



Revista do Instituto de Estudos Brasileiros

ISSN: 0020-3874

ISSN: 2316-901X

Instituto de Estudos Brasileiros

Skafish, Peter

Fora do que se acredita existir: a Terra em perspectiva multidimensional  
Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, núm. 69, Janeiro-Abril, 2018, pp. 66-94  
Instituto de Estudos Brasileiros

DOI: 10.11606/issn.2316-901X.v0i69p66-94

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=405655387005>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc



Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal  
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa acesso aberto

# Fora do que se acredita existir: a Terra em perspectiva multidimensional

[ *Outside what is thought to exist: the Earth in multidimensional perspective* ]

Peter Skafish<sup>1</sup>

Este ensaio é resultado de algumas palestras diferentes. A primeira foi proferida em fevereiro de 2014 no workshop de simulação diplomática *An Inquiry into Modes of Existence*, organizado por Eduardo Kohn e por mim, em nome de Bruno Latour e sua antiga equipe, e, novamente, em abril de 2014 tanto na Université de Paris X-Nanterre, no seminário “Ontologies pratiques”, organizado por Daphné le Roux, Camille Chamois e Pierre Boulanger no Palais de Tokyo, quanto como parte da exposição *Flamme éternelle*, de Thomas Hirschhorn. Uma segunda versão, mais curta, foi proferida nos American Anthropological Association Meetings em novembro de 2014, para um painel organizado, mais uma vez, por Eduardo Kohn e por mim, intitulado “Planetarity and critical alter-physics”. A terceira versão, similar a este artigo, foi proferida no Departamento de Antropologia (Universidade do Texas, em Austin) e como a palestra em plenária na VI ReACT (Universidade de São Paulo), em maio de 2017. Agradeço às pessoas citadas acima e abaixo por seu engajamento com as ideias desenvolvidas aqui: Elizabeth Povinelli, Kathleen Stewart, Ward Keeler, Pauline Strong, Ghassan Hage, Renato Sztutman, Pedro de Niemeyer de Cesarino, Jamille Pinheiro Dias, Lisa Stevenson, Stuart MacLean e Anand Pandian. Eduardo Viveiros de Castro, Stefania Pandolfo e Patrice Maniglier têm minha particular gratidão por seu contínuo apoio e diálogo. Agradeço especialmente aos tradutores e aos editores por compilar esta edição especial da *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*.

Tradução de Breno Longhi. Revisão técnica de Jamille Pinheiro Dias.

**RESUMO** • O que devem os intelectuais pensar hoje das religiões loucas, “irracionais”? E de que maneira a antropologia se faz necessária para que se alcance essa compreensão? Aborda-se tais perguntas à luz do caso de Barbara Marciniak, outrora uma popular médium ou “canal” de espíritos ligada à Nova Era, considerando o que ela concebe como extraterrestres das Plêiades. A partir de uma análise de sua concepção de pensamento, opta-se por uma “antropologia de conceitos” que se concentra nas partes do pensamento de Marciniak que divergem do pensamento moderno. • **PALAVRAS-CHAVE** • Virada ontológica; antropologia simétrica; Nova Era; religião;

vida extraterrestre. • **ABSTRACT** • What should intellectuals make of mad, “irrational” religion today? And in what way is anthropology needed to reach that understanding? These questions are addressed apropos of the case of Barbara Marciniak, a once-popular New Age spirit medium, or “channel,” for what she conceives of as extraterrestrials from the Pleiades. An examination of her conception of thought leads to an approach called “the anthropology of concepts”, which focuses on the parts of Marciniak’s thinking that diverge from modern thought. • **KEYWORDS** • Ontological turn; symmetrical anthropology; New Age; religion; extraterrestrial life.

Recebido em 17 de novembro de 2017

Aprovado em 19 de março de 2018

SKAFISH, Peter. Fora do que se acredita existir: a Terra em perspectiva multidimensional. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 66-94, abr. 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p66-94>

<sup>1</sup> Universidade da Califórnia (Berkeley, CA, EUA).

*Von den Steinen dá, como nome tupi das Plêiades [...], eischu, eiruçu: “enxame”..., designações reduzidas a um termo coletivo, que evoca uma distribuição aleatória de elementos mais ou menos próximos.*

(Claude Lévi-Strauss, *O cru e o cozido*)

Inspirada pelo além, Barbara Marciniak às vezes se pronuncia em uma enorme igreja de madeira na região do ouro da Califórnia para um público aparentemente fiel. Entretanto, ela vocifera contra Deus, a Igreja, o Estado e tudo o que existe de religioso, falando em nome dos espíritos, ainda que *daimons* talvez seja um termo mais preciso (até sabermos como eles se referem a si mesmos)<sup>2</sup>. Ou melhor, são eles que, como deuses, falam através de Marciniak, que os recebe durante um transe – ela é uma médium ou, de acordo com a linguagem corrente, seu “canal”. Contudo, eles falam *contra* os deuses e seu domínio sobre o planeta, sobre os seres humanos e os demais habitantes da Terra.

“Alguns visitantes vieram dos céus para a Terra e brincaram de deus, criaram o que quiseram... seu objetivo era fazer experimentos com a vida”, afirmam com frequência. A vida seria obra de seres mais antigos e já era plena aqui. No entanto, esses deuses postiços “invadiram” o planeta, “travaram guerras por sua posse” e “rearranjaram o DNA das espécies humanas nativas”. Esses colonizadores, “que têm a capacidade de aparecer no mundo material, mas geralmente não habitam o mundo físico”, eram “mestres geneticistas”. O ímpeto por trás de sua chegada é o fato de que “territórios são criados e dominados por determinados [seres] por diversas razões, entre as quais o fato de que *há uma consciência que perpassa todas as coisas*”...

---

2 No grego antigo, *daimon* significava algo como deidade menor, espírito orientador ou tutelar, em vez de Deus propriamente dito (*theos*); o termo é talvez a palavra mais adequada dentro de um uso intelectual para transmitir o modo estranho como as Pleiadians são tanto vozes divinas manifestadas em Marciniak e, ao mesmo tempo, antiteológicas, no sentido de que se opõem aos deuses e a sua soberania sobre domínios ontológico-políticos da vida. Um tema central em Marciniak, que não pode ser desenvolvido aqui, é que os seres humanos devem se tornar deuses e reconhecer que seus deuses têm pouco direito de se considerarem como tais.

A consciência se comunica constantemente. A consciência vibra e pode ser levada a vibrar de determinadas maneiras para criar uma fonte de alimento; [...] esse alimento] pode ser preparado e ingerido de muitas maneiras. [...] Os novos donos deste planeta tinham um apetite diferente e preferências diferentes dos donos anteriores. Eles se nutriram de caos e medo. Essas coisas os alimentavam, os estimulavam e os mantiveram no poder<sup>3</sup>.

As modificações operadas pelos deuses privaram as espécies de suas habilidades telepáticas inatas, assim como da consciência da interconectividade e da subjetividade de todos os seres, confinando a consciência à noção de que a matéria e o corpo compõem a maior parte do que existe, ao invés do pensamento e do espírito.

Com um sotaque britânico e, ocasionalmente, afrancesado, que é ao mesmo tempo charmoso, caloroso e imperiosamente grave, Marciniak dá voz aos *daimons* e explica que eles também são de outro lugar: um mundo, ou uma série de mundos (a multiplicidade é aqui um tema importante), fisicamente invisíveis, que existem nos arredores das estrelas da constelação das Plêiades. “Vocês estão passando pelo colapso de sua civilização”, explicam seus “Pleiadians”, conforme se referem a si mesmos, a respeito de nossa crise planetária ecológica e política, “e é por isso que, como seus parentes, viemos para cá. Mais precisamente, queremos compartilhar com vocês nossa perspectiva sobre o que está acontecendo em seu mundo. [...] Aprendemos sobre vocês, educamos vocês, fomos ao seu mundo e disseminamos informações que podem ajudá-los em um momento crucial de seu desenvolvimento: *quando seu sistema entrar em colapso*”.

Os Pleiadians conseguiram encher salas inteiras de pessoas empolgadas – em meados dos anos 1990, pouco depois de transmitirem sua mensagem, os encontros recebiam de 300 a 400 pessoas –, porque seus ouvintes compartilham a sensação de que tudo está desmoronando. Ainda que não passem do tipo de norte-americano que sofre da velha sensação cristã de que o apocalipse está prestes a acontecer, sua sensação de catástrofe é menos fruto da interpretação dos sinais, e mais da reflexão sobre certos eventos. No fim dos anos 1980, quando Marciniak começou a canalizar, havia a sensação de que o fim da Guerra Fria teria revelado a presença dos deuses, por meio do avistamento de OVNI, as abduções por parte de alienígenas e a ideia de que os militares eram seus cúmplices. Durante a década seguinte, uma eleição fraudada, a tentativa enganosa de iniciar a segunda Guerra do Iraque, a suposta cumplicidade militar com o 11 de Setembro, os planos de Cheney de bombardear Teerã, a espetacular exibição dos casos de tortura em Abu Ghraib, e o surgimento de um aparato de vigilância praticamente global contribuíram para formar a imagem de uma elite política e financeira criminosa, capaz de estabelecer uma nova ordem mundial em nome desses deuses. Ao final da década, a enchente de Nova Orleans, a seca da Califórnia e outros sintomas do aquecimento global se tornaram sinais de

---

3 A grande maioria das citações de Marciniak vêm do texto publicado por ela/os Pleiadians intitulado *Bringers of the dawn and Earth: Pleiadian keys to the Living Library*, embora outras sejam fruto de minha pesquisa de campo junto a ela. Não acrescentarei aqui as fontes textuais, uma vez que são escassas, e para não alongar ainda mais estas notas.

que a própria Terra estava conscientemente se rebelando. O número de fiéis pode ter diminuído à medida que as previsões de Marciniak se tornaram mais sombrias (no fim dos anos 1990, os participantes eram convocados a “escutar a Terra, ou serão apagados da face do planeta”), mas as pessoas que continuaram partiram do princípio de que seria necessário entender a situação com base em elementos mais psíquicos – intuições, sonhos e visões – que racionais, e que, com base em sua elaborada cosmologia, os Pleiadians estimularam esses elementos ao mesmo tempo que forneciam um conjunto do que afirmavam ser “conceitos” por meio dos quais os compreenderiam.

Atualmente, Marciniak e os seguidores que ainda a acompanham (muitos dos quais são *baby boomers* brancos e ex-hippies, assim como ela) estão trabalhando com força redobrada, incentivados por uma constelação de eventos que parece indicar que agora o colapso realmente está chegando. Graças à situação de crescente confusão e ao aquecimento da Terra, eles acreditam que existem indícios – políticos norte-americanos falando sobre alienígenas, o interesse do Vaticano em vida extraterrestre, o incansável ímpeto da astrobiologia em confirmar a existência de

vida fora da Terra – de que os deuses estão voltando<sup>4</sup>. “Os deuses criadores”, declaram os Pleiadians, “retornarão para atacá-los novamente, pois eles não querem morrer de fome. Eles compreendem que o sistema não vai aguentar, então eles estão aqui para criar caos e medo, e lutar mais uma vez pelo território”. Reunidos em pequenos grupos com Marciniak, seus seguidores abrem a consciência para receber visões nas quais enxergam e sentem como se tivessem duplos e outras versões de si mesmos, seja entre outras espécies na Terra, no espaço sideral, ou em mundos inconcebíveis, de forma a tentar receber informações a respeito da situação atual da Terra.

