

Ignacio Cabria

OVNIS Y CIENCIAS HUMANAS

Un estudio temático de 50 años de bibliografía



FUNDACIÓN ANOMALÍA

***OVNIS
Y
CIENCIAS HUMANAS***

Ignacio Cabria García

OVNIS
y
CIENCIAS HUMANAS
Un estudio temático de la Bibliografía
(1947 - 2000)

Biblioteca "Camille Flammarion" de Fenómenos Anómalos



A Terry que lo ha soportado

Esta obra ha sido publicada bajo los auspicios de:

Fundación Anomalía , Apartado 5.041, 39080 Santander (España).

<http://www.anomalia.org>

Editor: *Fundación Anomalía*

Autor: *Ignacio Cabria García*

Maqueta: *Julio Arcas Gilardi*

Portada: *Maties Morey Ripoll*

Copyright © del texto: **Autor y Fundación Anomalía**

1ª edición Diciembre 2002

Vol. 4 de la *Biblioteca “Camille Flammarion” de Fenómenos Anómalos*

Todos los derechos reservados. Ninguna parte del libro podrá ser reproducida, transmitida por cualquier medio, electrónico o mecánico, incluidas fotocopias, grabaciones o almacenado por cualquier otro procedimiento, sin el permiso por escrito del Editor.

ISBN: 84-607-6545-8

Depósito Legal: SA-9-2003

Impreso en España por:

Copicentro, Bonifaz 9, 39003 Santander..

INDICE

1. Introducción	11
-----------------------	----

PARTE I.- LA UFOLOGIA DE ENFOQUE PSICOSOCIOLOGICO

Capítulo 1.- El Descubrimiento del Factor Humano	19
Capítulo 2.- Simbolismo y Estados de la Mente	27
Una Reflexión Final a la Parte I	42

PARTE II.- LA PSICOLOGIA APLICADA A LAS OBSERVACIONES OVNI Y A LAS ABDUCCIONES

Introducción	47
Capítulo 3.- Percepción y Cognición de lo No Identificado	51
Capítulo 4.- Los Ovnis según el Psicoanálisis	64
Capítulo 5.- Los Ovnis como anomalías de la percepción	70
Capítulo 6.- El análisis del testigo	77
Capítulo 7.- Trastornos de la personalidad y visiones anómalas	85
Capítulo 8.- Memoria e Hipnosis en las abducciones	99
Resumen de la Parte II	118

PARTE III.- SOCIOLOGIA DEL FENOMENO OVNI

Introducción.- La variedad del fenómeno social	127
Capítulo 9.- El estudio de las creencias	128
Capítulo 10.- La construcción de la ufología como saber	138
Capítulo 11.- El movimiento social ufológico	149

La **Fundación Anomalía** edita entre otras publicaciones, Cuadernos de Ufología (Anuario), Suplemento Internacional CDU y @nomalía digital. Información en <http://www.anomalia.org>

Los estudios sobre el fenómeno ovni desde las ciencias humanas se han desarrollado a nivel internacional en dos ámbitos bien distanciados: el universitario y el ufológico. En este trabajo voy a penetrar tanto en el entorno académico como en el de la ufología en busca de reflexiones útiles para un análisis del tema ovni desde las ciencias humanas. Los psicólogos, sociólogos, antropólogos, empezaron tarde a prestar algún interés por este tema que fuera más allá del comentario anecdótico, con honrosas excepciones. Sin embargo, podemos decir que desde los años ochenta se cuenta con una abundante producción de trabajos desde aquellas disciplinas.

Al contrario de la discreción de las producciones universitarias, que se han realizado de acuerdo con su propio discurso intelectual, los trabajos del entorno ufológico han estado inmersos en un debate público en las revistas especializadas y populares, y a veces en los medios de comunicación masivos, todo ello en un entorno social de fans y de escépticos que han añadido más ruido que reflexión a la controversia sobre la naturaleza del fenómeno. En el debate ufológico los puntos de vista han estado polarizados hacia dos extremos: por un lado, los *creyentes*, que han fomentado la idea de que los ovnis son naves de una civilización extraterrestre que nos visita y han denunciado a los escépticos como “detractores”; por otro, los *escépticos*, que han explicado las visiones ovni en términos prosaicos, como confusiones con fenómenos naturales u objetos convencionales, como psicosis o simples fraudes, y han denunciando a la ufología como pseudociencia. En cualquier caso, en la arena ufológica no se ha hecho mucho esfuerzo por la comprensión del fenómeno psicosocial y cultural generado. Si algo se ha echado en falta hasta tiempos recientes en esta controversia ha sido una línea de investigación que profundizase en los aspectos psicológicos, sociológicos y culturales implicados en el fenómeno ovni sin tener que tomar partido por la descalificación de ningún contrario.

A partir de los años ochenta se ha creado entre un sector de la ufología una mentalidad más abierta y un interés por esa línea de las ciencias humanas de que he hablado. Algunos investigadores han ido más allá de la discusión sobre la existencia o no de una anomalía científica, o de un residuo de casos sin identificar, para centrarse en los procesos psicológicos y sociales por los cuales se produce un informe ovni, cuál es la significación cultural que lo rodea y otros aspectos conexos, en un acercamiento al mundo universitario.

Así pues, aquí vamos a poder conocer tanto los estudios académicos

sobre el fenómeno ovni como el debate originado en la arena ufológica sobre los aspectos humanos y sociales del tema. He optado por una ordenación metodológica de los contenidos desde las disciplinas más vinculadas con el fenómeno: la psicología, en cuanto que los ovnis son un fenómeno perceptivo reportado por un observador individual, y las ciencias sociales, particularmente la sociología y la antropología, puesto que tratamos con un fenómeno de gran incidencia en las creencias y en la cultura popular contemporáneas. Dentro de estos enfoques generales hago una distribución temática y a la vez cronológica de los estudios más interesantes que se han producido. El trabajo cubre un periodo temporal desde el comienzo del fenómeno de los platillos volantes el 24 de junio de 1947, en que surge por primera vez este término, hasta el año 2000, en un balance de poco más de medio siglo de estudio del fenómeno.

He querido empezar con un análisis del crecimiento en el seno de la ufología de un punto de vista psicosocial muy cercano al tratamiento de las ciencias humanas. La Parte I nos servirá también como un elemento más para una sociología del conocimiento en ufología, donde veremos la evolución y las resistencias hacia un cambio de enfoque.

Las visiones de objetos no identificados se estudiarán en la Parte II desde la psicología de la normalidad y desde la psicopatología. En el primer aspecto, se empieza con los fundamentos perceptivos y la cognición en las observaciones anómalas, siguiendo con las teorías psicoanalíticas. El análisis de la psicología de los testigos introduce el tema en el campo de la psicopatología, donde se tratan también las anomalías de la percepción y la visión de ovnis como trastorno de la personalidad.

La Parte III contiene diversos tratamientos de una sociología del fenómeno. Se inicia con el estudio de las creencias del público sobre la vida extraterrestre, y repaso lo que se ha dicho desde diversos bandos sobre las actitudes de los actores sociales en el debate ovni. A continuación expongo algunas reflexiones sobre la construcción social de la ufología como saber y como movimiento social. También se tocan la comunicación social sobre las anomalías y las teorías que intentan explicar las observaciones desde la psicología social, para finalizar con los estudios transculturales del estereotipo ovni.

Para terminar, la Parte IV habla de los ovnis desde un punto de vista antropológico. Se abordan distintas perspectivas: la de la cultura popular, tanto en su acepción de folklore como en la más amplia de la cultura de masas; la de los ovnis como rumor o leyenda contemporánea; el aspecto mítico de las visitas de otros mundos y el contenido religioso de estas creencias, campo éste último muy amplio que toca los nuevos cultos ovni, su estructura, doctrina y otras consideraciones.

He querido recoger en un epílogo las tesis y otros trabajos universitarios que se han realizado sobre los ovnis y la vida extraterrestre, como un complemento de interés para aquellos que trabajan en aquel medio.

No intento aquí elaborar una tesis personal, sino que recojo las diferentes posturas en el debate sobre la naturaleza de los ovnis, pero tampoco pretendo que sea un comentario imparcial. En una revisión crítica, hago constar los puntos fuertes y débiles de cada investigación, en lo que hay un punto de vista subjetivo que ni se oculta ni se hace pasar por el único posible. Mi motivación para esta revisión es doble. Por un lado, dar a conocer una temática muy amplia a los interesados en los factores psicosociales y culturales del fenómeno ovni, que quizá no tienen acceso a las publicaciones en que han aparecido estos trabajos, y, por otro lado, hacer una sistematización que sirva como punto de arranque de nuevos estudios en la materia.

Cuento con que el lector parte de un conocimiento de la literatura ufológica popular, lo que me evitará una amplia explicación previa sobre el fenómeno de los ovnis. En cualquier caso, aquí tiene el lector una bibliografía adecuada para cada tema, en la que me limitaré lo más posible a los trabajos que se centran específicamente en el tema ovni, pues las referencias científicas generales harían la bibliografía interminable y pueden ser consultadas en cada obra referenciada.

LAS CIENCIAS HUMANAS Y LA UFOLOGÍA PSICOSOCIOLÓGICA EN SU TRATAMIENTO DEL TEMA OVNI

Las investigaciones científicas sobre el tema ovni no comenzaron de una manera seria hasta los años setenta, pues anteriormente casi todos los estudios sobre el tema contenían un peso considerable de prejuicios en favor o en contra de la creencia en los platillos volantes y en los extraterrestres. Como indica el estudio bibliométrico de Martí Fló (1998) sobre el tratamiento del tema ovni en las publicaciones académicas y científicas, hasta 1966 se publicó muy poco en esta clase de revistas. Entre 1967 y 1976 se encuentran algo más de 5 artículos al año. Entre 1977 y 1980, en que tuvo lugar el *boom* de los ovnis a nivel popular, las publicaciones se dispararon, con un máximo de 52 en el año 1979. Entre 1981 y 1988 se produjeron una media de 15 trabajos anuales, y entre 1988 y 1993 la media es de 23.

Por lo que se refiere a tesis doctorales y otros trabajos universitarios que hayan tomado los ovnis como tema central, he partido de la exhaustiva bibliografía temática de George Eberhart, *UFOs and the Extraterrestrial Contact Movement: a Bibliography* (1986b), para comprobar que hasta 1986 no existían trabajos académicos en ciencias físicas, si descontamos las investigaciones hechas

en el ámbito militar, y que todos los doctorados lo habían sido en ciencias humanas. Desde 1950, en que el periodista DeWayne Johnson (1950/1999) escribió un trabajo de investigación de máster en periodismo sobre los tres primeros años de los “platillos volantes”, ninguna otra investigación abordó el asunto en el entorno universitario hasta que en 1965 David Stuppel realizó un trabajo sobre la secta contactista “I Am”. En 1973 Michael Schutz completó su doctorado en sociología con una tesis sobre la organización de los grupos ufológicos, y David Jacobs hizo su tesis doctoral sobre la historia de los OVNI en Estados Unidos. En los años ochenta, Herbert Strentz se doctoró en periodismo con la cobertura del tema OVNI en la prensa, y tanto Thomas Bullard como Peter Rojcewicz disertaron sobre los OVNI como contenido del folklore. En un epílogo de este trabajo relaciono los trabajos universitarios que se han realizado hasta el año 2000, tanto en tesis doctorales como en trabajos de investigación de máster y trabajos de licenciatura de carrera.

Si la contribución del entorno universitario en ciencias humanas y sociales al conocimiento del fenómeno ovni fue muy poco significativa hasta los años ochenta, la del entorno ufológico en el mismo campo fue prácticamente insignificante¹. En un Coloquio Internacional sobre Ciencias Humanas y Fenómeno OVNI organizado en Salzburgo en 1982 por la revista UPIAR, Richard Haines clamó por la falta de estudios sobre percepción de los OVNI, destacando que de entre los 1600 trabajos recogidos en el catálogo de bibliografía ufológica de Lynn Catoe (1969), sólo el 0,7 por ciento se refieren a la percepción humana. Los escasos estudios científicos con esta perspectiva fueron hechos por psicólogos o sociólogos universitarios no vinculados con la ufología, pero por lo general creyentes en la naturaleza extraterrestre de los ovnis.

La ausencia de los ufólogos de los estudios sociales y psicológicos en aquel primer periodo tuvo, desde mi punto de vista, una causa clara. El movimiento ufológico vivió hasta 1979 una época de euforia por el aluvión de casos ovni y el crecimiento de la creencia pública en los extraterrestres. Fue una época de expansión de un movimiento social en ufología y de difusión masiva del tema en los medios de comunicación. El tratamiento unilineal del fenómeno ovni como naves interplanetarias y la tendencia de la ufología a cerrar filas en torno de una actividad proselitista de sus creencias hizo que las investigaciones de los ufólogos se limitasen a la búsqueda de las pruebas físicas del fenómeno, dejando de lado todo lo que tuviera que

¹ En la bibliografía de Eberhart no existe siquiera un capítulo específico sobre ciencias humanas, siendo necesario buscar los artículos de esta materia en “Informe Condon”, “Conferencias”, etc., lo que hace que esta obra resulte de poca utilidad a nuestro propósito.

vez con el estudio del factor humano.

La situación ha cambiado sustancialmente en las dos últimas décadas, debido en parte a que se ha generado en el seno de la ufología una corriente crítica que se ha volcado sobre los factores psicosociales. El descenso del interés popular por los ovnis a partir de 1980 llevó a muchos ufólogos a prestar una mayor atención a los procesos psicosociales que están en el origen de las “oleadas” de informes OVNI, principalmente la influencia de los medios de comunicación. Por otro lado, la abundancia de casos fácilmente identificables en términos convencionales hizo a los investigadores fijarse en los factores cognitivos que intervienen entre la observación y el testimonio de un fenómeno anómalo, como son la percepción, las creencias y las expectativas. Un cierto número de ufólogos comenzó así a especializarse en los factores testigo y sociedad y a considerar la intervención de estos elementos en la producción del fenómeno ovni. Algunos han tenido en cuenta la propia microsociología del movimiento ufológico, en cuanto generador de creencias y actitudes, y otros se han focalizado en los aspectos religiosos y míticos de los extraterrestres en la cultura contemporánea. En el medio universitario también se ha reconocido que el fenómeno de los ovnis merece una mayor atención por los científicos sociales.

Hay pocas obras recopilatorias sobre los ovnis desde el enfoque de las ciencias humanas. Richard Haines ha compilado una de las pocas obras integrales sobre la temática, *UFO Phenomena and the Behavioral Scientist* (1979a), con diversos artículos sobre aspectos psicológicos y sociológicos. El mencionado Coloquio Internacional sobre Ciencias Humanas y Fenómeno OVNI de Salzburgo (UPIAR, 1982) constituyó un hito en su momento por centrarse por primera vez un acto ufológico en el factor testigo en vez de en el objeto ovni. En Francia, Thierry Pinvidic ha compilado una obra heterogénea entre la ufología y las ciencias humanas bajo el título *OVNI, vers une anthropologie d'un mythe contemporain* (Pinvidic, 1993), que básicamente consiste en un estado de la cuestión de la ufología psicosocial con reproducciones de artículos clásicos. La antropología y sociología religiosas en torno a los extraterrestres era un vacío sin cubrir hasta que se publicó la obra de James Lewis *The Gods Have Landed* (1995), que es una recopilación de artículos, varios de ellos publicados con anterioridad en la revista *Syzygy, Journal of Alternative Religion and Culture*. Un artículo de John Saliba (1995b) en esta obra toca los aspectos principales del fenómeno ovni desde la perspectiva de las ciencias sociales.

En cuanto a enciclopedias ufológicas, la más completa que se ha realizado es la de Ronald Story (1980), aunque el tiempo ha pasado mal por ella y hoy su tendencia proextraterrestre chirría por todos lados ante una mirada

objetiva. Las contribuciones de los ufólogos a las ciencias humana estaban por aquel entonces en pañales y no hay mucho en la obra que se pueda rescatar para nuestro propósito. La voluminosa enciclopedia de Jerome Clark (1990a, 1992, 1996a) tiene una orientación casuística y fiscalista de los ovnis, y en lo poco que trata los factores psicosociales es sólo para desmerecerlos en una escasa comprensión de su alcance. Finalmente, en España la Fundación Anomalía ha editado un *Diccionario Temático de Ufología* (1997) en el que, desde una perspectiva racionalista, se contienen muy resumidamente algunos de los factores humanos de la observación ovni.

Para terminar, haré una anotación sobre la terminología, en espera de que la utilización que hago de los términos OVNI y “ovni” no acabe por irritar y confundir al lector. Utilizo los dos porque no se refieren a la misma cosa. Aunque la costumbre anglosajona es denominar al fenómeno por el acrónimo OVNI (objeto volante no identificado, como todo el mundo sabe), opino que resulta más esclarecedor diferenciar entre el significado estricto de las siglas y el significado popularmente atribuido al mismo de “nave extraterrestre”. Diferenciaré, por tanto, entre la denotación (OVNI) y su connotación de uso popular como nave (ovni), escribiendo el término *ovni* en minúsculas, sustantivizado, cuando se habla del objeto de creencia social. Sin embargo, respetaré la grafía utilizada por los autores al comentar otros trabajos, para ceñirme lo más posible a sus intenciones.

Aquí presento, amigo lector, las contribuciones de los ufólogos y de los universitarios a la comprensión del factor humano en la observación ovni, es decir, tanto el psicológico como el social y el cultural. Puedo haber pasado por alto por desconocimiento algún trabajo de calidad, y me disculpo si ello es así. En cualquier caso, este trabajo no se puede considerar cerrado, ya que cada año se están produciendo nuevas tesis y nuevas ideas que harán replantearlo en un futuro próximo. Me pregunto qué volumen tendrá una nueva revisión sobre ovnis y ciencias humanas dentro de otros cincuenta años, y espero que la salud (y el apoyo de la ciencia geriátrica) me acompañe para poder emprender la tarea.

Ojalá sirva esta recopilación como una introducción útil para posteriores exploraciones en cada materia planteada. El debate y la crítica a la obra que aquí empieza serán bienvenidos y hasta convenientes si queremos mejorar nuestro conocimiento de todos los aspectos de este apasionante fenómeno que tanto nos dice de nosotros mismos.

PARTE I

LA UFOLOGÍA DE ENFOQUE PSICOSOCIOLÓGICO

CAPÍTULO 1

EL DESCUBRIMIENTO DEL FACTOR HUMANO

Entre los estudios que se han realizado sobre el fenómeno OVNI desde el punto de vista de las ciencias humanas y sociales habría que hacer un hueco a las aportaciones de los ufólogos afiliados a lo que se ha dado en llamar *hipótesis psicosociológica* (HPS). Se trata de una corriente que se ha alejado del estudio convencional del caso OVNI y la supuesta materialidad del objeto observado para poner la atención en el testigo, en la sociedad en la que la información se produce y en la cultura en la que el *mito* extra-terrestre se ha desarrollado. Se considera a sí misma como una ufología crítica, centrada no ya en el “objeto” OVNI, sino en el objeto sociocultural que el OVNI representa. Para poder entender plenamente el sentido de la ufología psicosociológica será conveniente situarla en el contexto social de las creencias sobre los ovnis y de la evolución del movimiento ufológico. Esta primera parte va a ser una revisión y comentario de las aportaciones de la ufología psicosocial a una comprensión de los factores humanos y sociales del fenómeno ovni. Iremos viendo en una exposición más o menos cronológica la evolución hacia posiciones críticas y escépticas, pero también hacia otras visiones vinculadas con el enfoque de esta obra.

Alejandro Agostinelli realizó la primera revisión de este tipo en español tomando como base sus tres visitas a Francia en los años 80, estudio que apareció como un dossier doble en la revista *Cuadernos de Ufología* con el título “La nueva ufopatía” (Agostinelli, 1989-90). Hay un repaso a las opiniones de los psicosociólogos en el libro *Pasaporte a Ovnilandia*, del ufólogo chileno Sergio Sánchez Rodríguez, y los últimos comentarios de este tipo en castellano han aparecido en varios números de la revista chilena *La Nave de los Locos*. Aparte de éstas, las revisiones que se han hecho sobre el enfoque psicosocial han sido limitadas a aspectos parciales y sin un tratamiento en profundidad.

Vamos a hacer aquí un repaso a los momentos más importantes en la construcción de una teoría -o para ser más exactos un enfoque- con contenidos psicosociológicos sobre el fenómeno ovni. Hagamos un poco de historia.

Hasta los años sesenta los estudiosos de los *platillos volantes* vivieron

ensimismados en su propio mundo imaginario de las visitas de una civilización extraterrestre, desconectados tanto de las creencias de la sociedad como del método científico. Lo que a principios de los años setenta se daría en llamar *ufología* era un entorno monolítico de defensa de la *hipótesis extraterrestre* (HET), sobre la cual no existía crítica. La revolución intelectual de la ufología llegaría con dos libros clásicos, *Pasaporte a Magonia* y *Operación Caballo de Troya*, de dos autores que se han convertido en auténticos iconos del movimiento ufológico: Jacques Vallée y John Keel. Ellos fueron los primeros que desde dentro del mundillo discutieron la naturaleza clásica del OVNI como nave “de tuercas y tornillos”. En Vallée se encuentran ya algunas implicaciones sociológicas de las manifestaciones OVNI y un vago planteamiento de su lado mítico.

Vallée y Keel: los ovnis como gran manipulación

Jacques Vallée se convirtió con *Passport to Magonia* (1969) (publicado en España en 1972 como *Pasaporte a Magonia*) en la referencia ineludible de la ufología de vanguardia, pues en este libro se planteaba la continuidad a lo largo de la historia de un fenómeno que adquiere formas diversas en diferentes contextos culturales. Tras dedicar más de 200 páginas a traer toda clase de comparaciones entre los modernos casos de OVNI con las visiones de la virgen, las leyendas de las hadas, los mitos antiguos, la nave aérea de 1897 y otros, llega a la conclusión de que los mecanismos que han originado todos estos fenómenos son idénticos, sólo que las formas que adquieren aquellas manifestaciones están en función del medio ambiente cultural sobre el que se proyectan. Vallée nos advierte de que quizás las apariciones de OVNI y otros fenómenos no sean más que una mentira perpetrada desde un oscuro origen: “Quien controla la imaginación humana podrá conformar el destino colectivo de la Humanidad, a condición de que el origen de este control no pueda ser identificado por el público” (1973, p. 221).

A pesar de que esta obra ha sido considerada por los nuevos ufólogos partidarios de un enfoque psicosocial como inspiración de esta escuela, lo que el autor viene a decir es que los mitos son originados por una inteligencia externa, y ahí deja poco lugar a lo antropológico, a pesar de todas las comparaciones culturales. Vallée toma literalmente los relatos legendarios sin más interpretación que la estricta materialidad de los hechos que se relatan, y con ese reduccionismo convierte la riqueza de la narración en una escena de ficción científica. Lo que implica este enfoque es alejar la naturaleza del fenómeno a un oscuro origen, a una entidad que controla los designios humanos, y con ello Vallée no rompe en absoluto con la ufología anterior

sino que la reafirma, introduciendo en el medio ufológico la tendencia a un pensamiento de tipo paranoide que se ha convertido posteriormente en un rasgo dominante de la literatura ufológica.

Algunos han considerado también a *Operation Trojan Horse* (1970/1996), de John Keel, un precedente de la psicosociología por el hecho de que en el momento en que el libro fue publicado cuestionaba las certidumbres de la materialidad del fenómeno ovni. La obra tuvo también una gran influencia en España, a pesar de que sólo unos pocos ufólogos españoles tuvieron acceso al pensamiento de Keel a través de la traducción mejicana del libro (*OVNI Operación Caballo de Troya*, de 1975), en una edición mutilada y abreviada.. El conjunto es un batiburrillo de fenómenos *forteños* extraterrestres en la Biblia, casos OVNI mal investigados, fenómenos paranormales y cualquier otra cosa. Pero su importancia radicaba en que rompía con el esquema simplista seguido por los propagandistas del asunto hasta entonces, consistente en recitar unos casos clásicos y defender la tesis de que los OVNI son naves interplanetarias con sus ventanillas y sus humanoides dentro. John Keel huía de la burda materialidad del platillo volante haciendo en su lugar una sugerencia de connotaciones mágicas que tenía necesariamente que atraer a una generación nacida para ser contestataria. Los OVNI ya no tenían sustancia física, sino que consistían en energía electromagnética, una energía controlada por una inteligencia indeterminada, que se presentaba en formas que podrían ser fácilmente aceptadas por la mentalidad de cada época: como dirigibles en la oleada de 1896 en Estados Unidos, como aviones fantasmas en Inglaterra en 1909 o como cohetes sobre Escandinavia en 1946.

LA “PARAUFOLOGÍA” Y LA “NUEVA UFOLOGÍA” ANGLOSAJONAS

La década de los setenta supuso en la ufología el nacimiento de una tendencia contra la hipótesis extraterrestre y contra el concepto de materialidad física del ovni. Un grupo de jóvenes investigadores críticos empezaron a dar importancia, por el lado más científico, a factores psicológicos y sociológicos del fenómeno, y por el lado más especulativo, a lo simbólico, lo ocultista, lo paranormal, el folklore y la mitología, para mostrar que había una realidad más compleja que la mera apariencia del ovni como nave tripulada por seres del espacio. En Gran Bretaña y Francia estas tendencias se sumaron en la etiqueta “nueva ufología”, mientras en Estados Unidos se vino a llamar a la cosa “paraufología”.

Jerome Clark y Loren Coleman escribieron un libro muy influyente en su época, que dio origen al término “paraufología”: *The Unidentified* (1975). Los autores rechazaban el origen extraterrestre del fenómeno OVNI y utili-

zaban un análisis junguiano (ver el análisis de la obra de Jung en la Parte II) en busca de su simbolismo y de aquellos antecedentes históricos que Vallée había apuntado en el folklore. En su opinión el fenómeno OVNI es principalmente subjetivo y con un contenido simbólico, siendo las experiencias de esta naturaleza producto de estados alterados de la mente. El “factor X” desencadenante tendría que ver con...

...un descenso del umbral de conciencia, cuando las barreras psíquicas se relajan y el ego se hace vulnerable. Esto puede ocurrir cuando uno busca conscientemente la experiencia a través del uso ritual de drogas psicodélicas, del éxtasis, el sueño y otros métodos autoinducidos. Algunas veces puede ocurrir cuando uno se encuentra haciendo algo monótono que requiere una actividad mental mínima; conduciendo un coche en una carretera desierta de noche, trabajando en una tarea monótona... (1990, p. 177-178).

La aparición de un estímulo no identificado, como un avión o una estrella, “...puede provocar un estado de agitación en que el agarre a la realidad ordinaria es sacudida de tal manera que el ego es temporalmente abrumado por el contenido del inconsciente colectivo” (p. 178). Las huellas físicas informadas en casos OVNI serían subproductos generados psicokinéticamente de aquellos procesos inconscientes que dan forma a “la visión del otro mundo” propia de una cultura, y cuya existencia sería cuasifísica.

Los OVNI son para Clark y Coleman el intento de la psique por escapar de las limitaciones que un estricto racionalismo ha impuesto a la realidad. La sobrevaloración de la tecnología y del racionalismo ha conducido a una pérdida de equilibrio entre lo espiritual y lo material en beneficio de esto último, y los autores alertan de que el hombre occidental está alienado de su “conciencia colectiva”. Esta última, largamente reprimida, podría estallar y provocar, en un movimiento pendular opuesto, un irracionalismo capaz de generar guerras, fascismo, etc. Clark y Coleman pensaban que para evitar el movimiento de péndulo de la credulidad a la incredulidad y viceversa, es necesario un mito moderno, y éste es la ufología. Como veremos en la Parte II, todo lo que proponen estos autores está basado en las ideas que el psicólogo suizo Carl Gustav Jung expuso en su libro *Un mito moderno sobre cosas que se ven en el cielo* (1958/1961). El mismo Jerome Clark (1990, p. 178) se iba a desdecir de sus propias teorías con posterioridad.

Otro autor clave en la ufología anglosajona en transición fue Allan Hendry. En el libro *The UFO Handbook* (1979) emprendió un análisis de los casos OVNI para intentar discriminar un auténtico fenómeno desconocido, y allí se tocan de una forma rigurosa aspectos como la observación, la percepción y el testimo-

nio, poniendo el dedo en la llaga cuando dice: “los ufólogos parecen creer (ingenuamente) que si se encuentran con un testigo de un caso OVNI cara a cara y hablan con otra gente que conoce a los testigos, pueden componer un retrato de la “fiabilidad” del testigo” (p. 137). Desgraciadamente la línea crítica y científica de Hendry no tuvo continuadores directos.

El movimiento de la “nueva ufología” británica lo gestó la revista *Magonia*². Sus editores y colaboradores entendieron que los OVNI no eran un fenómeno singular al margen de otras manifestaciones de lo paranormal, de manera que estudiaron sus relaciones con temas como el folklore, las leyendas urbanas, el satanismo, la hipnosis, etc., que tienen igualmente un componente mítico. A pesar de la modestia de la edición, *MUFOB-Magonia* significó en los años setenta y ochenta una ventana de aire fresco en un mundillo que estaba anclado en la hipótesis extraterrestre o que se orientaba, por la influencia de Vallée y Keel, por terrenos cada vez más especulativos hacia teorías conspirativas y ocultistas. Lo que ellos proponían era una mirada que ponía en cuestión los prejuicios asentados en la ufología, empezando por el de la existencia de un fenómeno físico llamado OVNI.

En 1969 John Rimmer decía en uno de sus primeros artículos que el fenómeno OVNI representa, con sus ocupantes como *elfos* de los bosques y su carácter mágico y rural, un retorno al pasado más que una mirada al futuro. Los OVNI serían un símbolo anticientífico en estos tiempos modernos. Rimmer adelantaba la hipótesis de que, si se han visto un gran número de OVNI después del lanzamiento del primer satélite ruso, “ello podría ser visto como una reacción a ese avance científico” (Rimmer, 1969).

En una de sus primeras apariciones escritas, Peter Rogerson (1973) llamó la atención sobre la necesidad contemporánea de nuevos mitos ante la crisis de las creencias convencionales, que ya no llenan necesidades fundamentales. Ello explicaría el renacimiento de formas mágicas de pensamiento que en tiempos de crisis puedan traspasar el velo del futuro y difuminar las incertidumbres. En los nuevos cultos OVNI el mito de los hermanos del espacio vendría a difuminar la ansiedad por el futuro.

LA “NUEVA OLA” FRANCESA

En el libro *Science fiction et soucoupes volantes* (1978), Bertrand Méheust buscó en la ciencia-ficción no sólo los antecedentes culturales del “fenóme-

² Esta publicación inició su andadura en Liverpool en 1968 con el nombre *MUFOB* (acrónimo de Merseyside UFO Bulletin), y en 1979 la revista cambió a su nombre actual, *Magonia*.

no platillo volante”, sino también una manera de acercarse a su comprensión, ya que la ciencia-ficción es para Méheust un vehículo de ideas filosóficas en que el escritor intenta sustituir el conocimiento de las cosas por el mito. Buceando en revistas francesas de ciencia-ficción barata de finales del siglo XIX y primeras décadas del XX, este autor ha encontrado en sus relatos e ilustraciones una gran cantidad de semejanzas con las características que el fenómeno OVNI iba a adquirir a partir de 1947: naves en forma de disco, seres humanoides, rayos paralizantes, secuestros en el interior de las naves... Y las interpretaciones que brotan de ellas no son menos fascinantes. Con un ejemplo bastará. El enano de gran cabeza, asociado en aquellos relatos al clásico sabio loco, y que recuerda a algunos de los “ufonautas” modernos, “traduce simplemente una de las maneras en las que el hombre se representa en su futuro, y que no es la más optimista, pues sugiere la opinión, que se ha hecho banal, de que el crecimiento del saber técnico se paga al precio de la degeneración de los cuerpos” (p. 133). ¿Constituyen los OVNI un mito que utiliza estos estereotipos de la mente humana? Méheust dice que no intenta explicar las semejanzas en base a un tal reduccionismo de los platillos volantes al psiquismo humano, sino que plantea una sutil ligazón entre la paraufología, el simbolismo junguiano y la psicología. De esta manera hace del platillo volante un fenómeno híbrido “mítico-físico”. Lo que parecía una interpretación según patrones culturales de los elementos hallados en la ciencia-ficción y en los platillos volantes se queda en una hipótesis extraterrestre maquillada o enmascarada, la “hipótesis extraterrestre de segundo grado”. Siguiendo al filósofo Cassirer, Méheust cree que el hombre no puede captar la objetividad, sino que la realidad está modelada a priori por nuestras categorías simbólicas, y señala que los platillos volantes son una especie de sueño objetivándose ante nuestros ojos e interaccionando con el ambiente, una alucinación concretada a nivel planetario (p. 272). Habría así una fuerza X desconocida, dotada de una realidad propia independiente, que vendría a refractarse en nuestro espíritu como en una pantalla. Es de esta manera que el fenómeno se amolda a nuestras categorías simbólicas, manifestándose a través de nuestras estructuras mentales.

La ufología optimista de los años setenta, que encontraba leyes de un comportamiento inteligente del agente que se ocultaba tras los OVNI (como gustaba decir a los investigadores), escuela representada por científicos-ufólogos como Claude Poher y Pierre Guérin, iba a ser sacudida por el terremoto de Michel Monnerie. Éste iba a iniciar con el libro *Et si les OVNI n'existent pas?* una revolución escéptica desde dentro del propio campo ufológico. Allí se defendía que las observaciones ovni tienen explicaciones lógicas como confusiones con fenómenos astronómicos u objetos convencionales

del tipo de aviones, satélites, etc. Para explicar cómo un avión o la Luna pueden ser confundidos con un platillo volante, Monnerie acude a un principio de su creación, el “sueño despierto”, un estado “provocado por la imposibilidad de identificar un objeto que se convierte en el factor catalizador de una explicación no lógica pero aceptable en el cuadro del mito colectivo” (p. 101). Se trata de un proceso en el que la confusión puede conducir a un trance hipnótico y a una visión o una experiencia OVNI, y a partir de aquí, “las visiones se desarrollarán más fácilmente en el cuadro de un mito “autorizado”...” (p. 102), que es el de las visitas extraterrestres, proporcionado por las imágenes de la cultura popular.

En su segundo libro, *Le naufrage des extraterrestres* (1979), Monnerie rechazaba el término “sueño despierto” que había aportado en el primer libro, y explicaba las falsas interpretaciones de objetos convencionales por medio de lo que él denominaba por primera vez “hipótesis socio-psicológica”, cuyo núcleo es una “transposición de la realidad bajo la influencia del ambiente, del mito y de la autosugestión” (p. 228).

Lo que a partir de Monnerie se dio en llamar *hipótesis psicopsicológica* (HPS) inoculó un germen crítico que cristalizó en Francia en un largo debate sobre el estatuto de la ufología, su legitimidad y su especificidad propia entre las ciencias, en el que participaron principalmente Bertrand Méheust, Thierry Pinvidic, Jacques Scornaux y Claude Maugé.

EL ORIGEN DE LA HPS EN ESPAÑA

Entre 1968 y 1969 se produjo en España una oleada de observaciones OVNI inédita hasta entonces, que coincidió con la euforia de la conquista de la Luna y el nacimiento de una generación de jóvenes ufólogos. Aún como estudiantes de ingeniería, Félix Ares de Blas y David Gustavo López realizaron con los casos acumulados de aquella temporada el primer trabajo estadístico sobre la casuística OVNI española en que se contenían implicaciones sociológicas, titulado *Estudio de la oleada 1968-1969* (Ares y López, 1970-71). Este estudio era el primero en que no se acudía para explicar el comportamiento del fenómeno a causas “intrínsecas” al mismo en forma de un supuesto agente productor. Los investigadores hacían notar que en la gráfica de casos OVNI las crestas de máxima actividad se correspondían en el tiempo con campañas periodísticas sobre casos importantes o notas informativas del Ministerio del Aire sobre el tema, y atribuían el hecho de que se vieran más OVNI en las noches de verano a estar la gente más tiempo al aire libre. La distribución espacial de las observaciones se explicaba de acuerdo con la distribución de la población por provincias.

Félix Ares fue además el primer ufólogo español que apuntó hacia el aspecto mítico de los ovnis en un artículo que firmó bajo seudónimo (Ares, 1976, seudónimo Esteban Sanz), y que resumo en la Parte IV. Además, colaboró con su mujer, María del Carmen Garmendia, y de nuevo bajo seudónimos, en un trabajo en el que explicaban la oleada de 1968 como un fenómeno social derivado de la influencia de los medios de comunicación y de la expectación por la conquista del espacio. “Defendamos la idea de que mientras no dominemos el aspecto mítico del fenómeno OVNI, tampoco comprenderemos nada de su aspecto físico y seremos incapaces de contestar a preguntas fundamentales”, escribían, interpretando el fenómeno de una forma junguiana, de acuerdo con arquetipos tradicionales (Ares y Garmendia, 1977).

En una ponencia para el Primer Congreso Nacional de Ufología que tuvo lugar en Barcelona en 1977, Ares, López y Salaverría (1978) presentaron un estudio estadístico de los OVNIs en España desde sus inicios en 1950, con un amplio objetivo ufológico y sociológico. Los investigadores presentaban los datos en bruto, sin depuración previa de las observaciones, para no introducir en la muestra los prejuicios del analista y observar el fenómeno social en toda su magnitud. Se encontraba en la estadística un incremento gradual del número de casos a lo largo de los años, lo que se relacionaba con una atención creciente hacia el tema OVNI en los medios de comunicación y con el hecho de que la gente se iba mostrando menos reticente a informar sobre experiencias de este tipo, al tiempo que había crecido el número de grupos ufológicos que recogían información. Un resultado de la mayor importancia era que el máximo de observaciones OVNI en una oleada se producía inmediatamente después de una intensa campaña de difusión del tema en prensa y radio. En el binomio OVNI-testigo, Ares, López y Salaverría atribuían toda la importancia al factor testigo en el incremento de las observaciones, es decir, “un factor extrínseco a la causalidad física del fenómeno, si es que ésta existe realmente”. Un componente psicológico haría que muchos fenómenos naturales fueran mal interpretados e incorporados a la casuística OVNI, incitando a los testigos de auténticas observaciones a que las dieran a conocer. Los hechos motivadores para informar habrían sido la influencia sobre el público de la carrera espacial y la divulgación de los OVNIs en los medios de comunicación. La distribución temporal de la casuística que resultaba de suprimir los factores extrínsecos anteriores sería prácticamente plana. Aún así, los autores percibían irregularidades no explicadas que parecían responder a una naturaleza intrínseca del fenómeno.

A partir de estos estudios pioneros se han venido realizando otros trabajos especializados en distintos temas, que iremos viendo en los correspondientes capítulos.

CAPÍTULO 2

SIMBOLISMO Y ESTADOS DE LA MENTE

DE LO PARANORMAL A LA PSICOLOGÍA Y A LA CONCIENCIA

John Rimmer se atrevió a decir en *The Evidence for the Alien Abductions* (1984) a una ufología que todavía en los ochenta cerraba filas en pro de la conservación de la HET que los fallos de este punto de vista son fatales. Los relatos de secuestro OVNI (en España conocidos popularmente como *abducciones*³) parecen reflejar un factor personal, pues el contenido de las historias parece basarse en las propias condiciones del testigo. Nacen de nuestra propia cultura reflejando nuestros temores y preocupaciones tanto a nivel social (con aspectos ligados a la polución y la supervivencia de la humanidad) como individual (con preocupaciones de orden sexual y de seguridad personal). Estas consideraciones llevan a Rimmer a concluir que la experiencia de *abducción* es casi totalmente psicológica en su origen. El mecanismo psicológico que la desencadena es una especie de crisis personal, de la que la abducción es un síntoma, en vez de una causa. Algunas personas tal vez no tengan otra manera de expresar las ansiedades de sus vidas. En este sentido Rimmer cree que los relatos de secuestros OVNI son importantes en cuanto contienen un mensaje sobre nosotros mismos y sobre la clase de mundo en que vivimos.

Hilary Evans hizo en *Vision, Apparitions, Alien Visitors* (1984) una revisión totalizadora de las visiones de *entidades*, clasificándolas en categorías, de acuerdo con su contexto de aparición, en entidades del folklore, apariciones religiosas, seres de los sueños, hombres de negro, etc. En segundo lugar buscó los mecanismos psicológicos que pueden dar respuesta de estas visiones, ya que para Evans no existen pruebas que demuestren la realidad física de las entidades y piensa que en la mayoría de los casos se trata de experiencias puramente psicológicas. Sin embargo señala que “hay algunos

3 Desde finales de los años setenta, una impropia traducción del término inglés *abduction* llevó a los ufólogos españoles a llamar a estas experiencias “abducciones”, y así han quedado consagradas no sólo en el medio ufológico español, sino cada vez más en las publicaciones comerciales, por lo que conservaremos el nombre que se ha impuesto en el uso popular para referirse específicamente a secuestros ovni.

casos en los que la suposición más razonable es que la visión es iniciada por el aparecido o por algún agente que controla al aparecido: es decir, por alguna fuente externa al perceptor” (p. 299), que él llama el *productor* de la experiencia.

Este libro llegó quizás demasiado pronto en la transición de Hilary Evans hacia un interés por los fenómenos psicológicos, particularmente los *estados alterados de consciencia*, que pasaron a constituir el centro explicativo de las visiones de entidades en sus trabajos a partir de entonces. Así que tres años más tarde Evans exponía su nueva tesis prácticamente reescribiendo su libro anterior con el título *Gods, Spirits, Cosmic Guardians* (1987a), donde se propone este modelo de génesis de un encuentro con entidades: el testigo, en un estado especial y en circunstancias adecuadas, pasa por un proceso en el que un agente interno o externo interfiere con su experiencia de realidad normal para introducir una experiencia alternativa que incorpora factores personales y culturales, haciéndole creer que ha tenido un encuentro con seres extraordinarios. Evans conserva de su libro anterior el concepto de *productor* de la experiencia, pero éste ya no es un agente externo, sino la mente inconsciente del testigo, y se concede una mayor importancia a las circunstancias personales del testigo, pues es en su necesidad de tener un *encuentro* donde Evans sitúa el factor crucial en las visiones de entidades. La mayoría de los testigos, dice, proceden de estratos sociales deprimidos, por lo que se da en ellos generalmente una crisis de identidad. El significado de la experiencia consistiría precisamente, según el autor, en la búsqueda de identidad del testigo, en cuanto que la entidad representa siempre una figura de autoridad. El encuentro-tipo con entidades incluye una crisis del individuo que le crea una necesidad, la cual se satisface mediante la proyección desde su subconsciente hacia su mente consciente de un episodio dramático consistente en un encuentro con un ser revestido de autoridad. No se explica en este modelo, sin embargo, la vinculación causal entre la necesidad y la experiencia, y se sigue recurriendo a una entidad semiexterna llamada *productor*, que se escapa de un análisis científico. Como en el libro anterior, la ausencia de contrastación de la teoría con la bibliografía científica limita la visión de Evans a la especulación.

En un artículo de la misma época sobre las abducciones, Evans (1987b) acepta que “en ciertos momentos, hay algunos individuos que necesitan una armadura apropiada en que proyectar un problema psicológico privado”. En otras épocas estos problemas se expresaban a través de la brujería o la demonología, mientras que modernamente lo hacen a través de los OVNI. Lo dirá así Evans: “Hoy el “mito autorizado” es la visita extraterrestre, derivada de la ciencia-ficción y de la creencia, propia de la era espacial, en un

“Guardián Cósmico” de tipo milenarista, como alternativa a las creencias religiosas tradicionales”.

Por citar alguna de las críticas recibidas por este autor, Jerome Clark (1990) ha rechazado sus libros por no deslindarse en ellos los fraudes de los casos genuinos, poniéndose en la misma balanza y alegando simplemente que ambos son lo mismo porque son productos de la mente humana. Clark critica también la disposición de Evans de despachar los OVNI como un sistema de creencias sin darse cuenta de que él mismo está hablando desde otro sistema de creencias. Las comparaciones que Evans extrae entre elementos del folklore y casos OVNI son descalificados por Clark como juicios apresurados.

Después de estas obras que hemos comentado, las tesis de Evans han evolucionado hacia el escepticismo creciente en una combinación de una teoría neuropsicológica y una teoría antropológica para explicar la totalidad del fenómeno OVNI. Como veremos en la Parte II, para Evans los estados alterados de consciencia pueden responder de la producción de percepciones que toman su forma OVNI a partir del molde del mito extraterrestre.

Ufología “new age”

Hay una corriente en la ufología que, partiendo del enfoque de Jung (que veremos en el apartado siguiente), se plantea una interpretación del fenómeno ovni en su vinculación con una amplia gama de experiencias psíquicas y de lo paranormal. De acuerdo con esta corriente, los ovnis se inscriben en un concepto *holista* de la realidad (que lo abarca todo, en el que todo está relacionado). Misticismo, estados alterados de consciencia, psicología profunda, simbolismo, mitología, lo paranormal, realidades alternativas y mundos paralelos, todo ello forma parte del vocabulario de los autores que algunos denominan “new age” y que los propios interesados han llamado *enfoque sintético o fenomenológico*.

En *Angels and Aliens* (1991), el escritor Keith Thompson lleva a cabo una interpretación de la historia de la ufología desde múltiples perspectivas en busca de un patrón que conecte todas las cosas, siguiendo en ello al antropólogo Gregory Bateson. Thompson dice que comparando las diferentes estructuras del fenómeno (contactados, abducciones...) debemos llegar a “homologías de primer orden”. Por medio de comparaciones entre los encuentros OVNI y los encuentros angélicos por un lado, y los viajes chamánicos y las experiencias cercanas a la muerte por otro, llegaríamos a “homologías de segundo orden”. Y cuando aquellas comparaciones se confrontan entre sí, deberían surgir “conexiones de tercer grado”. Lo resume

Thompson diciendo que “debemos esperar encontrar un patrón de patrones –un metapatrón de paralelos en la *anatomía* de los diferentes *cuerpos* de experiencia extraordinaria” (p. 143).

Una primera interpretación de los acontecimientos OVNI en cuanto a su estructura dramática lleva a Thompson a considerar el fenómeno como una alegoría, una forma del lenguaje que dice una cosa para significar otra. Como en la alegoría, los OVNI tienen numerosos niveles de significado, unos superficiales y otros profundos. Desde otra perspectiva, la del simbolismo junguiano, Thompson considera al OVNI un arquetipo, una visión experimentada en tiempos de crisis colectiva en respuesta a necesidades psíquicas vitales. Otro registro es el del mito. A través del relato de los sucesos de la historia de la ufología, Thompson ejemplifica cómo se construye el mito OVNI, pero el significado del término mito en este caso está muy lejos de significar lo irreal, sino, “una historia que incorpora un modelo de relación entre la humanidad, otras formas de vida y el entorno” (pág. XII). Haciendo comparaciones con personajes de la mitología griega y de otras tradiciones culturales, Thompson cree, por ejemplo, que los contactados repiten el papel del héroe clásico que abraza lo marginal apartándose de la sociedad. Sigue al estudioso de los mitos Joseph Campbell cuando éste describe al héroe como aquel que se mueve de la realidad ordinaria al contacto con lo maravilloso supernatural y vuelve a lo ordinario, como “el Señor de Dos Mundos” que va de lo temporal a lo intemporal. Según Thompson, “la experiencia del encuentro OVNI nos anima a descartar ideas fáciles sobre la supuestamente interminable brecha entre la mente y la materia, el espíritu y el cuerpo, lo masculino y lo femenino, naturaleza y cultura y otras dicotomías familiares” (p. 189).

Como su hipótesis personal para explicar el mecanismo de producción del fenómeno, Thompson escribe que “existen de forma latente en la personalidad humana poderes y potencialidades que, cuando son ignoradas o negadas, se quedan retenidas dentro de nosotros o bien toman expresión en forma de fenómenos espontáneos extraordinarios de carácter psicofísico” (p. 221). En el motivo de la abducción se interconectarían lo demoníaco y lo angélico, la luz y la oscuridad, lo ominoso y lo numinoso. Y cree que “lo que llamamos ‘realidad’ puede de hecho ser un espectro limitado de un mundo mucho más extenso de posibilidades, donde lo que llamamos ‘mente’ y ‘materia’ no ha sido aún destilado en las pocas dimensiones que nosotros podemos ‘captar’” (p. 229).

Kenneth Ring (1989, 1992) ha delineado para el fenómeno de las abducciones una interpretación alternativa a la psicosocial y a la escéptica que parte de una distinción entre el concepto generalmente asumido de imagina-

ción y el de *imaginalidad* (“imaginality”). Este término había sido propuesto por Henry Corbin en su libro *Mundus Imaginalis: Or the Imaginary and the Imaginal*, según el cual existen otras realidades que son algo más que fantasías subjetivas o construcciones imaginarias, y a las que se accede a través de *visiones imaginales* que ocurren en estados alterados de consciencia. Se trata de un encuentro con un dominio de la realidad que, según Corbin, existe fuera de la consciencia despierta ordinaria y del mundo de consenso que todos conocemos. Kenneth Ring asume estas ideas para sugerir que algunas abducciones tienen su raíz en percepciones *imaginales* y que esta clase de experiencia no es en absoluto patológica. Este autor ha propuesto (Ring, 1992) que las personas que tienen una experiencia OVNI tienden a ser *personalidades con propensión al encuentro* o que tienen tendencia a tener experiencias extraordinarias y visiones imaginales. Estas personas sintonizan con otras realidades que el resto de nosotros, por el hecho de que no las conocemos, pensamos que no existen. Sus experiencias podrían estar marcando, según el autor, los primeros pasos de un desplazamiento fundamental en los niveles de conciencia que puede conducir a la humanidad a ser capaz de vivir en dos entornos al mismo tiempo, el físico y el imaginal. Este desplazamiento es lo que Ring cree que es necesario para que la raza humana sobreviva a las crisis ambientales, políticas y espirituales en las que estamos envueltos.

Dennis Stillings es un ufólogo interesado en los aspectos profundos de la conciencia. En un libro compilado por él (Stillings, 1989/1990), presenta su hipótesis *ciberbiológica* para explicar el fenómeno OVNI. Explica Stillings que la *ciberbiología* estudia las interacciones del consciente con otros sistemas, tanto fisiológicos como en sus relaciones con el grupo. La psique humana es un sistema autorregulado que expresa en imágenes simbólicas su interacción con la vida y el mundo. Habiendo en el tema OVNI un importante componente imaginario, el fenómeno es *ciberbiológico* por su naturaleza. Según Stillings, el punto de vista ciberbiológico permitiría enfocar la creencia en los OVNI de un modo holístico, lo que implica trascender la pregunta sobre si existen o no. La ciberbiología estudiaría la *realidad psíquica* contenida en la experiencia OVNI y la forma en que la realidad psíquica afecta a las acciones y a la conducta humana. La argumentación es tan compleja que puede ser mejor conceder la palabra al autor: “La experiencia ‘imaginaria’ con respecto a los OVNI que surge sin duda de la estructura, la dinámica y la condición actual de nuestras psiquis, nos devuelve simbólicamente codificada *la clave de nuestra propia realidad, y no la clave de su propia realidad*” (p. 11), cualquier cosa que esto quiera significar.

En el mismo libro se contiene un artículo del folklorista, escritor y ufólogo

Peter Rojcewicz: “Señales de trascendencia: la ecuación seres humanos OVNI” (1989/1990), donde se viene a plantear una mística del fenómeno como signo de trascendencia, ciertamente en un tono bastante vago. “Los raptos por OVNI son experiencias compuestas por la realidad primaria y las estructuras profundas de la mente, y no pueden considerarse totalmente objetivos ni totalmente subjetivos” (p. 102-103). De hecho aclara el autor que a veces son sucesos físicos y otras veces sucesos no físicos, a veces ninguna de las dos cosas y a veces son ambas cosas, lo que tampoco es decir mucho.

El escritor “new age” Michael Grosso (1985) ha especulado, siguiendo a Jung, con que la experiencia de abducción sea en sí misma un producto arquetípico del inconsciente colectivo de la humanidad, una respuesta simbólica debida a imperativos ambientales, como por ejemplo la explotación irresponsable que la especie humana está haciendo de los recursos naturales y el impacto que la ciencia moderna está teniendo sobre la ecología del planeta. El producto tomaría una forma simbólica en extraterrestres que intentarían explotarnos para revitalizar su propia especie en extinción. De esta manera, Grosso ve en la abducción una experiencia que sirve como fuerza impulsora de la evolución de la psique humana hacia preocupaciones ambientales. En otro lugar dice: “Lo que aparentemente estaría surgiendo es una nueva constelación de imágenes de realidad, para resumir, un nuevo mito” (Grosso, 1990, p. 108). Desde su punto de vista, es posible que nuestras ideas interaccionen telepáticamente y produzcan así procesos de pensamiento grupal que podrían tener un potencial psicoquinético importante. De esta manera un mito podría objetivarse temporalmente en el espacio y asumir características físicas. Así es como se crearían las apariciones marianas o los OVNI. Como otros autores de la misma línea, Grosso quiere conectar todos los fenómenos anómalos. Todo es parte de un sistema de realidad que nosotros mismos estamos creando. ¿Con qué fin? Podría ser, se contesta el autor, “para advertirnos a nosotros mismos, para enseñarnos, para despertar nuestro potencial...” (1990, p. 122). Para Grosso, el mensaje de los OVNI es que el nuevo hombre, el futuro de la especie, está en peligro de extinción, pero “si aprendemos a cooperar con las fuerzas del nuevo nacimiento, es posible que nos levantemos de la mesa de operaciones resucitados después de nuestra experiencia interplanetaria cercana a la muerte” (p. 129).

Como se ve, la corriente representada por Thompson, Ring, Stillings, Rodjcewicz y Grosso como elementos más conocidos, consiste básicamente en especulaciones de tipo casi místico sin apoyo empírico alguno, que pueden ser interesantes desde un punto de vista metafísico, pero sin valor científico. Por lo que respecta a nuestro punto de vista, esta corriente tiene más un interés sociológico en sí misma que por lo que pueda aportar a las cien-

cias sociales en su conocimiento de los ovnis.

INTERPRETACIONES SIMBÓLICAS EN UFOLOGÍA

El significado de la abducción

Una lógica interpretativa de tipo psicoanalítico es la que utiliza Dennis Stacy (1992) para enfrentarse con el contenido simbólico de los secuestros por extraterrestres. ¿Qué sugiere la figura del alienígena? Su gran cabeza, ojos grandes y saltones, la indefinición de órganos genitales y una pobre descripción de los dedos son, según Stacy, una proyección psíquica, una caricatura imaginaria de un feto humano. Esto había sido ya descrito por Lawson mucho antes y continuado por otros autores. “Pero al mismo tiempo”, dice Stacy, “encuentro que a la mayoría de las explicaciones psicológicas avanzadas hasta ahora les falta lo que se podría llamar el golpe físico o emocional”. Veamos cuál es. Los seres humanos estamos plagados de angustias y miedos existenciales, y Stacy se pregunta si alguno de ellos puede responder por la experiencia de abducción. La respuesta la encuentra en el aborto, o más exactamente en sus secuelas psicológicas, con sus sentimientos conflictivos de vergüenza y culpa junto con una sensación de impotencia y parálisis. El 73% de los americanos están en favor del derecho al aborto, pero un porcentaje mayor, el 77%, ve en el aborto una forma de asesinato, lo que indica que muchas personas mantienen ambas ideas al mismo tiempo y que puede ser un terreno abonado para el conflicto interno y la culpa. Ambos sexos, hombres y mujeres, pueden sentirse moralmente traumatizados por esta culpa sin haber estado implicados directamente en un aborto. Los “grises”, los seres de las abducciones, simbolizan para Stacy el feto por sus semblantes inconcretos, desprovistos de todo lo que pueda recordar a emociones humanas, a personalidad e individualidad. “Son la misma encarnación de la culpa, de modo literal y figurado. En realidad, son ángeles vengadores”, subraya.

Así la experiencia de abducción es un drama desplegado que invierte los papeles de víctima (el feto no nacido) y victimario (quien aborta). El niño híbrido es el alma, o ánima, del feto abortado devuelto a la vida. En otras palabras, el feto no ha sido abortado realmente, sino que vive en el “cielo” (a bordo de una “nave madre”) desde la cual no puede regresar en forma física. La única manera en que puede ser visto de nuevo es regresando a la incubadora alienígena, o sea por la abducción. La abducción, repetida tantas veces como sea necesario, es un intento de expiar la culpa, un acto intencional, en palabras de Husserl.

Stacy ha intentado así poner el énfasis en el conflicto interno y la necesi-

dad de resolver la culpa. Lo que le falta a la hipótesis es su contrastación con los hechos, presentar evidencias que relacionen casos concretos de abducción con experiencias de aborto. Me temo que en este sentido nada se ha hecho que saque a esta hipótesis del terreno de la simple especulación.

Peter Rogerson (1993-94) ha realizado una profunda revisión de la literatura ufológica del primer periodo del fenómeno de los secuestros, hasta los años setenta, en cuya casuística encuentra una gran heterogeneidad y una línea divisoria muy difusa con el fenómeno de los contactados. “Lo que estamos viendo son fragmentos de historias de ciencia-ficción, mitad sueños recordados y versiones distorsionadas de la narración de los Hill, todo mezclado” (n. 50, p. 13). En una de sus contribuciones a la columna fija de *Magonia* “Northern Echoes”, Rogerson (1993) hace un acercamiento a la antropología en busca de paralelos con los relatos de abducción, por ejemplo en ritos de iniciación de diversas culturas que implican abusos, y en los que se dan escarificaciones, circuncisión o clitoridectomía. Lo que Rogerson ve en todo ello es un modelo de experiencia centrada sobre el tema de la impotencia. En la cirugía que sufre el abducido en la mesa de exploración de un OVNI se puede ver la experiencia más radical de impotencia que el ser humano puede enfrentar. También encontramos esa impotencia en una variedad de estados alterados, como la parálisis del sueño, las visiones hipnogógicas o las alucinaciones. Igualmente llama la atención Rogerson hacia el papel de las máscaras en los rituales de iniciación, en los cuales el neófito debe hacer frente a los temibles demonios de su cultura. Ahí se compara la figura salvaje de la máscara con ese rostro de ojos rasgados y envoltentes del alienígena.

Un trabajo tal vez demasiado temprano del australiano Robert Bartholomew, *UFOLore. A Social Psychological Study of a Modern Myth in the Making* (1989), resumió las diferentes etapas de la construcción del mito OVNI a través de los distintos fenómenos y pruebas atribuidos al mismo -como las interferencias en vehículos, seguimientos de radar, huellas físicas o platillos estrellados-, recogiendo los casos OVNI más notables y reseñando ciertos fenómenos del folklore que se lo asemejan. El trabajo es sólo un esbozo de una propuesta más amplia que sólo llegaría a concretarse en el siguiente libro de este autor (ver Parte III).

En el libro *Alien Abductions* (1998), Peter Brookesmith quiere quedarse fuera del debate entre escépticos y creyentes sobre la realidad física de las abducciones, viéndolas por su parte como un mito intemporal que se conecta con otros mitos de la antigüedad, presentando ahora un ropaje adaptado a nuestros tiempos tecnológicos. Como Méheust (ver Parte IV), Brookesmith llama la atención hacia la comparación entre el entorno en que se produce la abducción, en las zonas liminales del mundo moderno, en los límites

entre un lugar físico y otro (carreteras, afueras de la ciudad, el limbo entre el despertar y el sueño) y los secuestros por las hadas de la tradición europea, que tienen lugar en “zonas umbral” como puentes y cruces de caminos y en zonas liminales de la mente (como los estados epilépticos). No sólo se accede al fenómeno en estados liminales, sino que el mismo fenómeno constituye el epítome de la ambigüedad, en cuanto que en él está reflejada la simbología de una tecnología mágica y de unos atributos divinos. Pero la característica central de esta vivencia en los límites es, como en Rogerson, la impotencia, que es un rasgo compartido con las creencias religiosas y con las pesadillas. “Igual que somos impotentes para controlar el futuro, no podemos gobernar los caprichos de los dioses o de los extraterrestres (p. 164). El mito se despliega, para Brookesmith, en múltiples facetas y significados. Puede ser interpretado como una fábula religiosa en una era angustiada sin dioses, o como un héroe mítico, un ritual chamánico o la purgación de una culpa específica. Cualquiera de estos psicodramas generalizados puede ser adoptado y modificado para satisfacer las necesidades peculiares del desarrollo de un individuo en particular” (p. 159).

En una trilogía de artículos, Peter Brookesmith (1995-96-98) expone que “el síndrome OVNI”⁴ es un fenómeno absolutamente norteamericano, ya que los OVNI surgieron y se desarrollaron en los Estados Unidos, hasta el punto de que todos los grandes temas de la mitología OVNI han nacido allí. Las doctrinas de los contactados, la astroarqueología y otras cosas le dan pie también a considerar que los OVNI son un fenómeno eminentemente religioso. Ambos aspectos van ligados. Dice Brookesmith que Estados Unidos es “una nación bajo Dios” (con lo que quiere decir que la religión lo permea todo), por lo cual los elementos propios de la religión han de encontrar su camino en el síndrome OVNI. Partiendo de esta idea, ha hecho un análisis de la cultura religiosa norteamericana en un intento por encontrar los fundamentos del “síndrome OVNI”. El origen remoto de los alienígenas, su procedencia de sociedades o planetas utópicos, todo ello recuerda, según Brookesmith, a una religión. Los pequeños seres grises son encarnaciones de los poderes divinos y de las propiedades atribuidas al mundo del más allá.

Este trabajo tuvo una crítica severa de David Sivier (1997-98) a partir de lo que es y no es la religión americana, defendiendo que los OVNI son un fenómeno global y no sólo americano, y que el atributo del fenómeno OVNI es ser una forma secularizada de espiritualidad occidental que sólo puede ser examinada en referencia a preocupaciones existenciales y religiosas glo-

4 Brookesmith entiende por síndrome OVNI el complejo total de afirmaciones, casos y creencias de testigos, investigadores y comentaristas.

bales. En su siguiente contribución especulativa al simbolismo OVNI, Sivier (1999) interpreta a los Grises (la última denominación de los humanoides de gran cabeza) como corporizando en los sentimientos colectivos occidentales la culpa postimperial en forma de la venganza mística del Oriente.

En el libro de Bartholomew y Howard (1998), que veremos en detalle en la Parte III, se interpretan las observaciones de las naves aéreas de 1896-97 en función de su simbolismo. Las proezas de estos vuelos nocturnos en medio de una meteorología inclemente cuando ello resultaba imposible a la tecnología de la época es interpretado simbólicamente en términos de cualidades casi sobrenaturales. En un momento de rápido avance tecnológico y de extraordinaria creatividad científica, las naves aéreas materializan la promesa de una ciencia “mágica” en una época secular. Dicen que “la imaginaria narrativa de estos reportajes apunta a la fe ilimitada que los americanos ponían en la trinidad en rápido desarrollo de ciencia, tecnología y racionalismo” (p. 64).

La hermenéutica de Martin Kottmeyer

En 1987 hizo su primera aparición en las páginas de *Magonia* uno de los estudiosos que mejor ha representado una cierta orientación hermenéutica o interpretativa del fenómeno OVNI, a la vez que un crítico demoledor del mito ovni y de la ufología sin salirse de ella: Martin Kottmeyer. Con un lenguaje directo y una mente incisiva, ha desentrañado elementos claves del simbolismo ovni y roles muy significativos que el fenómeno juega en nuestra cultura. Su trabajo sigue varias líneas: la interpretación de la simbología ovni en términos psicoanalíticos, la búsqueda de precedentes culturales para esa iconografía y la integración de ésta en la cultura popular.

En la línea simbolista, su primer artículo, titulado “Break a Leg” (1987) (que significa algo así como “suerte y al toro” pero en los escenarios), está centrado sobre el significado dramático de los OVNI. Veamos qué quiere decir con esa expresión del mundo del espectáculo. Lo que reflejan los casos de aterrizajes OVNI, abducciones y demás es una representación teatral. ¿Quién es el que actúa? ¿el fenómeno? No, el testigo, dice Kottmeyer. El testimonio es, en su opinión, una representación social en la que el testigo intenta convencer a una figura de autoridad, en este caso el ufólogo, para que se conceda validez a su experiencia. Kottmeyer sigue en este argumento al sociólogo Erving Goffman en su obra clásica *The Presentation of Self in Everyday Life*⁵, donde se muestra cómo los seres humanos tomamos roles en

nuestra interacción con los demás y adoptamos convenciones generalmente aceptadas con la intención de ser tomados en serio. Es decir, que todos somos buenos actores. En el caso de los testigos de OVNI la actuación va dirigida a conseguir aprobación y a identificarse con el investigador, responde Kottmeyer.

Una gran parte de las contribuciones de Martin Kottmeyer en *Magonia* componen una historia revisionista de la ufología interpretada en términos prestados de la psicopatología, como *paranoia* e *hipocondría*. En una primera trilogía de artículos titulada “Un universo de espías” (1991), ve en la ufología de los años cincuenta y sesenta una obsesión por la idea de que estamos siendo observados por otra inteligencia. El pionero de esta tendencia fue Donald Keyhoe desde su primer libro, de 1950. Después de él y hasta los años sesenta el concepto de los platillos volantes como espías se convirtió en una idea fija de los ufólogos y en la única interpretación posible del fenómeno. Los platillos volantes estarían realizando un reconocimiento del planeta Tierra, y según algunos tendrían un propósito de invasión, ya que proceden de un planeta agonizante. El temor de algunos ufólogos era que nuestro contacto con otra civilización nos dirigiera a la catástrofe. Para Kottmeyer, las preocupaciones de los investigadores por ser observados por los alienígenas eran idénticas en su forma a las fantasías que se encuentran en ciertas fases del delirio paranoide.

La sensación de ser observado es una experiencia psicológica corriente cuyo origen está, según Kottmeyer, en el recuerdo de la autoridad paterna. Siguiendo a Freud, dice que en la infancia los padres aprueban o desaprueban, y cuando crecemos sus respuestas son con el tiempo internalizadas en forma de un agente independiente llamado *conciencia* o *superego*, que supervisa nuestro comportamiento. Cuando la actitud de los padres es injusta el superego puede resultar afectado en la madurez. En estos casos la percepción de la realidad puede aparecer como patológica, con ideas de persecución o de ser observado por los demás, características que definen la *paranoia*. Según Kottmeyer, las creencias de la ufología de los años sesenta presentan los mismos rasgos, buscan los ojos del padre. Los ufólogos han buscado en el cielo signos de atención y supervisión. “Es tentador hacer descansar el crecimiento del *mythos* OVNI en la vergüenza colectiva por Hiroshima y el desarrollo de las armas nucleares en los años cincuenta”, dice Kottmeyer, pero admitiendo que la paranoia colectiva ha existido desde mucho antes de la bomba atómica, especialmente en las tradiciones religiosas. Escribe: “La impresión que recibo es que nuestra cultura tiene un depósito continuo de paranoias listas para adoptar y dar vuelo a cualquier miedo que encuentre un grupo de promotores”. El “*mythos*” OVNI es, según el

5 Hay traducción española: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu, 1971.

autor, una fantasía que pudo haber emergido décadas antes o después, dependiendo de que hubiera aparecido la persona adecuada para impulsarlo vigorosamente. En su opinión, si durante la psicosis de aviones espías sobre Gran Bretaña en 1913 hubiera aparecido un personaje como Donald Keyhoe, el mito OVNI se habría creado mucho antes.

Como especulación que es, su tesis está a salvo de la crítica. Más discutible puede ser su hipótesis de que todas las oleadas americanas de OVNI se han dado en momentos de vergüenza o humillación nacional. Kottmeyer refiere, por ejemplo, que la gran oleada de 1973 en Estados Unidos se produjo en un momento de derrota en Vietnam. Esta suposición no es nueva. Otros autores han hecho analogías del mismo tipo entre oleadas y periodos de crisis sin que se haya llegado nunca a apoyarlas suficientemente en los hechos ni demostrar vinculaciones de causa a efecto. En mi opinión uno puede encontrar a posteriori las asociaciones que busque sin que sean en absoluto significativas.

La segunda trilogía de Kottmeyer, “¿Qué me pasa, doctor?” (1992-93), publicada también en *Magonia*, está dedicada a rastrear la idea de la amenaza extraterrestre en la literatura especializada. En este caso acude para interpretar los síntomas de miedo en la ufología al término *hipocondria*, en la cual, dice, “el ego intenta reintegrarse a sí mismo construyendo defensas psicológicas contra los ataques masoquistas de la conciencia”. La visión que extrae Kottmeyer de la ufología desde Keyhoe hasta los años ochenta es la siguiente: en los cincuenta los platillos volantes eran aún considerados como pacíficos, pasando en los años sesenta a ser fuente de peligro y muerte. En la década de los setenta eran perversamente irracionales y fuente de esperanza al mismo tiempo, mientras que en los ochenta, debido a las abducciones, se han presentado como origen de trauma. Con ello quiere demostrar que hay signos de un desplazamiento de la ufología desde la hipocondria de los años sesenta -consistente en el temor a la invasión extraterrestre- hacia otro estado caracterizado por una lógica de la conspiración. Kottmeyer interpreta psicológicamente estos rasgos: la lógica de la conspiración organiza la realidad social caótica alrededor del sujeto en forma de ilusiones de grandeza que se crean para compensar por un deterioro de la imagen de sí mismo.

Llevando esta tesis al extremo, ha escrito que la ufología es una manifestación de tipo paranoico (Kottmeyer, 1989/1990), pues las pruebas que manejan los ufólogos son triviales en el mismo sentido que las que utilizan los paranoicos para sus fantasías más personales. Kottmeyer despliega el esquema completo de los síntomas y los pasos que sigue la paranoia en su evolución desde una sensación de culpa hasta los delirios de grandeza, y busca estos síntomas en la biografía de Charles Fort -a quien considera pre-

decesor de la ufología de hoy-, de Kenneth Arnold -el primer testigo- y de los ufólogos que pueden ser los ejemplos más fáciles para su tesis. Recurriendo a un estudio científico de 1949, indica que los paranoicos tienen una educación extremadamente perturbadora, violenta y cruel. “Por tanto, la paranoia estaría profundamente enraizada en un sentido adquirido del yo impotente, frente a aquellos que tuvieron control sobre su vida en la infancia” (p. 81). Dice al final de su artículo que la ufología es “una tragedia en la cual las almas torturadas de los ovnilogistas se hallan atrapadas en una visión de poder oscuro y furtivo” (p. 83), aunque admite también: “No me he tomado el trabajo de verificar las premisas de esta etiología. Sin embargo me sorprendería mucho descubrir que estoy equivocado” (p. 83).

El lector de este artículo se queda con la impresión de que las pruebas puestas en él son tan triviales como las que, según Kottmeyer, utilizan los ufólogos. El artículo, más que un estudio científico, parece un ajuste de cuentas con el ámbito social de donde Kottmeyer ha surgido a la palestra. En mi opinión, esta insistencia en patologizar desde clichés psicoanalíticos a toda una comunidad a partir de ejemplos individuales poco representativos no conduce a conocer la personalidad de los ufólogos, y mucho menos a comprender el movimiento ufológico en su complejidad social.

Continuando en la lógica de la psicopatología, Kottmeyer (1994a) busca nuevas interpretaciones al moderno simbolismo de las abducciones, en este caso a la fantasía de las máquinas que influyen la mente. A aquellas hipótesis paranoicas de la ufología clásica de que estábamos siendo vigilados por los extraterrestres y de que nos amenazaba una invasión del planeta se añadió en los años ochenta, principalmente a través de la obra de Budd Hopkins, otro elemento más: los implantes introducidos por los “grises” en los abducidos para el control de sus mentes. La idea de que somos marionetas del destino, de los dioses o de seres todopoderosos es muy antigua, y modernamente la han desarrollado extensamente la ciencia-ficción y la ufología. Ya el visionario Charles Fort creyó en los pasados años veinte que nuestra civilización estaba siendo controlada por ciertos rayos desde Marte, y John Keel y Jacques Vallée han fundado sus teorías sobre el principio de que estamos siendo dirigidos por una inteligencia o un “sistema de control”. Este tema reflejaría, según Kottmeyer, un síntoma de pérdida de sentido del yo. En los contactados se da frecuentemente la idea de sentirse elegidos para una misión, lo que constituye un rasgo propio de las psicosis paranoicas. Los abducidos, por su parte, tienen frecuentemente la obsesión de que les roban los pensamientos y de que otros son responsables por los pensamientos propios. Kottmeyer indica que éstas son ilusiones comunes de los esquizofrénicos, que se denominan en psicología *ideas de referencia*. La

necesidad de causalidad lleva a ciertas personas a creer que todo es provocado por un perseguidor, generalmente una persona próxima, aunque la obsesión puede evolucionar para incluir entre los perseguidores a máquinas que influyen la mente, agencias de inteligencia o seres extraterrestres. Indica Kottmeyer que las ideas de referencia son estrategias defensivas para retener alguna medida de autoestima contra pensamientos locos e impulsos y acciones vergonzosos. “El individuo no quiere llamarse a sí mismo loco y culpa a otros por la situación no deseada en la que se encuentra”. Este estado surge después de la fase hipocondríaca y al principio de la reintegración del ego. Es lo que este autor llama *fase proyectiva*.

Lo que Kottmeyer intenta demostrar con este discurso es que la historia de la ufología exhibe características reminiscentes de la forma en que la paranoia cambia con el tiempo. Ilusiones de observación, fantasías de destrucción del mundo y miedos hipocondríacos se juntan en los primeros años de la ufología y hasta los años sesenta. Lo que tenemos a continuación en los relatos sobre implantes que influyen la mente del sujeto es la lógica de la paranoia en su fase proyectiva. A partir de ahí se pasaría en los años noventa a la lógica de la conspiración. Dice el autor como en una confesión: “Dudo que nunca haya leído sobre ufología en primer lugar por su valor científico. Disfruté de ella por la misma razón que me gustaban aquellas viejas películas de invasiones alienígenas de los cincuenta: la maravilla de lo nuevo, la emoción del Otro y un ambiente oscuro”.

Lo que estas lecturas nos dejan es la duda en que estas interpretaciones en clave de psicopatología puedan explicar por sí mismas las ideas y el simbolismo en el fenómeno ovni sin insertarlas en el marco de la cultura, la política, la tecnología, etc. de cada época, ya que intentar generalizar de los conceptos de la psicología a un marco social y cultural es arriesgado si no se explican con más precisión los mecanismos que hacen posible esa traslación. En este sentido se echa a faltar en la argumentación de Kottmeyer la bibliografía científica en psicología que permitiría evaluar la validez de sus extrapolaciones. Con todo, el aluvión de sugerencias que brontan de sus artículos abren innumerables campos para la reflexión, y su erudición nunca defrauda al que busca elementos culturales que nos permitan ir más allá de los datos en bruto. En la Parte IV volveremos a encontrarnos con las propuestas de este autor –en mi opinión las más interesantes– al estudiar la tesis de la influencia cultural en el estereotipo ovni.

UNA REFLEXION FINAL A LA PARTE I

Sobre el valor de una ufología psicosociológica

El enfoque psicosociológico en ufología tiene sus críticos, y ninguno tan activo como Jerome Clark, el mismísimo autor junto con Loren Coleman de uno de los libros germinales de la nueva ufología, que, como vimos antes, dio origen a la tendencia psicosocial. La evolución de este autor es inusual y paradójica. De ser en los años sesenta y setenta un ufólogo considerado en la vanguardia en su tiempo, a partir de los años ochenta Clark ha retornado a las viejas esencias de la hipótesis extraterrestre en un viraje sin parangón, repudiando su propia trayectoria. Quizá por esta reacción contra sus excesos juveniles, sus críticas a los psicosociólogos son tan agrias. En el capítulo “Hipótesis Psicosocial” de su *UFO Encyclopedia* (Clark, 1990) hace casi un sarcasmo de los proponentes de esa escuela:

En Francia, como en todas partes, la hipótesis psicosocial, que atraería casi exclusivamente a no científicos, es en sí misma una respuesta psicoso- cial al fenómeno OVNI, un modelo no técnico del fenómeno que encaja con los licenciados en letras, libreros, científicos sociales, junguianos y contra - culturalistas que son sus mayores proponentes (Clark, 1990, p. 179).

Los libreros a los que se refiere son los editores de *Magonia* (bibliotecarios de profesión), que han hecho de su revista la punta de lanza de la hipótesis psicosociológica (HPS). Clark afirma que la HPS atrajo a no científicos, aunwur luego afirma que encaja con “científicos sociales”. La crítica de Clark se basa, pongamos las cosas claras, en un concepto muy parcial y limitado de lo que es el enfoque psicosociológico, pues considera a Vallée y Keel como sus representantes, un error impropio de un ufólogo erudito como él. En realidad aquellos autores no hicieron

6 Es razonable criticar el concepto de inconsciente colectivo, tan usado y abusado por los “psichosocialites”, como les llama (el matiz es intraducible), pero es insostenible afirmar que “la histeria representa la piedra fundacional sobre la que está construido todo el modelo psicosocial”, o que no se haya seguido la línea marcada por Vallée en *Pasaporte a Magonia*, o que la HPS degrade la experiencia del testigo y cuestione su honestidad, y finalmente, resulta incomprensible su afirmación de que la HPS busca una interpretación alternativa a una imposibilidad física, pues resulta que al final Brown ¡considera que el fenómeno OVNI es imposible!

más que sugerir implicaciones míticas y psicológicas, y luego tomarían una orientación ocultista que de ninguna manera se puede considerar psicosociológica, como hemos podido ver del resumen de sus obras. Por otro lado, la crítica de Clark a la HPS se limita a los objetivos más fáciles, como las contribuciones casi metafísicas de la ufología “new age”, dejando fuera los trabajos más sólidos y de mayor valor en ciencias humanas, de los que hemos citado sólo unos pocos y repasaremos más. La visión de Clark de la HPS, con tal perspectiva reduccionista, tiene que ser lógicamente negativa por desconocer lo sustancial de esta posición.

En defensa del enfoque psicosocial y de la ufología crítica han salido repetidamente John Rimmer, Peter Rogerson y Claude Maugé, por mencionar algunos. Estos han señalado cómo la dificultad que encuentran sus partidarios es que, aunque consigan identificar satisfactoriamente los casos OVNI presentados por los ufólogos, éstos siempre aparecerán con un caso nuevo que pretenden que es aún más extraordinario que los anteriores, y así ad infinitum. Insisten en que no corresponde a los psicosociólogos identificar en cada caso el estímulo original o el fenómeno natural que provocó la visión OVNI. Ello sería para el investigador escéptico como el mito de Tántalo. A éste se le caía la piedra cada vez que la alzaba a la cima de la colina, y al escéptico se le presenta siempre algún caso nuevo por identificar cuando ha terminado con el anterior.

Otra crítica global a la HPS se ha publicado en el mismo “sancta-sanctorum” de esta escuela, la revista *Magonia*. El atrevimiento se debe a Anthony R. Brown y lleva el presuntuoso título “The Decline and Fall of the Psychosocial Empire” (el declive y caída del imperio psicosocial). Por lo que a los psicosociólogos respecta, no creo que este artículo vaya a significar la caída de su imperio, pues junto a críticas razonables contiene otras más bien demagógicas o inexactas⁶.

Con mayor bagaje filosófico, el varapalo que ha dado Pierre Lagrange a los psicosociólogos en un artículo titulado “Reprendre à zéro: Pour une sociologie irréductionniste des OVNI” (2000) es más digno de polémica. El artículo está dedicado a discutir la capacidad de la “hipótesis sociopsicológica” en ufología para comprender y explicar el fenómeno OVNI, afirmando categóricamente que esta perspectiva no es aplicable a caso alguno. Su ataque a la HPS es frontal: “los nuevos ufólogos demostraron no ser tan distintos a los clásicos. A los prejuicios de los primeros simplemente se oponen los prejuicios de los segundos. Demostrar el error no basta para explicar sociológicamente la ufología”. Sorprendente afirmación que parece aliarse con los ufólogos clásicos. ¿Qué ofrece a cambio Lagrange en el vacío que crea de pronto tras arrasar el campo de los nuevos ufólogos racionalistas? Esto: una sociología no reduccionista, es decir, que no reduzca el estudio de

los OVNI a meros fenómenos psicológicos. Sin embargo, aparentemente esta propuesta lo que hace es reducir el estudio de los OVNI a la sociología. Pero sigamos su razonamiento cuando se pregunta: “¿Por qué un estudio sociológico de los ovnis o de los conocimientos ufológicos debería pasar obligatoriamente por una liquidación del tema, por una reducción de éste a un puro fenómeno psicosociológico en lugar de describir las situaciones y seguir las controversias sobre su existencia?”. Lo que él propone es: “Después de haber criticado las explicaciones reduccionistas de los racionalistas y de los nuevos ufólogos, debemos reemplazarlas por explicaciones sociológicas simples y convincentes y que no eliminen a los platillos”.

La crítica alcanza a las tesis de Paolo Toselli, quien ha propuesto una explicación del fenómeno desde la psicología de la percepción, que veremos a continuación. Según Lagrange, esta clase de explicaciones no cumple con el requisito de la economía de hipótesis, y añade que “por un lado, Toselli explica la observación de ovnis a través de mecanismos muy simples, pero por el otro, destina estos mecanismos solamente a la explicación del error”. ¿No es posible ver en esta crítica de Lagrange, sin embargo, una contradicción en rechazar primero la competencia de la psicología y otras ciencias humanas para luego interferir en su propio terreno imponiendo los criterios de la sociología? Pero el ataque no se limita a los racionalistas y escépticos, sino que se extiende también a los ufólogos en general por haber sentido la necesidad de aceptar la idea de una explicación psicológica a ciertas observaciones. El reparo que pueden oponer los ufólogos es: ¿por qué habría de limitarse la psicosociología a lo sociológico, y por qué además a una forma específica de entender la disciplina? O también: ¿está autorizado el sociólogo a limitar las respuestas que se puedan ofrecer desde la ciencia, desde la psicología de la percepción, desde la antropología, etc.? Los escépticos suelen calificar este tipo de planteamiento como un relativismo extremo, para el cual cualquier razonamiento (de un contactado, de un científico...) es igualmente válido que otro, como veremos en otras citas de Lagrange, y al final impediría hacer cualquier clase de ciencia social. Pero en la Parte III veremos las tesis de Lagrange más al completo para entender su postura.

Una valoración personal de la ufología psicosociológica

Desde cualquier punto de vista que se quiera, llámese psicosociología o simplemente ciencias humanas, pienso que lo que el estudio del fenómeno ovni requiere es la concurrencia de disciplinas en una forma que supere las limitaciones de la perspectiva desarrollada por la HPS tal como es practicada actualmente desde la ufología. Por un lado, en ella se tiende a pensar que su objetivo está cumplido cuando identifica la fuente de una percepción errónea o cuando define

PARTE II

LA PSICOLOGIA APLICADA A LAS OBSERVACIONES OVNI Y A LAS ABDUCCIONES

Las interpretaciones de los ovnis como fenómenos psicológicos son tan tempranas como los mismos objetos voladores, pues ya en los días que siguieron al caso inaugural de Kenneth Arnold, del 24 de junio de 1947, los periodistas recogieron las opiniones de psicólogos y psiquiatras explicando estas visiones. En una de las primeras noticias de prensa, un psicólogo llamado Openchowski daba la siguiente explicación de la fiebre de platillos que siguió al anuncio de Arnold: “Cuando se informa de algo que se ha visto es probable que se reporte una y otra vez. Un rasgo de la naturaleza humana es que la gente quiere estar en el candelero y participar observando lo inusual”⁷. “La proyección de un delirio”, fue la hipótesis del psicólogo Leo Crespi, según el cual los platillos daban a la gente un sentimiento de excitación que compensaba un sentido de vacío⁸. Otro psicólogo, Leonard Doob⁹, atribuía las visiones a delirios debidos a una necesidad de superar la ansiedad por la bomba H.

El psiquiatra G. Heuyer fue el autor de una célebre hipótesis que despachaba el fenómeno OVNI de un plumazo. En una exposición ante la Academia Nacional de Medicina de Francia (Heuyer, 1954), argumentaba que los testimonios de platillos volantes eran “burlescos y abracadabrantés” y que eran el resultado de “psicosis colectivas”. Según él, una psicosis colectiva se desarrolla en una sociedad sensible a partir de una idea falsa y por causa del miedo. La idea falsa sería la existencia de los platillos volantes, y el miedo estaría producido por la posible agresión del exterior. El miedo vendría a ser en último término consecuencia del masoquismo inherente en el hombre, y aparecería más frecuentemente entre los débiles mentales, al sufrir más ilusiones perceptivas y ser más sugestionables. Lo que Heuyer no hacía era probar con los hechos –con un estudio de los testigos– que las observaciones reportadas en la época respondieran a su modelo.

Entre las explicaciones psicológicas de los ovnis que han sido más ampliamente citadas podemos destacar también la que el psiquiatra suizo Joseph Merloo (1968) expuso en una carta publicada en la prestigiosa revista *Science*: distorsiones de la memoria, necesidad de lo mágico en momentos de ansiedad, ilusiones ópticas, rumor y propaganda y otras semejantes. En el culto a los pla-

⁷ *The New York Sun*, 7 de julio de 1947.

⁸ *New York Times*, 10 de julio de 1947.

⁹ Johnson, D. *Flying Saucers over Los Angeles*. AUP, Kempton, 1999, p. 173.

tillos volantes veía Merloo un síntoma de paranoia, e indicaba que una explicación adecuada del fenómeno puede neutralizar la ansiedad que fortifica el mito de la invasión extraterrestre. La notoriedad de esta nota no se justifica más que por el prestigio de su proponente y por ser una de las primeras intervenciones de las ciencias humanas en el tema, por otro lado carente del rigor de la contrastación de la teoría con los datos.

Pero no se trata de recoger aquí todas las opiniones más o menos precipitadas que se han dado sobre el tema en los últimos cincuenta años, sino de hacer ver que la intervención de las ciencias humanas, aunque no fuera más que como dictamen experto, estuvo presente desde los inicios. A pesar del prestigio que puedan tener sus proponentes, las contribuciones de este tipo se han limitado a especular con hipótesis. Los estudios psicológicos en profundidad sobre la observación de ovnis no se han desarrollado hasta la década de los ochenta, pero podemos decir que en dos décadas esta área ha conocido un avance importante. En este capítulo haremos un resumen de los trabajos que se han realizado sobre la psicología de los testigos de ovnis o que plantean hipótesis de tipo psicológico sobre el fenómeno.

Pasando revista a la temática

Algunos ufólogos han planteado una revisión general de las explicaciones psicológicas para los ovnis. Por ejemplo, el australiano Marc Moravec (1987) hizo un artículo de introducción a la psicología y parapsicología aplicadas al fenómeno. Mientras que por un lado contempla aspectos de interés científico como la percepción, los estados alterados de consciencia y las creencias y actitudes tanto de los especialistas como de la sociedad en su conjunto, crea una categoría aparte para supuestos fenómenos paranormales asociados a los OVNI de dudosa validez científica, en la que se incluyen fenómenos físicos no suficientemente probados y otros que pueden ser reducidos satisfactoriamente a fenómenos psicológicos.

El ufólogo y psiquiatra privado Berthold Schwarz ha sido un pionero en el análisis psicológico de los testigos de OVNI, que ha tratado directamente como investigador de campo en ufología. En su primer artículo para una revista médica (Schwarz, 1968), salió en defensa de la veracidad y la normalidad psicológica de los testigos, al tiempo que abogaba por una apertura de ideas de los científicos hacia la realidad del fenómeno OVNI. En sus informes de investigación sobre el terreno y artículos en revistas ufológicas y profesionales, que fueron recopilados en el libro *UFO Dynamics* (1983), toma dos posturas que se apoyan mutuamente: por un lado es un psiquiatra que se apoya sobre una dilatada carrera profesional con miles de pacientes para

defender la integridad de los testigos OVNI; por otra es un ufólogo con experiencia en investigación de campo en decenas de casos OVNI que apoya la hipótesis extraterrestre. Su enfoque y su intención se limitan a lo ufológico, por encima de su función como psiquiatra. A pesar de sus limitaciones teóricas, Schwarz se adelantó a los que han promovido un código deontológico del psiquiatra en la ufología.

Armando Simón (1984) realizó para la revista *Skeptical Inquirer* la primera revisión de la literatura psicológica sobre la temática OVNI, donde se citan los trabajos más importantes publicados hasta la fecha de aquel estudio –muy pocos en verdad-, y que veremos en las próximas páginas. La conclusión de Simón sobre el conocimiento acumulado por la psicología sobre los OVNI era desalentador. Si acaso, extraía unas conclusiones: los OVNI son como tests de Roscharch, se informa de ellos de acuerdo con el esquema mental del testigo; la visión del fenómeno no es signo de enfermedad mental; y su opinión sobre los miembros de grupos de contacto es que tienden a ser personas esquizoides de edad madura.

Una interesante revisión –mucho más completa- de las hipótesis psicológicas aplicables al fenómeno concreto de los secuestros ovni se debe a Stuart Appelle (1996), que queda esquematizada así:

A) Fraudes.- Los sujetos que muestran huellas corporales de haber sido secuestrados por un ovni podrían padecer un trastorno catalogado por la Asociación Psiquiátrica Americana como *trastorno ficticio*. Lo padecen los individuos que fingen enfermedades físicas o psicológicas cuando existe una motivación para asumir el papel de enfermo.

B) Susceptibilidad a la sugestión.- En este apartado entran: la *personalidad propensa a la fantasía*, que es la predisposición para entrar en experiencias imaginarias; la *hipnotizabilidad*, es decir la capacidad para aceptar sugestiones ofrecidas durante la hipnosis; y el *síndrome de falso recuerdo*, que se refiere a la influencia de la sugestión durante la hipnosis para producir “recuerdos” de hechos que no han sucedido.

