

Fragmentos de uma antropologia do absurdo

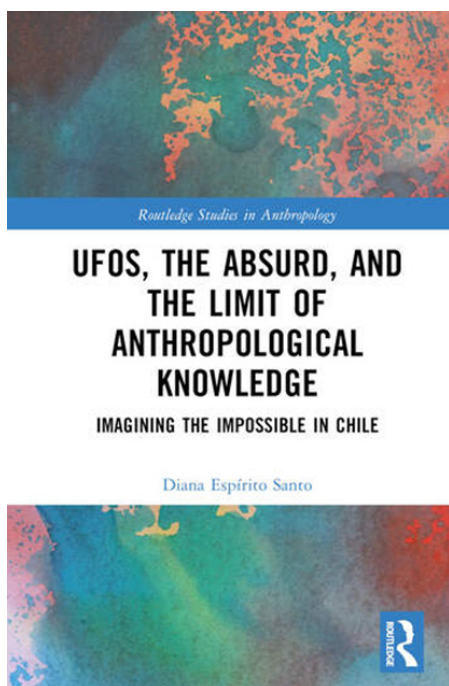
DOI

<https://doi.org/10.11606/h1678-9857.ra.236928>

Rafael Antunes Almeida

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Redenção, CE, Brasil |
almeida.rafaelantunes@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-7497-1254>

Livro | ESPÍRITO SANTO, Diana. *UFOS, the absurd, and the limit of anthropological knowledge: imagining the impossible in Chile*. Nova York, Routledge, 2025, 169 pp.



Esse livro, resultado de um projeto de pesquisa de três anos, é uma das publicações recentes da professora Diana Espírito Santo que tomaram a ufologia chilena como objeto de estudo. Nessa obra, construída a partir de entrevistas e de outros encontros etnográficos, o objetivo da autora não é traçar um mapeamento dos grupos de investigadores, seus congressos, publicações e eventos, ao modo de uma caracteri-

zação de uma comunidade de paracientistas. Aqui, quase todos os aspectos organizacionais dessas comunidades e as complexas tramas conspiratórias saem de cena, e o foco se volta aos contatos de indivíduos com OVNI e seres extraterrestres e o desafio da narração tanto para contatados quanto para antropólogos.

Essa obra, que tem grande densidade teórica e que, por isso, é uma leitura que demanda bastante do leitor, busca pensar o tema do “absurdo” nos relatos ufológicos. Histórias como as do interlocutor Diego, que lhe conta que os *aliens* “ao se comunicarem telepaticamente com ele, tinham a voz de bebês”¹ (p. IX). Em outra situação, extraterrestres interrompem a jornada de um homem no deserto para pedirem a ele um copo d’água (p. 2). São esses fragmentos, aparentemente sem sentido para o antropólogo e para as próprias pessoas que vivem tais experiências, que Espírito Santo elege como material para explorar o problema central do livro: “tomar o absurdo ufológico como campo teórico a partir do qual construirá uma análise dos próprios limites representacionais da antropologia” (p. XI). O trabalho, então, deseja ser “um caminho para a antropologia que pode lidar com o absurdo, com o paradoxo e com o conceitualmente obscuro” (*Ibidem*).

¹ | A tradução desta e das demais passagens da obra de Diana Espírito Santo foi realizada pelo autor da resenha.

O argumento se constrói, portanto, em torno do tema dos “limites da representação” (p. 6), pois “não saber pode ser um espaço de extrema produtividade para a nossa disciplina” (*Ibidem*). Ao pensar o tema da incognoscibilidade – o que Battaglia (2005: 163) trata a partir do conceito de “*partially hidden*” e Almeida (2015) por meio da ideia de “objetos intangíveis” –, a autora se inscreve em um conjunto de antropólogos que, ao se depararem com o fenômeno UFO, levam a sério a sua intangibilidade, seja pela natureza inexplicável e fugidia dos contatos, seja pela sua aura de segredo:

Assim como muitos ufólogos e pessoas que passaram pela experiência expressaram, é como se os OVNI só fossem possíveis de ser conhecidos pelo seu contínuo desaparecimento, pela sua negação, no seu dobrar de critérios representacionais, que em sua forma curvada, parece comentar sobre si mesmo (p. 7).

Os OVNI, assim, parecem ser um bom lugar para pensar “aquilo que não é dito, não é conhecido, que está na escuridão, ou ainda, com aquilo que simultaneamente ‘é’ e ‘não é’” (p. 11).