Esse tipo de aparente loucura – que a maioria das pessoas vê como teoria

---

4 Quando o assunto é Igreja e Estado... e alienígenas, o congressista norte-americano e candidato à nomeação presidencial pelo Partido Democrata em 2008, Dennis Kucinich, admitiu em sua autobiografia que avistou (em companhia de Shirley MacLaine) um OVNI, causando uma pequena controvérsia durante um debate televisionado com outros candidatos, incluindo Barack Obama, Hilary Clinton e o antigo secretário de Energia dos EUA e governador do Novo México, Bill Richardson. O âncora da NBC que moderava o debate, Timothy Russert, envergonhou Kucinich ao fazer uma pergunta a respeito do avistamento. Hilary Clinton tomou a palavra, afirmando que iria fazer tudo o que estivesse ao seu alcance para tornar públicos os documentos do governo federal a respeito de OVNI caso fosse eleita. O mais notável sobre esse momento é que ele mostrou que até mesmo políticos da elite dos EUA às vezes “acreditam em alienígenas”: durante uma entrevista para a ABC após o debate, a resposta de Richardson à questão sobre se seria absurdo que possíveis candidatos à presidência falassem de OVNI em público foi, para o choque do âncora, que “Roswell, Novo México, fica no meu estado e sua presença é boa para o turismo [...] e, de toda forma, o governo nunca foi claro sobre o que realmente aconteceu lá”. Durante a eleição de 2016, Hilary Clinton demonstrou familiaridade com uma designação mais nova para OVNI durante uma entrevista em um talk-show na TV: “A nomenclatura é ‘*unexplained aerial phenomena*’. U.A.P.” Ver: CHOZICK, Amy. Hilary Clinton gives UFO buffs hope she will open the X-files. *New York Times*, May, 10 2016. Ainda mais surpreendente é que seu chefe de campanha durante a corrida presidencial, John Podesta – nome de destaque no Partido Democrático dos EUA e chefe do Estado Maior durante os governos Barack Obama e Bill Clinton –, é, há anos, um notório defensor da publicação de arquivos relativos a OVNI, e até tuitou ao sair do governo Obama: “Finalmente, meu maior fracasso de 2014: mais uma vez não garanti a #divulgação dos arquivos OVNI. #averdadeaindaestálafora” (além de publicar em outra ocasião que “O povo Americano é capaz de lidar com a verdade”). Também podemos falar a respeito da afirmação de Christopher Hitchens em sua polêmica contra Bill Clinton (HITCHENS, Christopher. *No one left to lie to: the triangulations of William Jefferson Clinton*. Londres: Verso, 1999), segundo a qual, pouco depois de assumir o cargo, o ex-presidente ordenou o seguinte a um de seus assessores de confiança: “Descubra quem matou Kennedy, e me diga se existem OVNI, ou não”, o que nos sugere que, ao menos nos EUA, não reste nenhum tipo social – nenhum tipo psicossocial – que seja “descrente”, e que a Razão enlouqueceu de mais de uma maneira. Quanto aos ocasionais pronunciamentos do Vaticano em relação a extraterrestres, por mais que eu esteja defendendo formas marginais de pensar sobre alienígenas neste artigo, também gostaria de estragar prazeres a respeito dos rumores de que o programa de pesquisa em astrobiologia do Observatório do Vaticano sirva para acobertar alguma iniciativa secreta para preparar culturalmente o planeta para a chegada de alienígenas. Me reuni recentemente com o padre José Fuñes, astrônomo argentino que fundou o programa na qualidade de diretor do observatório, e descobri que ele está tão curioso quanto qualquer outra pessoa a respeito de como especular acerca de todos os tipos de vida extraterrestre, sejam eles prováveis, possíveis, impossíveis ou qualquer outra coisa –, tanto que ele ficou claramente abalado pelo que falei a respeito de Marciniak e de outros canais.

de conspiração de gente excessivamente paranoica, ou como ilusões religiosas particularmente exuberantes – costuma não intrigar, mas irritar os intelectuais que deveriam justamente compreendê-las: os antropólogos. Embora esses antigos cientistas da diferença devessem identificar alguma razão (ou, ao menos, um pouco de sentido) nas personagens religiosas vistas pela maioria dos intelectuais e pessoas bem formadas como pura estupidez, os indivíduos que fazem parte dos meios do ocultismo ocidental e da New Age, nos quais Marciniak já foi uma voz importante, são concebidos como estranhos ou absurdos demais para serem considerados úteis do ponto de vista crítico, ou receber a atenção intelectual dos antropólogos. A condescendência com ares de sofisticação que Jeanne Favret-Saada percebeu por parte de seus colegas em Paris ao exibir sua obra sobre a bruxaria no interior da França nos anos 1970 não foi substituída na antropologia (nem, em geral, nas outras ciências humanas) por uma aproximação com “o irracional”. Ao invés disso, o movimento parece ocorrer na direção contrária – muitas vezes abandonando nesse processo formas mais estranhas de taumaturgos<sup>5</sup>.

Não que bruxas, médiuns, profetas, xamãs e outras figuras de encantamento que já foram comuns na pesquisa antropológica tenham sido eliminados de sua agenda. No entanto, elas não têm sido mais consideradas temas críticos centrais<sup>6</sup>. Sob certo ponto de vista, isso se deve ao fato de que essas personagens não passariam de figuras da retórica do “Outro” – uma retórica que nunca foi capaz de superar sua fascinação pelas imagens exóticas de culturas estrangeiras a ponto de observá-las em sua especificidade político-histórica –, e quem ainda opta por esses temas aparentemente só o faz pois tem apego à fantasia de que existem nativos puros que seriam capazes de revelar a verdade sobre a identidade ocidental. Por outro lado, outra explicação não completamente incompatível assume o ponto de vista mais explicitamente teleológico segundo o qual a pesquisa sobre a dimensão espiritual teria se tornado obsoleta devido a outro tipo de diferença histórica: aquela que ocorre entre o Homem de antanho e o ser humano ou pós-humano de hoje, ameaçado pelas mudanças radicais operadas nas últimas décadas pela ciência, pela tecnologia e pela governança. Para os defensores desse ponto de vista, muitos dos quais são praticantes da antropologia do “contemporâneo”, o interesse nos mitos dos entusiastas da religião é um sinal de que a curiosidade intelectual foi desviada de seu objetivo apropriado, ou seja, das rupturas com a tradição racional moderna iniciadas pelos novos fenômenos técnico-científicos. Ninguém menos que o antropólogo Paul Rabinow inicia uma de suas principais obras, *French DNA: trouble in purgatory*, com a sugestão de que a ansiedade com a qual a biotecnologia ameaça a dignidade dos seres humanos se baseia na persistência do que ele chama de imaginário “espiritual” na modernidade – um conjunto difuso de noções acerca da presença de uma essência

---

5 FAVRET-SAAD, Jeanne. *Deadly words: witchcraft in the Bocage*. Tradução de Catherine Cullen. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

6 É impossível negar que a reação fóbica à virada ontológica na antropologia dos Estados Unidos se baseie na suposição de que, no fundo, não existe um pensamento irreduzivelmente diferente do pensamento moderno, e que qualquer afirmação em contrário seria o mesmo que ignorar a crítica americana das origens coloniais da antropologia.

ideal e imaterial nos seres humanos –, que reside a poucos passos de determinadas “crenças” anti-iluministas, tais como a telepatia mental, a comunicação com os mortos e, de fato, os extraterrestres<sup>7</sup>. Encarar a demanda de conhecimento imposta pelas Lumières não fica mais fácil – e isso é o que diz um dos antropólogos mais importantes da atualidade! –, fazendo malabarismo com *iluminismos* surreais.

Há muito de questionável na ideia de que as pessoas que trabalham justamente no campo intelectual capaz de especular a respeito de figuras enigmáticas como Marciniak devam enxergá-las como personagens superadas pela modernidade, ou que a antropologia talvez tenha até que funcionar como um bastião contra a irracionalidade que essas figuras representam: o fato de conferir uma necessidade *a posteriori* às ciências e sua cosmologia; o fato de rejeitar o projeto de criação de paridade intelectual entre práticas menores e dominantes que pensadores que vão de Latour a Stengers, passando por Descola e Viveiros de Castro, chamaram de “antropologia simétrica”<sup>8</sup>, e o afastamento que isso gera em relação à aura de obviedade que cerca o pensamento moderno; assim como o fato de preservar a velha distinção colonial entre os modernos iluminados e seus irmãos eternamente inferiores e incapazes de pensar. E há muito mais a questionar na noção de que o interesse em figuras religiosas incomuns, em sua qualidade de outro, manifesta novamente o improdutivo e possivelmente perverso desejo a-histórico por parte do Mesmo de se definir através do Outro, seja pela negação de determinadas instâncias da pesquisa antropológica geradas dessa maneira<sup>9</sup>, ou pela aparente convicção dos críticos de que os recursos intelectuais da tradição crítica moderna seriam suficientes para todo tipo de questionamento, nunca podendo ser refinados (senão dialeticamente) por formas de pensamento estranhas e marginais, que constituem suas reais alternativas. Ainda assim, por mais improvável que pareça, a própria

7 RABINOW, Paul. *French DNA: trouble in purgatory*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

8 Ver não apenas o quarto capítulo de: LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Ed. 34, 1994 (que foi claramente negligenciado pela antropologia da ciência, levando a ciência a negar espaço para outras formas de pensamento como questões da antropologia); mas também: LATOUR, Bruno. On a new meaning of symmetrical anthropology. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (Ed.). *Comparative metaphysics: ontology after anthropology*. New York: Rowman and Littlefield, 2016 (que redefine a preocupação do projeto com o estabelecimento da paridade conceitual/prática – um “meio-termo” – entre modernos e não modernos, para que ambos possam resistir à medida que o aquecimento global se acelera). O pensamento de Isabelle Stengers a respeito da simetria como diplomacia cosmopolítica talvez seja a melhor consumação virtual e real do projeto. Ver: DESCOLA, Philippe. Varieties of ontological pluralism. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (Ed.). *Comparative metaphysics: ontology after anthropology*. Nesse artigo, Descola identifica três abordagens por meio das quais os antropólogos podem criar simetrias entre conceitos filosóficos e outros específicos a outras abordagens de pensamento (não moderno, não ocidental, não formal). Apesar de favorecer uma operação de simetria que recoloca esses “outros” conceitos em suas velhas posições nos esquemas mais amplos da prática, que ele chamou de modos de identificação/ontologias, nesse artigo ele oferece uma das abordagens mais estimulantes e incisivas para o meu problema.

9 Boa parte da crítica à virada ontológica nos Estados Unidos exigiria, caso fosse levada às suas conclusões lógicas, a negação das obras de Evans-Pritchard, Lévi-Strauss, Clastres, Sahlins e até de Strathern, entre outros, uma vez que estariam incorretas em suas análises e seriam irrelevantes em suas conceptualizações centrais.



Marciniak oferece mais uma razão incisiva para rejeitar, de uma vez por todas, tanto a negação da alteridade quanto a negação da dimensão espiritual em nome da inteligência crítica. Afinal, ela mesma deseja que seus conceitos obriguem a reconsiderar alguns dos preceitos mais básicos dessa inteligência – expondo, assim, o ambiente metafísico do pensamento moderno que a define, de modo a transformá-lo – ao destacar a ampla divergência entre sua própria metafísica rudimentar e a metafísica moderna. Em outras palavras, Marciniak praticamente exige que sua maneira de pensar como canal seja compreendida por meio da noção de *diferença* que tem sido veementemente recusada por tantos antropólogos, indo fundo no tecido conectivo e elementar do pensamento moderno, chegando até suas afirmações mais fundamentais a respeito do caráter do real, ou do ser (e suas ontologias implícitas).