C) Trastornos de la personalidad.- Según Appelle, ciertos trastornos predispondrían al individuo a producir información imaginaria y a aceptarla como sucesos reales. La *personalidad con déficit de límites* es un trastorno según el cual se sufre de una débil discriminación entre categorías cognitivas como realidad o ficción, sueño y vigilia, etc. La *huida de uno mismo* es una forma de fantasía masoquista que, con la influencia de los medios de comunicación, podría crear el caldo de cultivo para que una fantasía se manifieste como experiencia de abducción. La *personalidad psíquicamente sensible* afecta a individuos que muestran una predisposición a diversas clases de fenómenos paranormales.

D) Anomalías del sueño.- La *parálisis del sueño* se manifiesta en la incapacidad de moverse mientras uno se cree despierto, lo que produce sentimientos de angustia y miedo. Este estado suele venir acompañado por *alucinaciones hipnagógicas*, que ocurren al dormirse, y *alucinaciones hipnópticas*, que se dan al despertar. Esta mezcla de estados es lo que Hufford (1982) describe en las visiones de “la vieja bruja” (ver parte 4). La *narcolepsia* sucede durante la actividad normal del día cuando una persona no es consciente de lo que ha hecho en un momento determinado, lo que recuerda al “tiempo perdido” de los casos de secuestro OVNI.

E) Psicopatologías.- Entre ellas, Appelle relaciona: las *psicosis* (alucinaciones y delirios), *folie à deux* (síntomas psicóticos compartidos), *reacciones de conversión* (manifestaciones fisiológicas de naturaleza psicósomática), *trastornos disociativos* (amnesia, *fuga* y otras pérdidas de memoria y orientación), *trastorno de múltiple personalidad* (que se presenta en forma de mensajes de otras entidades) y *síndrome de Munchausen* (heridas autoinfligidas o falsa sintomatología).

F) Teorías psicodinámicas.- Las abducciones han sido explicadas como respuestas inconscientes a una serie de fenómenos como: *recuerdos pantalla de abuso infantil* (la abducción serviría como pantalla de recuerdos más traumáticos de la infancia), *recuerdos del nacimiento* (propuestos por Lawson para explicar la imaginación de la abducción), *ansiedad del aborto* (hipótesis de Stacy que vimos en la parte 1), el *inconsciente colectivo* (propuesto por Jung, y que veremos a continuación), así como otras teorías de lo imaginario o lo *imaginal* (ver parte 1), *estados alterados de consciencia* (que explican los fenómenos ovni como emergencias de material inconsciente a la consciencia) y otros.

G) Teorías ambientales.- Son teorías físicas, geológicas y neurológicas combinadas, entre ellas: la *hipótesis de la tensión tectónica* (Persinger), la de las “luces terrestres” (Devereux), la hipótesis de la polución electrónica que produciría reacciones alérgicas (Buden), a las que Appelle añade la hipótesis extraterrestre, a la que concede cierto crédito.

En la clasificación que voy a realizar en las próximas páginas de los aspectos psicológicos implicados en el tema ovni diferenciaré lo que son las explicaciones en términos de psicología normal de aquellas basadas en estados especiales de la consciencia, de las anomalías de la percepción o la cognición y de aquellas otras que tienen su origen en psicopatologías. Así, en un amplio rango que va de lo normal a lo patológico, empezaremos por describir los mecanismos de la percepción, y cómo funciona la cognición humana sobre los ovnis. Y veremos también las teorías psicoanalíticas que estudian el simbolismo de los ovnis, particularmente la teoría de Jung, de tan

amplia influencia en la ufología.

CAPÍTULO 3

PERCEPCIÓN Y COGNICIÓN DE LO NO IDENTIFICADO

Vamos a entrar en este capítulo en la psicología de la percepción y las teorías cognitivas que puedan responder, desde una psicología de la normalidad, de los procesos por los cuales se construye la observación anómala y el testimonio OVNI. Así, se explicaría los ovnis como un fenómeno de la percepción en su confluencia con las creencias sostenidas por la sociedad en la que el individuo está integrado. Esta teoría recurre a la cognición humana para explicar la transformación de estímulos normales en ovnis, o naves extraterrestres. Veamos las teorías que se han barajado en este campo.

En 1966 las Fuerzas Aéreas Norteamericanas contrataron con la Universidad de Colorado una investigación sobre los OVNI. El informe final, conocido como “informe Condon” (Gillmor, 1969) por el director del proyecto, contenía una sección de artículos sobre sociología y psicología de la percepción. El artículo de Michael Wertheimer (1969) explica los mecanismos físicos, neurológicos y psicológicos que se ponen en funcionamiento desde algún suceso físico distante hasta que se da lugar a un informe OVNI. La energía luminosa transmitida desde una fuente lejana sufre atenuaciones y distorsiones físicas hasta que se convierte en un *estímulo* próximo. En ese momento habrá una serie de ambigüedades en cuanto a tamaño, forma, distancia, etc. Cuando el estímulo llega al observador, varias circunstancias, como el estado de alerta y otros, pueden producir alteraciones sensoriales. Ahí entra en su papel la *percepción*, que es el proceso de identificación de objetos. Posteriormente, el juicio sobre la naturaleza de algo, es decir la *cognición*, es afectada por las expectativas y los esquemas mentales del observador. La influencia de todos estos factores sobre la cognición es, según Wertheimer, especialmente importante cuando nos encontramos ante un estímulo pobre o ambiguo. El proceso finaliza con el *informe*. Informar o no de una observación depende del individuo y de la situación, ya que un testigo asustado o impresionado informará con más probabilidad de un suceso.

El enfoque de William Hartmann (1969), también para el informe Con-

don, es el de mostrar el mecanismo de creación de las concepciones OVNI. Se trata de un proceso en tres fases: empieza con la *percepción* de una aparición inusual, se crea una *concepción* al interpretar la percepción de acuerdo con conceptos previos, y en algunos casos puede darse lugar a un *informe* si el testigo presta testimonio a un investigador. En cada una de estas etapas se puede introducir el error. Analizando los registros de reentradas de satélites artificiales en la atmósfera, Hartmann comprueba la tendencia de los testigos a hacer encajar la percepción en un concepto previamente asumido, y demuestra cómo el “efecto excitación” produce los informes más impresionantes, pues introduce prejuicios hacia las concepciones más exóticas.

Por su parte, Mark Rhine (1969) trató para el informe de la Universidad de Colorado las diferentes facetas de la psicología en la percepción OVNI. La percepción consiste en un proceso extraordinariamente complejo por el cual la gente selecciona, organiza e interpreta estímulos sensoriales en un cuadro significativo del mundo, lo que nos dice que es más que datos sensoriales en bruto. Hay una interpretación de los datos, y es en esa evaluación de las sensaciones donde se producen las distorsiones. Para Rhine hay tres fuentes de error: los errores que resultan de una falsa identificación de estímulos reales (ilusiones ópticas), los engaños deliberados y el efecto de masas, este último aspecto correspondiente a la psicología social.

Ronald Westrum (1977) ha analizado las posibles transformaciones que puede sufrir la observación de un fenómeno anómalo hasta el informe de la investigación, para extraer lecciones de la psicología de la percepción y poner de manifiesto que el proceso de investigación afecta a los datos que obtenemos. Lo que la gente ve está condicionado por lo que espera ver. El recuerdo se verá afectado por el esfuerzo en dar significado al suceso, con lo que se “corrige” lo que se ha visto para darle sentido. La información de lo observado es probable que introduzca más requisitos para “dar sentido”. Finalmente, la entrevista al testigo puede introducir sugerencias cuando se usa una técnica de preguntas cruzadas, en lugar de dejar al testigo contar libremente su historia. Westrum destaca, pues, que el informe que obtenemos de lo que el testigo ha visto estará afectado por lo que esperaba ver, lo que consideraba sensato ver y lo que puede ser contado a otra persona.

La discriminación sobre las observaciones OVNI es objeto de otro artículo de Westrum (1979). Mientras que la observación anómala implica generalmente un carácter problemático, ya que otros miembros de la sociedad dudarán de la realidad de la experiencia, algunos testigos creen que sus experiencias “OVNI” son perfectamente normales y no las ven como problemáticas en absoluto, hasta el punto de que puede darse incluso una expectativa para ver OVNI. De acuerdo con esto, debería

esperarse encontrar una diferencia entre los fenómenos perceptivos asociados con estas últimas experiencias “normales” y aquellas que son vistas como anómalas. Westrum propone llamar a las experiencias consideradas normales “de bajo umbral”, y a las anómalas “de umbral alto”. Las primeras dan lugar a un número considerable de falsas identificaciones, y el autor nos previene contra un “folklore” muy extendido sobre los OVNI, que tiende a establecer expectativas de que en un caso de este tipo sucederán una determinada clase de cosas. Ciertas experiencias son denominadas “OVNI” de acuerdo a los estereotipos existentes.

Las experiencias de “umbral alto” resultan más interesantes para el investigador, al no estar el observador cognitivamente preparado para una observación anómala. Westrum nos informa de que en estos casos el observador tiene tendencia a percibir inicialmente la anomalía como otra cosa. De acuerdo con la teoría de la percepción, tenemos una serie de categorías con las que nos podemos encontrar, por lo que se espera tener una cierta dificultad en reconocer una anomalía como tal. Lo que se produce es el cambio de un objeto percibido rutinariamente a otro más exótico, es decir una escalada de hipótesis, de lo más cotidiano a lo más complejo. Westrum llama “grandes discriminadores” a aquellas personas que tienen una capacidad para separar lo anómalo de lo usual, aunque reconoce que los observadores no se adaptan a este modelo. Valora en su artículo las situaciones en las que los testigos hacen una comprobación crítica de lo que han visto, y toma en consideración la influencia del grupo en las percepciones individuales.

El psicólogo y ufólogo Richard Haines, en su manual para el investigador *Observing UFOs. An Investigative Handbook* (1979), trabajó los aspectos de la entrevista con el testigo, la identificación de estímulos, la percepción y el informe. En cuanto a la percepción, Haines apunta que es un proceso complejo en el que los *inputs* sensoriales son integrados con la ayuda de la memoria en un patrón en el sistema nervioso, lo que da como resultado el reconocimiento, identificación y respuesta adecuada. En la observación de algo que no es inmediatamente reconocido, y en un intento honesto por reducir la incertidumbre emocional que lo acompaña, “el testigo puede añadir cierto tipo de elementos de su memoria y/o borrar otros” (p. 41). La adición de ciertos detalles suele hacer que el objeto que se describe se parezca más a lo que otros han reportado. Pero, mientras que Haines admite la importancia de la influencia social en la percepción de OVNI, cuando explica el método de entrevista al testigo cae en ciertas ingenuidades típicas de la ufología del momento, como la de proponer que se muestre al testigo una tabla con dibujos para que elija el que se parece más a lo observado. Quizá tenga razón Haines en que así se consigue más exactitud en los detalles, pero también se introducen elementos fantásticos

a la observación que trasladan los prejuicios del encuestador.

Paolo Toselli, ufólogo italiano de la línea psicosocial, realizó uno de los estudios más completos sobre esta perspectiva, que ha sido ampliamente citado en la bibliografía ufológica: "Examining de IFO Cases: The Human Factor" (1982). En este artículo discrepó de aquellos ufólogos que pretenden poder distinguir entre informes OVNI y OVI (objeto volador identificado) y que consideran estos últimos como simple "ruido" entre la casuística genuinamente no identificada, así como rechazó que sea necesario recurrir a una psicopatología para explicar los "errores" que llevan a un testigo sano a transformar un objeto convencional en un suceso OVNI: "Sabemos que el mismo "índice de extrañeza" y la misma "respuesta emocional" pueden ser generados tanto por una experiencia OVNI "real" como por un estímulo convencional (p.ej. una estrella brillante) que es reportado como un OVNI por un testigo de buena fe", escribe.

En el artículo se trata de interpretar los sucesos conscientes e inconscientes que llevan al testigo a otorgar a una observación OVI las características del "modelo OVNI" mediante una *transposición*, o desplazamiento de su significado que ocurre "bajo la influencia del folklore y el mito que rodea todo el asunto OVNI". Así propone un proceso de producción de un informe OVNI que comienza con algún suceso físico real; las sensaciones recibidas por el testigo son combinadas en percepciones, y éstas en cognición; después del proceso de recuperación del recuerdo de la percepción se produce el informe.

Para Toselli, en la mayoría de los informes OVNI no se puede hablar de *falsa interpretación* de un estímulo, pues este concepto sólo se aplicaría a los casos en que el testigo describe objetivamente lo que ha visto pero lo interpreta como OVNI. Toselli propone el término *transformación proyectiva* para aquellos casos en que el testigo "proyecta" su conocimiento consciente o inconsciente del fenómeno OVNI sobre el objeto que ha observado, "transformándolo" en algo que encaja con sus expectativas "ufológicas". Cuando además se le asignan al "OVNI" capacidades como las de interferencia física con el entorno y otros, Toselli lo llama *elaboración proyectiva*. "Ya no es el estímulo mismo el que produce la fantasmagórica y vívida descripción que el testigo reporta". Cada una de estas respuestas se desarrolla en un momento diferente. La falsa interpretación tendría lugar en el momento de la percepción, y tanto la transformación como la elaboración se producirían en el momento del recuerdo.

Las expectativas juegan un papel muy importante en la fiabilidad del testimonio. En casos de múltiples testigos nos encontramos con que la descripción es más completa, pero se introducen más errores que en la observación individual. Se cita aquí como ejemplo el *efecto autocinético*, puesto en evi-

dencia por Muzafer Sherif en 1936 en un experimento en el que los miembros de un grupo reconciliaban sus percepciones inicialmente divergentes sobre en qué dirección se movía una luz en la oscuridad. Otros estudios han demostrado que un sujeto prefiere conformarse a la opinión de la mayoría, aunque sea incorrecta, antes que aparecer como diferente y caer en el ridículo.

Además de la sugestionabilidad a la que una persona puede verse sometida por otras opiniones, Toselli considera la importancia de la ansiedad en el testigo. Citando al psicólogo Robert Buckout, señala cómo un observador percibe menos detalles bajo situaciones de estrés, pues centra su atención sobre su seguridad y bienestar, y más difícil le será identificar el estímulo. Cuanto más impredecible es la situación a la que se ve enfrentado, más urgente será el deseo de reducir la ansiedad, y un medio de aliviarla será seguir la orientación del *rumor*. La combinación de factores emocionales y cognitivos llevarán al testigo a hacer uso de los rumores OVNI para calmar la tensión estructural.

El *esquema mental* del testigo es de la mayor importancia en este modelo, según el cual cuando una persona que cree en visitantes extraterrestres se ve enfrentada a un suceso repentino ambiguo tiende a relajar la desorientación consiguiente mediante una estructuración de la situación de acuerdo con sus expectativas, ya que todos tenemos algún "conocimiento ufológico", sea consciente o inconsciente, principalmente proporcionado a través de los medios de comunicación. Y concluye Toselli: "el OVNI se ha convertido en parte de una mitología tecnológica adaptada a satisfacer las necesidades culturales, técnicas, científicas y a menudo religiosas de nuestra sociedad".

En un dossier dedicado a la casuística habitualmente considerada "negativa" (identificada), Manuel Borraz (1991-92) configura una triple explicación para ella: fraudes, explicaciones de tipo psicológico y explicaciones basadas en estímulos físicos externos que no se han podido identificar. Escribe:

En el tercer supuesto, que es el más general, cuando interviene un estímulo físico en el origen, es preciso reconocer la existencia de toda una serie de procesos que van alterando la cantidad y calidad de información hasta el momento en que ésta queda "congelada" en la versión sometida finalmente a examen. Estos procesos intermedios, para entendernos, incluyen desde los procesos perceptivos que se dan durante la observación hasta las distorsiones que puede introducir la encuesta y los encuestadores, pasando por las alteraciones que experimentan los recuerdos de la experiencia en la memoria. Incluyen asimismo las falsas pistas, las evidencias objetivas asociadas erróneamente al suceso, etc. (p. 91).

A continuación estudia Borraz los procesos responsables de la aparición de falsos efectos en la información sobre un caso OVNI desde el nivel de la experiencia, la memorización, la transmisión de la información y la elaboración del informe final, donde intervienen coincidencias, distorsiones de la percepción, fabulación, etc. La terminología “caso positivo/caso negativo” que maneja la ufología es puesta en cuestión, proponiendo Borraz un enfoque que no esté orientado al fenómeno desconocido, sino que ponga el acento precisamente en los procesos conocidos.

En mi artículo “Ovnis y extraterrestres como sistema de significación” (Cabria, 1990) presenté una visión del tema desde la antropología cognitiva. Como Marcel Mauss propuso hace ya un siglo, la capacidad para clasificar las cosas en géneros y especies es una construcción cultural. Nuestro hábito de observar nos ha familiarizado con estímulos que están clasificados y definidos; es así como construimos un mundo estable. Cuando observamos un hecho que no encaja en nuestro sistema de categorías, ponemos en práctica una serie de estrategias para dar cuenta de él, de manera que no quede en la indefinición. Estas estrategias pueden consistir en asimilar el hecho en categorías previas, en rechazarlo o, en última instancia, en aislarlo como una anomalía e interpretarlo simbólicamente. Los hechos que traspasan las fronteras categoriales reciben en nuestra cultura nombres como “milagros”, “fenómenos paranormales”... u “ovnis”, dependiendo del contexto. En esto consiste interpretarlos simbólicamente, en insertarlos en nuevas categorías que les añaden significados adicionales y que los explican por el simple hecho de nombrarlos. Los nuevos fenómenos que se produzcan en adelante servirán para afirmar aún más estas clasificaciones y reforzar el mito.

Las manifestaciones ovni han sido dotadas de todo un complejo simbólico que les provee de una interpretación coherente en términos de una explicación con pretensión científica: la hipótesis extraterrestre. En aquel artículo expuse un mecanismo interpretativo de acuerdo con el modelo de Dan Sperber¹⁰, que atribuye a un *dispositivo simbólico* la reconstrucción de la representación conceptual que habría quedado frustrada en primera instancia. Se trata de un mecanismo cognitivo por el cual nos servimos para conocer la realidad. El fenómeno ovni sería, desde este punto de vista, una estrategia de aprendizaje y de interpretación del mundo, lo que implica tanto dar significado a las cosas como crear nuevos significados, ya que los ovnis no son un mito estático, sino que evoluciona recreándose en cada una de sus manifestaciones y asimilando nuevos elementos que lo mantienen como un

10 Dan Sperber. *El simbolismo en general*, Promoción Cultural, Barcelona, 1978.

mito vivo.

La tesis de Jiménez

En la tesis doctoral en psicología *Temoignage d'OVNI et psychologie de la perception* (1994), el antiguo investigador del GEPAN francés Manuel Jiménez ha querido explicar metodológicamente los OVNI como un error perceptivo normal, “la organización perceptiva de un estímulo ambiguo, siguiendo los esquemas previos y respondiendo a un intento perceptivo urgente” (p. 278), destacando que no es necesario recurrir a explicaciones de tipo anormal o psicopatológico para explicar las observaciones. La tesis que defiende es que “un testimonio de OVNI es, en la mayor parte de los casos, el resultado de un proceso de falsa interpretación perceptiva de un suceso conocido” (p. 4). Su estudio comprende desde la percepción al testimonio, definiéndose por un enfoque “ecológico”, lo que quiere decir que se ocupa del problema sobre el terreno. La tesis se apoya sobre las observaciones de OVI, es decir observaciones que han podido ser identificadas como fenómenos corrientes. Jiménez escoge en concreto los testimonios de reentradas atmosféricas de satélites artificiales debido a que proveen de un gran número de testigos de un fenómeno vago y evanescente, lo que constituye una de las condiciones básicas del error perceptivo.

En la tesis se defiende un conjunto de hipótesis. La primera tiene que ver con el contexto de la observación: “los estímulos OVI son observados en contextos compatibles con los esquemas de OVNI”, esto es, de noche y en entornos aislados. La segunda hipótesis se refiere a las características de la observación: “las características elementales creadas a partir del estímulo OVI son compatibles con los esquemas de OVNI”. Esto quiere decir que el estímulo es en la mayor parte de los casos vago y evanescente, y se suele tratar de fenómenos lejanos, fugitivos e imprecisos. A partir de ahí, los estímulos son organizados para que un objeto lejano parezca encontrarse cerca. Esta es la razón por la cual la Luna puede ser percibida a una distancia próxima al observador, y por la que un 59% de los testimonios OVI tienen como origen la reentrada en la atmósfera de meteoros o satélites artificiales, que se producen en la alta atmósfera pero parecen objetos cercanos.

El testimonio OVNI no es, según Jiménez, ni una ficción ni un rumor, sino un hecho observable, aunque tiene al mismo tiempo una naturaleza social. Las opiniones y actitudes de un individuo son modificadas por el conocimiento de las opiniones y actitudes de otros, lo que desde la psicología social se conoce como la “influencia social” en el testimonio. En la etapa

cognitiva de la percepción, el testigo busca identificar el estímulo de acuerdo con un esquema cognitivo previo de lo que es un OVNI, y que ha sido proporcionado por los medios de comunicación y por la ciencia-ficción. “Los testigos disponen generalmente de esquemas cognitivos de un OVNI, que comporta características objetivales cualitativas, espaciales y contextuales” (p. 202).

El análisis de los testimonios da lugar a un “análisis factorial de correspondencias múltiples”, en el que se analizan las siguientes variables: denominación, características tridimensionales del objeto observado (distancia, altitud, tamaño, velocidad), detalles artificiales y estímulo. Jiménez produce así una triple diferenciación en las interpretaciones:

a) Fenómenos que se describen por medio de términos débiles –como “luz” o “fenómeno”- y de los que no se dan otras características; parecen verse a gran altura y los testigos descartan explicaciones convencionales.

b) Fenómenos con un cierto tamaño aparente, que son denominados con términos medios –como “formas” u “objetos”- y que se encuentran a baja altitud.

c) Fenómenos cuya altitud y características están bien determinadas, a los que se denomina con términos fuertes –como “máquinas” u “OVNI”-, y que son descritos con detalles artificiales e interpretados como fenómenos extraños.

En todos los casos, la denominación que los testigos dan al fenómeno da cuenta del esquema cognitivo subyacente. Las denominaciones más fuertes denotan esquemas precisos, lo que subraya su identificación con los esquemas movilizados, o por decirlo de otra manera, las denominaciones de OVNI denotan un esquema de creencia previa en este fenómeno.

En cuanto a las reacciones de los testigos ante un estímulo desconocido, los que resultan más sorprendidos por la observación son quienes identifican más fácilmente el fenómeno de una forma u otra, mientras que los testigos menos sorprendidos son los que rechazan las explicaciones banales y movilizan el esquema OVNI en la tarea descriptiva, lo cual resulta determinante en la construcción de la representación objetual del estímulo como un objeto no identificado.

La falsa interpretación perceptiva sólo es, según Jiménez, un caso particular de error perceptivo en el que las condiciones principales son el encuentro entre datos sensoriales débiles y un esquema cognitivo coherente con los datos. Por regla general, los resultados indican una relación no deseñable entre la calificación de OVNI y el interés del testigo por este tema. Por el contrario, aquellos que desarrollan esquemas más vagos para describir la observación y que utilizan menos la palabra OVNI son los que se inte-

resan menos en el fenómeno.

Memoria gráfica de OVNI

La psicóloga Linda Kerth es la autora de una tesis doctoral sobre la memoria de imágenes y la imaginación en testimonios OVNI, titulada *Pictorial Memory and UFO Phenomena: How Reliable is Eyewitness Testimony?* (Memoria gráfica y fenómeno OVNI: ¿es fiable el relato del testigo?) (1993). Toma como base los estudios sobre percepción, pero mientras que trabajos como el de Haines (1980) se limitan al área psicofísica de la percepción visual, la tesis de Linda Kerth trata de un estado más avanzado del proceso de percepción, el que implica la imaginación visual y la memoria. El testimonio depende no sólo de una percepción inicial precisa, sino también de un buen almacenamiento en la memoria y una adecuada recuperación. Esta psicóloga se centra en la memoria de imágenes, ya que ésta parece tener primacía sobre otras formas de memoria –como la proposicional o la semántica- en cuanto a rapidez de acceso, exactitud y durabilidad. Kerth cita la literatura científica para hacer notar que las imágenes de cierto tipo de sucesos extraordinarios o anómalos con un gran componente emocional (se les llama sucesos “destello”) permanecen de una forma indeleble en la memoria y con una gran precisión de detalles. La observación de un OVNI es para la mayor parte de los testigos un suceso anómalo con un alto componente emocional, un suceso “destello”, según Kerth. El mejor mecanismo para tener acceso al recuerdo del OVNI es el dibujo. La autora lo justifica así: “debido a la primacía de la codificación y procesamiento de imágenes y a la fisiología del sistema nervioso subyacente, el dibujo de tales sucesos debería proporcionar el registro más exacto y comprensivo posible, a falta de fotos, vídeos o filmaciones del suceso” (p. 115). Con todo, la percepción de detalles no será muy ajustada, debido a que en una situación de tensión se concede menos atención a los detalles periféricos.

La parte práctica de la tesis consistió en el análisis de 430 dibujos recopilados por Haines en un experimento con los asistentes a un congreso ufológico, a los que se pidió dibujar cómo pensaban que era un OVNI. Los dibujos se dividieron en dos grupos, según que los individuos hubieran sido alguna vez testigos de un OVNI o no. La hipótesis central del estudio de Kerth es que los individuos que no han visto nunca el fenómeno no tienen ningún recuerdo que consultar al hacer su dibujo, y por tanto se tienen que basar en representaciones estereotípicas de OVNI a partir de los medios de comunicación, mientras que el grupo de testigos no necesita estos estereotipos, ya que se basa en su recuerdo de un suceso real. Ambos grupos de

personas han sido sometidos por los medios de comunicación a los mismos estereotipos, pero, según la hipótesis de Kerth, los testigos de un OVNI deberían apoyarse menos en las representaciones estereotípicas al hacer su dibujo que los no testigos, puesto que aquellos tienen un recuerdo de cómo es el fenómeno real y no tienen que fiarlo a la imaginación. Dado que el recuerdo se basa en los sentidos, el dibujo del OVNI debería estar basado más en los datos sensoriales que en las funciones cognitivas (la idea de lo que se ha visto). Dice Kerth: “se supone que los recuerdos reales producen imágenes más agudas y firmes que las imágenes dibujadas exclusivamente de la imaginación, que ocurren sin una base sensorial y que tienen por tanto un carácter más “degradado”” (p. 117).

Si la hipótesis es correcta, debería encontrarse una diferencia sustancial entre los dibujos de los testigos y no testigos. Los dibujos imaginarios deberían contener más elaboraciones y embellecimientos, pero menos detalles sensoriales. Por el contrario, las representaciones de objetos reales deberían ser más elementales en su forma y con menos adornos. Así, se esperaría encontrar en los dibujos de testigos OVNI más referencias al color, brillo, trayectoria, etc., que en los dibujos imaginarios, que se supone que son estáticos y sin color. Las posibles diferencias entre los dibujos de recuerdos reales y dibujos imaginarios no se podrían explicar como generadas por almacenes de memoria separados, ya que no existe evidencia de que el contenido de la memoria sea almacenado separadamente de los contenidos imaginarios. Las diferencias deberían tener otra explicación, y Linda Kerth sugiere como la más probable que se originen de la experiencia misma, es decir de una visión OVNI real.

La tesis plantea, pues, un conjunto de hipótesis: 1) la experiencia de sucesos altamente emocionales y vívidos imprime un recuerdo duradero y exacto; 2) la mejor manera de recuperar el recuerdo es mediante el dibujo, ya que facilita la evocación; 3) los dibujos de sucesos reales deberían ser diferentes de los dibujos de OVNI imaginarios; y 4) las características de estas diferencias pueden analizarse estadísticamente en términos de las formas y detalles.

El resultado del análisis, según Kerth, apoya estas hipótesis. El grupo de testigos produjo objetos con estructuras más nítidas (círculos, esferas, formas ovaladas), y con mucha mayor frecuencia reprodujo objetos con alguna forma de iluminación. Según Kerth, la luz parece ser la característica que define mejor a los OVNI realmente observados.

Todo el entramado de la tesis se funda sobre el supuesto de que, en el experimento, el grupo de testigos hayan querido efectivamente reproducir el recuerdo de su observación OVNI en vez de dibujar exactamente lo que se

pidió en el experimento, que fue “¿cómo cree que es un OVNI?”. La autora es consciente de la limitación en el experimento de Haines, que debería haber hecho una diferenciación clara entre el recuerdo y la imaginación en aquellos que declaraban haber visto un OVNI. Sin embargo, Kerth da por hecho que los testigos han reproducido su recuerdo, lo que no queda probado. Este es un hueco metodológico que en una tesis doctoral debería haberse cuidado más. Otros puntos débiles son que la investigación no se ha fundado sobre experimentos originales y que las preguntas no hayan sido más precisas y completas, especialmente si lo que se pretende es demostrar científicamente la realidad de un fenómeno OVNI.

Representaciones imaginarias de ovnis

El dibujo de cómo es un ovni, realizado por una persona que nunca ha tenido este tipo de observación, puede ser un indicador de los contenidos culturales que el término ovni lleva asociado. La comparación entre los dibujos imaginarios de estas personas y los realizados por testigos del fenómeno es un interesante experimento que puede conducir a demostrar, si llegan a ser parecidos entre sí, que las descripciones que hacen los testigos tienen un fuerte componente cultural. Si la imagen estereotipada que tiene la gente común de lo que es un ovni encaja con los fenómenos informados por los testigos, ello vendría a apoyar las tesis de quienes creen que las visiones de OVNI son en su totalidad producto de la imaginación, una reconstrucción realizada a partir de los recuerdos culturales que se haría en respuesta a la visión de un estímulo ambiguo.

Los investigadores del organismo oficial francés GEPAN Philippe Besse y Manuel Jiménez (1983) (de este último hemos visto atrás su tesis doctoral), llevaron a cabo un estudio psicosocial desde el siguiente postulado de trabajo: “toda persona perteneciente a la cultura occidental tiene una representación mental de lo que es un OVNI, y esta representación es en particular visual” (p.2). Para ponerlo a prueba realizaron una encuesta entre 236 sujetos. En la primera parte se les hacía la pregunta: “¿si usted fuera testigo de un OVNI, se lo diría a alguien?” Los autores concluyen de los resultados que las personas que prestan testimonio sobre un OVNI no se diferencian del resto de la población por sexo, edad ni profesión, pero hay un factor común entre ellos: que manifiestan un interés por este tema mayor que la media. En la segunda parte se hace imaginar a los sujetos que están viendo un OVNI y se les pide que describan sus características. Las representaciones proporcionadas revelan en algunos de los consultados un esquema cognitivo subyacente. Uno de los grupos de población, al que se denomina “ufófi-

lo”, cree que los OVNI tienen forma de huso o de platillo, que son de superficie reluciente y con un tamaño de diez metros de diámetro. Este grupo se compone de jóvenes ávidos de información procedente de los medios de comunicación y son propensos a ser testigos este tipo de fenómeno.

El austríaco Alexander Keul y el británico Ken Phillips (1987) realizaron en colaboración un experimento de percepción y memoria con los asistentes a varias conferencias. Proyectaron una imagen de una forma OVNI clásica y luego hicieron al público dibujar de memoria aquella imagen. El resultado más interesante que se encontró fue una tendencia a completar inconscientemente la imagen con elementos procedentes de la literatura de ciencia-ficción o de la ufología. Realizado el experimento con astrónomos, el 25 por ciento introducía elementos propios, mientras que entre los ufólogos el porcentaje se elevaba al 50 por ciento. Los valores dados por los participantes en cuanto a la duración de la proyección de la imagen, la exactitud de las estructuras principales en el dibujo y la orientación espacial fallaron en un 50% aproximadamente. Los autores sacan la consecuencia de que hay que ser cauto en la evaluación de lo que la gente dice haber visto, independientemente de su profesión e inteligencia, debido a la tendencia de la mente humana a reestructurar, omitir o añadir detalles imaginarios.

Aunque en este tipo de experimentos siempre falta el elemento de creencia en la autenticidad de la observación y sobre todo el factor emocional que lo acompañaría, lo que relativiza los resultados, el experimento de Keul y Phillips resultó instructivo a una ufología tendente a creer en la pureza absoluta de la percepción humana.

Richard Haines (1977-79, 1979b) pidió a los asistentes a diversas conferencias ufológicas que dibujaran cómo creían que era un OVNI. Las pruebas fueron separadas en dos grupos, dependiendo de si la persona había sido o no testigo previamente de un OVNI. Tras comparar las características de los dibujos, resultó que “la exposición a un estímulo que uno considera un objeto volante no identificado “real” tiende a limitar el número de detalles que se dibujan y a que no se dibujen formas obviamente ridículas” (1979b, p. 369). En otros experimentos se mostraba una forma de un OVNI, luego se hacía una descripción del objeto y a continuación se pedía al público que dibujara lo que habían captado. Los únicos resultados fueron que las personas son poco precisas al intentar reproducir una imagen aunque la hayan estado observando antes detenidamente, y que el conocimiento amplio del tema OVNI no hace que se sea más preciso en reproducir los detalles del dibujo de un platillo.

Una anotación que se puede hacer a este tipo de experimento es que los resultados son difícilmente extrapolables a la población en general, al haber-

se realizado con auditorios especializados en ufología.

Linda Kerth y Richard Haines (1992) analizaron los dibujos (facilitados por Pinvidic) que 347 niños suizos realizaron sobre simbología OVNI y humanoide. En la prueba se había separado a los niños en dos grupos: los que habían sido testigos del fenómeno y los que no, y se les pidió a todos ellos que representaran lo que entendían por un OVNI. El análisis de los dibujos por Kerth y Haines se centró sobre los contenidos con respecto a categorías tales como: actitudes reflejadas (amistosas, hostiles o intermedias), color, luces, rayos, objetos aterrizados, entidades, etc. El resultado más interesante es que no hay una correspondencia entre los seres dibujados -generalmente según el estereotipo del “pequeño hombrecillo verde”- y los “grises” de la casuística OVNI reciente -con ojos completamente negros, sin nariz y con boca pequeña-. Según Kerth y Haines, las representaciones de los objetos volantes imaginarios son mucho más elaboradas que las descripciones típicas de los OVNI informadas por testigos. Los autores del estudio concluyen que hay una gran diferencia entre el contenido imaginario de los OVNI representados en la muestra y los informes reales. No obstante, se hace la distinción de que las formas en los dibujos dependen de las edades de los niños.

Este último detalle debería haber prevenido a los investigadores de las dificultades de esta comparación, que está destinada claramente a intentar demostrar la realidad de los ovnis. Una crítica obvia que haría de la metodología de este experimento es que no se están comparando cosas semejantes, ya que la casuística OVNI que se está poniendo en juego para el análisis procede de testigos adultos, mientras que el experimento se hace con niños. En mi opinión, no puede haber unas conclusiones científicamente válidas si los investigadores no se atienen exclusivamente en la comparación a casos OVNI informados por niños de las mismas edades que los del experimento.

CAPÍTULO 4

LOS OVNIS SEGÚN EL PSICOANÁLISIS

JUNG: LOS OVNIS COMO PROYECCIONES DEL INCONSCIENTE COLECTIVO

En los últimos años de su vida el gran psicólogo suizo Carl Gustav Jung tuvo un interés por el misticismo, la astrología, el lenguaje alquímico y lo paranormal, y en la década de los cincuenta vio en el fenómeno de los platillos volantes el desarrollo de un mito que estaba afectando a la psique colectiva. En 1958 publicó un libro sobre el simbolismo de los ovnis con el título *Un mito moderno sobre cosas que se ven en el cielo*¹¹ (1958/1961) que, aunque fue una obra casi marginal en la producción de Jung, ejerció una gran influencia en la ufología a partir de los años setenta, hasta el punto de que durante algún tiempo los partidarios de la hipótesis psicosociológica entendían que la tesis junguiana era el único enfoque posible.

Jung veía en aquel nuevo fenómeno una especie de signo astrológico del fin de una era y el comienzo de otra, que se producía en forma de cambios en la constelación de los elementos psíquicos dominantes, de los arquetipos y de la forma que adquieren los “dioses”. El fenómeno parecía tener un fundamento físico junto con un componente psíquico (idea apropiada por Vallée, como vimos en el capítulo anterior), pero Jung no llega a precisar si un proceso físico real constituye un mito o si es un arquetipo el que engendra una visión. A cualquiera de estas dos posibilidades se añade una tercera, la de la coincidencia *sincronística*, tan querida a Jung. Según ésta “la situación psíquica de los hombres, por un lado, y el fenómeno de los ovnis como realidad física, por otro, no se hallan en ninguna relación reconocible de causalidad, pero parecen coincidir significativamente” (p. 182).

¹¹ El libro fue publicado en Argentina por la Editorial Sur en 1961 con el título *Sobre cosas que se ven en el cielo*, y a esta edición me remito en el comentario.

Los ovnis son un rumor, pero se diferencian de los habituales rumores por el hecho de expresarse en visiones, por lo que Jung define a los ovnis como *rumores visionarios*. “Condición previa de un rumor visionario es siempre una emoción extraordinaria, no usual, a diferencia del rumor corriente, habitual, para cuya propalación y desarrollo bastan la curiosidad y el gusto por lo sensacional, que reinan en todas partes” (1961, p. 21). Según Jung, el rumor sobre los platillos volantes se asoció a partir de 1947 con el pánico provocado por la representación radiada por Orson Welles de *La guerra de los mundos*, con el resultado de que los ovnis se interpretaron como máquinas guiadas por seres inteligentes procedentes del espacio. A partir de ahí se especuló con que los peligrosos progresos de la física atómica habían suscitado intranquilidad en nuestros planetas vecinos.

Si los ovnis eran una proyección psicológica debía haber una causa psíquica de ella, una base emocional. Jung pensaba que la base del rumor era una tensión afectiva que tendría su causa en una situación de apremio colectivo por la presión de la política rusa y de sus consecuencias aún imprevisibles. Y explicaba así sus consecuencias:

En el individuo se producen fenómenos tales como convicciones anómalas, visiones, ilusiones, etc., únicamente cuando se halla psíquicamente disociado, es decir, cuando se produce una disociación entre los criterios y enfoques de la conciencia y los opuestos contenidos del inconsciente. Como precisamente la conciencia no cobra conocimiento de esos contenidos y como, en consecuencia, se encuentra en una situación aparentemente sin salida, esos contenidos extraños no pueden integrarse directa y conscientemente, y entonces procuran expresarse indirectamente al engendrar inesperadas y al principio inexplicables, opiniones, convicciones, ilusiones y visiones (p. 27).

Ello explicaría que las mismas imágenes visionarias se estuvieran produciendo en las personas menos preparadas y dispuestas a creer en semejantes fenómenos. El inconsciente debe entonces apelar a medidas muy drásticas para hacer perceptibles sus contenidos, proceso que se verificaría mediante una *proyección*, es decir, lanzando afuera, a un objeto externo, lo que antes era un secreto del inconsciente. Mientras que los contenidos colectivos del tipo de conflictos religiosos o político-sociales eligen agentes de proyección como los judíos, los bolcheviques, etc. “en la situación mundial de hoy, tan amenazadora y peligrosa”, escribe Jung, “...la fantasía de la proyección trasciende el dominio de las organizaciones y potencias terrestres y se lanza al cielo, es decir, al espacio cósmico de los astros, donde antes tenían su morada los dueños del destino, los dioses” (p. 28). Es de

esta manera que se constituye un *mito vivo*, en el cual las explosiones atómicas recientes habrían atraído la atención de habitante tan remotos como los de Marte, quienes, ante el temor de una amenaza catastrófica, vendrían a observar los procesos que se estarían verificando en la Tierra. Esos seres no estarían seguros de que se les fuera a dar la bienvenida en nuestro planeta y por eso evitarían todo contacto con los seres humanos. “Tenemos aquí la oportunidad de ver cómo nace una leyenda y cómo se forma una fábula maravillosa sobre la invasión, o por lo menos la aproximación, de potencias “celestes” extraterrenales, en una época oscura y difícil de la historia humana...”, escribe Jung, anotando que ello se produce cuando la fantasía humana se dispone a discutir con toda seriedad la posibilidad de conquistar otros planetas y se supone que otros seres del espacio podrían llegar hasta nosotros. “Tenemos conciencia de nuestra aspiración de recorrer los espacios interestelares, pero la correspondiente tendencia extraterrestre es sólo una conjetura mitológica, es decir, proyección” (p.32).

El gusto humano por la aventura y lo sensacional son aparentemente motivos suficientes para aquella fantasía creadora, pero existe otra causa subyacente: una situación de apremio vital, que Jung atribuye a la ansiedad por el aumento de la población. “La estrechez engendra miedo que impulsa a buscar remedio en una esfera extraterrestre, puesto que la Tierra no puede ofrecerlo” (p. 33). Así es que se ven “señales en el cielo” que se manifiestan como seres superiores que navegan en vehículos espaciales.

En siglos pasados las fantasías sobre el fin del mundo tenían un fundamento metafísico de acuerdo con la cosmovisión de la época, mientras que en la nuestra se asiste a la presencia de cuerpos resplandecientes con forma de disco o esfera. Los cuerpos redondos son, según Jung, formas como las que el inconsciente engendra en sueños y visiones. Son símbolos que representan en forma gráfica un pensamiento que se encuentra de forma potencial en el inconsciente y que cobra su carácter gráfico cuando accede a la consciencia. Las formas redondas presentan una analogía con el símbolo de la totalidad, el *mandala* (en sánscrito, círculo), que en el budismo mahayana representa el orden cósmico, temporal y psicológico. El mandala apareció en otras culturas como “rueda del Sol” o como microcosmos alquímico, y en el hombre moderno aparece como círculo ordenador que abarca la totalidad psíquica, como *símbolo de individuación*. “Los símbolos circulares –lo “rotundum” (lo redondo) en el lenguaje alquímico- ha desempeñado en todas partes y en todos los tiempos, un papel significativo” (p. 39), que generalmente se le ha atribuido a Dios. Los dioses, nos recuerda Jung, han sido asociados en muchas culturas con el fuego y la luz, y es por eso que los ovnis han podido considerarse en la antigüedad como “dioses”.

El argumento anterior es resumido por Jung en la siguiente frase: “Los ovnis son vehículos de una representación espontánea involuntaria, arquetípica –y por decirlo así mitológica- de un contenido inconsciente, de un “rotundum”, que expresa la totalidad del individuo” (p. 38). Añade Jung que la situación del mundo es la más apropiada para suscitar la expectación de un acontecimiento redentor, pero ya no se cree en una intervención del cielo. “La conciencia está dominada por una claridad racionalista que rechaza todas las propensiones “ocultas” (p. 40). Lo que existe, según el psicólogo, es una fe en el poder del hombre.

Esta actitud sería la base más favorable para que se produzca una proyección, es decir, una manifestación de los contenidos profundos del inconsciente que, a pesar de la crítica racionalista, se manifiestan en la forma de un rumor simbólico, acompañado por correspondientes visiones, y se apoyan en un arquetipo que, desde siempre, expresó el elemento ordenador, liberador, santo e integrador del todo. Puede ser característico de nuestro tiempo el hecho de que el arquetipo, a diferencia de sus formas anteriores, asuma esta vez una forma concreta, y hasta técnica, para eludir el carácter chocante de una personificación mitológica. El hombre moderno acepta sin resistencia cualquier cosa que parezca técnica. La impopular idea de una intervención metafísica se hace significativamente más aceptable por la posibilidad de los viajes a través del espacio cósmico (p. 41).

El desarrollo científico ha acostumbrado al hombre a cosas que antes parecían imposibles, y por eso, según Jung, los ovnis pueden ya concebirse como una maravilla física en la que puede creerse. Incluso aunque un fenómeno físico desconocido fuera la causa exterior del mito, ello no quitaría nada al mito mismo. “Este es, en última instancia, un producto del arquetipo inconsciente y por lo tanto un símbolo que pide interpretación psicológica” (p. 42). Presentada así su tesis, Jung dedica el resto del libro a una interpretación psicoanalítica de sueños, representaciones pictóricas y grabados antiguos en los cuales se encuentran símbolos que se prestan a analogías con el fenómeno de los ovnis.

Influencia y crítica de la teoría junguiana

Aunque el libro de Jung fue publicado originalmente en 1958, curiosamente pasó desapercibido para la mayoría de los estudiosos pioneros de los platillos volantes. Cuando los ufólogos de los años setenta (Vallée, Rimmer, Clark y Coleman) descubrieron a Jung lo convirtieron en la base de sus

especulaciones místicas, “paraufológicas” y “neoufológicas”. Así, Jung fue por algún tiempo la piedra filosofal de la hipótesis psicosocial (HPS) en ufología, de tal modo que todo razonamiento desde este enfoque se limitaba a la idea del mito ovni como proyección del inconsciente. Con el tiempo, afortunadamente, los puntos de vista se han ido diversificando.

La tesis de Jung merece ser tenida en cuenta, pero también sometida a crítica. En mi opinión, el análisis basado en los arquetipos pierde de vista la historia y las significaciones que en la historia toman las figuras de lo imaginario. Acudir a los símbolos alquímicos o a los arquetipos del inconsciente, como hace Jung, para explicar las formas de los platillos volantes es desconocer la vinculación que el ovni tiene históricamente con las figuras de la ciencia-ficción, con los globos, los dirigibles y la aeronáutica de los años cuarenta, por no señalar la influencia fundamental que los medios de comunicación tuvieron en el diseño del estereotipo del disco volador.

Por otro lado, la misma interpretación simbólica puede ser criticada. El símbolo del *mandala* tibetano, que para Jung es un significado de los ovnis, debería ser interpretado a su vez, pues lo mismo nos sirve decir que un ovni significa un círculo como lo contrario. La representación inconsciente no constituye una interpretación del símbolo, sino un desarrollo de él, además de que queda sin explicar la lógica de esa relación asociativa objeto-símbolo. Otros autores como Sperber (1978) han señalado que la pretensión de poder despiezar el mito en símbolos es una ilusión semiológica, y que no se puede mirar directamente al símbolo, sino interpretar el contexto a partir de los fenómenos simbólicos.

La concepción holística (totalizadora) de Jung acude a un ente llamado *inconsciente colectivo* que está más allá del mundo sensible, y por lo tanto fuera del alcance de un análisis científico. La teoría junguiana se integra dentro de una tradición organicista, según la cual el organismo total (la sociedad) no sólo es superior a la suma de las partes (individuos), sino que constituye una unidad de otro orden, de aquí el riesgo holista de concebir agentes o factores sobrehumanos y trascendentes operando en la historia. Si bien Jung despuebla el mundo de los dioses extraterrestres, introduce otro nuevo en forma de esa entidad “inconsciente colectivo”, que sigue escapándose a la voluntad humana y se constituye en inteligencia per se, resultando en una nueva reificación. Se llama reificación a la aprehensión de las ideas como si fueran cosas, fenómenos no humanos e incluso suprahumanos. En términos religiosos se constituirán como entes divinos; para la astrología serán leyes cósmicas y para la teoría junguiana “arquetipos”, en todos los casos la misma creación de universos simbólicos (Cabria, 1990).

Ilusiones regresivas

Los psiquiatras Lester Grinspoon y Alan Persky (1972) quisieron interpretar los OVNI de acuerdo con el fenómeno Isakower (por el psiquiatra del mismo nombre, que identificó esta anomalía en 1938), consistente en una ilusión de un objeto redondo que se acerca y se aleja. La visión podría ser atribuida a un recuerdo de una de las percepciones más tempranas de la infancia: el pecho materno que se acerca para dar leche y se retira. La causa de este fenómeno sería la retirada de la atención del ego hacia el medio exterior. En estas condiciones puede ocurrir una regresión, saliendo al primer plano lo inconsciente, reprimido y olvidado. Grinspoon y Persky no sólo consideran relevante este símbolo redondo para explicar los OVNI, sino también el del falo, que tendría su correlato en los objetos no identificados con forma de cigarro. En suma, para ellos los OVNI contienen un significado psicológico porque son representaciones de objetos altamente libidinizados en el desarrollo del individuo. Si, como estos psicólogos suponen, hay un porcentaje de población creciente que sufre de trastornos mentales, se estará recurriendo cada vez más a primitivos sistemas de pensamiento basados en explicaciones mágicas y usos simbólicos, y los conflictos inconscientes y represiones infantiles se estarán desplazando hacia el fenómeno OVNI.

Como siempre, el problema de esta clase de interpretaciones psicoanalíticas es que éstas necesitarían ser interpretadas a su vez, porque el mismo poder explicativo tiene decir que un OVNI es la imagen de un falo como decir que éste representa la imagen de un OVNI. Llevadas las explicaciones a este extremo, se quedan en el limbo de la elucubración.

Pero aparte de las interpretaciones de los contenidos simbólicos de las observaciones OVNI, encontraremos más adelante al psicoanálisis de nuevo en la interpretación de los síntomas que presentan los sujetos que declaran haber sido secuestrados por extraterrestres, que algunos han considerado como un síndrome post-traumático, e igualmente veremos la interpretación de las abducciones como representación del trauma natal.

CAPÍTULO 5

LOS OVNIS COMO ANOMALÍAS DE LA PERCEPCIÓN

ILUSIONES Y ALUCINACIONES

Los psiquiatras Grinspoon y Persky (1972) cuya teoría veíamos al finalizar el capítulo anterior, participaron con su trabajo en un Simposio sobre los OVNIs de la Asociación Americana por el Avance de la Ciencia, celebrado en 1969. Allí explicaron que entre los trastornos de la percepción y el pensamiento que pueden estar implicados en falsas representaciones de la realidad están las *ilusiones* y las *alucinaciones*. Una *ilusión* es una imagen símbolo de un objeto real mal interpretado, mientras que una *alucinación* es una experiencia perceptiva que ocurre en ausencia de un estímulo que la produzca. Es decir, en una ilusión hay un estímulo externo, y en una alucinación, no. Estos autores explican las causas de estos fenómenos desde el lado emocional: la conversión de impulsos físicos en una imagen sensorial depende de un ego que funcione adecuadamente. La vida emocional tiende a influir en la percepción de acuerdo con las necesidades de la persona, de modo que incluso niveles moderados de disturbio emocional pueden afectar las funciones mentales y conducir a la formación de *ilusiones*. Por otro lado, en las *alucinaciones* puede darse una proyección hacia el mundo exterior de una necesidad interna de aumento de la autoestima, de culpa, deseo, etc. como defensa contra la ansiedad.

La interpretación de la alucinación por Grinspoon y Persky como patología mental es la tradicional en psiquiatría. Sin embargo, para Baker (1992/1996) y Spanos (1996) la alucinación tiene mucho en común con los sueños y otra imaginería vívida, y es mucho más común de lo que generalmente se piensa. Mientras que en nuestra cultura tiene un estigma social de desarreglo psíquico, en otras culturas es una experiencia buscada y considerada como una comunicación positiva con los espíritus. La teoría tradicional que cada cultura tenga de las visiones y voces alucinatorias determinará el que sean consideradas como verídicas o como síntoma de trastorno mental. Entre otros factores, el estrés aumentaría la probabilidad de que una persona

alucine, al privarle de información relevante para la identificación de la realidad y proporcionar a la persona pistas erróneas para su discriminación. El esquema mental y las expectativas pueden facilitar que un estímulo ambiguo se vea como una cosa u otra.

Anomalías del sueño: la parálisis del sueño con visiones hipnagógicas e hipnopómpicas

Según algunos estudios de psicología de los testigos ovni, las visiones nocturnas son más comunes de lo que se cree, lo que puede proporcionar una explicación a una parte del fenómeno. Los psicólogos Spanos, Cross y Dickson (1993), en un estudio que veremos luego en más detalle, encontraron que muchas de las experiencias OVNI altamente elaboradas informadas por sus sujetos experimentales habían sido sueños nocturnos o imaginación hipnagógica, y el 25% de ellos habían tenido experiencias nocturnas aterradoras que implicaron alucinaciones y parálisis corporal.

De la muestra de 350 casos de *encuentros cercanos* en Australia recopilados por Keith Basterfield (1978), algunos correspondían a lo que ciertos ufólogos habían llamado “invasores de dormitorio”. No se trataba propiamente de casos OVNI ni de entidades asociadas al mismo, sino de visiones en la noche, al despertar, y acompañadas frecuentemente de parálisis en las que el individuo era incapaz de hacer nada excepto mirar. Según Basterfield, hay un mecanismo psicológico que puede responder de este fenómeno, y que recibe un nombre diferente dependiendo de en qué momento del sueño se produce: *visiones hipnagógicas* cuando suceden en el tránsito de la vigilia al sueño, y *visiones hipnopómpicas* cuando suceden al despertar. A menudo ocurren con los ojos cerrados, otras veces con los ojos abiertos y en un entorno oscuro. Su contenido es visual o auditivo, pero puede incluir otros. Una de las sensaciones auditivas más frecuentes es oír pronunciar el propio nombre, mientras que la imagen visual más corriente es la de una cara que se acerca en la oscuridad.

El fenómeno de la parálisis nocturna fue propuesto por el folklorista David Hufford en un libro clásico, *The Terror that Comes in the Night* (1982), para explicar cierto tipo de visiones aterradoras en la noche. Hufford recogió en Terranova una serie de relatos de visiones durante el sueño de lo que la gente llamaba “la vieja bruja” (the Old Hug). Hufford identificó el fenómeno como *parálisis del sueño*, que viene acompañada de una imaginería normalmente consistente en un rostro que se acerca a la cama en la que se está durmiendo y que presiona el pecho de la víctima (ver parte IV).

Este fenómeno ha sido descrito por Ronald Siegel en su libro *Fire in the*

Brain (1992). Según él, personas que se encuentran muy cansadas pueden tener al dormirse destellos de imaginación visual que generalmente toman formas geométricas abstractas, como túneles, espirales, etc., y que se acompañan de una pérdida de control consciente de los músculos, de una manera parecida al estado de sugestión de la hipnosis. El fenómeno Isakower, que vimos antes, es una de las formas que toman universalmente las visiones hipnagógicas e hipnopómpica, apareciendo como un círculo iluminado que crece y parece que se acerca, por lo cual se ha sugerido que sería una imagen enraizada del recuerdo del pecho de la madre cuando se acerca a la boca del bebé. Aparentemente, este tipo de visiones son comunes a todos los seres humanos. El mismo Siegel sufrió y relató en su libro una experiencia de *parálisis del sueño* combinada con una alucinación hipnopómpica. Las formas de la alucinación, según este autor, se construyen con imágenes, pensamientos, fantasías, recuerdos y sueños que componen los bloques que construyen la percepción final. Estas creaciones mentales tienen tanto componentes sociales y culturales compartidos por todos, como elementos particulares de significación idiosincrásica del individuo.

En el estudio con testigos de experiencias OVNI que veremos luego, Spanos, Cross, Dickson y DuBreuil (1993) la inmensa mayoría de las visiones habían tenido lugar de noche, lo que sugiere a Spanos y colaboradores que las experiencias OVNI tienden a ocurrir bajo condiciones en las que los acontecimientos externos son ambiguos o poco familiares. En casi el 60% de los que informaron intensas experiencias, éstas estaban asociadas con el dormir, por lo que los investigadores creen que fueron simplemente sueños. Algunas de las experiencias implicaron sensaciones de parálisis acompañadas generalmente por alucinaciones visuales o auditivas o de la sensación de una presencia en la habitación. Los autores explican estos fenómenos como *parálisis del sueño*, que está asociada a miedos extremos y a una sensación de ahogo. Es por esto que los testigos caracterizan esta clase de experiencias OVNI como negativas.

La profesora de psicología Susan Blackmore (1998, 2000) ha aplicado el concepto de parálisis del sueño a los casos de abducción, pues estas experiencias emergen frecuentemente por la noche y durante el sueño. Muchas culturas tienen mitos en torno de la parálisis del sueño, y Blackmore piensa que las abducciones extraterrestres pueden el nuestro. Para comprobarlo pasó unos tests¹² a cinco hombres y siete mujeres jóvenes que se presentaron como abducidos, y se compararon con dos grupos de control (Blackmo-

12 El test fue el *Personal Philosophy Inventory*, consistente en 140 afirmaciones a ser contestadas como verdaderas o falsas.

re, 2000). Un dato interesante era que la mitad de los abducidos declaraban haber sido raptados desde sus camas mientras dormían. Las preguntas relacionadas con parálisis del sueño dieron resultados positivos de una manera mucho más clara entre ellos que en los grupos de control. También se encontró en ellos más perturbaciones del sueño, pesadillas y experiencias extracorporales. Los resultados, según Blackmore, apoyan fuertemente la idea de que las abducciones están relacionadas con la parálisis del sueño.

ESTADOS ALTERADOS DE CONSCIENCIA

Los *estados alterados de consciencia* (EAC) constituyen un terreno de la psicología poco sistematizado por su variedad y poco explorado por lo espontáneo y elusivo de ciertas experiencias, por lo que se ha prestado a las especulaciones de los paranormalistas y ufólogos. Desde los años ochenta los EAC se han convertido en un aspecto muy socorrido en la interpretación de las visiones extraordinarias, especialmente por los ufólogos de la corriente psicosociológica y otros interesados en experiencias de tipo místico.

Los ufólogos Robert Bartholomew y Keith Basterfield (1988a, 1988b) indican que hay una categoría de individuos propensos a experimentar una variedad de EAC, como fugas, pérdidas transitorias de memoria, hipnosis de la carretera, amnesia, sueños lúcidos, experiencias extracorporales y compañeros imaginarios, todo ello en el contexto de su propia visión sobrenatural del mundo. Proponen estos autores que en los casos de abducción con testigos múltiples debería encontrarse que todos comparten personalidades propensas a la fantasía y que se encontraban en el momento del suceso en un estado alterado, generando una abducción entre ellos. La propuesta, sin embargo, se quedó a nivel especulativo por falta de conocimiento experimental en esta materia.

Moravec, Basterfield y Bartholomew (1989) han hecho una enumeración de los diferentes aspectos psicosociales de los ovnis y de la casuística que los ejemplifica, y la hipótesis que favorecen es la de que “individuos predispuestos, en ciertas situaciones, caen en estados alterados de consciencia durante los cuales experimentan sensaciones subjetivas vívidas y son interpretadas en un contexto personal significativo (OVNI)” (p. 58). Los OVNI son para estos ufólogos construcciones mentales. “Lo más probable es que sean una forma de mecanismo de defensa natural que se manifieste por sí misma en tiempos de crisis personal (física y/o emocional) designada en último caso para la supervivencia de la especie” (p. 67).

Hilary Evans (1989) habla, más que de estados alterados, de “estados

alternos de consciencia” (con las mismas siglas EAC), término que vendría a conferirles un mayor grado de normalidad. Son aquellos estados de la mente en los que no somos nosotros mismos, y que varían en un amplio rango de la borrachera al éxtasis y de la histeria a la hipnosis. En ocasiones son considerados mejores que el estado de normalidad, pero no son apropiados para hacer frente a las obligaciones cotidianas. Es por esto que durante siglos los médicos han considerado estos estados como “anormales” y como “patológicos”. Y cualquier cosa que sucedía durante ellos, como las alucinaciones, tenía que ser etiquetado de efectos secundarios malignos. Pero cuando se daban en un contexto católico, dice Evans, la única manera de solventar el problema era suponerlos obra de Dios, y tomar por santo a quien los experimentaba. Según Evans, lo que sucede en un EAC es una entrega absoluta del control de nuestro comportamiento, dejando a la mente subconsciente operar libremente. Este autor clasifica los siguientes EAC: estado de ensimismamiento (insensibilidad al mundo exterior, tipo “zombi”), estado de hallarse fuera de sí mismo (personalidades múltiples, amnesia, trance) y estado de super-yo (éxtasis, contactos con divinidades). Se pregunta Evans por qué los investigadores se resisten a la posibilidad de los EAC, y ve en ello el prejuicio existente hacia este tipo de procesos psicológicos que los hace parecer patológicos o productos del alcohol o las drogas. Evans defiende en cambio que no es preciso estar mentalmente enfermo o bajo la influencia de sustancias tóxicas para caer en un EAC, en cuanto que los factores desencadenantes pueden ser de muchas clases: algunos externos (las condiciones meteorológicas, la interacción social), otros físicos (la privación de sueño, el aislamiento sensorial), y otros psicológicos (miedo, angustia o expectación). Unos son espontáneos y otros deliberadamente producidos, como es el caso de la hipnosis, la meditación o los estados bajo drogas.

Lo que sucede en una visión OVNI es, según Evans (1990), “una combinación de procesos psicológicos e influencias culturales que intervienen entre la percepción y la identificación”. Durante un EAC, según la tesis de Evans, el individuo pierde su capacidad normal de distinguir entre lo real y lo que no lo es, y se vuelve sugestionable por cosas que en otro momento rechazaría. Evans emplea el símil de la televisión cuando cambiamos de canal, para sugerir que la mente alterada sustituye el canal de la realidad por un canal alternativo sin darse cuenta. La visión de la realidad sustituida es como un drama en el que el sujeto es uno de los actores. Al sujeto le parece que la visión de un OVNI está sucediendo realmente y mantiene su convicción después de la experiencia. A la pregunta de por qué sucede este proceso, Evans sólo puede recomendarnos mirar hacia la biografía del sujeto y sus necesidades afectivas.

En sus últimos trabajos Evans (1998) piensa que nos encontramos en el umbral de poder entender la capacidad y propensión de los seres humanos a fantasear. “Las drogas, la pérdida de algún familiar, las dietas, la hipnosis o el estrés, todos ellos (en las circunstancias adecuadas) pueden empujar a cualquiera de nosotros a un estado alterado. Y una vez así, nos volvemos mucho más sugestionables, más abiertos a alucinaciones y experiencias fantásticas que pueden variar desde las abducciones por extraterrestres hasta las posesiones diabólicas”.

Como vemos, los EAC son un campo poco definido, en el que se mezclan los estados provocados con los espontáneos, y poco investigado, ya sea por lo complejo y lo inasible de algunos fenómenos, por lo subjetivo de otros estados, por la prohibición sobre las drogas, por su mezcla con lo religioso, lo paranormal y a veces con la charlatanería. Al no existir un cuerpo de conocimientos suficientemente sistematizado, todo este diverso campo se presta extraordinariamente a la especulación. Las propuestas sobre EAC y visiones anómalas, al ser realizadas por ufólogos no especializados en neurología y con una débil sustentación en la literatura científica, han contado con escasa evidencia empírica y ninguna investigación experimental.

Hipótesis neurológicas

Michael Persinger es el autor de la hipótesis de las tensiones tectónicas, que explica los OVNIs como luces generadas por tensiones en la corteza terrestre, especialmente durante terremotos. Pero Persinger (1990) ha llevado más allá su teoría para conectarla con procesos neurológicos, según los cuales estimulaciones electromagnéticas extremas en los lóbulos temporales del cerebro humano podrían provocar experiencias anómalas del tipo de visiones. En concreto, este autor ha especulado que las experiencias de abducción son causadas por formas complejas de actividad en el lóbulo temporal. Según Persinger, ciertas personas tienen al despertar del sueño una sensación como de flotar o volar. En circunstancias de producción de campos magnéticos debidos a terremotos se pueden disparar aquellas sensaciones dando lugar a visiones de luces u otras manifestaciones. Me limito a esbozar la idea porque el campo de la neurología se sale del alcance psicosocial de este trabajo. Baste indicar los problemas que se han apuntado a la teoría de Persinger en el sentido de que las energías implicadas son desconocidas y que no se ha encontrado la conexión fisiológica entre el lóbulo temporal y los procesos geológicos.

Susan Blackmore ha contemplado esta posibilidad en una revisión de las hipótesis sobre las abducciones para la revista *New Scientist* (1994) y para el

programa *Horizon* de la cadena de televisión BBC. Para poder poner a prueba la hipótesis, Blackmore se sometió a un experimento dirigido por Persinger de aplicación de un campo magnético sobre el cerebro, en el que Blackmore tuvo una serie de sensaciones físicas extrañas de ser estirada y arrastrada por el techo, a lo que siguieron emociones de irritación y pánico. Blackmore termina con una consecuencia que puede parecer inquietante de cara a la salud mental de los sujetos:

Por supuesto, yo sabía que todo era causado por los cambios del campo magnético, pero ¿qué sentiría la gente si tal cosa sucediera espontáneamente en mitad de la noche?... Si alguien les dijera que un extraterrestre era responsable y les invitara a unirse a un grupo de apoyo de contactados, ¿aceptaría alguno de ellos la idea, aunque sólo fuera para asegurarse de que no se estaban volviendo locos?

CAPÍTULO 6

EL ANÁLISIS DEL TESTIGO

Como ha indicado Banchs (1996a), hay una diferencia entre el “testigo espectador”, que produce un relato de un suceso anómalo, y el “testigo protagonista”, que produce un relato fantástico en el que él ya no es un simple espectador, sino un “actor”, en un fenómeno que se manifiesta “para él”. ¿Existe una correlación entre el relato ufológico y la estructura de personalidad e historia personal del testigo, como indica Banchs?

Dado que el fenómeno ovni se da a conocer siempre a través de un testimonio individual, el primer factor a tener en cuenta en la investigación es la credibilidad del testigo, lo que implica un análisis de su personalidad. En las dos últimas décadas esta ha sido una de las áreas de mayor interés para los ufólogos, y sobre ello se han emprendido varios análisis sobre testigos y creyentes en ovnis utilizando tests de personalidad y de psicopatología. Antes de describir estos estudios conviene definir a qué nos referimos. Existen dos tipos de tests: objetivos y proyectivos. Los tests objetivos piden al individuo contestar a preguntas concretas con respuestas más o menos cerradas (como verdadero o falso), y son útiles para valorar tanto la personalidad como las enfermedades mentales¹³, complementándose con entrevistas clínicas. Los tests proyectivos consisten en cambio en estímulos ambiguos (por ejemplo las manchas de tintas del test Rorschach) y se pide a los sujetos que los interpreten. Se supone que al interpretar se proyectan sobre el estímulo aspectos de la personalidad, y son útiles porque evitan las defensas del individuo en las preguntas directas¹⁴. El problema de los tests proyectivos es su escasa fiabilidad por lo subjetivo de las interpretaciones, pues se ha dicho a veces que lo que descubren no es la mente del paciente, sino la del terapeuta¹⁵.

¹³ El más conocido es el Inventario Multifásico de Personalidad de Minnesota (MMPI).

¹⁴ Además del Rorschach, se emplean otros muchos, como el Test Aperceptivo Temático (TAT), que consiste en tarjetas que muestran a dos individuos en situaciones que hay que interpretar.

¹⁵ Sobre las limitaciones de los tests proyectivos, ver el artículo de Scott Lilienfeld, “Projective Measures of Personality and Psychopathology. How Well Do They Work?”. *Skeptical Inquirer* vol. 23, No. 5, septiembre-octubre 1999.

¿SON LOS TESTIGOS DE OVNIS Y LOS ABDUCIDOS PERSONAS NORMALES?

Lo que dicen los test psicológicos de los testigos de ovnis

Una de las primeras investigaciones en psicología social sobre los ovnis fue una encuesta realizada por Stephen Resta (1975) para analizar la psicología de los creyentes en los ovnis, que presentó al Departamento de Psicología de la Universidad de Baltimore para el título de Master. Resta puso a prueba la relación entre la *anomia* y la *externalidad* con la creencia en los ovnis. El término *anomia* fue utilizado por primera vez por el sociólogo Emile Durkheim para describir a los individuos que se sentían alienados de los objetivos de la sociedad, y pensaba que estaba asociada con rápidos cambios sociales. Otros autores han señalado que la anomia es un síntoma de una socialización dificultosa como resultado de impedimentos intelectuales, psicológicos, de actitudes, creencias, etc. El concepto de *externalidad*, por su parte, se aplica a alguien que se siente incapaz de controlar su destino. Los individuos altamente externalizados creen que están a merced de su entorno y que están siendo manipulados por fuerzas exteriores. A veces se ha asociado la anomia con la externalidad, razón por la cual Resta puso a prueba, mediante test dirigidos a 70 sujetos, las siguientes hipótesis: 1) habrá una correlación positiva entre anomia y la fuerza de la creencia en los OVNIs, y 2) habrá una correlación positiva entre externalidad y creencia en OVNIs. El resultado de la encuesta no apoyó la primera hipótesis, pero sí la segunda. “La principal observación hecha fue que la gente que sentía que su futuro y destino estaba controlado por factores externos a ellos mismos eran más propensos a poseer una fuerte creencia en OVNIs” (p. 41).

Zimmer (1984) encontró que los testigos de ovnis consiguen los mismos resultados en sus estudios universitarios que las personas normales, y que no se encuentra en ellos ninguna característica de alineación o falta de adaptación social. Alexander Keul y Ken Phillips (1987) partieron, en cambio, de la hipótesis de que quienes reportan encuentros cercanos y abducciones muestran diferencias psicológicas con la población en general, y llevaron a cabo un proyecto para la valoración de la posible psicopatología de los testigos de OVNIs. Para verificar aquella hipótesis dirigieron a informantes en el Reino Unido y Austria un modelo de entrevista denominado

“Anamnesis”¹⁶ destinado conocer sus datos personales y sociales, y se les pasaron tests proyectivos de personalidad Rorschach. De la encuesta se extrae que los informantes de OVNIs muestran la mismas características sociológicas que el resto de la comunidad, y en el aspecto psicológico parecen ser más críticos, sensatos, creativos y propensos a comunicar fenómenos paranormales que la media. En un informe posterior del proyecto Anamnesis, Phillips (1991) informó haber encontrado entre los testigos de OVNIs un 48,5% de incidencia de una moderada *inconsistencia de estatus* (ver parte III) y de personalidades de orientación espiritual que no parecen obtener satisfacción con las prácticas religiosas convencionales. Con todo, el descubrimiento más espectacular fue que el 94,25% de los testigos se consideran dotados para la percepción extrasensorial, la precognición o las experiencias extracorporales.

En un test de personalidad¹⁷ con testigos de OVNIs, June Parnell y Leo Sprinkle (1990) encontraron que la visión de OVNIs no está asociada a patologías de la personalidad. Trabajaron con un total de 225 personas (37% varones y 63% mujeres) que se habían puesto en contacto con Sprinkle para informar de la visión de un OVNI. Los experimentadores crearon dos grupos, dependiendo de si los testigos habían tenido o no contacto con los tripulantes de los OVNIs. Entre quienes habían tenido contacto se daba una alta incidencia de experiencias inusuales, y quizá por ello se les encontró una tendencia a la preocupación por la opinión que los demás tenían de ellos, así como una hipersensibilidad a la crítica. Estas personas podían mostrar una alta creatividad, pero también procesos esquizoides y una tendencia a tener sentimientos, pensamientos y actitudes inusuales. En los dos grupos se encontró un grado de inteligencia superior al normal y una tendencia a la autosuficiencia y a la confianza, así como una reafirmación de sus experiencias. Este estudio es consecuencia y continuación de la tesis doctoral de June Parnell (1986).

Un importante estudio en psicopatología y propensión a la fantasía en personas con alguna experiencia OVNI es el llevado a cabo por el equipo de Nicholas Spanos (Spanos, Cross, Dickson y DuBreuil, 1993). La metodología consistió en dividir a los sujetos en dos grupos según que hubieran

¹⁶ En la tradición hipocrática la anamnesis es una parte del examen clínico que reúne todos los datos personales, hereditarios y familiares del enfermo, incluyendo las condiciones de vida, costumbres y enfermedades padecidas, y que es esencial para el diagnóstico.

¹⁷ Se pasaron los siguientes tests: el Minnesota Multiphasic Personality Inventory (MMPI), que sirve para valorar psicopatologías, y el Sixteen Personality Factors Test (16 PF Test), que cubre un amplio rango de personalidades normales para valorar las aptitudes de personas sanas.

informado simplemente de la visión de un OVNI o que hubieran tenido experiencias más complejas, y en comparar estos dos grupos con otros dos grupos de control, administrándose a todos ellos una batería de tests objetivos. Del estudio se deduce que informar de experiencias OVNI no está asociado con marginalidad social o intelectual, ya que los testigos tendían a ser representantes de la clase media bien educada, y no se encontró en ellos ni psicopatología ni propensión a la fantasía. La característica que más claramente diferenciaba a los testigos de los grupos de control era que en los primeros se encontraba una generalizada creencia en los OVNI y en la vida extraterrestre, y en el grupo de los que habían tenido experiencias más complejas aparecía un amplio rango de creencias exóticas. Para los experimentadores este hallazgo es ambiguo, pues podría significar que la ocurrencia de una experiencia OVNI ha servido para fortalecer creencias OVNI preexistentes.

Los creyentes en los OVNI que en este estudio mostraban una tendencia a la fantasía relativamente alta tendían a informar de experiencias OVNI más elaboradas, por lo que Spanos y su equipo concluyen que estas experiencias intensas ocurren más probablemente en individuos predispuestos hacia creencias esotéricas en general y extraterrestres en particular, y que interpretan las sensaciones inusuales y las experiencias imaginarias en términos de la hipótesis extraterrestre. Cuando estas sensaciones o imaginaciones ocurren en un entorno sensorial restringido tienden a ser interpretadas como sucesos reales.

Probablemente una vida rica en fantasías, un entorno sensorial restringido y una imaginación de seres fantásticos relacionada con el sueño no sea suficiente para producir una experiencia OVNI. Aquellos autores piensan que probablemente se requiere también un sistema de creencias que dé al menos una credibilidad a la hipótesis extraterrestre. Y concluyen: “Las creencias en visitantes extraterrestres y platillos volantes sirven como plantilla con la que la gente da forma a informaciones externas ambiguas, sensaciones físicas difusas e imágenes vívidas convirtiéndolas en encuentros con extraterrestres que se experimentan como sucesos reales”.

La estudiante Patricia Cross (1992), en una investigación dirigida por Spanos, realizó una encuesta con tres grupos -personas con una experiencia OVNI, personas sin ninguna experiencia OVNI y un grupo de estudiantes-, en relación con el papel de la fantasía en experiencias de contacto extraordinarias. Los que habían tenido experiencias OVNI reflejaban fantasías más complejas que los otros dos grupos, y había en ellos una correlación entre un cierto grado de psicopatología y de personalidad tendente a la fantasía. Coincidentemente con los estudios del equipo de Spanos, el grupo de suje-

tos con experiencias OVNI tenía creencias previas en las visitas extraterrestres. Un factor de interés es que sus experiencias habían tenido lugar en condiciones sensoriales restringidas: de noche, en solitario y antes del sueño, generando confusión entre la realidad y la imaginación.

Otro trabajo universitario, en este caso de Barbara Owen (1995), se dedicó a un análisis de la experiencia de lo sagrado en 13 individuos con historias de experiencias extraordinarias. Owen administró tests psicológicos a este grupo y les entrevistó para descubrir la existencia de experiencias de tipo místico, de “descubrimiento de lo sagrado”, visiones, capacidades psíquicas, experiencias cercanas a la muerte y abducciones ovni. A continuación se compararon los resultados con los proporcionados por un grupo de control de personas que no habían tenido ninguna experiencia extraordinaria, aunque sí estaban interesadas en estos temas. El grupo con experiencias anómalas mostraba baja propensión a la fantasía y a realidades alternativas en la niñez, baja tendencia a traumas, a abusos en la infancia y disociación.

Las características psicológicas de los *abducidos*

Una de las investigaciones clínicas que se suelen citar como argumento en favor de la realidad de los secuestros ovni, o abducciones¹⁸, es la emprendida por Bloecher, Clamar y Hopkins (1985), quienes seleccionaron a nueve individuos con experiencias de abducción para que la psicóloga Elisabeth Slater, sin conocer sus experiencias, realizase un análisis psicológico. Slater no encontró en ellos trastornos mentales de importancia, eran personas “más bien inusuales y muy interesantes”, su nivel de inteligencia estaba por encima de la media y tenían una rica vida interior. Sin embargo halló pruebas de un disturbio de su sentido de identidad personal y un déficit en la esfera interpersonal, así como una tendencia a la paranoia. Bloecher, Clamar y Hopkins dedujeron del estudio que los sujetos analizados representaban una muestra media de la población y que la solución de las abducciones no estaba en la psicología.

Algunos escépticos han cuestionado los resultados de este proyecto. Philip Klass (1988) ha criticado la valoración que Bloecher, Clamar y Hopkins hicieron del análisis de la doctora Slater, y para contar con una opinión independiente encargó a otros psicólogos una valoración del mismo estudio, quienes concluyeron que “individuos que muestran el tipo de síndrome psi-

18 En la divulgación española se ha terminado por imponer el uso del término *abducción* para referirse a los secuestros ovni por influencia del término inglés *abduction*, y por eso lo utilizaré aquí.

copatológico descrito por los psicólogos del experimento pueden creer bajo estrés intrapsíquico que han experimentado sucesos exóticos como una abducción OVNI alucinogénica” (Klass 1988, p. 113). Klass critica también al Fund for UFO Research (FUFOR), que financió la investigación anterior, por haber encomendado una revisión del experimento a Ronald Westrum, “que es conocido por apoyar la hipótesis de los OVNIs extraterrestres” (p. 117). Este había afirmado que la hipótesis de la abducción era coherente con el estudio de Slater y que los datos sugerían una experiencia traumática real. Los psicólogos convocados por Klass comentaron que no había ninguna base para esta afirmación.

Como ha indicado Stuart Appelle (1996), los tests usados por la doctora Slater eran proyectivos (Roscharch y Test aperceptivo temático), y su validez depende de habilidades un tanto esotéricas y difíciles de comprobar, por lo que en último caso las conclusiones del estudio están basadas en la interpretación de una sola persona. En su opinión, el problema de la mayoría de los estudios sobre psicopatología de los testigos es que el diagnóstico no está basado en la utilización de tests psicológicos, sino en entrevistas y observación no sistemática. Appelle ilustra el peligro de apoyarse exclusivamente en impresiones clínicas presentando la investigación de Jacobson y Bruno, quienes recopilaban las historias personales de 12 individuos que informaban de experiencias de abducción y dedujeron que ninguno de ellos mostraba ningún síndrome conocido en psiquiatría. Sin embargo, sus registros hospitalarios decían que dos de los sujetos habían sufrido enfermedades psiquiátricas importantes aproximadamente en la época en que se produjeron sus experiencias de abducción. Los análisis clínicos, en opinión de Appelle, aportan datos sugerentes pero limitados en términos de metodología. “Independientemente de la eficacia de estos enfoques en la clínica”, escribe, “su utilidad como datos para la investigación está seriamente comprometida por la falta de repetibilidad (por la falta de medidas normalizadas, o la dependencia de los resultados diagnósticos de la persona que hace el diagnóstico), la ausencia de sujetos de control, y/o el pequeño tamaño de la muestra estudiada”.

Susan Powers (1994) ha valorado la posible presencia de síntomas disociativos en veinte individuos que afirmaban haber sido secuestrados por extraterrestres. Comparados con los testigos de OVNIs, los abducidos presentaban muchos más síntomas de disociación y estrés postraumático, lo que lleva a pensar que éstos deben ser separados en los estudios psicológicos de la gente que únicamente informa haber visto objetos en el cielo.

Rodeghier, Goodpaster y Blatterbauer (1992) son los autores de un estudio sobre las características psicosociales de individuos que han informado

haber sido secuestrados en el interior de OVNIs. Los investigadores pasaron a 27 *abducidos* una batería de tests¹⁹, cuyos resultados vamos a ver a continuación. En primer lugar, no todos los sujetos reflejaban las características psicológicas medias, pues aparecían en la evaluación dos grupos diferenciados. En uno de ellos se encontraron tendencias esquizoides y paranoides, y sobresalía de las biografías de estos individuos que habían sido en la infancia diferentes al resto de los niños, en el sentido de que estaban frecuentemente dedicados a inventar historias e imaginar, y eran más tendentes de lo ordinario a la ansiedad y a la depresión. Del estudio de Rodeghier, Goodpaster y Blatterbauer no se extrae, sin embargo, una explicación para la existencia de dos grupos diferenciados de sujetos abducidos. Los autores concluyen que los individuos estudiados no muestran signos de *personalidad propensa a la fantasía* ni exhiben ninguna patología significativa. No se encuentra tampoco una incidencia especial de *estrés postraumático*, como sería de esperar en sujetos que han sufrido un secuestro. Los experimentadores proponen que los abducidos no se diferencian psicológicamente del resto de la población, excepto en su susceptibilidad a *estados alterados de consciencia*, que en su opinión serían la causa generadora de las experiencias y recuerdos de abducción.

Jo Stone-Carmen es la autora de una tesis doctoral sobre el análisis de la personalidad de individuos con experiencias de abducción extraterrestre, tesis que lleva por título “Características de personalidad y experiencias autoidentificadas de individuos que informan de posibles secuestros por OVNIs” (1992). Tras dividir a los sujetos experimentales en dos grupos, por un lado los que tenían recuerdo consciente del secuestro y por otro los que no tenían un recuerdo de su experiencia, la investigadora les pasó tests de personalidad clínicos. Los resultados indicaron que aquellos que no tenían recuerdo de la abducción provenían de familias desestructuradas, con conductas adictivas y en las que la tasa de intentos de suicidio era más alta que en el otro grupo, siendo en ambos casos un 50% superior a la media nacional. Sometidos a hipnosis, se reveló más de una abducción por individuo.

En 1991 se llevó a cabo por Roper una encuesta ideada por Budd Hopkins, David Jacobs y Ron Westrum (1992) para conocer el número de norteamericanos que podrían haber sufrido una abducción extraterrestre. Se preguntó a casi 6000 personas si habían tenido una lista de experiencias como

19 Se pasaron los siguientes tests: Childhood Memories and Imaginings (ICMI), que se ha usado para valorar la propensión a la fantasía, MMPI, que vimos antes, Creative Imagination Scale (CIS), que mide lo vívido de situaciones imaginarias, y un test diseñado por los autores para valorar el interés del sujeto en los ovnis y otros.

haberse despertado paralizado, haber tenido sensación de estar volando tiempo perdido, ver luces extrañas, etc., y los autores decidieron que cuando una persona responde sí al menos a cuatro indicadores, hay una gran probabilidad de que el individuo ha sido abducido por un OVNI. De acuerdo con estos supuestos, casi cuatro millones de norteamericano han sido secuestrados por ovnis.

Esta encuesta y sus conclusiones han sido severamente criticados por los ufólogos críticos y los escépticos y no viene al caso detenernos sobre el tema. Lo que ahora nos interesa es que si las suposiciones de Hopkins, Jacobs y Westrum son correctas, se esperaría que las personas que dan positivo en todos los indicadores, y que son supuestos abducidos, tuvieran un mejor conocimiento de cómo son los tripulantes de los ovnis y de lo que pasa durante esta clase de secuestro. Blackmore (1998) decidió ponerlo a prueba con un test realizado con varios grupos de diferentes edades. A un grupo de niños se les contaba una historia de abducción y luego se les pedía recordar los detalles, respondiendo después a las preguntas de la encuesta Roper. Resultaba que los diferentes grupos habían tenido la mayoría de las experiencias. Los resultados no proporcionaron ninguna evidencia de que la gente que reporta más indicadores de experiencias tengan una mejor idea de lo que son los extraterrestres o las abducciones. Entre los adultos, había una correlación entre la cantidad de televisión que veían y su conocimiento de aquellos asuntos.

CAPÍTULO 7

TRASTORNOS DE LA PERSONALIDAD Y VISIONES ANÓMALAS

¿SON LOS TESTIGOS DE OVNIS PERSONALIDADES PROPENSAS A LA FANTASÍA?

Existe un categoría muy amplia de individuos normales y sanos que tienen una tendencia a experimentar fantasías excepcionalmente vívidas, hasta el punto de que a menudo tienen dificultades para distinguir entre fantasía y realidad. La identificación de este grupo de personalidad se debe a los psicólogos Sheryl Wilson y Theodore Barber (1983), quienes identificaron a un 4% de la población como *personalidades propensas a la fantasía* (PPF) (Fantasy-Prone Personalities). Sus rasgos son los siguientes: en la infancia han tenido compañeros imaginarios que han creído reales, han vivido en su propio mundo imaginario, pasan más de la mitad de su tiempo adulto fantaseando, y una mayoría de ellos describen sus fantasías como “tan reales como la realidad”. Casi todos creen que tienen capacidades psíquicas o sensitivas y han tenido experiencias extracorporales, comúnmente llamadas “viajes astrales”. La mitad de ellos están dotados para la escritura automática guiados por espíritus o inteligencias superiores, y dos tercios declaran tener capacidades para curar.

Whitley Strieber es el autor del famoso libro *Communion*, que es un relato de su propia experiencia de abducción extraterrestre, y que para otros es el fruto de una imaginación desbordada. A través del análisis del relato, el psicólogo escéptico Robert Baker (1988) ha hecho notar que Strieber exhibe síntomas claros de PPF tales como ser fácilmente hipnotizable, tener recuerdos vívidos y experimentar alucinaciones hipnopómpicas, además de ser un escritor de novelas muy imaginativas. Por ello, Baker propuso como respuesta a las experiencias relatadas en *Communion* que Strieber posee una personalidad propensa a la fantasía, según el modelo de Wilson y Barber.

Bartholomew y Basterfield (1988a), de quienes hemos citado anteriormente sus hipótesis sobre estados alterados de consciencia (EAC), están de acuerdo con Baker en la calificación sobre Strieber, encontrando también en las experiencias de este personaje una serie de características que le califica-

rían como una persona susceptible a EAC y a PPF, por lo cual propusieron de una manera tentativa la hipótesis de que “muchos individuos propensos a la abducción darán un resultado positivo como PPF. Estos mismos autores propusieron en otro lugar (Bartholomew y Basterfield, 1988b), de una manera más directa, que los casos de contacto y las abducciones son sucesos generados dentro de la mente de individuos con PPF. Ello explicaría por qué sólo están implicados en las abducciones cierto tipo de personalidades y por qué el perceptor es siempre un excelente sujeto hipnótico

Estos artículos eran una propuesta teórica que necesitaba confirmación, por lo que posteriormente los mismos investigadores se unieron al psicólogo Howard para contrastarla (Bartholomew, Basterfield y Howard, 1991). Para ello compararon una muestra de 152 abducidos y contactados, de quienes se conocía sus biografías por libros o investigaciones personales, con otra muestra de personas identificadas como personalidades propensas a la fantasía (muestra PPF). En 132 de los 152 abducidos y contactados se encontró al menos una de las características de PPF. Un 75% se consideraban a sí mismos como psíquicos o telépatas, pero sólo el 21% declararon experiencias extracorporales (88% en la muestra de Wilson y Barber). Aún menos (un 8%) informaron de capacidad para la escritura automática y un 14% para la curación. Pero sobre todo debido al hecho de que la mayor parte de los abducidos y los contactados habían considerado a los seres del espacio en un contexto religioso como guardianes o seres míticos, los autores piensan que una porción significativa de la primera muestra puede caer en la categoría de personalidades propensas a la fantasía.

Un punto de vista opuesto a categorizar a los abducidos como PPF es el del psiquiatra John Mack en su libro *Abduction: Human Encounters with Aliens* (1994/1995). Mack alega que, al existir casos en los que las experiencias de abducción se han producido repetidamente desde la infancia, es imposible discernir cuál es la causa y el efecto en la relación entre experiencias de secuestro y la construcción de la personalidad.

El investigador escéptico Joe Nickell (1996) ha analizado los 13 casos de abducción presentados por John Mack en su libro, y ha encontrado en las descripciones de la personalidad y la historia de los sujetos los siguientes rasgos descritos por Wilson y Barber como indicadores de PPF: 1) Susceptibilidad a la hipnosis, que se encuentra en todos los sujetos. 2) Paraidentidad, con cuyo término se refiere a haber tenido compañeros imaginarios en la infancia, haber vivido vidas pasadas o tener una personalidad dual, que es un rasgo común en los sujetos de Mack. 3) Experiencias psíquicas, pues todos los individuos habían tenido contacto telepático con extraterrestres. 4) Experiencias extracorporales, ya que la mayoría de los sujetos habían “flota-

do” de sus camas hacia una nave espacial, algunos incluso atravesando las paredes. 5) Sueños vívidos, visiones o alucinaciones, fenómeno que se conoce técnicamente con el nombre de alucinación hipnogógica o hipnóptica, y que se habría producido en todos menos uno de los sujetos de Mack. 6) Apariciones hipnóticamente generadas, en todos los casos en forma de entidades extraterrestres. 7) Recepción de mensajes especiales; todos menos uno de los individuos recibieron mensajes telepáticos de los extraterrestres, generalmente sobre peligros ecológicos para el planeta Tierra. Como resumen, Nickell encuentra que de los trece casos estudiados por Mack, en once de ellos los sujetos cumplían las siete características escogidas en este artículo que describen una personalidad propensa a la fantasía.

Kenneth Ring y Christopher Rosing (1990) emprendieron en el Proyecto Omega una valoración de las características de personalidad²⁰ de los abducidos y los efectos posteriores de la abducción que fueron informados por éstos. Contrastaron a los abducidos con dos *grupos de comparación*: uno compuesto de testigos de una simple observación OVNI (grupo de comparación OVNI), y otro de personas con experiencias cercanas a la muerte (grupo de comparación ECM). Lo que más llamó la atención de los experimentadores fue la similitud entre sí de las características de los dos grupos de sujetos con experiencias anómalas, por lo que especulan que ambos fenómenos -OVNI y ECM- podrían tener una fuente común. En aquellos sujetos se dan historias de sensibilidad en la infancia a “realidades no ordinarias”, a abusos sexuales y a traumas. Ring y Rosing creen que estos traumas jugarían un papel central en promover la sensibilidad hacia las experiencias OVNI o ECM. Desde su punto de vista, cuando se crece en esas condiciones se crea una tendencia a desarrollar respuestas disociativas como medio de defensa psicológica.