Para proceder com a admissão do não conhecido, Espírito Santo produz um diálogo crítico com tradições antropológicas que pretendem reduzir o mundo dos outros “à semelhança” (p. 12). São aquelas linhagens para as quais “nunca há nenhum espaço para o não saber, para a dissonância conceitual e para a vacuidade, ou para o paradoxo profundo” (p. 11). E, nessa crítica, não poupa nem a virada ontológi-

ca, que, em sua perspectiva, ainda conservaria o desejo de compreensão. Mas, se o movimento que abriga autores como Eduardo Viveiros de Castro e Martin Holbraad é alvo desse comentário, com isso Espírito Santo não deixa de recorrer à máquina crítica dos autores dirigida a certa antropologia que, perante os eventos extraordinários, trabalha para “reduzir estas experiências, por um lado, a um epifenômeno de processos mentais defeituosos e, de outro, a construções socioculturais” (p. 17).

Para fazer frente à abordagem representacionista, a obra se define como um vaivém entre a ufologia e a antropologia: “em direção ao absurdo ufológico que [...] está saturado com narrativas que recontam becos sem saída, absurdos [...] e em direção à antropologia, que tem de se haver com esses jogos em uma linguagem que não os pode reduzir às normativas antropológicas [...]” (p. 18). Ou seja, a proposta aqui é ficar com a irresolução e se perguntar que tipo de antropologia pode derivar disso.

O capítulo 1 é um diálogo com a noção de *Parallax*, do filósofo Slavoj Žižek. Tal conceito pode ser definido como “duas perspectivas que criam dois objetos diferentes, por assim dizer, que não são, por definição, comensuráveis” (p. 45). Ou ainda, pela sugestão de que “mudanças de posição, de interpretação [...] alteram a própria estrutura do objeto sendo observado” (*Ibidem*). A conexão com a ufologia aparece na seguinte chave: “[o] OVNI emerge no trabalho constante de enquadrá-lo, e das dissonâncias entre as formas de engendrâ-lo; dos seus paralaxes” (p. 28).

O que Diana Espírito Santo defende é que o fenômeno UFO, materializado, por exemplo, no caso *Friendship*, em que extraterrestres contactaram chilenos do arquipélago de Chiloé por rádio, é paralítico porque “o Real flerta na zona paradoxal entre o aparecimento e a não existência” (p. 46). Nestes casos, diz a autora, “uma resolução não está chegando, mas isso não ocorre porque haja evidência insuficiente” (p. 47).

Em outro caso analisado, o contatado chileno Pedro recusa a solução fácil que trata os encontros com extraterrestres “como respostas ou modelos psicológicos inconscientes para outras coisas que eles mesmos” (p. 52) e demonstra insatisfação com abordagens que “tomam posições absolutas sobre a natureza objetiva ou subjetiva” (p. 54) das abduções.

O capítulo 2 é intitulado “paradoxo”, pois lida com situações em que se viu ou se experienciou “algo”, mas esse “algo” é “indizível” (p. 55). Aqui emerge o diálogo com a teologia, da qual Espírito Santo recupera a noção de “apófase”: “a retórica teológica que consiste em usar a negação como estratégia para descrever aquilo que não pode ser descrito” (*Ibidem*).

Nesse capítulo, são acompanhados casos contados pelos seus interlocutores e, a partir deles, a hipótese de trabalho é ilustrada: a ideia de que o indizível é central para aqueles que se engajaram com os fenômenos de natureza ufológica. Logo, o

seu texto está repleto de referências a um “momento apofático” (p. 60) e ao fato de que “o que é visto não pode ser capturado em sua inteireza” (p. 63).

É esse ferramental que a autora empregará para pensar eventos ufológicos de dois tipos: aqueles que “não se ‘enquadram’ em nenhum paradigma” (p. 57) e outros nos quais “a perspectiva é constitutiva e não representativa dos objetos” (p. 58). São casos que se ajustam à hipótese, construída a partir de uma conceitografia teológica, de que “não há língua para descrevê-los” (p. 64). Sobre esses fenômenos ou histórias narradas por aqueles que experimentam fenômenos ufológicos, ela nos diz que eles “são quase impossíveis de fazer sentido em termos antropológicos” (*Ibidem*).

Nos termos da autora, “o fenômeno UFO frequentemente não se inscreve no registro da evidência física incontroversa”, ou, a partir de um interlocutor: “a evidência nos fenômenos paranormais está sempre escapando” (p. 65). É isso que permite ao livro a possibilidade de ler o fenômeno UFO a partir do teólogo Pseudo-Dionísio e de seus intérpretes. Bebe-se na reflexão sobre a impossibilidade de definir o divino como matriz teórica para pensar as experiências ufológicas: “a única maneira de pensá-[las] é por meio do paradoxo” (p. 67). Embora a autora não use exatamente essa palavra, é como se tais eventos produzissem um tipo de curto-circuito na representação.