Isso se mostra relevante não porque as prioridades teóricas de qualquer disciplina tenham importância intrínseca, mas porque, por mais estranho que pareça, aquilo que Marciniak e outros como ela podem levar os antropólogos a pensar tem grande valor para os campos intelectuais, culturais e políticos. Pois, mesmo que esteja longe de ser reconhecida como uma verdadeira pensadora, Marciniak levanta inesperadamente um problema que os antropólogos estão, ainda que casualmente, em posição ideal para abordar: o de como e o que conceitos inesperados como os dela – de pessoas que não são pensadores reconhecidos e que pensam a partir de um lugar alheio e muitas vezes antagônico ao pensamento moderno – podem ensinar a quem está diretamente ligado a esse pensamento. Digo isso porque Marciniak considera todas essas excentricidades a respeito do cosmos, da Terra e de sua suposta colonização com base em um verdadeiro conceito de pensamento – o de que o pensamento autêntico dá conta das diferenças e das relações entre os pensamentos particulares a mundos divergentes –, capaz de levar a repensar o modo como compreendemos qualquer pensamento que não seja compatível com o da modernidade; em outras palavras, repensar o que a antropologia pode ser, como ela é feita e porque isso é relevante, passando a colocar em primeiro plano conceitos divergentes (que a transformam em uma *antropologia de conceitos*) e criando, assim, uma paridade entre os modos de pensamento em que eles se encontram e as raras teorias e filosofias que serviriam, por fim, para avaliá-los (uma “supersimetria” buscada apenas por um pequeno grupo na esfera ontológica além, naturalmente, de

<sup>10</sup> O termo supersimetria foi cunhado em: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: HAU Press, 2015. O que pretendo expor resumidamente é que as incisivas produções de pensamento de Marciniak – e de outras pessoas, de pensadores especulativos nas margens das ciências e da literatura moderna, como a médium explicitamente metafísica e mística Jane Roberts, o socialista utópico Auguste Blanqui, e o xamã yanomami Davi Kopenawa – exigem um método de interpretação e especulação capaz de expô-los e de lhes fazer justiça intelectual, ou uma “antropologia de conceitos”. Esse método deve fundamentalmente se preocupar com as diferenças entre tal pensamento e o pensamento que reconhecemos ou aceitamos, ou seja, o pensamento moderno (ciências, discurso político, literatura etc.), razão pela qual a tarefa recai mais sobre os antropólogos do que sobre aqueles que se baseiam em outras disciplinas, incluindo a filosofia. Se tal método realmente nos leva a repensar a antropologia, isso se deve ao fato de a antropologia como projeto preocupado com diferenças, com o externo, o impensável, o absurdo etc., ter praticamente desaparecido, levando a uma antropologia que, ao invés disso, reifica a modernidade em um nível conceitual e metafísico (que também é racial e étnico). Para outro caso mais filosófico em favor de uma antropologia dos conceitos, ver: SKAFISH, Peter. From the library of the superreal: the metaphysics and consciousness of an American channel. *Common Knowledge* 22(3), 2016, 393-414. Ver também: SZTUTMAN, Renato. When metaphysical words blossom: Pierre and Hélène Clastres on Guarani thought. *Common Knowledge*, 23(2): 325-344, outro caso de um antropólogo que aborda diretamente esse mesmo projeto. Um dos dois exemplos contemporâneos mais importantes desse tipo de antropologia encontra-se, naturalmente, em VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Cannibal metaphysics: for a post-structural anthropology*. Trans. Peter Skafish. Minneapolis: Univocal Books, 2015, assim como em VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metaphysics as mythophysics*. Or, why I have always been an anthropologist. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (Ed.). *Comparative metaphysics: ontology after anthropology*. New: Rowman & Littlefield International, 2016, p. 249-275; SKAFISH, Peter. the metaphysics of the extra-moderns – on the decolonization of thought: a dialogue with Eduardo Viveiros de Castro. *Common Knowledge* 22(3): 393-414. O outro é POVINELLI, Elizabeth. *Geontologies: requium to late liberalism*. Durham: Duke University Press, 2016, que desenvolve uma espécie de antropologia dos conceitos em relação ao pragmatismo e à semiótica, assim como aspectos da teoria crítica frequentemente negligenciados na metafísica e na especulação contemporânea (mesmo que sua abordagem ainda um pouco foucaultiana a leve a atribuir à “analítica da existência” – ao invés dos conceitos – de seus colegas karrabing um menor poder de transformação dos conceitos modernos, se comparada ao método recursivo). Além do complexo precedente para esse projeto, encontrado na obra de Marilyn Strathern e Roy Wagner, pode-se considerar que uma série de outros antropólogos realizam antropologias de conceitos. PANDOLFO, Stefania. *Knot of the soul: Madness, Psychiatry, Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 2017 fornece um profundo deslocamento e transformação de conceitos psicanalíticos lacanianos a partir do diálogo com a psicologia vernacular islâmica; DE LA CADENA, Marisol. *Earth beings*. Durham: Duke University Press, 2015. A obra de Martin Holbraad em *Truth in motion* (HOLBRAAD, Martin. *Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012) e em outras instâncias é uma referência indispensável aqui, embora ainda não se saiba até que ponto seu método é adaptado aos conceitos e suas variações (tais como os mitemas), ao invés do que ele chama de “recursos conceituais” nas coisas. Por fim, ainda que não se preocupe explicitamente com os conceitos estabilizados, nem com a problemática franco-brasileira da equivocação, *Poverty and the quest for life* (SINGH, Bhriupathi. *Poverty and the quest for life: spiritual and material striving in rural India*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015) é, de acordo com meus termos, uma antropologia de conceitos que se debruça sobre noções de vida e deuses.

no caso de Marciniak porque ela também inventa uma forma de pensar sobre “o mundo”, sobre a Terra e os mundos que a compõem, que pode nos ajudar na reflexão a respeito da atual crise ecológica planetária, ao afirmar que a Terra só pode ser pensada desde fora de si mesma, de uma posição de *externalidade* radical, a partir da qual o planeta e os seres humanos, sobretudo os modernos, são objetos, ao invés de sujeitos da análise, reflexão e *comparação*...

Naturalmente, a ideia de que alguém “como” Barbara Marciniak – igualmente médium, professora espiritual, profeta e teórica da conspiração – seja capaz de produzir esse tipo de pensamento parece absurda. Ela é uma *baby boomer* (nascida em 1947) branca, de classe média, extremamente inteligente (ainda que não muito metódica). Marciniak revela uma genialidade oratória e espiritual durante seus trances, que começaram logo após uma peregrinação espiritual para Delphi e Giza em 1988; a popular “autora” de uma série de livros esotéricos (*Bringers of the dawn: teaching from the Pleiadians*, de 1991; *Earth: Pleiadian keys to the living library*, de 1994, e *Family of light: Pleiadian teachings for a world in chaos*, de 1999), que a levaram a um curto período de fama e de notoriedade; a incansável Cassandra do colapso da Califórnia, dos bancos, da moralidade cívica, de Washington, dos EUA, do mundo todo; e uma crítica tão desconfiada que parou de ler os jornais no início dos anos 1970 para captar melhor as maquinações do poder a partir de sua própria intuição. Entretanto, não é necessariamente nenhuma dessas coisas que a desqualifica como pensadora (assim como a maioria das linhas de pensamento religioso, a New Age tem sua parcela de pensadores especulativos), mas o fato de que ela parece ser completamente louca – e, por uma outra razão, imediata e rapidamente reconhecível. Pouco a pouco, a noção de que extraterrestres criaram o *Homo sapiens* e guiaram seu desenvolvimento, fingindo ser deuses de antigas civilizações antes de abandonarem a Terra e, talvez, retornar agora (enquanto os principais governos do mundo colaboram para esconder a verdade da população), passou das margens para o primeiro plano nas últimas décadas, tornando-se objeto de intermináveis e intragáveis programas de TV e internet, ao invés de ser domínio exclusivo da ufologia e da espiritualidade New Age. A ligação de Marciniak com *essa* narrativa popular fantasmagórica (difundida a ponto de muitos leitores reconhecerem o termo “reptiliano”) a faz uma improvável inventora de conceitos que possuem paridade com os das ciências humanas.

Ao mesmo tempo, não há nada necessariamente óbvio, especialmente para os antropólogos, a respeito da improbabilidade disso tudo. Afinal de contas, sabe-se há muito tempo que o limite entre a razão e a loucura exige revisão constante, e que a área de sobreposição é povoada por pensadores de fora do eixo, como Sade ou Schreber, responsáveis por elaborar algumas das mais incisivas distinções conceituais dos subseqüentes pensadores “de dentro do eixo”. Fundamentalmente, a correlação simplista entre religião popular e loucura está longe de ser rigorosa se compreendemos a loucura como alucinação ou psicose, no sentido psiquiátrico mais ingênuo (deixando de lado o fato de que a religião também não deixa de ser uma atividade especulativa). Mesmo que essa confusão ainda pareça aceitável no caso de Marciniak, isso ocorre porque seu pensamento religioso parece especialmente absurdo, uma vez que ocorre em meio à modernidade extrema, utilizando temas normalmente presentes na ficção e nos quais pessoas com alto nível de formação

não apenas não se envolvem, como são capazes de se dissociar completamente. A declaração de que teria se relacionado sexualmente com deuses e espíritos é perturbadora justamente porque é acompanhada desse tipo de raciocínio de segunda categoria que é aplicado de maneira desordenada – teoria da conspiração, ufologia e histórias sobre extraterrestres, “ciência” New Age – e sinal de falta de formação intelectual e política na América do Norte, Europa e América Latina, da mesma forma que o hinduísmo popular e o ressurgimento do islamismo em outras partes do mundo. A familiaridade e até a surpreendente intimidade que se pode sentir em relação a pessoas que vivem esse tipo de fantasmagoria podem levar o indivíduo a crer que, apesar de tudo, faz parte do *nós* da Razão, livre das sofríveis superstições que *eles* têm<sup>11</sup>.

Entretanto, há uma forma peculiar por meio da qual Marciniak ao mesmo tempo evoca e renega a distinção clássica do Iluminismo, e isso nos expõe (*aquele* nós) à dimensão conceitual do seu pensamento. Isso se deve em parte ao fato de que a “razão” – as racionalidades reais da ciência, da economia e da política liberal – se manifesta cada vez mais em termos que são equivalentes aos dela e, portanto, potencialmente afetados por seu pensamento. A recente ascensão da astrobiologia é o vetor mais óbvio dessa situação, uma vez que se propagou rapidamente na jurisdição do pensamento oficial a noção de que é extremamente provável a existência de bolsões onde o universo abriga formas de vida e até mesmo sociedades. Obviamente, as hipóteses científicas não se limitam à suposição de que a presença de formas de vida extremófilas em alguns dos ambientes mais rigorosos da Terra aumenta a probabilidade de que elas também habitem corpos celestes próximos, como Marte, Europa e Ganimedes<sup>12</sup>. Mais importante para nossos objetivos é a observação de cerca de 3 mil exoplanetas em nossa galáxia, incluindo os cerca de 50 que estão localizados na zona habitável de seus sóis, além da hipótese mais criativa e experimental de que a irregularidade na luz transmitida para a Terra por alguns deles se deve à presença de gigantescas estruturas artificiais em suas órbitas, construídas para capturar e

---

11 Eu compreendo que a analogia não seja exata e que corre o risco de confundir a Europa, a América do Norte e do Sul de hoje, com o Sudeste Asiático e o Oriente Médio de um passado recente, equiparando, assim, os projetos críticos específicos da teoria pós-colonial ou a crítica ao secularismo com coisas que não são idênticas; nem todas as pessoas têm a mesma reação à bizarria frequentemente branca da América do Norte. Ao mesmo tempo, acadêmicos cosmopolitas, progressistas, de esquerda e com experiência internacional que trabalham nas ciências humanas do mundo todo frequentemente compartilham as mesmas ideias sobre o cosmos, os ideais de vida, e que tipo de reflexão é razoável – ou sobre quais ideias são exageradas, loucas demais ou abjetas. Creio que um certo “nós” pré-filosófico surja aqui e seja um relevante impedimento ao pensamento.