En la segunda parte del estudio, que se refiere a los efectos posteriores a las experiencias OVNI y ECM, Ring y Rosing también encontraron resultados coherentes entre los dos grupos de comparación, en cuanto que las experiencias anómalas habían cambiado radicalmente a estos individuos, y generalmente de manera positiva, de tal manera que habían experimentado una expansión psíquica y moral. También diseñaron dos *grupos de control*: uno de interesados en el fenómeno OVNI (grupo de control OVNI) y otro de individuos interesados en las experiencias cercanas a la muerte (grupo de

20 Los datos para este estudio se obtuvieron de siete instrumentos especialmente diseñados o adaptados junto con formularios de información previa, que componen un sólo cuestionario denominado Batería del Proyecto Omega, en el que se valoran cosas como experiencias inusuales en la infancia, traumas, cambios psicofísicos, valores, intereses, perspectivas espirituales y otros.

control ECM). Los autores destacan que las diferencias entre los grupos de individuos con experiencias anómalas y los grupos de control son enormes. En ningún caso se encontró evidencia de propensión a la fantasía.

El psicólogo escéptico Robert Baker (1991) criticó la conclusión de Ring y Rosing de que los individuos con experiencias extraordinarias no sean personalidades propensas a la fantasía, declarándose convencido de que aquellos encajan en la descripción de Wilson y Barber de PPF. La diferencia estaría en la descripción de ese tipo de personalidad. En lugar del término *trauma experimentado anómalo* que utilizan Ring y Rosing, Baker propone el de *no-experiencia de ilusión anómala*, que es simplemente la creencia de que uno ha sido abducido. En suma, para Baker la gente que informa haber sido secuestrada por extraterrestres y la que tiene experiencias cercanas a la muerte no son como la mayoría de nosotros.

EL TRASTORNO DE ESTRÉS POSTRAUMÁTICO EN LOS CASOS DE ABDUCCIÓN

Los proponentes de la realidad de la abducción extraterrestre se han apoyado para afirmar la realidad física del rapto en lo que han llamado “síndrome postabducción”, consistente en una serie de supuestos síntomas posteriores en las víctimas, como alteraciones del sueño, miedo, ansiedad, depresión, lapsos de tiempo perdido y disfunciones psicosexuales (Jacobs, 1992/1993). Como hizo notar la psiquiatra Rima Laibow en un documento no publicado, estos síntomas se corresponden con lo que se llama en psiquiatría *trastorno de estrés postraumático* (TEPT) (Post-Traumatic Stress Disorder), que es un complejo síndrome de adaptación tras haberse sufrido experiencias inusuales de tensión, como abuso sexual, guerras, desastres, violencia o accidentes. Veamos cuáles son en resumen los criterios de diagnóstico de un estrés postraumático tal como los define la Asociación Psiquiátrica Americana (APA): a) La persona ha experimentado un suceso que cae fuera del rango de las experiencias normales y es sentida como una seria amenaza; b) el suceso traumático se revive en la memoria de forma reiterada; c) se evita de forma persistente el estímulo asociado con el trauma; d) hay síntomas de excitación y problemas para dormir. El TEPT no fue incluido como una categoría de trastorno psiquiátrico por la APA hasta 1980, habiéndose considerado con anterioridad que las personas que presentaban los mismos síntomas sufrían de esquizofrenia, de trastornos de la personalidad y de depresión.

Los síntomas de parecer un TEPT indicarían para los ufólogos (Mack, 1995, p. 432) que ha habido una experiencia de abducción real que ha pro-

vocado el trauma, mientras para los escépticos la abducción no sería la causa del trauma, sino la expresión de un trauma previo que está oculto, reprimido. Como hemos visto antes, Ring y Rosing (1990) encontraron en sujetos que declararon haber tenido un contacto con extraterrestres o haber sido abducidos una incidencia de TEPT y experiencias de abusos sexuales en la infancia. Hilary Evans (1991) no cree que en las experiencias de abducción exista un verdadero trauma, como pretenden Ring y Rosing, ya que no ocurre una experiencia sino una ilusión. En contra de estos investigadores, Evans está convencido de que, de una manera u otra, los sujetos de abducciones son propensos a la fantasía. Lo que Ring y Rosing entienden por experiencia, que sucede en un plano más o menos físico de la realidad, Evans lo ve como una simple experiencia psicológica, escribiendo: “El escenario puede ser resumido en bruto así: experiencias traumáticas en la infancia conducen a un cuestionamiento psicológico, que lleva a experiencias adultas anómalas. Pero el estudio de los estados alternos de conciencia (EAC) muestra que éstos pueden suceder y suceden más o menos a cualquiera”. Evans cree que los traumas infantiles no son la causa, sino la consecuencia de las características psicológicas, y añade su propia teoría, según la cual “las historias que cuentan los abducidos son parte de una herencia mitológica de la humanidad, ideas e imágenes que vienen de forma natural a la imaginación humana en formas que cambian solo superficialmente en generaciones sucesivas”.

Según John Wilson (1990), normalmente es posible identificar el hecho que ha motivado la aparición del TEPT, pero en algunas experiencias traumáticas no es fácil identificar lo que le sucedió a la víctima, como es el caso de una contaminación por químicos tóxicos invisibles, abuso sexual a niños o tortura psicológica. Todos estos casos comparten la característica de ser “sucesos ocultos” por cuanto son difíciles de detectar y a menudo son voluntariamente escondidos por las víctimas. Wilson ha comparado estos “sucesos ocultos”, que califica en la categoría de *trauma experimentado anómalo*, con el fenómeno de las abducciones por extraterrestres, pues en ambos casos es difícil demostrar la realidad del suceso. Dado que las víctimas de abducción pueden sufrir de TEPT, un tratamiento adecuado y consejo experto pueden hacer mucho por aliviar las respuestas de estrés. Según Wilson, el contacto personal con las víctimas y la relación con grupos de apoyo formados por individuos que han sufrido del mismo trauma anómalo es a menudo terapéutico, ya que conduce a consensuar la autenticidad del suceso. Wilson cree que informar abiertamente a otros de la experiencia que se ha vivido sirve también para hacerla menos anómala a través de la interacción personal. Su argumento

es que el conocimiento reduce el miedo a la enfermedad mental y rompe con el aislamiento de la persona, a la vez que ayuda a entender futuros episodios de tensión y su impacto psicológico.

Esta propuesta de Wilson es polémica. En los últimos años se han levantado voces clamando por la responsabilidad de los ufólogos y los psiquiatras que conducen grupos de apoyo de abducidos, ya que la dependencia del terapeuta y de los puntos de vista del grupo puede generar, más que una terapia, una convicción errónea en los individuos de haber sido secuestrados por un OVNI.

La terapia hacia víctimas de secuestro OVNI ha sido el tema de una tesis de Barbara Vacarr (1993). Estudiando individuos que muestran un TEPT, la terapia se dirige a facilitar la recuperación de la memoria del trauma. El método de tratamiento se define como transpersonal, una aproximación clínica que integra la autoconcepción mística del propio paciente y los conceptos de la psicología científica sobre el yo. La autora sugiere que el tratamiento del trauma ha de ir más allá de las concepciones teóricas para incorporar también las concepciones personales del propio paciente. La recuperación se basa en reconocer la importancia de los propios mecanismos de defensa del paciente. Mediante un estudio de caso, la autora demuestra que la utilización de un vídeo como procedimiento terapéutico ("autoencuentro") añade una nueva dimensión en el tratamiento de los recuerdos reprimidos y del TEPT, y facilita la integración por el paciente de los niveles personales y transpersonales del ser.

Como ha señalado Keith Basterfield (1994/1995), el concepto sostenido por algunos ufólogos y psicólogos (Laibow, Bullard y otros) de que los síntomas de estrés postraumático en las víctimas de abducción se deben a un suceso real se apoya sobre el siguiente argumento: 1) los abducidos sufren de TPET; 2) el TEPT surge sólo de un trauma físico real; 3) no hay ningún otro suceso traumático en la vida del sujeto que la abducción; 4) por lo tanto el TEPT es causado por la abducción; y 5) por consiguiente la abducción debe haber sido físicamente real. Pero Basterfield replica con investigaciones recientes en psicología que exponen casos con toda la sintomatología del TEPT –imágenes intrusivas, comportamiento elusivo, excitación- en los que, sin embargo, no hay un episodio dramático de una experiencia extraordinaria, sino que las fuentes del estrés se encuentran dentro del rango de experiencias normales. Basterfield concluye que si los síntomas de TEPT pueden aparecer a partir de experiencias mucho más mundanas de lo que se había pensado, entonces los TEPT diagnosticados a los abducidos pueden deberse no a una abducción, sino a tensiones cotidianas.

Las abducciones, ¿recuerdos pantalla de abusos en la infancia?

Para los proponentes de las teorías psicodinámicas, las abducciones son un producto de la mente inconsciente. Un resultado común encontrado por investigadores y terapeutas de la corriente psicodinámica es una correlación entre experiencias de abducción y recuerdos de abusos en la infancia. Susan Marie Powers (1994) ha identificado tres temas que aparecen insistentemente en las abducciones: la amnesia, la intrusión en el cuerpo de la víctima y la sensación de haber sido elegido, y piensa que los tres pueden tener relación con recuerdos de abuso sexual infantil. El primero, la amnesia, es comúnmente relacionada con los traumas de abuso sexual. En segundo lugar, el acto de sometimiento físico que sufren los abducidos sugiere un abuso sexual; y finalmente la creencia en haber sido elegido es un tema que ocurre en historias de niños que son escogidos para atenciones sexuales. Partiendo de esta base, la autora hizo un estudio intentando descubrir si existe un estrés postraumático disociativo en un grupo de 20 abducidos, comparándolo con dos grupos de control. El 45% de los abducidos manifestó estrés postraumático y el 70%, síntomas disociativos. La conclusión de la autora es que muchos de los casos de abducción pueden suponer traumas que han sido infligidos a los sujetos cuando eran niños. La autora sugiere también que la experiencia de abducción sirve como *recuerdo pantalla* de abusos sexuales en la infancia debido a que la abducción extraterrestre "es menos estresante que hacer frente a un trauma de abuso infantil perpetrado por familiares o amigos".

La idea de los *recuerdos pantalla* fue concebida por Freud para referirse a recuerdos triviales que servían para tapar recuerdos reprimidos de sucesos desagradables o insoportables, e hizo notar que el recuerdo pantalla es una transformación de un suceso real que se manifiesta por claves simbólicas. Veamos su origen. En 1896 Freud propuso la "teoría de la seducción", la idea de que la histeria es causada por traumas sexuales en la infancia. Sus pacientes entraban en la terapia sin ningún recuerdo de haber sido abusadas, pero a medida que la terapia se desarrollaba "liberaban" escenas de abusos, por lo que Freud concluyó que la histeria era causada por los abusos sexuales (o "seducción"), cuando eran niños. Con posterioridad a Freud otros terapeutas han asumido que un gran número de mujeres que son infelices con ciertos aspectos de sus vidas o que tienen síntomas problemáticos es porque fueron molestadas de niñas pero han olvidado esos episodios. Los síntomas serían provocados por los recuerdos reprimidos de los abusos. Pero el caso es que ya Freud se dio cuenta muy poco después de exponer

su teoría de la seducción de que había sido confundido por las fantasías de sus pacientes. Aquellas escenas de abusos nunca habían ocurrido, eran fantasías que se autocumplían, basadas en los impulsos sexuales reprimidos del paciente. Las fantasías en realidad habían sido inducidas y forzadas por el propio Freud debido a sus creencias previas.

Una consecuencia de que Freud repudiara la teoría de la seducción fue un desplazamiento del punto de mira del psicoanálisis. En lugar de tratar de descubrir recuerdos de traumas reales, el psicoanálisis se orientó a entender los impulsos y fantasías inconscientes. Pero los terapeutas que aceptaron al pie de la letra la teoría de la seducción no están dispuestos a aceptar el cambio de opinión de su autor, y alegan que Freud no fue capaz de asumir todas las implicaciones de sus descubrimientos (Spanos, 1996).

Robert Baker (1992/1996) cree que por lo general los abusos infantiles son falsos recuerdos provocados por la hipnosis, pero también que “en los raros casos en que los niños fueron sometidos a tales indignidades, la respuesta más natural sería protegerse a sí mismos reprimiendo y suprimiendo el horror. Para evitar ser paralizados por sus dolorosos recuerdos recomponen su memoria, haciendo aquellos menos terribles, menos traumáticos que la realidad. A menudo el horror puede tomar un aspecto extraño y una forma diferente, y el niño puede reescribir su castigo y abuso en manos de los padres que ama en forma de tortura por satanistas o abducciones por extraterrestres” (p. 81).

Appelle (1996) discrepa de la hipótesis, generalmente asumida por la corriente psicodinámica en psiquiatría, de que las abducciones sean recuerdos pantalla de sucesos traumáticos en la infancia, diciendo que no está nada claro que el abuso por extraterrestres sea menos traumático que el abuso por humanos. Por otro lado, se pregunta qué mecanismo psicodinámico predice la sustitución de un suceso traumático como recuerdo pantalla por otro y cómo se genera en la mente un suceso tan improbable como una abducción. “¿Por qué son las experiencias de abducción tan específicamente y tan consistentemente elegidas por el inconsciente para servir como recuerdos pantalla cuando son tan poco efectivas para proteger al sujeto del estrés?”. Por otra parte, Appelle nos informa de que la hipótesis del bloqueo del recuerdo traumático que se produciría en casos de abuso ha sido seriamente cuestionada por algunos psicólogos, en cuanto que no ha surgido de ninguna investigación empírica ni de ninguna tradición analítica.

Los ufólogos abduccionistas han transferido aquella capacidad de represión y sustitución de recuerdos, de la mente a los extraterrestres. Según esta tesis, no es que la mente oculte un abuso infantil mediante un recuerdo pantalla de una abducción, sino lo contrario. Serían los ufonautas los que tienen la capacidad de cubrir las huellas de la abducción alterando la memoria de

los sujetos raptados, insertando en sus mentes *recuerdos pantalla* de traumas infantiles para evitar que recuerden sus experiencias a bordo del OVNI. Mack (1994/1995) presenta el caso de un paciente que sufría de un trauma de posible abuso sexual y que descubrió posteriormente en sí mismo una serie de experiencias de raptos extraterrestres.

Toda esta polémica coincide en el tiempo con la obsesión de cierta psiquiatría americana por desvelar en sus pacientes mediante técnicas de hipnosis supuestos sucesos de abusos sexuales en la infancia cometidos por los familiares e incluso por grupos satánicos, abusos que ni las mismas víctimas pueden recordar, y que por ello los terapeutas consideran “recuerdos ocultos”. No viene al caso ahora explayarse en la problemática social que se ha originado con la mala práctica de la hipnosis que ha generado la leyenda de los abusos satánicos y que ha generalizado hasta el absurdo las denuncias de abusos sexuales por los padres, ni se trata aquí de denunciar la irresponsable intrusión que algunos psiquiatras han hecho en la mente de sus clientes induciéndoles aquellos falsos recuerdos, con las graves consecuencias familiares y penales que ello ha originado. La revista *The Skeptical Inquirer* es una referencia obligada para conocer esta problemática, mientras que *Magonia* ha tratado a menudo la leyenda de los abusos satánicos como falso recuerdo y como leyenda contemporánea, y a estas publicaciones remito a los posibles interesados.

El psicólogo Peter Resta (2000) ha venido a introducir otro elemento en la evaluación: el grado de ansiedad que muestran los sujetos de abducción como supuesta prueba de un suceso traumático. Distinguiendo entre el estresor, o suceso traumático, de corta duración, del tipo de un accidente de tráfico (Tipo I), y el de larga duración, como las experiencias de secuestro (Tipo II), Resta ve que éste último encaja mejor con los relatos de abducciones recurrentes. Y en cuanto a tipologías de ansiedad, distingue entre el *estado de ansiedad*, que es transitoria y situacional, y el *rasgo de ansiedad*, que es un estado global y permanente de ansiedad. Para ver si los abducidos presentan alguna de las modalidades anteriores de estresores y de tipos de ansiedad, Resta sometió a 26 de ellos a tests de específicos²¹, y los comparó con un grupo de control. Entre los resultados se encontró que el 70% de los abducidos muestran rasgos de ansiedad permanente muy significativos y referidos al estresor Tipo II, lo que sería consistente con las historias de secuestro extraterrestre. Pero también es congruente con el Trastorno de Ansiedad Generalizada (TAG), en el que intervienen factores psicológicos

21 Taylor Manifest Anxiety Scale (MAS) (1953) revisada en la versión de Richard Suinn (1968).

como la percepción del sujeto de ser incapaz de hacer frente a conflictos inconscientes. No estaría claro cuándo se presenta un TEPT y un TAG, pero en este caso el 30% de los sujetos había visitado a un psiquiatra o psicólogo antes de ser conscientes de haber sido abducidos. Hay, según Resta, factores que han podido ser responsables de la ansiedad, además de un secuestro por extraterrestres, como por ejemplo la simple creencia en haber sido raptado.

EL TRASTORNO DE MÚLTIPLE PERSONALIDAD Y SU IMPLICACIÓN EN LA ABDUCCIÓN

En los últimos 25 años muchas personas han recibido el diagnóstico de padecer un *trastorno de personalidad múltiple* (TPM) (multiple personality disorder), consistente en desarrollar comportamientos como si poseyeran varias identidades. Este trastorno es particularmente relevante en la casuística de abducciones, ya que se ha propuesto el mismo origen psicológico para toda una variedad de fenómenos, entre ellos los secuestros extraterrestres, los abusos satánicos, las posesiones diabólicas, la reencarnación o el espiritismo.

A menudo se han encontrado a través de terapias en que se utiliza la hipnosis recuerdos en el paciente de haber sufrido abusos en la infancia o de haber sido objeto de rituales satánicos. Los terapeutas suponen que un trauma así durante la infancia produce una ruptura o disociación como reacción defensiva al trauma, y que las partes disociadas de la persona evolucionan hacia identidades o personalidades alternativas (*alters*), que en la madurez se pueden manifestar para ayudar al individuo a superar situaciones de angustia o estrés. Cuando el individuo se somete a una psicoterapia, esos *alters* se dan a conocer al terapeuta y así se recuperan los recuerdos olvidados.

El despliegue de personalidades múltiples se supone que es un trastorno de la personalidad. Hasta 1980 el TPM era considerado un trastorno muy raro y poco frecuente, pero a partir de entonces la casuística se ha disparado, principalmente en Estados Unidos. Los casos de TPM de las dos últimas décadas están casi siempre relacionados con “recuerdos” de abusos sexuales en la infancia que han surgido al someter al sujeto a hipnosis regresiva. Es interesante notar que mientras algunos terapeutas no se han encontrado con ningún caso de TPM en su carrera, otros han descubierto docenas de ellos.

Según Nicholas Spanos (1996), “conceptualizar este fenómeno como una enfermedad desvía la atención del marco cultural e histórico que da significado al desarrollo de TPM...” (p. 3). Él propone un modelo sociocognitivo,

que supone que los pacientes aprenden a construirse a sí mismos como si poseyeran múltiples yos y a elaborarse una biografía congruente con su entendimiento de lo que significa ser un “múltiple”. De acuerdo con Spanos, el TPM no requiere abusos traumáticos ni ninguna psicopatología, sino que las identidades múltiples son creadas y legitimadas a través de la interacción social. De la misma manera que en nuestra cultura hemos aprendido a considerar nuestra personalidad como una unidad, y a que sea considerada por otros de la misma manera, se puede aprender a pensar en uno mismo y a comportarse como si se tuviera varias identidades. Para que ello suceda, la cultura debe proporcionar modelos y reglas, así como una legitimación. Es decir, que la representación de identidades alternativas requiere de una validación social, que generalmente se produce cuando el terapeuta identifica esas personalidades y organiza una biografía del paciente acorde con las expectativas del terapeuta. La biografía requiere reinterpretar los recuerdos y reconstruir el pasado, a veces venciendo “resistencias”, y en muchos casos añadiendo “recuerdos” que antes estaban olvidados. Spanos dice que los terapeutas que diagnostican TPM están generalmente formados en tipos psicodinámicos de psicoterapia que enfatizan la importancia tanto de las experiencias infantiles en el comportamiento y en la personalidad adultos como la importancia de los recuerdos ocultos en la creación de psicopatologías. Por el contrario, el punto de vista sociocognitivo está basado en la noción de que la memoria implica un proceso de reconstrucción y no se puede entender como una simple activación de información almacenada.

En un artículo de Nicholas Spanos, Cheryl Burgess y Melissa Burgess (1994) se señala que en la gran mayoría de los casos de TPM los pacientes no son conscientes de tener identidades alternas antes de entrar en tratamiento con los terapeutas que las “descubren”. El “descubrimiento” de identidades múltiples implica frecuentemente la utilización de entrevistas dirigidas en las que al paciente se le informa que tiene otras personalidades. Además, el terapeuta hace esfuerzos por comunicarse directamente con ellas llamándolas por su nombre, lo que refuerza la creencia en el paciente. En la mayoría de los casos de múltiples personalidades los pacientes, después de haber sido sometidos a preguntas dirigidas y tendenciosas, crean “recuerdos” de abusos físicos o sexuales que han sufrido en la infancia, recuerdos que Spanos y colaboradores definen como *confabulación*, o recuerdos inventados por el paciente. Como señalan los autores, “los pacientes de múltiples personalidades son a menudo gente crónicamente infeliz y con una imaginación muy desarrollada, que se hacen fuertemente dependientes de sus terapeutas. Consecuentemente, están motivados para usar la información de sus entrevistas para construir una autobiografía que dará sentido a

sus vidas y a sus síntomas, y que ganará la aprobación y la validación del terapeuta”. Los autores concluyen que el trastorno de la personalidad múltiple es una construcción social, y que la gente puede aprender a crearlas igual que las identidades de vidas pasadas o los recuerdos de haber sido abducido por un OVNI.

OTRAS PSICOPATOLOGÍAS EN LA TEMÁTICA OVNI

Personalidad indefinida.- Martin Kottmeyer (1989) ha realizado una interpretación del fenómeno abducción en términos de psicopatología y simbolismo. En su opinión, la tecnología mágica de los extraterrestres juega un papel importante en el ejercicio del poder desplegado en el mito OVNI, cuya vitalidad se alimenta de su capacidad para imponer miedo y deseo. La falta de poder es, a la inversa, un factor determinante de la experiencia OVNI, especialmente en las abducciones. En este sentido, Kottmeyer encuentra en las pesadillas un modelo ideal para explicar la experiencia OVNI, pues la pesadilla es un drama en el que intervienen -como en las abducciones- persecución, captura, tortura, escenas enigmáticas... Kottmeyer se inspira en el libro de Ernest Hartmann *The Nightmare: The Psychology of Terrifying Dreams*, de 1984, de donde toma la *teoría de los límites*. Según ésta, a medida que la mente madura va categorizando las experiencias en grupos de opuestos: fantasía-realidad, dormido-despierto, pasión-razón, masculino-femenino, etc. Cuando el mecanismo categorizador es débil, los límites entre las categorías aparecen anormalmente difusos, y en estas ocasiones podemos encontrar psicopatologías como la esquizofrenia. Las personas con límites difusos son percibidas, según Hartmann, como “diferentes” desde la infancia, tienden a tener identidades sexuales fluidas, sufren pesadillas y tendencia a la paranoia, son sensibles en un grado que les hace ser artistas o rebeldes, poseen una gran capacidad para experimentar una intensa vida interior y son buenos sujetos hipnóticos. Kottmeyer añade a estas características descritas por Hartmann que estos individuos probablemente reaccionarán con exceso a visiones de luces lejanas interpretándolas como símbolos de poder -como OVNI-, y predice que entre los abducidos se encontrará una alta proporción de personalidades con un déficit de límites categoriales, lo que enuncia como la *hipótesis del déficit de límites* (“boundary deficit hypothesis”). Según Kottmeyer, los resultados de los análisis psicológicos realizados a testigos OVNI por diferentes investigadores indican una vida interior rica, un sentido de identidad relativamente bajo, vulnerabilidad y desconfianza en las relaciones interpersonales, rasgos todos ellos propios de las personas con déficit de límites, según la teoría de Hartmann.

Según Stuart Appelle (1996), el rasgo definido por Kottmeyer, también conocido como *personalidad indefinida* (“borderline personality”), se encuentra entre la neurosis y la psicosis, y se supone que las personas con esta patología pueden tener episodios psicóticos transitorios respondiendo a situaciones de especial tensión, pudiendo dar también disturbios del juicio, pero ha criticado el estudio de Kottmeyer por basarse en datos anecdóticos seleccionados a propósito en apoyo de su tesis. A él opone los resultados del estudio de Spanos et al. (1993) como contraargumento. En este último trabajo, los testigos OVNI mostraban una alta autoestima, baja esquizofrenia, alto sentido de bienestar, baja aberración perceptual y otras características que son exactamente las contrarias de las que Hartmann describió en las personalidades con déficit de límites. El mismo Appelle indica, sin embargo, que otros estudios sobre testigos de OVNI han encontrado características coherentes con la hipótesis de Kottmeyer: débil sentido de la identidad sexual o personal (Slater), tendencias esquizoides (Parnell y Sprinkle) y gran sensibilidad para realidades no ordinarias (Ring y Rosing).

Grinspoon y Persky (1972) piensan que es más probable que se generen más informes OVNI entre personas con personalidad indefinida que en personas sanas, aunque incluso éstas pueden sufrir ilusiones durante períodos de especial tensión.

Folie à deux, el trastorno compartido.- Appelle (1996) indica que una posible causa de los informes de abducción con más de un testigo es el *trastorno psicótico compartido*, también conocido como *folie à deux*. Consiste en compartir creencias psicóticas o delirantes entre individuos que tienen una relación personal muy cercana y de larga duración. Este trastorno es muy raro y no es susceptible de aplicación en la mayoría de los casos de encuentro OVNI.

El síndrome Munchausen.- El periodista John Schnabel (1993) ha llamado la atención de los ufólogos hacia la posibilidad de la falsificación del trauma de la abducción cuando el sujeto puede encontrar algún incentivo material o social en ello. Es algo parecido a los casos de pacientes que fingen síntomas de enfermedad sin otra razón que la de obtener la atención de los doctores, lo que se conoce como *trastorno ficticio* (factitious disorder). Este trastorno puede implicar síntomas psicológicos o físicos, éstos últimos identificados por el psiquiatra Richard Asher en 1951 con el nombre de *síndrome Munchausen*. Quienes padecen de este síndrome fingen enfermedades controvertidas -como TEPT, trastornos de múltiple personalidad o reportan haber sufrido abusos satánicos-. Lo que no está siempre claro es si hay un engaño deliberado o un honesto autoengaño inconsciente, en cuyo caso suele venir asociado a trastornos disociativos de la personalidad. Según Sch-

nel, parece que existe un complejo de comportamientos interrelacionados que incluyen engaño, disociación y supuestos fenómenos paranormales, entre ellos las abducciones.

Delirios.- Los delirios son ideas falsas, que pueden darse en un amplio rango entre lo normal y lo patológico. Las creencias delirantes no son compartidas por otros, que las consideran increíbles, mientras que son mantenidas firmemente por el sujeto de una manera obsesiva, creándole intranquilidad. Los delirios se pueden clasificar de acuerdo con diferentes criterios, por ejemplo por su contenido (paranoia, delirios de grandeza), o según que impliquen falsas percepciones y recuerdos, o que se refieran a falsas creencias y conocimientos. Este último grado puede indicar el desarrollo de un sistema delirante avanzado. Ciertos rasgos de la personalidad se cree que predisponen al individuo hacia el desarrollo de delirios, mientras algunos psicólogos consideran que las limitaciones interpersonales y el aislamiento social es la causa de que se desarrollen ideas extrañas, al no poderse contrastar con el entorno. En el trabajo comentado antes de Grinspoon y Persky (1972), éstos señalan que como resultado de tensiones emocionales pueden hacer su aparición en respuesta a una necesidad no sólo ilusiones y alucinaciones, sino también *ideas delirantes*, que cuando se desarrollan en una forma coherente y compleja se llaman *delirios sistematizados*. Cuando el delirio no se extiende a otras áreas de la vida del sujeto se considera un *delirio encapsulado*. Dicen estos psiquiatras que en los casos OVNI es en ocasiones muy difícil reconocer la existencia de psicosis, especialmente cuando el avistamiento es parte de un delirio sistematizado y encapsulado, pues la persona puede tener un comportamiento totalmente normal en otros aspectos de la vida.

En la parte I hemos visto las tesis de Kottmeyer y Brookesmith sobre la evolución de la paranoia en ufología. El delirio y la paranoia han sido utilizados por los escépticos como argumentos de crítica del entorno ufológico, de los testigos ovni y de los contactados, pero este aspecto no ha sido desarrollado en profundidad en una teoría científica.

CAPÍTULO 8

MEMORIA E HIPNOSIS EN LAS ABDUCCIONES

LA MEMORIA: ¿ALTA FIDELIDAD?

La memoria humana no es un registro fijo e inmutable de experiencias que pueden ser guardadas y recuperadas a voluntad, sino una *reconstrucción* de hechos, en que las piezas que la componen son mudables, susceptibles a presiones sociales y psicológicas, y por ello poco fiables. El proceso de la memoria está influenciado por las creencias y las expectativas, por lo que el recuerdo del pasado es reorganizado de manera que sea coherente con la situación actual, e igualmente puede ser alterado para introducir elementos de algo que no sucedió.

El falso recuerdo refleja una respuesta generalizada a la sugestión. Elisabeth Loftus (1979) ha demostrado que no es difícil hacer creer a la gente que ha visto o vivido cosas que no han pasado, lo que viene a refutar la idea de que las alteraciones de la memoria sólo pueden ocurrir en detalles triviales. Esta psicóloga escéptica ha escrito en varios sitios (ver Loftus, 1995), a propósito de la polémica que ha rodeado a la terapia sobre abusos en la infancia, que cuando el terapeuta convence al paciente de que tiene síntomas de haber sufrido abusos sexuales en su infancia y le pide que intente recordarlo, ello le provocará posteriormente sueños o pesadillas que, por supuesto, harán que los sueños parezcan "realidad". Una situación especialmente proclive a la sugestión y al falso recuerdo es la hipnosis, particularmente cuando ésta se utiliza para intentar recuperar el recuerdo de hechos supuestamente sucedidos en el pasado. Ello se consigue hipnotizando al paciente y sugiriéndole que va a regresar a un momento del pasado, y pidiéndole que lo reviva. Esto es lo que se llama regresión hipnótica.

Según Clark y Loftus (1996), no existe duda de que las fantasías complejas de historias de abducción altamente elaboradas pueden ser creadas bajo hipnosis. Vamos a ver a continuación los elementos del debate sobre la naturaleza de las abducciones y la aplicación de la hipnosis regresiva en su encuentro con la psicología. Para una ampliación de este tema, una bibliografía completa sobre la aplicación de la hipnosis a las abducciones ha sido preparada por Edoardo Russo (2000).

PROPONENTES Y CRÍTICOS DE LA REGRESIÓN HIPNÓTICA

Los ufólogos “abduccionistas”

El procedimiento empleado por muchos terapeutas, la *regresión hipnótica* a momentos del pasado, particularmente a un acontecimiento traumático, se basa en la suposición de que la hipnosis promueve la capacidad de recordar cosas que supuestamente se han olvidado o reprimido. De acuerdo con esta suposición, el relato de un secuestro por extraterrestres obtenido durante una sesión de regresión sería un recuerdo “recuperado”.

La hipnosis fue aplicada por primera vez en un caso supuestamente referido a un secuestro OVNI por el psiquiatra Benjamin Simon en 1963. Los pacientes fueron el matrimonio Barney y Betty Hill, cuyo episodio sería extraordinariamente popularizado en la prensa internacional y en el libro *The Interrupted Journey* (1966/1977), del periodista Paul Fuller. El doctor Simon colaboró supervisando los aspectos psiquiátricos del texto, y escribió una introducción, en la que dice:

La hipnosis es un procedimiento útil, usado en psiquiatría con objeto de concentrar toda la atención en algún punto particular en el transcurso de un tratamiento terapéutico. En casos como el de los Hill, puede dar la llave del cuarto oscuro, del período amnésico. En estado hipnótico, salen, a veces, a la superficie experiencias hundidas en la amnesia con mayor rapidez que en el transcurso de un proceso psicoterapéutico normal. A pesar de todo, poca cosa puede obtenerse con la hipnosis que no pueda obtenerse también sin ella. La mística de la hipnosis ha tendido a fomentar la creencia de que la hipnosis es el camino mágico y real hacia la VERDAD. En cierto modo, es cierto, pero hay que tener en cuenta que la hipnosis es una senda que conduce a la verdad tal y como la entiende el paciente. Esta verdad es lo que él cree que es la verdad, y esto puede guardar o no guardar relación con la verdad final e impersonal. Lo más frecuente es que la guarde (Fuller, 1977, p. 14).

Philip Klass (1988) hizo una consulta telefónica al doctor Simon preguntándole su impresión sobre la realidad de los acontecimientos relatados bajo hipnosis por los Hill, y Simon afirmó que siempre había estado convencido de que no había habido un secuestro real, que todo estaba en la mente de sus clientes. A pesar de ello, el caso Hill se iba a convertir con el tiempo en el modelo a seguir por los ufólogos abduccionistas en el diseño de un típico caso de abducción.

En los años setenta, al hacerse frecuentes los casos de secuestros en el interior de OVNI, algunos ufólogos empezaron a dirigir sesiones de hipnosis a los sujetos para extraer de ellos experiencias supuestamente ocultas en la memoria. El psiquiatra y ufólogo Leo Sprinkle fue después de Simon el primer proponente de la hipnosis como herramienta útil en casos de secuestro, entre otras cosas, para “liberar información subconsciente reprimida de los observadores OVNI sobre aparentes experiencias de “tiempo perdido”” (Sprinkle, 1976). Con posterioridad, este investigador se hizo el más importante proponente de los aspectos positivos de la abducción sobre los sujetos, en una línea casi mesiánica, ya que en su opinión los abducidos y contactados habrían adquirido mediante su experiencia la categoría de “ciudadanos cósmicos”. En 1980 este investigador empezó a organizar anualmente en Laramie un congreso de orientación contactista y ha sido el director de un grupo de apoyo de abducidos bajo la misma premisa.

El papel de Sprinkle de principal “gurú” de los abducidos ha sido ocupado a principios de los noventa por el psiquiatra John Mack, que ha sido reverenciado por los creyentes por el hecho de ocupar una cátedra de psiquiatría en la Universidad de Harvard y haber dado la cara en defensa de la realidad de los secuestros por extraterrestres. Mack (1992) insistió en un artículo en que los abducidos, “aunque puedan estar considerablemente afectados, no están médica o psiquiátricamente enfermos”. La metodología de Mack para el tratamiento de los sujetos mediante la hipnosis se justifica sobre la base de que mediante ella es posible recuperar recuerdos ocultos. “Con apropiado seguimiento, una o varias sesiones pueden producir una transformación de la conciencia con el desarrollo de una actitud menos opuesta o radical contra las entidades extraterrestres, incluso aunque hayan sido sometidos a repetidos asaltos traumáticos, incluyendo la pérdida repetida de fetos y violaciones sexuales de distinta clase”. A pesar de todo, añade que algunos han experimentado a través del secuestro por extraterrestres un desarrollo espiritual profundo, con una intensa conciencia ecológica, intuición y facultades psíquicas.

Mack ha promocionado entre sus clientes con experiencias de abducción unos encuentros mensuales en forma de grupo de apoyo que, dice, “constituyen una parte básica de mi enfoque terapéutico”. Desde su punto de vista, “las reuniones proporcionan a los abducidos una oportunidad de superar su aislamiento, encontrar validación de que no están “locos”, y de que otras personas razonables tienen experiencias como las suyas” (Mack, 1992). También sirven, según sus críticos, para reforzar en los pacientes ideas erróneas de haber sido secuestrados por extraterrestres.

En su libro *Abduction: Human Encounters with Aliens* (1994/1995), Mack se refugia en la tópica pretensión de que la fuerte carga emocional que muestran sus pacientes durante el relato del rapto en estado de hipnosis es indicativo de la realidad de los hechos, algo que está suficientemente desacreditado entre los especialistas en hipnosis. Por eso extraña leer nada menos que en un catedrático de psiquiatría algo como lo siguiente: “Es difícil imaginar cómo la psique puede generar un nivel de emoción tan intenso sin alguna clase de exposición a una experiencia extraordinaria” (1995, p. 430). De la misma forma apriorística asume Mack que en sucesos traumáticos debe haber una menor intervención de la distorsión en la memoria.

Describiendo el mensaje de los proponentes “positivos” o “new age” de las abducciones, David Jacobs (1996) ve que han hecho una redefinición del secuestro como “experiencia”, poniendo así el énfasis en que el secuestrado, convertido en el “experimentador”, ha sido elegido para una importante tarea. Aunque la experiencia haya sido traumática, cuando el individuo se hace consciente de las motivaciones benevolentes de los extraterrestres y de la significación de lo que le ha sucedido, entiende que era el precio que tenía que pagar por tal gratificación de haber sido elegidos para la misión de ayudar a la humanidad y al universo. “Un poco de miedo y dolor es un pequeño precio a pagar por tomar parte en tan importante tarea”. Jacobs cree que los recuerdos de estas experiencias obtenidos bajo hipnosis son más fiables que la memoria consciente, ya que en ésta se pueden interferir “recuerdos pantalla”, falsos recuerdos y otros. En su opinión el hipnotista tiene que estar versado en el fenómeno OVNI para obtener resultados adecuados, e incluso debe conocer previamente el mismo caso que trata de investigar. Admite, eso sí, que se han utilizado técnicas de hipnosis cuestionables, con las que se han podido provocar “confabulaciones” y otras distorsiones.

Hay que prevenir al lector que Jacobs es doctor en historia, y que se introdujo tardíamente en la práctica de la hipnosis sin ninguna cualificación para ello y por influencia de Budd Hopkins, con toda seguridad el ufólogo que más ha hecho por asentar el mito de las abducciones en su faceta más aterradora y negativa. En un artículo conjunto (Jacobs y Hopkins, 1992), estos dos autores han propuesto una serie de técnicas de utilización de la hipnosis en casos de abducción que son consideradas por los verdaderos expertos en la materia como fuentes de falsos recuerdos, como forzar al individuo a recordar y a decir “todo lo que está viendo y sintiendo, sin tener en cuenta lo absurdo que suene”, o intentar superar los “bloqueos” de la memoria.

Lawson: sugestión hipnótica e hipótesis del trauma natal

La primera utilización de la hipnosis con carácter experimental sobre el tema OVNI se debe a Alvin Lawson (1980). Aunque no especializado en psicología, pues es profesor de inglés, en 1977 llevó a cabo, en colaboración con John de Herrera y el hipnólogo clínico doctor William C. McCall, el primer experimento sobre la sugestión de una abducción imaginaria en estado de hipnosis. Trabajando con 16 voluntarios, se les sugirió bajo hipnosis una historia de abducción y se les pidió que relataran lo que estaban viendo. Las narraciones consiguientes se compararon con cuatro casos supuestamente reales de rapto OVNI, resultando que aparecían una serie de semejanzas sorprendentes. También encontraron similitudes entre las historias inducidas mediante hipnosis, las experiencias cercanas a la muerte y las visiones en estados provocados por drogas, que el psicólogo clínico Stanislav Grof describió en 1975 en su libro *Realms of Human Unconscious*. En él relata sus experimentos con individuos sometidos a los efectos del LSD, que producían fantasías en las que liberaban su propio trauma natal. Según Grof, la imaginería perinatal (relacionada con el nacimiento) se encuentra en todas las culturas y es omnipresente en muchas actividades y rituales religiosos. En los experimentos de Lawson los sujetos imaginaban secuencias de una abducción en las que veían túneles de luz y otros detalles que se corresponden con la imaginería de las cuatro fases perinatales descritas por Grof. Así pues, Lawson (1982a, 1985) especuló con que las abducciones son experiencias más mentales que físicas, y que la fuente común que las produce es el trauma natal, ya que el nacimiento es universal y libre de condicionamientos culturales. Según Lawson, “los abducidos usan componentes del proceso de nacimiento como matriz para una experiencia de abducción fantaseada”.

En los experimentos de Grof con LSD los sujetos informaban también de visiones de deidades y otras criaturas que, según Lawson, son asimilables a los seis tipos básicos de entidades asociadas a los OVNI (Lawson, 1979): humana, humanoide, animal, robot, exótico y aparicional. En su opinión, todas estas entidades estarían más conectadas con modelos imaginarios procedentes del folklore que con observaciones reales. La criatura dominante tanto en los experimentos de Grof como en las experiencias OVNI es el humanoide de gran cabeza, y su configuración recuerda a Lawson el aspecto del feto humano. A partir de aquí se lanza este autor a comparaciones de creciente nivel especulativo, y va con ello perdiendo base en el modelo experimental establecido antes. Así, dice que cuando el óvulo humano tiene

seis días de edad se asemeja a un plato, por lo que se le llama el disco embrionario. Dado que parece un OVNI típico, Lawson cree que se manifiesta como el arquetipo del mandala del que habló Jung. De esta manera, un testigo estaría predispuesto a percibir una forma de platillo en presencia de cualquier estímulo. El cordón umbilical sugiere a Lawson tanto el tubo de oxígeno de los astronautas como simbologías cristianas.

Este torrente de especulaciones sin base pienso que no aporta más de lo que los experimentos desnudos hayan podido demostrar. Por otra parte, aunque Lawson (1982b) pretende que la hipótesis del trauma natal es una de las pocas “falsables” producidas en la ufología, la simbología que aplica y la apelación a arquetipos y otras entidades teóricas hacen derivar todo el estudio hacia la especulación pseudocientífica. Un problema que se ha puesto a estas experiencias de Lawson y colaboradores es la falta de unos protocolos de investigación en los que se describan los hallazgos esperados y las posibles semejanzas con otra imaginaria. Las comparaciones a posteriori, por tanto, no son lo suficientemente concluyentes. A pesar de todo, la importancia de estos experimentos en la época en que se produjeron fue enorme, por haber sido el primer cuestionamiento de la hipnosis como herramienta útil de investigación de las abducciones y por haber replanteado en su totalidad el fenómeno del secuestro extraterrestre. El efecto de las conclusiones de Lawson en una ufología americana monolíticamente centrada en la hipótesis extraterrestre fue de auténtico shock, y aunque no fuera más que por remover las mentes conservadoras, su efecto ya puede considerarse beneficioso.

También el ufólogo y psicólogo argentino Roberto Banchs (1996b, 1997, 2000) establece, como Lawson, una relación entre las abducciones y el momento del nacimiento, partiendo de la base de que el trauma es un recuerdo encubridor. En las neurosis traumáticas el yo se defiende de un peligro que lo amenaza desde fuera con la fuga hacia ese tipo de neurosis. La abducción no sería un recuerdo real del momento del nacimiento, de la imagen enmascarada de ese momento primordial, sino una representación que se constituye en modelo de la angustia primigenia. Para Héctor Escobar (1996) el trauma del nacimiento no corresponde a un hecho real, pues el niño no cuenta en esos momentos con las capacidades biológicas para crear una imaginaria tan amplia, sino que corresponde a “un fantaseo inconsciente acerca del propio nacimiento”, lo que llama una “fantasía primordial”. Un falso recuerdo de este tipo tiende, según Escobar, a construir un universo de interpretación en donde ubicar el conflicto edípico de la castración.

Un experimento reciente siguiendo las pautas de Lawson es el de Steven Lynn e Irving Kirch (1996), quienes han querido comprobar si las similitudes

que se encuentran en los secuestros OVNI pueden ser explicadas por la familiaridad de los sujetos con la cultura popular. Si las abducciones están culturalmente motivadas, debería haber una gran semejanza entre escenas deliberadamente simuladas y aquellas generadas por los abducidos reales. Para comprobarlo, se sometió a estimulación, pero no bajo hipnosis, a un grupo de voluntarios para que representasen el comportamiento de un individuo que recuerda bajo hipnosis lo que sucedió después de observar una misteriosa luz en el cielo. Igual que en los experimentos de Lawson, en este caso se obtuvieron ciertas similitudes entre los relatos de los sujetos y los informes típicos de secuestro en el interior de un OVNI.

Bullard en defensa de la hipnosis y de la realidad del secuestro

El ufólogo y folklorista Thomas Bullard ha tomado la responsabilidad de defender la autenticidad del fenómeno del rapto extraterrestre contra las críticas de los escépticos, que piensan que todo es producto de la sugestión que provocan los ufólogos en los testigos. En su artículo “Hypnosis and UFO Abductions: A Troubled Relationship” (1989a) quiso responder a los escépticos como Klass (1988), que habían echado por tierra el valor de la hipnosis como herramienta de investigación en las experiencias de secuestro OVNI. Bullard sometió su catálogo de 300 casos de abducción (Bullard, 1987) a una exhaustiva revisión de los procedimientos de investigación seguidos, seleccionando 104 como fiables. De ellos, 74 se obtuvieron a través de la hipnosis, y según Bullard en ellos el episodio es más largo y aparecen más detalles que en los de recuerdo espontáneo, siendo los testigos hipnotizados más consistentes en sus descripciones. Dice Bullard que “si la hipnosis añadiera mucho más contenido ficticio a los informes podríamos esperar una mayor divergencia de la que realmente existe”. Contestando a Klass (1988) cuando éste afirmaba que los seres que describen los testigos reflejan la personalidad del hipnotizador, Bullard deduce de su catálogo que las historias obtenidas mediante hipnosis son casi las mismas si el investigador cree o no en los OVNI y que entre los casos recogidos por cada uno de los ufólogos se encuentra una gran diversidad. También cree Bullard que los investigadores usan la hipnosis con más cuidado del que los críticos pueden admitir.

Al revisar los experimentos de Lawson, Bullard defiende en el mismo artículo que los casos de rapto OVNI presentan la apariencia de un fenómeno más coherente y más consistente que los raptos imaginarios, que son mucho más dispersos. Añade que las abducciones hipnóticas y no hipnóticas tienen mucho más en común entre sí que con las abducciones imagina-

rias, y que ninguna explicación cultural puede explicar este hecho. “Una experiencia de algún tipo ofrece la explicación más plausible para la coherencia de los secuestros reales”. La opinión de Bullard con respecto al uso de la hipnosis en la investigación de abducciones es favorable. “Si los secuestros son experiencias reales y traumáticas, ninguna otra herramienta puede servir mejor para liberar los recuerdos reprimidos”, escribe.

Preguntándose si los informes de abducción publicados en las revistas ufológicas no serán una selección de los casos más excepcionales en lugar de la media de los casos realmente producidos, Bullard (1996a) dirigió una encuesta a los investigadores sobre la muestra total de los casos investigados por ellos, sus técnicas de investigación y sus creencias. Trece respondieron presentando 1700 casos. En el 80 a 90 por ciento está implicado un solo testigo, y la mayor parte de éstos sólo fueron conscientes de su experiencia completa bajo hipnosis.

A partir de los casos de esta encuesta, Bullard describe así un episodio típico de abducción: suele comenzar con una sensación de inquietud, seguido de la visión de un OVNI. Repentinamente el individuo se ve a bordo de la nave sin tener idea de cómo ha llegado allí. Bajo hipnosis se describe casi siempre una sala circular donde se le realiza un examen fisiológico por parte de un grupo de seres en una experiencia a menudo traumática, de la que se recuerdan unos grandes ojos observándole mientras se siente paralizado. El examen suele implicar la toma de muestras o la imposición de implantes. A menudo se relatan conversaciones con tripulantes o una “conferencia”. Vuelve a aclarar Bullard que todos estos detalles en el interior del OVNI sólo ocasionalmente surgen sin la ayuda de la hipnosis. La tripulación suele incluir una mezcla de tipos, de los que el más corriente es el humanoide de corta estatura con una gran cabeza calva, ojos enormes y boca, nariz y orejas pequeñas. Son los llamados “grises”. Suele haber uno más alto que es el responsable de la comunicación con el abducido, y en algunos casos aparecen otros de tipo reptiliano o insectoide. Como dato curioso se puede señalar que en la muestra de casos británicos obtenidos por Bullard en esta encuesta entre investigadores, el 40 por ciento mostraban un tipo de humanoide “nórdico”, alto y rubio y que exhibe un carácter benevolente. Bullard añade un dato de interés: este tipo ha ido siendo sustituido en la muestra británica por el humanoide típico después de la publicidad desplegada sobre el libro de Whitley Strieber *Communion*, que mostraba en la portada el típico “gris”. Otro aspecto de la mayor importancia es un énfasis creciente en detalles de la reproducción, como extirpación de fetos, presentación de bebés, etc., que se han generalizado desde que en 1987 Budd Hopkins introdujo estos aspectos en su libro *Intruders*.

Bullard admite que el mensaje transmitido por los extraterrestres hace sospechar una contaminación de los medios de comunicación y una expectativa cultural. En otros tiempos los extraterrestres prevenían al contactado contra las pruebas nucleares y predecían una guerra atómica. Después, tanto en los contactos como en las abducciones, sus preocupaciones se trasladaron al terreno ecológico, y más recientemente tienen que ver con la infertilidad, al tiempo que el tema se aireaba en los medios de comunicación y en las películas. A pesar de todos estos detalles, Bullard insiste en que “pocas partes de la historia de abducción exhiben alguna variación significativa a lo largo del tiempo o deben alguna relación a la influencia cultural. El grueso de la historia continúa en general sin cambios a lo largo de los años”.

Dos conclusiones se extraen del muestreo de casos y de investigadores, según Bullard: que los informes de abducción son constantes a lo largo del tiempo, y que el investigador puede ser responsable de pequeñas distorsiones, pero es incapaz de crear falsos recuerdos en la escala que refleja la casuística. Bullard quiere así rebatir a los escépticos que creen que el papel del ufólogo es la clave del misterio de las abducciones. Según Bullard, la influencia los investigadores en la creación de estas historias es mínimo, y ello reafirmaría que el fenómeno abducción es una genuina anomalía.

Los críticos de los “abduccionistas”

Desde principios de los años noventa, los colegios profesionales de psicología y psiquiatría de Estados Unidos han prevenido a sus asociados contra las prácticas que puedan exacerbar la capacidad para la falsa memoria. Incluso la ufología se ha mostrado sensible a este problema, al suscribir las tres grandes agrupaciones ufológicas americanas un código ético en la investigación de las abducciones.

Philip Klass ha sido, con su libro *UFO Abductions. A Dangerous Game* (1988), el más duro crítico de los ufólogos abduccionistas, reprochando a Hopkins, Jacobs, Sprinkle y otros el uso indiscriminado que han hecho de la hipnosis regresiva sin la preparación científica adecuada y con prejuicios proextraterrestres. Dando a conocer las investigaciones sobre la hipnosis del doctor Martin Orne, quiso convencer a los ufólogos de que se puede inducir pseudorecuerdos durante la sesión hipnótica. Según Klass, los investigadores de abducciones utilizan el siguiente procedimiento: primero buscan un caso de encuentro cercano con OVNI, luego un lapso de tiempo perdido; si no lo hay, cualquier signo de ansiedad o desarreglo, y así los que buscan una abducción la encontrarán. Hay dos fuentes principales de historias de secuestro: las expectativas previas y la interferencia de la hipnosis en la

memoria. El contenido vendrá dictado por lo que se ha publicado sobre abducciones. Cuando un individuo con necesidad de creer y de sentir aprobación se dirige a un ufólogo, se deja someter a hipnosis y a sugerencias que crearán confabulaciones. Después de la hipnosis el sujeto no sabrá si lo que ha relatado es realidad o ficción, ya que la historia parece real y es tomada por tal por el ufólogo. Klass previene a sus lectores a no someterse a los ufólogos abduccionistas. “Sin embargo”, añade, “si usted elige ignorar este aviso y se siente impelido a conectar con un abduccionista, le recomiendo vivamente al doctor Leo Sprinkle. Bajo su orientación usted tendrá lo más probablemente un encuentro con un tipo de UFOautas amables y espiritualmente elevados en lugar de los que toman muestras de carne, ovarios o esperma, o extraen fetos del vientre de sus madres” (p. 194). Klass reafirma sus convicciones diciendo que los UFOautas nunca raptarán a un “verdadero escéptico OVNI”.

En estos últimos años algunos ufólogos escépticos han criticado a los principales promotores de las abducciones por el daño psicológico que se está infligiendo a las supuestas víctimas. En un airado artículo en *Magonia* titulado “Bogeymen” (el coco), Kevin McClure (1996) ha acusado a los cuatro escritores que considera más influyentes en el campo de las abducciones, David Jacobs, Budd Hopkins, John Mack y Jenny Randles, por las creencias absurdas que están introduciendo en grupos vulnerables, especialmente los niños, y les desafía a demostrar que los raptos son reales. McClure es absolutamente claro en sus afirmaciones cuando dice que no cree en los secuestros por extraterrestres porque no existe ninguna evidencia al respecto, y que todo responde a una ficción.

En otro artículo (McClure, 2000) ha razonado de una manera devastadora contra el uso de la hipnosis en la investigación de las abducciones, aduciendo que antes del uso de esta técnica no habían aparecido los aspectos más desagradables de los secuestros, como las inseminaciones de las raptadas o los análisis clínicos. Como fuente de estas historias cita tres: las “memorias recobradas” mediante la hipnosis, las declaraciones de los investigadores y las de aquellos sujetos que aceptan que ellos mismos pueden haber sido abducidos, con lo que se les somete a hipnosis y se cierra el círculo. En la recuperación de recuerdos se da una combinación de invención, error, recuerdos reales y los deseos del sujeto de satisfacer a los que le rodean. McClure está convencido de que los abducidos son víctimas, pero no de los extraterrestres, sino de los ufólogos que les manipulan. Como bien indica, no existe soporte médico o científico para la creencia de que los recuerdos “ocultos” u “olvidados” puedan ser recuperados mediante técnicas de regresión.

Esa idea casi victoriana de que el cerebro es un conjunto de diminutos almacenes, algunos cerrados y otros no, es especialmente popular entre aquellos que quieren ser vistos como poseedores del poder para abrirlos, pero yo estoy convencido de que el secreto se encuentra más bien en el proceso y las circunstancias de la regresión, y no en los recuerdos ocultos de la persona que está siendo hipnotizada.

Se pregunta McClure qué es lo que diferencia a los casos de recuerdos de abusos satánicos ritualizados de las abducciones, y el factor es que las víctimas de abducciones no han cuestionado todavía la validez de sus experiencias. Los acusados por abusos satánicos han podido defenderse ante los tribunales, pero los alienígenas aún no han podido hacerlo. McClure concluye afirmando el principio de cualquier terapia, que debe ser: “sobre todo, no hacer daño”.

John Harney (1997), por su parte, apunta a un dato de extrema importancia. Los investigadores de abducciones están provocando traumas en los sujetos que están tratando, haciéndoles creer que los sueños extraños son indicativos de un secuestro. Dice Harney: “Encuentro difícil leer todo esto sin sentir náuseas. Cuando yo era niño sufría de pesadillas, pero mis padres me confortaban asegurándome que los monstruos que veía eran sólo sueños. Creo que la mayoría de los niños son tratados así. Imaginen ahora los efectos de hacer creer a un niño que las criaturas no sólo son reales, sino que además no puede escaparse de ellas”. Y acusa a Budd Hopkins y John Mack de crear en los niños efectos psicológicos con consecuencias a largo plazo. “La cuestión más importante es: ¿qué se puede hacer al respecto?” Se contesta a sí mismo diciendo que el juego de los raptos no es en absoluto adecuado para niños, y que los editores de revistas deberían evitar entrevistar de forma acrítica a escritores como los citados. También hace una llamada a los escépticos para que dejen de perseguir trivialidades y se centren en el punto principal, que es el daño que gente como Hopkins, Mack y Jacobs están causando a gente impresionable. Y termina: “Hasta que el juego de las abducciones no acabe en alguna tragedia que alcance notoriedad, dudo que nadie vaya a hacer nada”.

En España, Luis R. González se ha convertido en nuestro especialista en abducciones y ha apuntado también hacia Hopkins como el gran creador del mito abduccionista (González, 1999). Queriendo enfrentar en otro artículo (González, 2000) la pretensión de los ufólogos como Hopkins de que en las abducciones con testigos múltiples se encuentra la prueba de su autenticidad, las ha estudiado casi diríamos que estructuralmente, destapando en

ellas todas las inconsistencias de los testimonios en que se apoyan, con lo que la gran evidencia queda desnuda.

La gran pregunta a responder en el problema de las abducciones es lo que la gente obtiene de tales relatos eminentemente terroríficos. Esto es lo que se cuestiona Martín Kottmeyer (2000). Desde el punto de vista simbólico, los seres implicados en estas historias son como extraídos de relatos de terror, pues están dotados de todas las características de este tipo de narraciones: sobrenaturalidad, anormalidad sexual, enfermedad, desorden... Para Kottmeyer, es probable que el mito abduccionista se refiera a la continua lucha del ser humano contra el desorden en sus múltiples manifestaciones y que exista algún tipo de relación metafórica con los conflictos existentes en cada momento. Según Kottmeyer, todo gira en torno a nuestra contienda permanente contra el caos en búsqueda de un orden renovado. "Los relatos sobre invasiones niegan la seguridad de nuestro entorno social y sirven como expresión de nuestra paranoia, nuestros miedos con respecto a las autoridades, e incluso sobre nosotros mismos".

Robert Baker, que fue jefe del Departamento de Psicología de la Universidad de Kentucky y ejerce como escéptico activo en la revista *Skeptical Inquirer*, ha sido uno de los primeros en prevenir a los ufólogos sobre determinados efectos indeseados que pueden aparecer en la hipnosis, como la *confabulación*, que es la tendencia de los individuos a confundir la realidad con la ficción y relatar hechos imaginarios como si fueran reales para llenar los vacíos en la memoria. Baker (1988) aclara en un artículo clásico que los secuestrados por OVNI son ciudadanos normales y cuerdos, pero bajo hipnosis es posible que se les introduzcan indicaciones accidentales para relatar una abducción. En estas sesiones ocurre también el efecto Hawthorne, por el cual el sujeto a hipnotizar se siente impelido por el prestigio y la dedicación del ufólogo a ofrecer una respuesta positiva a sus demandas, a "inventarse una buena historia que sea importante, significativa y que complazca a esa gente tan importante". Cuando, después de la sesión, el ufólogo le dice al sujeto que ha tenido una experiencia de abducción, éste empieza a creérsela. Baker escribe en su libro *Hidden Memories: Voices and Visions from Within* (1992/1996):

Según Baker, hay buenas razones para creer que la mayor parte de aquellos que reportan haber sido víctimas de un secuestro extraterrestre son más bien víctimas de terapeutas sensacionalistas, ya que estas historias se originan por la influencia sugestiva durante la hipnosis (lo que se llamaría abducciones iatrogénicas). En su opinión, si el terapeuta es una persona con experiencia y buena formación profesional no aparecerán este tipo de casos. Es por esto que Baker se opone radicalmente a considerar esa nueva

categoría de trauma experimentado anómalo que algunos terapeutas creyentes, "por fama y fortuna", se han inventado. Desde su punto de vista, la asunción de un tipo completamente nuevo de aberración mental es total -mente innecesaria, y defiende que los terapeutas consideren antes si los secuestrados son: a) personalidades propensas a la fantasía, b) si sufren de delirios de persecución, c) si están mintiendo, d) si sufren algún tipo de trastorno disociativo, y e) si son víctimas de algún trauma ordinario.

De entre todas las posibilidades, la explicación más probable para las abducciones es, según Baker, la confabulación que se produce durante la regresión hipnótica. Y sugiere que "si algo horrible o desagradable nos ha sucedido en el pasado, y hay vacíos en esos recuerdos, llenamos los vacíos con sucesos que nunca pasaron o con sucesos que no sucedieron de la manera que los imaginamos. Para no vernos impresionados y paralizados por tales experiencias dolorosas, cambiamos los recuerdos para hacerlos aceptables y menos problemáticos" (p. 337). El trauma, pues, no sería debido a un secuestro real, sino a un *recuerdo oculto* de algo aún más traumático. Y si el terapeuta asume ingenuamente la historia de la abducción, "no hará ningún esfuerzo por buscar la causa real del *trauma experimentado anómalo*."

SOBRE LA VALIDEZ DE LA HIPNOSIS

El punto de vista tradicional sobre la hipnosis dice que esta técnica es útil para rescatar de la memoria hechos olvidados, y que su recuerdo es fiel. No obstante, desde que Orne puso en tela de juicio en los años 60 los prejuicios sobre la hipnosis, se sabe que es posible introducir con ella falsos recuerdos. Algunos de los avances en la comprensión de la hipnosis han venido del campo legal. A raíz de algunos fracasos en su uso judicial en los Estados Unidos, dos sociedades para el estudio de la hipnosis dieron la voz de alarma en 1979 llamando a la prudencia en su utilización en procesos judiciales. En 1985 la Asociación Médica Americana rechazó la utilización de la hipnosis como herramienta en los tribunales, y varias cortes supremas hicieron lo mismo. En 1987 la Corte Suprema de los Estados Unidos permitió el uso de la hipnosis sólo con fines de defensa.

Robert Baker (1992/1996) se ha manifestado en el sentido de que lo que se conoce popularmente como "hipnosis" es una falacia y que en realidad no es más que un imaginativo juego de rol, algo que cualquiera con la suficiente motivación puede practicar. Muchos psicólogos piensan que la hipnosis es un estado alterado de conciencia en que el sujeto se encuentra en un estado de "trance" sometido a la voluntad del hipnotizador. Una corrien-

te moderna defiende en cambio que la hipnosis no es ningún estado alterado, sino el resultado de sugestión y de la interpretación de un papel socialmente asumido por el sujeto. Este papel –el de hipnotizado– es de sobra conocido en nuestra cultura, y quien se somete a él se comporta de acuerdo con su percepción de lo que el rol requiere, haciendo todo lo posible por cumplir como un “buen” sujeto hipnótico de acuerdo a las demandas del experimentador. Así, cuando se sugiere al sujeto, por ejemplo, que su brazo está paralizado, se ponen en práctica comportamientos dirigidos a ese fin, pero que el sujeto cree que son involuntarios. De acuerdo con los estudios experimentales llevados a cabo hasta ahora, los efectos clásicamente atribuidos a la hipnosis –como olvidar lo que ha pasado durante la hipnosis, reducción del dolor y otros– no se producen en realidad. No existe ningún efecto que no se consiga con la mera sugestión del sujeto sin hipnosis.

El uso que han hecho los ufólogos de la hipnosis para la obtención de información en casos de secuestro ovni ha sido muy cuestionado por psicólogos y escépticos desde finales de los años ochenta. Veamos estas posiciones.

Lo que opinan los psicólogos sobre la hipnosis en los casos de abducción

En el libro anterior, Baker (1992/1996) ofrecía una respuesta a tantos psiquiatras, psicólogos y ufólogos como en los últimos tiempos, valiéndose de la técnica de la hipnosis, han obtenido de sus pacientes supuestos recuerdos de haber sufrido abusos en rituales satánicos, de haber tenido vidas anteriores, de poseer múltiples personalidades o de haber sido secuestrado por extraterrestres en el interior de un OVNI. De la forma en que se hagan las sugerencias dependerá el que se obtengan hechos o ficción. Dice Baker que “cuando se usa la hipnosis regresiva, se le pide al individuo que imagine algún período pasado de su vida, y a esta sugerencia le siguen otras demandas sociales y presiones psicológicas para cumplir con los prejuicios y las convicciones del hipnotizador, de modo que éste conseguirá cualquier cosa excepto la verdad” (p. 177). Y añade que “las personas que producen historias ficticias no están mintiendo; intentan recordar y no pueden. Encuentran espacios en blanco en su memoria y los llenan con posibilidades, no verdades” (p. 180). Cualquier cosa que el sujeto ha visto u oído se teje en una historia que puede resultar creíble y convertirse en un informe de abducción. La creencia de muchos terapeutas de que las intensas emociones que muestran los sujetos durante las sesiones de regresión hipnótica son indicadores

de la verosimilitud de las historias es, según Baker, el error más grande que pueden cometer. Para él, “la hipnosis es principal y primariamente un encendido de la imaginación y el mejor camino a la ilusión, al autoengaño y al reino de la fantasía” (p. 177).

La fabricación de estas historias es explicada en el libro mediante el concepto de *criptomnesia*, que es “el poder de la mente para recordar cosas de las que no hay recuerdo consciente” (p. 78). Son recuerdos de hechos que parecen haber sido olvidados o venir de lugares remotos o inconscientes, por lo que a la criptomnesia se la conoce también como “recuerdos ocultos”. Cualquiera de nosotros tiene recuerdos inconscientes de películas de ciencia-ficción que, activados mediante las sugerencias de un hipnotizador, pueden componer el cuadro de un caso OVNI. En realidad no se trata más que de “un ejemplo cotidiano de *recuerdo sin reconocimiento* y es más correctamente considerado como un *fallo de reconocimiento*” (p. 90). Dice Baker que, aunque la criptomnesia está clasificada como uno de los trastornos de la memoria, es mucho más común de lo que se cree y por ello debería reconsiderarse su calificación como trastorno.

Stuart Appelle (1996) piensa que varios factores en la experiencia de abducción la hacen particularmente susceptible a los procedimientos hipnóticos: en primer lugar, defiende que la rememoración hipnótica mejora cuando lo que se quiere recordar es significativo para el individuo, como es el caso de un encuentro traumático del tipo de un rapto. En segundo lugar, retornar al estado de conciencia en que ocurrió una experiencia puede mejorar el recuerdo de ella. “Si la hipnosis reproduce un estado mental que de alguna manera se parece al estado durante el cual se experimentó la abducción”, razona Appelle, “se podría estimular el recuerdo de la experiencia”. En tercer lugar, piensa que se puede recuperar hipnóticamente información que no era previamente accesible a la conciencia. Aunque Appelle no defiende expresamente la veracidad de las experiencias de abducción como sucesos reales, sí dice que sus consideraciones anteriores sugieren una base para la fácil hipnotizabilidad de las víctimas, e indica: “los factores discutidos se aplican ciertamente a sucesos reales, pero pueden aplicarse también a experiencias originadas en la imaginación o en el inconsciente”.

El psiquiatra David Gotlib ha tratado a más de 70 individuos que vinieron a su consulta afirmando que habían sido raptados por OVNI, y en base a su experiencia ha elaborado un trabajo sobre las técnicas psicoterapéuticas a aplicar a los abducidos (Gotlib, 1996). Comienza este psiquiatra por señalar que la mayor parte de lo que se ha escrito sobre apoyo y técnicas terapéuticas en estos casos está polarizado en dos puntos de vista extremos: escépti-

cos y creyentes. Critica la postura de los escépticos por no ofrecer respuestas a cuestiones que son importantes para el paciente y por no mostrar una actitud positiva hacia ellos, y por otro lado critica a los creyentes que escriben sobre abducciones por fomentar en los sujetos la aceptación de la realidad de la experiencia del secuestro y porque con el uso de la hipnosis regresiva han eclipsado otras herramientas terapéuticas. De paso recuerda a los creyentes que no hay ningún método objetivo que permita distinguir en la hipnosis entre recuerdos reales y confabulaciones. La propuesta de Gotlib dice partir de un enfoque alternativo a los métodos utilizados por los ufólogos creyentes en el secuestro extraterrestre y al “archiscepticismo” de Klass y otros. Su “enfoque agnóstico” se basa en tres premisas: 1) No se ha establecido una teoría definitiva sobre la causa de la experiencia de abducción. 2) La experiencia puede no indicar por sí misma enfermedad mental. 3) La preocupación principal del terapeuta es cómo el individuo maneja su experiencia en el contexto de su vida.

Gotlib declara seguir en su exploración la noción de Kenneth Ring de la abducción como un “koan cósmico” (un acertijo que nos fuerza a abrir nuestra mente a un nuevo modo de entendimiento). La percepción de Gotlib sobre el rapto OVNI tiende a ser favorable y positiva, siguiendo a los ufólogos “new age” cuando afirman, como Rojcewicz, que la experiencia de abducción puede ser una fuerza evolutiva para comprender nuestras capacidades, o como Thompson, dejándose llevar por la curiosidad hacia lo marginal, abriéndose a nuevos modos de construir la realidad (sobre estas posiciones, ver parte 1).

En el artículo citado antes de Spanos, Burgess y Burgess (1994), éstos hacen una comparación entre tres fenómenos: las identidades de vidas pasadas (reencarnación), los abusos rituales satánicos y las abducciones extraterrestres, para demostrar que están íntimamente correlacionados y que los recuerdos de estos fenómenos son construcciones sociales, en el sentido de que se crean mediante la influencia externa del entrevistador. De su estudio demuestran que el 41% de las personas altamente hipnotizables pueden producir mediante hipnosis identidades de vidas pasadas, siendo ello un signo de normalidad psicológica. Pero las características de esas identidades están fuertemente influenciadas por las expectativas transmitidas por los experimentadores, y dependen aún más de si la persona creía en la reencarnación antes del experimento.

Los autores explican cómo por medio de la hipnosis los ufólogos y terapeutas recuperan “recuerdos ocultos” de abducciones extraterrestres que son sólo fantasías. Como los individuos tienen creencias y expectativas que facilitan la interpretación de las fantasías como recuerdos, éstos se convertirán

en la mente de la persona en una historia de abducción. La hipnosis puede haber implicado preguntas tendenciosas o se puede haber pedido al sujeto detalles cada vez más complejos que fomenten la creación de una historia fantástica. El relato consiguiente es definido por el especialista como una abducción, y posteriormente se le añaden algunas de las características que presenta el sujeto, como parálisis nocturna o sensaciones de ahogo, que quedan incorporadas en la historia del secuestro. Después de la experiencia hipnótica muchos sujetos se asocian a grupos de apoyo que incluyen a otros abducidos, y de esta manera, compartiendo las creencias de haber tenido una experiencia de abducción, se afianzan, se uniformizan y se legitiman como recuerdos auténticos.

Otras valoraciones sobre las distorsiones de la memoria y las elaboraciones hipnóticas en abducciones se encuentran en Newman y Baumeister (1996). Estos han proporcionado una explicación cognitiva-motivacional de cómo se crean y mantienen recuerdos espúreos de secuestros ovni. Para ellos, la motivación está ligada a síntomas de masoquismo sexual, y la hipnosis sirve en estos casos para elaborar y hacer crecer recuerdos falsos.

El enfoque sociocognitivo de Nicholas Spanos

Nicholas Spanos fue uno de los mayores especialistas en la hipnosis y los trastornos disociativos de la identidad. Su producción científica es enorme, y ha sentado una auténtica revolución en la comprensión de estos fenómenos desde un modelo sociocognitivo, que ha cuestionado el clásico modelo de la hipnosis como estado alterado de conciencia y el modelo del *trastorno de personalidad múltiple* (TPM) como enfermedad. En su lugar propone que el TPM es un producto sociohistórico. Antes de su muerte prematura en 1994 en un accidente de avioneta, Spanos había dejado concluido un libro en el que resume su conocimiento sobre las personalidades múltiples y la falsa memoria, que ha sido editado póstumamente con el título *Multiple Identities and False Memories: A Sociocognitive Perspective* (1996), y que contiene un capítulo sobre las abducciones ovni.

Las características que popularmente se asocian a la hipnosis son un mito bien establecido en nuestra cultura, pues Spanos indica que la hipnosis no es un trance ni un estado psicológico especial, sino un minidrama que está condicionado por la voluntad del sujeto para adoptar el papel que la autoridad del terapeuta le exige y que refleja las expectativas sobre lo que es la hipnosis. Por medio de la sugestión, el hipnotizado es invitado a construir situaciones imaginarias, “como si” estuviera hipnotizado, a definir esa situación como real y a adoptar el comportamiento consecuente con ello. En

ocasiones los sujetos dicen que en esta situación su comportamiento es involuntario, pero la realidad es que ellos interpretan su comportamiento como involuntario, de acuerdo con lo que les es sugerido. El enfoque socio-cognitivo sugiere que “los sujetos hipnotizados mantienen el control de su comportamiento y lo guían en una forma dirigida a un objetivo para cumplir con demandas situacionales” (p. 33). Según Spanos, la situación de inducción hipnótica no es diferente de la relajación. De hecho, los experimentos con hipnosis para la reducción del dolor, los tratamientos para dejar de fumar y otros no han tenido ningún efecto, y sus resultados son los mismos que en sugestión sin hipnosis. Spanos desmiente también el mito del lavado de cerebro, en el sentido de que sea posible obligar a alguien por inducción posthipnótica a actuar como un autómatas.

Veamos cuál es la incidencia de este tema sobre el secuestro OVNI. Spanos construye una secuencia de acontecimiento sobre cómo se crea una abducción. Empieza por lo general con personas que han tenido sueños sobre extraterrestres, que han experimentado parálisis del sueño o pesadillas, que tienen huecos en su memoria que no pueden explicar, que experimentan sensaciones de miedo u otra clase de disfunciones, y que creen que sus síntomas se deben a que podrían haber sido secuestradas por extraterrestres pero no pueden recordarlo. Algunas de estas personas confían en amigos informados sobre el tema OVNI que “reconocen” sus síntomas como relacionados con una abducción. Estos les proveen de literatura sobre el tema y a veces les facilitan el acceso a otras personas con las mismas experiencias o les introducen en grupos ufológicos. A veces se someten a una entrevista con un especialista, que se inicia con la obtención de información sobre todos aquellos hechos inusuales que hayan pasado en la vida del sujeto (tiempo perdido, sueños, etc.). Haciendo estos acontecimientos relevantes durante una entrevista inicial se aumenta la probabilidad de que sean incorporados en los “recuerdos” de una abducción que será rememorada en la fase dos. Esta fase implica imaginería guiada que se usa para facilitar la memoria. Frecuentemente los clientes son advertidos de que la experiencia puede ser aterradora y se les anima a decir lo primero que viene a su mente sin censurar sus pensamientos. Luego se administra a los sujetos un procedimiento de inducción hipnótica y se les hace regresar al período inmediatamente anterior a la abducción. Algunos de los entrevistadores hacen preguntas muy específicas que guían al sujeto hacia respuestas condicionadas. “En algunos casos, cuando los pacientes no han generado imaginería de abducción, los terapeutas explícitamente les instruyen a imaginar que están siendo llevados al interior de un platillo volante” (p. 124).

En los últimos años los casos de abducción se han ido haciendo más

complejos. Hay gente que informa haber sido secuestrada en varias ocasiones, empezando en la infancia. En estos casos se suele requerir repetidas sesiones de hipnosis que ayudarán al sujeto a descubrir “recuerdos ocultos” de abducciones traumáticas que les sucedieron cada vez a más temprana edad, al tiempo que se obtienen historias más y más elaboradas. Incluso cuando no hay hipnosis, se utiliza una imaginería guiada que produce los mismos resultados. Se dirigen entrevistas preliminares y preguntas guiadas, y se fomenta que se “desbloquee” la memoria. Si se “liberan” estas experiencias en presencia de una autoridad (el terapeuta) que las considera recuerdos reales, el cliente las creerá reales. Además, las víctimas de abducción a menudo participan en grupos de apoyo donde se comparten experiencias, lo que fomentará aún más la uniformidad de sus relatos y de cómo se interpretan.

La conclusión a la que llega Spanos es que todos estos “recuerdos ocultos” de haber sufrido un secuestro ovni son *confabulaciones*, es decir que no son recuerdos de acontecimientos reales sino fantasías legitimadas por los terapeutas. Como señala el autor muy adecuadamente, “convertirse en un abducido implica un proceso de socialización que merece un estudio más sistemático de lo que ha recibido hasta ahora” (p. 126).

RESUMEN DE LA PARTE II

Las observaciones OVNI desde la psicología cognitiva.- Hemos visto hasta aquí diferentes perspectivas de análisis de los factores psicológicos en las observaciones no identificadas que van de un extremo al otro de la escala, desde la psicología de la normalidad a la psicopatología.

Los estudiosos de la percepción y la cognición humanas coinciden en la descripción de los mecanismos físicos, neurológicos y psicológicos que confluyen en la observación de un objeto no identificado. El proceso recorre sucesivas etapas que pasan por la producción del estímulo, la percepción, la concepción y el informe del testigo. Todos coinciden en señalar que la percepción es algo más que datos sensoriales en bruto. Hay una interpretación de las sensaciones, y ahí intervienen las creencias previas del testigo. Al juicio sobre la naturaleza de algo se lo llama cognición, y se ve afectado por las expectativas y el esquema mental del observador (Wertheimer, 1969). Autores como Hartmann (1969) y Rhine (1969) se centran sobre las alteraciones y errores de la percepción que se dan en alguna de las fases del proceso cognitivo, que producen falsas identificaciones de estímulos reales. Para otros la clave de la transformación desde el estímulo hasta el testimonio estaría más bien en el momento del “dar sentido” a lo observado de acuerdo con las expectativas del testigo (Westrum, 1977). Richard Haines (1979) ha puesto el énfasis en la reducción de la incertidumbre emocional para explicar por qué se produce una alteración de los *inputs* sensoriales con ayuda de la memoria. Paolo Toselli (1982) ha llamado *transposición* al desplazamiento de significado que ocurre por la influencia del folklore y el mito que rodean al tema ovni, y ha distinguido entre una *falsa interpretación* (en la que se identifica erróneamente una observación fiel), con una *transformación proyectiva* (en que el testigo proyecta sus creencias sobre lo observado) y una *elaboración proyectiva* (una proyección más compleja). El francés Manuel Jiménez (1994) ha descrito cómo en la etapa cognitiva de la percepción el testigo busca identificar el estímulo de acuerdo con un esquema cognitivo previo de lo que es un OVNI, y que ha sido proporcionado por los medios de comunicación y la ciencia-ficción. Sus resultados indican una relación entre la calificación de OVNI y el interés del testigo por este tema. Desde mi punto de vista, los ovnis funcionan como un sistema de significa-

ción, es decir, una estrategia de aprendizaje y de interpretación del mundo de acuerdo con un mito (Cabria, 1990).

Algunos psicólogos han partido de la hipótesis de que el dibujo de cómo es un ovni debe ser diferente entre personas que lo realizan de forma imaginaria de aquellas que han observado el fenómeno. Si los dibujos fuesen semejantes, ello indicaría un origen del fenómeno en estereotipos culturales. A través de experimentos basados en esta hipótesis, unos han buscado ratificar y otros desmentir el origen cultural del fenómeno ovni. Según los resultados de Linda Kerth (1993), los testigos de OVNI son capaces de reproducir los objetos observados con mayor detalle que aquellas personas que dibujan a partir de la imaginación. Según Besse y Jiménez (1983), las pruebas revelan en algunos de los consultados un esquema de ideas previas sobre los OVNI. Keul y Phillips (1987) descubrieron una tendencia en los sujetos a completar inconscientemente la imagen con elementos procedentes de la ciencia-ficción, por lo que previenen al investigador contra posibles reestructuraciones imaginarias en los testimonios. Sin embargo, Haines (1977-79, 1979b) no encontró reelaboraciones entre sus sujetos experimentales, y para Kerth y Haines (1992) las representaciones imaginarias de OVNI son mucho más elaboradas que las descripciones típicas de los testigos.

Nada está concluido, por tanto, pero existen ciertas evidencias de que el conocimiento del estereotipo popular de lo que es un OVNI influye de alguna forma en el observador y en la observación.

La visión de ovnis como anomalías de la percepción.- La primera anomalía de la percepción que hemos estudiado ha sido la ilusión y la alucinación. Vimos la teoría de Grinspoon y Persky (1972), que atribuye las visiones semejantes a OVNI a ilusiones y alucinaciones, en concreto al fenómeno Isakower, que parte de un concepto psicoanalítico. Su concepción de la alucinación era de tipo psicopatológico, mientras para psicólogos como Baker (1992/1996) y Spanos (1996) la alucinación tiene mucho en común con los sueños y otra imaginería vívida, y puede considerarse normal.

Keith Basterfield (1978) encontró en una muestra de *encuentros cercanos* de Australia algunos del tipo “invasores de dormitorio”, visiones de entidades en la noche, durante el sueño, y a veces acompañadas de sensación de parálisis. Basterfield explicó estas experiencias a través del mecanismo psicológico de las visiones hipnagógicas e hipnopómpicas (según que se produzcan al dormirse o al despertar). El folklorista David Hufford descubrió unas experiencias parecidas en Terranova de lo que se llamaba “la vieja bruja”, y que él identificó como el fenómeno psicológico de la *parálisis del sueño*, que se da en muchas culturas. Con estos antecedentes, Susan Blackmo-

re (1998, 2000) ha propuesto explicar los casos de abducción en base a la parálisis del sueño, y en tests psicológicos con abducidos ha encontrado este tipo de experiencias, junto con otras perturbaciones del sueño, como pesadillas y experiencias extracorporales. En el estudio de Spanos, Cross, Dickson y DuBreuil (1993) la mayoría de las visiones habían tenido lugar de noche y estaban asociadas con el dormir, por lo que los autores explican esos casos como parálisis del sueño.

La ufología psicosociológica ha prestado un gran interés a los *estados alterados de conciencia* (EAC), que abarcan un amplio espectro según que se produzca por procesos voluntarios o espontáneos, y entre estos estados se encuentran la borrachera, el éxtasis, la histeria y la hipnosis. Bartholomew y Basterfield (1988a, 1988b) primero, y luego Moravec, Basterfield y Bartholomew (1989), especularon con que es posible en estados alterados de conciencia experimentar sensaciones vívidas que pueden ser interpretadas en ciertos contextos como OVNI, y que tales estados funcionarían como mecanismos de defensa en tiempos de crisis personales. Hilary Evans (1989, 1990) cree que en un estado de EAC es posible tener una visión de OVNI, en la que intervienen una combinación de procesos psicológicos e influencias culturales. En esos momentos el individuo perdería su capacidad de distinguir entre lo real y lo que no lo es. Para explicar estas experiencias Evans sólo puede dirigir la atención hacia la biografía del sujeto y sus necesidades afectivas. Estamos, con todo, en un terreno más especulativo que científico.

El análisis del testigo.- Los tests psicológicos con testigos de ovnis que se han llevado a cabo desde los años setenta han arrojado algunas conclusiones, o al menos tendencias. Veamos los resultados más significativos. Resta (1975) no encontró signos de anomia (alineación) en los testigos, pero sí de externalidad (la persona se siente incapaz de controlar su destino). Zimmer (1984) no encontró en los testigos señales de anomia o falta de adaptación social, y Keul y Phillips (1987) señalaron que los informantes de OVNI parecen ser más críticos, sensatos y creativos que la media. Sin embargo, Phillips (1990) encontró más tarde una moderada *inconsistencia de estatus*, una cierta orientación espiritual y que la inmensa mayoría se sienten dotados para las experiencias paranormales. Parnell y Sprinkle (1990) encontraron en personas que manifestaban haber tenido contacto con los tripulantes de OVNI una tendencia a procesos esquizoides y a pensamientos inusuales. Sin embargo, la simple visión de OVNI no estaba asociada a patologías de la personalidad. Spanos, Cross, Dickson y DuBreuil (1993) no vieron ni psicopatología ni propensión a la fantasía en los testigos de OVNI, pero era común en ellos la creencia en la vida extraterrestre, y entre los que habían informado de experiencias más extrañas aparecía un amplio rango

de creencias exóticas. Los investigadores lanzan la hipótesis de que la creencias en extraterrestres hace que sensaciones difusas sean convertidas en encuentros OVNI. Patricia Cross (1992) encontró también en sus experimentos que los testigos de OVNI reflejaban fantasías complejas y había en ellos un cierto grado de psicopatología y de personalidad tendente a la fantasía. Igual que en el estudio del equipo de Spanos, los testigos tenían creencias previas en los extraterrestres. Sin embargo, Barbara Owen (1995) no vio entre las personas con experiencias anómalas propensión a la fantasía ni disociación.

Algunas de estas pruebas clínicas y tests se han dirigido no ya a testigos de OVNI, sino a individuos que dicen haber sido secuestrados por extraterrestres. El estudio de la doctora Slater de 9 abducidos (Blecher, Clamar y Hopkins, 1985) dio como resultado que eran personas inusuales y muy interesantes, pero tenían un déficit en la esfera interpersonal y una tendencia a la paranoia. Las conclusiones de este estudio dieron lugar a toda una polémica, como hemos visto en el capítulo correspondiente. Según Powers (1994), los abducidos presentan más síntomas de disociación y estrés post-traumático que los testigos OVNI, y Jo Stone-Carmen (1992) descubrió en la vida de los abducidos altos porcentajes de familias desestructuradas, conductas adictivas e intentos de suicidio. Rodeghier, Goodpaster y Blatterbauer (1992) creen que los 27 sujetos de abducción analizados por ellos no se diferencian psicológicamente del resto de la población, excepto en su susceptibilidad a estados alterados de conciencia, que en su opinión serían la causa generadora de sus experiencias.

Trastornos de la personalidad y visiones anómalas.- Bartholomew y Basterfield (1988a, 1988b) fueron los proponentes de la hipótesis de que los casos de contacto y las abducciones son generadas en la mente de individuos que sufren del trastorno de *personalidad propensa a la fantasía* (PPF). Algunos análisis clínicos se han orientado desde entonces a intentar demostrar esta hipótesis sin resultados totalmente concluyentes. Los mismos autores, junto con Howard, pusieron la hipótesis a prueba con casos reales, y encontraron una muestra significativa que encajaba dentro de las características de PPF (Bartholomew, Basterfield y Howard, 1991). Según Joe Nickell (1996), de los 13 sujetos de abducciones que recogió John Mack en su libro (1994/95) 11 encajan perfectamente en los parámetros de la PPF.

Ring y Rosing (1990) vieron en los sujetos que han vivido sucesos extraordinarios del tipo de abducciones y experiencias cercanas a la muerte historias de sensibilidad en la infancia a realidades no ordinarias, abusos sexuales y traumas. Su hipótesis es que la abducción podría ser una respuesta disociativa desarrollada como un medio de defensa psicológica. Los sínto-

mas como alteraciones del sueño, miedo o ansiedad que presentan muchas personas con experiencias de abducción han sido calificados por Jacobs (1992/93) como “síndrome postabducción”, y demostrarían, según Mack (1995), que aquellas personas han sufrido una experiencia real. Rima Laibow (sin publicar) interpretó estos síntomas como los propios del *trastorno de estrés postraumático* (TEPT), y Evans (1991) calificó de esta manera las características que presentaban los sujetos de Ring y Rosing.

John Wilson (1990) denomina a las experiencias de abducción *trauma experimentado anómalo*, pues cree que ha habido una experiencia real, y orienta a los sujetos hacia la terapia adecuada en grupos de apoyo. Basterfield (1994/95) ha criticado estas conclusiones y defiende que los síntomas pueden ser explicados satisfactoriamente como TEPT, y que no es necesario recurrir a la explicación del secuestro para explicarlos, pues éstos pueden producirse por experiencias mundanas ordinarias.

En un test reciente con abducidos, Peter Resta (2000) ha encontrado rasgos de ansiedad elevados referidos a un estresor consistente con la idea de un secuestro extraterrestre, pero expone que los síntomas son congruentes también con el Trastorno de Ansiedad Generalizada, que tiene que ver con rasgos psicológicos como la incapacidad para resolver conflictos inconscientes.

Una respuesta de algunos psicólogos como Susan Powers (1994) a los síntomas de TEPT en los abducidos es que han sufrido experiencias traumáticas del tipo de abusos sexuales en la infancia, y que la abducción no es más que un *recuerdo pantalla* que oculta el recuerdo traumático. Appelle (1996) discrepa, diciendo que no está claro que el abuso por extraterrestres sea menos traumático que el abuso por humanos, y no está demostrado el mecanismo que produce un recuerdo pantalla.

Algunos terapeutas suponen que los abusos sexuales en la infancia producen una disociación como reacción defensiva al trauma, y que las partes disociadas de la persona evolucionan hacia identidades o personalidades alternativas (*alters*). Estos *alters* se dan a conocer en terapias en las que se recuperan recuerdos ocultos. El *trastorno de personalidad múltiple* (TPM), que era muy raro hasta hace veinte años, se ha disparado debido a terapias regresivas en las que aparecen esos “recuerdos” de abusos sexuales o de abducciones. El modelo sociocognitivo de Spanos (1996) indica que son los pacientes los que aprenden a construirse a sí mismos como si poseyeran múltiples yos o hubieran sido secuestrados por ovnis. Las identidades múltiples son creadas y legitimadas a través de la interacción social, y son una creación de los terapeutas. Spanos, Burgess y Burgess (1994) señalan que los pacientes no son conscientes de tener esas identidades alternas antes de entrar en tratamiento con los terapeutas que las “descubren”, y que son una *confabulación*, o recuerdos inventados.

Kottmeyer (1989) interpretó la personalidad del abducido como *personalidad indefinida*, es decir, la de aquel que sufre de un *déficit de límites* entre sus categorías, lo que puede producir episodios psicóticos, conclusión que ha sido refutada por Appelle (1996).

Otras posibles patologías que se han asociado a la visión de ovnis y a las abducciones son el trastorno compartido, o *folie à deux* (Appelle, 1996), y el *síndrome de Munchausen*, o *trastorno ficticio*, que podría explicar síntomas psicológicos o físicos de los abducidos en el sentido de que serían trastornos fingidos (Schnabel, 1993). El *delirio*, o idea falsa, ha sido contemplado por Grinspoon y Persky (1972) como una posibilidad para interpretar ciertos casos OVNI.