Não são só os avistamentos de luzes e os encontros incompreensíveis os objetos da leitura inspirada na teologia negativa. A autora também avança para os casos de contatados. O âmbito de trabalho escolhido é aquele inaugurado pelo peruano Sixto Paz Wells e o grupo Rahma, em particular, a sua variante local em Santiago. Aqui, o sujeito que Diana acompanha é Ricardo, contatado que a guia pelos contatos programados e pelas mensagens mentais recebidas dos extraterrestres. Mas Ricardo pede cautela, pois, nos seus termos: na “vasta maioria dos casos, as mensagens que são geradas na própria mente não são extraterrestres” (p. 73). A sua relação com as inteligências extraterrestres, Espírito Santo nos diz, orienta-se pela confirmação ou não que estes seres oferecem (p. 74).

O que Ricardo menciona que é interessante para nós aqui é que os extraterrestres com os quais se estabelece contato invariavelmente “criam” um tipo de atmosfera, ou clima para a recepção de informação; um “contexto”, como chama Ricardo (Espírito Santo, 2025: 75).

O caso de Ricardo é o espaço em que se leva a cabo a segunda relação com a teologia neste capítulo. Nos primeiros exemplos, o tema era o indizível. Agora, explica a autora, a inspiração provém de Nicolau de Cusa, para quem “Deus é inseparável das perspectivas que o veem ou refletem sobre ele” (p. 76). O ponto de encontro com a teologia aqui é que, entre os grupos que estuda, o “contato é acima de tudo

consigo mesmo, com a própria interioridade” (*Ibidem*).

O capítulo 3 leva o título de “Engano” e está quase completamente ancorado na história de Miguel, um homem que procurou a autora do livro por conta de suas publicações sobre ufologia e terminou se tornando um interlocutor. A obra percorre a sua história de vida, que é marcada por episódios com extraterrestres desde a primeira infância. A novidade aqui é que ele não tem exata clareza do que está acontecendo nessas experiências: quando tem certeza de que manipulam o seu corpo, a extraterrestre diz que aquilo é um sonho. Outras ocasiões também revelam alta estranheza: narra Diana Espírito Santo que, em certa visita, os abdutores ficaram presos no banheiro (p. 84); em outro momento, um *alien* pequeno tem a mesma posição corporal de um personagem de *Dragon Ball Z* (p. 85). E cenas como essas se repetem, até que Miguel, conta-nos Espírito Santo, deixa de se ver como “um rato de laboratório” e passa a sentir “uma forma intensa de empatia” (p. 86). O que chama a atenção da autora neste caso é que ele parece revelar a importância da brincadeira (*play*) nos relatos ufológicos.

Nessa e em diferentes partes do livro, Espírito Santo repetirá que casos envolvendo extraterrestres estão cheios de “elementos teatrais” (p. 87). E é neles que mergulha ao colocar em comparação obras de ufólogos que teorizaram sobre a natureza do fenômeno UFO, como Jacques Vallée e John Keel – dois dos representantes do que a autora chama de paraufologia. Temos acesso, portanto, ao caso e às interpretações, que, especialmente no caso de Keel, localizam o tema do engano nas histórias, como se estas fossem montadas pelos próprios *aliens*, tais quais em um tipo de peça.

Passamos, então, a outro personagem e a outro ambiente. Saímos do quarto de Miguel e vamos para as vigílias ufológicas de Marcos. Aqui, novamente, a autora identifica os temas do paradoxo e do engano: “a maioria das narrativas da ufologia, ou que falam do contato e experiência extraterrestres, são contraditórias”. Os aspectos “antipodais”, ela nos fala, aparecem “na inabilidade para distinguir conhecimento de fantasia, estados de vigília de estados de sonho” (p. 98). Algumas páginas à frente, ela descreverá também uma dualidade entre a mimesis e o seu aspecto antimimético. Isso pode ser lido da seguinte forma: é como se algo se parecesse com um objeto ou coisa familiar, para depois “se tornar uma versão absurda de si mesma” (p. 103).

O capítulo 4 procura traçar analogias entre a física da matéria escura e a antropologia da ufologia:

Na astrofísica, a velocidade da órbita das estrelas sugere que há mais massa do que é visível.
Na antropologia, existem fenômenos empíricos e experimentais que simplesmente não são compatíveis com estruturas conceituais de que dispomos (p. 110).