12 Naturalmente, estou simplificando muito as hipóteses científicas e sua significância quando avaliada de uma perspectiva naturalista (e até não antropocêntrica). Para uma visão mais detalhada de ambas, ver: HELMREICH, Stefan. The signature of life: designing the astrobiological imagination. In: \_\_\_\_\_. *Sounding the limits of life: essays in the anthropology of biology and beyond*. Princeton: Princeton University Press, 2016, p. 73-93; OLSON, Valerie. NEOSpace: the Solar System's emerging environmental history and politics. In: JORGENSEN, D.; JORGENSEN, F. A.; PRITCHARD, S. (Ed.). *New natures: joining environmental history with science and technology studies*. Pittsburgh: The University of Pittsburgh Press, 2013, p. 195-211.

utilizar sua energia. Ao mesmo tempo, as elites financeiras e os países mais poderosos exibem claros sinais de que consideram que a atual fronteira do capitalismo e da política internacional se encontra no espaço sideral<sup>13</sup>. O sinal mais contundente disso é que tanto a Nasa quanto o Vale do Silício e outras empresas norte-americanas têm a intenção de iniciar a colonização de Marte a partir da próxima década. Um tema muito menos explorado é o plano de minerar asteroides em busca de recursos raros (provavelmente trazendo-os para a órbita da Lua ou de Marte), uma possibilidade considerada séria o bastante para que o Congresso dos Estados Unidos aprovasse uma lei que garante aos cidadãos norte-americanos o direito à posse de qualquer coisa obtida dessa maneira. Por fim, os planejadores da defesa dos EUA estão cada vez mais preocupados (segundo me consta) não apenas em como manter a dominância americana em órbitas mais baixas, mas também em relação à defesa contra possíveis ameaças extraterrestres contra o planeta. “Asteroides direcionados” e, aparentemente, a possibilidade de armas mais avançadas estão entre elas<sup>14</sup>.

Surpreendentemente, o fato de a ciência, a economia e o Estado estarem alterando aspectos constitutivos da cosmologia da modernidade – que *eles* estejam estendendo o espaço de vitalidade da Terra para toda a galáxia, e o da política e da economia para o espaço astronômico próximo – deixa poucas razões para relegar Marciniak a uma posição externa aos circuitos oficiais da discussão racional. Até certo ponto, ela está simplesmente dizendo que as coisas que alguns desses circuitos afirmam ser possíveis e até prováveis a respeito da vida extraterrestre (e sua implicação para os seres humanos) são reais, fazendo, assim, uma defesa legítima de seus pontos de vista a respeito de seu verdadeiro caráter e extensão. Sob esse ponto de vista, a frequente provocação proferida pelos Pleiadians – “Vocês já se perguntaram quem são os donos da Terra?... Vocês acreditam mesmo que o planeta não teria um dono no espaço?” – se revela um discurso mais racional do que sem fundamento a respeito do que pode ser real:

Assim como vocês possuem hierarquias na Terra das quais vocês podem ter consciência ou não, existem hierarquias no cosmos. [...] Você pode arar sua terra, pagar seus impostos, decidir em quem votar, e simplesmente ignorar o funcionamento de qualquer estrutura burocrática. De maneira similar, a Terra ignora a estrutura burocrática política em funcionamento no universo.

---

13 A noção de “espaço sideral” como uma fronteira político-econômica, no sentido de uma zona anárquica que fica além de uma fronteira efetiva e que o poder definido por essa fronteira tenta alcançar, não é nova – a militarização da órbita terrestre baixa começou no início da Guerra Fria, e os primeiros satélites de telecomunicação representam sua ascensão como fonte de lucro – nem incipiente: os satélites de vigilância na órbita terrestre baixa são fundamentais para a dominância na política internacional e na guerra, e a economia não ficou para trás, com o uso de satélites como paraísos incontroláveis para dados financeiros. Porém, a abertura do sistema solar como uma nova fronteira é um fenômeno novo e completamente distinto.

14 Refiro-me a uma comunicação pessoal com Jairus Victor Grove, do Departamento de Ciências Políticas da Universidade do Havaí, em Manoa.

Pode-se interpretar que Marciniak está alguns passos inferenciais fora das ciências quando os Pleiadians afirmam que a condição dessa ignorância é o dogma de que a consciência e a subjetividade são exclusivas aos seres humanos e, talvez, a algumas outras espécies terrestres (“a maioria das montanhas”, argumentam eles, “tem mais clareza de propósito que os seres humanos”), e, ainda assim, ao mesmo tempo elas não se afastam dos limites da possibilidade. Mesmo que com alguma dificuldade, podemos ainda perceber essa mesma continuidade com as ciências na frequente afirmação dos Pleiadians de que a manipulação deliberada do conhecimento humano por parte dos deuses nos deixou isolados no bioantropocentrismo, e essa é a principal maneira de nos manter colonizados. “A tirania máxima em uma sociedade”, afirmam, “não é o controle por meio da lei marcial, [mas] por meio da manipulação da consciência, através da qual a realidade é definida. De forma que aqueles que existem em seu interior não percebem que estão aprisionados. *Eles não percebem nem ao menos que existe algo fora do lugar onde existem*”.

Em suma, podemos ver que, muito embora as afirmações de Marciniak sejam pouquíssimo plausíveis, elas não deixam de compartilhar algumas das premissas centrais do pensamento acerca do espaço sideral para as ciências e as instituições políticas e econômicas, tornando-se equivalentes, portanto. Ademais, Marciniak emprega seu próprio raciocínio de maneira criativa, uma vez que é capaz de levantar questões que são não apenas, em princípio, consideráveis, mas que também podem alterar significativamente as conjecturas informadas a respeito das possibilidades. À medida que o surgimento da inteligência artificial funcional tornou o argumento da simulação (segundo o qual os seres humanos não passariam de simulações operadas em um futuro tecnologicamente avançado<sup>15</sup>) factível o bastante para merecer consideração filosófica, os avanços nas ciências aumentaram nossa sensação de que é possível que a Terra já seja, assim como ela diz, uma colônia ou algum tipo de posse desconhecida dentro de uma “zona espacial” política além de si mesma. Todavia, essa analogia não se faz necessária: um argumento recente e bastante conhecido no meio da astrobiologia estabelece que a probabilidade de que nenhuma outra (suposta) civilização tecnologicamente avançada tenha existido no universo conhecido seja de 10 bilhões de trilhões para um 1<sup>16</sup>. Em um artigo de opinião publicado no *New York Times*, cujo título “Yes, there have been aliens” (“Sim, existiram alienígenas”, em tradução literal) não expõe todas as suas implicações cosmológicas, um dos autores da estimativa afirma claramente: mesmo que a probabilidade de que tal “civilização” se desenvolva em qualquer planeta seja considerada nos termos mais pessimistas,

---

15 Ver: BOSTROM, Nicholas. Are you living in a computer simulation?. *Philosophical Quarterly*, v. 53, n. 211, 2003, p. 243-255.

16 Ver: FRANK, Adam; SULLIVAN, Woodruff. A new empirical constraint on the prevalence of technological species in the Universe. *Astrobiology*, v. 16, n. 5, 2016, p. 359-362. Mais precisamente, essa probabilidade de (menos de) 10x22:1 se refere à probabilidade de não existir qualquer outra vida no universo além da encontrada na Terra. Ver: KENNEL, Joanne. Humans are probably not the universe's first advanced civilization. *The Science Explorer*, 29 de abril de 2016 [citação online] para obter um resumo do argumento de Frank e Sullivan, além de SIERRA, Leonor. Are we alone? setting some limits to our uniqueness. April, 26 2016. Disponível em: <<https://www.rochester.edu/news/are-we-alone-in-the-universe>>. Acesso em: 6 out. 2017.

ainda assim deve existir um *trilhão* delas<sup>17</sup>. Se isso for verdade, Marciniak poderia estar correta ao afirmar que algumas delas nunca chegaram ao fim, e que suas histórias estão ligadas à nossa.

Desde que Marciniak começou a canalizar os Pleiadians, não demorou muito para que eles comessem a narrar essas histórias e como elas se conectam com as da Terra. E uma das primeiras coisas que saíram de sua boca foi a afirmação de que o passado (se é que este é o termo correto), em todas as suas vertentes, é quase inimaginavelmente vasto.

Os Pleiadians vêm de um futuro muito distante, ao passo que seus ancestrais “vieram de um universo que completou seu ciclo, um *universo*” (ao passo que “vocês estão trabalhando apenas em um planeta”), e decidiram ao final de sua existência que continuariam como seres distintos, ao invés de retornarem ao Tudo, tornando-se, assim, os “Planejadores Originais” não apenas da Terra, mas de galáxias inteiras, ajudando a direcionar em parceria com os projetistas de outros lugares sua fundação como uma espécie de repositório biológico – uma “Biblioteca Viva”. Em dado momento, a Lua “foi construída e conectada à órbita da Terra como um aparelho mediador e de monitoramento”; Marte também ganhou vida. Há 500 mil anos, havia espécies de humanos com civilizações técnica e intelectualmente muito mais avançadas que a nossa, mas por volta de 300 mil a.C., no início da “fase da humanidade moderna”, chegaram os colonizadores liderados por “dois filhos medíocres de um deus ainda mais medíocre”. Entre outras coisas, eles procuravam ouro – que seria necessário para proteger a atmosfera de seu planeta errante nas profundezas do espaço contra a radiação cósmica –, importando a força de trabalho de gigantescos seres geneticamente alterados para minerar a Terra. Quando esses gigantes se revoltaram, os deuses decidiram alterar os genes dos seres humanos autóctones, convertendo-os em autômatos maleáveis. Os filhos estabeleceram territórios, entraram em conflito pelo domínio do planeta, recorrendo a armas nucleares em sua guerra (resultando na formação dos desertos do Saara, de Gobi, e do sudoeste dos Estados Unidos), que chegou até Marte. O vencedor permaneceu, transitando entre seu planeta natal e a Terra, na região da Mesopotâmia, abandonando finalmente o planeta por volta de 3.000 a.C. “Esses outros não vivem em nossa escala de tempo”, acrescentam, “então agora vocês talvez compreendam por que seu planeta foi deixado de lado nos últimos milênios”.

O papel dos Pleiadians na história se revela ainda mais complexo, uma vez que eles, assim como os colonizadores, basicamente existem fora tanto do tempo histórico quanto do geológico. Mas, uma vez que esses pretensos deuses são aparentemente imortais, isso os tornou perigosamente desacostumados a mudanças, ao passo que os Pleiadians mal podem ser considerados seres temporais, uma vez que cruzam livremente os limites do tempo, da mesma forma que os mortais atravessam o espaço, explorando grandes áreas e redes construídas por outros seres “atualmente” ausentes. Os Pleiadians só encontraram um caminho até nós por meio desses labirintos graças

---

17 FRANK, Adam. Yes, there have been aliens. *The New York Times*, 10 de junho de 2016. Um título possivelmente mais preciso para o editorial de Frank, “Yes, there have been aliens – quadrillions of them!”, talvez não fosse ideal para imprimir em um jornal dos Estados Unidos.

ao terror inconcebível que reina sobre sua “região de existência”, desconectando e até mesmo destruindo vastas sequências de eventos e, assim, determinando o caráter de milhares de mundos, incluindo os da constelação das Plêiades. À medida que os Pleiadians tramavam sua libertação, eles descobriram que a tirania teria sua origem nos eventos ocorridos na Terra, instigados pelos deuses durante um período de tempo tão infinitesimalmente pequeno – as décadas que antecederam e sucederam o ano 2000 – que a maioria dos seres afetados não são capazes de localizá-lo, e frequentemente acreditam que tudo não passa de um mito<sup>18</sup>. Eles próprios chegaram a esse “fugaz nanossegundo” para criar uma “rede temporal secundária” na qual eles e os seres humanos possam entrar e, assim, se libertar. A principal forma de fazer isso é ajudar os seres humanos a libertarem suas mentes e se conectarem a uma série de aliados potenciais na Terra, ou “fora do planeta e do plano físico”. Até que isso aconteça *em massa*, o planeta como um todo continuará a se manifestar, de modo a chocar os seres humanos e levá-los a reconhecer sua consciência coletiva e se livrar dos pensamentos paranoicos e violentos dos quais os deuses se alimentam, sobretudo quando tentam empurrar os humanos para o caos antes de seu retorno<sup>19</sup>. Caso os seres humanos, os não humanos e os Pleiadians consigam se unir e vencer (para eles, isso já aconteceu, ou está acontecendo em um ciclo perpétuo), a atual linha do tempo da Terra irá se bifurcar em duas, entre um futuro sombrio de dominação total e outro de libertação e lenta renovação. “Não haverá apenas uma Terra”, afirmam para ao mesmo tempo encorajar e advertir seus ouvintes...