El recuerdo de la experiencia de abducción y la hipnosis.- Los ufólogos proponentes de la realidad de los secuestros por extraterrestres defienden la idea de que es posible recuperar recuerdos ocultos de sucesos traumáticos en la vida del individuo mediante el uso de la hipnosis (Mack, 1994/95; Jacobs, 1996). Los experimentos de Alvin Lawson con inducciones hipnóticas introdujeron ya en los años setenta la duda sobre la fiabilidad de la memoria de los abducidos, pues recuerdos semejantes pueden ser implantados mediante hipnosis. Para convencernos de que esas experiencias son creadas en sugerencias hipnóticas, Klass (1988) ha escrito que los seres descritos por los testigos reflejan la personalidad del hipnotizador. Bullard (1989a) responde que las historias son independientes de si el investigador cree o no en los OVNI, y que si la hipnosis añadiera más contenido ficticio a los informes podríamos esperar una mayor divergencia en la casuística de la que realmente existe. Desde su punto de vista, las abducciones presentan la apariencia de un fenómeno más coherente que los raptos imaginarios de Lawson.

Los ufólogos racionalistas (McClure, 1996, 2000; Harney, 1997) han dirigido críticas devastadoras hacia los abduccionistas en cuanto que éstos están alimentando mediante la hipnosis y los grupos de apoyo de abducidos fantasías en personas influenciabiles y provocando traumas en ellos. Psicólogos escépticos como Baker (1992/96) han clamado también que aquellos que informan haber sido víctimas de secuestros OVNI son más bien víctimas de terapeutas sensacionalistas. Su explicación para las abducciones está en la *confabulación* que se produce durante la regresión hipnótica.

La psicología pone en duda actualmente las pretendidas capacidades de la hipnosis para recuperar recuerdos ocultos, y a propósito de ello hemos traído las teorías sociocognitivas de Spanos (1996) para explicar cómo la hipnosis funciona como un rol social asumido por el hipnotizado. Su secuencia de acontecimientos de cómo se crea una experiencia de OVNI incluye la influencia del terapeuta en varias etapas, siendo la última la regresión hipnótica, en la que se guía

al sujeto hacia respuestas condicionadas, e indica que a veces se les orienta explícitamente a imaginar que está siendo llevado al interior de un platillo volante.

¿Explica la psicología los ovnis y las abducciones? Existen pruebas consistentes para pensar que la creencia juega un cierto papel en la observación OVNI, y que los sujetos de experiencias de abducción muestran algunos de los síntomas que se han visto en este capítulo, sean considerados normales o psicopatológicos. Tal vez en la fenomenología de las abducciones estamos más cerca que en ninguna otra de llegar a una clave en términos psicológicos.

Lo que resulta evidente, sin embargo, es que ninguna hipótesis posee las claves para explicar por sí misma el fenómeno ovni en su totalidad. Ni la solución del enigma está en la psicopatología –por mucho que algunos casos se expliquen así– ni todo se debe a errores perceptivos. Pero es evidente que en el estudio de la percepción y en el análisis de los testigos de OVNIs y de los informantes de raptos extraterrestres se encuentra una base para empezar a entender el problema científico que presentan estos testimonios.

Lo que se sabe sobre la percepción y la cognición humanas indica que en el fenómeno OVNI intervienen transformaciones de los estímulos visuales originales de acuerdo con las creencias previas del observador en lo que se refiere a la existencia de vehículos interplanetarios, ideas que permean nuestra cultura contemporánea a través de los medios de comunicación de masas. De los tests de psicopatología vimos que no todos los autores están de acuerdo sobre si los testigos de OVNIs muestran psicopatologías o rasgos distintivos. Lo que sí parece encontrarse en ellos es una creencia mayor de lo normal hacia la vida extraterrestre, de lo cual algunos autores han deducido que la creencia previa es una condición para tener experiencias de alta extrañeza. Los estudios sobre la memoria y la aplicabilidad de la hipnosis en los supuestos casos de abducción resultan claros en señalar hacia las *confabulaciones* y falsos recuerdos que se introducen en el proceso de la investigación. Una deontología adecuada de los investigadores y psicoterapeutas debería prevenir en el futuro de la aparición de esta clase de anomalías de la memoria.

Pero ninguna hipótesis resulta completa sin entender los procesos sociales y las creencias que constituyen el medio en el que el fenómeno ovni se produce. Los testimonios OVNI no proceden de una mente como una tabla rasa, ni vienen de un vacío de ideas, sino que se dan en un entorno social que comparte una serie de conceptos y creencias sobre los ovnis y la vida extraterrestre. En las dos partes siguientes veremos los factores sociales y culturales que configuran un panorama más completo de una aproximación al problema desde las ciencias humanas.

PARTE III

SOCIOLOGIA DEL FENOMENO OVNI

INTRODUCCIÓN

LA VARIEDAD DEL FENÓMENO SOCIAL

Los ovnis han significado desde su aparición un fenómeno psicosocial con diferentes facetas. Por un lado son un fenómeno observable al que se ha llamado “objetos volantes no identificados” (sus siglas OVNI), que se ha intentado explicar desde la psicología de la percepción y la psicología social. Por otro lado, son un motivo de creencia asociado por una parte de la opinión pública a inteligencias de otros planetas. En tercer lugar, son un fenómeno cultural que se ha materializado en un mito sobre la presencia extraterrestre en nuestro mundo y su influencia entre nosotros (en este sentido denomino al fenómeno “ovni”, en minúsculas, por referir no unas siglas sino un contenido cultural).

Los ovnis han generado en el público un amplio rango de respuestas y actitudes además de la creencia y el escepticismo; entre ellos: cultos de naturaleza religiosa, un movimiento ufológico, grupos detractores, proyectos oficiales de investigación, clasificación de la materia por fuerzas armadas y otras intervenciones por organismos nacionales e internacionales, así como una difusión masiva del tema por parte de los medios de comunicación escritos y audiovisuales. A través de todo ello los ovnis se han convertido en un icono de la cultura popular. Un análisis del fenómeno ovni tiene, pues, muchos frentes. Empezaremos con el de las creencias públicas, y la mejor manera de hacerlo es seguir los resultados de las encuestas de opinión americanas, en lo que partiré del estudio de Robert Durant (1993) al respecto.

CAPITULO 9

EL ESTUDIO DE LAS CREENCIAS

¿QUÉ DICE LA OPINIÓN PÚBLICA?

Las encuestas de opinión en Estados Unidos

Desde el mismo momento de la invención del término *platillo volante* el 24 de junio de 1947, los ovnis han gozado de gran popularidad y de uno de los índices más altos de creencia de entre los fenómenos que podríamos considerar marginales (como el monstruo del Lago Ness o la parapsicología). La mayor parte de las encuestas de opinión sobre los ovnis han sido realizadas en Estados Unidos, principalmente por las agencias Gallup y Roper, y por ellas vamos a empezar para conocer las creencias sobre el fenómeno. Los resultados raramente son coincidentes de una agencia a otra, en parte debido al escaso tamaño de las muestras tomadas, que producen errores de hasta el 6%, pero sobre todo debido a la distinta forma de plantear las preguntas. En cuanto a la evolución de la opinión, las encuestas no nos dan una idea del todo precisa, ya que hay lapsos muy largos de tiempo entre algunas de ellas y no ha existido un criterio consistente en las preguntas, siempre breves, superficiales y ambiguas.

La primera encuesta de opinión sobre los *platillos volantes* fue publicada por George Gallup el 14 de agosto de 1947, tan sólo 50 días después del caso inaugural de Kenneth Arnold y recién pasada la psicosis de platillos que recorrió Estados Unidos en aquel mes de julio. La encuesta Gallup indicó que nueve de cada diez norteamericanos había oído hablar de los platillos volantes, aunque el 33% no sabían cuál era su origen. Un 29% pensaba que eran ilusiones ópticas o producto de la imaginación, el 15% lo explicaban como un arma secreta, un 10% creían que eran fraudes y un 9% daba otras soluciones. La idea de las aeronaves extraterrestres vino más tarde, y aquí no aparece siquiera entre las respuestas a elegir en el cuestionario.

La segunda encuesta Gallup se publicó en mayo de 1950, cuando la revista *Life* había ya publicado artículos de gran impacto de Keyhoe y McLaughlin presentando a los platillos como aeronaves procedentes de Marte. En la encuesta

la mayoría sigue sin definirse, mientras que un 23% piensa que son experimentos de nuevas armas, el 16% opta por las ilusiones o fraudes y un 6% por alguna clase de avión nuevo. La hipótesis de un origen extraterrestre no parece que fuera tan popular en 1950 como los artículos sensacionales de la prensa aparentaban, ya que entre las diferentes respuestas a elegir la idea se encontraba sólo incluida en el apartado “cometas, estrellas fugaces, algo de otro planeta”, que fue preferido por un 5% de los encuestados.

Para cuando se publicó la siguiente encuesta Gallup, en 1966, se habían publicado numerosos libros y reportajes de prensa sobre los platillos volantes siempre desde la óptica extraterrestre. A la pregunta “¿en su opinión, son algo real o sólo imaginación de la gente?” respondió un 46% que eran algo real y un 26% que eran imaginarios, aunque quedando en la ambigüedad qué representa exactamente ser “real”. Luego se preguntaba: “¿cree que hay gente parecida a nosotros viviendo en otros planetas del universo?”, a lo que respondió sí un 34%. Un 5% respondió también afirmativamente a la pregunta “¿Ha visto usted algo que ha creído que era un “platillo volante”?, lo que implicaba una cifra, nada menos, que de cinco millones de americanos.

En la encuesta Gallup de 1973 la cifra de los que habían sido testigos de un OVNI se había más que doblado, elevándose a un 11% (ya se utilizaba universalmente el acrónimo OVNI en lugar del anticuado “platillo volante”, aunque todavía había que explicar el significado de las siglas). El 51% de la población pensaba ya que los OVNI eran “reales” y no imaginación o alucinaciones, siendo el 46% los que creían que hay vida inteligente en otros planetas, un notable aumento desde el 34% de la encuesta anterior.

En los años finales de la década de los setenta encontramos el nivel máximo hasta ahora en la creencia en los OVNI y la vida extraterrestre, observándose a partir de 1980 un declive. Veámoslo en las encuestas realizadas por Roper Organization. A la pregunta de si creen en la existencia de vida en el universo responden sí un 44% en la encuesta de 1977 y un 41 % en 1985. Sobre si creen que los OVNI proceden del espacio, dice sí el 29% en 1977 y el 25% en 1985. En otra encuesta realizada en 1990 en otros términos, se comprueba que el número de los que creen que los OVNI son reales ha descendido un 10% desde 1977.

Las encuestas Gallup de 1978, 1987 y 1990 muestran cifras diferentes sobre el nivel de creencia, pero apuntando también a un cierto descenso progresivo. En 1978 el 57% de los encuestados creía que los OVNI son reales y el 51% que hay gente como nosotros en otros planetas, resultados parecidos a los obtenidos en 1987 y 1990, aunque en ésta última encuesta los que pensaban que los OVNI son “reales” habían descendido al 47%, y sólo un 27% decía claramente que los OVNI han visitado la Tierra.

Este es un esquema resumen de las encuestas Gallup realizadas con las mismas preguntas:

¿En su opinión los OVNIs son algo real o sólo imaginación de la gente?

	<u>Real</u>	<u>Imaginario</u>	<u>No sabe</u>
1987	49%	30%	21%
1978	57%	27%	16%
1973	54%	30%	16%
1966	46%	29%	25%

¿Cree que hay gente como nosotros viviendo en otros planetas del universo?

	<u>Sí</u>	<u>No</u>	<u>No sabe</u>
1987	50%	34%	16%
1978	51%	33%	16%
1973	46%	38%	16%
1966	34%	46%	20%

¿Ha visto alguna vez algo que pensó que era un OVNI?

1987	9%
1978	9%
1973	11%
1966	5%

Interpretando las encuestas americanas

Basándose en la información de prensa de los primeros años de los platillos volantes y en la primera encuesta Gallup, del 14 de agosto de 1947, el ufólogo norteamericano Jerome Clark (1996b) ha querido rebatir a quienes afirman que los ovnis son un mito de salvación por seres extraterrestres, remarcando que “lejos de correr a abrazar la llegada (o la salvación) del espacio, incluso aquellos que habían tenido una experiencia directa del fenómeno OVNI sólo abrazaron la HET (hipótesis extraterrestre) lentamente y con reservas –y, lo más significativo, sólo después de haber descartado

otras teorías”. La supuesta “escalada de hipótesis” (por la que el testigo va descartando las explicaciones convencionales para su observación hasta llegar a la ovni) es uno de los mitos mejor defendidos por los ufólogos. Podemos entender bien el por qué de esta defensa de Clark del razonamiento metódico de los testigos cuando añade: “la HET era y sigue siendo una respuesta racional al intrigante fenómeno”.

Como hemos visto en las encuestas, hay que estar de acuerdo con Clark en que la idea de los ovnis extraterrestres no fue en absoluto una creencia espontánea inmediata a la aparición de los platillos volantes. Pero Clark no consigue explicar por qué la creencia en los extraterrestres ascendió vertiginosamente en 1950 después de que aparecieran los primeros libros defendiendo la hipótesis marciana y la prensa dedicase grandes espacios a esta idea. La encuesta de 1950, además, se realizó después de que se originase una oleada de avistamientos de discos voladores en todos los países de occidente en los meses de primavera. A partir de ese año el término platillos volantes ha ido siempre implícitamente asociado a un origen interplanetario en el imaginario colectivo.

El ascenso de la creencia en los ovnis –y por tanto en los extraterrestres– desde 1950 hasta 1978 está, en mi opinión, claramente asociado con la presencia cada vez mayor del tema en los medios de comunicación de masas. Hay que tener también en cuenta la actividad creciente de los ufólogos durante aquel período en tareas de divulgación tales como organización de congresos, programas de radio, libros y otras publicaciones, y siempre con un discurso creyente.

Robert Durant (1993), en su estudio sobre las encuestas de opinión americanas sobre los ovnis, se pregunta por la razón de que el fenómeno haya crecido en popularidad hasta 1978 a pesar de lo que él piensa que ha sido un tratamiento negativo de los medios, de los científicos y del gobierno americano. Por lo que respecta a los medios, una lectura adecuada de los artículos de prensa debería haberle convencido de la opinión contraria, pues el tratamiento que se ha dado al tema ha sido casi siempre favorable a la hipótesis extraterrestre de una forma acrítica y sin una contrapartida escéptica o científica, y ello a pesar de que en ocasiones los ovnis hayan sido el blanco de parodias y de secciones de humor por su componente fantástico. En cuanto a la actitud que Durant tacha de negativa de los científicos y del gobierno, es un tema a debate, y de cualquier modo ignora que la función proselitista de los ufólogos en favor de la hipótesis ET ha estado mucho más presente que las opiniones de los científicos o gobernantes, que rara vez se han ocupado públicamente del asunto.

No es del todo evidente que la creencia en ovnis haya descendido desde

finales de los setenta, como parecen indicar algunas encuestas, pues la orientación de las preguntas realizadas podría inducir a error e indicar simplemente orientaciones coyunturales. Pero si ello fuera así, podría estar asociado con el notable descenso en la atención de los medios hacia el tema ovni a partir de 1980, que sólo se ha recuperado temporalmente a finales de la década de los ochenta y en otros momentos puntuales. Aunque a la saturación informativa de los años setenta sucedió un silencio relativo de 7 años, los ovnis han pasado a incorporarse entre tanto al acervo popular fantástico, muy presente en publicidad, cómics, *merchandising* y otros.

La edad y la educación de los encuestados influyen en el nivel de creencia en el sentido de que cuanto más joven y mayor nivel de educación, más se cree en los ovnis. Esto es lo que se desprende de una encuesta de opinión (Friedman, 1989) hecha entre los espectadores de un debate televisivo sobre ovnis en Estados Unidos. El ufólogo Stanton Friedman lleva los resultados hasta afirmar que los escépticos extremos son una minoría, por el hecho de que en aquel programa un masivo 83% de los consultados dijera que el fenómeno es real. Friedman tiende a sobreestimar la cifra sin darse cuenta de que los espectadores de un programa de esta naturaleza tienden a ser un sector interesado en el tema, por tanto creyente, y no una muestra aleatoria del público.

Otras encuestas de opinión: Canadá, Europa, España

Para una comparación entre las estadísticas de Estados Unidos y las de Canadá, voy a extractar los datos encontrados por Geoff Dittman en las encuestas Gallup de éste último país. La primera encuesta canadiense sobre los OVNIs no se realizó hasta el año 1974, y en ella, a la pregunta de si son algo real o sólo imaginación de la gente contestaron real el 53% de los consultados e imaginación el 26% (vimos que el año anterior en Estados Unidos las respuestas a la misma pregunta habían sido 54% y 30%, muy semejantes). En 1978 la opinión pública canadiense se manifestaba menos creyente en la realidad del fenómeno, un 46%, aunque los que apoyaban la respuesta imaginaria también habían descendido al 18%. En la última encuesta que realizó Gallup sobre los OVNIs, en 1988, los resultados a las preguntas que ya conocemos se mantienen en cifras similares: 46% contra 25%. Hay una encuesta reciente llevada a cabo por Angus Reid sobre las creencias en la vida extraterrestre, que no se refieren específicamente al tema OVNI y por ello no podemos comparar con las anteriores. Una última encuesta recogida por Dittman es la que hizo Chris Rutkowski entre 200 personas. A la pregunta sobre la creencia en que algunos OVNIs son naves extraterrestres con-

testaron positivamente el 52% de la muestra, y negativamente el 26%. Como vemos, los resultados se asemejan a los de Estados Unidos.

La media de estas encuestas refleja que alrededor del 10% de los canadienses han sido testigos de un OVNI, más o menos como en su vecino del sur.

El público europeo tiene un nivel de creencia en los ovnis inferior al americano, de acuerdo con todas las encuestas. La que llevó a cabo la revista francesa *Raison Présente* en 1980 extrajo un 35% de creyentes, dándose el porcentaje más alto en el grupo de edad entre 15 y 19 años, y el mínimo entre los mayores de 65 años²². Otra encuesta francesa de SOFRES, de 1981, presenta cifras parecidas, siendo los hombres (43%) y los cuadros medios (42%) los sectores más favorables a la creencia²³.

De los varios sondeos de opinión realizados en Francia en los años ochenta²⁴, el sociólogo Jean-Bruno Renard (1988/1991) subraya que la creencia en los extraterrestres está en relación directa con el nivel de estudios y es inversamente proporcional a la edad de los consultados. Es decir, que los jóvenes con mayor educación serán los más creyentes, y tendrán un interés por la ciencia mayor de lo normal. La creencia está en proporción inversa a la práctica religiosa, lo que para Renard significa que los ovnis son un sustitutivo de la fe cristiana tradicional. De una encuesta entre jóvenes²⁵ realizada también en Francia se extrae que entre los niños de 6 a 12 años se da una creencia en los extraterrestres inferior que entre los ancianos, ya que para los niños los extraterrestres forman parte de la misma categoría que otros seres fantásticos e inexistentes.

En España, una encuesta ICSA-Gallup publicada en abril de 1979 indicó que el 40,8% de los españoles creía en la existencia de los ovnis, el 41,5% no creía, y el 17,7 no sabía o no contestaba. Los hombres tendían a creer más que las mujeres (43% contra 39%), y se encontraba un descenso paulatino con la edad, de la siguiente forma: entre las personas de 15 a 20 años de edad, creían el 68%; entre 21 y 34 años, creían el 49%; entre 35 y 44 años, el 35%; y entre los de más de 44 años de edad creían sólo el 29%. Las personas de nivel cultural y de estatus alto o medio se mostraban más receptivas a la idea de los ovnis que las de nivel bajo, y la creencia era más

22 Encuesta de Bernard Dubois y Jean-Noël Kapferer. *Raison Présente* n° 60, 4° trimestre 1981.

23 Encuesta de SOFRES para *Bonnes Soirées* n° 3114 (15 octubre 1981).

24 Además de las anteriores, SOFRES/*Science et Avenir*, número especial 56, fines de 1985, inicios de 1986. Ver Renard (1988).

25 Centre d'études d'opinion publique, *Enfants Magazine*, n. 76, 1982. Ver Renard (1988).

común en las grandes ciudades (53%) que en los pueblos (28%). Un dato interesante de la encuesta se refería a la relación entre creencias religiosas y opinión sobre los ovnis. Mientras que entre los que se consideran católicos muy practicantes creen en ellos sólo un 32%, el porcentaje se va elevando en los grupos poco o nada practicantes y aún más en los que no tienen religión, hasta un 57%.

Televisión Española realizó en 1979 una encuesta para un reportaje, de la que se obtuvo el siguiente resultado: el 46% del público medio creía que los ovnis son extraterrestres, y dominaban con mucho (52%) los que pensaban que eran pacíficos sobre los que pensaban que eran bélicos (6%). Por lo que respecta a la actitud de los ovnis hacia los humanos, un 27% señalaba que son indiferentes, un 23% que nos observan y un 22% que intentan comunicarse con nosotros.

Félix Ares de Blas y María del Carmen Garmendia (1979) diseñaron para el ámbito ufológico una encuesta más ambiciosa de lo ordinario. El objetivo era conocer los contenidos culturales (mitología) asociados a la palabra OVNI y descubrir si hay alguna característica peculiar entre las personas que se sienten atraídas por el tema. La encuesta se dirigió a dos muestras de población: a) personas fuertemente interesadas en la ufología, y b) "personas normales" que sirvieran como grupo de control. La muestra de personas interesadas fue el público asistente a las conferencias de ufología impartidas por Ares y Garmendia y sus colaboradores, mientras que para la encuesta al grupo de control de "personas normales" se contó con la colaboración del grupo ufológico CIOVE de Santander para la distribución de cuestionarios entre el público asistente a la película *Encuentros en la tercera fase*.

En el primer grupo de muy interesados en la ufología se destacó la ausencia de clase baja y de mujeres de menos de 20 años, mientras que éstas eran mayoría entre los 40 y 50 años de edad. No se encuentra una correlación muy clara con la religión, pero sí con la política, siendo así que los que se definen de izquierdas creen más en ovnis. En este grupo de interesados por el fenómeno, el nivel de creencia en que los ovnis son extraterrestres es muy alto, un 82%, y nada menos que un 92% de los hombres piensa que nos vigilan. El 53% de los hombres y el 34% de las mujeres piensa que sus intenciones son pacíficas, contra un ínfimo 3% que cree que son beligerantes. De acuerdo con los resultados de este grupo, Ares y Garmendia piensan que el ovni actúa socialmente como un mecanismo compensatorio de las tensiones de la sociedad occidental moderna. "Se percibe una cierta relación entre el desencanto con la sociedad actual y la búsqueda del nuevo líder extraterrestre", señalan. Los cuestionarios recogían respuestas abiertas a ciertas cuestiones, y en ellas se encuentran mensajes de claro cariz

religioso. Los encuestadores ven un carácter mesiánico en el hecho de que el 40% de los consultados crea que los ovnis nos ayudan. El estudio concluye con la opinión de Ares y Garmendia de que el ovni ha entrado a formar parte de los mitos vivos.

El estudio adolece de algunos fallos de presentación, echándose en falta una comparación de los resultados anteriores con los obtenidos del grupo de control (los espectadores de la película), que simplemente no son mencionados, y esa es una carencia que impide las comparaciones. Pero con las limitaciones que pudiera tener, el trabajo de Ares y Garmendia constituye un hito de la ufología de tendencia sociológica que, desgraciadamente, no se ha repetido desde entonces.

Otra encuesta que nos puede orientar sobre la evolución de la creencia en España es la del diario *El Independiente* del 14 de noviembre de 1987, realizada de forma privada por un colaborador, Alberto Pérez Vivas, entre 1.000 participantes. El 52% respondió que creían en los ovnis, y entre éstos el 48% aseguró que eran extraterrestres, mientras que un 10% los había visto alguna vez.

EXPLICANDO LAS CREENCIAS

¿Es la creencia en extraterrestres irracional, patológica? Según el psicólogo Lawrence Littig (1971), esta creencia puede ser explicada por referencia a factores psicológicos, pero no tal como se la ha relegado a procesos neuróticos o irracionales, sino por referencia a la psicología normal. La creencia es una función muy humana, consistente en la necesidad de una respuesta positiva por parte de otros seres humanos, digamos de ser queridos por los demás, respuesta que es facilitada por un deseo de ser miembro de un agregado social o un agregado de creyentes. Littig ha llamado a este deseo de ser querido por los demás *motivación para la afiliación* o la pertenencia ("affiliation motivation"). Una vez pasados tests a un grupo de sujetos, Littig halló que entre las personas con un marcador alto en motivación para la afiliación se daba una respuesta alta a la creencia en los OVNI del espacio exterior. La hipótesis que le sugirió este resultado es que la idea de un universo habitado es más tranquilizador que un universo vacío.

Entre tres teorías alternativas para explicar por qué la gente cree en los ovnis -psicológica, sociopsicológica y cultural-, la profesora asistente de sociología Phillis Fox (1979) opta por la tercera, que se enfoca sobre las interacciones sociales y los sistemas culturales de creencia. "De acuerdo con esta teoría, la creencia en los OVNI es consistente con la visión del mundo del ciudadano americano y ha surgido como un intento colectivo de enten-

der estímulos ambiguos y problemáticos" (p. 23). Ciertos aspectos de la cultura americana hacen la presencia de visitantes extraterrestres muy plausible, según Fox: 1) la extendida creencia en que existe vida inteligente en otros lugares del universo; 2) la asumida posibilidad del viaje espacial; 3) una extendida falta de información sobre astronomía y psicología perceptiva, y 4) la aceptación del cambio del sistema de creencias científicas.

El proceso por el que la gente concluye que un ovni es una nave extraterrestre es, según Fox, un comportamiento colectivo similar a la transmisión del rumor. La gente sorprendida en una situación ambigua construye una interpretación significativa a través del rumor. Pero el factor más importante no es la diseminación del mensaje, sino el proceso de formación de una definición de la situación. La autora sigue aquí las condiciones de creación del rumor de Allport y Postman (ver parte IV), que son: 1ª) la gente implicada debe percibir la situación como misteriosa y significativa; 2ª) debe faltar una explicación satisfactoria por los expertos; 3ª) debe darse una interacción social que lo apoye. Así pues, la explicación popular estará limitada por lo que la gente considera plausible, o dicho de otra manera, la construcción social de la realidad estará circunscrita por la cultura del grupo. Las explicaciones no se dan como hechos individuales aislados, se construyen a través de la conversación con los otros, son un hecho colectivo. Cuanta más gente piensa igual más se impone la explicación, sobre todo si se cuenta con opiniones de personas influyentes.

Añade Fox que la creencia juega un papel muy importante en la memoria. Cuando se observa algo, no sólo interviene la información proporcionada desde el exterior, sino también la interna, y ambas se integran en la memoria. Cuando la gente suscribe una particular interpretación de los ovnis, busca evidencias del pasado que apoyen aquella interpretación. Acontecimientos olvidados pueden ser entonces traídos a la memoria y reinterpretados de acuerdo a la teoría actual.

A la cuestión de por qué ciertas personas creen en el mito de los ovnis y extraterrestres se presentan muchas respuestas, algunas partidistas. Robert Sheaffer (1981), desde la clásica posición del escéptico, considera que la creencia en ovnis forma parte de un renacimiento de lo oculto y una regresión a una visión del mundo mágica y un sistema de pensamiento precientífico que dominaba en otras épocas. Este renacimiento de lo oculto sería debido al desencanto de la visión del mundo aportada por la ciencia. McIver (1985), en cambio, discute que las creencias mágicas impliquen una regresión. Divide el análisis de la creencia en dos campos, según que la expliquen en términos de rasgos sociopsicológicos normales -como externalidad y motivación para la afiliación- o de un proceso cultural de generación de mitos.

Desde su punto de vista, estas explicaciones no son mutuamente excluyentes, aunque haciendo la salvedad de que en una sociedad diferenciada como la nuestra los mitos no son apropiados de la misma manera que en las sociedades tradicionales. McIver cree que los estudios sobre las creencias no toman en cuenta por lo general el nivel de compromiso, por lo que ella enfocó su tesis doctoral, que veremos luego, sobre las organizaciones ufológicas.

Bruce Mason (1991) ha hecho un trabajo de investigación sobre las diferentes creencias que han surgido a partir del fenómeno de los círculos en los campos de cereales del sur de Inglaterra, que algunos ufólogos atribuyen al descenso de naves interplanetarias. La naturaleza anómala de las formas y su complejidad ha generado un intenso debate sobre las causas del fenómeno, y Mason estudia cómo los individuos construyen sus explicaciones a partir de las evidencias. Se basa en los conceptos de tradición, de creencia y de escepticismo para observar las maneras como se han generado, mantenido y diseminado las diferentes explicaciones sobre los círculos.

De acuerdo con las diversas creencias sobre los ovnis, los diferentes sectores involucrados en su estudio o en la crítica del mismo han tomado actitudes encontradas. Ello será objeto de otro capítulo.

CAPÍTULO 10

LA CONSTRUCCIÓN DE LA UFOLOGÍA COMO SABER

LAS REGLAS DE PRODUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO

El problema de la demarcación entre ciencia y pseudociencia

En este capítulo vamos a contemplar a la ufología como una disciplina que se presenta con una pretensión científica, y por ello tenemos que tratar conceptos de la filosofía de la ciencia. Para los escépticos la ufología es una pseudociencia, en cuanto que no sigue las reglas del método científico que se quiere universal, y aquí nos encontramos con uno de los aspectos más importantes para el positivismo lógico: el problema de la *demarcación* entre ciencia y pseudociencia. Un enfoque diferente es el de la sociología de la ciencia, para la cual resultará más pertinente un análisis de la ufología como *conocimiento rechazado* (Wallis, 1979), es decir, un sistema de creencias en conflicto con la visión ortodoxa de la ciencia, pero que cuenta con el apoyo de sectores comprometidos en la defensa de su entidad como disciplina racional y científica.

Dado que la filosofía de la ciencia no ha terminado por resolver el asunto de la demarcación para distinguir desde un criterio real y no idealizado cómo se hace la ciencia, caracterizar una actividad como pseudocientífica suele implicar una valoración controvertida. En algunos casos ello refleja nuestros prejuicios más que unos principios universales. Las controversias científicas han disfrutado de una gran atención por los historiadores de la ciencia porque han sido vistas como el modo habitual por el que se producen los cambios de *paradigma* (en el sentido de Kuhn) y el desarrollo del conocimiento. Cuando los campos en debate están más o menos equilibrados en poder y recursos estamos ante una situación de *conflicto*, pero cuando no hay equilibrio y la parte científica es hegemónica ésta no verá la situación como una “controversia”, sino como una lucha contra el “error”, y la disciplina implicada será tachada como *ciencia patológica*.

Desde una posición sociológica, R.G.A. Dolby ha propuesto en su artículo

“Reflections on Deviant Science” (1979) en vez del término ciencia patológica otro menos ideológico: el de *ciencia desviada*. Este término supone un conocimiento desviado de la ortodoxia, pero sin hacerse un juicio de valor sobre su ella. Así, *ciencia ortodoxa* sería aquella que cuenta con la aprobación de los científicos más prestigiosos de su tiempo, mientras que *ciencia desviada* es aquella rechazada por esos mismos científicos. Estos términos no son puramente descriptivos, pues implican una valoración social sobre quiénes son los verdaderos expertos en la materia de que se trate²⁶. Dolby señala los diferentes ámbitos en que se puede desarrollar una ciencia desviada: entre los científicos de élite, en los niveles más bajos de la ciencia, en el periodismo popular y en el medio cultista (por ejemplo los cultos ovni). La ciencia popular desviada se expresa en las revistas comerciales especializadas en misterios, es fomentada por líderes carismáticos y que se mueve a los vaivenes de la moda. Como ejemplo se citan los escritos de Erich von Daniken. Al haber muchas personas interesadas en este enfoque, existe un mercado para la actividad periodística, lo que da lugar a una literatura especializada con un nivel intelectual muy bajo. Dolby piensa que esta clase de ciencia desviada muestra “tendencias degenerativas” y que es una tradición estéril en la que cada autor se limita a copiar a los autores anteriores sin comprobar las fuentes.

Una de las características que diferencia la ciencia ortodoxa de la ciencia desviada es el grado en el que se busca el *cambio cognitivo*. Esto significa que el científico no trata sólo de comprender, sino también de mejorar el conocimiento y de extenderlo. Las creencias pretendidamente científicas sostenidas por un grupo desviado funcionan, según Dolby, como una ideología, que sólo cambia en respuesta a circunstancias sociales que son vistas como amenazantes. Así, ante acusaciones de fraude, por ejemplo, su respuesta puede ser producir “cambios defensivos” que salven la base de la disciplina, como alegar que el fraude ha sido un caso particular. Otra forma de cambio cognitivo es adaptarse a requerimientos sociales para ganar aceptación, y una tercera sería producir nuevos logros para presentarse como una ciencia progresiva. El éxito de este enfoque dependerá de que esos cambios se acepten como significativos por los expertos.

Como ha sabido ver Dolby, “los sistemas de creencias desviadas que compiten con la ortodoxia apelando a la autoridad de la ciencia prosperan mejor si pretenden tener también su propia base científica” (p. 22). Pero puede que el atractivo de una creencia desviada no se presente como cien-

²⁶ Otros más simpatizantes con los conocimientos heterodoxos los han calificado de *ciencia alternativa* o *ciencia extraordinaria* (Collins y Pinch, 1982), pero los términos no vienen al caso de nuestro estudio.

tífico, sino como anti-racionalista, religioso u otros. Estas creencias suelen mantenerse porque ofrecen soluciones de carácter práctico, ya sea religioso, médico o, simplemente, como una forma de tratar con el futuro. Parece haber una especial fascinación por lo no ortodoxo entre un segmento especial de la población al que se conoce como “medio cultista” (cultic milieu), que es el medio social en el que crecen los cultos religiosos, y que se configura como una subcultura que comparte una ideología de “búsqueda” (seekership). El medio cultista es visto como una reserva de toda una constelación de creencias alternativas.

Una de las características que apunta Dolby en las ciencias desviadas, y particularmente en la ufología, es que éstas argumentan desde el estudio de casos particulares más que desde el análisis de una muestra estadística. En esos casos se presenta el problema del valor que tiene la observación realizada por individuos sin capacidades especiales, lo que plantea la disyuntiva de “en quién se puede confiar” como observador. En la ciencia ortodoxa, ante un conflicto de opinión, sólo se puede confiar en el experto. Pero las ciencias desviadas tienen un enfoque mucho más abierto hacia el rango de testimonios que resultan aceptables.

EL DEBATE RACIONALIDAD-IRRACIONALIDAD Y LOS INTERESES SOCIALES

Tanto el positivismo lógico como el método de conjeturas y refutaciones de Popper²⁷ proporcionaron criterios simples de demarcación, pero la filosofía de la ciencia más reciente, desde Lakatos hasta Feyerabend, ha puesto en duda la factibilidad de tales principios. El concepto ideal de una ciencia que sólo se mueve por la lógica del *falsacionismo* popperiano como un conocimiento objetivo y desinteresado ha sufrido un serio revés desde que Thomas Kuhn removiera en 1962 los cimientos de la sociología y la epistemología de la ciencia con su clásico *La estructura de las revoluciones científicas*²⁸. A partir de él otros historiadores de la ciencia han puesto en claro los factores sociales que han estado detrás de algunas de las grandes revoluciones científicas²⁹. Así pues, la construcción del conocimiento científico se ha

27 Según Popper, las teorías se construyen como conjeturas provisionales. Las teorías que no superan las pruebas observacionales deben ser eliminadas. Así, la ciencia progresa mediante ensayo y error, conjeturas y refutaciones. Una teoría ha de ser *falsable*, es decir, ha de ser posible demostrar que es falsa mediante la observación.

28 Original de 1962. Edición en español en Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

29 Sin ir más lejos, la de la física cuántica. Al respecto se puede leer Paul Forman, *Cultura en Weimar, causalidad y teoría cuántica*, 1918-1927. Alianza Universidad, Madrid, 1984.

hecho depender tanto de variables epistemológicas puras como de otras de raíz sociológica. Como ha señalado Roy Wallis (1979) en su obra sobre el conocimiento rechazado, “este asalto al bastión del “falsacionismo ingenuo” ha convencido a muchos historiadores y filósofos de la ciencia de que son necesarios modos distintivos de explicación para las creencias supuestamente racionales y supuestamente irracionales” (p. 6).

Desde la sociología de la ciencia nos tenemos que ocupar, pues, de la consideración sobre la racionalidad o irracionalidad de la ufología, ya que la creencia en ovnis es considerada irracional por el escepticismo positivista. Las ciencias desviadas son vistas por los escépticos como irracionales, pero sus defensores pueden mostrar que su posición es perfectamente racional en sus propios términos, desde otros puntos de vista. En su estudio anterior, Dolby muestra que las ciencias desviadas tienen sus propios criterios de racionalidad y que “los UFOlogos, por ejemplo, a menudo distinguen su propio trabajo científico muy claramente del de los cultos de los platillos volantes, que ellos también rechazan como absurdo y crédulo” (p. 37).

El etnólogo Wiktor Stoczkowski (1999) ha querido combatir el cliché que explica el auge de la creencia en los ovnis por “el retorno de lo irracional” ante la llegada del nuevo milenio o debido a la crisis de las religiones tradicionales. En un estudio cultural sobre la creencia en los antiguos astronautas, que él llama *danikenismo* (por el autor que la puso de moda, Erich von Däniken, y que en España se conoce más como *astroarqueología*), Stoczkowski se pregunta si no serán los propios periodistas los que inventan el regreso de lo irracional para poder escribir sobre ello, y opina que lo que regresa es el discurso trillado y plagado de los tópicos de siempre, que reaparece periódicamente desde hace siglos. Al explicar las creencias por el comodín de la crisis de valores en que supuestamente nos encontramos, ésta pasa a ser una perturbación del orden normal, que es el orden ilustrado de la Razón. Pero la irracionalidad siempre existirá aunque la letra impresa no se fije en ella.

En el debate filosófico del siglo XX la racionalidad se identificó con las ciencias, y la irracionalidad, con las pseudociencias. Stoczkowski cree que ni el positivismo ni la sociología de la ciencia en su versión relativista extrema -aquella que dice que no hay ninguna diferencia entre ciencia y magia- aportan nada al conocimiento de la dicotomía racionalidad/irracionalidad. La mirada del etnólogo quiere afirmar que la magia y la ciencia no son excluyentes, pero tampoco son lo mismo. Lo que precisamente se echaría en falta en el debate es una reflexión sobre las diferencias, porque este autor se cuestiona si los conceptos de racionalidad e irracionalidad se corresponden con algo que existe en la realidad. Lo que defiende es que todas las creencias pueden enseñarnos

algo sobre la racionalidad, es decir, sobre la forma en que los seres humanos empleamos nuestras facultades intelectuales.

Así pues, discutiendo a quienes buscan las causas de la “epidemia” de la creencia en extraterrestres en una supuesta crisis de valores o en la ignorancia de la masa, Stoczkowski busca una nueva concepción basada en dos conceptos: a) la acumulación de ideas anteriores, y b) estímulos externos. Es decir, para comprender las ideas contenidas en el danikenismo hay que determinar la tradición cultural de la que han bebido, definir los mecanismos mentales que las han originado y señalar el ambiente en el que se han desarrollado. Por este procedimiento el autor encuentra en la ciencia-ficción, el gnosticismo, la teosofía y el ocultismo algunos de los antecedentes de la teoría de los antiguos astronautas. Si se toman una a una las ideas astroarqueológicas se podrá ver en ellas una arqueología estafalaria, un plagio de la ciencia-ficción, una ingenua teología o una gnosis degenerada. Por eso resulta imposible percibir la coherencia de las creencias si se aíslan las ideas particulares. De acuerdo con Stoczkowski, para comprender este fenómeno cultural no basta con conocer su *origen*, sino que hay que tener en cuenta su *génesis*, es decir, el proceso de creación colectiva. Además hay que reconstruir la visión del mundo que condiciona la creencia, determinar las operaciones cognitivas a través de las cuales se seleccionaron los elementos que la componen y descubrir las motivaciones de los autores de la teoría. Y en segundo lugar, hay que explicar el éxito de las ideas, interesándose por la racionalidad colectiva que las acepta o las rechaza. Al hablar del éxito de las ideas se refiere, naturalmente, al éxito comercial de los libros de von Däniken y otros autores populares del género.

Stoczkowski afirma que en nuestra cultura no existen dos tipos distintos de racionalidad, sino más bien dos niveles diferentes: por un lado, una racionalidad de alta eficacia, representada por los logros prácticos de la ciencia, o *racionalidad productiva*; por otro, una racionalidad poco productiva, propia de la tradición ocultista y sus derivados llamados *paraciencias*, a la que denomina *racionalidad restringida*. Este autor reconoce incluso a la *racionalidad restringida* un cierto valor histórico, al haber cumplido en otro tiempo una función de apertura hacia terrenos donde no se había aventurado el pensamiento ortodoxo. Pero la racionalidad restringida no se manifiesta únicamente en la elaboración del saber, sino también en acciones de orden social. Es el caso de un científico que, debido a su éxito, mantiene una teoría incluso contra la evidencia, dejando de lado la eficacia cognitiva en beneficio de la eficacia social. En suma, la racionalidad del danikenismo no se basa en las pruebas empíricas de la presencia de antiguos astronautas en la Tierra, a pesar de que sus autores las aporten con abundancia, sino en la “íntima convicción” derivada de la “intuición”, que es consustancial al pensamiento ocultista y gnóstico.

En el próximo capítulo veremos también cómo intervienen los *intereses sociales* en la construcción de la ufología como disciplina y en el debate sobre la naturaleza de los ovnis. Cuando una parte ve que hay intereses que interfieren en el conocimiento genuino, empleará la estrategia de poner al descubierto los intereses de la otra parte. En una controversia se puede esperar que ambas partes utilicen el argumento de la existencia de intereses espúreos en la otra, y en los dos próximos capítulos vamos a comentar algunos textos en que se ha ejemplificado la utilización de este tipo de estrategia para defender o minar, según el bando en disputa, la legitimidad de la ufología como conocimiento científico.

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA UFOLOGÍA Y OTROS CONOCIMIENTOS RECHAZADOS

Según Blake (1979), se entiende por ufología al estudio de los objetos volantes no identificados (OVNI) como un esquema teórico-conceptual independiente. Este concepto ha sido desarrollado en una disciplina a la que se quiere aplicar el método científico y, por tanto, asimilar con la ciencia, mientras desde la ciencia se la rechaza como un conocimiento desviado. Los avances de la historia y la sociología de la ciencia a partir de los años setenta han sentado unas bases que nos permiten aplicar sus conceptos a una sociología de la ufología. El cambio de enfoque ha sido desplazar el centro de atención de lo epistemológico hacia lo sociológico, es decir, del cómo se justifica la ciencia a través del método científico a cómo se realiza en la práctica de los investigadores. El contenido teórico, así, es tan importante como el contexto. Por ello, no es suficiente con hablar de descubrimientos científicos, sino que hay que hablar también de cómo se construyen los hechos científicos. Aplicaremos esto al estudio de esos saberes que reclaman estatuto científico sin cumplir con los postulados de la ciencia, y a los que algunos han llamado *paraciencias*, entre ellas la ufología.

Hay algunos estudios teóricos sobre la construcción social de los saberes rechazados por la ciencia. La compilación de Roy Wallis *On the Margins of Science: The Social Construction of Rejected Knowledge* (1979) ha sido un intento pionero de recopilar una serie de visiones sociológicas sobre conocimientos marginados por la ortodoxia. En esta obra, Collins y Pinch (1979) han estudiado las estrategias de los parapsicólogos en su intento de obtener el reconocimiento científico de sus actividades y las estrategias de los críticos para desacreditar la parapsicología, y el análisis puede ser aplicable a la ufología. Aquel debate se ha dado en dos foros: el “constitutivo”, que comprende la teoría y la práctica científica y se produce en las revistas científicas

cas, y el “contingente”, que se da en las publicaciones comerciales y otros foros populares. Algunos parapsicólogos han empleado la estrategia de introducirse en el medio universitario para obtener el reconocimiento de la ortodoxia, mientras otros prefieren trabajar desde dentro de la parapsicología constituida, que proporciona su propio marco social y cognitivo en que puede ganarse credibilidad. Según Collins y Pinch, por lo general las “tácticas” de los parapsicólogos son las de metamorfosearse en científicos utilizando las técnicas de la ciencia para obtener el reconocimiento académico. Las tácticas de los críticos, en cambio, serían los ataques contra la metodología empleada por los parapsicólogos, la utilización de argumentos filosóficos como la “navaja de Occam”, las acusaciones de fraude, el ataque *ad hominem* o el rechazo simple y llano. Si la división entre foros constitutivo y contingente pudieron antes tener un significado epistemológico, Collins y Pinch creen que la moderna sociología de la ciencia ha disuelto estas barreras, mostrando que la constitución de las ideas científicas puede ser vista como un producto de acciones contingentes, con lo que ellos mismos califican su tesis como relativista. Y terminan: “cuando los “científicos” vuelven su vista sobre algo, entonces “eso es realmente algo””.

Tal vez el problema del planteamiento de estos dos autores es, con todo, el dar por sentado que la parapsicología puede constituirse como disciplina científica, lo cual en último extremo debería deducirse, o no, de los argumentos científicos de los proponentes, y ver si satisfacen los reparos de los críticos, y eso no queda tan claro. De cualquier manera, nos sirve este análisis para indicar que en la ufología encontramos el mismo debate entre los proponentes de su constitución como ciencia y los escépticos, que opinan que es una pseudociencia.

Los mismos autores analizaron en un libro titulado *Frames of Meaning: The Social Construction of Extraordinary Science* (Collins y Pinch, 1982) el fenómeno del doblado de cucharas de Uri Geller como “un ejemplo de actividad científica revolucionaria en potencia” (p. 179), pero no se refieren exactamente a los resultados obtenidos por Geller (que ellos mismos, aunque con reticencias, acaban admitiendo que fueron fraudulentos), sino a la conflictividad de esa actividad con la ciencia ortodoxa y el hecho de que no se haya opuesto a la ciencia desde fuera como un movimiento anticientífico, sino desde dentro, sometiéndose a su experimentación. Los autores se apoyan en Kuhn incluso cuando admiten que este mismo autor no apoyaría la radicalidad de su propuesta.

La propuesta de Collins y Pinch responde a una situación muy contingente, un momento entre los años setenta y los ochenta de optimismo con respecto al surgimiento de una ciencia de lo paranormal, y dudo que estos autores pudieran suscribir hoy su ingenuo optimismo. Se trata de un plante-

amiento más epistemológico que sociológico, por cuanto su propuesta es sentar las bases de una ciencia extraordinaria, pero adolece de una base empírica muy endeble para un propósito tan ambicioso. Si traigo este estudio a comentario aquí es porque trata sobre un conocimiento marginal que coincide con la ufología en que ambos dicen estudiar fenómenos que no pueden ser explicados por la ciencia. Ambas disciplinas, parapsicología y ufología, se definen así por una proposición negativa. En las dos estamos tratando con un mismo tipo de propuesta epistemológica que los autores consideran actividades potencialmente revolucionarias para la ciencia en cuanto que suponen un desafío a su estatus.

Para nuestro caso, la labor de una sociología de la ufología no es la de hacer una comparación entre los métodos de esta disciplina y los de la ciencia para dictaminar si es o no científica, sino que nos fijaremos en las prácticas de la comunidad ufológica y en cómo ésta construye su cuerpo de conocimientos y sus teorías para ver si tiene éxito en su reclamación de un estatuto científico. También habría que explorar la ufología en el contexto social de su desarrollo, pues sólo así entenderemos las fuerzas que la condicionan y las que le impiden ser aceptada como ciencia. Joseph Blake (1979) apunta tres elementos principales a considerar en la historia de este problema en Estados Unidos: la prensa, las Fuerzas Aéreas y la comunidad científica. Cada uno de estos elementos los vamos a ver en diferentes capítulos de esta obra. Bástenos ahora recoger las causas que, según Blake, provocaron la exclusión de los OVNI de un estudio científico y lo redujeron del estatus de “conocimiento” al de “creencia”. Estos elementos fueron la prensa, al ridiculizar el tema, el silencio oficial y la política del estamento científico. Bajo esas condiciones es como las organizaciones privadas se introdujeron en la investigación de los platillos volantes.

Como Kuhn demostró, en el contexto social de una crisis del paradigma sostenido por la ciencia normal se puede esperar el crecimiento de un conocimiento rechazado. Y aunque este tema no ha sido apenas abordado por los sociólogos de la ufología, sería interesante plantearse las situaciones sociales de surgimiento de un conocimiento marginal, como es la ufología, en el contexto de una hipotética crisis en la visión social de la ciencia desde los años setenta. En cualquier caso, es uno más de los huecos sin cubrir en la investigación social sobre los ovnis.

En este capítulo vamos a poder ver, especialmente en Pierre Lagrange, una teorización sobre el aspecto de la demarcación en el estudio de lo que él llama *paraciencias*, entre las cuales está la ufología. Será importante para nosotros desde una posición sociológica, entonces, intentar aprehender el tipo de racionalización empleada en la justificación de la ufología, y no sólo observar el contenido de la disciplina o los juicios elaborados desde una posición escéptica.

Lagrange: el análisis de la ufología tal como se hace

Pierre Lagrange (1999) no cree que exista la gran división epistemológica entre mentes científicas y pseudocientíficas y rechaza la aplicación del concepto de “ciencia patológica” a la ufología. Desde su punto de vista, es preciso abandonar la asimetría entre ciencia y paraciencia, o entre escépticos y defensores de la realidad de los ovnis, e incluso entre la ufología y los contactados, aunque éstos se basen en el fraude. Defiende esta propuesta tan atrevida porque el sociólogo debe estudiar cómo se construye la noción de fraude y no limitarse a señalarlo. Incluso llega más allá, hasta afirmar que no debe haber tampoco una división entre testigos de OVNI (que son relegados al dominio de la psicología de la percepción) e investigadores.

Pero nosotros no usamos la psicología para explicar por qué los científicos ven hechos científicos –señala-. ¿Por qué no colocar las percepciones de un testigo OVNI y las percepciones de un científico a la par? La respuesta clásica es que los científicos ven el mundo tal como es, sin interpretarlo, sin estar bajo la influencia de sus sistemas de creencia, mientras que el testigo OVNI comete errores de percepción de fenómenos naturales o artificiales debido a la influencia de su familiaridad con la ciencia-ficción. De un lado está un científico neutral; de otro, un testigo OVNI. El problema de esta explicación de las observaciones OVNI es que simplemente asume que los OVNI no existen y que si hay una brecha tan grande como la que hay entre realidad y fantasía debemos usar diferentes explicaciones incommensurables para estos dos conjuntos de hechos –explicaciones que resultan ser absolutamente complicadas e imposibles de falsar (p. 274).

El intento de Lagrange es contribuir a una sociología de los OVNI que no los reduzca a un fenómeno sociopsicológico. Piensa que lo que hay que hacer es mostrar cómo los actores mismos alcanzan sus conclusiones y por qué mecanismos ellos definen quién tiene razón y quién no. “En otras palabras, los diferentes protagonistas deben hacer la sociología, en vez de los sociólogos”.

En un ataque frontal a los ufólogos de enfoque psicopsicológico y a los escépticos, Lagrange (2000b) afirma que no se necesita la psicología para comprender que la gente confunde la Luna con un platillo volante. Sólo es necesario comprender cómo se construye la cultura científica. Lo que le llama la atención no es la incultura científica de los testigos, sino la ausencia de reflexión de los escépticos que ven lo irracional donde no hay más que las consecuencias de esa cultura científica. Yendo más allá en su denuncia de la partición entre el pensamiento científico y el irracional, dice: “Las pseudociencias no existen. Lo

irracional es una invención. Sólo existe un discurso denunciador que se esconde bajo las apariencias del diagnóstico sociológico o psicológico y utiliza términos tan opacos como “pensamiento mágico”, “creencia”, etc.” En su opinión lo único absurdo es la idea de que los otros creen. Incluso va más lejos, hasta afirmar que existen prácticas científicas pero no pensamiento científico. “Lo irracional, las paraciencias, han sido inventadas por los racionalistas para meternos miedo, como el ogro o el lobo de los cuentos”.

Esta última propuesta parece acercar a Lagrange al radicalismo relativista del “todo vale” de Feyerabend. El problema que puede presentar esta sociología epistemológica que impone las reglas del juego sobre la investigación de otras disciplinas es el de caer en la misma sociología del error que Lagrange condena en los escépticos e incluso en los ufólogos, pues él mismo sume en el error a todos aquellos que entran en el debate sobre la naturaleza de los ovnis y que no están de parte de una sociología hecha por los mismos actores. Tal vez en estos trabajos más epistemológicos de Lagrange falta una matización clara de que una sociología no reduccionista no intenta a su vez reducir todo estudio interdisciplinar a su modelo de sociología ni imponer sus criterios metodológicos, pues la sociología no puede interferir en la capacidad de las ciencias para explicar el fenómeno desde sus propios puntos de vista, sino que debe observar la dialéctica de esa interpretación interdisciplinar.

En sus trabajos más sociológicos e históricos Pierre Lagrange ha intentado comprender el surgimiento de las reglas de producción de la ufología y otros saberes no aceptados como científicos pero que pretenden seguir las reglas de la ciencia, grupo que compone la categoría de las *paraciencias*. En el artículo “Enquête sur les soucoupes volantes”, Lagrange (1990b) analiza la mecánica de creación de la ufología de la siguiente manera: los aficionados a los platillos comienzan coleccionando noticias de prensa, para pasar posteriormente a ocuparse de encuestas de casos sobre el terreno, que es lo que dará auténtico sentido a la ufología. Por medio del cuestionario, desmenuzando el caso en sus detalles, normalizando los platillos, el encuestador construye tanto la disciplina como su objeto de estudio. Los especialistas elaboran así un discurso sobre esta materia según el cual: a) los platillos voladores no son un fenómeno local sino universal; b) los casos son coherentes entre sí y marcan una diferencia con los aviones y los fenómenos naturales; c) se les puede inscribir en diferentes categorías de acuerdo con su forma; y d) existen antecedentes históricos del fenómeno en crónicas antiguas e incluso en la Biblia. “Construyendo su saber, produciendo sus encuestas, sus discursos”, escribe Lagrange, “sosteniendo la existencia de un fenómeno original, la platillogía se sitúa contra otros saberes. En concreto los de las ciencias “oficiales”, de la prensa, del ejército”. La ufología se enfrenta a la ciencia desde su origen afirmando la singularidad del

fenómeno de los discos. Define este autor la idea central de su texto así: “los platillos no tienen otra esencia que su existencia”. Por “existencia” entiende Lagrange un conjunto de procedimientos puestos en juego tanto por los promotores como por los detractores por los cuales los platillos adquieren “realidad”. De lo que está hablando es de los juicios y acciones emprendidas por los diferentes actores –testigos, ufólogos, escépticos– para defender una determinada idea de racionalidad. La realidad de los platillos es, según él, “la consecuencia de la toma de la palabra, de la práctica de la escritura, de la asociación de personas, no la causa de sus actividades”.

En “La sociologie à l'épreuve des parasciences” Lagrange (1993b) considera que es necesario apartarse de las críticas racionalistas y ponernos en la posición de tomar las paraciencias tal como se hacen y no tal como se las presenta. Dice esto porque hay una ciencia tal como debería ser y una ciencia tal como se hace, y ambas no siempre coinciden. Por tanto, uno debe evitar describir las paraciencias por su comparación con una imagen idealizada de la ciencia. En vez de escandalizarse por el “retorno de lo irracional”, cree que hay que pensar sobre la manera en que las transformaciones de nuestro entorno cultural producen nuevos cuadros de discusión y de producción de saberes, de manera que se pueda descubrir cuál es el régimen característico de la producción de situaciones paracientíficas. Como él mismo escribe, “se situaría más bien a las *paraciencias* en el cruce de caminos. A diferencia de las “simples” creencias, ponen en juego los útiles de la ciencia. A diferencia de las ciencias, juegan con registros próximos al mito”.

Con los historiadores actuales, Lagrange (1991) cree que la división entre cultura “sabia” y cultura “popular” ya no puede mantenerse. Si se elimina esta dicotomía, la línea divisoria error/verdad se hace menos clara. Desde ese momento, la distinción entre *saberes* y *representaciones* pierde su pertinencia y se revela un nuevo cuadro de análisis que ve a la vez la emergencia de los saberes, su contexto y las formas de conflicto entre ellos. Incluso dentro del propio movimiento ufológico se ha aplicado esa “gran división” entre lo que es científico y lo que es irracional (Lagrange, 1993c). Los ufólogos de los años 50 rechazaban los casos de aterrizajes, en los años 60 aceptaron los aterrizajes pero aún rechazaban los contactos con los ocupantes de los ovnis, y últimamente, como sabemos, la ufología tiende a aceptar tanto los contactos físicos con ocupantes como las abducciones.

En el próximo capítulo vamos a tener la oportunidad de analizar las actitudes que intervienen en el debate sobre la entidad de la ufología como disciplina que intenta presentarse como científica contra la opinión de los escépticos. Además, repasaremos algunos estudios sobre la sociología del movimiento ufológico.

CAPÍTULO 11

EL MOVIMIENTO SOCIAL UFOLÓGICO

LAS ACTITUDES DE LOS ACTORES SOCIALES Y LA DEFINICIÓN DEL PROBLEMA OVNI

Los problemas sociales no son sólo producto de condiciones objetivas, sino que se originan en un proceso de definición colectiva de ciertas condiciones como problema. El fenómeno de los platillos volantes que se empezaron a ver en 1947 no consistía más que en observaciones no identificadas, pero se convirtió en problema social cuando adquirió la suficiente popularidad para involucrar a diversos sectores en un debate sobre la naturaleza de aquellos objetos. En él se mezclaron las campañas de prensa, la actividad proselitista de algunos aficionados a los misterios, las críticas de los científicos escépticos, etc. A estos sectores implicados podemos llamarlos actores sociales, en cuanto a que definen el problema, lo interpretan de una determinada manera y proponen soluciones para tratarlo, influyendo de paso en la opinión pública. Cada uno quiere acaparar el derecho a definir el problema desde su exclusivo punto de vista, lo que constituye en cierto modo una posición política.

Desde una perspectiva constructivista, un análisis sociológico del problema ovni tendría en cuenta los diversos significados defendidos por los sectores comprometidos, cómo los significados se construyen y modifican y cómo los diferentes actores sociales interaccionan entre sí. De esta manera, la imagen pública que se construye del problema llega a adquirir más importancia que las condiciones objetivas que lo inician, los relatos de los testigos mismos.

Desgraciadamente existe muy poca literatura de enfoque sociológico y no partidista sobre las actitudes hacia el tema ovni de los diversos actores sociales. En este campo intervienen comunidades separadas y enfrentadas, cada una intentando ganar el favor de la opinión pública en la controversia sobre la naturaleza de los objetos no identificados. Para el sector defensor

de su origen extraterrestre, de lo que se trata, en el fondo, es de dar entidad a su actividad, que han llamado ufología como apelación a una disciplina científica, así como de ganar para ella respetabilidad social. Para el sector escéptico y científico la apuesta está en defender la prioridad del racionalismo contra la invasión del pensamiento mágico y de las pseudociencias. Los medios de comunicación, por su parte, cumplen un papel fundamental en definir cuáles son los temas noticia y sobre los que hay que tener una opinión, constituyéndose así en el ámbito más importante para la construcción de problemas sociales, pues son ellos los que vehiculan determinadas interpretaciones. Es por eso que los otros actores sociales lucharán por tener el mayor acceso a los medios con tal de ganarse a la opinión pública en su favor e imponer su particular modo de tratar el problema.

En otro capítulo veremos la importancia de la prensa en la definición de la imagen pública del fenómeno ovni. Ahora nos centraremos sobre los escasos estudios que se han realizado desde un punto de vista sociológico, y pretendidamente no partidista, sobre las actitudes de los diferentes agentes en el debate sobre la legitimidad de la ufología como estudio científico, y por añadidura de los ovnis como una anomalía científica distintiva.

Otorgando credibilidad científica a los ovnis y la ufología

En los años setenta los investigadores de ovnis –que empezaban a llamarse ufólogos en su intento por institucionalizar su función- se preocuparon por aportar a la ufología una seriedad de la que hasta entonces carecía por su confusión con el contactismo extraterrestre. Así, utilizaron las herramientas de la sociología para dar a conocer que existía un alto nivel de formación entre los ufólogos y defender la credibilidad de los testigos de ovnis, como modo de hacer creíble el fenómeno.

Con el objetivo de describir las características de los ufólogos y saber sobre la bibliografía que consultaban, George Eberhart (1978) diseñó un “estudio del uso de la información OVNI” por los ufólogos, dirigiendo una encuesta a los 484 miembros más activos del Center for UFO Studies (CUFOS). Entre los que respondieron, el 20% tenían un doctorado universitario, lo que indicaba un alto nivel de formación de los asociados al centro. De una manera parecida, Marc Rodeghier (1988) estudió los resultados de una encuesta dirigida por el CUFOS a sus asociados, con el ánimo de subrayar el alto nivel de las personas que apoyan un centro ufológico, ya que el 60% de las respuestas procedían de personas con estudios de nivel universitario. Un dato del máximo interés es que nada menos que el 47% habían sido testigos de un OVNI. La explicación de Rodeghier para esta elevadísima

cifra es que haber tenido una observación OVNI es el mejor medio de interesarse por el tema. Este es un argumento bastante débil que no se sigue de los datos de la encuesta, porque Rodeghier no demuestra que estas personas se interesaron por los ovnis y se hicieron miembros del CUFOS después de haber tenido una observación, y no antes. Entre los que respondieron la encuesta, 152 eran hombres y 42 mujeres. Rodeghier explica una distribución tan desigual alegando que los hombres tienen más observaciones OVNI porque están más tiempo fuera de casa, afirmación que se hace también sin ninguna comprobación de la realidad. Estos argumentos son un intento evidente por aportar respetabilidad a la ufología eludiendo el espinoso asunto de la influencia de las creencias previas en la observación OVNI, incluso entre personas de un supuesto elevado nivel de educación.

Ronald Westrum es profesor asistente de sociología en la Universidad de Eastern Michigan y ha participado en el movimiento ufológico norteamericano trabajando en los objetivos de proveer a la ufología de credibilidad académica y de situar al fenómeno ovni entre las anomalías dignas de interés por el estamento científico. Una manera de conseguir esto último es aportar credibilidad a los testigos demostrando que no constituyen un sector socialmente marginal. A partir de una encuesta sobre los ovnis dirigida en 1979 por una revista científica a sus lectores, Westrum (1981a) hizo una valoración de las 4.000 respuestas para obtener un espectro de opinión de un grupo de personas que se supone con un alto nivel de formación. Un 7% de los que respondieron informaron haber sido testigos de un OVNI, y nuestro sociólogo analizó las observaciones para extraer constantes de ellas. Por lo que aquí nos puede interesar, sólo decir que el 22% de los testigos dio a conocer el suceso a las autoridades o a los medios de comunicación. Este trabajo formaba parte de un proyecto de Marcello Truzzi y la revista *Zetetic Scholar* para establecer un puente entre la universidad y el estudio de las anomalías, con el que Westrum se dirigía a sus colegas universitarios intentando abrir una brecha en lo que consideraba prejuicios consolidados en el ambiente académico contra los fenómenos marginales. En otro artículo mucho menos cauto que el anterior, Westrum (1981b) insistía, en defensa de la ufología como disciplina científica, que no sólo las personas menos educadas son las que informan de visiones OVNI.

El astrónomo de la Universidad de Stanford Peter Sturrock ha sido a lo largo de tres décadas uno de los adalides en la lucha por el reconocimiento científico del fenómeno ovni. Ya en los años setenta asumió que el tema era ignorado en las revistas científicas respetables y que los ovnis eran despreciados por la ciencia. En una encuesta que dirigió a 1.356 astrónomos, el 53% pensaba que los OVNI son un fenómeno merecedor de un estudio científico, y el 5% habían sido testigos de un fenómeno no identificado (Sturrock, 1977). En el artículo no se

dice el porcentaje de creencia en la hipótesis extraterrestre entre la muestra

Actitudes de los ufólogos ante la ciencia y de la ciencia hacia la ufología

Además de defender la naturaleza real de los ovnis y la entidad científica de la ufología, los ufólogos han adoptado tradicionalmente una actitud crítica hacia los científicos y los escépticos por su negativa a considerar el fenómeno ovni como un problema científico digno de atención. La intención de los ufólogos tras la crítica no es sólo la de ser reconocidos por el estamento científico, sino también, y sobre todo, la de ganar en el debate ante la opinión pública y originar una mejor aceptación de su actividad. Esto es lo que ha hecho Richard Greenwell (1980), quien piensa que un desplazamiento positivo de la opinión pública podría afectar a la política oficial de apertura de archivos, a la obtención de fondos públicos para la investigación, al desarrollo comercial de la ufología y otros. El ataque a lo que se suele denominar “la ciencia establecida”, “la ciencia oficial” o “el estamento científico” se realiza rebatiendo los argumentos de los científicos que intentan reducir los ovnis a fenómenos conocidos.

Por parte de los científicos, se dan ciertas resistencias a considerar los ovnis como una anomalía susceptible de investigación, dejando el fenómeno en la categoría de confusiones o chifladuras, sin mucho más análisis de los testimonios y de los procesos sociales en juego. Y los ufólogos han pasado buena parte de su carrera demonizando a la “ciencia oficial” por una supuesta actitud negativista hacia los ovnis. Uno de los blancos preferidos de la crítica hacia el estamento científico ha sido el informe final del Proyecto OVNI de la Universidad de Colorado, conocido popularmente como “Informe Condon” (Gillmor, 1969). El científico, ufólogo e historiador de la ufología Michel Swords (1996) ha criticado en profundidad el proyecto de la Universidad de Colorado como perjudicado y como “un clásico ejemplo de pseudociencia apoyado en el nombre de un miembro famoso del estamento científico”, mientras que, según Sturrock (1987), las evidencias contenidas en el informe no estaban reflejadas en las conclusiones finales de Condon, que tendían a quitar importancia al fenómeno.

El informe Condon, ha sido utilizado por Diana Hoyt (2000) en un trabajo de investigación universitario como ejemplo del comportamiento de los científicos ante las anomalías, en lo que sigue a los más famosos proponentes de los ovnis como anomalía científica: Westrum, Sturrock y Swords. Diana Hoyt critica el informe Condon por estar socialmente influenciado, al estar Condon más preocupado por su posición científica que por el proble-

ma a investigar y no querer dañar su carrera. El enfoque de Condon era “históricamente contingente de dos maneras: primero, él entendió que la tarea era básicamente certificar conclusiones previas, por tanto una tarea política; y segundo, entendió también que el tema, dada su historia, era una amenaza manifiesta al ethos de la ciencia” (p. 69). Según Hoyt, la definición del problema OVNI por Condon es lo que introdujo prejuicios en la investigación. Al aceptar la casuística en su totalidad, en la que se incluían fraudes claros y casos que podían ser fácilmente identificados como fenómenos naturales –aceptando demasiado “ruido” en la muestra, por tanto-, produjo un resultado perjudicioso.

Los temas controvertidos en los límites de la ciencia ofrecen un terreno fértil para el estudio de las consecuencias de incursionar en el campo de la ciencia. Según Hoyt, el problema OVNI es “culturalmente contingente”, lo que significa que es percibido de diferente manera de acuerdo con los comportamientos sociales y las estructuras desde las que se lo contempla. Así, en el estudio del informe Condon ella ve profundas diferencias entre las tres comunidades en acción: la Fuerza Aérea, la comunidad científica y los “cazadores de OVNI”. Los militares moldearon las actitudes de sus miembros dentro de una estructura jerárquica, influenciando la toma de datos y su procesamiento. Pero el objetivo fundamental de Hoyt es mostrar cómo el *ethos* de la ciencia y el *taboo* contra la ruptura de las normas jugaron un papel fundamental al moldear los comportamientos de los científicos. El condicionamiento a que estaba sometido Condon por el estamento científico le hizo seleccionar el problema a investigar de una manera que contenía sus propias conclusiones. La autora señala que “los informes OVNI fueron moldeados por la percepción social de su realidad, y que las reacciones ante ellos de dos comunidades de autoridad –la Fuerza Aérea y la comunidad científica- fueron producto de la comunicación social, y no del uso del método científico como era percibido por el público” (p. 98).

En nuestra sociedad moderna tendemos a dar por hecho que existen “expertos” técnicamente entrenados en una variedad de temas, y para ilustrarlo, Westrum (1974) apuntó a la función que los científicos han desempeñado como críticos y expertos en fenómenos anómalos. Los científicos juegan un papel muy importante en la construcción social de la realidad como árbitros de lo “real”. Poniendo el ejemplo de las crónicas sobre visiones de serpientes marinas en el siglo XIX, Westrum comprobaba que los científicos instruyeron al público y a sus propios colegas sobre este problema, actuando al mismo tiempo como críticos y como transmisores de información.

Actuando como críticos de las experiencias de otros hombres, estos

científicos intentaban influenciar la manera en la que el público, y particularmente su sector científico, veía estas experiencias. Al hacerlo intentaban sortear los límites de la realidad social y situar las serpientes marinas dentro o fuera del círculo de los objetos contemplados como reales.

Este sociólogo subraya, por lo tanto, la importancia del crítico en la interpretación de la validez de las experiencias de otros, lo que constituye el poder para definir los límites de lo “real”.

ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS SOBRE LAS ORGANIZACIONES UFOLÓGICAS

La ufología se ha constituido en un movimiento social, entendiendo éste como un intento colectivo por efectuar cambios en determinadas instituciones, en este caso en la institución del conocimiento científico³⁰. El movimiento social ufológico ha sido estudiado por varios sociólogos. Michael Schutz fue el primero en realizar un doctorado en sociología sobre el tema de los ovnis, con el título: “Objetivos de organización y comportamiento de búsqueda de apoyos: un estudio comparativo de organizaciones del movimiento social en el campo de los OVNI (platos volantes)” (Schutz, 1973), y se presentó en la Northwestern University de Estados Unidos. Este autor describió los tres principales tipos de grupos OVNI: cultos religiosos, sociedades plataforma y grupos de investigación.

Los *cultos o movimientos religiosos* están constituidos por una comunidad muy unida cuyo líder pretende tener contacto con los tripulantes de los ovnis, a los que se supone entidades benévolas. El mensaje es de tipo cuasirreligioso, adornado de temas de las religiones tradicionales, y se recibe a través de un proceso llamado “trance-canalización”, en que los seres superiores hablan por la voz del receptor en trance. Convertirse en miembro de un culto ovni requiere algún proceso de iniciación, con un compromiso hacia la ideología y el estilo de vida del grupo.

Las *sociedades plataforma* son más abiertas que los cultos religiosos, y su principal función es proporcionar una plataforma, o un auditorio, para los conferenciantes externos y para que aquellas personas que han tenido una experiencia de algún tipo puedan compartirla con una audiencia simpatizante. Estas asociaciones se interesan por lo general por toda clase de temas ocultistas y paranormales. Por ello no se encuentra aquí una comunidad de

creyentes con un sistema de ideas cohesionado, y nadie está obligado a seguir los puntos de vista de los invitados a las charlas. Estas sociedades existen en todas las ciudades importantes de Estados Unidos, y los contactados constituyen la mayor parte de sus participantes. No se da un compromiso como participante, simplemente se es miembro de ellas encontrándose en su *mailing-list*.

Por último, los *grupos o asociaciones de investigación* se componen de individuos interesados en el tema OVNI desde un punto de vista científico o universitario. Sus miembros son aficionados dedicados a examinar las observaciones OVNI. Estos grupos permiten discusiones más abiertas sobre el problema OVNI y toleran opiniones divergentes, siendo, según Schutz, “los únicos cuyo trabajo puede parecer responsable cuando se mira a la fría luz de la razón”. Entre varios grupos estudiados, el NICAP era el único que contaba con cierta aprobación social en el momento de realizarse el estudio. Según el autor, los grupos de investigación son cuidadosos en no aceptar cualquier informe OVNI como genuino, y no dudan en aplicar explicaciones convencionales cuando parecen apropiadas (Schutz, 1980). Sus seguidores creen que los OVNI existen y son extraterrestres, y muestran a veces un entusiasmo que recuerda a los conversos religiosos o al proselitismo de un culto, pero por lo general no asocian a los OVNI con significados religiosos o espirituales. Hay que señalar, por lo que pudiera influenciar sus puntos de vista, que Schutz se muestra un firme creyente en la hipótesis extraterrestre.

Linda Milligan realizó su tesis doctoral, titulada *The UFO Debate: A Study of a Contemporary Legend* (1988), sobre la dinámica de la cultura ovni como leyenda en el movimiento ufológico, que Milligan describe como dividido en dos sectores: por un lado está la gente que se asocia en colectivos cerrados, que investiga y discute de forma conjunta y que opina de forma parecida (“el contexto íntimo”); por otro lado se encuentran personas vinculadas al tema OVNI pero que no están comprometidas con un grupo determinado, que mantienen opiniones diversas desde la creencia al escepticismo y siguen actividades a veces opuestas (“el grupo impersonal”). La dinámica de este segundo sector se circunscribe al debate sobre la existencia o no de los OVNI. La autora engloba esta dinámica en lo que llama “mito de creación”, donde confluyen tanto los OVNI como la ciencia y la religión. En opinión de Milligan, la comunicación de masas, la tecnología y la movilidad de la población han producido cambios en el contexto en el que se desarrollan y transmiten este tipo de leyendas.

En un breve artículo sobre el ambiente social español de seguidores, interesados y críticos de los ovnis (Cabria, 1997b) lo clasifiqué en: a) *grupos ufológicos*, dedicados a la investigación de campo y la divulgación en bole-

30 R. Heberle y J. Gusfield. “Movimientos sociales”, en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Aguilar, Madrid, 1975, pág. 264.

tines y programas de radio, siempre desde una posición cercana a la hipótesis ET; b) *ufólogos periodistas*, que escriben de una forma semiprofesional para las revistas de *paraciencias* sobre los aspectos más sensacionalistas de la ufología, siempre desde el punto de vista de la hipótesis ET y con un bajo espíritu crítico; c) *contactados*, que buscan la comunicación física o psíquica con los seres del espacio, ya sea de forma organizada o independiente, y siguiendo doctrinas de marcado cariz religioso; d) *investigadores críticos*, la mayoría veteranos de la ufología que han reorientado su actividad de una forma racionalista; y e) *escépticos*, que desmitifican el fenómeno ovni y denuncian a la ufología como pseudociencia. A estos sectores comprometidos en el movimiento ufológico se podría añadir la base social de creyentes y curiosos que de tanto en tanto asisten a “alertas ovni”, a tertulias o a “congresos” ufológicos, participando de una forma fluida y descomprometida en el mundillo ovni. En este ambiente suelen participar testigos del fenómeno y contactados que reciben la aprobación y admiración de una audiencia fiel.

Un estudio sociológico de la ufología británica

La mayor parte de los estudios sobre grupos ovni realizados hasta los años ochenta trataron sobre grupos contactistas, lo que podía dar a entender erróneamente que éstos representan el movimiento ovni en general. Por ello, Shirley McIver emprendió una investigación de las agrupaciones OVNI en general para una tesis en sociología, titulada *The UFO Movement: A Sociological Study of Unidentified Flying Object Groups* (1985a). McIver las divide en dos grupos: de “información OVNI” (UFO reporting) y de “enseñanza espiritual” (spiritual teaching), siendo las primeras más numerosas. Estudiando sus publicaciones, la autora advierte que las de informes OVNI tienen un estilo entre académico y popular, y tratan con hipótesis e investigación, mientras que los grupos espirituales manejan panfletos y cassettes que contienen mensajes y dogmas. Los fines y funciones de los respectivos grupos son descritos por ellos mismos como de investigación en el primer caso y de propagación de un mensaje en el segundo. Las creencias sobre los OVNI son diferentes: como un fenómeno inexplicado y como extraterrestres espiritualmente avanzados, respectivamente.

Los grupos del primer tipo, que también llama de investigación OVNI (“UFO research groups”) “están organizados con el objetivo principal de emprender una investigación de los OVNI”, pero también de difundir la información entre el público. El conocimiento de estos grupos procede de una encuesta dirigida por McIver a los miembros del grupo británico BUFO-RA, que contaba en 1981 con 550 miembros. Como principales actividades

de los miembros, la más mencionada (un 49% de los consultados) es la lectura, seguida de la observación del cielo, la investigación de casos, las entrevistas a testigos y la asistencia a encuentros. Una gran mayoría de los miembros del grupo son hombres. “La gran diferencia de género es probablemente debida”, escribe la autora, “al énfasis encontrado en este tipo de grupo sobre el aspecto científico de la investigación OVNI, dado que los estereotipos sexuales en nuestra sociedad categorizan la ciencia como una actividad masculina” (p. 53). Se hace notar, sin embargo, que cualquier tipo de organización está compuesto por un mayor número de hombres, excepto los cultos contactistas, que parecen tener una mayor proporción de mujeres. La distribución por edades de los miembros de grupos de investigación OVNI es similar a la de otros grupos dedicados a temas marginales, con una mayoría de jóvenes. En cuanto a la clase social de los consultados, son de clase media o media baja, un resultado esperado dado que la composición de la mayoría de las asociaciones de voluntariado es de clase media. La mayoría de los miembros han estado largo tiempo interesados en el tema OVNI, y creen que son vehículos extraterrestres, aunque muchos opinan que se trata de fenómenos naturales desconocidos. En cuanto a creencias religiosas, los ufólogos son más opuestos de lo normal a la religión tradicional, y se encuentra en ellos cierta tendencia a creencias místicas. Hay una actitud de cierta confrontación con la ciencia y una baja satisfacción con la política tradicional.

El estudio de las razones por las que las personas se hacen miembros de un grupo OVNI trata diferentes perspectivas. La teoría clásica de la conversión a grupos religiosos apunta a la privación ética o psíquica del individuo como causa. Otros enfoques más modernos serían el microestructural, que trata con relaciones interpersonales, y el del proceso de asociarse a un movimiento social. El enfoque microestructural se concentra en las estrategias individuales de los conversos y desplaza el interés de un modelo pasivo de conversión a un modelo activo en el que el individuo es el que toma la iniciativa. Un enfoque macroestructural se enfocaría sobre la movilización de recursos, las estructuras organizativas y las estrategias. La perspectiva de McIver es la de construir un modelo combinado de los dos. Empieza por preguntarse cómo los miembros del grupo se interesaron por los OVNI, resultando que lo más común es a través de la lectura de un libro, en segundo lugar por el reportaje de un caso OVNI y en tercer lugar por una experiencia personal (el 19% vieron un OVNI antes de interesarse en el tema, el 40% después, y el 39% no habían vivido ningún suceso OVNI). Los lazos de amistad en el grupo son importantes para mantener el compromiso con él. McIver llega a un esquema del proceso por el que una persona se asocia a

un grupo ufológico, en el que se dan los siguientes pasos: 1) Un previo y temprano interés en temas del espacio; 2) una introducción al tema de los OVNI, que es experimentado como significativo; 3) la consideración de los OVNI como un misterio; 4) búsqueda de más información; y 5) entrada en el grupo.

Como diferencia con la entrada en cultos religiosos, los aficionados a los OVNI no se encuentran en una búsqueda espiritual, sólo tienen un interés en ciertos misterios, y McIver cree que ya tenían una cosmovisión previa antes de asociarse al grupo. Es común a la ufología internacional que esta actividad no se construye como una ciencia amateur, sino que se parece más a un culto, en cuanto que los miembros tienen una actitud ambigua hacia la ciencia y comparten creencias místicas. Señala McIver (1985a): “Más importante, sin embargo, es que sus actividades están dirigidas a cambiar el estatus de los OVNI de ser un tema ligeramente absurdo a merecer un serio estudio científico y atención pública. Es este deseo de producir un cambio lo que nos permite ver a los grupos de investigación OVNI como un movimiento social...” (p. 102).

La segunda parte de la tesis está dedicada a los cultos contactistas, aquellos que “están organizados en torno a un individuo o individuos que afirman estar en contacto con entidades extraterrestres” (p. 111). Sobre esta parte del estudio volveremos en la parte IV. ¿Qué puntos comunes existen entre los grupos de investigación OVNI y los grupos contactistas? Fundamentalmente, que ambos comparten la creencia en que existe un encubrimiento gubernamental sobre los OVNI y que tienen una posición ambivalente con respecto a la ciencia. La cuestión es: ¿puede considerarse también a los investigadores OVNI buscadores espirituales en el mismo sentido que los contactados? Muchos comparten el sentido de misterio y el de ciencia, por lo que McIver escribe:

...más que abrazar las certidumbres de la ciencia o de la religión, muchos investigadores OVNI parecían cultivar una incertidumbre deliberada, una resistencia a cerrarse a posibilidades. No estaban plenamente socializados en la cosmovisión metafísica, ni tampoco rechazaban su existencia, sino que suspendían su incredulidad lo suficiente para absorber algo del carisma que emanaba de ella: los OVNI eran un misterio y así todo era posible (p. 160).

Esta respuesta “desmistificadamente mistificada” ha sido analizada por McIver a través de las cartas y boletines de grupos, donde se ve un conflicto de posiciones: un punto de vista de estudio de los OVNI dentro del marco

de las ciencias naturales y otro que considera que deberían ser estudiados en el contexto de la parapsicología, enfoques que se denominan ufología dura³¹ y paranormal respectivamente, o también naturalista y macroscópica. Los que apoyan una investigación científica de los OVNI siguen la postura naturalista, mientras que la macroscópica se da en el mundo de los contactados y tiene sus raíces en la filosofía metafísica y la religión mística. En la encuesta realizada entre los miembros del BUFORA, el 42% optó por el enfoque naturalista, el 4% el macroscópico, y el 43% una combinación de ambos. Veamos cómo define la autora este último 43%:

Los que combinan estos dos enfoques, sin embargo, parecen estar interesados en preservar la naturaleza misteriosa de los OVNI para poder seguir investigándolos. Por una parte claman por una investigación científica, mientras por otra insisten en la noción de que los OVNI están más allá de la capacidad de comprensión de la ciencia. Se burlan de los naturalistas por asumir una visión tan estrecha y limitada, y se ríen de los cultistas por ser tan ingenuos. El suyo es un enfoque de “mente abierta”, y aparentemente es muy sensato: es el enfoque con un alcance más amplio por el que se puede encajar en cualquier lugar. Pero su apertura y fluidez puede convertirse fácilmente en vaguedad y vacilación: un homenaje a la ambigüedad (p. 168).

La tolerancia de una gran variedad de enfoques dentro de la ufología acaba resultando en un desacuerdo sobre la investigación y sus métodos. Pero para McIver el factor más importante que afecta a la ufología es la naturaleza específica de su base social. Los grupos de investigación OVNI están orientados por normas que implican hostilidad o desconfianza hacia la ciencia, lo que está en conflicto con lo que pretende ser una ufología científica. Así, los que pugnan seriamente por convertir a la ufología en una ciencia se las tienen que ver con la baja formación de sus miembros, la escasez de fondos y el rechazo de la ciencia ortodoxa. “Por estas razones, la ufología probablemente nunca será aceptada como una ciencia ortodoxa, aunque los informes OVNI puedan ser más ampliamente estudiados por disciplinas científicas (particularmente por las ciencias humanas y por la meteorología) en el futuro” (p. 176).

¿Por qué algunas personas creen en los extraterrestres y otras no? McIver asocia la creencia con la implicación en una subcultura que refuerza tal cre-

31 “Nuts and bolts” en el original. Este término quiere decir literalmente “tuercas y tornillos”, y figuradamente lo concreto, lo fundamental. En el sentido del texto, lo traduzco libremente por ufología dura.

encia. A partir de ahí, la elección por una orientación determinada puede depender de factores psicológicos y socioculturales. En las biografías de los investigadores OVNI se encuentra siempre un interés previo en el espacio o en “ciencias de frontera” combinado con una pasión por la ciencia-ficción, que fomenta una imaginación especulativa y un desencanto con la ciencia. Así, el ufólogo asume el rol de “científico de frontera”, al que McIver define como “el investigador batallando en bien de la verdad contra la cerrazón mental de las autoridades y de los científicos pedestres” (p. 199). Por el contrario, el “buscador metafísico” que se une a un movimiento contactista parece haber empezado con un interés en cuestiones existenciales sobre la naturaleza del yo, que se desarrollaron a través de lecturas esotéricas. Puede parecer que la posición del “buscador metafísico” es más desviada que la del “científico de frontera”, pero McIver aclara que también estos últimos comparten algunas características con la ciencia, como es la oposición a los dogmas religiosos. En el fondo, los dos ambientes proporcionan alternativas a la ciencia y la religión ortodoxas.

En otro trabajo Shirley McIver (1987) diferencia ambos sectores en el sentido de que los grupos de investigación OVNI son una reacción a la ciencia y la razón y forman parte de un renovado interés por lo oculto, mientras que los cultos contactistas constituyen una forma de religión alternativa.

En cuanto al papel que la ufología intenta jugar como ciencia, McIver (1985b) cree que el problema no es exactamente que la ufología rehúse seguir los caminos lógicos y metodológicos definidos por los filósofos de la ciencia, sino que tenga su base en la cultura popular y no en la cultura elitista de la ciencia. Ello es lo que impide a la ufología adquirir un estatuto científico. Un cierto número de factores explicarían esta situación:

1) Los recursos financieros. La ufología se nutre de recursos de sus propios miembros, y no de organismos oficiales. Los ufólogos tienen que investigar en su tiempo libre, por lo que la investigación está sometida a factores laborales y familiares.

2) Reclutamiento. El papel social de los ufólogos no está, según McIver, claramente definido. Unos se consideran científicos mientras que otros toman un papel de detectives y otros de asistentes sociales. No existe un método de formación ni de normas que se deban seguir. Para unos la ufología es un pasatiempo y para otros una religión. La mayoría ignoran los principios y prácticas de la ciencia.

3) Conocimientos. No existe en la ufología un conjunto de conocimientos coherente. Una parte de esa información procede del medio cultista o metafísico. Hay todo un movimiento social en torno de los OVNI que sospecha de la ciencia y del gobierno. Este sentimiento crea una ligazón entre

los miembros del movimiento.

4) Difusión de la información. Los ufólogos no tienen apenas control sobre su imagen en la prensa porque no cuentan con portavoces definidos. Por otro lado, no tienen acceso a las revistas científicas. Según McIver, esto es debido en parte al carácter exclusivo de la ciencia, que intenta mantener sus propios límites.

Como resultado de todo esto, dice esta socióloga que si la ufología desea ser más científica deberá cumplir, resumidamente, las siguientes condiciones:

1) Desligarse del movimiento social.

2) Tener control sobre la forma como el tema se trata en la prensa, designando portavoces.

3) Obtener acceso a las revistas científicas.

4) Definir el papel social de los ufólogos y seleccionar a aquellos que quieren tratar el tema como ciencia.

Todo ello contiene consecuencias de gran interés para el ambiente ufológico de cualquier país, incluida España.

CAPÍTULO 12

LA HISTORIOGRAFÍA SOBRE EL FENÓMENO OVNI

Incluir un capítulo sobre la historia de los ovnis implica que la consideremos desde un sentido más amplio que la simple relación de sucesos extraños que componían los antiguos libros de ufología. La historia se escribe con un objetivo narrativo de unos acontecimientos y también como demostración de una tesis personal al respecto. El objetivo explícito de los primeros divulgadores del tema de los platillos volantes de los años cincuenta y sesenta era convencer al mundo de la presencia en nuestros cielos de naves procedentes de otros planetas, y toda historiografía, si es que la podemos llamar así, se hacía desde el mismo y único punto de vista. La historia del fenómeno ovni no ha sido practicada por lo general por historiadores, sino por ufólogos, periodistas o escépticos, por lo cual no siempre podremos esperar una conceptualización clara de su metodología. El panorama ha cambiado un poco, y desde los años setenta se ha venido haciendo una historia cada vez más diversificada en sus enfoques y en sus puntos de vista.

Hay diferentes maneras de construir la historia del fenómeno ovni y de la ufología, y todas ellas tienen que ver con las distintas tendencias de la ciencia histórica. Una se hace desde el punto de vista narrativo de los acontecimientos a través de los cuales se construyó el objeto de estudio ovni y la creencia en él. Pero incluso para una historiografía narrativista, “la actividad de contar no consiste simplemente en añadir unos episodios a otros, sino en elaborar totalidades significativas a partir de acontecimientos dispersos”, como ha escrito Ricoeur³². Captar los hechos conjuntamente implica obtener una configuración de una sucesión. La historia actual ya no se dedica únicamente, como en el pasado, al estudio de los acontecimientos, sino también al estudio de las “formas amplias de la vida colectiva”, las estructuras de lo cotidiano, el estudio de las mentalidades. Una metodología practicada

32 Ricoeur, P. *Historia y narratividad*. Paidós, Barcelona, 1999, p. 104).

modernamente por los historiadores franceses más epistemólogos aboga por una historia que no se limite a contar, sino que estructure sus materiales, que sopesa la evidencia, que se interese por los aspectos estáticos. Así pues, tenemos desde una historia *evenemencial*, o historia-relato, hasta una historia *de larga duración* y una historia conceptualizante.

En este capítulo trataremos con historias de los principales acontecimientos que conformaron el fenómeno ovni. Una manera de hacer historia desde una metodología positivista es analizar los sucesos del pasado y someterlos al cuestionamiento de la verdad. Pero por lo general no vamos a tratar aquí con una historia de los casos OVNI despojados de sus otros componentes históricos. Desde un punto de vista constructivista se atendería a la disposición de los diversos elementos biográficos que componen la historia del acontecimiento. Otro método de historiar consiste en una descripción de los entornos científico, ufológico, militar y político en que se dio lugar al debate sobre la existencia o no de esta anomalía. Y, aunque toda historia es en el fondo social, tenemos también lo que propiamente se puede llamar una historia social de los ovnis, que los contempla en el medio ambiente de las ideas de su tiempo.

