 23, 115–125.
- Paiva, G. J. (2007). Psicologia cognitiva e religião. Revista de Estudos da Religião, 1, 183-191.
- Pargament, K. I. (1996). Religious contributions to the process of coping with stress. In: Grzymala-Moszcczynska, H. & Beit-Hallahmi, B. (Ed.). *Religion, psychopathology and coping*. Amsterdam-Atlanta, GA: Editons Rodopi, p. 177-193.
- Parnell, J. O. (1988). Measured personality characteristics of persons claiming UFO experiences. *Psychotherapy in Private Practice*, 6 (3), 159-165.
- Pereira, M. E., Silva, J. F. D., & Silva, P. B. (2006). Investigações psicológicas no ciberespaço: o impacto do interesse, filiação grupal e conhecimento na adesão às crenças ufológicas. *Interação em Psicologia*, 10(2), 375-384.
- Pereira, M. E. (2007). Investigações psicológicas no ciberespaço: Desenvolvendo modelos preditivos sobre a adesão às crenças ufológicas. *Interação em Psicologia*, 11(1), 123-135.
- Petiteau, J. Y. (2008). La méthode des itinéraires ou la mémoire involontaire. In *Colloque Habiter dans sa poétique première, 1-8 septembre 2006, Cerisy-La-Salle*. Paris: Editions Donner Lieu.
- Piedmont, R. L. (1999). Does spirituality represent the sixth factor of personality? Spiritual transcendence and the Five-Factor model. *Journal of Personality*, 67 (6), 985-1013.
- Piedmont, R., Ciarrochi, J., Dy-Liaco, G., & Williams, J. (2009). The empirical and conceptual value of the spiritual transcendence and religious involvement scales for personality research. *Psychology of Religion and Spirituality*, *1*, 162-179.

- Pinto, Ê. B. (2009). Espiritualidade e Religiosidade: articulações. *Revista de Estudos da Religião*, *São Paulo*, (4), 68-83.
- Popper, K. (2007). A Lógica da Pesquisa Científica. São Paulo: Cultrix.
- Possamai, A. (2012) (Org.). Handbook of hyper-real religions. Brill.
- Pratt, B. (1996). *UFO danger zone: terror and death in Brazil*. Madison, Wisconsin: Horus House Press.
- Pyysiäinen, I. (2003). How religion works. Towards a new cognitive science of religion.

 Leiden: Brill.
- Ramos, A. R. (1990). "Ethnology Brazilian Style". *Universidade de Brasília: trabalhos em Ciências Sociais*, Série Antropologia, 89: 1-38.
- Randi, J. (1982). The truth about Uri Geller. Buffalo, NY: Prometheus Books.
- Reis, C.; Rodrigues, U. (2009). A desconstrução de um mito. Juiz de Fora, MG: Livro Pronto.
- Rose, J. C. (1993). Classes de estímulos: implicações para uma análise comportamental da cognição. *Psicologia: teoria e pesquisa*, *9*(2), 283-303.
- Rose, R. (1956). Living magic: The reality underlying the psychical practices and beliefs of Australian aborigines. Chicago: Rand McNally.
- Rosenthal, R., & Jacobson, L. (1973). Expectativas de professores com relação aos alunos pobres. In: *A ciência social em um mundo em crise: textos do Scientific American*. São Paulo, Perspectiva / EDUSP, 199-204.
- Ross, L. (1977). The intuitive psychologist and his shortcomings: Distortions in the attribution process. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (volume 10, pp. 173-240), Orlando, FL: Academic Press.
- Sagan, C. (1996). O Mundo Assombrado pelos Demônios. São Paulo: Companhia das Letras.

- Saliba, J. A. (1995). Religious dimensions of UFO phenomena. In: Lewis, J. R. (Ed.) *The gods have landed: new religions from other worlds* (p. 15-64). Albany, NY: State University of New York Press.
- Santos, B. de S. (1989). *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal.
- Santos, B. de S. (1999). Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez.
- Santos, R. G. C. (2009). A invenção dos discos voadores: Guerra Fria, imprensa e ciência no Brasil (1947-1958). Dissertação (Mestrado em História). Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.
- Schachter, S. (1971). Emotion, obesity and crime. New York: Academic Press.
- Schmeidler, G. R. (1994). ESP experiments 1978-1992: The glass is half full. In: S. Krippner (Ed.) *Advances in parapsychological research*, Vol. 4: (pp. 104-197). Jefferson: McFarland.
- Schmitd, M. L. S. & Mahfoud, M. (1993). Halbwachs: memória coletiva e experiência. *Psicologia USP*, 4 (1/2), 285-298.
- Schmidt, M. L. S. (2006). Pesquisa participante: alteridade e comunidades interpretativas. *Psicologia USP*, *17*(2), 11-41.
- Schuessler, J. F. (2000). *Public opinion surveys and unidentified flying objects*. Morrison: Mutual UFO Network.
- Shermer, M. (2012). Cérebro e crença. São Paulo: JSN Editora.
- Shimabucuro, A. (2010). Representações sociais de fenômenos anômalos em profissionais clínicos de psicologia e psiquiatria. Dissertação (mestrado) em Psicologia Social. Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.