Ora, mesmo que essa visão ao mesmo tempo bela e aparentemente louca possa ser parcialmente compatível com a “razão”, o que os indivíduos pensantes (especialmente os criticamente educados) devem fazer com essa informação? Uma vez que esse ponto de vista entre, ainda que de forma marginal, na jurisdição do pensamento oficial, ele deve ser tratado com uma seriedade que, no fim das contas, talvez jamais tenha merecido? Deve ser liberalmente aceito como uma forma de pensamento completamente estranha e, ainda assim, válida e prosseguir com a vida? Deve ser compreendido como ficção científica e deixar de lado qualquer necessidade de

---

<sup>18</sup> Eles explicam que eles próprios vêm neste “nanossegundo fugaz” para criar uma “linha do tempo secundária” que é adjacente àquela em que os seres humanos geralmente vivem e na qual tanto nós quanto eles somos livres. Para fazer isso, os Pleiadians e muitos outros seres como eles influenciam os seres humanos a gerarem novos “eventos primários” – tais eventos, como a separação do átomo ou do segundo, ocorrem ao longo de todas as versões paralelas e divergentes da história humana e são, portanto, determinantes – aos quais eles ligam períodos que eventualmente se conectam a sua própria existência.

<sup>19</sup> Até mesmo o sol, que na realidade é uma inteligência gigantesca e incompreensível, atira raios solares para se comunicar conosco. “Você ficaria surpreso se soubesse quem e o que vive no sol... mundos extremamente avançados podem se disfarçar como sóis para se protegerem contra a inovação e a penetração [...]. Ao contrário do que seus cientistas podem dizer, ele não está apenas queimando formas de gás. Em grande medida, as ciências arruinaram sua interpretação da vida. [...] Dá pra imaginar que o sol não tenha significação? Contemple isso por um minuto. Mas ainda assim existe uma campanha de medo e negatividade em relação ao sol”.



compreender o que o distingue? Ou “afirmá-lo” radicalmente como possibilidade de pensamento, mas sem tratá-lo como algo relevante?

Previsivelmente, há muito tempo a resposta da própria Marciniak a essas questões tem sido a de diminuir a importância da razão e elevar outra forma de pensamento. Isso não quer dizer que ela seja destituída de racionalidade, ou contrária às ciências e a outras práticas, exigindo exclusividade para seu modo de pensar. O problema é que, para ela, os métodos científicos não são capazes de determinar se os cenários que ela descreve são reais, acabando por impedir sua compreensão (já que os trata como “vagas noções e ficções infundadas, fraturando e fragmentando a lógica que vocês se dedicaram tanto para alcançar”). A falha está, de acordo com os Pleiadians, “na maneira como vocês supervalorizam o sistema educacional, premiando-se pela capacidade de repetir histórias como se fossem fatos – nunca questionando o conteúdo e o método de aprendizagem”. O que seria capaz de revelar a verdade sobre a situação política e cosmológica são percepções psíquicas internas e, assim que forem alcançadas, uma avaliação inteligente das mesmas. Muitos antropólogos defenderiam que, dessa forma, é possível encontrar uma abordagem que dê conta de Marciniak, concluindo que suas práticas são incompatíveis e praticamente incompreensíveis dentro do secularismo moderno.

O que quero dizer é que boa parte dos ensinamentos públicos proferidos por Marciniak seriam considerados pedagógicos no sentido antigo e medieval: seu objetivo é passar, por meio da instrução e da prática, uma série de métodos para cultivar a percepção psíquica e avaliar seus resultados. Seus eventos de canalização geralmente começam, por exemplo, com uma meditação que leva os participantes a um estado mental alterado, por meio do qual aspectos de suas psiques geralmente externos à consciência se tornam presentes e os pensamentos desses aspectos – que não são derivados da percepção sensorial, nem são limitados pelo tempo-espço – passam a ficar disponíveis. O objetivo, segundo os Pleiadians, é “expandir sua consciência e ouvir uma voz que vem de dentro... um duplo, ou outra versão de si mesmo”, ouvindo, assim, suas mensagens. Uma vez que o grupo alcança esse estado de consciência, Marciniak começa a canalizar, e os participantes compartilham suas percepções íntimas do duplo e suas questões a seu respeito. Então, os Pleiadians fornecem longas respostas, utilizando cada uma das questões não apenas para elaborar sua cosmologia, mas também para instruir seus interlocutores a respeito de como receber e avaliar essas percepções. Para estimular o foco psíquico necessário, o grupo todo é admoestado, às vezes muito duramente, a seguir um regime que combina a meditação, uma técnica corporal como ioga ou *qi gong*, além de nutrir intenções claras e fortes e passar tempo na natureza e longe das tecnologias de informação. Entretanto, compreender os dados internos que resultam do processo não é uma questão de hábito ou doutrina, mas fruto de um estilo de pensamento que é surpreendentemente “livre e abstrato”. Eles explicam que é necessário “questionar a voz interior” e assumir “interpretações heréticas” para não interpretar as mensagens em termos convencionais e frequentemente religiosos. O importante é que os pensamentos psíquicos sejam compreendidos menos como objetos “reais” perceptíveis, e mais como situações “multidimensionais”, na medida em que

existem simultaneamente em inúmeras versões da realidade, e não no mundo físico (aparentemente) comum aos humanos.

Ora, se existe algo no etos da antropologia capaz de realmente distingui-lo do que há de mais teoricamente refinado na sociologia e da história, trata-se de sua capacidade estética e analítica de discernir e compreender o pensamento de Marciniak para além de aspectos “racionais”. Ou seja, ao invés de presumir que ideias como as delas sejam primariamente propositivas e, portanto, equivalentes aos gêneros de pensamento sancionados (errôneas, portanto), muitos dos antropólogos mais ponderados da atualidade as compreendem (e isso não é novidade) como parte de conjuntos maiores de prática, compostos de técnicas corpóreas e sensibilidades pré-reflexivas que possuem suas próprias formas e normas, para as quais o significado das ideias está intimamente ligado, ou é homólogo. Ao contrastarmos esses conjuntos – especialmente os que geralmente são considerados religiosos – com os que são familiares e palatáveis até mesmo para o mais crítico pensamento científico humano, as ideias específicas ao primeiro podem ser compreendidas segundo seus próprios termos, e não de acordo com os das sociedades liberais, que correspondem ao segundo e que, por reflexo, costumamos impor aos demais. Conforme Talal Asad, Saba Mahmood e outros engajados na crítica do secularismo argumentam, a incompreensão generalizada em relação a formas do pensamento religioso pensadas pelos modernos costuma se basear no pressuposto de que elas não passem de conjuntos de crenças, a invés de técnicas para disciplinar o indivíduo e transformá-lo em um sujeito virtuoso e espiritualmente iluminado<sup>20</sup>. Empregada aqui, essa linha de pensamento mostra que a constelação de ideias dos Pleiadians parece ser mais insustentável do que realmente é, graças ao simples fato de que, até este momento, elas foram apresentadas sem o relato claro das práticas por meio das quais elas são enunciadas e recebidas. Se aquilo que Marciniak canaliza for reconectado com o modo como essas informações são canalizadas – se a semântica de seu discurso for avaliada à luz de seu contexto e suas condições práticas –, torna-se claro que elas promulgam uma forma de vida prescrita, assim como uma estranha cosmologia.

Na verdade, os Pleiadians explicam frequentemente que suas palavras, sejam elas transmitidas oralmente ou por meio de texto (“gostamos de brincar com ambas as formas de linguagem”<sup>21</sup>), transmitem ao corpo instruções telepáticas das quais o indivíduo raramente toma consciência. Essas transmissões “ativam memórias”, fragmentos do passado profundo do indivíduo e da espécie que estão dormentes no corpo e que, quando são conscientemente reunidos, “revelam uma história dentro de você que é pessoal, planetária e galáctica”. Assim, boa parte da reflexão

---

20 Refiro-me às suas obras centrais e mais reconhecidas. ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in christianity and islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993; *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003; HIRSCHKIND, Charles. *The ethical soundscape: cassette sermons and islamic counterpublics*. New York: Columbia University Press, 2006; MAHMOOD, Saba. *The politics of piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

21 *Earth*, II.

do grupo a respeito da percepção psíquica é voltada para compreender, ao mesmo tempo, como os eventos lembrados, que geralmente são de violências sofridas pelos humanos nas mãos dos deuses durante outras vidas, funcionaram como traumas não processados na atual encarnação do indivíduo, e qual é seu significado para a história da humanidade colonizada. Dessa forma, a apresentação da história por parte de Marciniak não pode ser separada do trabalho espiritual do indivíduo que, por sua vez, é absolutamente essencial para a recuperação coletiva da história. Nossa dificuldade em aceitar que essa narrativa fantástica possa ser parte integral de uma ética espiritual séria tem origem no fato de que a modernidade frequentemente trata o discurso religioso da seguinte maneira: como passível de abstração de seus objetivos pedagógicos e efeito práticos e, portanto, avaliável nos termos das ciências e das instituições políticas modernas.

O que deve ser feito, então, com as ideias de Marciniak? Por mais absurdamente loucas que possam parecer – essa é ao menos uma das respostas-padrão – elas fazem parte de um caminho, de um estilo de vida rigoroso que está longe de ser louco. “Nos tempos antigos as pessoas viviam de acordo com códigos de conduta”, confirmam os próprios Pleiadians, e “‘conhecer a si mesmo’ era fundamental para a vida”, “implicava viajar para dentro de si e explorar versões do eu multidimensional”, a alma. Agora, acrescentam, por meio de seus ensinamentos, “você já conhecem as múltiplas versões de *si mesmos*”.

Por mais que essa resposta esclareça algo da cosmologia de Marciniak, ao mesmo tempo ela elimina qualquer sinal do que estaria em jogo para nós. O problema é que suas ideias não passam de ideias, com uma dimensão verdadeiramente reflexiva, e torná-las inteligíveis por meio de significados encontrados apenas no aspecto prático-ético as privaria de sua dimensão fortemente ontológica, efetivamente negando que elas possuam qualquer significância intrínseca. Para registrar os pensamentos que suas ideias geram para ela e podem gerar em nós – a conceitualização inesperadamente rigorosa das coisas, a crítica da modernidade e a visão tosca, mas ainda assim metafísica do pensamento –, uma abordagem diferente para compreender essas ideias se torna necessária, deixando de lado o pressuposto metafísico de que o sentido deriva do contexto prático e pode ser reduzido a ele.

Por menos familiar e mais incômoda que essa abordagem seja a princípio, ela é necessária pela simples razão de que Marciniak, mais uma vez dando voz aos Pleiadians, afirma que seus discursos e textos são compostos de conceitos e não se resumem apenas a alertas proféticos, sermões e instruções prescritivas. Sempre que se manifestam sobre a ocupação da Terra, eles afirmam que irão compartilhar “alguns *conceitos* com vocês, que os levarão para além do modo como vocês se definem”. Isso já deveria ser suficiente para nos afastar do pressuposto de que os seus discursos não são feitos para serem recebidos como pensamento conceitual, já que seu verdadeiro propósito seria o de estimular uma série de técnicas espirituais, tornando-se enigmáticos apenas quando são artificialmente isolados das técnicas. Ademais, as frequentes afirmações dos Pleiadians de que o duplo psíquico do eu foi coletivamente esquecido “*porque vocês deixaram de vivenciar e buscar o abstrato*” (!) demonstram que, apesar do que pode ser esperado, é possível que exista uma preocupação nessa ênfase no conceito, com um pensamento que não é subordinado

ao concreto e à prática (ou, ao menos com a prática do pensamento abstrato, ao invés dos pensamentos a respeito da concretude de toda prática). Além disso, vemos que a palavra “conceito” é realmente recorrente em seu discurso, especialmente em torno dos temas mais míticos: o duplo psíquico é chamado de conceito; assim como a ideia de que a Terra é uma Biblioteca Viva, o tempo é um “conceito local”; os arquitetos divinos da Terra pré-invasão “conceitualizaram” as civilizações antes que elas existissem; segundo eles, os conceitos de uma pessoa determinam como seus pensamentos engendram a totalidade da experiência (“primeiro vem o pensamento e depois a experiência, não o contrário”); e, por fim, muito mais que o previsível termo “história”, a noção de “conceito” é aplicada para caracterizar as unidades básicas de suas comunicações. Porém, é algo mais importante do que a forma como Marciniak utiliza as palavras que exige um modo de reconhecer suas ideias como conceitos: o fato de que, surpreendentemente, os Pleiadians também elaboram um conceito de *pensamento*, do processo de uso e elaboração de conceitos. Trata-se de um relato rico e sistemático do que são o ato de pensar e os pensamentos individuais, além do que cada uma dessas coisas *faz*<sup>22</sup>.