La historia de los ovnis y la ufología la componen todos los acontecimientos, sean de corta o de larga duración, que han configurado el problema. Como veremos en las páginas que siguen, los trabajos sobre historia en este campo no siempre se han realizado desde una metodología explícita, ni siquiera desde una intención historiográfica. Por ello, giraremos en este repaso entre perspectivas muy diferentes, del periodismo a la sociología, pasando, naturalmente por la historia social.

ENTRE EL PERIODISMO, LA HISTORIA Y LA SOCIOLOGÍA

Tan sólo tres años después de dar comienzo el fenómeno social de los platillos volantes, un estudiante de periodismo llamado DeWayne Johnson escribía su tesina de máster para la Universidad de California en Los Angeles recogiendo la historia de los tres primeros años del fenómeno y la controversia sobre el mismo. Este trabajo, titulado *Flying Saucers: Fact or Fiction*, fue prácticamente olvidado durante décadas y sólo ha sido publicado en 1999 con el engañoso título *Flying Saucers over Los Angeles* (Johnson, 1950/1999). A través de este trabajo podemos entender mejor algunas de las primeras ideas sobre los discos voladores. Por ejemplo, dice Johnson que en los primeros momentos, cuanto se empezaba a especular con la naturaleza de los platillos, se prestó mucha atención a la idea de que fueran alucinaciones, y de hecho ya el 6 de julio de 1947 el Editorial del *New York Times*

decía que el fenómeno podía deberse a “imágenes secundarias de la luz sobre el ojo humano” (Johnson, 1999, p. 150). Se concede en el libro un capítulo especial a las “situaciones de estrés y estructuras cognitivas”, ya que el autor reconoce que debe haber una relación entre las visiones de platillos volantes y lo que podría ser un “estado de miedo psicológico en Estados Unidos” (p. 161), recogiendo algunas opiniones de la época que recomiendan la investigación del fenómeno para prevenir la histeria de masas. Johnson, sin embargo, defiende que los platillos volantes no siguen las pautas marcadas por autores como Cantril (1939) sobre la histeria de masas, ya que por entonces había ya casos reportados por personal cualificado, como pilotos militares o astrónomos. Se citan las opiniones vertidas a la prensa en 1950 por un psicólogo social llamado Fearing, según el cual cuando se observa algo anómalo los miembros del grupo buscan “remedios” o intentan “estructurar cognitivamente la situación” para ponerla en primer plano. La incapacidad para encontrar respuestas dependería de lo ambiguo de la situación.

Es interesante ver cómo Johnson se adelanta en muchos años a otros investigadores en el estudio de las implicaciones psicológicas y sociológicas del fenómeno. Señala que antes de llegar a ninguna conclusión se debe estudiar el contexto histórico en que aparecen los platillos volantes, en la guerra fría entre americanos y rusos y en pleno desarrollo científico de la bomba nuclear, añadiendo que la situación estaba lista para la aparición de los platillos, “una creencia justificatoria por parte del público de que la ciencia puede hacer casi cualquier cosa, y una situación mundial tensa que hizo que “cualquier cosa” fuera probable” (p. 186).

Aunque Johnson creía que había una ocultación de las pruebas por el gobierno y que los platillos volantes eran armas secretas americanas -lo que indica una cierta tendencia a la mentalidad conspirativa-, su estudio supera en rigor a todo lo que los ufólogos escribieron en las dos décadas siguientes en su esfuerzo por convencer a la población, mediante una historia interesada, de que nos visitan naves de otros mundos.

El ufólogo David Jacobs se doctoró en historia en 1973 en la Universidad de Wisconsin, en Madison, con una tesis sobre la historia de los OVNI titulada *The Controversy Over Unidentified Flying Objects in America: 1896-1973*. Esta tesis constituyó la base de su libro *The UFO Controversy in America* (1975). Allí se encuentra la creación del concepto de OVNI en la cultura americana de los años cuarenta a los sesenta, los episodios más importantes en la política que se desarrolló en torno del tema, política enmarcada por los proyectos oficiales de investigación, por la intervención de las fuerzas armadas, la presión de los ufólogos y de los científicos, etc.

Una misma línea de historiar desde dentro de la comunidad ufológica es la del profesor de la Universidad de Western Michigan Michael Swords. Su foco de atención es la dialéctica ufólogos-gobierno-científicos-militares, sobre lo que ha realizado estudios de aspectos particulares, como la oposición Keyhoe-Fuerzas Aéreas norteamericanas (Swords, 1996b), el Informe de la Universidad de Colorado (Swords, 1996a) o la implicación de los astrónomos en la investigación de los OVNI en los orígenes del fenómeno (Swords, 1992).

Los ufólogos más extremistas han tomado una postura militante contra la supuesta ocultación de información por parte de los poderes constituidos. Desde el primer libro de Donald Keyhoe hasta hoy mismo, la bibliografía de denuncias sobre *cover-ups* (encubrimientos) llenaría un libro en sí misma y no es cuestión de estudiarla aquí. En la obra *UFOs and Ufology: The First 50 Years* (1997), Paul Devereux y Peter Brookesmith dedican un capítulo a la expansión del conspiracionismo y la manía del encubrimiento que ha asolado la ufología norteamericana de los años noventa, lo que revela, según sus autores, una paranoia latente. Estos autores buscan las raíces del conspiracionismo en la política de secreto de las Fuerzas Armadas norteamericanas, pero sobre todo en la obsesión de Keyhoe por un supuesto “grupo de silencio” en el gobierno norteamericano que estaría suprimiendo las pruebas. El libro de Devereux y Brookesmith proporciona una buena panorámica del ambiente ufológico actual, sus ideas y sus mitos.

Una particular visión de las implicaciones oficiales en el fenómeno ovni es la que ha hecho el brasileño Cláudio Tsuyoshi Suenaga (1999) en un trabajo universitario. Éste ha interpretado el tema OVNI como una manipulación de los gobiernos soviético y norteamericano en sus objetivos durante la guerra fría. Los OVNI habrían sido un campo de experimentación, una fachada para una operación psicológica de encubrimiento de nuevas armas secretas que se desarrollaban en los años cincuenta. Según Suenaga, en un clima de proliferación de las armas nucleares, los OVNI habrían servido para dirigir el miedo hacia un enemigo exterior a nuestro mundo, lo que sirvió en último extremo a la política de partición del mundo.

En los últimos años ha surgido una historiografía del fenómeno ovni que se aleja de la de los ufólogos en cuanto que toma el concepto OVNI desde su referente en la sociedad y la cultura, ya sea explicándolo como mito o desarrollando el proceso de la construcción social del objeto *ovni*.

Curtis Peebles relata en *Watch the Skies* (1994) la implicación de las Fuerzas Aéreas norteamericanas en la investigación de los platillos volantes a través de los diferentes proyectos oficiales, *Sign, Grudge y Blue Book*, con la intención de demostrar, desde el punto de vista del escéptico, que los OVNI son un mito

originado en Estados Unidos. Para ello describe los pasos en su construcción a través de los mismos hechos históricos que habían relatado los creyentes: Arnold y otros casos clásicos, el informe Condon, los contactados..., pero aquí la relación de acontecimientos resulta demoledora para la creencia en la naturaleza extraterrestre del fenómeno y la existencia de un gran secreto. La construcción del mito se habría operado, según Peebles, por la influencia de los medios de comunicación combinada con la del cine de ciencia-ficción, en una fase que habría concluido en 1969 con el Informe de la Universidad de Colorado, que declaró el fenómeno irrelevante para la seguridad de los Estados Unidos. Con las abducciones, la leyenda del platillo estrellado en Roswell y otras historias paranoicas sobre una gran conspiración del Gobierno de Estados Unidos para ocultar sus contactos con una civilización extraterrestre, se estaría asistiendo, según Peebles, a la destrucción del mito.

Además de la historia del movimiento ufológico español, mi libro *Entre ufólogos, creyentes y contactados. Una historia social de los ovnis en España* (Cabria, 1993) intentaba ser lo que indica el subtítulo: una historia social, lo que significa centrar la mirada no sobre los casos ovni, sino sobre los testigos que los ven, la sociedad que recibe las noticias y responde con la creencia o el escepticismo, los medios de comunicación que se retroalimentan de ese espíritu de los tiempos y los colectivos implicados en la opinión sobre el fenómeno. Lo que intentaba era encuadrar los ovnis en su medio social y cultural, haciendo una revisión del tratamiento que las fuentes de noticias han dado al fenómeno, relacionándolo con los ciclos de la casuística, las creencias públicas y las actividades de los ufólogos, para demostrar que los medios han tenido una influencia fundamental en el diseño del mito ovni.

Por traer una experiencia comparable a la española, Joaquim Fernandes (1998) ha hecho una revisión de la historia de la ufología portuguesa reciente, en la que no dejan de observarse paralelos con la situación española. Divide su cronología en siete fases: las dos primeras son las del *boom* que tuvo lugar entre 1975 y 1980, seguido de otras fases de crisis y de estancamiento hasta 1984. En una quinta fase se reactivó el panorama, y desde 1990 se ha visto una progresiva integración de la ufología con la universidad. En el momento actual se asiste, según Fernandes, a un aumento del interés de la comunidad científica por el problema ovni.

Un apartado muy específico de la historia del movimiento social en torno de los ovnis lo constituye el episodio del “contacto” UMMO, fenómeno pura y genuinamente español que ha traspasado nuestras fronteras para captar el interés de algunos ufólogos y periodistas extranjeros, especialmente argentinos y franceses. No es éste el lugar para entrar en detalles sobre esta compleja saga de fraudes y engaños sobre un pretendido contacto con los habitantes de un pla-

neta llamado UMMO, ni vale la pena citar toda la bibliografía al respecto, en su gran mayoría de carácter bastante especulativo y fantástico (sobre todo lo que ha sido escrito por ufólogos franceses a partir de referencias de segunda mano y sin contacto directo con los protagonistas de la historia). Por lo que nos interesa en este capítulo, sólo vale la pena citar las referencias bibliográficas de estudios que han abordado el tema desde el punto de vista de una historia con un interés social (Cabria, 1988, 1993; Montejo y Berché, 1994; Agostinelli, 1994), como análisis de contenido del contacto (González, 1993, 1994), o como síntoma de psicopatologías (Berché, 1988).

La historia contextual de Lagrange

Pierre Lagrange es sociólogo, historiador de las *paraciencias* y editor de la revista francesa *Anomalies*, además de un impulsor en Francia de los estudios sociales sobre los ovnis. Contribuyó a un monográfico de la revista *Communications* sobre “rumores y leyendas contemporáneas” con un artículo (Lagrange, 1989) sobre la construcción de la historia de los inicios de los platillos volantes, donde plantea su metodología distanciándose no sólo de los ufólogos que intentan convertir a los OVNI en un fenómeno científico, sino también de los escépticos que desmitifican las creencias y de cierta sociología orientada a la explicación de los fenómenos. “¿Será pues imposible hacer una antropología de las leyendas modernas que no pase ni por una reducción de estas leyendas a puros fenómenos sociopsicológicos ni por una reducción a fenómenos científicos?”, se pregunta. El artículo trata sobre la visión de los platillos volantes de Kenneth Arnold, el caso que lo empezó todo. La metodología de Lagrange pasa por seguir a todos los protagonistas implicados: al testigo, Arnold, a través de sus primeras declaraciones; a los investigadores de las Fuerzas Aéreas, en sus intentos de explicación del caso; a los científicos y periodistas, dando sus versiones del fenómeno. Todo esto sin atribuir a priori más importancia a unos que a otros, pues ello privaría al investigador de una fuente de maravilla: la de seguir la forma cómo los platillos volantes se convierten, a través de un largo proceso, en objeto de conocimiento de científicos y militares. El objetivo de Lagrange no es quitar la palabra a los actores para recubrirla de una nueva explicación según el criterio del historiador, o dar la razón a una parte en el debate, sino comprender cómo se establece la realidad o la irre realidad de los platillos, la calidad de los argumentos de aquellos que toman la palabra, etc. Lagrange explica que este ejercicio no es un relativismo banal, sino una forma de ver la construcción y deconstrucción de un fenómeno.

En otro artículo sobre el caso Arnold, Lagrange (1990a) vuelve a un asunto

ya tratado por otros autores, el de la confusión periodística que dio origen al término “platillo volante”, al confundirse la descripción que hizo Arnold del movimiento de los objetos (“como platos botando sobre el agua”) con la forma de los objetos (“como platos”). Indica Lagrange a propósito de este curioso comienzo del fenómeno que frecuentemente los errores sirven de pretexto a consideraciones escasamente fundadas sobre la irracionalidad de nuestros contemporáneos. “Existe algo que me fascina profundamente”, escribe Lagrange, “cuando leo artículos con vocación histórica sobre los OVNI: sus autores saben siempre mucho más que los protagonistas del acontecimiento. Casi hay que creer que ellos estaban allí, con sus aparatos de medida. Resultado: raramente se nos describe lo que sucedió, sino que se establece un discurso *sobre* lo que ocurrió”. Lo que se hace es explicar los acontecimientos de 1947 con las concepciones platillistas de hoy. Es decir, no se explica lo ocurrido a través de la controversia entre Arnold y sus críticos, entre los periodistas y sus lectores, sino que se introduce una nueva controversia que opone a los protagonistas de la época con nosotros. En tal juego, dice Lagrange, siempre ganamos. “El pasado es el lugar del error, de la superstición, de los bloqueos, quizá de los complots”. Siempre se habla de cómo debiera hacerse la ufología, nunca de cómo se hace, así que el autor propone una salida al historiador:

En lugar de contar sin cesar las pasadas controversias introduciendo de forma anacrónica un protagonista actual cuyas concepciones están predestinadas a ser mejores, -lo que acaba por ser fastidioso- reemplacémosle por un nuevo protagonista que hable de las diferentes concepciones del pasado sin juzgar -las con relación a las suyas, sin aplicar distinto tratamiento a las opiniones pasadas y a las de nuestros contemporáneos. Obtendremos de ese modo hermosas descripciones que serán otras tantas explicaciones. Lo cual no nos impedirá continuar creyendo en lo que creemos, pero no seremos por ello cándidos.

Retoma Lagrange (1990b) la historia de Arnold unos días más tarde, en julio de 1947, cuando éste se involucra, por encargo del editor de la revista *Fate*, en la encuesta directa de un caso sucedido en Isla Maury y en otros avistamientos de los que él mismo ha tenido conocimiento. Lagrange contempla cómo Arnold el testigo se convierte en Arnold el investigador antes de convertirse en Arnold el experto en platillos volantes que da charlas y escribe, lo que le convierte en el primer auténtico ufólogo de la historia. El autor liga estos acontecimientos con la creación en 1951, en Francia, de la Comisión de Encuesta Ouranos y con la actividad ufológica de Aimé Michel, pionero y autor del primer libro sobre los platillos volantes en Francia. Esta ligazón sirve para analizar las estrategias puestas en juego por los primeros

aficionados a los platillos y por sus detractores, con la intención de construir o deconstruir la realidad del objeto “platillo volante”. Como siempre, Lagrange no emite juicios de verdadero-falso en base a los conocimientos actuales del analista, sacando con ello de contexto la historia, sino que deja que los argumentos de las partes se expresen por sí mismos y defiendan su existencia. El propósito no es hacer una sociología de las creencias equivocadas o de las pseudociencias, sino una apreciación sociológica de los procesos de aceptación o de rechazo de los enunciados de los hechos. En el capítulo anterior hemos visto su concepción de la ufología como saber.

Más recientemente, Lagrange (2000b) ha retomado el caso Arnold para desbancar de entre las ideas sociológicas esa que dice que los platillos volantes nacieron como un subproducto de la guerra fría. Si se considera que el presidente Truman y el diplomático Kennan tuvieron el papel activo en la creación de aquel clima, se pregunta el autor, ¿por qué tratar a Kenneth Arnold de una manera diferente? ¿por qué los primeros escriben la historia y el segundo fue escrito por la historia?

Al hablar en otro artículo sobre el caso del supuesto platillo estrellado en 1947 en Roswell, Lagrange (1993a) explicita los procedimientos anteriores, en cuanto que su intención es contemplar el asunto del platillo supuestamente estrellado desde un ángulo nuevo, que no se contenta con interrogar la “realidad” de los hechos, separando así artificialmente los datos entre lo físico y lo sociológico. “Limitar el estudio del asunto de los platillos estrellados, como del fenómeno ovni en general, a quedarse en lo verdadero y lo falso, en lo imaginario y lo real, impide interrogarse sobre la manera en que definimos lo real y lo imaginario. Reflexionamos sobre los datos como si todos habláramos el mismo lenguaje, empleásemos las mismas palabras, según las mismas definiciones. Desgraciadamente, este no es el caso” (pág. 119). Según Lagrange, el trabajo del ufólogo no puede ser calificado de científico porque configura lo real de acuerdo a un cuadro muy particular, ufológico, pero no científico. Por ello insiste en que no son pertinentes los argumentos de los críticos sobre si el hecho del platillo estrellado es verdadero o falso, sino que hay que empezar, primero, por preguntar en qué contexto se opera la discusión, y segundo, si el resultado es pertinente. Los ufólogos suelen decir que si los hechos consistiesen en un accidente de tráfico sus pruebas serían suficientes desde un criterio judicial, pero aquí nos previene Lagrange de que hay una diferencia muy importante entre el ámbito judicial y el ufológico, pues los accidentes de carretera se basan en precedentes conocidos y aceptados por todos, y no así en la ufología. La coherencia del caso Roswell no se apoya sobre nada universalmente admitido, sólo sobre el propio relato. Más interesante que saber si hubo una nave real en Roswell, dice Lagrange, es comprender las condiciones de producción del caso.

La leyenda de Roswell es, para Lagrange, paradigmática de una forma de construcción de la historia en el ámbito de las *paraciencias*, ese conocimiento que pretendiendo ser ciencia no cumple con sus requisitos. Su libro *La rumeur de Roswell* (1996) es un ejercicio de metodología en historia social. En él se hace un relato de los acontecimientos tal como los autores los han presentado, intentando descubrir la lógica interna de sus argumentos. Recoge el rumor del platillo estrellado y coloca las piezas del puzzle: las declaraciones de los testigos y los documentos oficiales de la época. A partir de ahí se trata de dilucidar la validez de aquellas pretensiones en su contexto histórico, sin valorar las pruebas, sino dejando hablar a los ufólogos, aceptando sus argumentos y confrontándolos con las explicaciones de los escépticos y el conocimiento establecido. Así, en el caso de la filmación de la autopsia de un supuesto extraterrestre presentada en público por Ray Santilli en 1995, Lagrange no entra en el juego de los medios de comunicación y de los ufólogos de discutir la autenticidad o falsedad de cada uno de los elementos de la película, sino que evalúa su credibilidad en el contexto global de la implicación del Gobierno y de las Fuerzas Armadas norteamericanas en el problema OVNI a finales de los años cuarenta. La negación de las pretensiones de verdad, en su caso, viene proporcionada por la contrastación de los argumentos entre sí y con el contexto histórico. Su conclusión viene a ser la siguiente: si la película no es consistente con los documentos oficiales desclasificados desde entonces ni con los testimonios originales de Roswell, ¿es acaso lógico aceptar una prueba controvertida que tira por tierra la historia escrita de los últimos 50 años? El modelo es aplicado a la totalidad del caso con todas sus ramificaciones (restos recogidos, hipótesis del globo Mogul, documentos MJ-12), con un resultado final tan demoledor como el de los escépticos por otros medios.

Pero la intención de Pierre Lagrange en la elaboración de una historia y una sociología de la ufología, tanto en este libro como en otros escritos, no es negar las pretensiones de los ufólogos sino reconstruir la lógica del discurso de las paraciencias y de la controversia subsiguiente a sus afirmaciones. Construyendo una historia contextual como método historiográfico de hechos controvertidos para la ciencia, Lagrange se distancia de las distintas posiciones en juego, se coloca por encima del campo de batalla señalando que rebatir los hechos convierte al historiador en ufólogo. Su posición puede parecer de un relativismo ambiguo al poner en el mismo fiel de la balanza, sin pronunciarse, teorías científicas con otras de estilo metafísico cuando no simplemente descabelladas. Bien, Lagrange apela aquí a la negativa de las modernas ciencias sociales a considerar que haya una línea divisoria entre lo racional y lo irracional de los saberes científico y primitivo (o mágico), asunto que ya hemos tratado antes. Y en último caso, espera que los hechos históricos hablen por sí mismos.

CAPÍTULO 13

PROCESOS DE TRANSMISIÓN DE LA INFORMACIÓN SOBRE LAS ANOMALÍAS

Conceptualizar la ufología como una disciplina que estudia una anomalía científica o como una “ciencia desviada” depende de la posición metodológica que se elija. El análisis de la evidencia científica a favor o en contra de esa anomalía es aquí del mayor interés. Y en ese punto es donde hay que examinar las pruebas y cómo éstas llegan a ser conocidas. ¿Por qué unas veces se produce un testimonio y otras no? ¿Qué proceso de comunicación sigue la información para pasar de un testimonio neutro a una noticia en la prensa, a un informe militar clasificado o a un caso ovni publicado en una revista ufológica? ¿Y por qué usualmente ese informe termina asociado a un fenómeno extraterrestre?

Estas son las preguntas que vamos a considerar aquí a través de los estudios que se han elaborado al respecto. Todas ellas pueden entrar en la categoría de lo que Westrum ha llamado “comunicación social” (*social intelligence*) sobre las anomalías. Podremos comparar los procesos de comunicación e información entre varios fenómenos para ver qué aportan al conocimiento de la sociología sobre los ovnis.

COMUNICACIÓN SOCIAL SOBRE LOS OVNIS

En 1966 las Fuerzas Aéreas Norteamericanas contrataron con la Universidad de Colorado una investigación sobre los OVNI. El informe final, popularmente conocido como “Informe Condon” (Gillmor, 1969), por el nombre del director del proyecto, contenía un artículo de Aldora Lee (1969) sobre las actitudes públicas en relación con los OVNI, en concreto sobre las condiciones en las que el público informa sobre observaciones extrañas. Lee realizó una evaluación de las encuestas de opinión Gallup poniéndolas en comparación con un sondeo realizado específicamente para el proyecto entre testigos de OVNI y un grupo de control. Uno de los resultados más llamativos de la comparación es que la creencia en que los OVNI son “rea-

les”, así como la tendencia a informar de un caso, dependen de la educación y la edad. Cuanto más joven y mejor educado, más alta es la probabilidad de creer y de informar sobre una observación. Esto se explica en el artículo por el hecho de que la televisión “puede dar la apariencia de realidad a lo que es tecnológicamente imposible” (p. 241). Según la autora, los jóvenes, en plena era espacial, pueden considerar que en el futuro todo será posible.

Uno de los objetivos de la encuesta del proyecto de la Universidad de Colorado era valorar ciertas aseveraciones hechas por ufólogos de que los testigos no informan sobre observaciones extrañas por miedo a ser asociados con un tema ridiculizado. Lee descubrió que el 87% de los encuestados, tanto testigos de un OVNI como miembros del grupo de control, no informaría a nadie sobre una observación, a diferencia de un 56% de personas que informan a la policía sobre un crimen. Se encontraron varias razones para la falta de denuncia de una observación OVNI: una de ellas es el miedo al ridículo; otra, que las personas no consideran apropiado denunciarlo porque lo que han visto podría tener una explicación sencilla; la tercera razón tenía que ver con el problema de la “accesibilidad” a una instancia interesada, en el sentido de que el público no sabe a quién dirigirse para informar de una observación extraña.

Además de estudiar la actitud de la ciencia hacia el fenómeno OVNI, Ronald Westrum se ha especializado como sociólogo en la información o comunicación social sobre las anomalías. Dentro del concepto de comunicación social tiene en cuenta factores como el testimonio, el contagio social de la noticia a través de los medios de comunicación, los roles que juegan científicos, agencias oficiales y organizaciones ufológicas en el proceso de información y creación de opinión, y otros.

Westrum se hace la pregunta: ¿Cómo se llega a una opinión sobre una anomalía como los OVNI? A través de dos fuentes principales: el conocimiento previo y los informes de sucesos. En el artículo “UFO Reporting Dynamics” (dinámica del informe OVNI) (1979), Westrum ha analizado el proceso por el cual un caso OVNI se hace público y llega al conocimiento de personas que toman decisiones sobre él, como son los científicos, los políticos, los ufólogos... Hay dos momentos en el proceso: el informe y la publicación. Veamos cómo se desarrolla cada uno.

¿Por qué una persona informa o no de una observación OVNI? Esta pregunta se contempla en el artículo desde dos puntos de vista: el individual y el social. Un individuo que ha tenido una experiencia anómala se halla ante una posición difícil. Puede existir un conflicto entre lo que ha visto y sus creencias (disonancia cognitiva), o bien puede sentir que el resto de la sociedad no lo aceptará. El desacuerdo entre el individuo y la sociedad tiene

desagradables consecuencias, lo que en opinión de Westrum puede hacer decidir al testigo que no vale la pena informar del caso. Para liberar la tensión el individuo puede descartar la experiencia racionalizándola, o puede, por el contrario, intentar convencer a sus allegados de que el suceso fue auténtico. En la mayoría de los casos el grupo primario es una audiencia suficiente para dar a conocer la experiencia, y el mismo grupo suele desalentar al testigo para ir más allá en su información.

El segundo punto de vista, el social, tiene en cuenta que el individuo está sometido a unos compromisos sociales. Puede sentir un deber cívico de informar de su experiencia, aunque también puede enmascarar bajo este disfraz otros motivos personales para dar publicidad a su caso. Westrum opina que lo que le sucede al individuo que informa de un OVNI no suele ser agradable, pues la sociedad, lejos de agradecer la información, tiende a castigar al testigo. El escepticismo de la ciencia, afirma Westrum, es una sanción muy efectiva contra los informes anómalos. Otros factores intervienen. “La voluntad de un testigo de informar”, escribe el autor, “puede resultar afectada por el número de otros informes que se hayan publicado. Por esta razón se ve a menudo un brote de reportes más viejos (así como algunos nuevos) dados a conocer después de la publicación de una observación prominente”. Las experiencias de otros no sólo servirán de apoyo al testigo, sino que aumentarán además la credibilidad de su testimonio.

La publicación de los informes OVNI en la prensa suele servir a los investigadores como un indicador de la actividad del fenómeno, y es por ello que este factor resulta tan importante. Para Westrum, un conjunto de fuerzas que influencia el comportamiento de la prensa hacia los OVNI es la “opinión experta”, en la que incluye a los científicos y militares. El autor indica que tanto la comunidad científica como la Fuerza Aérea americana han tendido a desmerecer la importancia de los OVNI, los científicos aduciendo que las pruebas no son concluyentes, y los militares por miedo a las reacciones de pánico del público. Y ambos sectores se apoyan mutuamente. Entre los científicos se tiende a desalentar a hacer públicas sus propias experiencias, lo que afecta a su vez a otros testigos. Westrum cree que se da un círculo vicioso: “la escasez de informes se muestra como prueba de la falta de realidad del fenómeno, cuya opinión es responsable de que se mantenga la escasez de informes”.

Las organizaciones privadas de investigación OVNI hacen crecer el número de casos OVNI al animar a los testigos a informar de sus experiencias, y las legitiman al publicarlas y oponerse a las opiniones de los científicos. Aquí Westrum ve un círculo vicioso opuesto al anterior: “alentar los informes conduce a más informes, lo que lleva a más artículos defendiendo

la realidad de los OVNI, lo que anima más a informar, y así sucesivamente”. Los testigos pueden verse envueltos en una lucha entre los dos sectores mencionados, lo que convierte en un riesgo dar a conocer una observación.

A través de varios artículos vimos antes cómo Westrum parte del supuesto de que los científicos toman una posición detractora sobre las anomalías. A este respecto (Westrum, 1977) ha llegado a la conclusión de que hay una razón interna y otra externa a la ciencia para explicar aquella postura negativista. La razón “interna” se fundamenta sobre paradigmas científicos, teorías y hechos. La “externa” se justifica en que las anomalías amenazan la posición pública de la ciencia, lo que motiva una respuesta en pro del mantenimiento de los intereses de la comunidad científica. Este sociólogo ha estudiado el sistema por el que se transmiten los informes de sucesos anómalos hacia el público y hacia los científicos para intentar descubrir cómo éstos últimos llegan a sus conclusiones y a la decisión de investigar los fenómenos o no. Todo ello lleva al autor considerar diversas facetas: el problema ontológico de la naturaleza del fenómeno OVNI, la motivación del testigo para informar de una observación, el tratamiento que los medios darán a la noticia, la reacción de las Fuerzas Aéreas hacia el informe, la presión de los ufólogos en favor de investigaciones oficiales y la posición negativa de los astrónomos hacia el fenómeno por falta de pruebas científicas. Según Westrum, la comunicación social entre todos estos sectores ha convencido a los científicos de que los OVNI no merecen un estudio detallado, y cree que las pruebas tendrían que ser muy importantes para que tomen seriamente sucesos que contradicen los principios científicos. Se pregunta Westrum: “¿creerían más científicos que vale la pena investigar los OVNI si el sistema funcionase de otra manera?”. En su opinión, la reacción es diferente entre los científicos que han investigado personalmente el problema en vez de verlo desde la distancia del sistema de comunicación social. De lo que Westrum nos quiere convencer es de la necesidad de entender cómo funcionan los procesos de información de las anomalías para evaluar la fiabilidad de los datos, ya que sin este conocimiento “es probable que uno asuma que la ausencia de pruebas es prueba de la ausencia”.

Si bien Westrum se ha esforzado por dar al estudio de las anomalías en Estados Unidos una dignidad desconocida en otros países, su enfoque podría tener dentro de sí su propia paradoja, y es que tiene en cuenta los procesos de circulación de la información sobre las observaciones OVNI pero subestima el papel que este proceso tiene en la producción de los mismos hechos que se estudia.

PLATILLOS VOLANTES EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Como decíamos antes, los medios de comunicación son el ámbito más importante en la construcción de problemas sociales, ya que en ellos es donde se definen los hechos como noticia, con una determinada interpretación asociada. Pero además de dar significados a las cosas, la prensa y los otros medios convierten en tema de actualidad y en un fenómeno social un determinado hecho por causas difíciles de explicar. A veces un tema se convierte en un “boom” mediático porque llega en el momento oportuno, o porque existe en la sociedad una determinada sensibilidad hacia él, o bien porque no hay otras noticias que llevar al papel. Los fenómenos anómalos han sido tradicionalmente tratados por la prensa en verano, de ahí que se conozca a esta clase de noticias sensacionalistas como “serpientes de verano”. El asunto viene de lejos. Como ha demostrado Westrum (1979c), la publicación de noticias sobre visiones de serpientes de mar en el siglo XIX provocó la aparición de nuevos casos, ¡incluso cuando las noticias sobre ello eran negativas! ¿Fueron los platillos volantes una serpiente del verano de 1947 que se alargó en el tiempo y se convirtió en un fenómeno de masas? Vamos a desbrozar un poco el terreno de las especulaciones sobre la influencia de los medios de comunicación en la constitución del fenómeno social de los platillos volantes y en su aportación de significado hasta convertirlos en astronaves extraterrestres.

Los platillos volantes nacieron como un fenómeno periodístico americano con una noticia de la agencia Associated Press del 25 de junio de 1947 sobre la observación por Kenneth Arnold de nueve *flying saucers* (platos voladores). El día 26 varios diarios publicaban, además del caso Arnold, otras observaciones extrañas producidas en la misma fecha e incluso antes, y a partir del día 27 las noticias sobre visiones de objetos con forma de disco o plato proliferaron de repente por toda la geografía de los Estados Unidos. El mismo Arnold estaba asombrado de la locura que se había desatado con el asunto y bromeaba con que un día iba a haber una de aquellas cosas en cada garaje (Lagrange, 1988). El *New York Times*, el periódico más influyente de Estados Unidos, no se hizo eco de la moda de los discos hasta el día 4 de julio, recogiendo una declaración de un portavoz del Ejército americano que quitaba importancia a la observación de Arnold. Desde aquellos meses de julio los platillos volantes se hicieron un fenómeno inmensamente popular, apareciendo ya el término *Flying Saucer* en el anuario *Encyclopaedia Britannica Year Book* de 1948.

La primera explicación sociológica del fenómeno de los platillos volantes

por la influencia de los medios de comunicación data nada menos que de 1948, y se debe a Herbert Hackett (1948). Éste indicaba que la semana posterior al 24 de junio de 1947 fue una semana tranquila para la prensa, y los editores de periódicos sacaron el máximo provecho de la noticia de Kenneth Arnold. Hackett atribuía mucha importancia al refuerzo que el periódico *Los Angeles Times* ofreció al tema de los discos voladores en aquellos días.

Contrariamente a lo que se suele pensar, en las primeras informaciones de prensa sobre los discos voladores no se hizo ninguna mención a un origen extraterrestre. No es hasta el 4 de julio que una noticia de agencia hace una mención, junto a las tres primeras posibles explicaciones –fenómenos meteorológicos, meteoritos, aviones de “alguna potencia extranjera”– a la opinión de un individuo que dijo que los discos eran “naves espaciales” de otros planetas (Clark, 1997). El día 5 de julio un meteorólogo dice que pueden ser señales de Marte. Los dos días siguientes una agencia de noticias hace referencia a las obras del visionario Charles Fort, que escribió en las primeras décadas del siglo XX sobre extrañas anomalías y seres del espacio. Pero a partir del día 10 la prensa comienza a tratar el tema de los discos como una moda y una chaladura. Cada vez menos periódicos se prestan a publicar sobre un tema que va cayendo en el descrédito, de tal modo que sólo dos testigos de los discos opinaron que podrían ser naves espaciales (Aldrich, 1997).

La primera tesis doctoral sobre los ovnis: un análisis de la cobertura de prensa

Los intentos serios que se han hecho por parte de los sociólogos y periodistas por estudiar la importancia de los medios de comunicación social en el proceso de difusión o creación del rumor sobre los ovnis son recientes. A Herbert Strentz le cabe el honor de haber sido el autor de la primera tesis doctoral sobre los OVNIs. Se realizó en 1970 en la Northwestern University de Estados Unidos, en la especialidad de periodismo, con el título *A Survey of Press Coverage of Unidentified Flying Objects, 1947-1966* (“Una revisión de la cobertura de prensa sobre los Objetos Volantes no Identificados, 1947-1966”). Strentz realizó una recopilación de las diferentes fuentes y catálogos de noticias sobre platillos volantes en la prensa americana en aquel período, y de su resumen encontramos, por ejemplo, que la euforia de platillos de los primeros días de julio del 47 se desvaneció enseguida quizás porque la noticia de un disco volador estrellado y capturado en una base aérea en Nuevo Méjico resultó ser sólo la recogida de papel de aluminio de “un objeto meteorológico de gran altitud” (se refiere, aunque sin mencionar el nombre, al

célebre caso Roswell, que en la época en que escribía Strentz era apenas el recuerdo olvidado de un bulo. Lejos estaba Strentz de imaginarse el revuelo que los ufólogos levantarían sobre este caso en los años noventa). Para la tercera semana de julio la psicosis de los discos parecía haber desaparecido, a juzgar por el comentario de la revista *Newsweek* del 21 de julio: “Nadie sabía la pasada semana a dónde se habían ido los platillos volantes, y a nadie le importaba. Los científicos atentos al fenómeno culparon del evasivo fenómeno a (1) ilusiones ópticas seguidas de (2) sugestión de masas. Tan rápidamente como llegaron, los platillos desaparecieron en el limbo de las serpientes de verano”.

Siguiendo con la evolución de la información periodística, Strentz informa que hasta finales de 1949 las noticias de platillos volantes fueron escasas, pero el interés volvió a crecer cuando en la Navidad de aquel año la revista *True* publicó un reportaje del mayor retirado de las Fuerzas Aéreas Donald Keyhoe asegurando que los platillos volantes eran astronaves interplanetarias y que los extraterrestres nos observaban³³. Según este sociólogo, el interés de los medios de comunicación en el período estudiado en su tesis fue esporádico, con picos en los años 1947, 1952, 1965 y 1966.

Para conocer el criterio utilizado por los editores de periódicos para publicar noticias sobre OVNIs, Strentz se basó en una encuesta entre los medios. Los consultados declararon que la primera razón para publicar una noticia era el número de testigos, seguido de la fiabilidad del caso, y se encontraba que los periódicos de gran circulación eran más selectivos en la publicación de estas noticias. Como parte de la tesis se llevó a cabo un análisis de contenido de los artículos recopilados, que reveló ciertas orientaciones, como por ejemplo: las fuentes de información más citadas son los cuerpos de seguridad; las intervenciones de miembros de las Fuerzas Aéreas fueron más numerosas durante los períodos de mayor cobertura informativa de los medios; y aproximadamente la mitad de las noticias tratan casos OVNI específicos. Las fuentes que produjeron los artículos fueron en primer lugar los propios periódicos que las publicaron y en segundo lugar la agencia Associated Press, que fue el servicio de noticias más importante de Estados Unidos en los veinte años estudiados. Otros aspectos que aparecen detallados en el estudio son el número de testigos por noticia, los comentarios asociados a ellas, las referencias a fuentes informativas, etc.

La obtención de información periodística presenta una serie de problemas que Strentz analizó en la tesis, y que estarían motivados, principalmente, por el carácter controvertido del asunto OVNI. Entre esos problemas esta-

33 Donald Keyhoe. “The Flying Saucers Are Real”. *True*, enero 1950.

ban la poca fiabilidad de los datos y la cantidad de errores que se encontraban en ellos, en parte por haberse publicado fraudes. Strentz señala que en períodos de popularidad del tema OVNI la información tiende a ser aceptada de forma acrítica por la prensa, haciendo a ésta vulnerable a los fraudes. Además de eso, cierta prensa tiende a considerar que las noticias más absurdas y divertidas son las que más pueden interesar al lector. De esta manera, el autor señala que los periodistas corren el riesgo de transmitir sus prejuicios en los reportajes cambiando los datos para conformarlos a sus creencias o para apoyarlas.

Una limitación adicional en la capacidad de los periodistas para confrontar las noticias con personal técnico especializado en astronomía, psicología social u otras especialidades se debe al hecho de que la mayor parte de los artículos publicados hayan sido casos OVNI de actualidad. En una encuesta dirigida por Strentz al gremio periodístico, las opiniones mayoritarias descalifican las acusaciones de que las oleadas OVNI hayan podido ser animadas y mantenidas por la prensa o de que los periódicos hayan seguido los dictados de las Fuerzas Aéreas para quitar importancia al problema. Aparte de lo dicho hasta aquí, una buena parte de la tesis se dedica a un análisis histórico de la implicación de las Fuerzas Aéreas norteamericanas en el problema OVNI y a analizar las acusaciones de conspiración de silencio que se han vertido contra ellas, lo que aleja la tesis de su propósito original.

En resumen, las conclusiones de Strentz son: 1) un extenso tratamiento del tema OVNI en la prensa ha causado una concienciación generalizada sobre los platillos volantes; 2) esta cobertura de prensa ha fomentado y mantenido las oleadas periódicas de informes OVNI; 3) la prensa ha jugado un papel fundamental en crear y mantener el interés del público por este tema, aunque no se puede concluir que sea por sí sola responsable de la existencia del fenómeno; 4) la cobertura de noticias de OVNI fue principalmente de naturaleza local, a través de periódicos de baja circulación; 5) la información de prensa se ha basado sobre testigos anónimos no expertos, careciendo de comentarios de fuentes autorizadas; 6) el alto grado de ridículo que presenta el tema OVNI se debe a la falta de distinción entre las historias sin sentido y los informes dignos de estudio.

Para valorar este trabajo es importante darse cuenta de que se llevó a cabo en la “prehistoria” de la investigación privada sobre los OVNI, y que en las tres décadas que han transcurrido desde entonces los ufólogos han producido una gran cantidad de información complementaria sobre este tema. Aunque en parte superada, la tesis de Strentz tiene sin embargo el valor de un trabajo pionero.

Recopilando recortes

En las dos últimas décadas varios investigadores interesados en los aspectos sociológicos del tema OVNI se han puesto a la tarea de recopilar la información dispersa en centenares de periódicos a lo largo de medio siglo del fenómeno. Algunos trabajos, como *Superstition and the Press*, del profesor de periodismo de la Northwestern University Curtis MacDougall (1983), que tiene un capítulo sobre los OVNI, se dedican, desde una especie de denuncia escéptica, a una banal descalificación de la prensa norteamericana por publicar información sobre experiencias paranormales sin cuestionar su validez. Este trabajo se reduce a la recopilación de recortes sin el menor análisis de contenido. Para algo así sobran gran parte de las 611 páginas de la obra.

En un trabajo de Giuseppe Stilo (1989) sobre la información de prensa en Italia encontramos coincidencias en el tiempo con otros países, entre ellos España: los platillos volantes aparecieron por primera vez en la prensa italiana el 8 de julio de 1947, ya que el caso Arnold no fue publicado en su momento, y después del mes de julio el asunto desapareció prácticamente de los periódicos hasta que en la primavera de 1950 se produjo una oleada en la estela de la información producida sobre los *flying saucers* en Estados Unidos.

En un artículo (Cabria, 1989a) que realicé como introducción al tratamiento del tema ovni en los medios de comunicación españoles, facilité datos que coinciden en el tiempo con los encontrados por Stilo en Italia. La primera referencia a los platillos volantes en nuestra prensa es también del 8 de julio de 1947, recogiendo un comentario jocoso del secretario de la Casa Blanca junto con la hipótesis de un general llamado Arnold (nada que ver con Kenneth Arnold) de que la visión podía haberse debido a un nuevo invento aeronáutico. El tratamiento de los medios se encuentra más ampliado en mi libro *Entre ufólogos, creyentes y contactados. Una historia social de los ovnis en España* (1993), incluyendo listados de programas de radio y televisión en que se ha tocado este asunto.

En otro trabajo (Cabria, 1997a) sobre el comienzo los platillos volantes en España en 1950, expuse un proceso de creación social del fenómeno a través del rumor y de la influencia de los medios de comunicación. Como se evidencia por los recortes de prensa de la época, la especulación periodística sobre los platillos volantes que se veían en Estados Unidos, en el sentido de que eran astronaves de Marte, comenzó en enero de 1950 y precedió a la aparición del fenómeno en España. Dos meses más tarde, en marzo, las

noticias sobre visiones de puntos luminosos en el cielo y de estelas de humo se propagaban por toda nuestra geografía en medio de un torrente de especulaciones sobre si eran los platillos volantes que veían los americanos. En la ambigüedad ante lo extraño, en un desconocimiento de los fenómenos naturales y de los aviones a reacción, la prensa recurre al término de moda y lo ratifica: son los famosos “platillos volantes”. A partir de ese momento el fenómeno había tomado carta de naturaleza en nuestro imaginario colectivo.

Roberto Banchs (1998) ha realizado un seguimiento de las noticias sobre los discos voladores en la prensa de Argentina, Chile, Brasil y Uruguay del año 1947, donde se ve que el fenómeno fue una moda en aquellos países de manera simultánea con Estados Unidos. Seguramente, el hecho de que fueran países con regímenes más abiertos que el español hizo que el flujo de la información norteamericana y su influencia entre el público sudamericano fuera más intensa. En una obra que oscila entre la ufología psicosociológica y la sociología, Banchs (1994) contempla los factores culturales que afectan a la producción de los OVNI, especialmente la prensa, y critica de este medio la falta de seriedad en el tratamiento del problema, que lo ha convertido en una leyenda moderna. Para Banchs, los OVNI excitan las motivaciones irracionales debido a su alta significación emocional. Por ello, propone que el tema sea estudiado en instituciones superiores integradas por investigadores competentes.

Hickman, McConkey y Barrett (1996) han estudiado la difusión de noticias sobre OVNI en el periódico *The New York Times*, por ser éste el medio que juega un papel central en la creación de opinión pública, además de determinar lo que es digno de convertirse en noticia y en cómo ésta se presenta al público. Los autores parten de tres hipótesis de trabajo: 1ª que el tono del periódico tiende a ser generalmente escéptico; 2ª que los artículos tienden a ser más escépticos cuanto más largos son; y 3ª que son más escépticos cuando el enfoque es temático en vez de episódico o casuístico. Para contrastar las tres hipótesis se recopilaban los artículos publicados en *The New York Times* sobre los platillos volantes³⁴ desde 1947 a 1995 y se analizó su contenido. Los investigadores crearon una escala para valorar el tono de los artículos en cuanto a “si el fenómeno es real y de origen extraterrestre”, cuyos valores van desde “fuerte apoyo” a “muy escéptico”. El resultado comparativo dice que los años 50 y 60 fueron los de máxima atención hacia los OVNI en el periódico y que cada vez se publica menos. En cuanto al tono de los artículos, la tendencia escéptica se mantuvo estable entre los años 60

34 El término “platillos volantes” estuvo en uso en el periódico hasta el año 1957 y a partir de entonces se utilizó “OVNI”.

y los 80, y se ha hecho más pronunciada en los 90. Los autores encuentran que la extensión de los artículos no tiene una gran incidencia en su tono, aunque los más largos son generalmente más escépticos.

Jan Aldrich es el director de “Project 1947”, un proyecto de alcance internacional para la recopilación de la información de prensa sobre los inicios de los platillos volantes, que ha dado lugar a un informe preliminar que contiene noticias y documentos anotados sobre la oleada de platillos volantes de 1947 (Aldrich, 1997). Se observa en esta recopilación que la psicosis de *flying saucers* en todo Estados Unidos fue muy localizada en las dos semanas que siguieron al caso de Kenneth Arnold y hasta el día 10 de julio. Aldrich anota, como había hecho Strentz, que el anuncio de las Fuerzas Aéreas de que el platillo estrellado en Roswell era un globo meteorológico hizo que la oleada se desvaneciese de repente. Algunos editores quedaron convencidos por este desmentido de que los platillos volantes no eran más que globos.

Los ovnis y los extraterrestres como objetos publicitarios y de *merchandising*

La publicidad es un vehículo de expresión de la cultura, especialmente en lo que se refiere a los anhelos propios de cada época. A principios de la década de los ochenta comenzó a verse un nuevo motivo en las vallas publicitarias y en los anuncios de prensa: el ovni. Ya fuera para anunciar un coche, una cámara fotográfica o una lavadora, los platillos volantes empezaron a representar la última maravilla, la nueva tecnología.

Algunos investigadores de los aspectos sociológicos del fenómeno ovni empezaron a interesarse por este aspecto de la mercadotecnia y a recopilar anuncios, en principio sin un objetivo muy claro, pero con la voluntad de ilustrar la incidencia del fenómeno ovni en la cultura popular. Paolo Toselli (1989) ha realizado un listado de anuncios en los que aparece el motivo ovni o sus elementos asociados. En un análisis de la publicidad italiana, Toselli (1987a) ha apuntado muy adecuadamente a la influencia del cine en la aparición del motivo ovni hacia 1980, en concreto por el impacto de dos películas de Steven Spielberg: *Encuentros en la tercera fase*, estrenada en 1978, y *E.T.*, en 1980.

Habiéndome interesado por la imagería platillista en la publicidad cuando ésta apareció en España, alrededor del año 1983, observé en ella que el concepto que se transmitía del fenómeno ovni era el de un objeto fantástico, cercano a las naves espaciales de *La guerra de las galaxias* u otras películas de ciencia-ficción. Veía en aquellas vallas publicitarias que los

ovnis habían perdido con su exorbitante popularización de los años setenta dos de sus características primigenias, y por las que se habían convertido en un mito moderno: el misterio y la sensación de terror. Si en los años sesenta los platillos voladores eran aún una rareza, entre 1978 y 1979 el que más y el que menos decía haber visto un ovni, y no hay peor receta para que algo conserve el misterio y sea noticia que se convierta en lo cotidiano. A la vez, en aquellos lejanos tiempos románticos de los discos voladores, su imagen iba asociada con la de una amenaza marciana y con unos seres terroríficos semejantes a los de las películas de ciencia-ficción de invasores del espacio, mientras que después de *Encuentros en la tercera fase* los visitantes del cosmos se imaginan como seres sabios y benevolentes. Así es que el concepto popular de los ovnis pasó de ser el de un enigma inquietante al de un tema banal, asociado con el cine y con la ciencia-ficción.

Los ovnis y sus ocupantes, pues, liberados de su carga de misterio y de terror, se pudieron convertir en objetos de consumo para la infancia, en juguetes y en imágenes para la fantasía. El mercado de humanoides cabezones con ojos negros envolventes no ha dejado de crecer en estos últimos años, habiéndose convertido ya este personaje en algo seguramente más popular que el muñeco de Michelin.

Aunque el campo de la publicidad y del mercado es de gran interés para conocer la semiótica del ovni y la significación actual de la imagen de los extraterrestres, aún está por hacerse un trabajo en profundidad que abarque todos los elementos.

CAPÍTULO 14

PSICOLOGÍA SOCIAL DE LAS OBSERVACIONES OVNI

POR QUÉ SE VEN OVNIS

En este capítulo vamos a revisar las diferentes tentativas de explicación de las visiones de ovnis desde un punto de vista global. La escala en la que se configura este análisis es, por tanto, de tipo colectivo, pues arranca de lo que antes hemos visto sobre la psicología de la percepción para ir hacia lo social, trenzándose con los factores de la opinión pública, los medios de comunicación de masas y los procesos de información y comunicación social. La psicología social de las visiones ovni tendrá un referente psicológico en cuanto a los mecanismos perceptivos individuales, pero se enmarca en lo sociológico, porque vamos a ver la evolución a gran escala del fenómeno y los ciclos temporales de la casuística, prestando especial atención a lo que se han llamado *oleadas* de observaciones. Repasaremos además las hipótesis que intentan explicar estos fenómenos cíclicos desde la psicología del pánico, el contagio social y otros.

La hipótesis de la inconsistencia de estatus

Una propuesta en psicología social para explicar las visiones de OVNIs es la *hipótesis de la inconsistencia de estatus*, que Donald Warren (1970) presentó para interpretar el resultado de la encuesta Gallup de 1966, según la cual un 5% de la población había sido testigo de “platillos volantes”. Veamos la argumentación de Warren: hay factores de estatus que no son adquiridos, como la raza, el sexo o la edad, y otros que sí son adquiridos, como los ingresos, la educación o el empleo. Lo que caracteriza al estatus adquirido es su fluidez en el tiempo. Ambos indicadores de estatus pueden ir en paralelo o crearse una dislocación entre ellos, lo que Warren llama *inconsistencia de estatus*, que define como “la situación en la que un individuo tiene diferentes niveles en los indicadores de clase social”. Pone como ejemplo el de un médico negro, que cuenta con unos ingresos medios, una educación

alta y un valor de etnicidad bajo. A partir de ahí, Warren postula que “las observaciones OVNI están vinculadas a frustraciones de estatus, especialmente a lo que uno percibe como un estatus deprimido en relación con su posición en la escala social. La persona con inconsistencia de estatus informa de un caso OVNI para salirse de un orden social en el que no se le otorga el lugar que su situación y sus méritos, desde el propio punto de vista, merecen. Los OVNI ofrecen así una forma de escape, un rechazo al orden social y una posibilidad de cambio. La hipótesis que plantea Warren a partir de la encuesta Gallup es que las personas con estatus inconsistente verán con más probabilidad platillos volantes e informarán sobre ellos. Contrastando los datos de la encuesta con el modelo, descubre que los varones de raza blanca con educación alta e ingresos bajos (los infrarretirados) son los mayores informadores de OVNI, lo que vendría a apoyar la hipótesis.

Contagio social y contagio histórico

En el simposio sobre OVNI organizado en 1969 por Thorton Page en nombre de la Asociación Americana para el Avance de la Ciencia, hubo un apartado de ponencias sobre los factores sociales del fenómeno. El profesor de sociología de la Universidad de Illinois Robert Hall (1972) habló de los sistemas de creencia y contagio de la creencia. Cada persona tiene una estructura cognitiva consistente en muchos elementos de información y creencia interdependientes. Pero las personas están organizadas en sistemas sociales donde cada persona apoya las creencias de los otros, porque la gente tiende a sostener creencias consistentes con las de quienes le rodean. Las situaciones ambiguas tienden a ser interpretadas de manera que encajen y apoyen el conocimiento previo. Cuando un sistema de creencias es fuerte es probable que se lo defienda incluso más allá de la lógica, de tal manera que un suceso ambiguo será asimilado en la creencia preexistente. “De hecho encontraría asombroso y como una anomalía del comportamiento”, dice Hall, “que el testigo de un suceso dramático y ambiguo esté dispuesto a interpretarlo de una manera que quede fuera de sus creencias previas y se oponga a las creencias de los otros que le rodean” (pág. 216).

Un *contagio histórico* es, según Robert Hall, una situación en la que se da un alto nivel de ansiedad o tensión por algún suceso ambiguo que se supone que crea una seria amenaza. Hall piensa que es difícil hacer encajar los OVNI como contagios históricos. Por una parte, las personas que informan de OVNI no los interpretan como una amenaza, puesto que se da el asombro, pero no el miedo. Por otro lado, la continuidad del fenómeno a lo largo de décadas no tiene precedentes en los casos de contagio histórico. Igual-

mente, muchos informes proceden de gente desconocedora de lo que son los OVNI, y sin embargo su informe es consistente con otros muchos casos que no han sido dados a conocer en los medios de comunicación. Por todo ello, Hall cree que existe un estímulo físico distintivo que produce los OVNI, un fenómeno real de la mayor importancia. “¿O tienen que aceptar los científicos del comportamiento el asombroso y anómalo hecho de que cientos de testigos inteligentes y responsables continúen equivocándose por tantos años? Si es así deben dar cuenta de este fallo masivo” (pp. 221-2), concluye.

A este estudio se le dio la mayor importancia en el entorno ufológico por apoyar la realidad de los ovnis. En una mirada crítica, el problema que presenta la tesis de Hall es su reduccionismo, por limitarse a considerar sólo dos alternativas al fenómeno ovni: el contagio histórico o la realidad de una anomalía física y material, ignorando otras posibles fuentes de producción del fenómeno social.

Ilusión colectiva y delirio colectivo

Escribiendo en la revista *Skeptical Inquirer*, Robert Bartholomew (1997) ha definido los OVNI como *delirio colectivo*. El término *delirio* es usado en psiquiatría para describir creencias patológicas asociadas a perturbaciones mentales. En sociología se llama *delirio colectivo* o *delirio de masas* a fenómenos de expansión de falsas creencias entre una población determinada. Como indica Bartholomew, se diferencian de los mitos y creencias tradicionales en el hecho de ser espontáneos y no organizados. Distingue cuatro tipos de delirios colectivos: 1) *amenazas inmediatas a la comunidad*, que implican sentimientos exagerados de miedo que duran de semanas a meses y cuyo proceso de creación fantástica se produce por fallos de percepción y por la tendencia de la gente a compartir creencias similares con otros; 2) *explosiones de pánico en la comunidad*, cuando la gente intenta huir de una amenaza imaginaria; 3) *miedos simbólicos comunitarios*, que consisten en miedos por la erosión de los valores tradicionales, generalmente dirigidos hacia otros grupos étnicos, y 4) *realización de deseos colectivos*, que implica un proceso semejante a las amenazas a la comunidad, excepto que en este caso el objeto de interés satisface necesidades psicológicas.

En el libro en colaboración entre Robert Bartholomew y el psicólogo norteamericano George Howard, *UFOs and Alien Contact. Two Centuries of Mystery* (1998) incluyen entre las *amenazas inmediatas a la comunidad* la oleada de naves aéreas sobre Estados Unidos en 1896, los aviones fantasma sobre Inglaterra en 1909, los cohetes fantasma vistos en Escandinavia en

1946 y la oleada de platillos volantes de julio de 1947 que dio inicio al fenómeno OVNI. Los rumores sobre mutilaciones de ganado que en la década de los setenta se asociaron con los OVNI son explicados por estos autores como ataques normales de predadores sobre el ganado. Las consecuencias de la emisión radiofónica de Orson Welles se sitúan entre las *explosiones de pánico*. La búsqueda de los extraterrestres como “ángeles tecnológicos” se califica como *realización de deseos colectivos*, en cuanto que “llena un vacío espiritual dejado por el ascenso del racionalismo y humanismo secular” (p. 220). Los autores crean una nueva categoría de *pequeños miedos de grupo* para calificar las situaciones en que un grupo de personas que se encuentra en un entorno aislado y oscuro entran en pánico tras ver algo inusual que suponen amenazante. “Así, una fuente luminosa aérea es transformada en un platillo volante” (p. 221). Suele darse el caso de que cuando una persona que conduce un coche piensa que está siendo seguido por un OVNI muestra síntomas disociativos, aumentando así el miedo entre los otros pasajeros. Posteriormente estos individuos pueden tener sensaciones de “tiempo perdido” provocadas por el estrés. Bartholomew y Howard creen que estos episodios ocurren a menudo durante las oleadas OVNI y contribuyen significativamente a una escalada de excitación del interés público en el tema cuando reciben una amplia cobertura en la prensa. El posicionamiento de los autores es decididamente escéptico, explicando todos estos fenómenos como errores colectivos. Así, una oleada de OVNI es una *ilusión colectiva* o *ilusión de masas*, diferenciándose de las creencias populares y de los mitos religiosos en que las ilusiones colectivas ocurren de una forma espontánea y no organizada, aunque puedan adquirir con el tiempo una organización e institucionalizarse, por ejemplo, en asociaciones ufológicas.

En la primera parte del libro de Bartholomew y Howard se defiende la tesis de la creación social de las visiones extraordinarias desde la “nave aérea” de 1896 en Estados Unidos hasta los inicios de los platillos volantes. Los autores relatan los sucesivos acontecimientos en el marco de la cultura de cada época, concediendo una importancia fundamental a los medios de comunicación. Así, indican que en las décadas de 1880 y 1890 había en Estados Unidos numerosos inventores caseros que anunciaban a bombo y platillo supuestos inventos de aparatos aéreos en medio de una feroz competencia por ser el primero en patentar tal ingenio. El 17 de noviembre de 1896 apareció un telegrama en un periódico de Sacramento (California) en el que un empresario anunciaba que llegaría volando en su nuevo aparato desde Nueva York hasta California en dos días. Aquella misma noche cientos de personas de Sacramento informaron haber visto el aparato como una luz en el horizonte, y desde algunos lugares oyeron música y voces procedentes

del cielo. En medio de la polémica que siguió en la prensa, nuevas observaciones empezaron a llegar desde otros puntos de California, en algunas de las cuales los testigos describían incluso encuentros con los pilotos de la nave. A principios de 1897 las visiones se habían extendido por todo el país, mientras algunos periódicos serios clamaban en sus columnas editoriales que toda la historia de las naves aéreas era un mito y un engaño perpetrado por la prensa sensacionalista.

El episodio de las naves aéreas puede explicarse, según Bartholomew y Howard, de acuerdo con las teorías conocidas en psicología de la percepción y en psicología social. El marco de referencia -o esquema mental- de los testigos tiene una influencia fundamental en cómo se interpretan e internalizan los acontecimientos externos. Pero más que en la percepción individual, los autores se interesan por la percepción colectiva, puesto que estamos hablando en general de observaciones multitudinarias. Estas son explicadas en base a la tendencia de la gente que se halla en grupo a conformarse a las opiniones colectivas. “La variación de interpretaciones de lo que realmente existe es especialmente notable”, escriben, “en la percepción de estímulos ambiguos o formas conflictivas de información en un grupo, que dará como resultado que ciertos miembros desarrollarán una creciente necesidad de definir la situación, dependiendo menos de su propio juicio sobre la validación de la realidad que del juicio de los otros” (p. 58). Los autores ponen como ejemplo de este fenómeno el “efecto autocinético”, demostrado experimentalmente, que consiste en que las percepciones individuales tienden a amoldarse a las del grupo cuando se observa colectivamente un estímulo de un punto de luz en un ambiente oscuro. En situaciones ambiguas como las que se dan en una observación nocturna, la inferencia sustituye a la percepción para completar los vacíos de información y la observación insuficiente.

EL PÁNICO SOCIAL Y OTRAS EXPLICACIONES DE LAS OLEADAS

Experiencias de simulación y pánicos sociales

La noche del 30 de octubre de 1938 Orson Welles y el Mercury Theatre hicieron para la radio Columbia Broadcasting System (CBS) una representación de la novela de H.G. Wells *La Guerra de los Mundos*, con un guión que relataba la invasión de la Tierra por los marcianos imitando un boletín de noticias. La obra comenzó como una emisión musical que se interrumpió para dar un supuesto boletín de noticias urgente sobre el descenso de naves marcianas, conectándose con reporteros destinados sobre el terreno donde

ocurrían los acontecimientos. Aunque antes del programa se anunció que se iba a emitir una obra de teatro y la representación se interrumpió varias veces para repetir que lo que se estaba emitiendo era ficción, el realismo de la interpretación fue tan logrado que condujo a millones de personas a un equívoco entre fantasía y realidad y provocó el pánico entre muchas de ellas, que creyeron que estaban oyendo noticias auténticas. Las reacciones de pánico en Nueva York aquella noche de 1938 son de sobra conocidas y se encuentran en la mitología de la radiodifusión.

Este suceso fue estudiado por el sociólogo Hardley Cantril, de la Oficina de Radioinvestigaciones de la Universidad de Princeton, quien escribió un libro titulado *The Invasion from Mars* (1939/1942). Cantril llegaba a la conclusión de que el momento en el que las personas sintonizaron fue determinante para creer o no en la realidad de la emisión. Según una encuesta de la CBS realizada poco después del suceso, entre los que escucharon desde el principio, sólo el 20 por ciento creyó que el programa dramático había sido interrumpido por un boletín de noticias especiales, mientras que entre los que sintonizaron después, el 63 por ciento creyó que estaba oyendo noticias reales. En el estudio de Cantril se dividió a los oyentes, según su reacción, en cuatro grupos: 1) los que comprobaron la veracidad interna de la transmisión y comprobaron que el programa era ficticio; 2) los que contrastaron la radiotransmisión con otras informaciones y se dieron cuenta de que se trataba de una representación; 3) los que intentaron verificar el programa comparándolo con otras informaciones, pero, por varias razones, siguieron creyendo que oían noticias verídicas; 4) los que no hicieron tentativas para comprobar la veracidad de la transmisión o la del suceso. De este último grupo, la mayoría estaban tan asustados que no pudieron hacer nada, o bien adoptaron una actitud de resignación. Algunos incluso se aprestaron a salir huyendo. En las dos encuestas que se realizaron sobre los resultados de esta emisión, la citada de la CBS y la de la Universidad de Princeton, el grupo 4 fue el más numeroso.

Analizando las circunstancias históricas y sociales, Cantril señalaba que “cuando sobrevino la invasión de los marcianos, muchas normas sociales, con sus correspondientes costumbres personales, se encontraban en un estado de fluencia y cambio” (1942, p. 178), por lo que atribuía las interpretaciones fantásticas a la confusión general imperante sobre las condiciones económicas, políticas y sociales, siendo la gente más pobre la que fue más proclive a una pauta errónea de interpretación. Por otra parte, entre agosto y octubre de 1938 los norteamericanos estuvieron pendientes de la crisis internacional, y las estaciones de radio interrumpían constantemente los programas para transmitir las últimas noticias sobre las tensas relaciones con

Alemania. En las entrevistas que hizo Cantril se revelan expresiones de temor a la guerra o a la invasión de los alemanes. Otro aspecto que el sociólogo valoraba era el concepto que las personas tenían sobre la ciencia, que para muchos era una “característica desconcertante de la civilización actual” (p. 183).

Se señala en el libro que la situación del momento se contemplaba como una amenaza real para la gente. “El comportamiento de pánico provocado por la radiotransmisión fue debido a la enorme exaltación del yo creada por la situación y a la completa incapacidad del individuo para aliviar o controlar las consecuencias de la invasión” (p. 227). Nada se podía hacer para salvar sus valores, de manera que el pánico era inevitable. Cantril tiene una lección que sacar del suceso: que las ansiedades latentes que determinan el pánico pueden ser reducidas a un mínimo aumentando la capacidad crítica de la gente. Y concluye que “la instrucción es uno de los preventivos más seguros contra el pánico” (p. 231).

En los últimos años algunos sociólogos han puesto en duda la extensión del pánico provocado por la emisión del Mercury Theatre tal como lo describió Cantril y como ha quedado en la leyenda, ya que existen poco más que evidencias anecdóticas para decir que muchos oyentes fueron presa del terror y salieran huyendo de sus casas. Muchas de las noticias del suceso no se pudieron comprobar, y de hecho gran parte del estudio de Cantril se basó en entrevistas a sólo 135 personas. De cualquier manera, fueran como fuesen las circunstancias reales del pánico, lo que no puede negarse es que los medios de comunicación han influenciado de manera fundamental en la percepción pública de este acontecimiento de la radiodifusión (ver Bartholomew, 1998).

En los años que siguieron a aquella famosa emisión hubo otras experiencias del mismo tipo con resultados, al parecer, igualmente espectaculares, aunque los informes sobre ellas sean más escasos. Simplemente nos detendríamos en una reciente y que tuvo lugar en nuestro vecino país Portugal, que está suficientemente documentada. En el 50 aniversario de la emisión radiofónica de Orson Welles, el 30 de octubre de 1988, un grupo de aficionados a la radio organizó en la ciudad portuguesa de Braga un experimento del mismo tipo, con un guión también basado en *La Guerra de los Mundos* y siguiendo lo más fielmente posible el modelo establecido por Orson Welles en la famosa emisión de la CBS. En el libro *Os marcianos en Braga* (1989), escrito por el impulsor de la idea, José Manuel Coelho, se relata cómo el experimento tuvo el éxito deseado, al producirse escenas de pánico, familias que abandonaron la ciudad con destino a Oporto o a España, negocios que cerraron sus puertas, la llegada a la emisora de un subins-

pector de policía, etc. Durante y después de la emisión del programa la emisora se vio inundada con las llamadas de teléfono de oyentes confusos o enfadados. El experimento de Coelho y sus colaboradores fue también un éxito periodístico, pues toda la prensa portuguesa se hizo eco en los días siguientes de esta experiencia. En el libro citado se reproducen los recortes de prensa, que aportan información adicional de interés sobre el efecto de la emisión entre el público.

Explicando las oleadas por el pánico social y la moda

El doctor en folklore y ufólogo Thomas Bullard (1988b) analizó en su artículo "Waves" los picos de máxima intensidad de la casuística OVNI, que los ufólogos han llamado oleadas, y estudió si podían responder al modelo de *pánico social* o de *moda*. Bullard explica que el pánico social es una acción colectiva que intenta evitar una amenaza percibida, mientras que una moda es una acción emprendida para abrazar una creencia deseada. Para que se produzca alguna acción colectiva de estos tipos deben cumplirse unas condiciones previas: deben existir un sistema de comunicación, una noción sobre lo que puede suceder y la posibilidad de actuar. Se origina un proceso en el que unas circunstancias ambiguas conducen a la ansiedad o al deseo y preparan las bases emocionales necesarias, siendo el factor precipitante para la acción una creencia o una expectativa concreta. Una vez que se produce un pánico social o una moda, puede continuar hasta que tiene lugar una pérdida de interés y disminuye la fuerza emocional que lo había originado.

Las oleadas OVNI contienen todos estos ingredientes, según Bullard. La creencia o expectativa que ha existido en algunas de las ellas es bien evidente. Como ha puesto de manifiesto el mismo autor en otro artículo sobre la oleada de visiones de la "nave aérea" en Estados Unidos en 1896-97 (Bullard, 1988a), lo que se produjo entonces fue una combinación de noticias sobre experimentaciones con dirigibles, sumado a la influencia de la literatura de fantasía científica y una buena dosis de creencia. "Cualquiera que haya sido la realidad de la nave aérea, fue sólo en parte percepción. El resto fue expectativa y creencia, y el resultado fue una visión que encajaba con el espíritu de los tiempos, una nave aérea bien sentada en la imaginación".

En otras oleadas se observa el mismo proceso. En el artículo ya comentado antes, Bullard (1988b) hacía notar cómo en las visiones de aviones fantasmas que se dieron en Inglaterra en 1913 no existía una expectativa, sino un miedo a los aviones alemanes. En 1957, al mismo tiempo que se produ-

cía una oleada de platillos volantes, el Sputnik hacía volver la mirada hacia el espacio en la expectación por el futuro de la astronáutica. Uno de los factores sociales que operan en la génesis de una oleada de este tipo, hace notar Bullard, es el incentivo del testigo para informar de una observación OVNI cuando siente que está contribuyendo a solventar un misterio. Intervienen también factores contrarios de control social, como puede ser la crítica escéptica de personalidades prestigiosas o los fraudes, que desacreditan el fenómeno. Una oleada termina cuando se da una saturación de la información OVNI que colma el apetito de información del público disminuyendo su interés en el tema. Se pregunta Bullard por qué no ha habido oleadas de importancia en Estados Unidos desde 1973, y apunta a que se ha experimentado una fatiga del asombro, pues la excitación por los OVNI ha perdido su fuerza al haberse convertido los viajes espaciales en algo común.

Las causas sociológicas explicadas son satisfactorias, pero Bullard es un ufólogo creyente en la realidad extraterrestre de los OVNI, así es que piensa (Bullard, 1996) que también hay una causa física para las oleadas -léase un fenómeno ovni real-. Sin embargo, no aporta una razón convincente que nos haga replantear la hipótesis sociológica como causa suficiente para este tipo de fenómeno sin tener que recurrir a entidades hipotéticas externas a la Tierra.

La teoría de la difusión y la influencia de los medios de comunicación en las oleadas

Ya en su primer libro, el escéptico Philip Klass (1974) describió un modelo de dispersión geográfica de las oleadas (o "flaps" sin son de corta duración), según el cual hasta que una oleada alcanza una atención a escala nacional, su centro de actividad tiende a moverse hacia afuera, hacia las áreas vecinas, como las ondas que se crean en el agua al tirar una piedra. Cuando los medios de comunicación locales del lugar donde se ha dado origen a la oleada pierden interés en el asunto, se va creando un pico de actividad en otras áreas vecinas. Explica Klass que la oleada de 1973 en Estados Unidos se inició en los estados del sureste y se extendió hacia el interior. Cuando los periódicos de Washington comenzaron a publicar sobre los OVNI, los casos comenzaron a aparecer en esta región. Un factor que había contribuido al crecimiento de anteriores oleadas estaba ausente en 1973, según Klass: la intervención de las Fuerzas Aéreas, que al investigar los casos y negarlos había paradójicamente promovido la polémica y fomentado una mayor cobertura de los medios de comunicación, lo que a su vez originó más casos OVNI. Para el año 1973 las Fuerzas Aéreas se habían

desentendido ya de la investigación del fenómeno después de las conclusiones del Informe Condon, de 1969.

Una experiencia práctica sobre cómo se generan las oleadas de OVNI fue la llevada a cabo en España por Félix Ares de Blas y su grupo de colaboradores de San Sebastián en 1978 (Colectivo IVAN, 1980), en una demostración de que las oleadas OVNI son un fenómeno social originado por la influencia de los medios de comunicación. El experimento constó de varias fases. Primero comunicaron a la prensa falsos casos OVNI, lo que provocó la llegada a las redacciones de otros casos espontáneos. Luego crearon un falso ovni haciendo señales con unas simples luces de coche desde las colinas próximas a Gorostiza (Guipúzcoa), que dieron lugar a que llegasen a la prensa testimonios de testigos del supuesto fenómeno. Finalmente entrevistaron a los testigos de este "OVNI", quienes describieron lo observado como una nave extraterrestre, demostrándose de paso que la realidad de un estímulo se deforma y se adorna de acuerdo con la imagen aceptada de OVNI. La conclusión principal de la experiencia fue que manipulando la prensa y la radio es posible crear una oleada de OVNI, y que ésta desaparece cuando los hechos se hacen repetitivos y el interés de los medios decae.

La hipótesis de las crisis sociales

La hipótesis más ambiciosa del libro de Curtis Peebles (1994) comentado antes es la de que las oleadas de avistamientos OVNI se han producido en momentos de crisis políticas o de eventos especiales de la vida americana, del tipo de elecciones presidenciales, acontecimientos de la astronáutica y otros, y quizá este sea el punto más débil de la obra, al no quedar suficientemente establecida la asociación entre los factores sociales y las oleadas, y menos aún en una relación causa-efecto (ya comenté antes la crítica de Stoczkowski al punto de vista de las crisis para explicar las creencias). Por otro lado, el libro se circunscribe a la historia de los ovnis en Estados Unidos, y por tanto no se plantea explicar la evolución paralela del fenómeno en otras áreas geográficas y con otra problemática social diferente.

La hipótesis de que los ovnis son una reacción mágica a tiempos de crisis había sido ya presentada por el psiquiatra Otto Billig (1982), quien intentó cubrir toda la historia de los ovnis intentando encontrar momentos de ansiedad relacionadas con periodos de crisis y relacionarlos con las visiones no identificadas. Martín Kottmeyer (1995-96) ha criticado la falta de concreción de esta propuesta debido a que en la obra de Billig el concepto de crisis incluye un conjunto de sucesos tan amplio que englobaría el 67% del intervalo temporal considerado, lo que seguiría sin explicar por qué las oleadas

se concentran en un lapso de tiempo del 8% del mismo intervalo.

No sólo las manifestaciones del fenómeno ovni, sino las mismas publicaciones sobre la materia podrían estar influidas por procesos sociales. Steven Dutch (1986) encontró tres picos en la publicación de libros de ufología, que coincidían con una tendencia paralela en la literatura ocultista o mágica en general. Intentando encontrar indicadores sociales que hicieran entender estas tendencias, Dutch no vio ninguna correlación con la economía americana, pero sí con la política, arriesgando la hipótesis –todo lo rebuscada que pueda parecer– de que el bajo número de publicaciones hasta 1967 se debería a un espíritu de creciente "racionalidad" manifestada por la presidencia de John Kennedy y el papado de Juan XXIII.

De manera parecida, la hipótesis sobre la que ha trabajado Robert Flaherty es la de que el mito de los platillos volantes ha sido alimentado en gran parte por las tensiones generadas por la guerra fría. Defiende hasta tal punto que la evolución de los ovnis está basada en la política que justifica el declive del entusiasmo por los platillos volantes a partir de 1980 por la desilusión con la administración Carter. Lo que no explica es por qué ese declive se produjo en todo el mundo al mismo tiempo, donde no existía ninguna desilusión con Carter. En el capítulo dedicado a la mitología ovni veremos su tesis en más detalle.

La hipótesis paranoide

Martín Kottmeyer, del que ya vimos en capítulos anteriores sus teorías sobre la paranoia en la evolución de la ufología, ha intentado aplicar esta explicación a las oleadas OVNI (Kottmeyer, 1995-96, 1998b). Según él, muchas de las facetas del mito OVNI son formas identificables de pensamientos paranoides. Partiendo de la base de que la vergüenza y la humillación explican un amplio rango de desencadenantes de la paranoia, Kottmeyer deduce que si las oleadas están siendo gobernadas por la misma dinámica de las paranoias, podrían estar relacionadas con episodios de vergüenza colectiva. De esta manera, se lanza a una búsqueda de esos episodios en la historia americana reciente y a su comparación con los periodos de oleadas: en 1952 una huelga general, en 1957 el lanzamiento por los rusos del satélite Sputnik, en 1965 la implicación de Estados Unidos en la guerra de Vietnam y los disturbios raciales. Kottmeyer lleva tan lejos las comparaciones como para arriesgar un origen causa-efecto entre los avatares de la guerra en Vietnam y las fluctuaciones de visiones OVNI en 1967. Si los OVNI se veían en momentos de humillación nacional, ello explicaría por qué los informes se desvanecieron cuando un americano pisó la Luna por primera

vez. El autor de la hipótesis se ve obligado, sin embargo, a reconocer que ésta no ha funcionado para las oleadas posteriores a 1973. Ello lo atribuye a que los episodios recientes de vergüenza nacional no son tan fáciles de identificar.

El mismo Kottmeyer reconoce lo arriesgado de su apuesta y las dudas que tiene respecto a ella. No es para menos. Intentar una teoría tan ambiciosa en una confrontación de episodios de la política americana y los ovnis sin llevar la comparación a lo que sucedía más allá de las fronteras de Estados Unidos es un lance, cuando menos, imprudente. Si Kottmeyer se hubiera detenido a analizar las oleadas en Europa seguramente no hubiera llegado a esbozar su teoría, porque, por hablar del caso Español, nada hace pensar que los ovnis se hayan visto en España en momentos de humillación nacional. De hecho, lejos de asociarse las oleadas españolas a situaciones de paranoia, han tenido que ver de una manera muy evidente con la euforia de la conquista espacial. Por otra parte, la valoración meramente cuantitativa de los informes OVNI que hace Kottmeyer, sin un análisis del contenido de las noticias, hace que se desvanezcan las connotaciones de las observaciones en su contexto particular. La pega final que yo pondría a la hipótesis paranoide, y tal vez la más importante, es que no se justifica en ella el mecanismo por el cual una etiología de psicología individual se lleva hasta explicar observaciones OVNI colectivas.

CAPÍTULO 15

ESTUDIOS TRANSCULTURALES SOBRE EL ESTEREOTIPO “PLATILLO VOLANTE”

A principios de los años ochenta se abrió una nueva área de interés, especialmente en la ufología francesa: la de los estudios transculturales sobre los ovnis. Se trataba de saber si, como habían pretendido los ufólogos, los ovnis son un fenómeno universal o, por el contrario, es propio y exclusivo de la cultura occidental. Bertrand Méheust fue pionero de esta clase de estudios con su “proyecto Nabokok” (1981), aunque hay que aclarar que la idea subyacente a su proyecto era poner a prueba la validez de la hipótesis psicosociológica (HPS) desde una posición más bien crítica con ella, y en una clara defensa de la hipótesis extraterrestre. Para ello, Méheust realizó un experimento en una aldea relativamente aislada de Gabón llamada Nabokok, donde este investigador pasó un año como docente durante su servicio social. El estudio consistió en una serie de encuestas con personas de diferentes edades y niveles de educación, a las que se enseñaba cuatro dibujos con escenas de aterrizajes ovni con humanoides, y se les preguntaba después por su significado.

Las respuestas dependieron del acceso de los encuestados a la información occidental. En un primer contexto “virgen” de influencias culturales occidentales las escenas no evocaban nada a los consultados. Méheust lo justifica así: “Ellos no tienen, como nosotros, un cuadro de referencia inmediato e invariable para integrar la escena, derivando la interpretación de acuerdo con su fantasía”. Entre un segundo grupo parcialmente occidentalizado, el de los estudiantes de colegio, la interpretación se hacía de acuerdo con modelos de los comics y de la ciencia-ficción, género ampliamente extendido incluso en el medio rural. Entre estos alumnos, el 65% no habían oído hablar de OVNI, y el resto no tenían una idea clara de ellos y los asociaban al poderío tecnológico norteamericano.

Méheust saca como conclusión que ciertas personas no tienen el equipamiento mental para operar la “distorsión platillista” que la HPS supone. Por tanto, si en un contexto “virgen” se diera un caso OVNI, esta hipótesis habría fracasado, pues no podría explicar cómo los testigos habrían podido

malinterpretar un fenómeno natural en términos extraterrestres careciendo de la información sobre lo que son los OVNI, o en palabras del autor, “si los testigos no poseen el bagaje mental para operar esta desnaturalización”. Aunque crítico con la HPS, Méheust no extrae del proyecto una conclusión definida, insistiendo simplemente en que es de suma importancia estudiar a fondo los casos OVNI que se produzcan en países del tercer mundo para llegar a una conclusión.

Otro estudio similar fue emprendido por Thierry Pinvidic (1983a, 1983b) en Argelia con la colaboración de Méheust. Se trataba en este caso de saber si el estereotipo occidental de OVNI es aplicable a otras culturas, es decir, si los pueblos no occidentalizados los ven y los interpretan de la misma manera que en occidente. Pinvidic explica que en sus entrevistas la gente le contó todo tipo de observaciones extrañas o curiosas, pero nada que se pareciera a OVNI. Realizó también una encuesta con estudiantes de colegio a los que se preguntó si habían oído hablar de OVNI y qué pensaban sobre ellos. De 150 alumnos, 85 habían oído hablar del fenómeno, especialmente en la televisión. Pinvidic concluye de ello que los OVNI no forman parte de la experiencia visual en Argelia. De hecho señala que muy pocos de los casos de la literatura ufológica mundial tienen testigos no occidentales, y de los 64 casos que recopiló de los países árabes, sólo uno cuenta con un testigo no europeo. “Mi hipótesis personal”, dice, “es que la asociación de una imaginaria occidental, “tecnológica”, unida al folklore local, puede dar cuenta de las experiencias OVNI en todo el mundo. El factor decisivo es la concienciación pública hacia el motivo OVNI”. Este autor destaca que en Argelia la religión islámica proporciona su propia comprensión de lo paranormal, además de ser una barrera inhibitoria a la dispersión del estereotipo OVNI. Por ello cree que para considerar la validez de los casos que proceden de países no occidentales resulta esencial contar con datos sobre la etnología y la sociología de ese país. “Es probable que esto pueda demostrar que la influencia del estereotipo OVNI es una función directa de la ausencia de cualquier otra lectura de esta experiencia”, concluye.

El caso de China puede resultar paradigmático de lo que los ufólogos psicosociales querían decir cuando hablaban de la difusión del estereotipo. Cuenta Shi Bo (1985), el ufólogo chino más popular, que hasta 1979 no existió el tema OVNI en los medios de comunicación. Un hecho clave de ese año fue la publicación por un periodista llamado Zhou Xinyian de un artículo defendiendo la existencia de los OVNI, el cual fue contestado por un profesor de meteorología originando un debate que surtió el efecto de abrir el tema al debate público. A partir de ese momento se crearon varios grupos ufológicos. Uno de ellos, el Grupo de Estudio OVNI, dirigido por el citado

Shi Bo, lanzó al mercado en 1981 una revista titulada *Estudios de OVNI*, que alcanzó una tirada de 350.000 ejemplares. Shi Bo publicó en 1983 en Francia un libro titulado *La Chine et les extraterrestres*, donde se hace una recopilación de la casuística de visiones en su país. En ella se destaca el año 1980 como un momento de ruptura. Del período entre 1947 y 1978 se recogieron 61 casos y 20 más entre 1978 y 1980. Pero en los tres años siguientes a la publicación del artículo de Zhou Xinyian, el ufólogo Shi Bo recogió nada menos que 3000 casos.

Thierry Pinvidic (1984) ha encontrado en el libro de Shi Bo un apoyo a la HPS en lo que respecta a la difusión del estereotipo OVNI. La explosión del tema que se produjo en China a partir de 1980 sería influencia de la apertura política, que conllevó también una apertura de los medios de comunicación hacia Occidente. Pinvidic explica la “oleada” de los 3000 casos iniciada en 1981, la mayor jamás producida en la historia del fenómeno a nivel mundial, como un proceso de “contagio social”. Para Pinvidic los OVNI habrían tenido tal éxito en China porque supondrían una especie de subproducto de la cultura occidental y del exotismo americano.

Algunos ufólogos defienden la tesis de que si los ovnis fueran un producto de la imaginación deberían mostrar una variedad de formas que en la realidad no presentan, y aducen que la visión tan frecuente de seres humanoides tan semejantes entre sí es prueba de que el fenómeno es real. Para poner a prueba esta idea y saber al mismo tiempo cuál es el estereotipo sobre los ovnis entre los niños, Paolo Toselli (1987b) encargó un test con los alumnos de una escuela primaria de Alejandría, a quienes se pidió escribir y dibujar cómo se imaginaban una observación OVNI. Toselli verificó un parecido sorprendente entre los encuentros OVNI imaginarios de los niños y los casos reales, incluso en las circunstancias de hora y lugar de los sucesos. Los alumnos participantes describían los encuentros cercanos como teniendo lugar en la noche y en lugares aislados, y el 50% imaginó entidades con forma humanoide, lo que se corresponde con la casuística ufológica. Toselli hace notar que la mayoría de los niños había visto la serie de televisión *Proyecto OVNI*, y se hace la pregunta: “¿lo imaginario corresponde a lo real o lo real es puramente imaginario?”.

En uno de mis artículos (Cabria, 1990) razonaba que si el fenómeno ovni es un producto simbólico que responde a las condiciones de la cultura de occidente, ello debería demostrarse en estudios transculturales sobre la difusión de la imaginaria asociada al mito extraterrestre. De mi estancia en África, donde vivía en aquel tiempo, extraía la conclusión de que los ovnis no son un referente simbólico conocido más que entre las capas sociales aculturadas al modo occidental. Me oponía por ello a las pretensiones de los

ufólogos sobre la universalidad del fenómeno ovni que se basan sobre la recopilación de unas pocas noticias indirectas de visiones extrañas en países del tercer mundo, que los ufólogos se cuidan se interpretar adecuadamente desde un contexto extraño a aquel en que se producen los hechos, y que no tiene en cuenta la idiosincrasia local. Respondía en concreto a la tesis de la presencia ovni en África defendida por la desaparecida ufóloga anglo-zimbabwana Cynthia Hind. Ésta presentó en su libro *UFOs: African Encounters* (1982) casos OVNI de Zimbabwe y Sudáfrica, pero cuyos testigos eran blancos, y cuando no, el caso no implicaba un fenómeno típicamente OVNI, sino que era la ufóloga la que lo incluía dentro del marco interpretativo ufológico. Acaparar para la ufología relatos nativos sobre visiones maravillosas o seres mitológicos no hace sino confundir los entornos culturales. Por la misma razón que los ufólogos califican de manera etnocéntrica las visiones y creencias de otros pueblos como ovnis, ellos podrían calificar a nuestros ovnis como visiones de espíritus. Lo que no se puede negar es que la imaginación de los ovnis y los extraterrestres se ha internacionalizado en las dos últimas décadas como efecto de la difusión de la televisión (en algunos países de África la televisión ha llegado en los años setenta y ochenta) y la apertura al mundo de la información en esto que llamamos liberalismo y globalización. De este proceso cultural imparable se puede esperar ya una casuística genuinamente ovni al estilo occidental, pero ello no significará que los ovnis visiten cada vez más países, sino, más probablemente, que los esquemas mentales de la cultura occidental con sus maneras de interpretar la realidad han conseguido llegar a todos los rincones del mundo.

RESUMEN DE LA PARTE III

Hasta aquí nos hemos encontrado con una serie de facetas del fenómeno ovni que tienen una incidencia social, desde la dinámica de difusión de la noticia hasta el análisis de las creencias, pasando por la estructura social de la ufología y otros.

El análisis de las encuestas de opinión, principalmente las realizadas en Estados Unidos, pone a las claras el alto porcentaje de la población que ha oído hablar del tema OVNI. Una mayoría de los encuestados piensa que el fenómeno es real, si bien en las preguntas no se especifica claramente qué es lo que se entiende por “real”. Gallup parecía dar por hecha la vinculación “OVNI real” con “extraterrestre”, porque todas esas encuestas venían vinculadas con la pregunta sobre la vida extraterrestre, y era en ese contexto que se realizaban los sondeos. Queda a criterio de cada cual la interpretación de los resultados, pues vimos que la opinión de Durant (1993) al respecto pecaba tal vez de un subjetivismo muy ufológico. En España la encuesta más completa, la de Ares y Garmendia (1979), reflejaba las creencias de tipo religioso asociadas por una parte de la población al objeto OVNI.

Fox (1979) entiende que la creencia popular en los ovnis tiene que ver con ciertos aspectos de la cultura actual, como la posibilidad del viaje espacial, la creencia en que existe vida en el universo, un cambio en el sistema de creencias sobre la ciencia y la falta de información sobre astronomía y psicología perceptiva. La explicación popular estará limitada por lo que se considera plausible, es decir, por la cultura del grupo.

En un capítulo he tratado la ufología como saber y como movimiento social. El primer aspecto ha sido encarado principalmente por Pierre Lagrange, quien niega la posibilidad de una división entre cultura sabia y cultura popular, entre ciencia y pseudociencia, y aboga por una sociología que no reduzca los ovnis a explicaciones psicosociológicas, sino que estudie cuáles son las reglas de producción de un saber condenado por la ciencia. Hemos podido ver las diferentes actitudes de los diversos actores implicados en el debate sobre la naturaleza de los ovnis, y en qué estrategias han seguido unos y otros para legitimar o deslegitimar la constitución de una disciplina como la ufología, incluido el caso español.

El movimiento ufológico ha sido descrito por varios autores. Schutz (1973) ha observado tres tipos de grupos OVNI: cultos religiosos, sociedades plataforma y grupos de investigación, mientras que Milligan (1988) contempla dos ámbitos del movimiento ufológico: el de los grupos cerrados de investigación y el de las personas que no están comprometidas con un grupo ni una idea. McIver (1985a) separa el movimiento en dos tipos de grupos: de información OVNI y de enseñanza espiritual. Esta socióloga ha estudiado las razones por las que la gente sostiene determinadas creencias, y al final apunta algunas conclusiones sobre los defectos de la ufología que pueden ser muy útiles para los especialistas.

La historiografía de los ovnis y la ufología forma también parte de una visión del tema desde las ciencias sociales. Las obras realizadas desde este punto de vista abarcan tanto una historia de contenido más o menos positivista, que busca explicar los hechos del pasado en términos convencionales, hasta una historia constructivista, como la de Lagrange, que intenta ver la construcción y deconstrucción del fenómeno a través de la voz de los actores, sin recubrirla con la palabra final del historiador. En ella se trata de comprender cómo se establece la realidad o la irrealidad de los ovnis.

Se ha llamado “sistema de comunicación social sobre las anomalías” al mecanismo por el cual la observación de un fenómeno extraño se convierte en un testimonio y posteriormente en un informe, sea de un OVNI o de un monstruo marino, según las características de la observación y el contexto. Aldora Lee (1969) descubrió que un 87% de la gente no informaría a nadie de una observación OVNI por razones como el miedo al ridículo, la inaccesibilidad a una instancia interesada o simplemente porque piensa que el fenómeno podría tener una explicación lógica. Ronald Westrum ha sido el proponente del concepto de “comunicación social sobre las anomalías”, incluyendo en él cosas como los condicionamientos que se interponen ante el testigo para informar de su experiencia, cómo la opinión experta de los científicos influencia la publicación de casos por la prensa y cómo las organizaciones ufológicas motivan la publicación de informes.