Nesta comparação entre o efeito da matéria escura para a astrofísica e os efeitos das experiências narradas por pessoas ligadas ao tema ufológico para a antropologia, Espírito Santo recusa duas saídas: não quer “acomodar as ontologias dos outros em nossos termos” (*Ibidem*), mas tampouco se satisfaz com a solução da virada ontológica.

Vejamos como a sua saída articula o material de campo e a física da matéria escura. Talvez a única vez em que um sistema cosmológico seja exposto de forma detida nesse livro tenha sido na apresentação do grupo Rahma. As pessoas nesse grupo funcionam como “antenas” (p. 111) para mensagens de guias extraterrestres. Outras características são a rejeição da “hierarquia” (p. 111) e a exigência de um treinamento para alcançar a comunicação. Nos termos da autora, o objetivo do grupo é equipar os seus membros para acessar “a quarta e atemporal dimensão, que intersecta com os guias Rahma” (p. 113). O coletivo é “criacionista”, logo, a Terra é um “experimento” (p. 113). Os humanos, por seu turno, antes de acessarem a temporalidade real por meio do contato, vivem em uma “ilusão” (p. 113). De tal modo que o treinamento que se obtém dá aos indivíduos a capacidade de acessar o “tempo real do universo” (p. 114).

Em face desse grupo, que entra em contato telepático com extraterrestres, resta o desafio de produzir “analogias” (p. 116) entre uma leitura deles e da física da matéria escura. Ocorre que, assim como as mensagens extraterrestres recebidas pelo grupo, “a matéria escura essencialmente precisa ser inferida, ou calculada em existência, porque ela escapa à detecção” (p. 117). Pretende-se, pois, inspirar-se nas “heurísticas da astrofísica” (p. 119).

A propósito do grupo Rahma, não são apenas os interlocutores de Espírito Santo que passaram por experiências extraordinárias. Ela própria viveu algo parecido. Enquanto estava no processo de “*antenización*” (p. 119), a sua “orelha esquerda, de repente, estava queimando” (p. 120). E ela complementa: “Essa experiência foi confusa para mim. Eu até pensei que tivesse ouvido alguém dizer, no silêncio, ‘A sua mente está muito confusa, Diana’” (*Ibidem*).

Isso conduz a autora a refletir que, nesse grupo, “o que temos é a certeza das experiências, coincidências, sincronicidades” (p. 122). Diante do evento extraordinário, a aposta de Espírito Santo não é o interpretativismo (p. 122), mas o diálogo com “tradições disciplinares diferentes” (p. 123). Obviamente, a referência aqui é a já mencionada física da matéria escura.

Feita essa descrição do grupo Rahma, passamos a uma reflexão teórica sobre a noção de *self* articulada a um debate sobre o “*self* cósmico” (p. 126) no grupo. Lembremos que “no Rahma, o *self* real não é deste plano de existência, é atemporal, infinito e sabedor de tudo”. (p. 123). Há, portanto, dois selves (p. 124) e a prática do Rahma consiste em uma pedagogia que ensina o *self* terreno a acessar o “*self* cósmico”.

Ora, ao descrever eventos deste tipo, diz a autora, “o problema é exatamente este – a falha dos entendimentos tradicionais de representação, não o seu excesso” (p. 126). Além do mais, há a dependência cosmológica da antropologia de um entendimento de *self* ocidental.

Aqui, mais uma vez, a autora se socorre no exercício analógico que vem anunciando com a física. Tal qual a matéria escura, “o *self* cósmico existe apenas como algo que precisa ser inferido, em vez de ser observado” (p. 130). A analogia prossegue, na medida em que se reconhece a capacidade do “*self* cósmico” e da “matéria escura” de produzir “uma distorção da matéria original” (p. 131). A proposta é, então, enunciada: ela deseja “contaminar a etnografia com a física da matéria escura” (p. 133). Fazer isso, Espírito Santo nos ensina, é “permitir que inconsistências, que o não saber, o não conceitual e os paradoxos atravessem a nossa etnografia e a teoria” (*Ibidem*).

O capítulo 5 começa com o apontamento de que o estudo da magia na antropologia seria “um signo da busca pela semelhança” (p. 134) e a conjuração de autores, como Kapferer, que estão defendendo a recusa da redução do outro a uma “ordem” (p. 134). A ideia aqui é recusar localizar os OVNI dentro do que a autora nomeia de um “sistema de conhecimento” (p. 135), isto porque, para ela, “o fenômeno UFO requer um tipo de não linguagem, uma linguagem da negação e do paradoxo” (p. 134).