Quando examinamos o que Marciniak/os Pleiadians dizem a respeito das razões pelas quais compartilham conceitos – ao invés de verdades eternas, ou apenas verdades particulares sobre o que quer que seja –, descobrimos que eles o fazem porque os colonizadores nos legaram um “conceito de existência” incorreto, que deve ser destruído e substituído. O problema básico é que a existência foi feita para parecer uni- e não multidimensional. Essa ideia de multidimensionalidade não é exatamente a de que o universo físico contém ou é cercado por dimensões, conforme descrevem as teorias quânticas, para além daquelas aceitas pela física clássica e a relativística, mas a de que cada ser individual existe não apenas como si mesmo e no seu próprio mundo, mas também como outros seres, que existem tanto em seu próprio mundo, como em outros, muitos dos quais portadores de formas distintas de existência<sup>23</sup>. Cada pessoa ou objeto – já que, no limite, não há diferença – existe milhões de vezes, simultaneamente como muitos eus, que “habitam diferentes lugares e realidades”,

---

22 Busquei demonstrar abaixo que a noção de Marciniak/dos Pleiadians de pensamento é sistemática no seu relato de como as instâncias individuais do pensamento da parte de qualquer indivíduo são necessariamente versões dos pensamentos de outros indivíduos e que, dessa forma, os pensamentos formam sistemas interconectados que perpassam os pensamentos de qualquer indivíduo. Entretanto, o que realmente torna sistemática sua visão de pensamento é que essa ideia formal rudimentar é empregada para pensar sobre tudo e qualquer coisa (sobre “conteúdo”), ao menos tudo o que chama a atenção da mente estranhamente perspicaz de Marciniak. Ou seja, todas as coisas, suas relações locais e “não locais” e os sistemas que formam são pensados em conjunto, e Marciniak, portanto (conforme pretendo argumentar em outro momento), apresenta um verdadeiro “sistema” de pensamento. Obviamente, como definir a sistematicidade desse sistema continua a ser um problema difícil e interessante. O fato de manter-se aberto e variável é análogo ao que Roland Barthes definiu como a “sistemática” metonímica e instável da escrita de Charles Fourier, que também deve algo ao isolamento que Maniglier sugere na condição do pensamento sistemático (além de um direito de todo pensador). Ver: MANIGLIER, Patrice. Manifeste pour un comparatisme supérieur en philosophie. *Les Temps Modernes* 682, 2015/I, p. 86-145.

23 Por exemplo, alguns desses mundos são povoados apenas por entidades puramente matemáticas.

formando imanentemente uma alma junto a eles: uma “coleção” e “rede” de uma “variedade de identidades” que, de alguma maneira, também é consciente de si e de todos os outros seres, desde um plano imaterial, como a soma de seus pensamentos<sup>24</sup>.

Segundo os Pleiadians, aos poucos os deuses afastaram os humanos da experiência de multidimensionalidade que prevaleceu em tempos imemoriais, já que assim nos tornaríamos mais fáceis de dominar: “Os sistemas educacionais foram baseados no isolamento e na separação de seus outros eus” e, desde então, “você nem sempre compreendem a multiplicidade de seus dramas” pessoais e coletivos, que se relacionam sempre a aspectos de agrupamentos de conflitos distintos que são, ainda assim, interconectados e que atravessam eras e mundos, incluindo o seu próprio. Como versões uns dos outros, os dilemas dos seres humanos e de outras espécies se refletem; igualmente, a atual crise ecológica é uma reprise do que aconteceu em outras épocas; e a experiência humana da ocupação planetária reitera, pelo inverso, a experiência de sermos os extraterrestres que a ocupam<sup>25</sup>. Uma vez que não temos a consciência de sermos outros e de vivermos outros eventos, somos incapazes de compreender com precisão a situação terrestre.

Para restabelecer a compreensão de que todas as pessoas e eventos são simultaneamente e sempre outras pessoas e eventos, cada indivíduo deve despertar em si próprio a forma multidimensional de pensamento particular à alma. Quando as almas pensam, seu pensamento sobre algo ou alguém também diz respeito às outras versões daquele ser, às relações entre eles, aos agrupamentos formados a partir desses diferentes seres e às relações entre esses agrupamentos e seus aspectos. Em outras palavras, por meio de uma única cognição ininterrupta, os pensamentos da alma são capazes de compreender qualquer entidade aparentemente independente como parte contínua de outras entidades com as quais formam um agrupamento de almas<sup>26</sup>. Nesses pensamentos, a entidade que é seu objeto nunca pode ser a parte que representa ou que se conecta ao todo e/ou a suas outras partes, pois aquilo em que um pensamento se concentra não pode ser dissociado de suas versões e agrupamentos (que poderiam ser igualmente chamadas de “multiplicidades”). Uma vez que essa forma de pensamento “holográfica” e “não local” raramente emerge espontaneamente sob a forma linear e segmentada que a linguagem força sobre os humanos, cada pessoa precisa se esforçar para alcançar uma experiência de si própria como um aspecto dos agrupamentos dos pensamentos de sua alma – ela deve “aprender a acessar a parte” que ela representa para vivenciar a si mesma como tal – e, assim, também alcançar um lampejo das relações entre seus pensamentos e os outros eus de sua alma com seus pensamentos. Esse indivíduo deve se submeter a uma experiência de “unificação” com o agrupamento de almas (como resultado do acesso físico ao duplo), “desconectando-se” temporariamente de sua identidade para que seus muitos eus possam “se expressar através de si”, e entrando no reino

---

24 *Bringers of the dawn*, p. 77-78.

25 A ideia é que determinados humanos vivos hoje também estão vivos em outros tempos como colonizadores.

26 Por exemplo, os Pleiadians às vezes explicam, quando respondem aos pedidos do público por conselhos pessoais, que eles sempre captam a unidade formada por todas as outras existências desses indivíduos, caracterizando seus dilemas existenciais de acordo com isso.

onírico de pensamento puro e imaterial<sup>27</sup>. Os conceitos dos Pleiadians são formas de disparar essa consciência por meio da linguagem, mesmo que sejam, em outro nível, pensamentos plurais do mesmo tipo que o indivíduo precisa aprender a ter.

Bem, se *essa* é essencialmente a maneira pela qual Marciniak pretende que as pessoas pensem, então é evidente que compreendê-la depende de nossa disposição e capacidade de atribuir tanta importância quanto ela ao conceito de pensamento, avaliando seus muitos conceitos com base nisso. Ao mesmo tempo, essa avaliação não será bem-sucedida se presumirmos que esses pensamentos sejam do mesmo tipo que a maior parte do pensamento moderno, uma vez que os dela se baseiam em e desenvolvem premissas – de que o pensamento não dá origem, mas engendra e conecta as entidades materiais, de que o pensamento é produto e material da alma e, assim sendo, inerentemente multifacetado – que são opostas às adotadas pelas ciências e por boa parte das práticas políticas, legais e econômicas contemporâneas. Então, o que é preciso para compreender Marciniak é uma abordagem tão preocupada quanto ela *tanto* com o pensamento como tal *como* com as diferenças em relação ao que os modernos concebem acerca do pensamento. Em outras palavras, qualquer consideração real de seu pensamento não pode ser dissociada da “espiritual” – não física, psíquica – e do caráter plural que ela atribui a ele, bem como do problema interpretativo assim criado.

Desde *Provincializing Europe*, de Dipesh Chakrabarty, tornou-se bastante comum reconhecer que um pensamento tão mitológico e psíquico quanto o de Marciniak não compartilha os mesmos pressupostos metafísicos das ciências humanas e, portanto, não pode ser equiparado a elas. Assim, interpretá-lo como tal seria fruto de uma profunda incompreensão de seu sentido e do que ele representa para nós<sup>28</sup>. Atualmente, não deve restar muito de chocante na declaração de Chakrabarty segundo a qual “nós precisamos nos afastar de dois dos pressupostos ontológicos presentes nas concepções seculares do político e do social” – “que o ser humano existe em um período de tempo único e secular” e que “os deuses e espíritos são, no fim das contas, ‘fatos sociais’”, ou efeitos do social –, para podermos caminhar em direção a uma compreensão muito distinta dos povos cujo pensamento é inseparável dessas forças “sobrenaturais”<sup>29</sup>. Essa outra visão, que também se tornou familiar, toma como ponto de partida a noção de que as incompreensões extremamente redutivas

---

27 Naturalmente, isso é um tipo de subjetivação, mas que é alcançada por meio de um transe e, portanto, da dessubjetivação, resultando em uma multiplicação dos eus que poderia ser chamada de “polissubjetivação” – um processo e uma forma que têm conexões com a posse oracular medieval e da Antiguidade, além de afinidades com o xamanismo nas Américas, o que dificulta a sua assimilação por técnicas éticas supostamente ocidentais do eu, sejam elas filosóficas ou cristãs. Para uma descrição aprofundada de polissubjetivação, ver: SKAFISH, Peter. *Metamorphosis of consciousness: concept, system, anthropology in American channels*. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (Ed.). *Comparative metaphysics – ontology after anthropology*. New York: Rowman & Littlefield International, 2017, p. 275-300. Cf. CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2011.

28 CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and history difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

29 *Provincializing Europe*, 27.

a respeito desse tipo pensamento são, ainda assim, praticamente inevitáveis nas ciências humanas e devem ser compensadas por meio do reconhecimento de que esse pensamento não pode ser devidamente explicado e traduzido nos termos das ciências humanas. Porém, para Chakrabarty, essa incomensurabilidade implica não só a impossibilidade de avaliar em termos sócio-históricos pensamentos como o de Marciniak, mas também implica, paradoxalmente, a possibilidade de fazer justamente isso: ele argumenta que os aspectos do seu pensamento que extrapolam os do pensamento moderno os tornam coetâneos, uma vez que nos estimulam a usar as ciências sociais para contemplar o dela como algo que poderíamos pensar como possível em uma existência diferente, mesmo que não possamos nos imaginar (ao menos da perspectiva Chakrabarty) fazendo isso de fato<sup>30</sup>.

A despeito da familiaridade do ponto de vista de Chakrabarty (ou justamente por causa dela), outra perspectiva acerca do pensamento divergente continua sendo pouco familiar, embora seja muito mais bem-sucedida em perceber sua intenção de se conectar a ele. Os antropólogos associados, felizmente ou não<sup>31</sup>, à virada ontológica da disciplina afirmam igualmente que pensamentos como o de Marciniak não são equivalentes aos das ciências humanas, mas, ainda assim, por essa mesma razão são capazes de contribuir com algo fundamental. Porém, eles ao mesmo tempo acrescentam que isso só pode ser apreendido caso seja feito um esforço para traduzir esse pensamento para as categorias básicas da modernidade e, então, propõem pensá-lo a partir dessa base<sup>32</sup>. Conforme Eduardo Viveiros de Castro demonstrou, até mesmo a mais simples descrição das noções de humanidade e corporalidade em operação no pensamento de incontáveis coletivos ameríndios deve incluir um relato de como e por que cognatos dessas categorias não existem no pensamento moderno, assim como uma especificação e localização, uma desuniversalização de algumas de suas categorias fundamentais. Ou seja, se “alma”, “humanidade” e “cultura” compõem o *status* não marcado de todos os seres desses coletivos, e “corporalidade”, “espécie” e “natureza” são os termos que eles utilizam para identificar-se e distinguir-se uns dos outros, então esses termos não são nem análogos em sentido aos seus equivalentes modernos, nem são meios culturais por meio dos quais a natureza é representada ou interpretada de modo alternativo. Ao invés disso, há entre eles diferenças semânticas e, portanto, distinções conceituais que expressam uma diferente distribuição ontológica (um arranjo do “ser”, no sentido daquilo que é, e na forma como é) que não se conforma à que prevalece na modernidade. Agora, embora esses conceitos sejam amplamente divergentes e praticamente impossíveis de traduzir para o pensamento

---

30 *Provincializing Europe*, 45-46. O ponto de vista de Chakrabarty – de que essa tradução seria ao mesmo tempo possível e impossível – reflete o que acredito ser uma influência da noção de diferença para Derrida (enquanto condição de possibilidade e impossibilidade de qualquer fenômeno).