- Shimabucuro, A. (2015). Crenças e experiências anômalas segundo a visão de docentespesquisadores universitários: uma investigação psicossocial. Tese (doutorado) em Psicologia Social. Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.
- Simmonds, C. A., & Roe, C. A. (2000). Personality correlates of anomalous experiences, perceived ability, and beliefs: Schizotypy, temporal-lobe signs, and gender. *The Journal of Parapsychology*, 64(3), 252.
- Spilka, B., Shaver, P. & Kirkpatrick, L. A. (1985). A general attribution theory for the psychology of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24 (1), 1-20.
- Spink, M. J. P. (2007). Pesquisando no cotidiano: Recuperando memórias de pesquisa em psicologia social. *Psicologia & Sociedade*, 19 (1), 7-14.
- Stark, R. (1965). A taxonomy of religious experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 5, 97-116).
- Stone, J., & Cooper, J. (2001). A Self-standards model of cognitive dissonance. *Journal of Experimental Social Psychology*, 37, 228–243.
- Strauss, A. L., & Corbin, J. (2008). Pesquisa qualitativa: técnicas e procedimentos para o desenvolvimento de teoria fundamentada. 2ª Ed. Porto Alegre: Artmed.
- Suenaga, C. T. (1999). A dialética do real e do imaginário: Uma proposta de interpretação do Fenômeno OVNI. Dissertação (Mestrado em História). Assis, Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista.
- Taddei, A. (2012). Sobre a escrita etnográfica. Revista Aurora, 5, 103-118.
- Taylor, C. (1997). As fontes do self: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola.
- Thalbourne, M. A. (2000). Transliminality: a review. *International Journal of Parapsychology*, 11,1-34.
- Valsiner, J. (2006). Dangerous curves in knowledge construction within psychology: fragmentation of methodology. *Theory & Psychology*, *16*(5), 597-612.

- Vergote, A. (1997). *Religion, belief and unbelief: A psychological study*. Leuven University Press.
- Weiner, B. (1972). *Theories of motivation: From mechanism to cognition*. Chicago: Rand McNally.
- Weiner, B. (1986). An attributional theory of motivation and emotion. New York: Springer-Verlag.
- Whitmore, J. (1995). Religious dimensions of the UFO abductee experience. In J. R. Lewis (Ed.) *The gods have landed: new religions from other worlds* (p. 65-84). Albany, NY: State University of New York Press.
- Wilson, K., & French, C. C. (2014). Magic and memory: using conjuring to explore the effects of suggestion, social influence, and paranormal belief on eyewitness testimony for an ostensibly paranormal event. *Frontiers in psychology*, 5, 1289, 1-9.
- Wiseman, R., & Greening, E. (2005). "It's still bending": verbal suggestion and alleged psychokinetic ability. *British Journal of Psychology*, 96(1), 115-127.
- Zangari, W. (2007). Experiências anômalas em médiuns de Umbanda: uma avaliação fenomenológica e ontológica. *Boletim da Academia Paulista de Psicologia*, 2(7), 67-86.
- Zangari, W. & Maraldi, E. (2009). Psicologia da mediunidade: Do intrapsíquico ao psicossocial. *Boletim Academia Paulista de Psicologia*, 77(2), 233-252.
- Zangari, W.; Machado, F. R. (2011). Por uma psicologia anomalística inclusiva. In: VII Encontro Psi: Pesquisa Psi e Psicologia Anomalística, 2011, Curitiba. Livro de Registro dos Trabalhos Apresendados. Curitiba: UNIBEM, 1, 162-166.
- Zangari, W.; Maraldi, E. O.; Martins, L. B.; & Machado, F. R. (2013). Estados alterados de consciência e religião. In: Passos, J. D., & Usarski, F. Compêndio de Ciência da Religião.
 São Paulo: Ed. Paulinas, p. 423-435.

Zingrone, N. L., Alvarado, C. S., & Dalton, K. (1999). Psi experiences and the" big five": Relating the NEO-PI-R to the experience claims of experimental subjects. *European Journal of Parapsychology*, 14, 31-51.