Los estudios sobre el tratamiento por la prensa del tema OVNI evidencian la importancia que los medios han tenido en la configuración del problema. Según Strentz (1970), un intenso tratamiento por la prensa del tema OVNI ha causado una concienciación generalizada sobre los platillos volantes, y cree que ello ha fomentado las oleadas periódicas de informes. El autor denuncia en la prensa una falta de discriminación de las noticias, lo que ha conducido al ridículo del tema. Hickman, McConkey y Barrett (1996) han comprobado en un análisis del tratamiento del tema OVNI por el diario *The New York Times* que los años cincuenta y sesenta fueron los de máxima

atención hacia los OVNI y que el tono de los artículos se han vuelto más escépticos en los años noventa.

El análisis de las noticias de prensa (Cabria, 1993, 1997) me lleva a atribuir al periodismo una influencia fundamental en la creación en 1950 del fenómeno social de los platillos volantes en España. Banchs (1998) y Stilo (1989) han llegado a conclusiones parecidas en relación con los inicios del fenómeno en Argentina e Italia.

El estudio de las oleadas ovni entra dentro de la competencia de la psicología social, y a propósito de este enigma se han propuesto diversas hipótesis, como la de la *inconsistencia de estatus* (Warren, 1970), según la cual las observaciones de OVNI estarían vinculadas a frustraciones de estatus, y el mismo autor lo confirmaba parcialmente a partir del análisis de una encuesta Gallup. Otra hipótesis, analizada por Robert Hall (1972), fue la del *contagio social* y el *contagio histérico*, aunque con resultados negativos. Robert Bartholomew (1997) ha definido los OVNI como un *delirio colectivo*, que consiste en una expansión de falsas creencias. Bartholomew y Howard (1998) califican en la categoría de *amenazas inmediatas a la comunidad* las visiones de “naves aéreas” en Estados Unidos en 1896, de “aviones fantasma” en Inglaterra en 1909 y de “cohetes fantasma” en Escandinavia en 1946. La oleada de “platillos volantes” de julio de 1947 tendría las mismas características. En el libro de esos dos autores se interpretan las oleadas de OVNI como *ilusiones colectivas* o *ilusiones de masas*. Explican que el esquema mental de los testigos tiene una influencia fundamental en cómo se interpretan e internalizan los acontecimientos externos. En las observaciones colectivas la gente definirá la situación dependiendo de cuál es la interpretación del grupo. Bullard (1988a, 1988b, 1996) ha interpretado las oleadas desde el punto de vista del *pánico social* y la *moda*, según que la situación se haya contemplado como una amenaza o como una esperanza, y ha explicado las diferentes en términos sociológicos las diferentes fases por las que pasa una oleada. Sin embargo, este autor deja una puerta abierta a la posibilidad de una causa física externa para las oleadas. Otro punto de vista para entender el funcionamiento de las oleadas es el de la *difusión*. Klass (1974) estableció un modelo de dispersión geográfica de los casos en círculos concéntricos por influencia de los medios de comunicación. En España, el Colectivo Iván (1980) demostró mediante un experimento que es posible crear artificialmente una oleada con la colaboración de la prensa. Algunos historiadores de la ufología han relacionado los ciclos de la casuística OVNI con momentos de crisis políticas o sociales (Peebles, 1994), mientras para Kottmeyer (1995-96, 1998b)) ha buscado una interpretación desde el punto de vista de la paranoia, atribuyendo las oleadas a episodios de humillación o vergüenza colectiva.

Un aspecto de la mayor importancia en una sociología y antropología de los ovnis es un estudio transcultural sobre el estereotipo de la forma ovni y en cómo es percibido el fenómeno en diferentes culturas. Desgraciadamente las condiciones de dificultad en que un trabajo así pueden emprenderse con garantías de cientificidad han limitado esta línea de análisis a algunos trabajos poco profundos, y prácticamente limitados a algunos investigadores franceses. Tanto Méheust (1981) en Camerún como Pinvidic (1983a, 1983b) en Argelia, llegaron a la conclusión de que el tema ovni es desconocido en otras culturas y que la gente tiende a interpretar las imágenes asociadas al mismo de acuerdo con sus propios esquemas mentales. Creo que es muy importante para los ufólogos, especialmente norteamericanos, quitarse las anteojeras de su etnocentrismo cultural y dejar de considerar que los mitos y los significados que son válidos para Washington sirven igualmente para otras cultura que disfrutan de valores muy diferentes, donde no se vive la cultura espacial ni de la *new age* occidental.

* * *

Hemos podido ver en esta tercera parte un rango muy amplio de estudios sociales sobre el tema ovni, desde los que intentan explicar las observaciones de ovnis con las herramientas de la psicología social hasta los que analizan las formas de construcción

En el primer sentido hay un sector de investigadores que buscan una explicación al fenómeno ovni en términos de histeria de masas, contagio social y otros, en combinación con las teorías vigentes sobre la percepción humana. Pero por lo general los sociólogos no buscan explicar el fenómeno, sino entender las creencias, la difusión de la información y otros procesos sociales. Hemos visto las teorías sobre cómo funciona la comunicación entre los diferentes polos de la observación ovni, desde el testigo que reporta lo que ha visto y emite una primera interpretación, al investigador que realiza el informe del caso, los críticos que influyen con sus dictámenes expertos, los medios de comunicación que difunden la noticia y su hipótesis, hasta llegar al público, en el que se crea una opinión.

Puesto que los ovnis forman un fenómeno multiforme, la explicación para ellos no puede estar sólo en lo social, sino en un conjunto de factores que atañen a todas las ciencias humanas. En el siguiente capítulo con encontraremos con el factor cultural implicado en las observaciones y las creencias ovni, que son responsabilidad de la antropología.

PARTE IV

HACIA UNA ANTROPOLOGIA DEL TEMA OVNI Y EXTRATERRESTRE

INTRODUCCIÓN

LO QUE QUIERE DECIR UNA ANTROPOLOGÍA DE LOS OVNIS

Las diferencias entre la sociología y la antropología no suelen estar muy claras para los legos... y a veces para los especialistas tampoco. La antropología nació como la ciencia que estudiaba los pueblos primitivos, ejerciendo de paso una función útil a las metrópolis para conocer sus colonias. A medida que éstas se han independizado y los antropólogos han puesto en cuestión su papel legitimador del orden colonial, la antropología se ha ido abriendo un nuevo lugar en las ciencias sociales. Hoy día ya no existe una diferenciación entre la antropología y la sociología por el objeto de estudio. Los antropólogos ya no tienen que viajar al otro lado del mundo para encontrar al *otro*, que ahora se estudia en nuestras propias ciudades, trabajando con problemas sociales urbanos. De la misma manera los sociólogos han roto las barreras geográficas y se han introducido también en el estudio del tercer mundo.

Lo que hoy está generalmente admitido es que la diferencia entre estas dos disciplinas no está en lo geográfico, sino en el método. La antropología se caracteriza por la utilización de la técnica de *observación participante*, esto es, la incursión en el propio grupo observado, mientras la sociología utilizaría otras técnicas indirectas, como las cuantitativas. Teóricamente el antropólogo trabaja inmerso en el grupo y el sociólogo en su gabinete, pero aún así este esquema simple no se aplica a rajatabla, y para bien de ambas especialidades a veces se mezclan en sus responsabilidades. La diferencia de enfoque de la antropología tiende a verse como una necesidad de ir más allá de la descripción y de la explicación de los fenómenos para aproximarse a una comprensión empática que sólo se puede producir desde el punto de vista del grupo observado.

Otra distinción tradicional que se hace entre la antropología y la sociología es que la primera trata con la cultura y la segunda con procesos sociales. Aunque esto sea también simplificar en exceso un campo tan amplio, nos servirá para los objetivos de este capítulo. Si antes hemos tratado con las creencias de la sociedad sobre los ovnis y la vida extraterrestre, la difusión

de la información, la microsociología del movimiento ufológico y la psicología social de las observaciones anómalas fundamentalmente, ahora veremos los aspectos del fenómeno ovni que tienen que ver con su contenido cultural, con su significado profundo.

Vamos a distinguir varios sectores dentro de un estudio antropológico: empezaremos con la búsqueda de paralelos entre los ovnis y el folklore en su sentido de cultura tradicional, para seguir con un análisis de los ovnis en la moderna cultura popular y en los medios de comunicación de masas. Analizaremos también si los ovnis encajan dentro de las características del rumor y la leyenda contemporánea, un campo en boga en los últimos tiempos. Un tema antropológico muy amplio es el de los ovnis y extraterrestres como mito y como religión. A este respecto repasaremos los trabajos que se han llevado a cabo sobre los cultos ovni, los contenidos mesiánicos y milenaristas de sus doctrinas, la estructura de las sectas contactistas y las formas de integración en ellas.

Aunque los estudios antropológicos sobre el fenómeno ovni han sido tardíos, existe suficiente material para una parte sustancial de este estudio que, como siempre, espero que pueda dar pie para seguir el debate.

CAPÍTULO 16

LOS OVNIS, ¿FOLKLORE MODERNO?

LOS OVNIS COMO FOLKLORE O CULTURA POPULAR

En España se suele entender el término *folklore* como equivalente a cancionero popular y leyendas rurales. En el mundo anglosajón el concepto *folklore* ("tradición popular" en su traducción literal) ha evolucionado un poco más en la dirección de abarcar cualquier conocimiento aprendido a través de canales informales, como la conversación o la observación, por oposición a la educación formal. En este sentido folklore sería todo lo considerado cultura no oficial, que en otros términos se puede denominar *cultura popular*. Desde ambos puntos de vista los ovnis pueden ser incluidos dentro del campo del folklore.

Como receptáculo de conocimientos tradicionales, el folklore contiene leyendas de visiones extraordinarias que los ufólogos han acaparado como fenómenos vinculados con los ovnis. En este sentido tenemos que analizar las pretensiones comparativas de los ufólogos entre las modernas anomalías y las leyendas de lo maravilloso y lo extraordinario del pasado.

En el otro sentido del término folklore, como cultura popular, los ovnis entran de pleno derecho en él, sin que ello signifique desmerecer la posible existencia de una anomalía física, sino por la importancia que los ovnis tienen como conocimiento con un contenido cultural, y por ser una materia que se desarrolla en una estructura de conflicto. Cuando un testigo informa de la visión de un objeto no identificado recibe una respuesta de la comunidad en forma de apoyo o rechazo, los ufólogos dan su versión especializada, la prensa especula sobre el caso y los científicos aportan su visión escéptica. Todo ello constituye un conocimiento que, por su forma de producción, entra dentro de la cultura popular, como diferenciada del conocimiento oficial.

Es en ese sentido que algunos folkloristas han definido a los ovnis como leyenda moderna. Intentar demostrar la realidad de una experiencia ovni suele ser el objetivo principal de narrar una experiencia sobre la visión de

un fenómeno no identificado. Este intento de convencer es inherente a cualquier leyenda. Lo consustancial a la leyenda es la controversia, incluso la disputa. Los informadores defenderán sus posiciones intentando desprestigiar los argumentos de los escépticos, mientras que éstos se sentirán como autoridades encargadas de mantener el universo simbólico en vigor. Sólo en los años setenta los antropólogos empezaron a considerar a los ovnis como una leyenda moderna, un elemento de la cultura popular digno de estudio en cuanto que se trata de un conjunto de creencias sobre materias controvertidas.

En este apartado repasaremos lo que se ha dicho respecto de los ovnis y el folklore, aceptando la terminología y el contenido que los propios autores han dado al término.

EL FENÓMENO OVNI Y EL FOLKLORE COMPARATISTA

Escribiendo en la revista alemana de folklore *Fabula*, Donald Ward (1977) consideró los informes OVNI como una de las diversas interpretaciones modernas de lo que ha sido históricamente el encuentro con lo sobrenatural. Según Ward, estas experiencias son innatas en la psique humana y pueden dirigimos a entender la naturaleza del “homo religiosus”. En su opinión, algunos de los rasgos y funciones de las experiencias paranormales pueden ser incluso terapéuticas para el experimentador.

En la prestigiosa revista académica *Current Anthropology* apareció un artículo introductorio a la idea de los ovnis como folklore de Valerii Sanarov (1981), en el que el autor se limita a exponer sin una argumentación suficientemente coherente los paralelismos entre los cuentos tradicionales, las crónicas de la “nave aérea” de Estados Unidos de 1897, el truco de la saga india y los ovnis. Las comparaciones se quedan, sin embargo, en las analogías más banales. Que este artículo sea aceptado por una publicación de tal prestigio nos da una idea del desconocimiento que sufre la antropología en el tema.

El aspecto comparatista del folklore ovni ha sido mucho más frecuentado por los ufólogos que por los antropólogos, seguramente porque se han encontrado con menos ataduras metodológicas y mucha menos contención para desplegar la imaginación. Con mayor o menor sofisticación y profundidad, el comparatismo ha sido la tendencia general de un tipo de ufología que ha buscado encontrar en las historias del folklore un precedente de los fenómenos anómalos actuales, considerando ambos temas como el mismo, en una continuidad transcultural.

Desde que Jacques Vallée planteó en *Passport to Magonia* (1969/1972)

(que vimos al principio) las similitudes existentes entre los aterrizajes OVNI y las visiones de hadas y otros seres de las leyendas europeas, los intentos de la ufología por acercar el fenómeno OVNI al folklore han sido repetidos y han producido vivos debates. Jacques Vallée sólo presentó la comparación pero falló en la interpretación. Donde se debería haber visto la construcción de un imaginario conforme a la cultura del lugar y de la época, Vallée interpretó las hadas como una manifestación física del mismo orden que los extraterrestres, producida por una fuente externa. En este sentido Vallée distrajo la atención del verdadero centro de interés.

Michel Meurger (1995b) ha criticado este intento de convertir las historias del folklore en fenómenos paranormales o en sucesos ovni imponiendo al pasado modos de pensamiento y categorías formales de nuestra época, señalando que “lo que ofrecen como *restitución* de los hechos, no será más que una *recreación*” (p. 27), es decir una distorsión epistemológica. Y escribe: “la mirada dirigida por Vallée sobre los etnotextos traiciona al novicio impenitente. Nuestro autor, quizá por deformación profesional (¿no es informático?) les ha concedido inmediatamente un estatuto de *información*. Un frecuentamiento más asiduo del ambiente de los folkloristas contemporáneos le habría evitado caer en este fallo reduccionista” (p. 14). Según Meurger, Vallée no ha tenido nunca en cuenta el contexto de los relatos, y no se ha interesado en el folklore más que como depósito de acontecimientos anómalos, ya que en el libro de Vallée leyenda es sinónimo de experiencia real.

Quienes han buscado paralelos folklóricos a los ovnis han reparado a menudo en la brujería y en concreto en los raptos diabólicos y sus continuaciones etnográficas. El etnohistoriador Frédéric Dumerchat (1988) ha apuntado a la continuidad entre los diferentes motivos relacionados con el secuestro fantástico. Así, el legendario demonológico del secuestro se ha continuado hasta el presente en las abducciones OVNI, pasando a finales del siglo XIX por el secuestro aéreo a cargo del típico sabio loco o el ser de otro mundo, temario que se recogía por entonces en la incipiente ficción científica.

El segundo libro de Bertrand Méheust, *Soucoupes volantes et folklore* (1985), está dedicado a encontrar paralelos entre diversas tradiciones de folklore y las visiones modernas de ovnis. Méheust comienza por bosquejar el retrato robot de un típico secuestro extraterrestre para después “confrontar los ingredientes de la panoplia de abducciones con su pasado legendario, a fin de situarlos en una cadena de creencias y de representaciones anteriores y de reconstruir su etimología” (p. 45). O dicho de otra manera, sitúa los elementos del fenómeno ovni y busca en el folklore “las temáticas que lo

nutren”: la parada del motor de un coche en un relato típico de *encuentro cercano* tiene un antecedente en la parada de carros por los seres sobrenaturales de la memoria colectiva; la atracción inexplicable que han sentido algunos testigos de ovnis hacia el lugar del encuentro se compara con la función del *daímon* en la mitología griega y con la atracción atribuida a las hadas de la tradición céltica; la sala luminosa que los secuestrados describen del interior del platillo es una constante de los escenarios iniciáticos, como cuando el *chamán* describe en su “viaje” la entrada en una caverna de muros brillantes. Otros muchos elementos son rescatados por el autor de fuentes clásicas y ufológicas: la teatralidad del encuentro (las manifestaciones de los seres sobrenaturales siguen la misma dramaturgia que los extraterrestres), la ambivalencia (los seres demoníacos se comportan también con la misma ambigüedad que los ocupantes de los ovnis), el simbolismo del espacio (los encuentros con el diablo se producen en lugares aislados, en carreteras y encrucijadas de caminos, como las visiones de ovnis), el tiempo (el tiempo en los encuentros del folklore no es el de la realidad ordinaria, de la misma manera que se producen “tiempos perdidos” en una abducción), la llamada (las brujas se sentían atraídas por Satán, y los abducidos se sienten atraídos por una fuerza invisible), las evidencias (huellas que dejan las hadas en el campo se comparan con las huellas de los ovnis)... Para Méheust todo esto no son casualidades sino analogías significativas.

De lo que se trata, indica Méheust, es de insertar el caso ovni en la “cadena tradicional” de la que forma parte para encontrar sus aspectos significativos. Como indica este autor, su objetivo no es probar que el platillo volante es la herencia directa de tal o cual fantasmagoría del folklore fantástico, sino reconocer las figuras recurrentes mostrando cómo toman un sentido diferente al entrar en una composición contemporánea.

Como novedad con respecto a su libro anterior, Méheust presenta aquí la hipótesis “psicofolklorica”, que ha defendido desde entonces, según la cual las experiencias ovni son subjetivas e influenciadas por el contexto cultural a través de la transmisión de viejos temas tradicionales. Cree que en el origen del noventa por ciento de los informes de ovnis hay una “distorsión platillista”, que consiste en etiquetar incorrectamente un estímulo, o digamos deformarlo, de acuerdo con las creencias en los ovnis, y que esta “transfiguración de la realidad” no es propia únicamente de un Occidente absorbido por los medios de comunicación, sino que es universal, actuando como una de las fuentes transculturales de lo maravilloso. La emergencia de este “maravilloso colectivo” se explica en el libro mediante el mecanismo de los “estados no ordinarios de conciencia” (ENOC), tema que en la década de los ochenta se convirtió en un aspecto de la mayor atención por los ufólogos.

Preguntándose si los secuestros por ovnis no serán más que la transposición moderna de fenómenos como las manifestaciones sonambúlicas de hace un siglo, propone el siguiente proceso de actuación de los ENOC en la creación de la experiencia ovni: en condiciones de disponibilidad interior del testigo, y en un entorno solitario como una carretera en la noche, un estímulo cualquiera puede desatar una fantasmagoría centrada sobre la mitología platillista. Cuando el ufólogo somete al testigo a hipnosis, éste, “siguiendo un proceso criptoamnésico aún mal conocido, va a llenar su agujero de memoria con un escenario cultural que tenderá a racionalizar su experiencia” (p. 113). Es así como, en la tesis de Méheust, los ENOC darán lugar al legendario fantástico.

Aunque el autor continúa criticando en este libro el reduccionismo de los escépticos, él mismo se aproxima mucho a la reducción de los platillos volantes a un fenómeno psicosocial. Entre los dos primeros libros de Méheust sólo habían transcurrido tres años, pues *Soucoupes volantes et folklore* fue escrito en 1981, aunque no apareció publicado hasta cuatro años más tarde, y en tan corto espacio de tiempo se había producido una clara evolución en sus ideas que se corresponde con una evolución en paralelo de la ufología francesa de los años ochenta, cada vez más crítica con los prejuicios pro-ET anteriores.

En un trabajo universitario de Christophe Campiglia (1992) se sigue la misma lógica comparativa que vimos en Méheust casi punto por punto, aunque en este caso para denunciar el rechazo por la sociedad de “lo irracional” en todas las épocas. Lo irracional tomó la forma de visiones de hadas, elfos o diablos en el pasado, y en el presente se manifiesta en visiones de OVNIs —se lo califica como lo irracional en cuanto se oponen a las leyes científicas—. La creencia en el diablo fue generalizada en otra época y su rechazo se emprendió como un combate contra el mal, impulsado por la Inquisición. Los OVNIs, en cambio, no gozan del mismo grado de creencia, y Campiglia nos informa que en Francia se cree menos que hace veinte años (“queda lejos la época en que los libros de J.C. Bourret se vendían como rosquillas”). La falta de creencia es, según él, la forma de rechazo que se ejerce actualmente contra los OVNIs, que son tomados por el público como objeto de diversión y por la clase científica como fenómenos naturales. El diablo y los OVNIs serían, desde este punto de vista, los símbolos de lo irracional —es decir lo que se opone al orden establecido, el comportamiento desviado, lo herético— de dos épocas, y su rechazo toma en el presente un lenguaje científico. Lo que se echa a faltar en el trabajo de Campiglia es una profundización metodológica en los conceptos, pues no se justifica en ningún momento por qué las visiones de hadas y de OVNIs son consideradas “lo irracional”.

En el trabajo de Stefania Genovese premiado por la Fundación Anomalía titulado *La Mitopoiesi Ufologica* (1999) se reproducen las mismas comparaciones con los elementos del folklore. El trabajo constituye una revisión de los factores culturales del tema ovni y de las aportaciones que algunos ufólogos reconocidos han realizado al estudio del tema desde las ciencias sociales. Genovese critica a la ciencia por ignorar el estudio del fenómeno ovni, y se decanta por la hipótesis psicosociológica. El enfoque, por tanto, está más orientado por la ufología psicosocial que por las herramientas conceptuales de las ciencias sociales.

La hipótesis del *continuum* cultural de Rojcewicz

Dentro de las tesis comparativas podemos incluir la tesis “continuista” de Rojcewicz, en el sentido de que busca un *continuum* cultural a las diferentes experiencias de lo extraordinario como si estuvieran fundadas sobre un agente común.

Peter Rojcewicz, además de participar en la ufología norteamericana, se doctoró en folklore con una tesis sobre los ovnis titulada *Los límites de la ortodoxia: una mirada folklórica al fenómeno OVNI* (Rojcewicz, 1984), en la que presenta al fenómeno como una cadena de múltiples eslabones consistentes en otros tantos marcos de referencia que diferentes culturas han utilizado para describir y analizar sus experiencias con entidades espirituales. Su propuesta principal es la hipótesis del “continuum experiencial diferenciado”. *Continuum* en este caso significa la interconexión que existiría entre diferentes fenómenos, que quedarían englobados en un mismo concepto, aunque “diferenciados” como distintos marcos de referencia. La tesis que sostiene Rojcewicz es que los OVNI deben ser estudiados más allá de su definición como objetos no identificados y vistos en relación con numerosas tradiciones de creencias populares (folk believe traditions) sobre encuentros con entidades no convencionales. En la citada tesis doctoral y en un artículo posterior (Rojcewicz, 1987b), el autor compara y explica la distribución transcultural de las creencias extraordinarias. “Platillo volante” no es más que un marco descriptivo y comparativo que la gente emplea tras confrontar un tipo particular de entidad no ordinaria a lo largo de un “continuum de experiencias de encuentro extraordinario”. Los encuentros con lo anómalo pueden ocurrir como una abducción, una experiencia extracorporal, una experiencia cercana a la muerte o un viaje chamánico, e incluso como una combinación de ellas. Todas están relacionadas, ocurren de manera simultánea y están conectadas por la interpretación que hace el perceptor.

Rojcewicz da por supuesto que todos los informes de encuentros anóma-

los no son fraudes ni confusiones, sino que tienen su origen en observaciones precisas, y rechaza la posición académica de la “hipótesis de la fuente cultural”, que explica las observaciones de acuerdo a influencias culturales. A ella responde que las experiencias a veces contradicen las creencias y valores del testigo, proponiendo por su lado el “principio reflectivo”, según el cual los valores culturales no invalidan la realidad del suceso, aunque den forma a la experiencia. En suma, en su opinión la tradición no influye en las experiencias sino que son éstas las que influyen en el cuerpo de creencias tradicionales. De acuerdo con este principio, y quizá en un arranque positivista que pueda compensar el arrojamiento fantástico de su posición, Rojcewicz pretende que la hipótesis del *continuum* puede incluso predecir la creencia.

En la leyenda de los “hombres de negro” Rojcewicz (1987a) ve el mejor ejemplo de relación entre la creencia en OVNI y otras tradiciones de creencias, en concreto la del diablo. Entre una serie de rasgos comunes, descubre por ejemplo que tradicionalmente los hombres de negro trabajan en equipos de tres, teniendo el número tres importancia en el marco de referencia del diablo, pues la trinidad del mal se compone de la serpiente del Apocalipsis y sus dos lugartenientes. En otro artículo (Rojcewicz, 1990) relata un caso que él identifica como de “hombres de negro” para indicar que estas historias emergen de una ruptura entre mundos y que es preciso conservar tanto sus características objetivas como las fantásticas con el objetivo de mantener su complementariedad. La ruptura es una zona de transición donde se pasa de un ámbito de la realidad a otro, de lo mundano a lo sagrado y de lo material a lo imaginativo. “Hay un continuum de experiencias donde la realidad y la imaginación fluyen imperceptiblemente de una a otra”. De esa frontera fluyen formas especiales de folklore.

Este autor se apoya, como ya hiciera Kenneth Ring, sobre las teorías de Henry Corbin (ver parte I) de que el mundo de la imaginación es perfectamente real y más coherente que el mundo empírico. Con estas ideas Rojcewicz pasa del folklore a la ufología “new age” perdiendo contacto con la metodología científica que antes planteaba. Critica el prejuicio existente en las ciencias sociales sobre lo que puede y no puede ser verdad, refiriéndose en especial a la postura asumida en el mundo académico antropológico de que las creencias anómalas son un producto de las expectativas culturales, y dice que “la ciencia moderna está casi enteramente gobernada por el paradigma del materialismo científico”, por lo cual nunca se presta atención a la base objetiva de las creencias consideradas anómalas. Citando la definición de paradigma científico de Kuhn, Rojcewicz advierte que son precisamente las anomalías las que desafían el paradigma admitido en una determinada ciencia.

En contra de especialistas como Linda Degh (1977), quien piensa que no

corresponde al folklorista plantearse la cuestión sobre la realidad del fenómeno, Rojcewicz defiende que una importante función del folklorista es investigar la supuesta naturaleza objetiva que pueda haber detrás de la creencia en sucesos no ordinarios, postura que sigue la línea de David Hufford. Esta pretensión se vuelve contra él cuando se analizan los datos en que fundamenta sus trabajos, que consisten en casos de muy dudosa credibilidad o son fraudes declarados, lo que demuestra falta de rigor metodológico en la selección de sus fuentes. Toda información es válida para este folklorista, tal vez porque antes indicaba que el mundo de la imaginación es más coherente que el mundo empírico. Por otra parte, la insistencia de Rojcewicz en defender contra las tesis de los psicólogos la absoluta fidelidad de las percepciones de los testigos le hace caer en un ejercicio ingenuo de especulación ufológica, cuya trascendencia para el estudio del folklore puede resultar dudosa. Este problema ha sido puesto en evidencia por uno de los más afilados críticos de esta clase de pensamiento, Jerome Clark, en su *UFO Encyclopedia*. Refiriéndose a la tesis doctoral de Rojcewicz (1984), Clark dice que en sus casi 700 páginas “no tiene más éxito que sus colegas en ligar los OVNI con esos otros fenómenos más que por el tipo de gimnasia intelectual que saca un pato por el cuello de una botella” (Clark, 1996, p. 380).

En mi opinión, la debilidad de toda la tesis del continuum cultural de Rojcewicz está en la falta de demostración práctica de ese continuum y en la debilidad de las relaciones entre diferentes fenómenos y entre narraciones de diferentes culturas. Encuentro dos inconvenientes en las comparaciones entre la leyenda de los hombres de negro, la tradición del diablo y otras referencias culturales: en primer lugar, se limitan a la observación de las similitudes, sin ir más allá en las consecuencias; y en segundo lugar, las similitudes no implican necesariamente relación, ya que la inventiva humana puede crear similitudes por simple casualidad. En este aspecto las tesis de Rojcewicz carecen desde el punto de vista antropológico de profundidad y consistencia.

Críticas a la posición comparatista

El comparatismo lineal de historias del folklore y casos ovni ha sido criticado por varios autores. Respecto de la comparación entre ovnis y brujería, el folklorista Bill Ellis (1991) se pregunta si es razonable asumir que ambos temas son reflejos de un proceso cultural semejante que produce o fomenta el error, y se responde que “las diferencias entre los dos tipos de fenómenos son más importantes que sus paralelos: uno es *empírico*, el otro es *mitológico*”. Lo que quiere decir es que mientras que las denuncias de abusos satánicos, por ejemplo, no cuentan con testigos directos, los casos ovni son relatados por testigos

conocidos. Hasta aquí la diferencia es evidente. Más discutible resulta sin embargo el argumento basado en la pretensión de que los testigos ovni tienen características psicológicas ordinarias, pues ello no está aún suficientemente avalado por la literatura científica.

Thomas Bullard (1991a) quiere evitar expresamente dentro de su concepción del folklore la simbología comparativa del tipo de las especulaciones que lo abarcan todo y que han hecho popular a mitologistas como Joseph Campbell. “El folklore está tan lleno de ideas, imágenes y formas que algunos paralelos con la tradición OVNI son inevitables. El auténtico desafío es establecer un umbral defensivo donde los encajes empiecen a mostrar una forma significativa”. En este sentido indica que la mayoría de los esfuerzos en relacionar los OVNI con el folklore se han hecho al nivel de atomizar los motivos, como imágenes aisladas, mientras que si se consideran unidades más grandes, al nivel de tipos o conjuntos, el asunto es lo suficientemente complejo como para evitar relaciones accidentales y poder construir una verdadera prueba. Concretamente rechaza comparaciones como las realizadas por Vallée entre los ovnis y la tradición de las hadas (o las de Méheust), que en opinión de Bullard no tienen más que parecidos impresionistas que no prueban nada. Y añade: “Sólo un análisis más a fondo puede establecer las similitudes como homologías, o enlaces genéticos entre las tradiciones, más que las meras analogías o relaciones superficiales y quizá accidentales basadas en apariencias”.

Michel Meurger (1996a) ha criticado que la tendencia comparatista distorsiona gravemente un asunto aún más complejo, y que los paralelos etnográficos no sólo son irrelevantes, sino que además despistan al investigador de un análisis contextualizado de la imagería específica del secuestro por extraterrestres. Critica a los ufólogos-folkloristas citados antes (Méheust en particular) por haber saqueado los tratados sobre chamanismo siberiano ávidos de supervivencias de motivos tradicionales que comparar con las abducciones, en lugar de ir tras las creencias platillistas y otras utopías tecnológicas en la cultura americana reciente. “La búsqueda de analogías puramente formales ha impedido ver a los investigadores las raíces obvias del cuerpo de narraciones OVNI en un tiempo preciso (la segunda mitad del siglo XX) y espacio (inicialmente Estados Unidos)”. En otro capítulo veremos su aportación a la comprensión del tema desde el estudio de la cultural tecnológica contemporánea.

Como antes he señalado, se puede criticar desde diversos puntos el enfoque comparativo entre los elementos del folklore y los de la ufología. En principio, se le puede achacar un cierto reduccionismo del folklore a la ufología, que busca objetos materiales detrás de las referencias culturales. Además, las comparaciones entre seres de la tradición popular y los modernos humano-

des, entre el encuentro con lo extraordinario de otras épocas y el encuentro ovni, se realizan sin examinar las fuentes folklóricas, sin analizar el contexto cultural en que las narraciones se produjeron ni tener en cuenta los significados profundos de esas historias para sus relatores. Los ufólogos, y algunos folcloristas, recogen partículas sueltas de relatos y las superponen a un entorno ovni como si fuera un *collage* en el creen que se puede leer como en una obra impresionista un nuevo significado. El problema es que no se suele explicar suficientemente el mecanismo de conexión de unos fenómenos con otros, o en base a qué argumentación se efectúa el análisis transcultural. Por ello, la comprensión del fenómeno ovni en cuanto folklore debe de tener en cuenta otras consideraciones diferentes a las que se contienen en la simple enumeración de partículas de narrativa folklórica.

LA METODOLOGÍA DEL ESTUDIO DE LAS ANOMALÍAS COMO FOLKLORE: SOBRE LA NATURALEZA DEL RELATO

Hemos visto anteriormente un tipo de enfoque comparativo, continuista entre diferentes tradiciones de lo extraordinario, por lo general practicado desde la ufolología psicosociológica. Ese enfoque confía en la realidad material de los hechos tal como es relatado en el folklore. Pero ese punto de vista no es compartido por todos los estudiosos. Unos consideran el relato como la fuente primaria para la investigación de hechos extraordinarios, y creen que se debe intentar extraer la auténtica experiencia de la información en bruto, contestando preguntas como “cuándo”, “dónde” y “cómo” se originaron los hechos. Según este enfoque, las condiciones psicofísicas producirían una falsa percepción, que sería moldeada por las tradiciones aprendidas por el sujeto. El resultado sería una narración que con el tiempo se convierte en una leyenda codificada. Posteriormente la leyenda puede revitalizarse en determinados momentos como relatos aparentes.

Donald Ward señala en el artículo ya citado, “The Little Man who Wasn’t There: Encounters with the Supranormal” (1977), que el folclorista no debe ocuparse de la cuestión de la existencia o no existencia de los fenómenos paranormales. Para el creyente la experiencia habrá sido real, y es la realidad de la experiencia y su relación con la tradición lo que interesa al folclorista. Sin embargo, como veremos a continuación, David Hufford discutirá esta interpretación desde el punto de vista de que se asume a priori la relación con una tradición que no se demuestra.

David Hufford: tradiciones de creencia y de no creencia.

El punto de vista del folclorista David Hufford sobre el estudio de las anomalías se ha hecho muy influyente. En un artículo en la revista *Fabula* titulado

“Humanoids and Anomalous Lights: Taxonomic and Epistemological Problems” (1977), Hufford quiso añadir una nueva dimensión al término *materiales de creencia* (belief materials), que incluye tanto la *creencia* como la *leyenda* y lo que algunos folcloristas anglosajones han llamado *memorate* (relato o testimonio), es decir lo que “es creído” por los informantes. Como dice Hufford, para los folcloristas la distinción es: “lo que yo sé es conocimiento; lo que ellos saben es creencia”. Ciertos temas son considerados de entrada por los estudiosos como no verdaderos -por ejemplo los humanoides inexplicados-, en lo que Hufford cree que yace una taxonomía inadecuada que nos pone anteojeras. La alternativa que él propone es no hacer de la exactitud objetiva algo definitivo, sino descriptivo, de manera que se pueda comparar la creencia del informante con nuestra propia visión del mundo. Durante el periodo que Hufford pasó enseñando en Terranova recogió relatos sobre visiones de un “hombre grande y peludo” que, para su asombro, se parece mucho a criaturas descritas en otras zonas de Norteamérica. Los testigos de Terranova no tenían conocimiento de las observaciones ocurridas en otras regiones ni utilizaron para su descripción términos populares como Sasquatch o *bigfoot*. Sus relatos carecían de toda elaboración o alusión a cualquier material tradicional. Hufford, por tanto, presenta dos posibilidades para explicar aquella similitud: o las tradiciones están más extendidas y son más persistentes de lo que se había creído o los relatos están basados en hechos reales. Con respecto a esta segunda posibilidad, escribe:

Si estamos dispuestos a aceptar como folklore el conocimiento tradicional preciso sobre cómo construir un granero o sobre el uso local de hierbas o sobre los hábitos de animales locales ordinarios, entonces no debemos tener problemas en aceptar como folklore el conocimiento preciso en relación con animales extraordinarios, cuando ello existe en la tradición, como sucede en muchas partes de Norteamérica.

Pero con ello no quiere decir que haya que explicar las visiones en términos de arquetipos o fantasías sexuales, porque con ello se estaría en el error de negar sistemáticamente la posibilidad de algo. Hufford piensa que si se quiere enfocar sensatamente estas tradiciones orales se debe hacer con sólidos fundamentos sobre asuntos de la tradición. En su opinión esto debe hacerse con respeto por los informantes, por lo que las valoraciones deben distinguir entre observación e interpretación.

Pierre Lagrange (1989) ha criticado esta metodología indicando que cuando Hufford se pregunta si el *bigfoot* no será una criatura real, está abandonando la antropología por la zoología. En lugar de preguntarse qué es lo que

hace de este ser un excluido de las clasificaciones zoológicas, Hufford le hace entrar en ellas por la puerta grande. “Construyendo así una coherencia científica para su objeto...”, dice Lagrange, “Hufford deja completamente de lado las maneras por las que se construyen las coherencias científicas y populares”. Ello implica dejar de lado las ciencias sociales, pues si el folklorista apela a una explicación, el bigfoot científizado de esta manera no necesitaría de ninguna explicación sociológica. Dice Lagrange: “transformando el bigfoot en objeto científico, Hufford no considera por un instante que le está proporcionando una nueva tradición”. Según Lagrange, Hufford adopta la postura que critica: los otros saberes no son rechazables, pero son retraducibles al lenguaje de la ciencia.

La metodología aquel artículo de Hufford es muy semejante a la que puso luego en práctica en su libro *The Terror that Comes in the Night* (1982), que se ha convertido en un clásico del folklore contemporáneo. En él se plantea también un enfoque centrado en la experiencia para tratar con afirmaciones extraordinarias, lo que quiere decir que el investigador debe tomar seriamente a sus informantes y suspender el juicio sobre la naturaleza de los acontecimientos descritos hasta que haya datos suficientes para su comprensión. La casuística utilizada en el libro parte también de la estancia del autor en Terranova, donde investigó noticias bastante frecuentes sobre “la vieja bruja” (Old Hag), un ser sobrenatural que atacaba a personas que se encontraban durmiendo en sus camas, causándoles parálisis y ahogo. La experiencia de la vieja bruja incluye: 1º despertar, o una experiencia que precede inmediatamente al sueño; 2º oír voces y/o ver algo que entra en la habitación y se acerca a la cama; 3º ser presionado en el pecho o estrangulado; 4º incapacidad para moverse o gritar hasta que alguien saca al individuo de ese estado o se supera la sensación de parálisis por los propios medios. Los testigos describían los sucesos como absolutamente reales, y la interpretación que la gente corriente daba a este fenómeno era de brujería, ya que la vieja bruja encajaba con las tradiciones locales de sucesos imaginarios. Encontrándose ya en la Universidad de Pensilvania, Hufford informó de este fenómeno a sus alumnos para descubrir con asombro que algunos de ellos habían sufrido también fenómenos semejantes sin haber oído hablar de la vieja bruja de Terranova ni de esta clase de pesadillas, y sin poder siquiera dar un nombre a sus experiencias. Estos testigos no eran crédulos o ingenuos, pues en vez de entregarse a una creencia sobrenatural buscaron explicaciones razonables antes de llegar a respuestas no convencionales como último recurso.

Hufford invirtió el razonamiento tradicional según el cual la causa de algunas experiencias está en la creencia previa de ellas y llegó a la conclusión de que ciertas tradiciones están basadas en experiencias reales. Pero en lugar de

considerar el asalto de la vieja bruja como algo real, identificó el estado en que se encuentra el testigo en ese momento como *parálisis del sueño* combinada con *alucinaciones hipnagógicas* (que se producen en la transición de la vigilia al sueño). Sin embargo, no pudo encontrar ninguna fuente conocida para el contenido mismo de la visión.

En la crítica de este libro, Lagrange (1989) piensa igualmente que la simetría que hace Hufford entre “tradiciones de creencia” y “tradiciones de no creencia” no es más que un pretexto para excluir ambas como dos tipos de errores simétricos y para revertir las experiencias de “la vieja bruja” al análisis psicofisiológico. Es por ello que Lagrange se pregunta, como vimos en la parte 3: “¿será pues imposible hacer una antropología de las leyendas modernas que no pase ni por una reducción de estas leyendas a puros fenómenos sociopsicológicos ni por una reducción (valorizante) a fenómenos científicos?”

Michel Meurger (1995b) criticará también a Hufford por tomar una postura antirracionalista y por su desinterés manifiesto hacia las interpretaciones. Hufford habría renunciado aquí a la “tradición de descreencia” para aceptar al pie de la letra los testimonios de los testigos, concentrándose en ilustrar la sabiduría popular empírica que habría sido ocultada por la ciencia abstracta. “Bello candor romántico de un intelectual, descubriendo en el ‘Volk’ (pueblo) la fuente de toda vitalidad” (p. 244), escribirá Meurger. Si todo lo que cuentan las narraciones del folklore son vivencias reales, Hufford deja muy poco lugar para los procesos abstractos del pensamiento y para la posible recreación de los recuerdos. Su empirismo, según Meurger, es reduccionista. Con relación a la explicación de Hufford de la vieja bruja por el fenómeno psicofisiológico de la parálisis del sueño, Meurger nos hace ver que ya a principios de siglo los folkloristas pensaban que en los sueños estaba el origen de lo extraordinario y que las pesadillas proveían de todos los elementos importantes del terror religioso y sobrenatural. Según Meurger, la insistencia extracultural y su enfoque fenomenológico se insertan en la corriente en boga en el medio académico de sobrevalorar el enfoque empírico, las revelaciones del trance y los estados alterados de consciencia.

Visiones culturalmente determinadas

Un importante estudio del folklore en España es el que ha llevado a cabo el profesor de antropología Carmelo Lisón Tolosana en el libro *La Santa Compañía* (1998), que nos añade otro punto de vista metodológico a un ámbito semejante de lo “misterioso-maravilloso” al que estamos tratando aquí. En Galicia se llama *santa compañía*, o simplemente *la compañía*, a las procesiones de los muertos que, según la tradición, se ven en la noche con

su cortejo de luces. La compañía forma parte de un corpus europeo multiseccular que abarca las narraciones de los antiguos germanos dramatizando la preocupación por la muerte de los gallegos, y que se erige sobre una “arquitectura cultural mortuoria” (Lisón, p. 167).

Lisón estudia las representaciones colectivas en cuanto al significativo lingüístico, al substrato cultural y a su propiedad observable. La configuración cultural de la compañía sobrepasa con mucho las narraciones personales de los testigos, que no alcanzan a explicarse lo que ha sucedido. Éstos tienen que presentar la visión en un significado aceptable y darle coherencia interna, siempre de acuerdo con el punto de vista dominante en la cultura. De modo que echan mano de un modelo prefabricado para expresar lo insólito, lo inefable, construyendo un todo cognitivo-simbólico que, en vez de poner en cuestión la creencia anterior, la refuerza. Como señala Lisón, “la visión es, pues, inseparable de la creencia, su ontología viene culturalmente determinada o, en otros términos, lo experimentado es, en parte, interpretación” (p. 189). Los contenidos de la experiencia de la procesión de los muertos son imágenes de motivos folklóricos. Es así que “la memoria narradora re-crea más que representa” (p. 190).

Numerosos paralelismos me permiten extraer ideas para el objeto de nuestro estudio. El *cronotipo* del camino donde el visionario se encuentra el cortejo fúnebre de la compañía en mitad de la noche, la misma incrustación del tiempo real y el espacio local en la experiencia radicalmente extraña, se dan en las visiones de luces en el camino y de luces en el cielo. Se enmarcan ambas en la configuración nocturna de la vida y en un espacio, fuera del pueblo, que constituye el margen de la vida normal social, en ruptura con lo ordinario y sin actividad humana, por lo tanto un ámbito de lo natural (un lugar “paratópico”).

El origen de ambos fenómenos es igualmente numinoso, se trata de una experiencia individual que tiene lugar en entornos semejantes, liminales: carreteras solitarias, parajes desolados, fuera del mundo de la convivencia ordinaria. ¿Qué ven los videntes de la compañía? Luces, velas, llamas. La percepción de que parten es una simbiosis de medio, tradición, emoción, creencia, miedo, etc. Por eso en la obra de Lisón se describe a la visión como activa, no pasiva, en cuanto reproduce la creencia con los emblemas locales. La experiencia individual viene predeterminada lingüísticamente, acotada por un vocabulario creencial. Además, viene articulada en una unidad de sentido según la versión interiorizada del fenómeno. Se da desde un discurso previamente conocido que produce la visión. Es por lo que se dice en el libro que “ven con otros ojos, con los del alma, quizá” (p. 264). Y añade el autor: “Cuando dicen que ven luces describen una percepción sensorial que

también nosotros podemos tener, mientras que cuando dicen que ven la compañía se refieren a un nivel diferente porque la compañía no es parte de una percepción, sino de un punto de vista o focalización mental, de una particular categorización local, o mejor, de un hábito de identificación interpretativa” (p. 265). Las visiones son, en fin, expresiones de la sensibilidad de un grupo que a través de la narración revela aspectos de su filosofía, enriqueciéndolos místicamente (p. 297).

¿Naturaleza o cultura?

La crítica que Meurger dirigió a Bertrand Méheust dio lugar a una pequeña polémica en las páginas de la revista francesa *Anomalies*, en la que Méheust (1997) confesaba que en su primer libro, *Science-fiction et soucoupes volantes* (1978, ver capítulo 1) no había una ideología asumida y razonada, sino la cultura de la época, una cultura de encuentro, y que en aquel tiempo era un estudiante de filosofía que manejaba sólo unos pocos elementos, básicamente a Jung y Gilbert Durand. “Si mis profesores hubieran sido lacanianos, lo habría compuesto con Lacan, lo que me habría ganado más consideración”, admitirá Méheust cándidamente, reclamando de paso el derecho a su evolución intelectual. Intentando justificar su paso de la ciencia-ficción al folklore en su segundo libro, *Soucoupes volantes et folklore* (1985), señala que su interés era poner los relatos modernos en el contexto histórico y del folklore, sin que pretendiese explicar esta evolución. “Consideraré simplemente que lo que teníamos eran *posibilidades imaginarias* reactualizadas en un nuevo complejo de motivos”, informa el autor, añadiendo que defenderá su intento de hacer una “resemantización contemporánea de motivos antiguos” y de mostrar cómo nos encontramos ante un folklore vivo, evolutivo. La ciencia-ficción, por tanto, no es para Méheust más que el último disfraz utilizado por un fenómeno que antes se había manifestado bajo la máscara del folklore, de la brujería o del chamanismo.

Mientras que Méheust propone de esta manera identificar las experiencias de acuerdo con una naturaleza humana transcultural y ahistórica, Meurger defiende que el ovni se inscribe en un registro científico y técnico y no en el del chamanismo y el folklore tradicional. Pierre Lagrange (1997) ha intervenido como árbitro en el debate dando la razón a Meurger en que la ciencia-ficción es el registro privilegiado para la elaboración de las experiencias ovni. “Si hay una filiación”, escribe, “se encuentra con más seguridad entre la ciencia-ficción y los platillos que entre la ciencia-ficción y el folklore. Pero el enigma de la coincidencia entre los platillos volantes y el folklore permanece. ¿Cómo explicarla?”. Y se plantea esta pregunta porque

algunos testigos de abducción dudan de si las entidades que han visto son extraterrestres o ángeles.

El debate entre Méheust y Meurger se resume en la oposición entre la experiencia y la creencia, que a su vez se expresa en dos tesis o dos modos de explicación: en términos de naturaleza humana y en términos de cultura. Explicuemos esto. Como hace notar Lagrange en la crítica anterior, la mayor parte de los analistas del fenómeno ovni, tanto favorezcan una solución física como una psicológica, tanto hablen de un fenómeno exterior al hombre como de un fenómeno psicosociológico del tipo del trance, lo que proponen, más allá de sus diferencias, es una explicación naturalista. En ambos casos se reduce el ovni a una expresión de la naturaleza y no de la cultura. “El contexto, la historia, no es más que un decorado que permite a una “escena primordial” repetirse ante nosotros”. De acuerdo con esta fórmula, la tecnología no sería más que el último disfraz de un fenómeno ahistórico que produce las experiencias. Para Meurger, en cambio, tal fenómeno es la cultura misma, puesto que el ovni es histórico y cultural. Pero Lagrange le opondrá dos problemas. El primero es: “¿hay una frontera nata entre las explicaciones naturales y las culturales? O dicho de otra forma, ¿el eventual “trance plañista” no es a la vez un proceso natural y cultural?” Lagrange cree que, en el fondo, las diferencias entre Méheust y Meurger no son tan fundamentales como podría pensarse a primera vista. Ninguno de los dos pone en cuestión la existencia de la naturaleza. Para Méheust la cultura ovni es el resultado de la naturaleza humana; para Meurger la naturaleza ovni es solamente cultural; pero en ambos casos es naturaleza. Lagrange piensa que “es preciso ir más lejos y poner el problema ovni (o de la brujería, o del chamanismo) no en elegir entre naturaleza y cultura, sino en seguir la forma por la que el ovni inventa la naturaleza y la cultura y sobre todo, lo más a menudo, rechaza inventarlas como dos mundos separados”. En su opinión, es Meurger el que produce una separación neta que no existe más que a partir de su análisis.

Por otro lado, es preciso preguntarse por la separación entre las explicaciones histórica y sociológica. Méheust buscaba una sucesión causal de temas en una escena primitiva común, una estructura de base que se expresaría de forma diferente según los contextos. Es así que no duda en movilizar para su propósito el chamanismo australiano o las leyendas europeas. Meurger, por el contrario, sólo concibe para explicar la creencia en las abducciones una vasta genealogía de relatos fantásticos, y rechaza invocar elementos alejados culturalmente. Lagrange señalará que el problema que ha levantado Méheust es el de haber introdu-

cido el problema insoluble de la comunicación entre sistemas culturales profundamente diferentes y abierto la puerta a la cuestión tan debatida en antropología de los invariantes, de los aspectos transculturales de la experiencia humana.

La creación cultural de los seres extraordinarios

La forma como se han constituido los saberes sobre los seres extraordinarios a lo largo de la historia nos puede decir mucho sobre el proceso de creación social de los ovnis. De nuevo Michel Meurger (1992), al estudiar los monstruos marinos de Noruega, demuestra como se produce la transformación de las leyendas de serpientes gigantes en hecho naturalista por medio de la selección de los datos. El obispo noruego del siglo XVIII Erik Pontoppidan recogió las creencias locales sobre serpientes terrestres, lacustres y marinas, pero haciendo la distinción de que no se pueden comparar las “narraciones inciertas” de los granjeros sobre serpientes gigantes terrestres, “mezcla de fábulas y de brujería”, con las descripciones de “pescadores y marinos experimentados” sosteniendo la realidad del *Lindorm* o serpiente marina. Apelando a conocimientos zoológicos, el obispo Pontoppidan racionalizó a los monstruos seleccionando de entre las leyendas como verdaderas las del Lindorm, remodelando el legendario para presentar una versión aceptable a la cultura sabia. Era la interpretación de un motivo de la mitología nórdica de una forma naturalista.

La imagen moderna de la serpiente de mar se debe en gran parte, según Meurger, a una creación artificial del obispo Pontoppidan. Privilegiando sólo el aspecto marino del ser, Pontoppidan lo transformó en un problema científico, condenando los otros estados del monstruo a la vida crepuscular de una creencia provinciana. Lo que dice Meurger es que no se puede hacer una discriminación entre los hechos naturales y los culturales en un relato tradicional.

Pienso que la selección de lo real y lo irreal de este ejemplo de Meurger nos puede recordar la selección de los fenómenos aceptables y no aceptables que ha hecho la ufología en su proceso de constitución del objeto de estudio OVNI –como fueron inicialmente los casos de humanoides y siguen siendo hoy mismo los contactos mesiánicos con seres de otros planetas-. Al despojarse al fenómeno de estos elementos molestos se ha delimitado el campo para la construcción del OVNI como objeto científico. Por otro lado, igual que Pontoppidan privilegió las observaciones de los marinos sobre las de los agricultores, los ufólogos han favorecido a los pilotos como testigos cualificados, y sólo han valorado los testimonios de los agricultores en cuan-

to testigos vírgenes (es decir ignorantes) que por falta de creatividad son incapaces de crear un fraude. La consecuencia de este punto de vista sería que los *índices de extrañeza-credibilidad* y otras categorizaciones semejantes de la observación OVNI lo que ocultan es el mismo prejuicio ideológico que Meurger denuncia, el intento por los ufólogos de construir la ufología como disciplina científica.

En el artículo comentado se aporta el siguiente dato para la comprensión científica del monstruo: la forma del Lindorm, con cabeza de caballo, melena y orejas, era reproducida profusamente por los artesanos en la época de Pontoppidan, y dice Meurger que los marineros que vieran cualquier cosa vaga en el mar podrían haberse servido de las representaciones de aquellos estereotipos artísticos para dar forma a la descripción del monstruo.

El caso del obispo Pontoppidan sirve de nuevo a Meurger (1995a) para rechazar la explicación sabia de los mitos, que consiste en sustituir retrospectivamente el criterio de racionalidad de los noruegos del siglo XVIII por el criterio occidental de hoy, en lo que se conoce como *evemerismo* por el filósofo griego Evémero (siglo IV a.C.), quien desmitificó los dioses griegos identificándolos con personajes importantes de épocas más antiguas que fueron sacralizados por la admiración o el temor de las masas. Lo que hizo Evémero fue acercar lo sagrado a lo profano. Según Meurger, cuando Sagan interpretó al dios sumerio Oanes como un extraterrestre hizo evemerismo, y lo mismo el criptozoólogo Heuvelmans cuando de los textos antiguos crea un monstruo. El *evemerismo* reduce lo sobrenatural a lo natural, pero consiste en un cambio del objeto, no en una desintegración del mito. Las implicaciones de esta filosofía para la ufología quedan a la vista.

En otro lugar ha escrito Meurger (1995b) que en el tema del secuestro por seres sobrenaturales el concepto central es el poder de los demonios para transportar un cuerpo a través del espacio. Recogiendo las representaciones que autores de siglos pasados hicieron de los raptos por brujas, hadas u otros seres sobrenaturales, Meurger muestra cómo el razonamiento de los expertos fue el factor que convirtió los relatos de los informantes en clasificaciones neoplatónicas, en fenómenos naturales, en suma en una historia natural de lo sobrenatural.

La relación ovis-folklore según Thomas Bullard

Thomas Bullard se doctoró en la Universidad de Indiana con una tesis sobre los OVNI como tema del folklore (1982), y ha desarrollado sus

puntos de vista en la materia en varios artículos en publicaciones ufológicas. El más completo y extenso es "Folkloric Dimensions of the UFO Phenomenon" (1991a), aparecido en el *Journal of UFO Studies* del CUFO. Comenzando por explicar en qué consiste el tratamiento del tema OVNI por el folklore como disciplina, dice que cubre cuatro aspectos del informe oral: cómo la noticia se transforma en su transmisión, cómo la creencia influye en la observación, cómo las fuerzas sociales y culturales dan forma a los informes y cómo el público responde a los sucesos extraordinarios. Para Bullard, los OVNI asumen la categoría de folklore no por el hecho de aparecer como un fenómeno extraño o existir casos de visiones extraordinarias en la memoria colectiva de nuestros antepasados, sino por constituir una cultura no oficial y un tema controvertido de la actualidad. La controversia viene del rechazo que los OVNI suscitan en la autoridad científica, mientras que otros grupos que rechazan el juicio de la autoridad y afirman, a través de canales no oficiales (como los boletines ufológicos) la existencia del fenómeno. Por lo tanto, tenemos una serie de actores que desarrollan una subcultura de los OVNI: testigos, ufólogos, escépticos, científicos, militares... Todas las expresiones sobre el asunto, tanto escépticas como creyentes, forman en su interacción la cultura popular OVNI.

Considerando el caso OVNI en cuanto narración, Bullard considera que de entre las categorías características de la narración popular –cuento, fábula, mito, rumor, leyenda– el género más relevante para clasificar los OVNI es la *leyenda*, que es el relato de un hecho extraordinario que por su misma naturaleza está rodeado de incertidumbre. "La leyenda pretende referir un acontecimiento real, pero que contradice el conocimiento oficial". En cuanto hecho extraordinario y controvertido, el caso OVNI se constituye en leyenda; pero no una leyenda imprecisa en el espacio y el tiempo. A diferencia de otras narraciones extraordinarias, el caso OVNI es el relato de un suceso localizado en un lugar y una fecha determinados y narrado por una persona con nombre y apellidos. Así, dice Bullard que el OVNI se presenta por su contenido como leyenda, pero por su forma de comunicación es un relato testimonial (*memorate*³⁵ según el término especializado). De ahí derivará la polémica sobre la consideración del fenómeno como objeto de la cultura popular.

Algunas de las reticencias de los ufólogos como Bullard para aceptar a los OVNI como una forma de folklore proceden del antiguo prejuicio de considerar la leyenda como una simple creencia³⁶, lo que venía a significar que el folklorista no creía en ella porque no era una verdad objetiva. Las creencias del pueblo eran supersticiones, y sólo podían deberse a error o

ignorancia. Esa tendencia ha cambiado, y actualmente la calificación de leyenda no implica un juicio sobre la realidad objetiva del fenómeno referido, sino que se reconoce como tal por la mecánica social que produce el relato. La estructura completa de la creencia OVNI corresponde a la categoría más amplia de mitología, que veremos luego.

Toda cultura se basa en una tradición, y Bullard indica que en el asunto OVNI tenemos una tradición en cuanto que las visiones presentan una continuidad de descripciones, motivos e interpretaciones. Una observación de un objeto no identificado puede no ser nada del otro mundo, pero cuando se inscribe en el contexto de la creencia en los extraterrestres el relato se recubre, quiérase o no, con elementos procedentes de la tradición ufológica y su carga de significados. O dicho de otra forma, la tradición suplanta a lo que el suceso tiene de único, moldeándolo en la secuencia dramática de acontecimientos que configuran un caso OVNI típico.

Por otro lado, en el proceso de creación de la cultura popular Bullard considera, junto a la importancia de la tradición, la del cambio, ya que tradición no implica estancamiento. Un principio básico de la cultura popular es el cambio continuo, que origina nuevas historias, las destruye y las transforma, adaptándolas a las expectativas del público y del narrador. El papel de los medios de comunicación en el desarrollo y evolución de la narrativa OVNI es en este sentido ejemplar. Cuando la gente recibe una narración, la rehace para encajarla en sus propios valores y añadirle elementos significativos para el grupo que lo acepta. Se trata de un proceso de descomposición por un lado y de creación por otro. Una cuestión central del estudio del folklore es cómo las narraciones cambian constantemente y sin embargo mantienen un grado de igualdad aún cuando no existen limitaciones para los narradores en su creatividad. Y lo que sucede es que los valores culturales imponen un deseo de orden, simetría y justicia, entre otros ideales.

La implicación de estos principios para el fenómeno de los secuestros extraterrestres ha sido uno de los aspectos más tratados por Bullard. Para él, la estabilidad del esquema del informe de abducción supera con mucho las expectativas de permanencia de cualquier narración del folklore, y se sostiene como una de las características más excepcionales de este fenómeno. En su opinión, el relato típico de abducción parece haber evitado la fase dege-

nerativa del ciclo de vida de las leyendas. “La estabilidad de los informes de abducción contrasta extraordinariamente con la flexibilidad de las leyendas urbanas”, dice. Este punto de vista ha originado un debate en el que Bullard se ha quedado solo. En este sentido no hay que olvidar que éste parte en sus opiniones de su experiencia como ufólogo en la tradición norteamericana, aquella que se limita a considerar los OVNI como aeronaves extraterrestres, y de ahí tal vez la resistencia a considerar plenamente el entronque del fenómeno OVNI en el folklore con todas sus consecuencias.

Otra de sus opiniones que generó polémica, en la que sigue a Degh (1977), es la de que el folklorista se debe limitar al estudio de la narración y el contexto social, y que no está entrenado para evaluar la realidad que pueda existir tras el relato de la experiencia OVNI.

El folklorista que se mete con los orígenes (de la experiencia) sobrepasa su capacidad, e ignora las duras lecciones del pasado cuando sus predecesores buscaban explicaciones totalizadoras en teorías especulativas sobre supervivencias primitivas, psicología universal o mitos en decadencia, sólo para ser testigo del que sería el colapso de sus grandiosos planes.

La segunda mitad del artículo es más ufológica que antropológica, ya que se dedica a defender la hipótesis extraterrestre, a la que se califica de “punto de vista objetivista”, contra los otros dos puntos de vista, el “psicosocial” y el “sintético”. Este último estaría representado por Ring, Rojcewicz y Keel, a quienes Bullard achaca el no contemplar lo que los OVNI tienen de fenómeno único, establecer comparaciones culturales sin base y ser reduccionistas por basar sus teorías en fundamentos empíricos, no falsables y autoconfirmatorios. Bullard deja aquí a un lado las precauciones del folklorista para convertirse en un defensor de la postura de la ufología clásica, al escribir: “existe un prejuicio contra la experiencia a lo largo de toda la historia de la disciplina del folklore, que constituye lo que David Hufford llama tradición de no creencia”. Para esta tradición, las aparentes experiencias derivan de una combinación de sucesos convencionales y necesidades psicológicas o errores humanos. Bullard concuerda con Hufford en que los folkloristas tienen intereses creados en preservar el *status quo* de su especialidad y en rechazar las creencias extranormales más por ideología que racionalmente. “La gente tiene creencias que de acuerdo con el conocimiento del folklorista no pueden ser verdad, pero algunas veces estas creencias demuestran ser total o parcialmente ciertas”.

Bullard ha tratado estos temas en otros trabajos. En un artículo anterior (Bullard, 1988) había criticado ya el prejuicio existente entre los folkloristas

35 El antropólogo C.W. von Sydow designó en 1934 dos formas opuestas que podía adquirir la leyenda: “fabulate”, algo así como fabulación, y que es la típica narración legendaria de origen incierto, y “memorate”, que se puede traducir como relato, y es un testimonio en primera persona.

36 El término utilizado era “belief legend”.

contra cualquier posibilidad de lo extraordinario, diciendo que el relato de los testigos rara vez es tenido en cuenta en la prisa por trasladar la historia al lenguaje de la ciencia, lo que él considera un reduccionismo científico. Este autor cree que se debe conceder más importancia al testigo que a la teoría preestablecida.

En un estudio sobre los paralelismos entre los OVNIs y los seres de otras tradiciones culturales, Bullard (1989) admite las comparaciones entre las leyendas de los monstruos de la antigüedad y los relatos sobre humanoides, pero apunta que existe una diferencia fundamental. A lo largo de la historia se ha operado una forma de imaginación y de distorsión de la realidad que ha producido una gran variedad de criaturas extraordinarias, monstruos, hadas y otros seres del folklore, y cada uno de ellos con diferentes apariencias. En cambio, en los ocupantes de los OVNIs se da una sorprendente consistencia, pues, aunque se han elaborado diversas tipologías de humanoides, el de baja estatura y cabeza voluminosa es con mucho el más común. Bullard explica los monstruos antiguos desde el punto de vista de la imaginación y la repetición, apuntando que los escritores sobre viajes en la Edad Media eran conocedores de las descripciones de los monstruos que siglos antes había hecho Plinio el Viejo. Por el contrario, incluso personas desconocedoras de la tradición OVNI informan de entidades que parecen ser siempre las mismas. “Esta pequeña variación entre los humanoides de los OVNIs es el aspecto más sorprendente de todo”. Y añade:

Exóticas formas de extraterrestres proliferan en la literatura y las películas de ciencia-ficción. Con las ilimitadas oportunidades del espacio exterior como fondo y Hollywood marcando el ejemplo, los abducidos deberían aderezar sus historias con cierta variedad de visitantes. Esta gente debería ser especialmente productiva en alienígenas diversos si, como muchos partidarios de la psicología arguyen, los abducidos son por naturaleza propensos a la fantasía y por tanto más fluidos que la media en imaginación (Bullard, 1989).

Esta estabilidad de las formas es, según Bullard, lo contrario de la dinámica de las tradiciones populares, en las que la variación sería la característica central. En resumen, para él los informes OVNI tienen el contenido del folklore pero no su dinámica, pues las abducciones contrastan con el curso esperado de las narraciones populares permaneciendo relativamente constantes de un narrador a otro durante décadas.

Todas estas afirmaciones de Bullard descartando la naturaleza de folklore del fenómeno ovni presentan un amplio frente a la crítica. Su presunción de que las víctimas de abducciones no tenían un conocimiento previo de la ico-

nografía alienígena a pesar de la popularización masiva del tema en los medios de comunicación ha sido rebatida por otros autores (ver Kottmeyer más adelante). Bullard no ha considerado la posibilidad de que la dispersión de los estereotipos vigentes en el mito ovni haya podido permitir a los testigos dotar de cierta legitimidad a sus observaciones anómalas adaptando consciente o inconscientemente sus descripciones al patrón de un caso típico que haya sido reproducido en la cultura popular. En su comparación entre los monstruos y los OVNIs se percibe una cierta tendenciosidad. Por una parte mezcla una masa ingente de tradiciones lejanas en el espacio y en el tiempo y, como no podía ser de otra manera, el producto resultante es una gran diversidad, mientras que por otra parte contempla la tradición de los ovnis, localizada en un lugar concreto -Estados Unidos- y un tiempo determinado -la década de los ochenta del siglo XX- en la que se da, naturalmente, una gran consistencia interna. Si Bullard se hubiera detenido a analizar individualmente y con la misma profundidad cada una de las tradiciones históricas posiblemente se hubiera encontrado en ellas con la misma consistencia interna y el mismo mecanismo de producción de folklore que se da en los ovnis. Por estos fallos lógicos, este razonamiento de Bullard en defensa de un fenómeno físico OVNI diferente del folklore está, en mi opinión, viciado de prejuicios.

Todos contra Bullard. La polémica de los ovnis y el folklore

Los artículos de Bullard que he comentado antes levantaron por algún tiempo un intenso debate. Su idea de que el folklorista debe limitarse a estudiar los contenidos narrativos dejando de lado el asunto de la realidad de lo narrado fue atacada por Peter Rojcewicz (1992) bajo el argumento de que el folklorista ha de ocuparse de investigar la realidad de lo sucedido ya que es su deber ético ayudar a los informantes a distinguir entre lo real y lo no real, llegando incluso a decir que “este imperativo moral es el verdadero núcleo del folklore”. En su agresivo ataque a Bullard llega a decir que éste parece cegado por su creencia de que el folklore no es conocimiento creíble y que no se preocupa de la gente que se encuentra traumatizada por experiencias dolorosas y difíciles. Aunque Rojcewicz es un ufólogo creyente, rechaza la solución puramente física (extraterrestre) de Bullard al enigma OVNI, simpatizando por su parte con la hipótesis de los arquetipos de Jung, que él llama una “perspectiva fenomenológica”.

Bullard (1992b) contraatacó definiendo la teoría fenomenológica o sintética de Rojcewicz como infalsable (no contrastable), pues se mueve en el terreno de las abstracciones y significados. Para Bullard, las teorías sobre

realidades alternativas o arquetipos sufren de una metodología comparativa pobre, ya que tienen el mismo valor que las explicaciones sobre los demonios en siglos pasados. Para explicar un fenómeno hay que salirse del reino de las ideas para atenerse a las reglas de la ciencia. En su opinión, los teóricos fenomenologistas como Rojcewicz o Kenneth Ring han perdido el sentido de la distinción entre la especulación y la explicación, entre las ideas y la ciencia. “Pruébenme primero”, escribe, “que los arquetipos existen y pueden tener efectos físicos, o buscaré en otro lado soluciones más simples y directas. Usar una teoría sin comprobar para apoyar otra no es más que una tauología sofisticada”.

En cuanto a la capacidad o no del folklore para explicar los fenómenos, Bullard cree que el entusiasmo de algunos folkloristas por explicar los fenómenos les lleva a pontificar en materias que sobrepasan su autoridad y en las que su opinión no vale más que la de otro cualquiera. Se adhiere así a la línea de la antropóloga Linda Degh en el sentido de que las especulaciones sin fundamentos sólidos son distracciones sin sentido. Para Bullard, el folklore excluye por definición las cuestiones sobre el origen y la supuesta realidad. Su posición es la de limitarse a tratar con el aspecto de la narración porque es el área de experiencia del folklorista, trabajando en equipo con expertos en otras áreas para la solución del problema.

La réplica de Bullard es coherente y la crítica que hace de las teorías “fenomenológicas” de Rojcewicz más que apropiada, pero queda un punto débil en su argumentación. Si el folklorista no debe explicar los fenómenos, ¿cómo ha podido Bullard defender que una solución para los OVNI más simple y directa que la psicociológica es la del origen extraterrestre de los OVNI? ¿No es éste un intento de explicación?

Hilary Evans (1992) contestó también a varios puntos de la tesis bullardiana. Según Evans, el folklore es el tema más amorfo y menos definido, es un camino abierto al cambio y en continua evolución, por lo que no se pueden definir leyes a partir de las experiencias pasadas. Él cree que las reglas del folklore que Bullard presenta tendrán que ser modificadas para adaptarse a lo que se está descubriendo sobre las abducciones, preguntándose: ¿cómo se definen las características que entran a formar parte del folklore? La respuesta es: a través de un proceso de selección o de un filtrado que retiene los elementos que se adaptan al estereotipo compartido por la comunidad y que rechaza el resto. De esta manera el estereotipo compartido puede permanecer, aunque no sea más que como una ficción conveniente. Evans explica así el mecanismo:

Como yo lo veo, la experiencia de abducción es una mezcla de “folklo -

re” –en forma de un mito compartido- con una profunda y en ocasiones muy seria necesidad individual. El individuo se sirve de los temas del fol - klore para dar a su experiencia privada las necesarias “credenciales” públicas. Creando un escenario fantástico cuyo diseño sea reconocido por consenso como “una historia de abducción”, obtiene un grado de legiti - dad para la experiencia como un todo y por tanto para aquellos elementos que son puramente personales... Así nacen los estereotipos, que sirven como estructuras de soporte de experiencias personales a las que les falta la capacidad de sostenerse por sí mismas (Evans, 1992).

Según Bullard (1992a), las palabras de Evans recuerdan un fantasma de folklorismo pasado y enterrado, ya que no existe algo como un “mito compartido” en la forma de un patrón fijo e inmutable en la mente colectiva capaz de moldear informes de abducción consistentes. Bullard considera una quimera el modelo de una abducción recurrente que combina mito compartido y necesidad personal. “Si el enfoque psico-social es correcto”, dice, “estos informes deben actuar como creaciones de la imaginación humana, estar orientados por motivaciones humanas y derivarse de procesos creativos humanos. Si es así, estas narraciones no pueden diferir en su dinámica de otras creaciones, las narraciones del folklore entre ellas”. Es decir que los casos de abducción deberían reflejar toda la creatividad humana y variar ostensiblemente, mientras que lo que muestran, según Bullard, es una consistencia ejemplar. “El fenómeno abducción es una anomalía genuina”, concluye.

Ocho años después de la publicación del libro *Soucoupes volantes et fol - klore* (1985), Bertrand Méheust se encontraba en una posición cada vez más cercana a la hipótesis psicociológica. En un debate que mantuvo con Thomas Bullard en la revista *Ovni-Presence* (Méheust, 1993b) puso una serie de objeciones a la supuesta coherencia de las abducciones por cuanto el orden que Bullard ha encontrado en los relatos de abducción puede depender de criterios creados por el mismo encuestador. Dejando caer la posibilidad de que el ufólogo esté creando un “ideal-tipo” que sirva para ordenar una realidad que en esencia es caótica, escribe: “Sabemos muy pocas cosas sobre la dinámica de los relatos folklóricos en la cultura contemporánea; la descubrimos por así decir por primera vez, pues estamos enfrentados a “acontecimientos folklóricos” en formación; y descubrimos que el folklore no funciona como se suponía que debía hacerlo”.

En otro artículo Bertrand Méheust (1993a) acepta con Bullard que hay una continuidad en la casuística de abducciones, en el sentido de que prima la continuidad de la estructura de la narración creada desde los inicios sobre los cambios en el tiempo. Pero indica que la verdadera novedad no hay que

buscarla en la estructura de los acontecimientos, sino “en una transformación que el tratamiento quizá excesivamente analítico de Bullard ha dejado escapar: es menos la estructura y el contenido de las abducciones lo que ha cambiado que sus supuestas ramificaciones en la realidad humana”. En los casos recientes los testigos han sido secuestrados desde la infancia y seguidos por los visitantes a lo largo de su vida. A menudo los ascendientes y descendientes se ven implicados, de manera que se puede decir que los extraterrestres se han instalado en las zonas oscuras de nuestra experiencia. El secuestrado cree haber adquirido a veces facultades extraordinarias y llega a considerar que pertenece a una clase aparte. Méheust cree que la problemática de las abducciones se acerca poco a poco al chamanismo y a la brujería, al asimilarse a un éxtasis en el que el contenido religioso se disfraza de un lenguaje técnico. Lo sagrado vuelve redefinido. Méheust cree que esta es la línea de evolución de las abducciones.

Hay algunos aspectos en las tesis de Bullard de los que quizá no se ha hablado lo suficiente, y uno de ellos es la afirmación de que se conoce cuál es el estereotipo de la abducción extraterrestre, pretensión tal vez excesiva cuando este fenómeno se dio a conocer con el caso Hill en 1966 y los casos de los que habla este investigador son en su inmensa mayoría de los años ochenta y anteriores a 1987, por tanto concentrados en un corto espacio de tiempo. ¿Es acaso posible establecer un prototipo de abducción cuando se estudia un periodo tan reducido? Por otro lado, Bullard cierra los ojos a la evidencia de que el tipo de humanoide de baja estatura con grandes ojos rasgados es un estereotipo en parte inventado por el cine de ciencia-ficción y manejado hasta la saciedad por los medios de comunicación, por lo que resulta ingenuo pensar que en la cultura occidental quedan personas “vírgenes” de la influencia de las imágenes de consumo.

CAPÍTULO 17

UNA LEYENDA CONTEMPORÁNEA

En el capítulo anterior hemos visto la consideración del tema ovni como objeto de la cultura popular y su calificación como leyenda en cuanto objeto de narraciones populares sobre las cuales se produce una controversia entre la creencia y el escepticismo. La folklorista Linda Degh definió los ovnis como legenda moderna en cuanto que el testigo de un objeto no identificado es un informador o contador de leyendas. En un breve artículo titulado “UFO's and How Folklorists Should Look at Them” (Degh, 1977) ilustraba el tema con el debate científico sobre los OVNI que organizaron Carl Sagan y Thornton Page en 1969, afirmando que “el debate mismo recordaba la controversia dialéctica típica de la comunicación de las leyendas. En otras palabras, los participantes expresaban sus interpretaciones de las historias de los testigos en términos de grados diversos de creencia o escepticismo, de acuerdo con sus sistemas personales de cognición, con lo cual este grupo de científicos actuaba como cualquier otro grupo popular, envuelto en un debate de leyenda”. Este punto de vista es interesante porque los científicos no suelen ver el debate científico como formando parte de la cultura popular. Degh cree que el folklorista que incluye en sus estudios el problema de la naturaleza de la experiencia o de su realidad objetiva está en un error, y que su preocupación no debe ser más que la constatación de que podemos asistir a la formación en nuestros días de la leyenda de los OVNI.

Por su parte, Virginia Lowe (1979) estudió 21 testimonios OVNI procedentes de los archivos de folklore de la Universidad de Indiana, y notó que los relatos formaban un complejo de tipo legendario. Mostraban una continuidad de características porque los narradores diseñan los relatos de acuerdo con un lenguaje común y además comparten un marco de referencia que les permite establecer estructuras narrativas similares combinando contenidos similares.

Milligan: el estudio de una leyenda contemporánea

Linda Milligan realizó su tesis doctoral, con una tesis titulada *The UFO Debate: A Study of a Contemporary Legend* (1988), sobre el fenómeno

OVNI como leyenda. Esta antropóloga hace la aclaración de que las leyendas contemporáneas no son un fenómeno nuevo, sino que lo único que tienen de nuevo es su ajuste a un medio social moderno. En esta tesis doctoral se analiza el tema desde el ángulo de la comunicación, del debate sobre las creencias, de la transmisión del conocimiento y del proceso de transformación de la leyenda en mito en el seno de un grupo ufológico. La opinión de esta autora es que el estudio de las leyendas OVNI revela segmentos de la propia cultura en lucha por ganar aceptación como nuevos mitos. Su estudio analiza la leyenda en dos ámbitos sociales: en primer lugar, el *grupo íntimo*, definido por Dan Ben-Amos como el formado por gente que se conoce y relaciona cara a cara; y en segundo lugar el *grupo impersonal*, tal como fue definido por el folklorista Alan Dundes: un grupo de personas que no se conocen entre sí pero comparten un cuerpo de tradiciones y una identidad.

El estudio de un *grupo íntimo* fue realizado a través de la asistencia de la investigadora a los encuentros del grupo TEROCO, de Columbus, Ohio. En él se producía un intercambio personal que fomentaba un proceso de construcción creativa de consenso cuyo producto eran leyendas modificadas. El proceso comunicativo es lo que permite a los individuos de un grupo fundir sus creencias en una creencia grupal, aunque se retengan diferencias individuales, y esa creencia grupal es el cemento que mantiene unido a TEROCO. La autora señala que lo que se comunica sobre los OVNI en un grupo como este no está limitado a las percepciones físicas de objetos no identificados, sino que se intercambian también respuestas imaginativas e interpretaciones sobre el fenómeno, que a la postre crean una tradición.

El estudio del *grupo impersonal* fue realizado por Milligan a través de entrevistas a personas interesadas en los OVNI, ya fuera como creyentes o como escépticos, que comparten una tradición transmitida de manera directa o por los medios de comunicación. El debate es el contexto adecuado aquí para la transmisión de la leyenda. “El conflicto sobre creencias fuertemente sostenidas sobre lo fantástico produce más relatos fantásticos” (p. 96), dice la autora.

Un tercer ámbito estudiado por Milligan en cuanto a la formación, desarrollo y transmisión de las leyendas OVNI es la cultura popular. Contar leyendas no necesariamente implica transmitir un relato a una audiencia que comparte la misma creencia, sino que la leyenda trata sobre un debate entre creencias. “La leyenda revela segmentos de nuestra sociedad luchando por formular nuevas creencias mientras éstos rechazan la autoridad del gobierno, la ciencia y la religión” (p. 202). La

leyenda ha abierto la investigación de los ovnis más allá de los confines que impone la comunidad científica, autorizando a cada persona a convertirse en investigador. Al descartar la doctrina religiosa, los creyentes se sienten libres para formular nuevos mitos. Como veremos en el capítulo siguiente, Milligan describe el conjunto de creencias del grupo TEROCO como un mito, puesto que responden a preguntas fundamentales sobre el origen y sentido del hombre.

LOS OVNIS COMO RUMOR Y LEYENDA URBANA

En las últimas décadas se ha desarrollado en la confluencia entre las diferentes ciencias sociales un campo del saber que trata con hechos mal definidos entre la realidad y lo falso como son el *rumor* y la *leyenda*. Gordon Allport y Leo Postman (1945/1982), en un trabajo fundacional de la psicología social del rumor, definieron a éste como “una proposición específica para creer, que se pasa de persona a persona, por lo general oralmente, sin medios probatorios seguros para demostrarlo” (1982, p. 11). Estos autores consideraban a la leyenda un rumor cristalizado: “para ser más exactos, la leyenda es una voz que se resiste a callar y que, después de una primitiva historia de deformaciones y transformación, no sufre ya cambios al ser transmitida de generación en generación” (p. 162). Allport y Postman entienden que un rumor se hace legendario cuando cobija estados de conciencia imperecederos o versa sobre asuntos cuya importancia trasciende a la generación que lo crea. En el uso de los sociólogos, sin embargo, rumor y leyenda a veces son términos intercambiables.

Desde los años sesenta se ha originado en los países anglosajones una nueva corriente de estudios folklóricos volcados hacia los hechos contemporáneos que se hecho llamar, siguiendo a Jan Harold Brunvand, *leyendas urbanas*, aunque más recientemente se ha impuesto el término *leyendas contemporáneas*. Los rumores y leyendas contemporáneas refieren historias ligadas a peligros que nos acechan en nuestro entorno cotidiano, pero también a creencias consideradas fantásticas, como el monstruo del Lago Ness o los ovnis.

Se suele considerar que lo que diferencia al rumor de la leyenda urbana es que son respectivamente la forma simple y la forma compleja de un mismo fenómeno colectivo. El rumor es breve, se reduce a una unidad de información (por ejemplo, un amigo de un amigo encontró un hueso de rata en una Coca-Cola), mientras que la leyenda articula numerosas unidades de información. El rumor se difunde de manera

localizada y con mucha rapidez, pero su periodo de vida es breve, en tanto que la leyenda es un relato flotante que se inserta en el tiempo largo y que se expande de un continente a otro. Estas categorías no son fijas, ya que un rumor puede desarrollarse y encarnarse en un relato legendario. Algunos han calificado el rumor como el momento de la vida de una leyenda en que el relato se transmite activamente en un medio social. Las leyendas contemporáneas (o urbanas, indistintamente) son relatos anónimos breves, con un contenido sorprendente, que expresan de una forma narrativa y simbólica los miedos y aspiraciones de una sociedad y que se cuentan como verdaderos. En cierta forma suponen una “historia ejemplar”, en cuanto contienen un mensaje implícito, una moraleja.

Este campo ha conocido en los últimos veinte años su institucionalización definitiva gracias a la organización desde 1982 de coloquios anuales bajo el nombre *Perspectives on Contemporary Legend*, primero en la Universidad de Sheffield (Inglaterra) y luego de manera itinerante. Además hay que sumar la creación en 1988 de la *International Society for Contemporary Legend Research*, su boletín *FOAFtale News*³⁷ y la revista *Contemporary Legend* desde 1991.

Los sociólogos y folkloristas estudian las leyendas urbanas tanto en su aspecto interno –la estructura de la narración, el contenido– como externo –su emergencia, su difusión, sus variantes, su veracidad–. El mecanismo de reconstrucción de los hechos se basaría en un mecanismo psicológico por el que se tiende a completar inconscientemente las formas incompletas. Dice Jean-Bruno Renard (1999) que la imaginación da a los elementos dispersos una coherencia y una forma adecuada. “Una serie de confusiones perceptivas se organizan en un relato de aterrizaje de un platillo volante, accidentes marítimos son interpretados a través del “tamiz de lectura” del Triángulo de las Bermudas, etc.” (p. 81). Cuando se trata de las leyendas de contenido sobrenatural, Renard contempla de pasada el tema de nuestro estudio:

Las hadas, lutins, hombre lobo, vampiros, dragones, etc., ya no son objeto de creencia, personajes de leyendas, sino motivos literarios, seres fantásticos de historias de ficción. En su lugar, han sido reemplazados por las criaturas de lo maravilloso científico: la serpiente de mar, el monstruo del lago Ness, el Yeti, los extraterrestres... Sin embargo, a diferencia de las

leyendas urbanas, estos relatos de encuentros con criaturas fantásticas –tradicionales o modernas– no constituyen historias aisladas y cerradas, forman un ciclo legendario en el que cada pieza refuerza a las otras para persuadir de la existencia de esos seres. Es la recurrencia y la frecuencia de los testimonios lo que funda la credibilidad de la creencia: por ejemplo un solo platillo volante no es suficiente para fundar la mitología de los OVNI, una sola aparición no es suficiente para suscitar la creencia en el Triángulo de las Bermudas. Se puede hablar de “leyendas abiertas”, que compiten por construir y por hacer evolucionar en el tiempo lo que se llamaría una mitología (p. 121).

En Francia el estudio de las leyendas contemporáneas arrancó en los años ochenta, y algunos ufólogos críticos se incorporaron a este campo. Como resultado de la creación de una red de intercambio de información, la revista *Communications* publicó en 1990 un número especial sobre rumores y leyendas contemporáneas en el que se daban la mano investigadores universitarios con ufólogos que se han incursionado en las ciencias sociales. Este estudio rompía con la tónica del tratamiento intelectual al uso sobre las creencias marginales, al estudiar con igual atención y respeto los sistemas de creencia y su contrapartida, los sistemas de “descreencia”. En aquel número Thierry Pinvidic (1990) relataba un caso clásico de la ufología francesa para discutir la metodología de algunos folkloristas que, como Linda Degh, piensan que el folklorista no debe implicarse en el problema de la naturaleza de la experiencia ovni, sino exclusivamente en la transmisión del relato. Pinvidic se pregunta: “¿es posible comprender el producto final que es el relato sin interesarse por la naturaleza del acontecimiento que lo dispara?” (p. 330). Está de acuerdo en ello con Rojcewicz, quien, como vimos, considera que la investigación sobre la naturaleza de la vivencia constituye una parte importante del trabajo del folklorista. Para Pinvidic, los ovnis no se adaptan bien a la calificación de “leyenda” tal como la consideran los folkloristas, ya que en un caso ovni existe un testigo concreto con nombre y apellidos que relata un hecho sucedido a él mismo y localizado en un tiempo y un espacio determinados. Opina, por el contrario, que tomar en cuenta el suceso que hay detrás de estas historias permitiría mejorar nuestro conocimiento de todo aquello que reagrupamos bajo el vocablo leyenda.

Mientras que algunos folkloristas han incluido los ovnis dentro de la categoría de leyenda urbana, para otros, como Bruno Renard, se insertarían mejor en una categoría especial de “hechos extraños”. Como ha señalado Renard (1999), los hechos extraños se diferencian de las leyendas urbanas

³⁷ El nombre se compone de FOAF, acrónimo de “Friend of a Friend” (amigo de un amigo), que hace referencia a la procedencia y al canal de propagación de los rumores y leyendas, añadiéndole “tale” (cuento).

por presentarse como verdad, mientras que a éstas últimas se las supone falsas. El hecho extraño es seleccionado de entre otros hechos por su carácter insólito y por su dimensión simbólica, por cuanto tiene un significado asociado.

CAPÍTULO 18

ALIENÍGENAS EN LA CULTURA CONTEMPORÁ- NEA

Una tesis muy extendida entre los investigadores de un enfoque psicosociológico es que la morfología del fenómeno ovni responde a la influencia de la cultura popular, especialmente de la literatura y el cine de ciencia-ficción. En este capítulo vamos a repasar las ideas que se han originado en este sentido.

Vimos en la Parte I el resumen de la obra pionera de Bertrand Méheust *Science fiction et soucoupes volantes* (1978), donde se interpretaba en clave simbólica la iconografía que ilustraba las novelas baratas de la ficción científica de hace un siglo, y se hacía una comparación directa entre las características de las naves de la ficción y las de los modernos platillos volantes. Este comparatismo ha tenido numerosos críticos. Jerome Clark (1990) rechaza la asunción de que los novelistas de ciencia-ficción y los testigos de OVNIs estén bebiendo de la misma fuente iconográfica de la imaginación humana. Aunque admite que hay muchas coincidencias entre ambos, responde: “cuando uno considera la cantidad de esta literatura, sería realmente sorprendente que en alguna ocasión un escritor no manejase una idea que luego vaya a tener un paralelo en la “vida real” de la experiencia OVNI –igual de espectacular que los crímenes de la vida real son a veces anticipados en los crímenes de la ficción” (p. 179).

También Michel Meurger (1995) ha criticado con ahínco el enfoque de Méheust por saltarse todas las distancias espacio-temporales y culturales, “comparando sin vergüenza”, escribe, “trozos escogidos franceses de entre guerras con los relatos platillistas de Norteamérica y Sudamérica de después de 1947. Como su predecesor (Vallée), el ufólogo se entusiasma ante las maravillosas coincidencias que su ilusionismo le ha hecho nacer, a partir de un *collage*, a menudo laborioso, en cualquier caso perfectamente artificial” (p. 15). Meurger opina que Méheust ha utilizado un “andamiaje místico-filosófico” para descubrir arcaísmos y remanencias donde debería haber visto innovación y progreso. Y añade: “*Science-Fiction et soucoupes volantes* no

concede más que una función a la tecnología platillista o de la ciencia-ficción, la de enmascarar lo sagrado” (p. 16) (remite al lector a la Parte IV para seguir la tesis de Meurger respecto de la ciencia-ficción y su simbolismo ovni).

Uno de los primeros trabajos en contemplar la influencia de la ciencia-ficción en el tema ovni es un artículo de Armando Simón, “The Zeitgeist of the UFO Phenomenon” (1979), donde se plantea la idea de que tiene que haber una relación en doble sentido entre las visiones de OVNI y los platillos volantes del cine. Los platillos aparecieron en el cine por primera vez en 1949 en la película *This Island Earth*, y en la década de los cincuenta se produjeron 87 películas basadas en la exploración del espacio y visitantes de otros mundos. Sin embargo, diversas razones impedían llegar a una conclusión, especialmente que la elaboración de un film lleva tiempo, lo que impide una equivalencia en el tiempo con los sucesos OVNI. Simón contempla ambos temas como representativos del *zeitgeist* (espíritu de los tiempos).

LA HIPÓTESIS DE LA INFLUENCIA DE LA CULTURA POPULAR EN LA ICONOGRAFÍA OVNI

Kottmeyer: cultura de consumo y simbología extraterrestre

Algunos ufólogos piensan que no existen antecedentes culturales a los platillos volantes antes de su aparición en 1947. A rebatir estas afirmaciones dedica Martin Kottmeyer³⁸ uno de sus artículos en *Magonia* más celebrados por los ufólogos racionalistas, “Entirely Unprejudiced” (sin ninguna predisposición) (1990). Expone así la hipótesis de partida:

Si el fenómeno OVNI es un artefacto de cultura uno esperaría razonablemente que se pudieran reconocer antecedentes culturales para los rasgos principales que presenta. Los extraterrestres, sin embargo, deberían ser independientes de la cultura, y si acaban de llegar sus características deberían representar una discontinuidad con el pasado.