31 Se faz necessária uma redefinição da virada ontológica que compreenda que suas dimensões explicitamente filosóficas e críticas são fundamentais.

32 Tratar o pensamento moderno, ao invés da teoria antropológica, como ponto de referência contra o qual outros modos de pensamento devem ser contrastados é um traço da obra de uma série de pensadores associados à virada ontológica e fornece uma forma diferente de pensar a respeito de seu caráter e valor do que a conceitualização igualmente indispensável de Martin Holbraad como método formal.

moderno, o ato de demonstrar isso possui o efeito crítico e recursivo de expor o caráter local de um de seus dualismos mais fundamentais e de alterar nossa forma de pensar sobre ele. Ou seja, que a natureza e a cultura revelam ser conceitos específicos da modernidade, adquirindo novos sentidos sempre que tentamos imaginar o que significam em situações nas quais correspondem, respectivamente, à transcendência instituída e à imanência dada, ao invés do contrário (como de costume). Deve-se afirmar, portanto, que isso torna relevante para nós a maneira como um modo de pensamento é *pensado*, não tanto por reconhecermos que um modo de pensamento não equivale ao pensamento moderno, mas por demonstrar *as formas pelas quais eles se equiparam* – ao mostrar que sua transposição para categorias modernas exigiria uma caracterização e transformação feita a partir de seus próprios termos.

O que essa abordagem consegue fazer, neste caso, é demonstrar que Marciniak não nos faz pensar *apesar de*, mas *por causa* de sua diferença; que sua incontrolável e, para muitos de nós, absurda insistência no fato de que o pensamento não ocorre na matéria, ou sobre a matéria, mas em si mesmo e sobre si mesmo – que o pensamento engendra a linguagem e os corpos, e não o contrário, e se concentra essencialmente no pensamento, que é o que ambas essas coisas realmente são – não é o ponto em que deixamos de ser capazes de acompanhar seu pensamento, mas onde somos *obrigados* a fazê-lo (se desejarmos compreendê-la). Ao invés de nos estimular a pensar nos fazendo reconhecer que determinadas formas de pensar são, no limite, completamente desligadas de nossas próprias e que as nossas teriam, portanto, limites intransponíveis, Marciniak nos força a pensar demonstrando que seu pensamento é contínuo ao nosso em virtude de sua divergência e do trabalho que devemos fazer para especificar o que ele representa. Se reconhecermos que não podemos realmente compreender sua noção de pensamento, tentemos ao menos caracterizá-la em seus próprios termos (ao invés dos nossos). Então, nós somos obviamente obrigados a evitar a noção de que o pensamento de Marciniak é efetivamente igual ao nosso, mas também devemos contrastá-lo com o nosso, que precisa ser relativizado. Ou seja, precisamos deixar claro que, enquanto dizemos que “o pensamento vem em segundo lugar”, que “é feito pela linguagem e por nossos corpos materiais”, “que possui partes que formam o todo” e que “ocorre no nosso mundo”, ela diz que “o pensamento vem em primeiro lugar”, “produz a linguagem e a matéria”, “é feito de partes que contêm o todo e está contido em outras partes” e “ocorre entre mundos”. O simples ato de expor essa discrepância demonstra que a divergência entre seu pensamento e o nosso não representa sua descontinuidade: afinal, o pensamento de Marciniak é bem-sucedido em comunicar suas ideias, desde que, como dito anteriormente, busquemos compreendê-lo; o que talvez se deva ao fato de que um conjunto de pensamentos estranho seja *contínuo* ao nosso *quando divergente* dele, e *descontínuo quando convergente*<sup>33</sup>.

---

33 Mesmo que alguém tentasse entender a forma supostamente incompreensível de um alienígena pensar, aceitando apenas os aspectos que estão de acordo com os modos modernos – conforme fizemos anteriormente neste ensaio –, essa forma de pensar ainda não seria contínua aos modos modernos. Por outro lado, ela se revelaria contínua aos modos modernos a partir do instante em que seu caráter divergente fosse aceito e interpretativamente respeitado, uma vez que isso altera esses modos.



O que Marciniak pode nos fazer pensar se seguirmos esta abordagem é que nossos próprios pensamentos podem e talvez devam girar em torno de pensamentos que divergem deles, e sobre a(s) pessoa(s) que os pensa(m). Ou seja, se ela apenas se torna compreensível quando interpretada sob a luz de seu conceito de pensamento e da forma particular que revela como nossa própria noção de pensamento está longe de ser necessária e é suscetível a mudanças, então descobrimos que relatar o que ela pensa com base nesse conceito também nos leva a, de certo modo, pensar assim. Nós percebemos que simplesmente relatar o que ela diz a respeito de os diferentes mundos da Terra e seus habitantes serem (respectivamente) versões ou alternativas uns dos outros e de mundos e habitantes de outros Mundos<sup>34</sup> acarreta o estranho efeito de nos fazer pensar de maneira similar a respeito “do mundo”; ou seja, nós acabamos por pensar (ainda que apenas brevemente) que o mundo que erroneamente acreditamos ser o mundo – nosso próprio, a modernidade, não apenas no sentido de uma era mundial, mas também de um mundo do pensamento – pode ser ou é apenas uma versão alternativa de outros mundos que, de alguma maneira, também passarão a existir. Além disso, se também relatarmos que Marciniak crê que ter esse pensamento sobre a Terra é tê-lo a respeito dos pensamentos de mundos terrestres diferentes da modernidade, e ainda dos mundos de outros Mundos e de agrupamentos de ambos, e que também é fazer parte intrínseca de seus pensamentos – que pensar na Terra como uma versão é estar subjetivamente em parte ou em todos esses outros pensamentos, estar pensando os pensamentos de outros mundos –, isso tanto permite quanto exige que pensemos que os pensamentos podem, de alguma forma, ser desta forma *para nós*. Que pensamentos e conceitos dignos deste nome exporiam a continuidade (a divergência) entre os pensamentos do nosso mundo e os pensamentos de outros mundos, assim como a realidade da existência dessas diferentes versões – que o ser e o estar talvez se alternem<sup>35</sup>.

Esse tipo de abstração pode parecer inútil e até contraproducente para lidar com a catástrofe que Marciniak afirma estar ocorrendo ao nosso redor. Ainda assim, a repentina reconstituição do mapa cosmológico que a crise planetária exige, afirmaram os Pleiadians através dela, “levou o abstrato a bater em sua porta, pedindo para que você saia de si mesmo”, do eu atual para a alma e da “existência linear para a multidimensional”, uma vez que o abstrato será “uma ferramenta essencial para a sobrevivência” à medida que o conflito se intensificar. Compreender “que existem muitas versões da realidade” – “muitas Terras para escolher, muitas linhas do tempo com histórias que foram esquecidas ou propositalmente retiradas de sua consciência e de seu desenvolvimento” – e vivenciar as conexões que a atual versão da Terra possui com as outras e com as versões de outros Mundos são pré-requisitos para entender o que realmente está acontecendo. Eles afirmam que não é só que as pessoas

---

34 Escrevo “Mundo” com letra maiúscula para indicar mundos que são compostos por conglomerados de mundos da “mesma forma” que a Terra.

35 Ainda que precária, essa noção tem forte relação com o que Patrice Maniglier chamou de “*variational ontology*”. Veja: MANIGLIER, Patrice. *Anthropological meditations: discourse on comparative method*. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (Ed.). *Comparative metaphysics: ontology after anthropology*. New York: Rowman & Littlefield International, 2017, p. 109-132.

estejam “ficando tresloucadas”, mas que a “responsabilidade”, “a confiabilidade”, “a amizade” e o “amor” estão em baixa; que “o dinheiro não significa mais anda”, já que “tudo está tão absurdamente caro, desde a comunicação, até a educação” e que o endividamento aumentou além dos limites da razão; que “vocês são informados de que há doenças em todos os lugares, de forma que vocês passaram a temer seus corpos”; não apenas que “suas liberdades estão se tornando muito restritas” (“vocês não podem se expressar livremente e emitir opiniões, e devem seguir o rebanho, fazendo tudo o que mandam”), mas que “enganação e mentira se tornaram a regra do jogo” e que foi isso que causou (como Marciniak declarou em 1999) “a interminável guerra do Oriente Médio”, e o aparato de vigilância por meio do qual acabaremos sendo “chipados” em breve. Se tudo isso não fosse suficiente, eles também afirmam que a Terra e a totalidade dos seres que a ocupam, entre os seus e em conjunto, já não aguentam mais e podem eliminar os seres humanos caso estes não se revoltam, ou instiguem uma “revolução da mente”; e, aliado a isso – a escala da crise é realmente vasta –, que “se vocês continuarem a entregar o poder aos outros, vocês viverão sob a maior tirania que este mundo é capaz de suportar, uma tirania que vai tão longe que eventualmente colonizará o espaço”, e até outros mundos. Ou seja, não apenas a miríade de mundos que a Terra encerra em si atingiu um ponto de ruptura, mas seu colapso também acarretará a queda de outros Mundos desconhecidos.

É aí que entram o pensamento multidimensional e o estímulo conceitual dados pelos Pleiadians. Eles classificam a Terra como uma Biblioteca Viva em parte porque cada ser terrestre, orgânico ou não, é um sujeito consciente que, quando tratado com respeito, oferece livremente uma grande quantidade de informações sobre o estado do planeta, dos outros que habitam a Terra e sobre o cosmos como um todo. Quando animais, plantas, minerais, corpos d’água e fenômenos meteorológicos são abordados dessa maneira, eles oferecem perspectivas a respeito de sua condição – alguns, como baleias e abelhas, anunciam que suas mortes em massa na verdade são os traços deixados por sua partida para Terras paralelas melhores –, assim como sobre como evitar os incêndios, terremotos e tempestades por meio dos quais os seres humanos estão sendo despertados e repreendidos. Inesperadamente, o conceito de Terra exposto pelos Pleiadians também tem o objetivo de permitir a compreensão de que seus habitantes animados e inanimados foram inicialmente fabricados para preservar o conhecimento dos inúmeros projetistas extraterrestres e oriundos de outras dimensões: não apenas sobre como produzir seres vivos, mas também “fórmulas e esquemas [...] para que todo tipo de realidade seja desenvolvido”, codificados na forma de DNA e de outras estruturas moleculares. Ao adentrarmos o pensamento de outros seres terrestres, unindo-nos com eles da mesma forma que se faz com partes da alma, esse conhecimento pode ser liberado pelos humanos e, então, acessados pelos seres extraterrestres para derrubar a tirania que tomou conta de seus mundos. Os conceitos dos Pleiadians, e o pensamento multidimensional que eles iluminam naqueles que foram despertados por eles, são fundamentais para formar essa parceria.