O pleito, portanto, é que “abramos mão de nossa obsessão com a ordem e com a ‘cosmologia’” (p. 135), o que leva a autora, de imediato, a se perguntar que figuração teria uma disciplina que se comportasse assim. É, então, que ela procura exemplos para se guiar e procura exatamente nas etnografias que operam em cenários nos quais “as partes cósmicas constitutivas” estão faltando” (p. 140), ou seja, aquelas nas quais não se pode extrair das bocas das pessoas um sistema cosmológico. As etnografias passadas em revista indicariam, inclusive, “a irrelevância do próprio conceito de cosmologia” (p. 141).

Mas, nos casos estudados pela autora, não só não se pode apelar a uma cosmologia, mas também “[p]alavras claramente não são adequadas para descrever a experiência do absurdo” (*Ibidem*). E o que ela parece desejar é justamente encontrar uma forma de escrever a antropologia que faça justiça a isso, daí recorre à “Antropologia Trickster” (p. 143), uma que consiga lidar com fenômenos que “recusem significação” (p. 144).

Aqui, Espírito Santo nos faz mergulhar em uma história dos *tricksters*, à procura de imagens para pensar “o UFO como *trickster*” (p. 144). Mas esse é o problema: para pensá-lo, a autora se diz obrigada a achar outros modelos antropológicos. Modelos que consigam lidar com “a confusão conceitual” (p. 149). É que, para a autora, mesmo aqueles que endereçaram os fenômenos extraordinários em campo, como o antropólogo argentino Diego Escolar (2010), estariam orientados pela “possibilida-

de da prova” (p. 150). Ao fazê-lo, ela nos diz, não abraçaram completamente o absurdo. O ensinamento aqui é que “experiências liminares ou paradoxais talvez exijam abordagens paradoxais ou liminares” (p. 152). Abordagens que “abra[m] a ‘margem da confusão’” (p. 153) e “linguagens que brinquem com os limites do significado e da representação” (p. 154). É isso, observa a autora, que justifica “o olhar para fora da nossa própria disciplina para inspiração heurística e analítica” (p. 156).

Ao final da leitura da obra, dois pontos devem ser considerados: a) o foco no paradoxo e no incompreensível parece ser antitético ao desejo entre ufólogos de explicar as luzes que veem no céu, de reduzir o não conhecido ao conhecido e de desvendar finalmente o segredo que dizem existir; b) diferentemente de Battaglia (2005), Almeida (2015) e Lepselter (2016), e mesmo de autoras que se voltaram aos coletivos conspiratórios como Harding e Stewart (2021), se o não conhecido, o segredo e o absurdo são mobilizados, na economia da presente obra eles importam menos como recursos heurísticos para descrever os ufólogos – que são sempre alimentados por estes resíduos de não saber – do que como instâncias que têm algo a ensinar à antropologia sobre as suas formas de descrição. É nesse sentido que este livro deve ser acolhido como um exercício em teoria antropológica, com potencial interesse para antropólogos de diversas subespecialidades, e não apenas para pesquisadores que tomaram os ufólogos como objeto de investigação ou que estejam curiosos sobre o tema da antropologia das experiências extraordinárias (Goulet; Miller, 2007).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Rafael Antunes. 2015. “*Objetos intangíveis*”: Ufologia, ciência e segredo. Brasília, Tese de doutorado em Antropologia, Universidade de Brasília.

BATTAGLIA, Debbora. 2005. *E.T. culture: anthropology in outerspaces*. Durham e Londres, Duke University Press.

ESCOLAR, Diego. “‘Calingasta x-file’: reflexiones para una antropología de lo extraordinario”. *Intersecciones en Antropología*, 11: 295-308.2010. <https://www.scielo.org.ar/>

pdf/iant/v11n2/v11n2a06.pdf.

GOULET, Jean-Guy A.; MILLER, Bruce Granville. *Extraordinary Anthropology: Transformations in the field*. Lincoln e Londres, University of Nebraska Press, 2007.

HARDING, Susan; STEWART, Kathleen. “Ansiedades de influência: Teoria da conspiração e cultura terapêutica na América do milênio”. *Ilha*, 23(3): 214-239. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2021.e80899>.

LEPSELTTER, Susan. 2016. *Resonance of unseen things: Poetics, power, captivity, and UFOS in the American uncanny*. Ann Harbor, University of Michigan Press.

Editor-Chefe: Guilherme Moura Fagundes

Editora-Associada: Marta Rosa Amoroso

Editora-Associada: Ana Claudia Duarte Rocha Marques



O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001