Kottmeyer empieza, pues, por citar precedentes a las formas de platillo volante en los comics de ciencia-ficción anteriores a 1947, cuya semejanza con los OVNI posteriores atribuye simplemente a “coincidencias inevitables en el conjunto de la creatividad artística”, pues reconoce que la forma típica de las

³⁸ La crítica de Kottmeyer se dirigirá al artículo de David Jacobs “The No Era of UFO Research”, *Pursuit*, n° 78, 1987.

naves espaciales en la ciencia-ficción era el tipo cohete. Sin embargo, destaca cómo los humanoides de las abducciones de hoy se parecen extraordinariamente a los marcianos de las películas de ciencia-ficción de principios de los años cincuenta.

La estructura narrativa de los secuestros por extraterrestres recuerda también, según Kottmeyer, a la ciencia-ficción. Se basa para hacer este juicio en el estudio de Thomas Bullard (1987) de 300 casos de abducción en el que se describe una historia típica de secuestro compuesta de ocho pasos o estados: captura, examen, conferencia, paseo por la nave, viaje a otro mundo, teofanía, retorno y secuelas. Para Kottmeyer, esta estructura tiene un precedente en las novelas y comics de ciencia-ficción de los años veinte y treinta, aunque no pretende que los OVNI son una simple repetición de historias olvidadas desde hace mucho tiempo. Lo que considera más probable es que ambos, comics y abducciones, compartan un principio de ordenación dramática adquirido inconscientemente.

Kottmeyer dedica también el mismo artículo a recoger los antecedentes culturales del primer caso de abducción ampliamente publicitado por los medios de comunicación, el del matrimonio Barney y Betty Hill, caso que se convertiría en una influencia fundamental en la evolución del fenómeno posterior. Una fuente cultural básica en el caso Hill son, según Kottmeyer, las películas de los años cincuenta *Invasores de Marte* y *Asesinos del espacio*. La primera descripción que hizo Betty Hill de los seres que les secuestraron incluía el rasgo de unas enormes narices, exactamente como las de los humanoides de la película *Invasores de Marte*. Otros detalles del proceso de análisis médico de los Hill en la nave, como la aguja introducida en el ombligo y el hecho de ver un mapa estelar, se corresponden estrechamente con aquella película. Barney describió a los humanoides con unos ojos rasgados y envoltentes alrededor de la cara, que son una característica muy poco frecuente en la ciencia-ficción. De nuevo la agudeza de Kottmeyer da con el hallazgo de unos humanoides con ojos envoltentes en un episodio de la serie fantástica de televisión *Outer Limits* titulado “The Belleron Shield”, que se emitió exactamente doce días antes de la sesión hipnótica en la que Barney describió de esta misma manera a los humanoides. John Rimmer (1990) ha encontrado datos complementarios que confirman la influencia decisiva de aquel capítulo de televisión en Barney. Cuando éste dice en hipnosis “ellos no me hablan, sólo sus ojos me están hablando”, repite casi literalmente el diálogo de un personaje de “The Belleron Shield”. La suposición de Thomas Bullard (1987) de que los casos de ocupantes eran sólo conocidos por unos pocos iniciados, en cuyo caso el matrimonio Hill no tendría nin-

guna información previa y estaría “libre de toda predisposición”, queda seriamente cuestionada por estos hallazgos.

Bullard (1990) respondería a este ataque sobre el caso Hill: “lo que pretendía afirmar es que su historia de abducción era nueva para la literatura ufológica”. E insiste en que la influencia cultural no es toda la historia, y que la solución correcta está en una combinación de aquella con la experiencia real. Bullard siempre ha defendido la tesis de que se pueden encontrar semejanzas entre historias de ciencia-ficción y abducciones sin que ello signifique ninguna influencia directa, y que la relación causa-efecto ha de ser demostrada. La tesis es correcta, pero Bullard tiende a inferir de su argumento la naturaleza extraterrestre de los ovnis, razonamiento que no se sigue de su lógica. Los paralelismo descubiertos por Kottmeyer deberían al menos hacer poner muy en duda la creencia en una naturaleza física y real del fenómeno abducción.

“Los extraterrestres con cuello largo y fino están de moda”, empieza Kottmeyer su artículo “Pencil-Neck Aliens” (1993a), en el que relata cómo dio con el origen de la imagen del alienígena con cuello de lápiz, que es la más frecuente en la literatura abduccionista reciente. Sin detenemos en los detalles, diremos que todo se debe a Steven Spielberg y a la película *Encuentros en la tercera fase*, estrenada en España en 1978. Allí se ve a un grupo de seres pequeños con cabeza grande y aspecto de niños, y a uno más alto con un cuello alargado que parece irradiar bondad y sabiduría. Esa imagen es la que se ha repetido incesantemente desde 1987 en todos los libros sobre abducciones, lo que para Kottmeyer constituye un ejemplo más de origen cultural. La explicación de esta influencia, para Kottmeyer, está en la confusión de los ufólogos, que por mucho tiempo han pensado que por el hecho de aparecer en la película durante un instante Allen Hynek, la máxima autoridad entre los ufólogos del momento, todos los detalles del film debían estar basados sobre casos reales. La realidad es que fue el mismo Spielberg el que, por criterios puramente estéticos, seleccionó aquella imagen del extraterrestre. “Los OVNI fueron creados por la imaginación creativa y no por informes OVNI anteriores”, asegura Kottmeyer.

Este investigador se ha empapado de cine de ciencia-ficción de los años cincuenta en busca de la simbología que pueda explicar ciertos rasgos paranoicos de la ufología, que vimos en la parte I. Uno de los detalles más interesantes es que en las películas de invasiones alienígenas de aquella época aparece una imagería del ojo vinculada a una variedad de motivos paranoicos, como por ejemplo los cataclismos. En los alienígenas de las modernas abducciones la constante son unos grandes ojos negros como una enorme pupila. Esta simbología ha fascinado a Kottmeyer, que ha dedicado

varios artículos a indagar sobre su origen en la cultura popular (1994a, 1994b).

En el artículo “The Saucer Error” (el error del platillo) (1993b) Kottmeyer toma la observación de los nueve discos de Kenneth Arnold como demostrativa de la hipótesis cultural para el origen de los OVNI. Como ya habían advertido otros autores con anterioridad, la forma platillo se originó en un error periodístico al aparecer como titular de la noticia del caso “flying saucers” (platillos volantes), cuando Arnold nunca dijo que los objetos que había visto tuvieran forma de plato, sino que se movían como platos botando sobre el agua. De esta manera el término *platillos volantes* creado por la prensa proporcionó el molde que dio forma al mito OVNI. Hasta qué punto tuvo éxito el molde lo demuestra que en el 82% de los casos de abducción las naves encajan en la descripción de platillo volante, de ahí la importancia del origen cultural. Kottmeyer opina que las formas de platillo de la ciencia-ficción de los años treinta no tuvieron nada que ver en todo esto, sino que lo que cautivó el interés del público en el caso Arnold e inició la psicosis de platillos volantes fue la descripción de la extraordinaria velocidad de los objetos en un momento de grandes avances de la aviación, y que por tanto el determinante del mito del platillo volante fue el interés del público en los aviones.

De una manera más casual ha dado Kottmeyer con el origen de otro elemento de las abducciones recientes: los implantes nasales. En el artículo “The Alien “Booger” Menace” (La amenaza del “moco” extraterrestre) (1993c) cuenta cómo en la abducción de Sandra Larson (publicada por el matrimonio Lorenzen en 1977) se obtuvo mediante regresión hipnótica una historia en la que la testigo sufría una operación nasal en la que le introducían un bastoncillo de algodón. Pues bien, poco antes de la experiencia OVNI Sandra Larson había tenido una operación similar en la nariz. Escribe Kottmeyer: “la regresión había sido una reactivación de sus miedos sobre la sinusitis y su tratamiento médico”. Posteriormente el implante nasal se ha encontrado en otros abducidos que tenían un conocimiento de la literatura sobre el tema, pero los ufólogos que han investigado sus casos se han cuidado de citar dónde está el origen de la idea. Según Kottmeyer, el fenómeno de los implantes nasales es una buena prueba de la naturaleza cultural de los relatos de abducción, y concluye: “la operación nasal extraterrestre de Larson es fácil de entender como el mecanismo fantástico de la regresión hipnótica”.

En un artículo reciente, Kottmeyer (1998) hace un ejercicio de arqueología del estereotipo del humanoide de gran cabeza, relacionado con la idea de un cerebro superdesarrollado a través de un proceso evolutivo. El traba-

jo se retrotrae hasta el siglo XIX para visitar a los escritores evolucionistas, ya que la idea de un desarrollo cerebral no se pudo producir antes de la teoría evolucionista. Así, Herbert Spencer predijo que nuestros descendientes tendrán cerebros más grandes, y Alpheus Hyatt introdujo el concepto de fase senil en la evolución de una especie antes de su extinción. También los marcianos de *La guerra de los mundos* de H.G. Wells fueron una influencia decisiva en la imagen que los escritores posteriores dieron de los extraterrestres como extensiones de pesadilla de nosotros mismos y de nuestra civilización técnica.

Los ufólogos tienden en los últimos tiempos a considerar que el fenómeno ovni es una presencia estable, y sobre este preconcepto se basan muchas de sus teorías. Sin embargo, si se compara el estudio de Ted Bloecher (1967) sobre la oleada de platillos volantes de 1947 con los datos posteriores, difieren sensiblemente. Esto es lo que ha hecho Kottmeyer (1998) con cada una de las características del fenómeno, comprobando, por ejemplo, que las formas de platillo casi desaparecen cuando se impone el nombre OVNI, y las altas velocidades eran características del fenómeno en sus inicios, mientras que ahora son visiones estáticas. Los detalles en las visiones de 1947 eran coherentes con la tecnología terrestre, y apuntaban a la fascinación por la aviación contemporánea y las armas secretas. Sólo bien entrados los cincuenta se impuso la hipótesis extraterrestre y el fenómeno cambió. La única constante que ha encontrado, el miedo nuclear, ha evolucionado del miedo a la bomba atómica hacia las preocupaciones ecológicas. Así, es como Kottmeyer ha definido a los OVNI como un fenómeno plástico “que se ha ido moldeando por las creencias y miedos de una cultura que, durante el último medio siglo, ha cambiado en sí misma de forma dramática”.

A favor y en contra de la influencia cultural

Nigel Watson hace en *Seeing and Believing* (1993) un estudio de la evolución del cine de ciencia-ficción y su relación con el fenómeno OVNI, pues en su opinión hay una interacción en doble sentido, y piensa que se ha desatendido la influencia del cine sobre nuestra percepción de los OVNI. En 1909 se produjeron en Inglaterra una serie de películas sobre invasiones que aprovecharon el miedo existente en la época a la intrusión extranjera, alemana para más señas. Pues bien, el mismo año hubo una oleada de visiones de aviones fantasma sobre Inglaterra. Escribe Watson: “probablemente una razón por la que tanta gente pensó que había visto naves aéreas alemanas sobrevolando las ciudades británicas en 1909 y 1913 fue en parte debido a la influencia del cine” (p. 8). La mayor parte de las películas de los

años 50 simbolizan una III Guerra Mundial, pues los ciudadanos se daban cuenta de que la civilización podía destruirse a sí misma con las armas nucleares. “Los platillos volantes y sus tripulantes pueden ser vistos como mensajeros, literalmente del cielo, que nos previenen de que estamos jugando con cosas que no entendemos” (p. 3). El mensaje era: nuestra civilización puede ser destruida por fuerzas de naturaleza impersonal si no trabajamos todos juntos, en particular científicos y militares. Watson ve en el extraterrestre “una fuerza incontrolada del *id* o *superego* que acecha dentro de todos nosotros” (p. 10).

La teoría de la influencia cultural ha sido contestada por Pierre Lagrange (2000b) cuando se pregunta por qué sólo los ovnis serían resultado de esta influencia y no los hechos científicos, como si estuvieran inmunizados contra ella. Los escépticos suponen que mientras que los miembros de la cultura sabia son los actores que desvelan lo real, los testigos de ovnis son sólo esponjas culturales que se dejan llevar por la corriente. Y reclama: “¿Sería más juicioso preguntarse por qué diablos un testigo, *incluso si lee ciencia-ficción*, tendría menos derecho de pensar “bien” que un científico que lee lo mismo!”.

Meurger: los ovnis en la cultura tecnológica

La tesis de Michel Meurger en su estudio “Surgeons from Outside” (1996a) es que el concepto de abducción por visitantes de las estrellas es un subproducto de las especulaciones de la literatura fantástica, que tiene un origen puramente urbano. En concreto hace referencia a la mitología de los cirujanos experimentadores. A principios del siglo XIX los anatomistas británicos que necesitaban cuerpos para sus estudios se vieron obligados a recurrir al servicio de ladrones de tumbas. La historia de Burke y Hare, dos desalmados que en 1827-28 asesinaron a 16 personas en Edimburgo para proporcionar cadáveres al doctor Knox, creó una mitología urbana de cazadores de seres vivos. El mítico villano proveedor de cadáveres se convirtió, como tema literario, en el secuestrador de sujetos vivos para los monstruosos experimentos del médico criminal. Cuenta Meurger que otro paso hacia la constitución de la figura mítica del doctor monstruoso se tomó de los libros del movimiento antiviviseccionista de finales del siglo XIX, donde los experimentos con animales se comparan a una forma radical de perversidad sexual, haciendo que la leyenda del cirujano sin escrúpulos sobreviviera y se fusionara con la del ginecólogo maníaco y el viviseccionista despiadado. La ciencia-ficción de Wells y sus sucesores equipara al extraterrestre con el científico de frío espíritu analítico que usa la vivisección para agrandar su

conocimiento. El extraterrestre con gran cerebro que utiliza a la humanidad como material bruto para sus experimentos biológicos se convertirá, pues, en uno de los símbolos más poderosos de la ciencia-ficción americana.

Meurger arremete contra los ufólogos como Jacobs o Hopkins que no han sabido ver en estos relatos los antecedentes de los casos de abducción, que éstos toman por reales, y critica también a los ufólogos-folkloristas que comparan los implantes de las escenas de abducción con los instrumentos sagrados que eran insertados por los espíritus en el cuerpo del chamán, olvidando que los implantes habían sido ya experimentados en los años treinta y aparecen como sistemas de control mental en el cine de ciencia-ficción de los años cincuenta. El caso de la abducción del matrimonio Hill es interpretado por Meurger desde el punto de vista de que Barney, el marido, al ser de raza negra, pudo haber sido influido por la creencia en los “doctores nocturnos”, una leyenda sobre secuestros para experimentos médicos fomentada por los propietarios blancos del sur de Estados Unidos entre la comunidad negra para detener la emigración de los negros.

Como conclusión, Meurger aclara que “el miedo a la abducción extraterrestre no tiene nada que ver con los demonios, brujas y espíritus de un pasado preliterario. Es un producto de la modernidad, una expresión mítica de las ansiedades populares frente a una ciencia magnificada”. E insiste en que la creencia en los captores extraterrestres es un préstamo de la ciencia-ficción que simboliza el sentimiento de indefensión de las masas. “Incapaces de hacer frente a un futuro amenazante, han creado la corporización definitiva del control científico: el cirujano del exterior, la última figura en una larga galería de monstruos médicos”.

En una erudita y exhaustiva recolección de las referencias platillistas y humanoides en la ciencia-ficción bajo el título *Alien Abduction. L'enlèvement extraterrestre de la fiction à la croyance* (1995b), Meurger ha estudiado la capacidad metafórica de la imagería platillista y su reciente “avatar”, el relato de abducción, fenómeno que compara de alguna manera con el moderno miedo satánico. Pero Meurger no es de los que deducen comparaciones entre estas diferentes tradiciones. Él deja claro que su enfoque no tiene nada que ver con el de tipo retrospectivo que han seguido otros ufólogos como Vallée o Méheust, que está viciado por causa de su anacronismo. Estos partían de definiciones platillistas del siglo XX para encontrar analogías en el pasado, analogías que, según Meurger, producen semejanzas formales, pero no contextuales. En su opinión, este comparatismo de larga duración revela más la erudición del experto que las fuentes contemporáneas específicas que inspiran el discurso satánico o el discurso ufológico. Tanto uno como otro parten del moderno mito de la gran conspiración, del encubrimiento gubernamental y del cine de terror y ciencia-ficción. En la figura del platillo volante...

...confluyen las utopías aeronáutica y astronáutica largamente maduras en la cultura americana. El platillo recoge una fracción de las esperanzas colocadas en la conquista del aire por ciertos espíritus que verían en el avión el unificador de las naciones y el agente de una Pax Americana. El disco celeste representa así el árbitro supremo, el portador del rayo cuya irrupción permitirá instalar, en plena era nuclear, el estado mundial (p. 7).

Hace un énfasis así en el lugar preponderante que en la visión contemporánea del mundo tienen la ciencia y la técnica.

Máquina volante omnipotente, visitantes del espacio exterior, comunicaciones interplanetarias y amenaza aérea, todas estas ideas encuentran su lugar en el conjunto de significaciones ligadas por el término “platillos volantes” (p. 13).

El tema central del libro es la abducción extraterrestre. Meurger sigue una presentación cronológica de los acontecimientos literarios que han llevado la abducción de la génesis a la madurez y de la ficción a la creencia. El secuestro por viajeros del espacio ha conocido una larga fortuna literaria. Nació en Inglaterra en el siglo XVII, y en ese país es donde ha tenido su expresión más lograda con *La Guerra de los Mundos* de H.G. Wells. Mientras que otras tradiciones de cultura popular, como el rapto de las brujas, implicaban tanto a la cultura popular como a la de los sabios, los secuestros por extraterrestres son, dice Meurger, un producto de la cultura sabia, una *espculación* (y no una creencia) formulada en el marco de lo impreso. Su aparición en el siglo XVII sería la consecuencia de la revolución científica y de la tesis de la pluralidad de mundos habitados. En la novela de Francis Godwin (1562-1633) *Man in the Moone* están las primeras víctimas de un rapto extraterrestre, en este caso en forma de un transporte de humanos a la Luna. Por otro lado, en la *Nova Atlantis* de Francis Bacon se encuentran las bases de la apropiación racional del mundo por parte del hombre, idea que permitiría que la naturaleza entera se convirtiera en un vasto campo de experimentación. Inversamente, si los extraterrestres encarnan el ideal baconiano de la ciencia y el racionalismo, su campo de investigación se podría extender hasta el hombre mismo. El rapto cósmico de Godwin sería un ejemplo de la filosofía de Bacon. En *La guerra de los mundos* de H.G. Wells los marcianos son “el hombre del mañana”, cerebros hipertrofiados caminando sobre miembros filiformes. Su figura se hace común en las primeras décadas del siglo XX sustituyendo a la idea del extraterrestre como gigante de la lite-

ratura anterior a Wells. En las novelas de entreguerra los novelistas reflejan una tecnología no sólo inhumana, sino también antihumana, construida para la guerra y la explotación de nuestra especie.

Estos son algunos de los conceptos que Meurger desarrolla en el libro. Su enfoque es el de la construcción y deconstrucción de la factualidad del secuestro extraterrestre, que le hace interrogarse sobre las fuentes y modos de constitución de casos de abducción como el del matrimonio Hill. Preguntarse de qué material disponían los Hill en su cultura para elaborar el relato supone alejarse del planteamiento fenomenologista de Huford y Méheust, para “profundizar en el contexto e interesarse más en la *pertinencia* sociocultural de las “abducciones” que en su realidad. Esta vía no nos enseñará nada sobre la fisiología de los ufonautas”, concluye Meurger, “ni sobre la agresividad de los espectros. Nos aportará por el contrario un poco de luz sobre el universo mental de algunos millones de americanos” (p. 249).

En otro trabajo considera Meurger (1996b) de un positivismo cándido la simple transposición de la ciencia-ficción en un tema extraliterario como las abducciones extraterrestres. Los relatos han de ser contextualizados para captarlos como expresiones literarias de categorías del imaginario científico de un momento y un lugar determinados. Uno de estos relatos, sobre experiencias médicas con un humanoide, es situado por Meurger en el contexto de las prácticas de eugenesia (de control genético de poblaciones) que se llevaban a cabo en la América de entreguerras, para deducir que lo que se refleja en el argumento son las potencialidades temibles de una eugenesia en manos de la aristocracia étnica de los “viejos americanos”. Según Meurger, ciencia-ficción y ovnis se alimentan mutuamente. El extraterrestre que se descubre bajo el bisturí del cirujano humano constituye una inversión de un miedo central en el motivo de la abducción: la apropiación del cuerpo por una oligarquía científica tiránica, un mito que desde el siglo XIX ha impregnado la cultura urbana anglosajona.

Cómic alienígenas

Uno de los vehículos de cultura más representativos del siglo XX han sido los cómics, o historietas gráficas. Por su libertad expresiva, pocos medios han estado mejor dotados para expresar el sentido de maravilla que contiene el fenómeno ovni. En los años ochenta los ufólogos culturalistas prestaron su atención a los cómics, aunque pocos trabajos descriptivos sistemáticos se han hecho sobre la materia. Veamos los más importantes.

Jean-Bruno Renard (1989?) ha intentado una cierta clasificación de conte-

nidos, diciendo que los cómics han tratado el tema de los ovnis de las siguientes maneras:

“1) Lo fantástico es utilizado como recurso de un relato de aventuras: son los cómics platillistas.

2) Lo fantástico es documental: son los cómics ufológicos, que presentan los testimonios ovni por medio de cómic.

3) Lo fantástico se convierte en místico: son los cómics contactistas o cultistas”.

Las historietas platillistas existen desde los años cincuenta, cuando la ciencia-ficción reclamaba a los platillos volantes como eje de sus aventuras. En cambio las historietas de contenido ufológico sólo comenzaron a existir a finales de los años sesenta, después de que la contracultura elevara los cómics a la categoría de nuevos vehículos de arte. Los cómics cultistas han sido utilizados por algunos grupos contactistas para difundir su mensaje, especialmente el grupo Galacteus, que se asentó en Tahití.

Marc Hallet (1992) ha hecho una historia de los cómics en lengua francesa que han abordado el tema ovni (entre ellos un episodio de TINTIN de 1955 titulado *Les Martiens sont là*). También rastrea las tiras gráficas anteriores a 1947 –año en que el término platillos volantes fue creado– para encontrar formas de platillo. Una historieta de Buck Rogers de 1929 es la primera en la que el tema es estrictamente extraterrestre y aparecen sorprendentes formas de platillos volantes que parecen anunciar la llegada de los ovnis “reales”.

CAPÍTULO 19

LOS EXTRATERRESTRES COMO MITO

El mito es un modo integrado de ver el mundo que aporta respuestas intelectuales, espirituales y psicológicas a las preguntas trascendentes sobre nuestros orígenes, nuestro destino y nuestra naturaleza. Para algunos, los ovnis son un mito contemporáneo, pues responden a cuestiones sobre el origen de la humanidad, el lugar del hombre en el cosmos y la vida más allá de la muerte, en cuanto que en la subcultura de los creyentes en los ovnis se considera que los extraterrestres han jugado un papel fundamental en el origen de nuestra especie y a lo largo de nuestra evolución biológica e histórica.

Un fenómeno social tan llamativo como la aparición de los platillos volantes no podía dejar de llamar la atención de los pensadores que buscaban señales de transformación en la cultura de mediados del siglo XX. El semiólogo Roland Barthes interpretó a los marcianos en un breve capítulo de su libro *Mitologías* (1957/1983). El nacimiento del fenómeno era reciente, por eso podía recordar que al principio se suponía que el marciano venía de lo desconocido soviético: “la mitología occidental atribuye al mundo comunista la alteridad de un planeta” (1983, p. 43). Luego se pensó en los seres de otros mundos que vienen a vigilarnos y a imponernos su juicio, y Barthes ve que “lo maravilloso ha cambiado de sentido, se ha pasado del mito del combate al del juicio” (p. 43), en lo que encuentra el desplazamiento mítico de la disputa Unión Soviética-Estados Unidos hacia una mirada celeste. Cuando los humanos hemos descubierto las exploraciones y la geografía los marcianos se convierten en geógrafos. Marte se aparece así como una Tierra soñada, una proyección celeste. Y concluye Barthes dos sentencias que resumen un pensamiento: “uno de los rasgos constantes de toda mitología pequeñoburguesa es esa impotencia para imaginar lo otro”, es decir que imaginamos nuestro propio reflejo, en sus propias palabras “todo mito tiende al antropomorfismo estrecho”. Así queda nuestra sociedad capitalista en la filosofía de Barthes.

Poco después el famoso psicólogo suizo Carl Gustav Jung (1958/1962)

interpretó el fenómeno de los “platillos volantes” en una de sus obras tardías como un mito moderno que, en tiempos de crisis, expresa contenidos profundos del inconsciente colectivo humano, proyectando al cielo nuestros propios anhelos y temores, que toman la forma redonda de arquetipos de poder. Esta tesis ha quedado resumida en la parte II por insertarse en una concepción psicoanalítica de la mente humana.

En España fue, curiosamente, un ingeniero como Félix Ares el primer ufólogo en especular, de una manera discreta, firmando bajo seudónimo (Ares, 1976, seudónimo Esteban Sanz) con la naturaleza mítica de los ovnis. Entendía este fenómeno como un mito vivo en su última etapa de consolidación, por lo que “todavía se puede trabajar en él, modificando, aislando, manipulando ciertos parámetros y viendo su influencia”. A esto se refería Ares cuando, con un grupo de colaboradores llamado Colectivo IVAN, emprendió un experimento social de creación de una oleada ovni en San Sebastián, que se ha relatado en la parte III. Ares comparaba el mito ovni con las creencias religiosas: aquel tiene dogmas de fe (los ovnis son naves extraterrestres que vienen a salvarnos), tiene libros sagrados (los libros de ufología), grandes sacerdotes (los ufólogos), etc.; y vinculaba el nacimiento del mito en la posguerra mundial a dos elementos: la representación de la tecnología como ente todopoderoso y el terror atómico, que simboliza la disociación entre moralidad y tecnología. En la ansiedad por la falta de redención de una religión en declive y una ciencia culpable, nacen los platillos volantes. Este mito es, según Ares, un subproducto de la conquista del espacio, razón por la cual el crecimiento del interés en los ovnis siguió al desarrollo de la carrera espacial. Como científico que es, Ares planteó la necesidad de hacer un modelo capaz de predecir el comportamiento futuro del fenómeno según diferentes escenarios de lo que podía deparar el desarrollo de la astronáutica (ver sus otras aportaciones en la Parte I).

LOS EXTRATERRESTRES, LA VISIÓN DEL OTRO

La imagen del Otro se ha expresado durante siglos a través de una corriente de representación de pueblos lejanos y seres fabulosos. A las sirenas y cíclopes de la antigüedad sucedieron como seres fabulosos en el Renacimiento los saturnianos, sirianos y otros habitantes siderales. Jean-Bruno Renard (1984) ha señalado que desde fines del siglo XIX el mundo de las criaturas fabulosas se estructuró en dos polos opuestos, en dos figuras míticas: el hombre salvaje y el extraterrestre. Estas figuras de la extrañeza se sitúan muy cerca de la imagen humana, de la que son una alteración. Para Renard, “la imagen del Extraterrestre se ha construido –conscientemente o

no- invirtiendo la imagen del Hombre Salvaje; ambas tienen en común pertenecer en lo sucesivo a una misma mitología: lo imaginario evolucionista". El hombre salvaje se opone al extraterrestre como la naturaleza bruta a la cultura sofisticada (la ciencia). Siguiendo el modelo estructuralista, Renard contempla las características de ambas figuras como pares de opuestos. En su apariencia física, su lenguaje, armas, desplazamiento o hábitat, las características del hombre salvaje se oponen a las del extraterrestre en un modelo dualista. "A través del imaginario del extraterrestre, el hombre occidental va a redefinirse y a modificar su situación en la evolución universal... Nuestras relaciones con los extraterrestres van a ser perfectamente análogas a las que nosotros, occidentales, mantuvimos con los pueblos colonizados". En este imaginario colonial, a la conquista por los europeos de territorios exóticos va a suceder la conquista de la Tierra por los extraterrestres. Ellos son nuestros "maestros", "grandes hermanos", etc. Renard apunta cómo la llegada de los OVNI se produjo al mismo tiempo que la descolonización, lo que podría corresponder a "una tentativa de expiación fantasmática del "pecado colonial"". El imaginario evolucionista puede invertirse dando nacimiento a dos nuevas imágenes: el "buen salvaje" y el "extraterrestre degenerado". Por lo tanto, vemos que ambas figuras son tanto un modelo utópico como un contramodelo.

En un artículo sobre el mito de los extraterrestres (Cabria, 1991) realicé una parecida hermenéutica. En primer lugar comparé la construcción de las leyendas sobre los monstruos y maravillas medievales con la construcción cultural de los ovnis, y las equivalencias en sus significados. Tanto en los prodigios como en los ovnis se da un presagio de la manifestación de un poder; tanto los monstruos como los extraterrestres, aún conservando su carácter imprevisible, no parecen particularmente extraordinarios, sino que son lo esperado de acuerdo con la correspondiente visión del mundo. En la transmisión y recreación de las leyendas sobre monstruos y casos ovni se da una misma complacencia en la repetición, una entrega a la fabulación (en el sentido de enriquecimiento o recreación poética de la verdad) y un sometimiento a un pensamiento mítico. El papel fabulador de los cronistas de viajes y de los tratadistas fantásticos modernos pasa por la formalización del lenguaje, que ante sus limitaciones para describir los hechos, funciona como un motor de la imaginación. En este sentido, la función fabuladora del mito tendría el valor de preservar modos de observación y reflexión adaptados a lo que autoriza la naturaleza.

Otro aspecto que me pareció del mayor interés es observar el mito ovni como proyección de nuestra cultura y en su comparación con otros complejos míticos. En la historia de la especulación sobre la pluralidad de mundos

habitados se produjo el mismo razonamiento mítico que hacían los autores de bestiarios medievales o los escolásticos que describían los seres celestiales. Para el pensamiento medieval la naturaleza estaba formada por varios niveles (la tierra, el mar, el cielo), en cada uno de los cuales se reflejaba el conjunto del universo. Tanto el mar como el cielo contenían los mismos seres que la tierra, de manera que incluso había monstruos marinos con parecido de obispos revestidos de pontifical. En la jerarquía celestial se reflejaba igualmente la jerarquía terrestre. En la edad moderna los científicos y pensadores han descrito también a los habitantes de los astros como una humanidad paralela, con sus diferentes razas y con todas las virtudes e imperfecciones humanas. En este sentido consideré al extraterrestre como la categoría antropológica del *Otro*, lo que está fuera del yo, otra humanidad captada como una abstracción y una proyección de ciertas de nuestras características. Igual que los conquistadores españoles encontraron al Otro en el indio americano, con los extraterrestres nos enfrentamos al Otro absoluto, trasunto de la divinidad, que deja de ser creación nuestra para pasar nosotros a ser sus criaturas, tal como sostienen los "astroarqueólogos".

GÉNESIS DE UN MITO

Desde los años setenta varios trabajos de ufología (Monnerie 1979, Harney 1980-82, Renard 1988, Cabria 1991, Schmitt 1993) han tratado el fenómeno ovni y la creencia en los extraterrestres como un mito que tiene sus raíces en el pensamiento renacentista sobre la "pluralidad de mundos habitados" y, aún más lejos, en las especulaciones de los filósofos epicúreos griegos (por Epicuro, 341-270 a. de JC) sobre la existencia de otros *kosmoi* o sistemas cósmicos de planetas. Este es un tema que ha despertado interés en el mundo académico, pero que se sale del objeto del presente estudio. Basta con recomendar a los interesados por el debate histórico sobre la vida extraterrestre un par de obras que recogen este tema y en las que se encontrarán todas las fuentes necesarias. Me refiero a los libros de Steven Dick (1982) y Michael Crowe (1986/1999).

Para Linda Milligan (1988), en la tesis que hemos visto anteriormente, "los OVNI como proyección no sólo simbolizan nuestra tecnología sino nuestro lugar en el universo y nuestra naturaleza moral" (p. 144). El significado simbólico de la leyenda es más importante si cabe que la figura central, el platillo volante. Los OVNI son sólo una parte de un conjunto mucho más amplio de creencias que constituyen una visión del mundo diferente. Así pues, la autora describe las creencias del grupo ufológico TEROCO (que vimos en el capítulo anterior) como un mito, puesto que explican la crea-

ción de la humanidad, la identidad de los dioses extraterrestres y la relación con ellos. La actividad del grupo sería una ritualización de sus creencias que se expresa en teorías y relatos, una penetración de lo sagrado en la vida cotidiana.

La contribución de Hilary Evans (1997) a la obra colectiva *UFOs 1947-1997* es una interpretación de la historia de los OVNI como un mito originalmente simple que “ha dado nacimiento a una rica familia de submitos, algunos brotando de la cultura popular, otros de dentro de la comunidad dedicada a la investigación OVNI, cada uno interactuando con el otro” (p. 257). Al “mito inocente” de las luces en el cielo se unieron enseguida el mito de los contactados, el de las abducciones, los platillos estrellados, la ocultación de la verdad por los gobierno y otros, en una construcción que concuerda con el planteamiento de Peebles que vimos en el capítulo 3.

El libro *UFO-Crash at Roswell: The Genesis of a Modern Myth* (Saler, Ziegler y Moore, 1997) se compone de varios estudios sobre el aspecto mítico del caso Roswell. Charles Ziegler toma la leyenda del platillo estrellado en cuanto narración propia del folklore, y en particular como mito, considerando el término mito de una manera amplia como un relato sobre una verdad trascendente que es compartido por una subcultura que cree en él. El enfoque se distancia voluntariamente del de ufólogos y escépticos en el sentido de que no necesita aceptar ni descartar la realidad del platillo estrellado. Ziegler indica que son las historias mismas las que necesitan ser explicadas, lo que nos recuerda a Lagrange, y añade: “Mi propósito ha sido entender cómo estas historias han llegado a ser escritas, por qué difieren, por qué algunas personas las encuentran creíbles y lo que nos dicen sobre nuestra cultura” (pp. 72-73), lo que Ziegler define como una perspectiva cultural.

Estudiando el proceso de transmisión de la narración de Roswell, Ziegler encuentra una diferencia importante con otras narraciones de la cultura popular: en este caso se produce un modelo de transmisión oral complementada por una transmisión literaria (los libros ufológicos), por lo que denomina a este modelo de *transmisión puntuada*. El acto de escribir un relato transforma a éste, y sucesivas reescrituras aceleran las transformaciones. Se puede esperar de la evolución de las narraciones de la cultura popular que se conformen a las ideas del subgrupo que las produce y que eliminen en su transformación los elementos que contradicen el mito, adoptando mientras tanto elementos fantásticos que se van afianzando progresivamente en las sucesivas versiones.

Lo que se suele denominar testimonios son para Ziegler “leyendas personalizadas”, pues los acontecimientos que los testigos dicen haber experimentado se expresan en términos e ideas que son parte de la creencia tradi-

cional del subgrupo de creyentes. Define Ziegler al testigo, por tanto, como “traditor”³⁹, en el sentido de persona que transmite una tradición, mientras que el papel de los escritores de libros es comparado con el de los recopiladores del folklore, si bien haciendo aquí la distinción de que en Roswell los autores son a su vez miembros del subgrupo cultural de donde parten los relatos, y además parte interesada. Se analizan aquí las razones de los constructores del mito en términos de recompensa psicológica en el caso de los testigos o *traditores* y de beneficio económico en el caso de los autores de libros.

Los mitos manejan un número limitado de motivos centrales. Ziegler expresa del siguiente modo el motivo central del mito Roswell: “un monstruo malvado (el gobierno) ha secuestrado un elemento esencial a la humanidad (sabiduría de naturaleza transcendental, por ejemplo el conocimiento basado en pruebas de que no estamos solos en el universo). El héroe cultural (el ufólogo) acorrala al monstruo y (por medio del poder de la investigación) libera el elemento esencial (sabiduría) para la humanidad” (p. 51).

El segundo de los coautores del libro, Benson Saler, plantea el fenómeno Roswell en cuanto creencia religiosa, para lo cual entra en una disquisición sobre los contenidos y definiciones más o menos limitativas o más o menos abiertas de lo que es religión. Algunos antropólogos consideran que la religión consiste en la práctica de un culto, mientras que para otros consistiría más en un patrón cultural de interacción con seres sobrehumanos (que exceden las capacidades humanas), en lo que no me voy a extender aquí. Saler opta por considerar religión cualquier fenómeno que cumple alguna de sus características, en una definición no excluyente. En su opinión, en el mito de Roswell no nos encontramos con una revelación ni se apunta a una religión determinada, por lo que no es un mito religioso, pero sí contiene ciertos elementos propios de una religión: sugiere la existencia de seres superiores y de amenazas potenciales, expresa anhelos de dependencia de una fuente superior; incorpora un dualismo entre el espacio y el cielo, plantea la creencia en una verdad no hipotética (o verdad absoluta) e introduce un elemento de misterio y maravilla.

Ziegler y Saler subrayan en un capítulo en colaboración que a la doble imagen de Roswell de los creyentes y de los escépticos hay que añadir la imagen pública proyectada por los medios de comunicación. La creencia en el caso Roswell ha sido en gran parte originada por los medios a través de los programas documentales (que llaman *video vérité*). El concepto de “cre-

39 “Traditor” es un término creado por el antropólogo von Sydow, por lo que no teniendo traducción lo conservo en el original.

dulidad inducida por los medios” significa que los productos documentales ya no sólo reflejan la credulidad sino que la crean de una manera activa. Esta credulidad ha alcanzado en los años noventa, según los autores, una “masa crítica”, significando con ello que se ha producido un cambio cualitativo en el papel social de los medios. La producción de este tipo de documentales se ha convertido en una empresa que se alimenta a sí misma, generando la creencia para crear más demanda, “en un ciclo de credulidad alimentándose sobre credulidad” (p. 166).

Según estos antropólogos, la historia de Roswell se ha presentado como una exposición de hechos (*exposé*) por parte de los creadores del mito, cuando en realidad pertenece a otro tipo de historia, la de las narraciones de la cultura popular inmersas en una subcultura de creyentes. En cuanto al significado del mito, lo que éste nos dice es “que somos parte de una realidad tan misteriosa que necesitamos desesperadamente ser aliviados por un mecanismo que traduzca esta realidad a categorías que nos son familiares” (p. 163).

Simbolismo mítico del platillo volante

Robert Flaherty realizó su tesis doctoral para la Universidad de California en Los Angeles sobre una interpretación simbólica del mito de los OVNI, con el título *Flying Saucers and the New Angeology: Mythic Projection of the Cold War and the Convergence of Opposites* (Platillos volantes y la nueva angeología: proyección mítica de la guerra fría y de la convergencia de los opuestos) (1990). Para llegar a la idea central, elabora un discurso que recorre de las ciencias físicas a las humanas –origen físico del estímulo visual, psicología de la percepción, rumor y leyenda, folklore, historia, política-, con el ánimo de confluir en una interpretación simbólica que lo englobe todo. Empezando por la naturaleza física del fenómeno, debe haber, según Flaherty, una base perceptual de algún fenómeno natural sobre la que se construye la visión OVNI. Al respecto, contempla con atención la posibilidad de la ilusión y la alucinación como generadores de la casuística de abducciones. A continuación, “la identificación de fenómenos naturales anómalos como platillos volantes está condicionada no sólo por las preocupaciones del perceptor/es individual, sino también por una tradición de cuarenta años de platillos volantes y extraterrestres...” (p. 365). Pero la existencia de una tradición no asegura que el individuo se apropie necesariamente de esa tradición. La creencia en seres sobrenaturales surge de esa tradición, pero también de la proyección de las preocupaciones del individuo. En palabras de este folklorista, “para que una tradición sea aceptada por un individuo, debe resonar con su marco de referencia o preocupaciones dominantes así

como las de la colectividad en la que el individuo participa” (p. 367).

Flaherty recurre para justificar su tesis a la caracterización de von Sydow de los relatos legendarios. Según éste, muchas leyendas surgen de lo que llamó “memorates”, testimonios de experiencias personales, generalmente de naturaleza extraordinaria. A diferencia de éstos, los “pseudo-memorates” o “fabulates” consistían en narraciones tradicionales contadas como si fueran experiencias personales, pero que al haber sido narradas una y otra vez se han refinado a través del proceso de transmisión para conformarse a las tradiciones establecidas. El fenómeno OVNI se caracteriza por un nivel tan alto de ambigüedad que permite que se proyecten en él tanto las preocupaciones del observador como aquellas que son compartidas a un nivel general. Por ello puede afirmar Flaherty que el platillo volante es como un test de Roscharch. La interpretación de los elementos anómalos será condicionada por las preocupaciones del perceptor, a lo que se puede aplicar el término *proyección*. Y aquí Flaherty recurre de nuevo a un concepto de von Sydow: *interne dominante*, el determinante comportamental de la percepción que surge tanto de la necesidad individual del observador como de la internalización que hace de los dominantes culturales externos.

A todo esto, gran parte del voluminoso trabajo consiste en la recogida de rasgos de la casuística de abducciones y doctrinas de los contactados, en los que encuentra el folklorista Flaherty semejanzas notables con narraciones extraídas de tradiciones de encuentros con lo extraordinario tan alejadas entre sí como los raptos de hadas de la Europa céltica, los encuentros sexuales con los incubos de la tradición demoníaca o los relatos de *vimanas* de la India de los Vedas.

Pero según Flaherty, el mito escatológico de los Hermanos del Espacio representa la expresión de elementos míticos –mitemas- tradicionales racionalizados de acuerdo con la visión del mundo del siglo XX. Partiendo de esa base, se pregunta hasta qué punto la concepción popular de la devastación nuclear es en sí misma una expresión de un mitema tradicional, el del Apocalipsis. Dicho de otra forma, “La Bomba” se ha convertido en una proyección que vehicula el mitema de la destrucción del mundo. El mito escatológico de los platillos volantes se habría alimentado, según Flaherty, de la amenaza de la destrucción atómica. Pero no sólo eso. También se habría nutrido de la crisis de la autoridad convencional, en el sentido de que la desconfianza hacia las autoridades estaría en el origen de rumores como el de los platillos estrellados. La conclusión es que el platillo volador representa la expresión de los mitos tradicionales de la destrucción y la salvación del mundo. Desde la explosión de Iroshima la humanidad ha vivido con la permanente amenaza del holocausto global. En vista de la incapacidad de las

autoridades políticas por detener la proliferación de armas atómicas, ha surgido el mito extraterrestre para suministrar la esperanza en la detención de la destrucción nuclear, la evacuación de los elegidos antes del desastre y la salvación de los supervivientes. Un mito como éste constituye, según Flaherty, una proyección compensatoria del miedo a la destrucción de la humanidad. Flaherty cree que en todo ello está representado simbólicamente, a un nivel político, la tensión entre la Unión Soviética y Estados Unidos, y a un nivel social, la tensión entre el individuo y la sociedad. La división del mundo en dos mitades, representado en la guerra fría, entre el individualismo radical y la colectivización de la sociedad representa para Flaherty la proyección a escala global de la tensión entre el individuo y la sociedad.

Pero cuando Flaherty escribió su tesis se estaba produciendo el deshielo del mundo bipolar, que él recoge detalladamente en un capítulo muy político. La mejoría en las relaciones entre las superpotencias podía servir como el vehículo simbólico de mediación, “convergencia de opuestos anunciando simbólicamente la Nueva Era con la que tanto hemos soñado” (p. 717). Las historias sobre hibridaciones entre humanos y alienígenas representan una convergencia de polos opuestos, que median entre las tensiones de la guerra fría y las que existen entre el individuo y la sociedad. En el sentido de Levi-Strauss, tal oposición conceptual reclama una resolución y una mediación simbólica de las tensiones implicadas. “El mito de los platillos volantes representa una convergencia de opuestos expresada en símbolos unificadores que median entre el Cielo y la Tierra, Este y Oeste, individuo-sociedad, blanco-negro, hombre-mujer...” (p. 713). El siglo XX fue un periodo de “dislocación psichistórica”, caracterizado por un cambio tecnológico sin precedentes, amenaza de destrucción nuclear, una conciencia emergente de tipo global, etc., dominado por mitos poderosos que condicionan la manera como el mundo es percibido, y en ese marco “los platillos volantes representan vehículos míticos de escape planetario” (p. 716), avatares de las esperanzas y miedos actuales. La frase final resume este intento interpretativo: “los platillos volantes son, cuando la guerra fría termina y una nueva configuración social global toma forma, expresiones simbólicas de la convergencia de opuestos anunciando la Era Venidera” (p. 718).

Para ello, Flaherty se ha tomado 718 páginas de errática digresión entre comparaciones de tradiciones tan divergentes como para asimilar a su tesis los rumores sobre visiones de Elvis Presley, la Atlántida, el Bigfoot y otra infinidad de temas de lo misterioso de nuestros tiempos, tengan o no que ver con la materia. Lástima que el razonamiento estructuralista que se pretendía quedara reducido a unas sentencias del tipo de aforismos en medio de un mar de comparatismo cultural pobremente justificado.

La construcción del mito de las abducciones a través de los textos

Un enfoque de interpretación textual es el que hace el profesor de literatura inglesa Terry Matheson en su libro *Alien Abduction. Creating a Modern Phenomenon* (1998). Dice Matheson que “todos los libros que tratan de secuestros OVNI presentan a los lectores algo semejante a un texto histórico, por cuanto sostienen que están describiendo sucesos reales del pasado. Como en el caso de los libros de historia, en cualquier narración de abducción el lector se encuentra con una mezcla de lo factual con lo interpretativo” (p. 31). Desbrozando los libros de Fuller, Hopkins, Strieber y otros, advierte que los autores favorecen la interpretación de que los hechos tuvieron lugar realmente tal como los abducidos los relataron. Las pruebas de estos casos son, según Matheson, mucho menos coherentes de lo que se presenta al lector, y remarca que “de hecho, los lectores de tales libros estaban siendo hasta cierto punto manipulados, al haber empleado los autores diferentes estrategias diseñadas para aumentar la coherencia y disminuir la probabilidad de que se llegue a conclusiones alternativas” (p. 12).

La popularidad alcanzada por el tema de las abducciones estaría vinculada con ciertas condiciones sociales que harían relevantes estas historias, pues quizá están hablando a la gente en la forma en que los viejos mitos hablaban a nuestros ancestros. Esta idea sugirió a Matheson que lo que estaba sucediendo era la creación de un moderno mito secular, del que tenemos la suerte de observar su evolución, de manera que los autores de libros ufológicos estarían cumpliendo la misma función que los autores de los mitos clásicos. El objetivo del libro de Matheson es, por tanto, poner en evidencia la manera en que el material en bruto ha sido reconfigurado por los escritores de las narraciones sobre abducciones, así como mostrar que esta manipulación de los datos forma parte del proceso de creación mítica en todas las sociedades.

A continuación se analizan en los libros de cada uno de los autores escogidos una serie de técnicas que han sido utilizadas para hacer las historias creíbles y coherentes con sus postulados. Estas técnicas son: enfatizar la personalidad normal del abducido y la experiencia y sabiduría del investigador, así como su integridad personal; presentar el relato de manera parecida a las crónicas más realistas, con la introducción de detalles que identifiquen al lector con los lugares de la acción; seguir las leyes de la secuencia lógica de los acontecimientos; implicar al lector en la evaluación de la veracidad de los hechos; dejar al abducido articular sus experiencias en sus propias palabras, aumentando así la sensación de que se está asistiendo a la escena; y otras técnicas por el estilo.

Este planteamiento está muy lejos del empleado por los escépticos, que

“implicitamente niegan que en la experiencia de abducción haya *ninguna* significación para la sociedad” (p. 24). En opinión de Matheson, esta posición es muy limitada, lo que justifica diciendo que “el cómo y por qué se crean narraciones como éstas es un campo tan digno de investigación como el aspecto de lo que hay realmente tras las declaraciones que hacen los abducidos”. Esta posición es muy interesante y afortunadamente está siendo adoptada cada vez más por estudiosos que se salen de la dicotomía de la existencia o no de los OVNI, a la que tanto ufólogos como escépticos quieren reducir el estudio del tema, encapsulándolo así en sus aspectos materialistas.

Para terminar, Matheson expone el mensaje mitológico que se deriva del fenómeno OVNI: la humanidad se ha liberado de sus limitaciones físicas gracias a la tecnología, pero es esclavo de sus consecuencias, y los extraterrestres son los *tecnócratas* por excelencia, exentos de sentimientos. Lo que el fenómeno revela es la impotencia ante estas fuerzas.

Haciendo reconfigurar con un ropaje tecnológico las preocupaciones sociales sobre las relaciones de poder en una era tecnológica, el mito refleja también nuestras aprensiones hacia la intrusión de toda manifestación de tal poder en nuestras vidas. El poder de los extraterrestres tiene una indudable semejanza con los tentáculos ubicuos de la moderna burocracia. Así como ningún lugar es seguro ante la intrusión de la burocracia estatal sostenida sobre la tecnología, así ningún humano está lejos del alcance de los extraterrestres y sus designios inescrutables (p. 300).

Si hay que señalar un defecto del libro, éste es la utilización de fuentes bastante limitadas en cuanto a literatura ufológica referida a interpretaciones míticas y simbólicas del fenómeno, que no siempre son las más adecuadas. Sean más o menos atrevidas las conclusiones, ha quedado patente el interés por una interpretación de los textos ufológicos en cuanto contribuyen a la creación cultural del fenómeno ovni.

CAPÍTULO 20

LA DIMENSIÓN RELIGIOSA DE LA CREENCIA EN EXTRATERRESTRES

¿UNA NUEVA CREENCIA RELIGIOSA?

Desde los “antiguos astronautas” de Erich von Däniken hasta el *sistema de control* de Jacques Vallée, la idea de que los extraterrestres dirigen el devenir humano es una creencia muy común entre los estudiosos de los ovnis, lo que puede ser interpretado en términos de una religión científica: la ufología como recreación de la vieja relación del hombre con la divinidad. La simbología contenida en los informes ovni y en los libros de ufología aporta numerosas claves para comprender la cultura que la sustenta. A partir de mediados del siglo XX, en pleno desarrollo tecnológico, de fe en la ciencia, esperanza en el progreso y excitación por el dominio de la naturaleza y la conquista del espacio, los ovnis pasan a convertirse en un referente de las esperanzas e inquietudes de la civilización occidental.

Como ha puesto de manifiesto Jean-Bruno Renard en su libro *Les extraterrestres. Une nouvelle croyance religieuse?* (1988/1991), el término *extraterrestre* apareció a mediados del siglo XIX asociado a lo espiritual y lo celestial, teniendo el prefijo *extra* un valor superlativo, de tal manera que lo extraterrestre era sinónimo de lo *supraterrestre* o *supranatural*. A finales del siglo XIX, con el desarrollo de la astronomía, el prefijo *extra* pasó a significar lo de fuera, y desde entonces el término extraterrestre se ha aplicado a la posible vida en otros mundos. No obstante, el uso del término en la ufología y su explotación popular no se generalizarían hasta los años sesenta del siglo XX. Para Renard, esta evolución semántica resume el transcurso del pensamiento occidental con respecto al cielo. De la concepción religiosa de un universo dualista de lo Divino y lo Humano, del Cielo y de la Tierra, se pasa a la concepción racionalista y científica del universo dividido entre Tierra y Espacio. La creencia en los extraterrestres será la respuesta materialista a la

angustia que nace ante la soledad del ateísmo.

Según Renard, la dimensión religiosa de la creencia en los extraterrestres queda bien en evidencia en los grupos de culto, que se fundan sobre una relación con las entidades del espacio. Las características que definirán a los *grupos platillistas* como cultos religiosos son, según Renard, los siguientes: 1) creen que los extraterrestres son seres superiores, más evolucionados, que portan las características de la divinidad: trascendencia, omnisciencia, perfección y capacidad de redimir; 2) todos los grupos se basan en la revelación proporcionada a su fundador a través de un contacto, lo que le convierte en profeta; 3) el mensaje de los extraterrestres se anuncia como una crítica del mundo contemporáneo, en que la humanidad es acusada de ignorancia e insensatez por el uso de la ciencia, la división del mundo y el peligro atómico (el catastrofismo del mensaje de los primeros contactados de los años cincuenta contiene una ideología ecologista avanzada para su época); 4) la creencia en la venida inminente de los extraterrestres a la Tierra toma la forma de una espera mesiánica, pues los platillistas creen que en caso de una catástrofe los OVNI vendrán a salvarles; 5) la venida de los extraterrestres constituye una esperanza milenarista, pues no sólo tendrá por objetivo salvar a los elegidos, sino también inaugurar una nueva era sobre la Tierra de paz y felicidad; 6) se da en los grupos platillistas un culto a la tecnología expresada en el OVNI como objeto tecnológico por excelencia, en el hermetismo del lenguaje y en el ritual, lo que Renard llama un sincretismo científico-religioso; 7) el platillismo comienza casi siempre con una experiencia mística, y su ideología surge del encuentro entre elementos orientalistas -en particular los que aporta la teosofía- y elementos de la fantaciencia -como los extraterrestres y sus naves-.

Cuando este autor habla de la función que cumple el imaginario extraterrestre, encuentra una semejanza entre la relación que tenemos con esta idea y la que los europeos tuvieron con los pueblos colonizados. “Sucedee como si los extraterrestres fuesen el producto fantasmático de la conciencia cautiva del excolonizador, que por su parte se convierte en colonizado” (p. 118). La civilización occidental concibe de esta manera la espera mesiánica de los extraterrestres como su *culto de cargamento* (en inglés “cargo cult”). Según Renard, las ideas de Daniken y otros autores sobre la presencia extraterrestre en la antigüedad resuelven la contradicción entre la religión y la ciencia en un *evemerismo*, es decir en una reescritura materialista del mito bíblico.

John Withmore (1995) ha estudiado la dimensión religiosa de los secuestrados por extraterrestres. Estos contienen ciertas formas e imágenes de significado religioso: la percepción de la luz, que es un tema recurrente en las revelaciones religiosas; el extraterrestre como la percepción del Otro no

humano, común a otros seres sobrenaturales; la experiencia de flotar, así como el ser sometido a examen espiritual y otros detalles comunes a las iniciaciones chamánicas; la recepción de un mensaje moral sobre el destino humano, y el sentimiento de haber sido elegido. Todo ello representa para Withmore la proyección de temas religiosos tradicionales en un marco de tecnología y ciencia-ficción. Los paralelos con el mensaje cristiano son llamativos, como por ejemplo el papel de los extraterrestres como jueces sabios o la transformación interior del abducido-contactado. Incluso el mismo secuestrado tiende a veces a expresar su experiencia en términos religiosos. El tema OVNI es considerado también por Withmore como característico de la cultura americana y como una continuación de un tema literario americano: el cuento de rapto y rescate por el héroe, en el que el ufólogo juega el papel del héroe que desentraña el misterio, en este caso mediante el uso de la hipnosis regresiva (ver capítulo 2).

Ted Peters (1995) aboga por una *exoteología*, que consiste en una especulación sobre el significado teológico de la vida extraterrestre. En su opinión, la teología moderna ha ignorado en gran parte el desafío de la pregunta por la existencia de otros planetas habitados. Sin embargo, es de la opinión de que el descubrimiento de seres inteligentes en otras partes del universo no pondría en problemas a las iglesias, por cuanto esta posibilidad ha sido comentada por los teólogos de una manera positiva.

Los grupos ufológicos brasileños, como parte del “movimiento alternativo”, han sido estudiados por José Fonseca Ferreira Neto (1984) en una tesis de posgrado. Para él, la ufología es una forma sincrética de ciencia y religión, aunque debe hacerse la salvedad de que los grupos en los que realizó su observación participante son de una orientación más místico-contactista que los que conocemos en nuestro país. Aquellos se autodefinen como científicos y reproducen las formas de la comunidad científica, pero sus ideas permiten ver la pervivencia de la religión, en palabras del autor. Señala Ferreira Neto que, siendo el principal trazo distintivo de la sociedad moderna la revolución del individualismo, que valoriza al individuo en detrimento de la sociedad, la ufología reflejaría estos rasgos en una búsqueda de “interiorización” e “individuación”. El buscador alternativo busca una inmersión en sí mismo, y a través de ella la conexión con el cosmos. El vínculo del ser humano con el universo sería hecho, así, directamente por el individuo, sin mediación de una iglesia, o sea, de la sociedad. Según esta tesis, lo que la ufología muestra es la religiosidad de un segmento de la civilización apropiándose del simbolismo de la propia ciencia, “reencantando el mundo” con el hechizo que la tecnología ejerce sobre la mente del hombre moderno” (p. 89).

El filósofo español Gustavo Bueno contempló el aspecto religioso de los ovnis y los extraterrestres en un libro sobre filosofía de la religión, *El animal divino* (1985). Siguiendo la terminología de Rudolf Otto, decía allí que el extraterrestre es el *númen* actual, es decir el “centro de voluntad y de inteligencia” capaz de mantener unas relaciones con los hombres de índole que podríamos llamar “lenguística...” (p. 142). El númen, para Bueno, no es necesariamente divino, aunque sí connota poder y majestad. Incluye a los extraterrestres en el orden de los *númenes demoníacos*, pero no porque sean los demonios de la tradición cristiana, sino en el sentido de no divinos, de *démones*, seres corpóreos, animales. Los númenes demoníacos pueden ser también incorpóreos, espíritus puros (ángeles), pero en cualquier caso serán o bien *androides* o *zoomorfos*, pues no hay otra forma viva que podamos concebir que no se adapte a uno de estos dos modelos. Contra el tópico de que la creencia en los extraterrestres es un sucedáneo de la fe cristiana, arguye Bueno que “más adecuado sería interpretar este renacimiento de la demonología como un proceso que tiene lugar al compás mismo del desfallecimiento del cristianismo, pero en razón de que es éste, es decir, Cristo, quien tenía represados a los demonios” (p. 279). Así es que habla de la refluencia de los demonios en momentos en que se cuarteaba el antropocentrismo cristiano.

En un artículo ya citado (Cabria, 1991) he tenido en cuenta a los ovnis y extraterrestres como una experiencia de lo sagrado, de lo que tiene un significado profundo, en oposición a lo no significativo. Pero, a diferencia de otros mitos religiosos, señalé que los extraterrestres son un producto de un pensamiento moderno que no busca otra causa última que la razón. Esta creencia se integra en los mitos fundamentales que conducen la cultura contemporánea occidental: la técnica y la historia, o de otra forma, la ciencia y la evolución. Ambas ofrecen un valor último a la existencia, una meta hacia la que se dirige la civilización. En las doctrinas de los *contactados* y los cultos ovni es donde encontramos materializados estos mitos en la figura de los *Guías* extraterrestres, que ofrecen una culminación de la historia por vía tecnológica, tras la cual vendrá un mundo sin tiempo, fuera de la historia, en que el sueño de redención se habrá realizado.

También en el libro *Entre ufólogos, creyentes y contactados. Una historia social de los ovnis en España* (Cabria, 1993) dediqué un capítulo a las formas religiosas que se encuentran en la práctica del contacto con extraterrestres. En primer lugar, hice una clasificación de las variantes del contacto según el grado de participación y de comunicación tal como es entendido por los participantes (contacto visual, contacto físico, contacto con intercambio simbólico, contacto con intercambio de mensaje estructurado, etc.). El contacto

con extraterrestres es un fenómeno de revitalización religiosa, y como tal uno de sus rasgos es el rechazo del ritual tradicional y de las instituciones religiosas como la Iglesia Católica. Aunque la mayoría de los *contactados* son católicos o proceden de esta confesión, en general han abandonado sus prácticas en busca de una vivencia más profunda de la espiritualidad, y así han construido una cosmogonía que aúna la terminología científica con la metafísica sobre una base cristiana. Como otros muchos cultos, el *contactismo* es, desde mi punto de vista, una más de las respuestas religiosas a la modernización y secularización de la vida social, que consiste básicamente en una experiencia de comunión mística con entidades casi divinas, además de que en algunos casos se convierta en una espera mesiánica de las naves extraterrestres acompañada de una promesa de salvación de tipo milenarista.

CAPÍTULO 21

CONTACTADOS Y CULTOS OVNI

QUÉ ES EL CONTACTISMO EXTRATERRESTRE

Se ha dado en llamar *contactados* (del inglés *contactees*) a aquellos que pretenden haber tenido contacto físico o comunicación con seres de otros planetas. Aunque en la casuística de *abducciones* se encuentra también el contacto físico e incluso intercambio verbal con alienígenas, ambas fenomenologías se diferencian en el sentido de la comunicación. Mientras que la abducción se produce en principio sin la voluntad del sujeto, en el contactismo la comunicación se convierte en lo buscado.

Los contactados han encontrado en los extraterrestres una nueva forma de expresión de una religiosidad intuitiva y no institucionalizada, y buscan una comunión espiritual con los maestros superiores del espacio en experiencias que adquieren la categoría de lo místico. Sus contactos dan lugar a cuerpos doctrinales que beben de numerosas fuentes culturales y religiosas en su inspiración, formándose auténticos cultos sincréticos. De acuerdo con sus mensajes, los guías extraterrestres dirigen el destino humano para evitar nuestra autodestrucción y con el fin de orientarnos en una evolución espiritual hacia el hombre superior, revistiendo la forma de una intervención mesiánica. Algunas de estas doctrinas tienen incluso un contenido escatológico, al anunciar el fin del mundo y la salvación de los elegidos, que serán llevados en naves extraterrestres a otro planeta para fundar una nueva humanidad más perfeccionada.

Definiciones y clasificaciones de los contactados

Gordon Melton y George Eberhart (1995) distinguen a los contactados por una serie de rasgos característicos: primero, por la naturaleza positiva de la comunicación, pues los contactados pretenden tener una cierta familiaridad con los seres extraterrestres por su larga y frecuente recepción de mensajes; segundo, por la técnica de la comunicación, que incluye en los con-

tactados procesos paranormales u ocultistas; y en último lugar, por la participación social, en cuanto que aquellos suelen orientarse hacia la constitución de grupos de naturaleza espiritual o religiosa. Estos autores han elaborado una bibliografía de 619 libros y artículos sobre los contactados, aunque restringida en su mayor parte a Estados Unidos.

No se puede hablar, de todas maneras, de una constante única en el contactismo. Melton (1995) ha delineado una serie de características de acuerdo con el origen de los extraterrestres, el vehículo de la comunicación, el lenguaje, el mensaje y el contexto en que se produce el contacto, y ha reflejado su evolución en el tiempo. Entre los contactados anteriores a Adamski (que fue el primero que se hizo famoso, en los años cincuenta), el contacto procedía inicialmente de Marte para ir pasando con el tiempo a ser Venus; el vehículo de comunicación eran las técnicas ocultistas-espiritistas como el viaje astral; el lenguaje era la telepatía, y el mensaje era metafísico. Después de Adamski, y hasta el presente, el origen de los platillos se ha hecho cada vez más remoto e indefinido, casi siempre referido a planetas imaginarios, a medida que va aumentando el conocimiento del espacio. El vehículo de comunicación ha pasado de ser astral a físico: el platillo volante. El lenguaje sigue siendo la telepatía, pero hay extraterrestres que también hablan inglés. El mensaje se ha hecho científico, adquiriendo una preocupación por el poder atómico y la guerra. La única constante que se ha mantenido desde el principio es que el contacto se produce siempre en un contexto religioso. Melton piensa que el movimiento social de los platillos volantes es una nueva rama de religión ocultista.

El que fue profesor de la Universidad de Eastern Michigan y estudioso de los cultos ovni David Stupple distinguió en un artículo (de 1980 aproximadamente) publicado mucho después de su muerte (Stupple, 1994), cinco diferentes estilos de organización en el mundo de los platillos volantes: los grupos neoteosóficos, las tertulias urbanas, los cultos religiosos, los aficionados aislados y las organizaciones civiles de investigación OVNI. Es interesante la distinción que hacía entre los grupos neoteosóficos y los cultos religiosos, en cuanto que los primeros se inspiran en mensajes recibidos por técnicas psíquicas de “hermanos del espacio”, mientras que los segundos se sustentan sobre la enseñanza de un contactado que establece un monopolio en el acceso al mensaje extraterrestres. Como indica este autor, irónicamente son los “buscadores curiosos” poco comprometidos los que componen la audiencia mayoritaria de los cultos religiosos y proporcionan su soporte financiero.

En otro artículo también publicado póstumamente, Stupple (1984) diferenció los contactados psíquicos de los no psíquicos. Los últimos son cre-

yentes en los extraterrestres, generalmente activos en asociaciones de culto OVNI, y que pretenden haber tenido extraños encuentros con extraterrestres. Los contactados psíquicos añadirían a su creencia en OVNI un significado religioso a su presencia entre nosotros.

John Saliba (1995a) hace una distinción entre creyentes individuales y grupos y movimientos de culto OVNI. Los primeros se pueden dividir a su vez en dos tipos de creyentes en la comunicación extraterrestre: los contactados psíquicos y los que conceden una interpretación cristiana al contacto, a veces ligándolo a un tiempo apocalíptico. Estos últimos no reciben mensajes, sino que interpretan los signos, por ejemplo de la Biblia, y por ello se agrupan alrededor de las enseñanzas de un líder, mientras que los contactados psíquicos “canalizan” mensajes de los extraterrestres con una enseñanza sobre la salvación espiritual, y creen que se les ha confiado una misión.

Si hablamos de grupos y movimientos de culto OVNI, Saliba los divide en tres clases: a) los que siguen la tradición teosófica; b) los de tradición espiritista, y c) los movimientos cristianos. a) Los primeros se comunican mediante *mediums* con los hermanos del espacio, los cuales se equiparan con los Maestros de la Sociedad Teosófica de la señora Blavatsky; b) en los grupos espiritistas se da poca importancia a las naves de otros planetas, pues los extraterrestres se encuentran en otro plano de existencia: el reino etéreo; c) los movimientos cristianos se preparan para alcanzar el próximo nivel del ser, que llegará escapando de la destrucción de este planeta a bordo de un platillo volante.

En toda la clasificación de Saliba advierto personalmente una cierta confusión en los términos entre lo que son ufólogos y lo que son contactados, así como una indefinición de lo que son creencias ufológicas y contenidos religiosos. Los temas religiosos que Saliba encuentra en los OVNI son: misterio, trascendencia, creencia en entidades sobrenaturales, perfección, salvación, cosmovisión religiosa y espiritualidad, pero sin que se defina lo que es religión y hasta dónde las creencias contactistas y ufológicas –que no se diferencian– son o no de carácter religioso. Finalmente Saliba contempla dos diferentes facetas del fenómeno OVNI: como creencia errónea y como expresión de necesidades de tipo psicológico por encontrar seguridad en un mundo en cambio religioso. En suma, para Saliba la creencia en la presencia de los platillos volantes es “un ejemplo extremo de la búsqueda humana por hacer la religión relevante para la vida, por introducir una dimensión cósmica en una cosmovisión religiosa ligada a lo terreno y por inyectar en las experiencias espirituales el elemento de verificabilidad científica” (p. 55).

Mi propia clasificación de las variantes del contactismo (Cabria, 1993) es multiforme, pues el fenómeno no admite un criterio único y excluyente. El

contacto se puede clasificar por el contenido del mensaje, el lenguaje utilizado (símbolos, escritura, lenguaje verbal), el medio de comunicación (“escritura automática”, cartas, “ouija”), por el grado de complejidad del mensaje (de símbolos incoherentes a doctrina estructurada), etc. También se puede clasificar por el papel más o menos activo o pasivo que el sujeto asume en el contacto, por el grado de participación en un proyecto proselitista, por la organización y estratificación jerárquica de los grupos, y otros. En el libro describí varias modalidades de búsqueda de contacto: el contacto visual, la observación activa, el contacto visual con cita previa, el contacto físico con intercambio simbólico, el contacto físico con transmisión de un mensaje estructurado y el contacto mental.

Precedentes del contactismo: visionarios, teosofistas y médiums

La comunicación con entidades de otros mundos no se limita a nuestra era espacial, sino que formó parte también de la cosmovisión espiritualista, cuyo precursor es el sueco Emmanuel Swedenborg (1688-1772). Este visionario dejó por escrito el relato de sus experiencias de viajes al mundo de los espíritus y a otros planetas, con toda una descripción de las condiciones que allí reinan. Los seres de Marte eran temerosos de Dios y el Señor en ocasiones habitaba con ellos. En Venus había dos razas: una de seres gentiles y benevolentes y otra de tamaño gigante, cruel y salvaje. En la Luna había habitantes parecidos a niños, pero con voces resonantes.

Pero las verdaderas raíces del contactismo extraterrestre de hoy hay que buscarlas en el espiritismo y en la teosofía de la segunda mitad del siglo XIX. David Stupple (1984) vió que en el movimiento teosófico se encuentra ya la idea de que seres benevolentes altamente evolucionados procedentes de otros planetas, conocidos como la Gran Hermandad Blanca, vienen a interesarse por la especie humana. En el sistema teosófico había una cadena interplanetaria de la evolución, estando la raza aria en una escala intermedia y por encima de ella los selenitas y los Señores de la Llama, procedentes de Venus, que ocupaban el rango más alto de la Gran Hermandad Blanca.

Stupple (1965) realizó una tesis universitaria sobre los cultos ovni, en la que se centró sobre los grupos escindidos de la Sociedad Teosófica, como el culto I Am. Formado por el ocultista Guy Ballard, el grupo I Am fue el primero que convirtió el contacto con seres del espacio en una parte central de su doctrina, desarrollando aún más que los teosofistas el concepto de los maestros del espacio. En un libro que publicó en 1935 bajo pseudónimo, Ballard afirmó que en 1930, mientras se encontraba almorzando en el monte Shasta (California), se encontró con un joven que resultó ser el conde de

Saint Germain, un ocultista del siglo XVIII que en la tradición teosófica vive aún como un maestro tibetano. Después de sucesivos encuentros con el conde, en una experiencia de viaje astral a las profundidades de los montes Teton pudo encontrarse con doce maestros de Venus. Después de la caída de I Am tras la muerte de Ballard en 1939, el grupo Summit Lighthouse (Faro de la Cumbre) ocupó su lugar, desarrollando un mensaje más sofisticado y menos confuso que el de I Am, llegando a crear incluso una universidad propia en California.

En la clasificación de Stupple se incluye a las “sectas neo-I Am” como un grupo propio, con la particularidad de que creen en los OVNI, pero no tienen un contacto físico con ellos y ni siquiera les conceden una atención especial. Para estos grupos, los maestros no vienen en sus platillos volantes, sino que “canalizan” sus mensajes a través de personas que actúan como médiums o “canales”.

Otros estudiosos han situado los orígenes del contactismo no en la Sociedad Teosófica, sino en el espiritismo. Desde este punto de vista, los médiums espiritistas serían lo mismo que los contactados, con la diferencia de que los primeros recibían mensajes del más allá, de los espíritus de los muertos, mientras los segundos los reciben de seres de otros planetas. Cuando los espíritus desencarnados parecían ya algo corriente y los seres de otros planetas empezaban a aparecer en escena, algunos mediums se pasaron a la nueva modalidad de contacto.

Helen Smith (1861-1929) fue el pseudónimo de la médium ginebrina Catherine Elise Muller, cuyo contacto con habitantes de Marte fue intensamente investigado por el psicólogo suizo Theodore Flournoy, que dio a conocer en el libro *Des Indes à la Planete Mars* (1899/1963). Flournoy se sintió atraído en 1894 por los poderes mediúnicos de Helen Smith y comenzó a asistir a las sesiones en las que ésta se comunicaba con varios espíritus. En una sesión el espíritu de Helen viajó a Marte, y en el trance describió la fauna y flora del lugar, vehículos sin caballos, ruedas que se movían echando chispas, un hombre con una máquina que le permitía volar... La médium apoyó su relato hablando y escribiendo incluso en lengua marciana. Cuando Flournoy analizó este lenguaje se dio cuenta de que estaba basado en el francés, la lengua nativa de Helen. Ante la incredulidad del psicólogo, Helen Smith fue más allá; viajó al planeta Urano, hizo descripciones aún más pintorescas del lugar y habló una lengua todavía más extraña que el marciano. Flournoy llegó a la conclusión de que todo era producto de la imaginación subconsciente de la médium y que su manejo de lenguas y su impresionante memoria en los nombres y otros detalles eran recuerdos olvidados de cosas que ella había oído en su infancia. A este proceso de recordar experiencias olvidadas lo llamó *criptomnesia*.

El estudio de Flournoy permanece como el de un avanzado en el estudio

del mediumnismo y del fenómeno que, desde su libro, se llama criptomnesia, y que vimos en el capítulo dedicado a la psicología como una de las fuentes de los recuerdos obtenidos bajo regresión hipnótica entre los abducidos. Este libro es también un pionero del estudio de lo que ahora se conoce como contactados.

Cuando falla la profecía

Los sociólogos de la Universidad de Minnesota Leon Festinger, Henry Riecken y Stanley Schachter realizaron en un libro clásico, *When Prophecy Fails* (1956), un estudio sobre un culto ovni. El objetivo de los sociólogos era, a partir de su conocimiento sobre los movimientos milenaristas históricos, poner a prueba su tesis sobre el abandono o reconfirmación de las creencias ante la desconfirmación de la profecía apocalíptica. Según su hipótesis, debían cumplirse cinco condiciones bajo las cuales podía esperarse encontrar un fervor creciente hacia el sistema de creencias a continuación del fracaso de una profecía. Las condiciones eran:

1. Debe haber convicción.
2. Debe haber compromiso hacia esa convicción.
3. La convicción debe ser susceptible a una desconfirmación inequívoca.
4. Tal desconfirmación debe ocurrir.
5. Debe producirse un apoyo social subsiguiente a la desconfirmación (p. 216).

El objeto de experimentación se lo dio una noticia en un periódico donde se decía que la ciudad de Lake City sería destruida el 21 de diciembre del mismo año por una inundación. El mensaje había sido transmitido mediante “escritura automática” a una mujer, que en el libro figura con el pseudónimo de Marian Keech, por unos “Guardianes” procedentes del planeta Clarión. El mensaje prometía que si los miembros del culto permanecían reunidos el día señalado no serían afectados por la anunciada inundación, sino que serían llevados a otro lugar a bordo de platillos volantes. Cuando el día llegó y no sucedió nada, se produjo la desilusión y el abandono de la creencia de una parte del grupo que se encontraba en otra ciudad y que había estado más aislado de la fuente doctrinal (de la señora Keech), mientras que el núcleo que había estado más cerca de ella se dedicó más frenéticamente aún a captar un mayor círculo de creyentes en apoyo de sus ideas.

Los sociólogos proponían los conceptos de *consonancia* y *disonancia* para expresar la confirmación de la creencia por los hechos o su desconfirmación.

En este caso caben varias actitudes: abandonar la creencia, añadir nueva información que apoye la creencia y reduzca la disonancia, o, en último lugar, ignorar las condiciones de la disonancia. Sobre esta última posibilidad, los investigadores señalan que “frecuentemente la actitud de compromiso hacia el sistema es tan fuerte que casi ninguna otra vía de acción es preferible. Puede ser menos doloroso tolerar la disonancia que desechar la creencia y admitir que uno ha estado equivocado. Cuando éste es el caso, la disonancia no puede ser eliminada abandonando la creencia” (p. 27). La disonancia será reducida entonces cerrando los ojos a la evidencia de que la predicción no se ha cumplido. Los medios para ello serán: argüir que la fecha era errónea y que el hecho se cumplirá más adelante -lo cual viene a suponer una parcial confirmación-, o bien establecer otra fecha para el futuro.

La racionalización disminuye la disonancia, pero para ser efectiva, señalan Festinger, Riecken y Schachter, se necesita el apoyo de otras personas que se encuentren ante las mismas presiones para ello. De esta manera, los miembros del movimiento se cubren unos a otros del trauma de la desconfirmación. “*Si un número creciente de personas es persuadido de que el sistema de creencias es correcto, entonces debe claramente, después de todo, ser correcto*” (p. 28, cursiva en el original). El resultado de esta estrategia es que el proselitismo crece como resultado de la desconfirmación cuando se cumplen los cinco puntos señalados.

Mesianismo y milenarismo extraterrestre

En el año 1988 realicé un pequeño trabajo de campo en antropología sobre el tema del contacto extraterrestre, que consistió en una observación participante en un grupo de Barcelona asociado al movimiento Misión RAMA. En un artículo para la revista *Antropologies* (Cabria, 1989b) describí las actividades del grupo, su estructura social, sus creencias y los precedentes culturales de las mismas. Allí señalaba que el contactismo es una vía mística, personal, de comunicación con seres superiores, que rechaza el ritualismo de la religión católica para acudir a las fuentes del cristianismo y que se apoya sobre un conjunto ecléctico de doctrinas desde el espiritismo a la cultura popular. Mi hipótesis es que la cosmogonía de Misión RAMA representa una transposición simbólica de la realidad social en la que viven los contactados. “La estratificación económica, cultural y política de la sociedad de la que los contactados forman parte tiene su paralelo simbólico en los planetas de diferentes niveles de espiritualidad a los que los elegidos serán llevados antes del holocausto cósmico”. La imposibilidad que tienen de intervenir sobre la realidad para ordenarla de acuerdo a sus valores de espiritualidad

hace que su actuación se dirija a un nivel simbólico. De esta manera, el rechazo del ritualismo religioso tiene un aspecto expresivo consistente en un intento por alterar la posición que ellos ocupan en el complejo social o, más exactamente, por alterar el orden social mismo. La cosmogonía contactista refleja, pues, una inversión simbólica de las jerarquías sociales. Si la sociedad moderna está regida por valores económicos y políticos, los contactados construyen un sistema en el que el principio rector del mundo es la “pureza espiritual” (“RAMA es AMAR”). Así, estructura jerárquica y espiritualidad se funden en los “Guías” extraterrestres, que sugieren tanto figuras angélicas como caracteres de la cultura popular y de la ciencia-ficción.

En el artículo describo los rasgos mesiánicos de la figura de los Guías, que, como ángeles bíblicos, vendrán a salvar a la humanidad del desastre que ha de sobrevenir por el materialismo humano y el abandono de la espiritualidad. Interpreté aquí los valores éticos de los contactados en términos igualmente religiosos. Siguiendo a la antropóloga Mary Douglas, señalo que el valor central de su ética, la pureza, se remite a la búsqueda del orden. En su alimentación, en el uso del cuerpo y en sus hábitos, la materia se somete al espíritu, lo que se traduce en una vida ordenada y disciplinada y en una ideología conservadora.

El contenido del mensaje de Misión RAMA es de carácter milenarista, por cuanto su líder Sixto Paz anunció inicialmente una gran catástrofe mundial y la redención de los elegidos, que serían llevados en platillos volantes a otros planetas para el paso a un nivel más elevado de espiritualidad. El milenarismo predice una inversión de los órdenes natural y social en favor de un nuevo orden en el que los desheredados serán dueños de la Tierra y la naturaleza se hará fértil y agradable. Lo que esperan los contactados es un orden regido por una nueva jerarquía de pureza espiritual, aunque reproduciendo modelos de poder arcaicos (dictadura, patriarcalismo, militarismo). Aquel mensaje apocalíptico fue transformándose a lo largo de los años para convertirse en el aviso de un proceso de tránsito que no destruiría la Tierra, sino que la llevaría hacia una transformación espiritual. Ahí vi la evolución doctrinal que Peter Worsley encontró en los *cultos de cargamento* (o cultos cargo⁴⁰) de Melanesia, donde el fracaso de la profecía del fin del mundo había hecho desplazar los objetivos al campo espiritual.

Contra las simples descalificaciones de irracionalidad que se vierten contra esta clase de cultos, opuse la visión de que, si *racionalidad* se refiere meramente a la cualidad de la acción encaminada a un fin, toda acción

40 “Cargo cults” en inglés. En las traducciones al español se suele traducir, aunque impropriamente, como “cultos cargo”, término que está generalmente aceptado.

social, excepto aquella que es aleatoria, afectiva o habitual, es racional. Las acusaciones de irracionalidad suelen llevar a explicar esta clase de cultos bajo el concepto de Weber del *carisma* del líder, que resulta de cualidades personales extraordinarias. De una manera más sociológica, y de acuerdo con Worsley, señalaba en mi artículo que más que la personalidad del profeta son las ideas que transmite las que hallan un eco, pues en ellas se da una mezcla de espiritualidad con una promesa de salvación que se presenta de una forma científica. Es la integración de la religiosidad en el mito de la tecnología liberadora lo que ha encontrado un eco expectante.

Perspectivas críticas de los cultos ovni como sectas

Los ufólogos y los escépticos de las pseudociencias han sido por lo general muy críticos con los cultos contactistas, a los que han considerado como sectas peligrosas. La crítica suele incidir en los aspectos psicopatológicos de los conversos y en las técnicas de captación, que son vistas como coacción y lavado de cerebro.

El ufólogo belga Marc Hallet formó parte en su juventud de un grupo seguidor del mensaje del contactado Adamski, y de aquella experiencia ha hecho posteriormente una revisión que incluye una severa autocritica. En el manuscrito *Les sectaires d'Adamski* (1984) relata su experiencia. En el año 1969 Hallet era un joven apasionado por los OVNI que buscaba toda clase de lecturas y de pruebas, y que estaba convencido de que los escépticos no habían hecho justicia a Adamski. Hallet entró en contacto epistolar con el grupo adamskista belga BUFOI, y sólo un año más tarde se encontró en persona con uno de sus miembros. A partir de ahí empezó a participar en la escritura de artículos y en la organización de cursos para el grupo. Cuando tuvo que escribir la biografía de Adamski, se topó de pronto con el pensamiento caótico de su líder, en un momento en que él mismo empezaba a interesarse por la creación de los mitos y las religiones. Después de una serie de desavenencias con otros miembros del BUFOI, en 1976 Hallet terminó renunciando a su pertenencia al grupo. Hoy considera a los adamskistas como una secta que forma parte del “circo ufológico”.

Hallet ha sacado como conclusión de su experiencia que la entrada a grupos de contacto se produce por un condicionamiento, unido a una necesidad de creer. En el origen del “fanatismo sectario” se encontrarían siempre las mismas constantes: básicamente un combate por la verdad y una acumulación de pruebas, “cada una más frágil que la otra”, cuyo único fin es vencer la razón del adepto. “Una vez se ha abolido la lógica del individuo, comienza el condicionamiento, seguido de promociones sociales en la jerar-

quía de la secta”. (p. 14). El adepto se considera entonces investido de una “misión”. A medida que sus responsabilidades crecen, su fanatismo se hace cada vez mayor, y así está en condiciones de dirigir a otros, exacerbándose su paranoia. “Cortada su conexión con la realidad del mundo, el adepto raramente escapa al círculo vicioso en que él mismo se sumerge de cabeza” (p. 14). Hallet reconoce, sin embargo, que los adamskistas gozan de un gran equilibrio psicológico y que “en la vida cotidiana son como cualquier otro, incluso más optimistas que la media de nuestros contemporáneos” (p. 31), lo que parece contradecirse con lo anterior.

Si bien este tipo de postura autocrítica suele satisfacer a los combatientes contra las sectas, el proceso que Hallet relata de su integración en el grupo no es típico en los movimientos contactistas, pues recuerda más al tipo de adscripción laxa como miembro de un grupo ufológico que a los procedimientos de captación de una secta o a la proximidad de la relación interpersonal de un grupo de contacto. Algunos episodios de disputa personal y de competencia por la autoridad y el prestigio parecen también propios de un grupo ufológico, y no consigue convencernos de que su pertenencia al grupo se debió más al condicionamiento y al “fanatismo sectario” que a su voluntad y sus creencias personales. Hallet parece haber tomado una actitud radical en contra de este tipo de cultos, pero su experiencia no nos transmite un análisis desapasionado y sociológico, sino una severa autocritica de un pasado personal rechazado.

El estudioso de las sectas modernas Christopher Evans fue muy crítico en su libro *Cults of Unreason* (1973) con algunas modernas creencias religiosas, entre las que incluyó el contacto ovni, señalando que “el aumento de publicidad que los platillos volantes han tenido desde 1947, apoyado por interminables especulaciones en revistas y periódicos sobre su origen, puede sólo haber servido para preparar a una población acrítica para la noción de que algún día tendrá lugar el contacto entre los terrestres y una civilización extraterrestre” (p. 149). El vacío creado en las últimas décadas entre los descubrimientos en las fronteras de la ciencia y su asimilación en una teoría cosmológica que responda a las preguntas fundamentales del hombre, es lo que constituye para este sociólogo la razón de la existencia de los nuevos cultos, creados para llenar una necesidad que la evolución del mundo moderno ha originado al acabar con el poder de las viejas religiones.

En las Jornadas Internacionales sobre el fenómeno OVNI que tuvieron lugar en Santander en 1991 organizadas por *Cuadernos de Ufolo-gía* se presentaron tres ponencias relacionadas con el contactismo. Carles Berché (1992) atacó duramente a los movimientos de contacto, considerándolos como sectas destructivas de la personalidad. Más que

de integración como miembro de un culto, Berché habla de captación por medio de técnicas de persuasión coercitiva (“lavado de cerebro”), que implican desestructuración de la personalidad previa del adepto. En su opinión, las técnicas de captación son el aislamiento, la supresión de la individualidad, el debilitamiento físico, la anulación de la capacidad crítica y las amenazas, y considera que el problema de estas sectas es jurídico y legal. “Son una cuestión de juzgado de guardia”, enfatiza. Alejandro Agostinelli ha investigado el mundo de las sectas en Argentina como periodista especializado en creencias contemporáneas. En su ponencia en las jornadas de Santander (Agostinelli, 1992) su enfoque fue crítico con los grupos de culto ovni, señalando que los contactados “no tardan en convertirse en fanáticos que pasan a encabezar movimientos de características destructivas”. En su charla criticó de esta manera las inconsecuencias de sus doctrinas: “las sectas ovni prometen un paraíso en el cielo. Pero curiosamente no existe un sólo caso donde las autoridades interplanetarias no estén investidas de una jerarquía militar”. La orientación de Javier Sierra (1992) en su ponencia fue historiográfica. Relató la evolución de Misión RAMA, un movimiento internacional de contacto organizado en 1974 por Sixto Paz en Perú, y que en los años setenta y ochenta se difundió por España en pequeños grupos autónomos. Sierra describe los sucesos más importantes que llevaron a Sixto Paz a clausurar el movimiento en 1990, al parecer por su descontento con el funcionamiento de los grupos y los errores en la doctrina.

Otras interpretaciones del contacto

Contra el concepto periodístico de la peligrosidad de las sectas contactistas, otros autores, como Renard (1988/1991), piensa que estos grupos no son tan peligrosos como algunos antiguos miembros denuncian, ya que por lo general se trata de una creencia no asociada a un modo de vida. Los únicos grupos peligrosos serían aquellos en los que el adepto debe romper con su ambiente social y familiar.

Una posición simpatizante es la que tomó el reportero gráfico Douglas Curran en un recorrido de más de dos años por los Estados Unidos, en que estuvo visitando grupos de cultos a los extraterrestres. Su experiencia la volcó en un libro ilustrado que se tituló *In Advance of the Landing* (1985). Cuenta Curran que lo que más le impactó de su conocimiento de los contactados fue el aspecto positivo que les proporcionaba la creencia en los extraterrestres, en el sentido de que daba un sentido a sus vidas. Escribe

Curran:

Su fe reafirmaba el hecho esencial de la existencia humana: la necesidad de orden y esperanza. Eso es justamente lo que les afirma y me confirma en la continuidad de la experiencia humana. Me ayudó a profundizar en la observación de Oscar Wilde. “Todos estamos en el arroyo, pero algunos miramos a las estrellas”.

Pudo observar igualmente que el mensaje espiritual asociado a los extraterrestres era el de los propios miembros del culto. En ninguno de los mensajes se presentó una fe moral o metafísica que no estuviera firmemente arraigada en la tradición judeo-cristiana. Todos los grupos tenían la figura de Cristo incorporada a la jerarquía de sus sistemas de creencia.

Robert Ellwood contempló en su libro *Religious and Spiritual Groups in Modern America* (1973) los cultos ovni de los años cincuenta y sesenta como una continuidad del espiritualismo del siglo XIX, en cuanto que ambos reflejan un nuevo descubrimiento de símbolos de mediación religiosa. Los OVNI representan una modernización en el sentido de que la reinterpretación de la terminología del espiritualismo en un “mito tecnológico” ha conducido a una organización más secular. Dice Ellwood que “este movimiento parece coincidir con la etapa final de la aceptación popular acrítica de la ciencia y la tecnología como principales portadores de significado” (p. 134). Esta clase de culto es para Ellwood un subproducto religioso de la ciencia y de la ciencia-ficción. La forma de la revelación que anima a los movimientos platillistas sólo puede haber surgido en el contexto de la moderna tecnología. Ellwood enfatiza sin embargo el carácter religioso de los OVNI como portadores de misterio y trascendencia. Los cultos OVNI serían un típico movimiento de revitalización religiosa del tipo de los *cultos de cargamento* (cargo cults) de Melanesia, en cuanto se da una transferencia de escenarios religiosos tradicionales a vehículos modernos. Por otro lado, Ellwood encuentra paralelos entre la religiosidad popular de Latinoamérica y los cultos ovni; en aquella Dios es un absoluto impersonal detrás de un colorido culto a los santos, lo que recuerda a la diversidad de extraterrestres en los que creen los contactados. La comunicación, en todos los casos, se realiza por medios subjetivos, y está centrada sobre un individuo carismático.