Porém, ainda é bastante improvável que tudo isso *nos* dê um motivo para pensarmos multidimensionalmente, mesmo que tenhamos percebido que somos capazes disso, de alguma maneira. Todavia, esse raciocínio pode ser fruto da consideração de determinadas implicações cosmopolíticas do conceito de pensamento

de Marciniak, a despeito de aceitarmos ou não suas suposições espirituais e animistas. Por mais esotéricos que sejam seus termos, a noção de que a Terra pode ser um sistema semissubjetivo formado por uma miríade de componentes constitutivos agenciais detém um certo valor pragmático neste momento de aquecimento global e mudança climática, uma vez que suas origens no naturalismo antropocêntrico sugerem que a instituição coletiva de uma relação animista com a “natureza” seja crucial para sobreviver a isso. Naturalmente, essa possibilidade já foi aventada por pensadores como Stengers e Latour, preocupados há bastante tempo com a agência não humana, razão pela qual eles desenvolveram as ideias de Terra como Gaia, de Lovelock e Margulis, em uma forma especulativa, como a multiplicidade imanente de agências orgânicas e inorgânicas interdependentes, das quais humanos e não humanos são igualmente inextricáveis<sup>36</sup>. Ainda assim, ao mesmo tempo a noção de Gaia corre o risco de confundir a imagem do universo como uma infinita extensão da Natureza terrestre, que deve ser dominada e de onde se deve fugir, com as muitas visões cosmológicas que acreditam que a chave para a continuação da vida humana se encontre tanto nas estrelas quanto na superfície<sup>37</sup>. Em contraste, a visão de Marciniak, não menos imanente, de que os humanos e a Terra são inseparáveis de uma ecologia extraterrestre mais vasta de versões/mundos (uma xenoecologia e uma uranologia) nos estimula a considerar que poderiam existir precedentes para a emergência dos planetas em outro lugar, e que obter qualquer ínfimo conhecimento a respeito dessas situações representaria um enorme avanço para nossa variada compreensão de nós mesmos.

O modo como Marciniak mais nos incentiva a pensar se expressa especialmente bem pela caracterização que os Pleiadians fazem de si mesmos: “nós representamos o que está fora do que vocês foram ensinados que existe”, em um momento em que

36 Ver: LATOUR, Bruno. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity, 2017; STENGERS. *In catastrophic times: resisting the coming barbarism*. Trans. Andrew Goffey. London: Open Humanities Press, 2015. *The ends of the world* (DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *The ends of the world*. London: Polity, 2016) representam uma firme avaliação de nossa capacidade de fazer isso, tanto nossa capacidade de ação, quanto o tempo que temos para agir. Cf. a avaliação de Descola de que o naturalismo não será suficiente no futuro, mas que algum tipo de analogismo tem mais chances de substituí-lo em Descola e Charbonnier, *La Composition des Mondes*. Paris: Flammarion, 2014.

37 Conforme Latour afirma nas palestras de Gifford (nas quais se baseiam *Facing Gaia*), quando discute o fato de que Lovelock primeiro desenvolveu a noção de Gaia quando trabalhava com as origens da vida no Laboratório de Propulsão a Jato, “onde a sonda Galileo expandiu a similaridade entre a Terra e todos os outros corpos cadentes, ao olhar a Terra de cima para baixo, Lovelock estaria, na verdade, diminuindo a similaridade entre todos os planetas e essa nossa Terra tão peculiar. [Isso] nos traz de volta para um mundo que deve ser mais uma vez visto como sublunar. Não porque a Terra não seja perfeita, [mas] porque ela – e apenas ela – tem o privilégio de estar viva, de alguma maneira” – “animada” e “em equilíbrio”. Assim “uma profunda ferida narcísica [...] contra todos que sonharam em se mudar para o espaço”, porque “a Terra deve realmente estar no centro do universo” – que o universo é nosso – “e porque estamos aprisionados a essa atmosfera”. Ainda que eu deseje afirmar que as noções de Gaia para Latour e Stengers sejam indispensáveis para pensar sobre a Terra, creio que elas não ofereçam recursos suficientes para contrariar o geocentrismo da maioria de nossos pressupostos acerca da natureza planetária de nossa existência.

“vocês nem ao menos notam que há algo fora de onde vocês existem”. Ao invés de recriar nossos velhos universalismos a partir de um ponto de vista superior ou final (“la vue de Sirius”), nosso experimento de aprender com as Plêiades nos permite pensar que pode existir, que existe – ou mesmo deve existir – um pensamento que realmente está fora do nosso pensamento, formas de pensar tão distintas que não conseguimos nem começar a compará-las às nossas, formando assim espaços para si mesmas. Se precisamos de uma exterioridade tão radical, a intrusão desses “espaços siderais”, isso se deve ao aparente claustro da modernidade que, *no nível do pensamento*, nos dá a ilusão de que existe apenas um mundo, composto de uma única maneira, e que nossas categorias críticas dão conta desse mundo, levando-nos a crer que não há nada mais que pensar e, o que é pior, não há *ninguém mais além de nós* para pensar sobre quem e o que somos. A perspectiva de que o universo todo, das partículas às pedras, passando pelas galáxias, seja formado pelo pensamento – que até mesmo as estrelas pensam, pensam sobre nós e pensam a nosso respeito em relação a outros mundos – sugere, para além da nossa imaginação, que existem não apenas muitas outras pessoas e mundos além de nós e do mundo que reconhecemos, mas que *sempre fomos comparadas por e entre eles*.

Se cogitarmos essa possibilidade, também poderemos cogitar que nossa sensação prévia de que o pensamento moderno é a forma mais crítica e intelectualmente avançada é completamente insustentável, e que nós não apenas precisaríamos pensar a respeito dessas pessoas para refletir sobre nosso próprio pensamento, como provavelmente estaríamos em uma posição muito ruim para decidir sobre como fazer isso. Podemos nos pegar prestando atenção na declaração dos antideuses de Marciniak (mesmo que não as aceitemos como “reais”), segundo os quais “vocês foram ensinados a pensar que estão sozinhos na existência” e que, “isolados, vocês não são capazes de comparar seu mundo a outros”. A declaração é acompanhada por comparações específicas, entre as quais a de que a ordem mundial contemporânea se fundamentaria sobre o conceito exclusivamente moderno de que a existência é, essencialmente, uma “separação” (que todas as suas instâncias são “compartimentalizadas”, “maravilhas sem sentido”), e que “vocês só foram capazes de se separar da Terra” por meio da aceitação dessa ideia; a de que esta “desconexão política” levou a uma ecologia que nunca esteve tão doente, assim como “nunca houve outra civilização que criou animais como alimentos, os envenenou e depois os comeu” (“nisso vocês são únicos, e esse é considerado o auge de sua loucura”); a de que uma ciência diferente da conhecida atualmente poderia revelar tudo isso, “porém, se vocês continuarem apegados a sua ciência, vocês podem deixar de ver outra e ainda outra ciência, pois certamente existe mais de uma ciência”; e a de que para se desprender, é preciso se submeter “ao teste em todas as realidades: descobrir o que é verdade, o que é real, e onde estão o real e a verdade”, perguntando “onde esta versão da realidade é real?”, (“já que as versões têm seus lares”). Por fim, podemos nos dar conta de que a predominância de nosso modo de pensar não implica nem sua inevitabilidade, nem sua veracidade, e muito menos a inviabilidade de qualquer outra forma de pensamento. Podemos decidir que encontrar uma saída para a perigosa armadilha de nosso autoconfinamento exige que façamos nosso pensamento operar “entre mundos”.

## SOBRE O AUTOR

**PETER SKAFISH** é professor visitante de Antropologia da Universidade da Califórnia, Berkeley. Foi *maître de conférences associé* e pós-doutorando no Collège de France. Traduziu para o inglês o livro *Metafísicas Canibais*, de Eduardo Viveiros de Castro. Email: skafish@berkeley.edu

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in christianity and islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Formations of the secular: christianity, islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- BOSTROM, Nicholas. Are you living in a computer simulation?. *Philosophical Quarterly*, v. 53, n. 211, 2003, p. 243-255.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2011.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and history difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- CHOZICK, Amy. Hilary Clinton gives UFO buffs hope she will open the x-files. *New York Times*, May, 10 2016.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *The ends of the world*. London: Polity, 2016.
- DE LA CADEÑA, Marisol. *Earth beings*. Durham: Duke University Press, 2015.
- DESCOLA, Philippe. Varieties of ontological pluralismo. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (Ed.). *Comparative metaphysics – ontology after anthropology*. New York: Rowman & Littlefield International, 2017, p. 27-40.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Deadly words: witchcraft in the Bocage*. Trans. Catherine Cullen. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- FRANK, Adam. Yes, there have been aliens. *The New York Times*, 10 de junho de 2016.
- \_\_\_\_\_; SULLIVAN, Woodruff. A new empirical constraint on the prevalence of technological species in the Universe. *Astrobiology*, v. 16, n. 5, 2016, p. 359-362.
- HELMREICH, Stefan. The signature of life: designing the astrobiological imagination. In: \_\_\_\_\_. *Sounding the limits of life: essays in the anthropology of biology and beyond*. Princeton: Princeton University Press, 2016, p. 73-93.
- HIRSCHKIND, Charles. *The ethical soundscape: cassette sermons and islamic counterpublics*. New York: Columbia University Press, 2006.
- HITCHENS, Christopher. *No one left to lie to: the triangulations of William Jefferson Clinton*. Londres: Verso, 1999.
- HOLBRAAD, Martin. *Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.
- KENNEL, Joanne. Humans are probably not the universe's first advanced civilization. *The Science Explorer*, 29 de abril de 2016 [citação online].

- LATOUR, Bruno. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity, 2017.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LATOUR, Bruno. On a new meaning of symmetrical anthropology. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (Ed.). *Comparative metaphysics – ontology after anthropology*. New York: Rowman & Littlefield International, 2016.
- MAHMOOD, Saba. *The politics of piety: the islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MANIGLIER, Patrice. Anthropological meditations: discourse on comparative method. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (Ed.). *Comparative metaphysics: ontology after anthropology*. New York: Rowman & Littlefield International, 2017, p. 109-132.
- MARCINIAK, Barbara. *Bringers of the dawn and Earth*: Pleiadian Keys to the Living Library. Santa Fe: Bear na Co., 1995.
- OLSON, Valerie. NEOSpace: the Solar System's emerging environmental history and politics. In: JORGENSEN, D.; JORGENSEN, F. A.; PRITCHARD, S. (Ed.). *New natures: joining environmental history with science and technology studies*. Pittsburgh: The University of Pittsburgh Press, 2013, p. 195-211.
- PANDOLFO, Stefania. *Knot of the soul: madness, psychiatry, islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.
- POVINELLI, Elizabeth. *Geontologies: requiem to late liberalism*. Durham: Duke University Press, 2016.
- RABINOW, Paul. *French DNA: trouble in purgatory*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- SIERRA, Leonor. Are we alone? Setting some limits to our uniqueness. de Lenor Sierra. April, 2016. Disponível em: <<https://www.rochester.edu/news/are-we-alone-in-the-universe/>>. Acesso em: 6 out. 2017.
- SINGH, Bhriupathi. *Poverty and the quest for life: spiritual and material striving in rural India*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.
- SKAFISH, Peter. From the library of the surreal: the metaphysics and consciousness of an American channel. *Common Knowledge*, 22(3), 2016, 431-452.
- \_\_\_\_\_. Metamorphosis of consciousness: concept, system, anthropology in American channels. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (Ed.). *Comparative metaphysics – ontology after anthropology*. New York: Rowman & Littlefield International, 2017, p. 275-300.
- \_\_\_\_\_. The metaphysics of the extra-moderns – on the decolonization of thought: a dialogue with Eduardo Vivieros de Castro. *Common Knowledge*, 22(3): 393-414.
- STENGERS. *In catastrophic times: resisting the coming barbarism*. Trans. Andrew Goffey. Open Humanities Press, 2015.
- SZTUTMAN, Renato. When metaphysical words blossom: Pierre and Hélène Clastres on Guaraní Thought. *Common Knowledge*, 23(2): 325-344.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, n. 1, 2002, p. 113-148.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Cannibal metaphysics: for a post-structural anthropology*. Trans. Peter Skafish. Minneapolis: Univocal Books, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Metaphysics as mythophysics. Or, why I have always been an anthropologist. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (Ed.). *Comparative metaphysics – ontology after anthropology*. New York: Rowman & Littlefield International, 2016, p. 249-275.