La segunda parte de la tesis de McIver (1985a), que vimos en la parte III, está dedicada a los cultos contactistas, aquellos que “están organizados en torno a un individuo o individuos que afirman estar en contacto con entidades extraterrestres” (p. 111). Se analiza aquí el rasgo distintivo de un culto por la impor-

tancia que se concede al conocimiento individual y a la experiencia, unido a alguna forma de misticismo. Las actividades de los cultos contactistas, de acuerdo con la literatura sociológica, incluyen la lectura de libros incluidos en la categoría “New Age”, el estudio de filosofías y técnicas esotéricas, la práctica de técnicas de desarrollo espiritual del yo, la ayuda a otros para el uso de sus poderes psíquicos y la asistencia a encuentros. Estos cultos pueden variar en su estructura desde colectividades abiertas hasta sectas, y, debido a esta variedad, las formas por las que los individuos se integran son también muy diversas. Los miembros de estos cultos pertenecen a la clase media, y el rango de edades es más variado que en los grupos anteriores. Su actitud hacia la religión tradicional es de hostilidad. Un rasgo común es el uso de jerga científica, aunque consideran a la ciencia un conocimiento inferior al esotérico. Hay una tendencia entre los miembros cultistas hacia las teorías conspirativas.

En lugar de la teoría tradicional de que aquellos que se unen a un culto contactista lo hacen porque están mal adaptados, McIver prefiere la idea de socialización a través de una subcultura metafísica. En esta subcultura el papel de buscador espiritual (ver Balch y Taylor en este capítulo) es valorado positivamente, y así unirse a un culto no es más que la extensión de su búsqueda espiritual. Hay tres rutas principales para el reclutamiento en la “subcultura metafísica”: la lectura de libros, la experiencia personal de lo paranormal y el contacto directo con otros buscadores espirituales. McIver piensa que la lectura de libros permite la adopción de una cosmovisión alternativa antes de la entrada en un grupo, y contribuye extraordinariamente al proceso de socialización.

¿Qué personas se sienten atraídas a formar parte de grupos OVNI? McIver sugiere que aquellos que después de su época juvenil están poco implicados en papeles sociales ortodoxos es probable que sigan interesados en temas heterodoxos y que entren en el medio cultista. Sería el caso de los solteros y las personas con trabajos poco comprometidos o sin educación superior. “Estos son los que pueden conservar la actitud “abierta” y exploratoria que es la característica más importante de la vida en el medio cultista” (p. 201). En comparación con las asociaciones de voluntariado, los grupos OVNI tienden a atraer a personas no comprometidas en la vida familiar adulta.

Otro rasgo que parece reforzar el compromiso con el medio cultista es una experiencia personal, que estaba incluso presente en los grupos ufológicos (de la encuesta que la autora realizó a los miembros del BUFORA resulta que un 60% informan de alguna observación OVNI). El hecho de que la información sobre ciencias marginales y religiones alternativas se encuentre en libros de bolsillo tiene también su importancia, pues, según McIver, aquellos que leen libros de cultura popular tienden a ser jóvenes de familias de clase media-baja cuyos padres les dejan leer según sus inclinaciones. Una

motivación para enrolarse en el medio cultista es el desarrollo de un sentido de identidad que no esté ligado a papeles sociales ortodoxos, tendencia a la que serían más proclives unos sectores de la sociedad que otros. Aquellos que valoran los logros personales pero no ven la posibilidad de actuar en el medio social son los que verían atractiva la implicación en grupos OVNI. Así pues, según McIver, la falta de compromiso en otros papeles sociales es el factor clave en el desarrollo de un interés serio en el medio cultista.

¿“Lavado de cerebro” o “desplazamiento social”?

David Stupple y William McNeel (1979) piensan que el modelo que atribuye la pertenencia a un culto ovni a patologías psicológicas es gratuito e inadecuado, porque no se puede asumir que todos los miembros son semejantes en sus características psicológicas o sociológicas. El éxito de un culto de este tipo requiere la existencia de una serie de factores:

a) Un *mistagogo* (según la definición de Weber, “un mago con una congregación”), que es un contactado que actúa como líder y representante de los seres del espacio en la Tierra.

b) una comunidad epistémica. Se conoce por tal a una organización de gente que tiene procedimientos comunes para crear sistemas de realidad. Mientras para la gente ordinaria el sentido común es el fundamento mental, para una comunidad epistémica es otra realidad –la ciencia o la religión– lo que se convierte en el fundamento mental, mientras que el sentido común no es más que un subuniverso mental que ha de ser explicado.

c) Subculturas base, que consisten en un amplio mundo de lo oculto. Los cultos de los platillos volantes (“flying saucer cults”) forman parte de este mundo, que es tanto fuente de reclutamiento como de provisión de una variedad de temas de la cultura popular que constituyen el sistema de creencias oficial del culto ovni.

Los cultos de platillos volantes organizados alrededor de un contactado mistagogo son calificados por Stupple y McNeel como comunidades epistémicas porque cumplen con estos requisitos. Pero para ser efectivas deben controlar la distribución espacial y temporal de las situaciones y las orientaciones de los miembros. Para explicar este concepto han recurrido a un culto que llaman Institute for Cosmic Research (nombre supuesto), que funcionó del año 1966 a 1974 en el área de Chicago, y cuyo objetivo aglutinante fue el proyecto de construir una nave espacial en la que los miembros abandonarían este mundo. El culto estaba compuesto de tres grupos de personas que formaban subculturas con orientaciones divergentes: una subcultura religiosa que tenía el estatus de una comunidad epistémica, una subcultura

técnica de personas que estaban interesadas en construir la nave espacial y una subcultura ocultista que tenía diversos focos de fascinación. Los autores atribuyen el éxito de esta organización durante siete años a haberse cumplido los requisitos de organización, considerada como un sistema social, y a que las fuentes de conflicto fueron satisfactoriamente contenidas.

El culto ovni Heaven's Gate, que ocupó las primeras noticias internacionales en 1997 con motivo del suicidio colectivo de sus miembros, ha sido uno de los grupos mejor seguidos por investigadores de sectas y científicos sociales. El sociólogo Robert Balch resume en un artículo (Balch, 1995) la trayectoria del grupo desde su creación en 1975 por un hombre y una mujer conocidos entonces sólo por sus pseudónimos de Bo y Peep y llamados por sus seguidores "los Dos". El grupo, que por entonces no tenía un nombre definido, alcanzó notoriedad al publicar la prensa que 35 personas habían dejado sus hogares después de asistir en Oregón a una conferencia sobre ovnis organizada por Bo y Peep. Marshall Herff Applewhite y Bonnie Lu Nettles, sus verdaderos nombres, captaron a su audiencia con las promesas de entrar en el "próximo reino de la evolución" y de que los seguidores serían llevados al cielo a bordo de ovnis. Para ello tenían que abandonar sus familias, empleos y posesiones, y seguir un proceso llamado Metamorfosis Individual Humana, consistente en superar las emociones humanas y aislarse del mundo. En sólo siete meses Bo y Peep atrajeron a 150 personas, quienes comenzaron a viajar por todo Estados Unidos en pequeñas "familias" independientes, acampando, sobreviviendo de la ayuda pública, impartiendo charlas y captando nuevos miembros. Ante el encapsulamiento del grupo y su desconfianza hacia los foráneos, los sociólogos Balch y Taylor tuvieron que infiltrarse en la secta como miembros para poder estudiarla. Viajaron con algunas de estas "familias" y entrevistaron a numerosos exmiembros, de cuyas experiencias han escrito una serie de trabajos en colaboración y otros de Robert Balch en solitario.

En el primer artículo de Balch y Taylor (1977), dedicado al reclutamiento en el grupo, éstos señalan que a pesar de que la prensa acusó a "los Dos" de "control mental" por sus métodos de captación de miembros, la decisión de unirse al culto "sólo puede ser entendida en términos del punto de vista exclusivo del "buscador metafísico", cuyas expectativas están moldeadas por un submundo religioso llamado "medio cultista" (que estos sociólogos llaman también "subcultura metafísica"). El grupo estaba poco organizado, y de hecho sólo estaba ligado por la dependencia carismática de Bo y Peep. Balch y Taylor creen que el grupo tenía características sectarias por reservarse sus líderes un acceso privilegiado a la Verdad y pretender poseer el único camino a la salvación, pero defienden, sin embargo, que se ha puesto demasiado énfasis en los lazos afectivos entre los miembros de la secta debido al concepto, dominante en la socio-

logía, de culto como organización religiosa "desviada". Balch y Taylor resaltan, por el contrario, la ausencia de lazos afectivos en este caso, y consideran que "si el buscador vive en un medio social donde las asunciones del movimiento tienen sentido, y si define la unión al grupo como la extensión lógica de su búsqueda espiritual, entonces es fácil entender cómo el individuo puede unirse a un culto religioso "desviado" sin establecer lazos sociales con aquellos que ya se encuentran en él".

Según Balch y Taylor, el buscador adopta un estilo de vida "proteico" (del dios griego Proteo, que cambiaba de forma a voluntad), caracterizado por una serie de experimentos y exploraciones. La mayoría de los miembros del culto de Bo y Peep tenían muy pocas ligaduras con el estilo de vida típico americano y muy poco que dejar atrás. Los autores conceden mucha importancia al medio cultista en el que los buscadores han vivido, compuesto por personas que giran de una filosofía a otra en busca de una verdad metafísica. El buscador tiene una identidad procesual (en proceso de formación), que cambia continuamente a lo largo de su vida, y para quien la existencia es una serie infinita de "experiencias de crecimiento". Balch y Taylor creen que es necesario reformular la imagen convencional del buscador como una persona *desorientada* que va de un culto a otro, y que "debería ser sustituida por la imagen de alguien que está socialmente *orientado* a la búsqueda personal de crecimiento. La búsqueda constituye una identidad social que es positivamente valorada por el individuo y sus otros significativos".

El valor que se pone en el crecimiento personal es la motivación más importante para enrolarse en un culto OVNI. Como Balch y Taylor indican, la imagen que muchos investigadores sociales tienen del buscador religioso como de un inadaptado social que pasa de una crisis a otra es demasiado reduccionista, al centrarse en los problemas personales e ignorar hasta qué punto los problemas psíquicos son generados por el rol de buscador que se ha asumido. En cierto modo, lo que se hace es seguir un papel previamente asignado de buscador. Los autores rechazan la calificación de "conversos" para los miembros de este grupo, en el sentido de que hacerse miembro del culto OVNI no constituyó un rechazo de una identidad por otra, y que incluso los que habían abandonado el grupo contemplaban su pasado de una manera positiva. Algunos incluso aceptaban que, aunque Bo y Peep estuvieran equivocados, aún así la experiencia habría sido positiva.

En un artículo más reciente, teniendo en cuenta lo sucedido con posterioridad a 1977, Robert Balch (1995) redefine el concepto de compromiso con el culto. En el primer periodo la indoctrinación fue breve y poco sistemática. Cuando Bo y Peep desaparecieron por algún tiempo en 1975, los miembros del grupo creyeron que su guía venía directamente del siguiente

nivel evolutivo mediante la revelación individual, lo que llevó a la desintegración del grupo. Cuando Bo y Peep retornaron, eliminaron cualquier posibilidad de revelación individual, de manera que a partir de entonces toda la información del siguiente nivel llegaría por una “cadena de mente” sólo a los líderes. Para recomponer el sentido de compromiso en el grupo, “los Dos” impusieron un estilo de vida duro, con un régimen reglamentado, y la independencia de pensamiento fue reemplazada por otra de tipo “tripulación”. De acuerdo con Balch, “el culto OVNI se convirtió en un caso de totalitarismo religioso donde las actividades estaban prescritas literalmente al minuto”.

Entre dos modelos de conversión propuestos por Long y Hadden, el del “lavado de cerebro” y el del “desplazamiento social”, Balch cree que éste último proporciona una buena descripción del reclutamiento por Bo y Peep durante el período inicial de 1975, mientras que el modelo del lavado de cerebro es una mejor descripción del proceso posterior de fortalecimiento del compromiso una vez que la gente se había unido al grupo. Pero en lugar del término “lavado de cerebro”, por sus connotaciones negativas, Balch propone llamarlo “modelo de influencia social”. En suma, Balch está de acuerdo con la propuesta de Long y Hadden de que los modelos de desplazamiento social y de influencia social son ambos correctos, explicando el primero cómo la gente se une al grupo, y el segundo cómo se transforma a los seguidores en creyentes comprometidos.

En 1993 el grupo de Marshall Applewhite puso en el periódico *USA Today* un anuncio titulado “Culto OVNI resurge con una llamada final”, que tenía un tono apocalíptico. Al poco tiempo empezaron a organizar actos públicos nuevamente. El resto de la historia, con el suicidio de la semana santa de 1997 de los miembros del culto que ya se hacía llamar Heaven’s Gate (Puerta Celestial), es ya conocido.

Bill Ellis (1997/1998) ha afirmado que la visión del mundo de Marshall Applewhite y la secta Heaven’s Gate era ocultista sólo en apariencia, puesto que las ideas apocalípticas que les llevaron al suicidio han formado parte de la historia de Estados Unidos desde que los puritanos dejaron Inglaterra esperando retornar al poco tiempo con Jesús al frente. Ellis retrotrae estas ideas a la doctrina del “éxtasis” promovida por un grupo carismático del siglo XIX llamado los irvingtits, quienes mantenían que antes del fin de los tiempos Dios arrebatará a los elegidos directamente hacia el cielo. Según Ellis, si nos limitamos a ver la teología de Heaven’s Gate sólo en términos de mentalidad sectaria y de lavado de cerebro estamos equivocados, porque el grupo de Applewhite no era muy diferente de otros grupos apocalípticos cristianos, y los elementos más peligrosos de su ideología no eran los ocultistas, sino precisamente aquellos que se relacionan con la cristiandad evangélica. “Los cazadores de sectas encontrarán en la “Puerta Celestial” no a sus

enemigos, sino a sus propias sombras”, concluye.

RESUMEN DE LA PARTE IV

Lo antropológico nos ha llevado a campos distantes y polémicos. El comparatismo entre la tradición ovni y el folklore, muy practicado por los ufólogos, ha intentado igualar como un mismo fenómeno los relatos de hechos extraordinarios del pasado y los casos ovni, intento que se ha ejercitado más en la asimilación de detalles que en el sentido de reconstruir las formas por las que se crean los hechos extraordinarios. Un punto de vista diferente vimos que era el de Meurger, que consiste en contextualizar las historias y por tanto buscar para los ovnis paralelos en la cultura tecnológica contemporánea, en lugar de recurrir a los cuentos de hadas o a las visiones de las mitologías europeas.

La polémica sobre la consideración de las abducciones como folklore ha dejado claro, en mi opinión, que este fenómeno se engendra en plena interacción con la cultura popular, de la que absorbe muchos elementos y a la que contribuye a su vez con una abundante producción de literatura ufológica. Desde ese punto de vista el fenómeno ovni puede ser considerado plenamente como folklore o cultura popular contemporánea, independientemente de las explicaciones que se quieran conceder al mismo. También es cierto que la elasticidad de los conceptos que estudia el folklore han sido pasto de toda serie de especulaciones sin base científica por parte de los tratadistas de la cultura “new age”, lo que en realidad se escapa de lo que es la antropología. Tampoco nos lleva muy lejos la simple calificación de los ovnis como rumor o leyenda contemporánea si no vamos más allá de los términos. De hecho esta comparación ha sido criticada por no ajustarse el fenómeno a las definiciones al uso de lo que son rumores y leyendas.

En lo metodológico hemos visto el empirismo de Hufford al considerar las observaciones extrañas como fenómenos reales, aunque bajo una interpretación psiconeurológica, prescindiendo con ello de los procesos abstractos de pensamiento que generan ciertas tradiciones del folklore. Como ha expresado el antropólogo Camelo Lisón, las visiones (en su ejemplo las de la *santa compañía*) no son parte de una percepción, sino de un punto de vista o focalización mental, de un hábito de identificación interpretativa. Esta matización es muy importante para el análisis de las observaciones de ovnis que muy pocas veces se ha tenido

en cuenta, y es la categorización que en ocasiones el propio testigo hace de lo observado por el simple hecho de reportar su visión a un centro ufológico. ¿Es real la compañía? ¿Son reales los ovnis? Me parecen preguntas del mismo nivel, que hay que responder en cuanto que realidades culturales. En estos casos de percepciones primarias ambiguas, ante la posible angustia de la falta de significado, se dispara el mecanismo cognitivo de la interpretación de acuerdo a los patrones culturales y según el contexto en que la percepción se produce. La pregunta sobre la racionalidad de la creencia implicada se inscribe en la subcultura del grupo estudiado, sea la ruralidad gallega o un grupo de “contactados” con extraterrestres, ya que las visiones son expresiones de la sensibilidad de un grupo que a través de la narración revela aspectos de su concepción del mundo.

La tesis de la influencia de la cultura popular ha sido trabajada por Martin Kottmeyer en una serie de artículos en los que busca los precedentes de la simbología ovni y extraterrestre en la cultura, ya sea la cultura popular representada en el cine o la televisión, ya en la cultura erudita, como cuando encuentra los antecedentes de la imagen de la gran cabeza de los humanoides en las teorías evolucionistas del siglo XIX sobre la evolución de la inteligencia, que estaría asociada al tamaño del cerebro. Hemos visto toda una serie de propuestas de Kottmeyer para la interpretación de las imágenes asociadas al fenómeno ovni en su relación de interdependencia con la cultura contemporánea, principalmente la ciencia-ficción. Watson (1993) también ha visto en un análisis del cine de platillos volantes que existe una relación simbiótica entre la ciencia-ficción y los ovnis. Meurger (1995b), como Méheust (1978) antes que él, estudió en profundidad la literatura fantástica en busca de la iconografía de los ovnis actuales, y sobre todo de la abducción. Su enfoque es el de la construcción y deconstrucción del secuestro extraterrestre, que le hace interrogarse sobre sus fuentes y modos de constitución, lo que supone alejarse del planteamiento fenomenologista de Huford y Méheust para profundizar en el contexto y en la pertinencia sociocultural del secuestro extraterrestre.

Se ha presentado el enfoque del tema ovni como mito, en el sentido de que posee un sentido profundo y ofrece a los creyentes respuestas a los interrogantes principales sobre la existencia. La figura del extraterrestre se sitúa, según Renard (1984), muy cerca de la imagen humana, de la que es una alteración. El ser de otro mundo se ha construido invirtiendo la imagen del Hombre Salvaje, con la que tiene en común pertenecer a una misma mitología: lo imaginario evolucionista. En una interpretación semejante, he comparado (Cabria, 1991) la creación de las leyendas sobre los monstruos y maravillas medievales con la construcción cultural de los ovnis, para observar el papel fabulador de los cronistas y tratadistas de todas las épocas. Analicé también el icono del extraterrestre como proyección de nuestra humanidad captada como una abstracción, el *Otro*, lo que

está fuera del yo. En una visión global, los extraterrestres son un producto de los mitos fundamentales que conducen la cultura contemporánea occidental: la ciencia y la evolución.

El análisis de los textos sobre ufología hace pensar a Matheson (1998) que quizá están hablando a la gente en la forma en que los viejos mitos hablaban a nuestros ancestros, y los autores de libros ufológicos están cumpliendo la misma función que los autores de los mitos clásicos. De ahí que este autor postule que lo que está sucediendo es la creación de un moderno mito secular, del que tenemos la suerte de observar su evolución. El caso Roswell ha sido analizado a través de los textos como mito en construcción por Saler, Ziegler, Moore (1997). Ziegler se ha interesado por los mecanismos a través de los cuales se transforma el relato en sucesivas reescrituras, de modo que se conforme a las ideas del subgrupo que las produce. Y en el mismo libro, Saler sugiere que el caso Roswell contiene ciertos elementos propios de una religión, como la existencia de seres superiores y de amenazas potenciales, un dualismo entre el espacio y el cielo y un elemento de misterio.

Por otra parte, el factor religioso de la creencia en los ovnis es uno de los campos más importantes y de mayor proyección social de los involucrados en el fenómeno. Renard (1988/1991) ha clasificado los conceptos religiosos que manejan los grupos de culto ovni, y Withmore (1995) ha estudiado la simbología religiosa en las abducciones. El filósofo Gustavo Bueno (1985) también ha encontrado en los extraterrestres un renacimiento de la “demonología” como un proceso que tiene lugar al compás mismo del desfallecimiento del cristianismo.

El contacto con extraterrestres es un fenómeno de revitalización religiosa (Cabria, 1993), y como tal uno de sus rasgos es el rechazo del ritual tradicional y de las instituciones religiosas para vivir una experiencia de comunión mística con entidades cuasi divinas. En ocasiones esta religiosidad se vive como una espera mesiánica de las naves extraterrestres acompañada de una promesa de salvación de tipo milenarista. La doctrina contactista se basa en una cosmogonía que aúna la terminología científica con la metafísica sobre una base cristiana, por tanto como una más de las respuestas religiosas a la modernización y secularización de la vida social.

Al estudiar los cultos ovni y los casos de creencias milenaristas habremos captado la trascendencia que esta problemática tiene para ciertos grupos sociales, así como el estigma y los prejuicios que este asunto acarrea. Los análisis periodísticos o ufológicos suelen criticar los cultos como irracionales o denunciar sus técnicas de afiliación como lavado de cerebro. La experiencia de Curran con los contactados fue más favorable a ellos, pues le impactó el aspecto positivo que les proporcionaba la creencia en los extraterrestres, en el sentido de que daba un sentido a sus vidas. Los estudios antropológicos sobre los grupos de contacto ovni

huyen de la crítica moralista o la conceptualización de la afiliación a ellos desde las necesidades psicopatológicas, y se orientan más al estudio de las decisiones racionales de sus actores. Desde mi experiencia (Cabria, 1989b), lo que atrae a los conversos no es el lavado de cerebro de un profeta con una personalidad especial, sino que son las ideas que transmite las que hallan un eco, pues en ellas se da una mezcla de espiritualidad con una promesa de salvación que se presenta de una forma científica. McIver (1985) habla de socialización a través de una subcultura metafísica, y según Stuppel y McNeel (1979), debe haber un *mistagogo*, una “comunidad epistémica” y una subcultura base como condiciones necesarias para la existencia de un culto ovni. Balch y Taylor (1977) han manejado también términos como “medio cultista” y “buscadores metafísicos” para explicar la procedencia y el cambio frecuente de un grupo a otro que vivieron los integrantes del culto Heaven’s Gate. Un apunte importante de estos autores es que hacerse miembro del culto ovni no constituyó un rechazo de una identidad por otra, sino que incluso los que habían abandonado el grupo contemplaban su pasado de una manera positiva, y algunos incluso aceptaban que, aunque los líderes Bo y Peep estuvieran equivocados, aún así la experiencia habría sido positiva.

Una reflexión final

Una vez que hemos visto a lo largo de este texto una serie de interpretaciones psicológicas, sociológicas y antropológicas para el fenómeno de los ovnis, se me ocurre que la división que he hecho de ellas en capítulos diferentes no debería considerarse excluyente, sino integradora. Muchas de estas hipótesis no son incompatibles, sino que se complementan en una teoría homogénea. Ninguna hipótesis psicológica puede explicar el fenómeno sin el recurso a un substrato cultural que dé fundamento a esos errores perceptivos o reinterpretaciones que, según los cognitivistas, producen los fenómenos extraños. Y ninguna hipótesis sociológica o antropológica podrá explicar meramente en procesos sociales o raíces culturales los testimonios concretos de personas que afirman haber visto un objeto material. Sólo mediante la integración de lo psicológico con el fondo de creencias de la sociedad es posible llegar a comprender un fenómeno multifacético como este.

Espero haber proporcionado en este texto un abanico de alternativas teóricas suficiente para entender que el fenómeno ovni no requiere de soluciones simplistas como las naves extraterrestres o las psicosis para su explicación, sino que su *comprensión* implica profundizar un poco más en toda una serie de factores psicosociales y culturales. Ahí es donde radica el principal interés de este complejo problema.

BIBLIOGRAFÍA

- AGOSTINELLI, Alejandro (1989-90). “La nueva ufopatía”. *Cuadernos de Ufología*, dossier doble, 2ª época, nº 6 y 7.
- ____ (1992). “Las sectas platillistas. Hacia una sociología de la creencia OVNI”. *Cuadernos de Ufología*, 2ª época, nº 13.
- ____ (1994). “BUAWAIGAAI AYUYISAA “ARGENTINA” DO IA KAAWAEA UMMOOEMMI IA OYAGAA”. *Cuadernos de Ufología*, 2ª época, nº 16-17.
- ALDRICH, Jan (1997). *Project 1947: A Preliminary Report on the 1947 UFO Sighting Wave*. UFO Research Coalition.
- ALLPORT, Gordon y Leo POSTMANN (1945/1982). *The Psychology of Rumour*. Existe versión en español: *Psicología del rumor*, Ed. Psique, Buenos Aires, 1982.
- APPELLE, Stuart (1996). “The Abduction Experience: A Critical Evaluation of Theory and Evidence”. *Journal of UFO Studies*, new series, vol. 6, años 1995-96.
- ARES, Félix (seudónimo G. ESTEBAN SANZ) (1976). “Tiempo de desmitificar”. *Infra-mundo* nº 7 y 8.
- ARES, Félix y María del Carmen GARMENDIA (seudónimos C. ESTEBAN y G. GARGOIKO) (1977). “El retorno de un mito”. *Stendek* nº 30, diciembre.
- ARES, Félix y María del Carmen GARMENDIA (1979). “Aspectos sociológicos ante el fenómeno OVNI”. *Vimana* nº 5 y 6. ARES, Félix y David G. LÓPEZ (1970-71). *Estudio de la oleada 1968-1969*. Parte 1, Edita ERIDANI, Madrid, 1970. Parte 2, edición de los autores, 1971.
- ARES, Félix, David G. LÓPEZ y Angel SALAVERRÍA (1978). “Bases para una modelación teórica del fenómeno OVNI”. Actas del Primer Congreso Nacional de Ufología, diciembre 1977. Ponencias técnicas. Edita Stendek-CEI, Barcelona.
- BAKER, Robert A. (1988). “The Aliens among Us: Hypnotic Regression Revisited”. *Skeptical Inquirer*, vol. 12, n. 2, invierno 1987-88. Hay traducción española: “Los alienígenas entre nosotros: de nuevo la regresión hipnótica”. *Cuadernos de Ufología* 2ª época, nº 4.
- ____ (1991). “An Anomalous Minority”. *Journal of UFO Studies*, new series, vol. 3.
- ____ (1992/1996). *Hidden Memories: Voices and Visions from Within*. Prometheus Books, Nueva York.
- BALCH, Robert (1995). “Waiting for the Ships: Disillusionment and the Revitalization of Faith in Bo and Peep’s UFO Cult”. En James R. Lewis (compilador). *The Gods Have Landed. New Religions from Other Worlds*. State University of New York Press, Nueva York.
- BALCH, Robert y David TAYLOR (1977). “Seekers and Saucers: The Role of the Cultic Milieu in Joining a UFO Cult”. *American Behavioural Scientist*, vol. 20, nº 6,

- julio-agosto.
- BANCHS, Roberto (1994). *Fenómenos aéreos inusuales. Un enfoque biopsicosocial*. Leuka, Buenos Aires.
- ____ (1996a). "La componente psíquica en los relatos fabulosos". *Perspectivas Ufológicas* n° 7, febrero.
- ____ (1996b). "Las abducciones: la experiencia traumática y el camino regresivo". *Perspectivas Ufológicas* n° 7, febrero.
- ____ (1998). "A cincuenta años de los "platos voladores. Su repercusión social en Argentina y Sudamérica en 1947". *Cuadernos de Ufología*, 2ª época, n° 22-23 y 24.
- ____ (2000). "La experiencia de abducción o el camino al origen". *Cuadernos de Ufología*, 3ª época, n° 25-26.
- BARTHOLOMEW, Robert (1989). *UFOlore: A Social Psychological Study of a Modern Myth in the Making*. Arcturus Books Service, Stone Mountain.
- ____ (1997). "Collective Delusions: A Skeptic's Guide". *Skeptical Inquirer*, vol. 21, n° 3, mayo-junio.
- BARTHOLOMEW, Robert y Keith BASTERFIELD (1988a). "Abduction States of Consciousness". *International UFO Reporter*, marzo-abril.
- ____ (1988b). "Abductions: The Fantasy-Prone-Personality Hypothesis". *International UFO Reporter*, mayo-junio.
- BARTOLOMEW, Robert, Keith BASTERFIELD y George HOWARD (1991). "UFO Abductees and Contactees: Psychopathology or Fantasy Proneness?" *Professional Psychology: Research and Practice*, vol. 22, n° 3.
- BARTHOLOMEW, Robert y George HOWARD (1998). *UFOs and Alien Contact. Two Centuries of Mystery*. Prometheus Books, New York.
- BASTERFIELD, Keith (1978). "Strange Awakenings", *MUFOB New Series* n° 13, invierno 1978-79.
- ____ (1994/1995). "Abductions and Post-Traumatic Stress Disorder". *International UFO Reporter*, mayo-junio 1994. Hay traducción española: "Las abducciones y los trastornos por stress post-traumático". *Cuadernos de Ufología. Suplemento Internacional*, 1995.
- BERCHÉ, Carles (1988). "UMMO: 20 años de paranoia compartida". *Cuadernos de Ufología*, 2ª época, n° 3.
- ____ (1992). "Sectas y contactismo". *Cuadernos de Ufología*, 2ª época, n° 12.
- BESSE, Philippe y Manuel JIMENEZ (1983). "Recherche de stereotypes: dessine-moi un ovni", Centre National d'Etudes Spatiales/Groupe d'Etudes de Phénomènes Aérospatiaux Non Identifiés. Note Technique n° 15.
- BILLING, Otto (1982). *Flying Saucers: Magic in the Skies-A Psychohistory*. Schenkman Publishing Company, Cambridge.
- BLACKMORE, Susan (1994). "Alien Abduction. The Inside Story". *New Scientist*, 19-11-1994.
- ____ (1998). "Abduction by Aliens or Sleep Paralysis?". *Skeptical Inquirer* vol. 22, n° 3, mayo/junio.
- ____ (2000). "Alien Abductions, Sleep Paralysis and the Temporal Lobe". *European Journal of UFO and Abduction Studies*, vol. 1 n° 2, septiembre.

- BLAKE, Joseph A. (1979). "Ufology: The Intellectual Development and Social Context of the Study of Unidentified Flying Objects". En Roy Wallis (Issue Editor). *On the Margins of Science: The Social Construction of Rejected Knowledge*. University of Keele, Keele, Staffordshire. Sociological Review Monograph 27.
- BLOECHER, Ted (1967). "Report on the UFO Wave of 1947". Edición del autor.
- BLOECHER, Ted, Aphrodite CLAMAR y Budd HOPKINS (1985). "Summary Report on the Psychological Testing of Nine Individuals Reporting UFO Abduction Experiences". *Final Report on the Psychological Testing of UFO "Abductees"*. Fund for UFO Research, Mount Rainier.
- BORRAZ, Manuel (1991-92). "OVNIs, la cuestión de los casos negativos" (2 partes). *Cuadernos de ufología* n° 11 y 12, 2ª época.
- BROOKESMITH, Peter (1995-96-98). "Communion Cups and Crashed Saucers". *Magonia* n° 54 56 y 63; noviembre, junio, mayo.
- ____ (1998). *Alien Abductions*. Blandford, Londres.
- BROWN, Anthony R. (2000). "The Decline and Fall of the Psychosocial Empire". *Magonia* n° 72, octubre.
- BUENO, Gustavo (1985). *El animal divino*. Pentalfa Ediciones, Oviedo.
- BULLARD, Thomas (1982). *Mysteries in the Eye of the Beholder: UFOs and Their Correlates as a Folkloric Theme Past and Present*. Tesis doctoral en folklore. Indiana University, Bloomington.
- ____ (1987). *UFO Abductions: The Measure of a Mystery*. 2 volúmenes. Fund for UFO Research, Mount Rainier.
- ____ (1988a). "The Mechanization of UFOs". *International UFO Reporter*, enero-febrero.
- ____ (1988b). "Waves". *International UFO Reporter*, noviembre-diciembre.
- ____ (1988c). "Folklore Scholarship and UFO Reality". *International UFO Reporter*, julio/agosto.
- ____ (1989a). "Hypnosis and UFO Abductions: A Troubled Relationship", *Journal of UFO Studies*, New Series, Vol. 1.
- ____ (1989b). "How to Make an Alien". *International UFO Reporter*, noviembre/diciembre.
- ____ (1990). "America Strikes Back". *Magonia* n° 37, octubre.
- ____ (1991a). "Folkloric Dimensions of the UFO Phenomenon". *Journal of UFO Studies*, new series, vol. 3.
- ____ (1991b). "Variation Enigmas". *Magonia* n° 41, noviembre.
- ____ (1992a). "In the Light of Experience". *Magonia* n° 44, octubre.
- ____ (1992b). "Fresh Air, or Air Castles in Folklore Theories?". *Journal of UFO Studies*, new series, vol. 4.
- ____ (1996a). "Investigating the Abduction Investigators". *International UFO Reporter*, vol. 21 n° 2, verano.
- ____ (1996b). "Waves". En Jerome Clark, *High Strangeness: UFOs from 1960 through 1979. The UFO Encyclopedia*, vol. 3.
- CABRIA, Ignacio (1988). "Sesma, Saliano y UMMO: una historia del contactismo español". *Cuadernos de Ufología*, 2ª época, n° 3.
- ____ (1989a). "Historia del interés social por los ovnis en España. Medios de comunida-

- ción y movimiento ufológico". *Cuadernos de Ufología* 2ª época, n° 6.
- _____. (1989b). "Mesianismo y milenarismo en contactados con extraterrestres". *Antropologías* n° 1. Associació Antropologies, Departamento de Antropología Social, Universidad de Barcelona.
- _____. (1990). "Ovnis y extraterrestres como sistema de significación". *Cuadernos de Ufología* 2ª época, n° 9-10.
- _____. (1991). "El mito de la venida de los extraterrestres: origen y estructura". *Cuadernos de Ufología* 2ª época, n° 11.
- _____. (1993). *Entre ufólogos, creyentes y contactados. Una historia social de los ovnis en España*. Cuadernos de Ufología, Santander.
- _____. (1997a). "Ya tenemos platillos volantes". *Cuadernos de Ufología* n° 21 (n°1, 3ª época).
- _____. (1997b). "Sociología de los ovnis", en Fundación Anomalía (Matías Morey, coordinador), *Diccionario temático de ufología*. Fundación Anomalía, Santander.
- CAMPIGLIA, Christophe (1992). *L'irrationnel et ses habitants a deux periodes distinctes de l'histoire: les OVNI au Xème siecle et less fees, les lutins, le diable et la mort du XV au XVIIIème siecle*. Tesina de máster. Departamento de Sociología. Université de Nantes.
- CANTRIL, Hardley (1939/1942). *The Invasion from Mars*, Universidad de Princeton, 1939. Hay edición española: *La invasión desde Marte. Estudio de la psicología del pánico*. Revista de Occidente, Madrid, 1942.
- CATOE, Lynn (1969), *UFOs and Related Subjects: An Annotated Bibliography*. Library of Congress Science and Technical Division for the Air Force Office of Scientific Research.
- CLARK, Jerome (1990a). *UFOs in the 1980s. The UFO Encyclopedia*. Volumen 1. Omnigraphics, Detroit.
- _____. (1990b). "Psychosocial Hypothesis". En *The UFO Encyclopedia. Vol. 1: UFOs in the 1980s*. Omnigraphics, Detroit.
- _____. (1992). *The Emergence of a Phenomenon: UFOs from the Beginning through 1959. The UFO Encyclopedia*. Volumen 2. Omnigraphics, Detroit.
- _____. (1996a). *High Strangeness: UFOs from 1960 through 1979. The UFO Encyclopedia*. Volumen 3. Omnigraphics, Detroit.
- _____. (1996b). "Paranormal and Occult Theories about UFOs". En *High Strangeness: UFOs from 1960 through 1979. The UFO Encyclopedia*, vol. 3. Omnigraphics, Inc.
- _____. (1996c). "The Salvation Myth". *International UFO Reporter* vol. 21, n° 4, invierno.
- _____. (1997). "Meeting the Extraterrestrials: How the ETH Was Invented". En Hilary Evans y John Spencer (compiladores). *UFOs 1947-1997. Fifty Years of Flying Saucers*
- CLARK, Jerome y Loren COLEMAN (1975). *The Unidentified*. Warner.
- CLARK, S.E. y E.F. LOFTUS (1996). "The Construction of Space Alien Abduction Memories". *Psychological Inquiry*, 7, 140-143.
- COELHO, José Manuel (1989). *Os marcianos em Braga*. Edições do Litoral, Porto.
- COLECTIVO IVAN (1980). "Proyecto IVAN". *Stendek* n° 39, marzo.
- COLLINS, H.M. y T.J. PINCH (1979). "The Construccion of the Paranormal: Nothing Unscientific is Happening". En Roy Wallis (Issue Editor). *On the Margins of Science: The Social Construction of Rejected Knowledge*. University of Keele, Keele, Staffordshire. Sociological Review Monograph 27.
- _____. (1982). *Frames of Meaning: The Social Construction of Extraordinary Science*. Routledge & Kegan Paul Limited, Londres.
- CROSS, Patricia Ann (1992). *A Social Psychological Investigation of UFO Sighters*. Tesina. Carleton University, Ottawa.
- CROWE, Michael (1986/1999). *The Extraterrestrial Life Debate, 1750/1900*. Cambridge University Press, 1986. Dover Publications, Nueva York, 1999.
- CURRAN, Douglas (1985). *In Advance of the Landing: Folk Concepts of Outer Space*. Abbeville Press, Nueva York.
- DEGH, Linda (1977). "UFO's and How Folklorists Should Look at Them". *Fabula*, vol. 18: 248-248.
- DEVEREUX, Paul y Peter BROOKESMITH (1997). *UFOs and Ufology: The First 50 Years*. Blanford, Londres.
- DICK, Steven (1982). *Plurality of Worlds: The Origins of the Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant*. Cambridge.
- DITTMAN, Geoff (2000). "The Attitudes of Canadians Toward the Existence of Extraterrestrial Life and UFOs". Página en internet <http://www.autobahn.mb.ca/~gdittman/polls.html>
- DOLBY, R.G.A. "Reflections on Deviant Science". En Roy Wallis (Issue Editor). *On the Margins of Science: The Social Construction of Rejected Knowledge*. University of Keele, Keele, Staffordshire. Sociological Review Monograph 27.
- DUMERCHAT, Frédéric (1988). "Discours prodigieux et véritable de Pouper enlevé par Satan" *Ovni-Présence* n° 39, febrero.
- DURANT, Robert (1993). "Evolution of Public Opinion on UFOs". *International UFO Reporter*, vol. 18, n° 6, noviembre/diciembre.
- DUTCH, Steven (1986). "Four Decades of Fringe Literature". *Skeptical Inquirer*, vol. 10, verano.
- EBERHART, George M. (1978). *A Survey of Ufologists and Their Use of the Library*. Center for UFO Studies, Evanston.
- _____. (1986). *UFOs and the Extraterrestrial Contact Movement: a Bibliography*. 2 volúmenes. The Scarecrow Press, Inc. Metuchen, M.J. y Londres.
- ELLIS, Bill (1991). "Flying Saucers from Hell". *Magonia* n° 40, agosto.
- _____. (1997/1998). "American Gothic". *Fortean Times* n° 35-36, julio 1997. Traducción española: "Gótico americano". *Cuadernos de Ufología, Suplemento Internacional*, 1998.
- ELLWOOD, Robert (1973). *Religious and Spiritual Groups in Modern America*. Prentice-Hall, New Jersey.
- ESCOBAR, Hector (1996). "Abducciones: la interpretación psicoanalítica". *Perspectivas Ufológicas* n° 7, febrero.
- EVANS, Christopher (1973/1974). *Cults of Unreason*. Chaucer Press, Suffolk, 1973. Granada Publishin Ltd., 1974.

- EVANS, Hilary (1984). *Vision, Apparitions, Alien Visitors*. The Aquarian Press, Wellingborough. Hay traducción en español: *Visiones, apariciones, visitantes del espacio*, Editorial Kier, S.A. Buenos Aires, 1989.
- ____ (1987a). *Gods, Spirits, Cosmic Guardians*. The Aquarian Press, Wellingborough.
- ____ (1987b) “El desafío de los relatos de abducción”. *Cuadernos de Ufología* 2ª época, n° 1.
- ____ (1989). *Alternate States of Consciousness*. Aquarian Press, Wellingborough.
- ____ (1990). “Aspectos psicológicos de la ufología”. *Cuadernos de Ufología*, 2ª época n° 7.
- ____ (1991). “A Postscript to Ring, Rosing, and Baker”. *Journal of UFO Studies*, new series, vol. 3.
- ____ (1992). “Folklore Rules”. *Magonia* n° 42, marzo.
- ____ (1997). “A Twentieth-Century Myth”. En Hilary Evans y John Spencer (comp.). *UFOs 1947-1997. From Arnold to the Abductees: Fifty Years of Flying Saucers*. Fortean Times, Londres.
- ____ (1998). “Abducciones que nunca despegan”. *Cuadernos de Ufología* n° 24.
- FERNANDES, Joaquim (1998). “Portugal, 1997: el estado de la cuestión de la fenomenología OVNI”. *Cuadernos de Ufología* 3ª época, n° 22-23.
- FESTINGER, Leon, Henry RIECKEN y Stanley SCHACHTER (1956). *When Prophecy Fails*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- FLAHERTY, Robert (1990). *Flying Saucers and the New Ageology: Mythic Projection of the Cold War and the Convergence of Opposites*. Tesis doctoral, University of California, Los Angeles.
- FLÓ, Martí (1998). “Análisis bibliométrico de citas sobre ufología”. *Cuadernos de Ufología*, 2ª época, n° 24.
- FLOURNOY, Theodore (1899/1963). *Des Indes à la Planete Mars*. Edition Atar, Ginebra, 1899. Edición en inglés: *From India to the Planet Mars*. University Books, Nueva York, 1963.
- FOX, Phillis (1979). “Social and Cultural Factor Influencing Beliefs About UFOs”. En Richard Haines (compilador). *UFO Phenomena and the Behavioral Scientist*. The Scarecrow Press, Metuchen, N.J. y Londres.
- FRIEDMAN, Stanton (1989). “Who Believes in UFOs?”. *International UFO Report* e r, enero/febrero.
- FULLER, John (1966/1977). *The Interrupted Journey: Two Lost Hours “Aboard a Flying Saucer”*. Dial Press, Nueva York, 1966. Hay edición española: *El viaje interrumpido*. Plaza y Janés, Barcelona, 1977.
- FUNDACIÓN ANOMALÍA (Matías Morey, coordinador) (1997). *Diccionario Temático de Ufología*. Fundación Anomalía, Santander.
- GENOVESE, Stefania (1999). *La Mitopoiesi Ufologica*. Trabajo de licenciatura en sociología. Università degli Studi di Milano.
- GILLMOR, Daniel S. (compilador) (1969). *Scientific Study of Unidentified Flying Objects*, Bantam Books, New York.
- GONZALEZ, Luis R. (1993). “UMMO: The Planet of the Anonymous Correspondents”. *Magonia* n° 47, octubre.

- ____ (1994). “UMMO: el derrumbe de un mito”. *Cuadernos de Ufología*, 2ª época, n° 16-17.
- ____ (1999). “El hombre que moldeó un sueño americano”. *El Escéptico* n° 6, otoño 1999.
- ____ (2000). “El problema de las abducciones múltiples (4ejemplos)”. *Cuadernos de Ufología*, 3ª época, n° 25-26.
- GOTLIEB, David (1996). “Psychotherapy for the UFO Abduction Experience”. *Journal of UFO Studies*, new series, vol. 6, 1995-1996.
- GREENWELL, Richard (1980). “Attitudes Toward UFOs”. En Ronald Story (compilador). *The Encyclopedia of UFOs*. Doubleday and Co., Garden City, New York.
- GRINSPOON, Lester y Alan PERSKY (1972). “Psychiatry and UFO Reports”. En Carl Sagan y Thornton Page (compiladores). *UFOs. A Scientific Debate*. Cornell University Press. Ithaca y Londres.
- GROSSO, Michael (1985). *The Final Choice: Playing the Survival Game*. Stillpoint, Walpole.
- ____ (1989/1990). “Los OVNI y el mito de la Nueva Era”. En Dennis Stillings (comp.). *Lo imaginario en el contacto OVNI*. Héptada Ediciones, Madrid, 1990 (título original de la obra, *Cyberbiological Studies of the Imaginal Component in the UFO Contact Experience*, Archaeus Project, 1989).
- HACKETT, Herbert (1948). “The Flying Saucer: A Manufactured Concept”. *Sociology and Social Research*, 32, mayo-junio, 1948, pp. 869-73.
- HAINES, Richard F. (1977-79). UFO Drawings by Witnesses and Non-Witnesses. Is There Something in Common?” (2 partes). *UFO Phenomena*, volumen 2 n° 1 y volumen 3 n° 1.
- ____ (1979a). *UFO Phenomena and the Behavioral Scientist*. The Scarecrow Press, Inc. Metuchen, N.J. y Londres.
- ____ (1979b). “What do UFO Drawings by Alleged Eyewitnesses and Non-Eye Witnesses Have in Common?”. En Richard Haines (compilador). *UFO Phenomena and the Behavioral Scientist*. The Scarecrow Press, Metuchen, N.J. y Londres.
- ____ (1980). *Observing UFOs: An Investigative Handbook*. Nelson-Hall, Chicago.
- HALL, Robert (1972). “Sociological Perspectives on UFO Reports”. En Carl Sagan y Thornton Page (compilador). *UFOs. A Scientific Debate*. Cornell University Press, Ithaca y Londres.
- HALLET, Marc (1984). *Les sectaires d’Adamski*. Edición del autor, Lieja.
- ____ (1992). *OVNI et bandes dessinées*. Edición del autor, Lieja.
- HARNEY, John (1980-82). “The Plurality of Worlds”. *Magonia* n° 4, 6 y 9.
- ____ (1997). “He Can Remember It For You Wholesale”, *Magonia* n° 59, abril.
- HARTMANN, William K. (1969). “Process of Perception, Conception, and Reporting”. En Daniel S. Gillmor (compilador), *Scientific Study of Unidentified Flying Objects*, Bantam Books, New York.
- HENDRY, Allan (1979). *The UFO Handbook*. Doubleday and Co., Nueva York.
- HEUYER, G. (1954). “Note sur les psychoses collectives”. *Bulletin de l’Académie Nationale de Médecine*, 138.
- HICKMAN, John, Dale McCONKEY y Matthew BARRETT (1996). “Fewer Sightings in the National Press: A content Analysis of UFO News Coverage in *The New York Times*, 1947-1995”. *Journal of UFO Studies*, new series, vol. 6, 1995-1996.

- HIND, Cynthia (1982) *UFOs, African Encounters*. Gemini, Harare.
- HOYT, Diana Palmer (2000). *UFOCRITIQUE. UFOs, Social Inteligente, and the Condon Committee*. Thesis Master of Sciences and Technology Studies (trabajo de investigación de máster en ciencia y tecnología). Faculty of the Virginia Polytechnic Institute and State University, Falls Church, Virginia.
- HUFFORD, David (1977). "Humanoids and Anomalous Lights: Taxonomic and Epistemological Problems". *Fabula* 18: 234-241.
- ____ (1982). *The Terror that Comes in the Night*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- JACOBS, David (1973). *The Controversy Over Unidentified Flying Objects in America: 1896-1973*. Tesis doctoral en historia. University of Wisconsin, Madison.
- ____ (1975). *The UFO Controversy in America*. Indiana University Press, Bloomington.
- ____ (1992/1993). *Secret Life: Firsthand Accounts of UFO Abductions*. Simon and Schuster, Nueva York, 1992. Hay edición española: *Vida secreta*. Ediciones B, Barcelona, 1993.
- ____ (1996). "Are Abductions Positive? *International UFO Reporter*, verano. Hay una traducción española en extracto: "¿Son positivas las abducciones?". *Cuadernos de Ufología. Suplemento Internacional*, 1997.
- JACOBS, David y Budd HOPKINS (1992). "Suggested Techniques for Hypnosis and Therapy of Abductees". *Journal of UFO Studies*, new series n° 4.
- JIMENEZ, Manuel (1994). *Temoignage d'OVNI et psychologie de la perception*. Tesis doctoral. Departamento de Psicología. Université Paul Valéry-Montpellier III.
- JOHNSON, DeWayne (1950/1999). *Flying Saucers: Fact or Fiction?* M.A. Thesis (trabajo de investigación de máster en periodismo. Universidad de California, Los Angeles, 1950. Hay edición en libro: *Flying Saucers over Los Angeles*. Adventures Unlimited Press, Illinois, 1999.
- JUNG, Carl Gustav (1958/1961) *Ein moderner Mythos. Von Dingen, die am Himmel gesehen werden*, 1958. Edición en español: *Sobre cosas que se ven en el cielo*. Editorial Sur, Buenos Aires, 1961.
- KEEL, John (1970, 1996). *Operation Trojan Horse*. Putman's Sons, 1970. Reeditado por Illuminet Press, Georgia, 1996. Hay traducción en español: *OVNI: Operación Caballo de Troya*. Editorial V Siglos, S.A. Méjico, 1975.
- KERTH, Linda (1993). *Pictorial Memory and UFO Phenomena: How Reliable is Eyewitness Testimony?* Tesis doctoral en filosofía. Rosebridge Graduate School of Integrative Psychology.
- KERTH, Linda y Richard HAINES (1992). "How Children Portray UFOs". *Journal of UFO Studies* new series, vol. 4.
- KEUL, Alex y Ken PHILLIPS (1987). "Assessing the Witness: Psychology and the UFO Reporter". En Hillary Evans y John Spencer (compiladores). *UFOs: 1947-1987. The 40 Year Search For an Explanation*. Fortean Tomes, Londres.
- KLASS, Philip J. (1974). *UFOs Explained*. Random House, Nueva York.
- ____ (1983). *UFOs. The Public Deceived*. Prometheus Books, Nueva York.
- ____ (1988). *UFO Abductions: A Dangerous Game*. Prometheus, Buffalo.
- ____ (1998). "¿Ovnis académicos?". *El Escéptico* n° 2, otoño. Reproducido de *Skeptics UFO Newsletter* n° 53, septiembre.

- KOTTMEYER, Martin (1987). "Break a Leg". *Magonia* n° 27, septiembre 1987.
- ____ (1989). "Abductions: The Boundary Deficit Hypothesis". *Magonia* n° 32, marzo.
- ____ (1989/1990). "La ovniología como un sistema desarrollado de la paranoia". En Dennis Stillings (comp.). *Lo imaginario en el contacto OVNI*. Héptada Ediciones, Madrid, 1990 (título original del libro: *Ciberbiological Studies of the Imaginal Component in the UFO Contact Experience*, Archaeus Project, 1989).
- ____ (1990). "Entirely Unpredisposed". *Magonia*, n° 35, enero. Hay traducción española: "Nada predispuestos", en *El Escéptico* n° 6, otoño 1999.
- ____ (1991). "A Universe of Spies". *Magonia* n° 39, 40 y 41, abril, agosto, noviembre.
- ____ (1992-93). "What's Up Doc?". *Magonia* n° 44, 45, 46, octubre, marzo, junio.
- ____ (1993a). "Pencil-Neck Aliens". *The REALL News*, febrero.
- ____ (1993b). "The Saucer Error". *The REALL News* vol. 1, n° 4, mayo.
- ____ (1993c). "The Alien "Booger" Menace". *The REALL News* vol. 1, n° 6, julio. Hay traducción española: "La amenaza del alienígena "moqueador", en *Cuadernos de Ufología* n° 24.
- ____ (1994a). "Alienating Fancies: The Influencing Machine Fantasy in Ufology and the Extraterrestrial Mythos". *Magonia* n° 49, 50, junio, septiembre.
- ____ (1994b). "The Eyes that Spoke". *The Skeptic* vol. 9, n° 2. Existe traducción española: "Los ojos que hablan". En *Cuadernos de Ufología. Suplemento Internacional*, 1996.
- ____ (1994c). "Ishtar Descendant". *The Skeptic* vol. 9, n° 3.
- ____ (1995-96). "UFO Flaps: An Analysis". *The Anomalist* n° 3, invierno 1995-96.
- ____ (1998). "Varicose Brains: Entering a Grey Area". *Magonia* n° 62, febrero.
- ____ (1998b). "A Plastic Phenomenon". *The REALL News*, vol. 6, n° 2, febrero.
- ____ (2000). "Horrores". *Cuadernos de Ufología* 3ª época, n° 25-26.
- LAGRANGE, Pierre (1988). "It is Impossible, but There it is". En John Spencer y Hillary Evans (compiladores). *Phenomenon. From Flying Saucers to UFOs-Forty Years of Facts and Research*. Futura, Londres.
- ____ (1989). "L'affaire Kenneth Arnold. Note sur l'art de construire et de déconstruire quelques soucoupes volantes". *Communications*, n° extra 20-11-89.
- ____ (1990a). "Pendleton, 24-26 de junio 1947: tres días en la vida de Kenneth Arnold y de los platillos volantes". *Cuadernos de Ufología* 2a. época, n° 8.
- ____ (1990b). "Enquête sur les soucoupes volantes". *Terrain*, 14-3-1990, pp. 92-112.
- ____ (1991). "Les parasciences selon l'épistémologie: "des savoirs sans méthode"". *Analele Universității București. Istorie Extras*. Año XL.
- ____ (1993a). "A propos de l'affaire de Roswell et de la révision nécessaire des cadres d'analyse de l'ufologie: le point de vue d'un sociologue". En Thierry Pinvidic (compilador). *OVNI, vers une anthropologie d'un mythe contemporain*. Editions Heimdal, París.
- ____ (1993b). "La sociologie à l'épreuve des parasciences". *Ethnologie française*, XXIII, 3.
- ____ (1993c). "Les extraterrestres rêvent-ils de preuves scientifiques? *Ethnologie Française*, XXIII, 3.
- ____ (1996). *La rumeur de Roswell*. Editions La Découverte, París.

- _____. (1997). "Entre nature et culture, la part des soucoupes". *Anomalies* n° 2.
- _____. (1999). The Sociology of Ufology". En James Lewis (compilador), *UFOs and Popular Culture*. ABC-CLIO. Santa Bárbara, California.
- _____. (2000). "Repandre à zéro. Pour une sociologie irréductionniste des OVNI". *Inforespace*, 100, junio. Hay traducción en español: "Volver a cero. Para una sociología no reduccionista de los ovnis". *La Nave de los Locos* n° 5 y 6/7, 2000-2001.
- _____. (2000b). "La vérité est ailleurs, ou comment tordre le cou à quelques idées reçues à propos des soucoupes volantes". *Bifrost* n° 19, julio/agosto.
- LAWSON, Alvin (1979). "'Alien' Roots: Six UFO Entity Types and Some Possible Earthly Ancestors", *MUFON Symposium Proceedings* 1979.
- _____. (1980). "Hypnosis of Imaginary UFO 'Abductees'". En Curtis Fuller et al. (compilador), *Proceedings of the First International UFO Congress*, Warer Books, Nueva York.
- _____. (1982a). "The Abduction Experience a Testable Hypothesis", *Magonia* n° 10.
- _____. (1982b). "Birth Trauma Imagery in CE-III Narratives", *Proceedings of the International UPIAR Colloquium on Human Sciences and UFO Phenomena*. Salzburg.
- _____. (1985). "UFO Abductions or Birth Memories". *Fate*, marzo 1985.
- LEE, Aldora (1969). "Public Attitudes Toward UFO Phenomena". En Daniel S. Gillmor (compilador), *Scientific Study of Unidentified Flying Objects*, Bantam Books, New York.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1998). *La Santa Compañía. Fantasías reales. Realidades fantásticas (Antropología Cultural de Galicia IV)*. Akal, Madrid.
- LITTIG, Lawrence (1971). "Affiliation Motivation and Belief in Extraterrestrial UFOs". *Journal of Social Psychiatry*, vol. 83, febrero/abril, 307-308.
- LOWE, Virginia (1979). "A Brief Look at Some UFO Legends". *Indiana Folklore*, vol. 12: 67-86.
- LOFTUS, Elisabeth (1979). *Eyewitness Testimony*. Harvard University Press, Cambridge.
- _____. (1995). "Remembering Dangerously". *Skeptical Inquirer* vol. 19 n° 2, marzo/abril. Hay traducción española: "Recordando peligrosamente", en *El Escéptico* n° 9, verano 2000.
- LYNN, Steven e Irving KIRSCH (1996). "Alleged Alien Abductions: False Memories, Hypnosis, and Fantasy Proneness". *Psychological Inquiry*, 7.
- MACK, John (1992). "Helping Abductees". *International UFO Reporter*, julio agosto.
- _____. (1994/1995). *Abduction. Human Encounters with Aliens*. Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1994. Ballantine Books, Nueva York, 1995.
- MacDOUGALL, Curtis (1983). *Superstition and the Press*. Prometheus Books, Buffalo.
- MASON, Bruce (1991). *Belief, Explanation and Rethoric in the Crop Circle Phenomenon of Southern England*. Tesina, Memorial University, Newfoundland.
- _____. (2000). "Hipnosis y memorias recuperadas". *Cuadernos de Ufología*, 3ª época, n° 25-26. Publicado originalmente el 6 de febrero de 1998 en *Abduction Watch*, publicación en internet de *Magonia*: www.magonia.demon.co.uk
- MATHESON, Terry (1998). *Alien Abduction. Creating a Modern Phenomenon*. Prometheus Books, Nueva York.
- McCLURE, Kevin (1996). "Bogeymen". *Magonia* n° 55, marzo. Hay una traducción espa-

- ñola en extracto: "Los hombres del saco", en *Cuadernos de Ufología. Suplemento Internacional*, 1997.
- McIVER, Shirley (1985a). *The UFO Movements: A Sociological Study of Unidentified Flying Object Groups*. Trabajo de investigación de máster en sociología, University of York.
- _____. (1985b). "L'absence de statut scientifique de l'ufologie". *Inforespace* n° 69, diciembre.
- _____. (1987). "UFO (Flying Saucer) Groups: A Look at British Membership". *Zetetic Scholar* n° 12-13.
- MÉHEUST, Bertrand (1978). *Science fiction et coucoupes volantes*. Mercure de France, Mayenne.
- _____. (1981). "Le project Nabokok". *Inforespace* n° 55, febrero.
- _____. (1985). *Soucoupes volantes et folklore*. Mercure de France, París.
- _____. (1993a). "Du voyage interrompu aux grossesses interrompues: l'irrésistible montée des enlèvements soucoupiques aux Etats-Unis". En Thierry Pinvidic (compilador). *OVNI, vers une Anthropologie d'un Mythe Contemporain*. Editions Heimdal, París.
- _____. (1993b). "Questions d'enlèvements". *Ovni-Présence* n° 50, marzo-abril.
- _____. (1997). "L'idée venue des bas fonds". *Anomalies* n° 2.
- MELTON, Gordon J. (1995). "The Contactees: A Survey". En James R. Lewis (compilador). *The Gods Have Landed. New Religions from Other Worlds*. State University of New York Press, Nueva York.
- MELTON, Gordon J. y George EBERHART (1995). "The Flying Saucer Contactee Movement, 1950-1994: A Bibliography". En James R. Lewis (compilador). *The Gods Have Landed. New Religions from Other Worlds*. State University of New York Press, Nueva York.
- MENZEL, Donald H. (1972). "UFOs. The Modern Myth". En Carl Sagan y Thornton Page (compilador). *UFOs. A Scientific Debate*. Cornell University Press, Itaca y Londres.
- MENZEL, Donald y Lyle G. Boyd (1963). *The World of Flying Saucers. A Scientific Examination of a Major Myth of the Space Age*. Doubleday and Co. Nueva York.
- MEERLOO, Joost A.M. (1968). "The Flying Saucer Syndrome and the Need for Miracles", *Journal of the American Medical Association*, vol. 203, n° 12, 18 de marzo.
- MEURGER, Michel (1992). "Archéologie culturelle du serpent de mer norvégien". *Ovni-Présence* n° 49, noviembre.
- _____. (1995a). "Evhémore et les monstres". *Ovni-Présence* n° 54, febrero.
- _____. (1995b). *Alien Abduction. L'enlèvement extraterrestre de la fiction à la croyance*. Scientifictions n° 1, vol. 1.
- _____. (1996a). "Surgeons from Outside". *Fortean Studies* vol. 3. Hay un extracto en español: "Cirujanos del exterior". En *Cuadernos de Ufología. Suplemento Internacional*, 1997.
- _____. (1996b). "L'alterité sous l'escalpel". *Anomalies* n° 1. Hay un extracto en español: "La alteridad bajo el escalpelo". En *Cuadernos de Ufología. Suplemento Internacional*, 1997.

- MILLIGAN, Linda (1988). *The UFO Debate: A Study of a Contemporary Legend*. Tesis doctoral en folklore, Ohio State University.
- MONNERIE, Michel (1977). *Et si les OVNIS n'existaient pas?* Les Humanoïdes Associés, París.
- ____ (1979). *Le naufrage des extraterrestres*. Nouvelles Editions Rationalistes, París.
- MONTEJO, José Juan y Carles BERCHE (1994). "Terremoto en UMMO: los hilos del montaje". *Cuadernos de Ufología*, 2ª época, nº 16-17.
- MORAVEC, Marc (1987). UFOs As Psychological and Parapsychological Phenomena". En Hillary Evans y John Spencer (compiladores). *UFOs: 1947-1987. The 40 Year Search For an Explanation*. Fortean Tomes, Londres.
- MORAVEC, Marc, Keith BASTERFIELD y Robert BARTHOLOMEW (1989). "The Social Psychology of Close Encounters". En R. Bartholomew, *UFOflore: A Social Psychological Study of a Modern Myth in the Making*. Arcturus Books Service, Stone Mountain.
- NETO, José Fonseca Ferreira (1984). *A ciência dos mitos e os mito da ciência*. Tesis de Maestría en posgrado de antropología, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad de Brasilia.
- NEWMAN, L.S. y R.F. BAUMEISTER (1996). "Toward an Explanation of the UFO Abduction Phenomenon: Hypnotic Elaboration, Extraterrestrial Sadomasochism, and Spurious Memories". *Psychological Inquiry*, 7, 99-126.
- NICKELL, Joe (1996). "A Study of Fantasy Proneness in the Thirteen Cases of Alleged Encounters in John Mack's *Abduction*". *Skeptical Inquirer* vol. 20, nº 3, mayo-junio. Hay una traducción española en extracto en *Cuadernos de Ufología. Suplemento Internacional*, 1997.
- OBERG, James (1979). "The Failure of the "Science" of Ufology". Hay traducción al español: "El fracaso de la "ciencia" de la ufología". *El Escéptico* nº 9, verano 2000.
- OWEN, Barbara (1995). *A heuristic Study of the Experience of the Breakthrough of the Sacred (Mysticism, Near Death Experience)*. Tesis, Saybrook Institute.
- PARNELL, June (1986). *Personality Characteristics on the MMPI, 16PF and ACL of Persons who Claim UFO Experiences*. Tesis doctoral en psicología de la personalidad, University of Wyoming.
- PARNELL, June O. Y R. Leo SPRINKLE (1990). "Personality Characteristics of Persons Who Claim UFO Experiences". *Journal of UFO Studies*, new series volumen 2.
- PEEBLES, Curtis (1994/1995). *Watch the Skies: A Chronicle of the Flying Saucer Myth*. Smithsonian Institution Press, Washintong, 1994, y Berkley Book, New York, 1995.
- PERSINGER, Michael (1990). "The Tectonic Strain Theory as an Explanation for UFO Phenomena: A non-Technical Review of the Research, 1970-1990". *Journal of UFO Studies*, new series, volumen 2.
- PETERS, Ted (1995). "Exo-Theology: Speculations on Extraterrestrial Life". En James R. Lewis (compilador). *The Gods Have Landed. New Religions from Other Worlds*. State University of New York Press, Nueva York.
- PHILLIPS, Ken (1991). "The Anamnesis Report", 6th International Congress. *UFOs: The Global View, Proceedings*, Sheffield.

- PINVIDIC, Thierry (1983b). "Connaissance des motifs de l'imagerie soucoupique dans les populations rurales de l'est algerien. Contribution a l'etude de la dispersion du stereotype". Congreso de la Federation Française d'Ufologie. Lyon, mayo 1983.
- ____ (1983c). "An Algerian Case Study". *Magonia* nº 14.
- ____ (1984). "Flying Saucer Imagery in China". *Magonia* nº 15.
- ____ (1988). "Les contes d'un scieur de branches". *OVNI-Presence* Dossier nº 4, abril.
- ____ (1990). "Des témoins pour une "légende": un cas d'apparition d'ovnis". *Communications* nº 52.
- ____ (compilador) (1993). *OVNI. Vers une anthropologie d'un mythe contemporaine*. Editions Heimdal, París.
- POWERS, Susan Marie (1994). "Thematic Content Analyses of the Reports of UFO Abductees and Close Encounter Witnesses: Indications of Repressed Sexual Abuse". *Journal of UFO Studies*, new series, volumen 5.
- RENARD, Jean-Bruno (1984). "El hombre salvaje y el extraterrestre: dos figuras de lo imaginario evolucionista". *Diógenes*, nº 127, otoño.
- ____ (1988/1991). *Les extraterrestres. Une nouvelle croyance religieuse?* Cerf/Fides, 1988. Edición italiana: *Gli extraterrestri*. Edizioni Paoline, Milán, 1991.
- ____ (1989?). "Les ovnis dans la bande dessinée". *Rencontres de Lyon*, 29 abril-1 mayo.
- ____ (1999). *Rumeurs et légendes urbaines*. Qué sais-je?, París.
- RESTA, Peter (2000). "Evaluating Degrees of Anxiety and Perceptions in a Group of Abduction Experiencers". *Journal of UFO Studies*, new series, vol. 7.
- RESTA, Stephen (1975). *The Relationship of Anomie and Externality to Strength of Belief in Unidentified Flying Objects*. Trabajo de investigación de máster en psicología, Loyola College, Universidad de Baltimore, Baltimore.
- RHINE, Mark W. (1969). "Psychological Aspects of UFO Reports". En Daniel S. Gillmor (compilador), *Scientific Study of Unidentified Flying Objects*, Bantam Books, New York.
- RIMMER, John (1969). "The UFO as an Anti-Scientific Symbol". *MUFOB* vol. 2, nº 4.
- ____ (1984). *The Evidence for the Alien Abductions*. The Aquarian Press, Londres.
- ____ (1990). "Abductions: Who's Being Taken for a Ride? *Magonia* nº 36, mayo.
- RING, Kenneth (1989). "Toward an Imaginal Interpretation of UFO Abductions". *Revision*, Vol. 11, 4: 17-24.
- ____ (1992). *The Omega Project*. William Morrow, Nueva York.
- RING, Kenneth y Christopher J. ROSING (1990). "The Omega Project: A Psychological Survey of Persons Reporting Abductions and Other UFO Encounters". *Journal of UFO Studies*, new series, volumen 2.
- RODEGHIER, Mark (1988). "Results of the CUFOS Associates Survey". *International UFO Reporter*, enero/febrero.
- RODEGHIER, Mark, Jeff GOODPASTER y Sandra BLATTERBAUER (1992). "Psychosocial Characteristics of Abductees: Results from the CUFOS Abduction Project". *Journal of UFO Studies*, new series, volumen 3.
- ROGERSON, Peter (1973). "Shock as a Factor in the Development of Quasi-Religious UFO Cults". *MUFOB* vol. 6, nº 2, agosto.
- ____ (1993). "Living Laboratories". *Magonia* nº 47, octubre.

- _____. (1993-94). "Notes Towards a Revisionist History of Abductions". *Magonia* n° 46, 47, 49, 50; junio, octubre, junio, septiembre.
- ROJCEWICZ, Peter (1984). *The Boundaries of Orthodoxy: A Folkloric look at the UFO Phenomenon*. Tesis doctoral en folklore. Universidad de Pensilvania, Filadelfia.
- _____. (1987a). "The "Men in Black" Experience and Tradition, Analogues with the Traditional Devil Hypothesis". *Journal of American Folklore* 100(396); abril-junio, American Folklore Society.
- _____. (1987b). "The Extraordinary Encounter Continuum Hypothesis and its Implications for the Study of Belief Materials". *Folklore Forum* vol. 19, n° 2, octubre, Indiana University Press.
- _____. (1989/1990). "Señales de trascendencia: la ecuación seres humanos ovnis". En Dennis Stillings (comp.). *Lo imaginario en el contacto OVNI*. Héptada Ediciones, Madrid, 1990 (título original del libro: *Ciberbiological Studies of the Imaginal Component in the UFO Contact Experience*, Archaeus Project, 1989).
- _____. (1990). "Folklore of the "Men in Black: Challenge to the Prevailing Paradigm". *MUFON UFO Journal* n° 263, marzo.
- _____. (1992). "Folklore and Anomalous Truth Claims". *Journal of UFO Studies*, new series, vol. 4.
- RUSSO, Edoardo (2000). "Hipnosis and UFOs: A Bibliography". *European Journal of UFO and Abduction Studies*, vol. 1 n° 2, septiembre.
- SALER, Benson, Charles ZIEGLER y Charles MOORE (1997). *UFO-Crash at Roswell. The Genesis of a Modern Myth*. Smithsonian Institution Press. Washington y Londres.
- SALIBA, John A. (1995a). "Religious Dimensions of UFO Phenomena". En James R. Lewis (compilador). *The Gods Have Landed. New Religions from Other Worlds*. State University of New York Press, Nueva York.
- _____. (1995b). "UFO Contactee Phenomena from a Sociopsychological Perspective: A Review". En James R. Lewis (compilador). *The Gods Have Landed. New Religions from Other Worlds*. State University of New York Press, Nueva York.
- SANAROV, Valerii (1981). "On the Nature and Origin of Flying Saucers and Little Green Men". *Current Anthropology* vol. 22, n° 2, abril.
- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Sergio (1999). *Pasaporte a Ovnilandia*. Edición del autor. Santiago de Chile.
- SCHMITT, Allain (1993). "Mythe de l'Extraterrestre et folklore des soucoupes volantes: forme, origine, fonction". En Thierry Pinvidic (compilador) *OVNI. Vers une anthropologie d'un mythe contemporain*. Editions Heimdal, París.
- SCHNABEL, Jim (1993). "Deception, Dissociation and Alien Abductions". *MUFON UFO Journal* n° 301, mayo.
- SCHUTZ, Michael (1973). *Organizational Goals and Support-Seeking Behavior: A Comparative Study of Social Movement Organizations in the UFO (Flying Saucer) Field*. Tesis doctoral en sociología. Northwestern University.
- _____. (1980). "Sociological aspects of UFOs". En Ronald Story (compilador). *The Encyclopedia of UFOs*. Doubleday and Co., Garden City, New York.
- SCHWARZ, Berthold E. (1968). "UFOs: Delusion or Dilemma?". *Medical Times* vol. 96, n° 10.
- _____. (1983). *UFO Dynamics*, Rainbow Books, Moore Haven.
- SHEAFFER, Robert (1980/1986/1998). *The UFO Verdict*. Prometheus Books, Buffalo, 1980, 1986. Reedición actualizada bajo el título: *UFO Sightings: The Evidence*. Prometheus Books, Buffalo, 1998.
- SHI Bo (1985). "Les chinois et les ovni". *Lumières dans la nuit*, n° 257-258, nov./dic.
- SIEGEL, Ronal (1992). *Fire in the Brain*. Dutton.
- SIERRA, Javier (1992). "Breve historia de una "misión" extraterrestre (1974-1990)". *Cuadernos de Ufología* 2a. época, n° 13.
- SIMÓN, Armando (1979). "The Zeitgeist of the UFO Phenomenon". En Richard Haines (compilador). *UFO Phenomena and the Behavioral Scientist*. The Scarecrow Press, Metuchen, N.J. y Londres.
- _____. (1984). "Psychology and UFOs". *Skeptical Inquirer* vol. 8, verano.
- SIVIER, David (1997-98). "Crashed Cups" y "The Age of Infantilism" (2 partes). *Magonia* n° 61 y 63; noviembre y mayo.
- _____. (1999). "Paradise of Grey Peris". *Magonia* n° 69, diciembre.
- SPANOS, Nicholas (1996) *Multiple Identities and False Memories: A Sociocognitive Perspective*. American Psychological Association, Washington.
- SPANOS, Nicholas, Patricia CROSS, Kirby DICKSON y Susan DuBREUIL (1993). "Close Encounters: An Examination of UFO Experiences". *Journal of Abnormal Psychology*, n° 102.
- SPANOS, Nicholas P., Cheryl A. BURGESS y Melissa Faith BURGESS (1994). "Past-Life Identities, UFO Abductions, and Satanic Ritual Abuse: The Social Construction of Memories". *The International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis* vol. XLII, n° 4, octubre.
- SPRINKLE, Leo (1976). "Hypnotic and Psychic Implications in the Investigation of UFO Reports". En Coral E. y J. Lorenzen. *Encounters with UFO Occupants*. Berkeley Press, Nueva York.
- STACY, Dennis (1992). "Alien Abortions. Avenging Angels". *Magonia* n° 44, octubre.
- STILO, Giuseppe (1989). "Operation Origins. "Flying Saucers" and the Press in Italy, 1946-1954". *Italian UFO Reporter* n° 10, junio.
- STOCZKOWSKI, Wiktor (1999). *Des hommes, des dieux et des extraterrestres*. Flammarion, París (Hay traducción española: *Para entender a los extraterrestres*. Acento Editorial, Madrid, 2001).
- STONE-CARMEN, Jo (1992). *Personality Characteristics and Self-Identified Experiences of Individuals Reporting Possible Abduction by UFOs*. Tesis doctoral en psicología clínica, United States International University.
- STRENTZ, Herbert (1970). *A Survey of Press Coverage of Unidentified Flying Objects, 1947-1966*. Tesis doctoral en periodismo. Northwestern University. Evanston, Illinois.
- STUPPLE, David W. (1965). *A Functional Approach to Social Movements with an Analysis of the I Am Religious Sect and the Congress of Racial Equality*. Tesina. University of Missouri, Kansas.
- _____. (1984). "Mahatmas and Space Brothers: The Ideologies of Alleged Contact with Mahatmas and Space Brothers". *Journal of American Culture*, 7: 131-139.
- _____. (1994). "Historical Links Between the Occult and Flying Saucers". *Journal of UFO Studies*, new series, vol. 5.

- STUPPLE, Roy y W. McNEECE (1979). "Contactees, Cults, and Culture". *MUFON Symposium Proceedings*, Seguin, Texas.
- STURROCK, Peter (1977). *Report on a Survey of the Membership of the American Astronomical Society Concerning the UFO Problem*. Institute for Plasma Research of Stanford University, Stanford, California.
- ____ (1987). "An Analysis of the Condon Report on the Colorado UFO Project". *Journal of Scientific Exploration*, vol. 1, n° 1.
- SUENAGA, Cláudio Tsuyoshi (1999). *A dialética do real e do imaginário. Uma proposta de interpretação do Fenômeno OVNI*. Mestrado (trabajo de investigación de máster). UNESP/Assis.
- SWORDS, Michel (1992). "Astronomers, the Extraterrestrial Hypothesis, and the United States Air Force at the Beginning of the Modern UFO Phenomenon". *Journal of UFO Studies*, new series, vol. 4, 1992.
- ____ (1996a). "The University of Colorado UFO Project: The "Scientific Study of UFOs". *Journal of UFO Studies*, new series, vol. 6, 1995-1996.
- ____ (1996b). "Donald E. Keyhoe and the Pentagon: The Rise of Interest in the UFO Phenomenon and What the Government Really Knew". *Journal of UFO Studies*, new series, vol. 6, 1995-1996.
- THOMPSON, Keith (1991) *Angels and Aliens*. Fawcett Columbine, Nueva York.
- TOSELLI, Paolo (1982). "Examining the IFO Cases: The Human Factor". *Proceedings of the International UPIAR Colloquium on Human Sciences and UFO Phenomena*. *Proceedings*. Salzburg, 26-29 julio 1982. UPIAR Monograph.
- ____ (1987a). "UFO e pubblicità". *UFO* n° 3, junio.
- ____ (1987b). "'Imagine que tu vois un OVNI". Analyse d'un stéréotype". Actas de los "Rencontres de Lyon", 18-20 abril 1987. Edita *Ovni-Présence*.
- ____ (1989). *UFOs in Advertising*. Centro Italiano Studi Ufologici, Torino.
- UPIAR (1982). *Proceedings of the International UPIAR Colloquium on Human Sciences and UFO Phenomena*. Salzburgo.
- VACARR, Barbara A. (1993). *The Divine Container (Post Traumatic Stress Disorder, Trauma, Abduction)*. Tesina en psicología, The Union Institute.
- VALLÉE, Jacques (1969, 1972). *Passport to Magonia*. Regnery, Chicago, 1969. Hay edición española: *Pasaporte a Magonia*. Plaza y Janés, Barcelona, 1972.
- WALLIS, Roy (compilador) (1979). *On the Margins of Science: The Social Construction of Rejected Knowledge*. Sociological Review Monograph 27. University of Keele, Keele, Staffordshire.
- WARD, Donald (1977). "The Little Man Who Wasn't There: Encounters With the Supernormal". *Fabula* n° 18: 212-225.
- WARREN, Donald I. (1970). "Status Inconsistency Theory and Flying Saucer Sightings". *Science* n° 170, pp. 599-603.
- WERTHEIMER, Michael (1969). "Perceptual Problems". En Daniel S. Gillmor (ed.), *Scientific Study of Unidentified Flying Objects*, Bantam Books, New York.
- WESTRUM, Ronald (1974). "The Scientist as Critic: Scientists and Sea-Serpents in the 19th Century". Ponencia presentada a los Encuentros de el ASA en Montreal en 1974.

- ____ (1977a). "Eyewitness Testimony and its Problems in IFO Investigation". *The A.P.R.O. Bulletin*, agosto.
- ____ (1977b). "Social Intelligence About Anomalies: The Case of UFOs". *Social Studies of Science*, vol. 7: 271-302.
- ____ (1979a). "Witnesses of UFOs and Other Anomalies". En Richard Haines (compilador). *UFO Phenomena and the Behavioral Scientist*. The Scarecrow Press, Metuchen, N.J. y Londres.
- ____ (1979b). "UFO Reporting Dynamics". En Richard Haines (compilador). *UFO Phenomena and the Behavioral Scientist*. The Scarecrow Press, Metuchen, N.J. y Londres.
- ____ (1979c). "Knowledge about Sea-Serpents". En Roy Wallis (Issue Editor). *On the Margins of Science: The Social Construction of Rejected Knowledge*. University of Keele, Keele, Staffordshire. Sociological Review Monograph 27.
- ____ (1981a). "UFO Sightings Among Engineers and Scientists: A report on the Anomaly Project's Industrial Research and Development UFO Sighting Poll". *Zetetic Scholar*, n° 0.
- ____ (1981b). "Le facteur humain dans les observations d'OVNI". *Infoespace* n° 58, noviembre.
- WHITMORE, John (1995). "Religious Dimensions of the UFO Abductee Experience". En James R. Lewis (compilador). *The Gods Have Landed. New Religions from Other Worlds*. State University of New York Press, Nueva York.
- WILSON, John P. (1990). "Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD) and Experienced Anomalous Trauma (EAT): Similarities in Reported UFO Abductions and Exposure to Invisible Toxic Contaminant". *Journal of UFO Studies*, new series volumen 2.
- WILSON, Sheryl y Theodore BARBER (1983). "The Fantasy-Prone Personality: Implications for Understanding Imagery, Hypnosis, and Parapsychological Phenomena". En Annes Sheikh (compilador), *Imagery, Current Theory, Research and Application*. Wiley, Nueva York.
- ZIMMER, T.A. (1984). "Social Psychological Correlates of Possible UFO Sightings". *Journal of Social Psychology*, 123, 109-206.

INDICE ONOMÁSTICO

Adamski, George, 267, 274
 Agostinelli, Alejandro, 19, 167, 276
 Aldrich, Jan, 76, 181
 Allport y Postman, 136, 235
 Angus Reid, 132
 Appelle, Stuart, 49, 50, 82, 92, 97, 113, 122, 123
 Applewhite, Marshall Herff y Bonnie Lu Nettles, 280, 282
 Ares de Blas, Félix, 25, 26, 134, 135, 192, 199, 251
 Arnold (caso), Kenneth, 39, 47, 128, 166, 167, 168, 169, 175, 176, 179, 181, 243
 Asociación Psiquiátrica Americana, 49, 88
 Asher, Richard, 97
 Bacon, Francis, 247
 Baker, Robert, 70, 85, 88, 92, 110, 111, 112, 119, 123
 Balch, Robert, 278, 280, 281, 282, 286
 Ballard, Guy, 269, 270
 Banchs, Roberto, 77, 104, 180, 201
 Barber, Theodore, 85, 86, 88
 Barthes, Roland, 250
 Bartholomew, Robert, 34, 36, 73, 85, 86, 120, 121, 185, 186, 187, 189, 201
 Basterfield, Keith, 71, 73, 85, 86, 90, 119, 120, 121, 122
 Bateson, Gregory, 29
 Baumeister, 115
 Berché, Carles, 167, 275, 276
 Besse, Philippe, 61, 119
 Billig, Otto, 192
 Blackmore, Susan, 72, 73, 75, 76, 84, 120
 Blake, Joseph, 143, 145
 Blatterbauer, 82, 83, 121
 Blavatsky, 268
 Blocher, Ted, 81, 244
 Bo y Peep, 280, 281, 282, 286
 Borraz, Manuel, 55, 56
 Brookesmith, Peter, 34, 35, 98, 165
 Brown, Anthony R., 42
 Brunvand, Jan Harold, 235
 Buckout, Robert, 55
 Buden, 50
 Bueno, Gustavo, 263, 264, 285
 BUFOI, 274
 BUFORA, 156, 159, 278
 Bullard, Thomas, 14, 90, 105, 106, 123, 190, 191, 201, 215, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 241, 242
 Burgess, Cheryl, 95, 114, 122
 Burgess, Melissa, 95, 114, 122
 Burke y Hare, 245
 Cabria, Ignacio, 56, 68, 119, 155, 166, 167, 179, 197, 201, 252, 253, 264, 268, 272, 284, 285, 286
 Campbell, Joseph, 30, 215
 Campiglia, Christophe, 211
 Cantril, Hardley, 164, 188, 189
 Cassirer, 24
 Catoe, Lynn, 14
 Center for UFO Studies (CUFOS), 150, 151, 225
 CIOVE, 134
 Clamar, Aphodite, 81, 121
 Clark, Jerome, 16, 21, 22, 29, 41, 67, 99, 130, 131, 176, 214, 239
 Clark, S.E., 99
 Coelho, José Manuel, 189, 190
 Colectivo IVAN, 192, 201, 251
 Coleman, Loren, 21, 22, 41, 67
 Collins y Pinch, 139, 143, 144
 Comisión de Encuesta Ouranos, 168
 Condon, 14, 51, 152, 153, 166, 171, 192
 Corbin, Henry, 31, 213
 Crespi, Leo, 47
 Cross, Patricia, 71, 72, 79, 80, 86, 120, 121
 Crowe, Michael, 253
 Curran, Douglas, 276, 285
 Daniken, Erik von, 139, 261, 262
 Degh, Linda, 214, 227, 230, 233, 237
 Devereux, Paul, 50, 165
 Dick, Steven, 253
 Dickson, 71, 72, 79, 120
 Dittman, George, 132
 Dolby, R.G.A., 138, 139, 140
 Doob, Leonard, 47

Douglas, Mary, 273
 DuBreuil, 72, 79, 120
 Dumerchat, Frédéric, 209
 Durant, Robert, 127, 131, 199
 Durkheim, Emile, 78
 Dutch, Steven, 193
 Eberhart, George, 13, 14, 150, 266
 Ellis, Bill, 214, 282
 Ellwood, Robert, 277
 Epicuro, 253
 Escobar, Hector, 104
 Evans, Christopher, 275
 Evans, Hilary, 27, 28, 29, 73, 74, 89, 120, 122, 230, 231, 254
 Evémero, 224
 Fearing, 164
 Fernandes, Joaquim, 166
 Festinger, Riecken y Schachter, 271, 272
 Feyerabend, Paul, 140, 147
 Flaherty, Robert, 193, 256, 257, 258
 Fló, Martí, 13
 Flournoy, Theodore, 270, 271
 Fort, Charles, 38, 39, 176
 Fox, Phillis, 135, 136, 199
 Freud, Sigmund, 37, 91, 92
 Friedman, Stanton, 132
 Fuller, Paul, 100, 259
 Fund for UFO Research (FUFOR), 82
 Fundación Anomalía, 16, 212
 Gallup, 128, 129, 130, 132, 133, 171, 183, 184, 199, 201
 Garmendia, María del Carmen, 26, 134, 135, 199
 Geller, Uri, 144
 Genovese, Stefania, 212
 GEPAN, 57, 61
 Gillmor, 51, 152, 171
 Godwin, Francis, 247
 Goffman, Erving, 36
 González Manso, Luis R., 109, 167
 Goodpaster, 83, 121
 Gotlib, David, 113, 114
 Greenwell, Richard, 152
 Grinspoon, Lester, 69, 70, 97, 98, 119, 123

Grof, Stanislav, 103
 Grosso, Michael, 32
 Grupo de Estudio OVNI (China), 196
 Guerin, Pierre, 24
 Hackett, Herbert, 176
 Haines, Richard, 14, 15, 53, 59, 61, 62, 63, 118, 119
 Hall, Robert, 184, 185, 201
 Hallet, Marc, 249, 274, 275
 Harney, John, 109, 123, 253
 Hartmann, Ernest, 96, 97
 Hartmann, William, 51, 52, 118
 Heaven's Gate, 280, 282, 286
 Hendry, Allan, 22, 23
 Herrera, John de, 103
 Heuvelmans, 224
 Heuyer, G., 47
 Hickman, McConkey y Barrett, 180, 200
 Hilary Evans, 27, 28, 73, 89, 120, 122, 230, 231, 254
 Hill, Barney y Betty, 34, 100, 232, 241, 242, 246, 248
 Hind, Cynthia, 198
 Hopkins, Budd, 39, 81, 83, 84, 102, 106, 107, 108, 109, 121, 246, 259
 Howard, George, 36, 86, 121, 185, 186, 187, 201
 Hoyt, Diana, 152, 153
 Hufford, David, 50, 71, 119, 214, 216, 217, 218, 219, 227, 228, 248, 283, 284
 Hyatt, Alpheus, 244
 Hynek, Allen, 242
 I Am, 14, 269, 270
 Institute for Cosmic Research, 279
 International Society for Contemporary Legend Research, 236
 Isakower, 68, 72, 119
 Jacobs, David, 14, 83, 84, 88, 102, 107, 108, 109, 122, 123, 164, 240, 246
 Jacobson y Bruno, 82
 Jiménez, Manuel, 57, 58, 61, 118, 119
 Johnson, DeWayne, 14, 47, 163, 164
 Jung, Carl Gustav, 22, 29, 32, 50, 64, 65, 66, 67, 68, 104, 221, 230, 250
 Keech, Marian, 271

- Keel, John, 20, 21, 23, 39, 41, 227
 Kerth, Linda, 59, 60, 61, 63, 119
 Keul, Alexander, 62, 78, 119, 120
 Keyhoe, Donald, 37, 38, 128, 165, 177
 Kirch, Irving, 104
 Klass, Philip, 81, 82, 100, 105, 107, 108, 114, 123, 191, 201
 Knox, 245
 Kottmeyer, Martin, 36, 37, 38, 39, 40, 96, 97, 98, 110, 123, 192, 193, 194, 201, 229, 240, 241, 241, 243, 244, 284
 Kuhn, Thomas, 138, 140, 144, 145, 213
 Lacan, Jacques, 221
 Lagrange, Pierre, 42, 43, 145, 146, 147, 148, 167, 168, 169, 170, 175, 199, 200, 218, 219, 222, 223, 245, 254
 Laibow, Rima, 88, 90, 122
 Lakatos, Imre, 140
 Larson, Sandra, 243
 Lawson, Alvin, 33, 50, 103, 104, 105, 123
 Lee, Aldora, 171, 172, 200
 Lewis, James, 15
 Lisón Tolosana, Carmelo, 220, 221, 283
 Littig, Lawrence, 135
 Loftus, Elisabeth, 99
 Long y Hadden, 282
 López, David Gustavo, 25, 26
 Lorenzen, 243
 Lowe, Virginia, 233
 Lynn, Steven, 104
 MacDougall, Curtis, 179
 Mack, John, 86, 88, 93, 101, 102, 108, 109, 121, 122, 123
 Mason, Bruce, 137
 Matheson, Terry, 259, 260, 285
 Maugé, Claude, 25, 42
 Mauss, Marcel, 56
 McCall, William C., 103
 McClure, Kevin, 108
 McIver, Shirley, 136, 137, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 200, 277, 278, 279, 286
 McLaughlin, 128
 McNeel, William, 279, 286
 Méheust, Bertrand, 23, 24, 25, 34, 195, 196, 202, 209, 210, 211, 215, 221, 222, 223, 231, 232, 239, 245, 248, 284
 Melton, Gordon, 266, 267
 Merloo, Joseph, 47
 Meurger, Michel, 209, 215, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 239, 240, 245, 246, 247, 248, 283, 284
 Michel, Aimé, 168
 Milligan, Linda, 155, 200, 233, 234, 235, 253
 Misión RAMA, 272, 273, 276
 Monnerie, Michel, 24, 25, 253
 Montejo, José Juan, 167
 Moore, Charles, 254, 285
 Moravec, Marc, 48, 73, 120
 Neto, José Fonseca Ferreira, 263
 Newman, 115
 NICAP, 155
 Nickell, Joe, 86, 87, 121
 Occam, 144
 Openchowski, 47
 Orme, Martin, 107, 111
 Otto, Rudolf, 264
 Owen, Barbara, 81, 121
 Page, Thorton, 184, 233
 Parnell, June, 79, 97, 120
 Paz, Sixto, 273, 276
 Peebles, Curtis, 165, 166, 192, 201, 254
 Pérez Vivas, Alberto, 135
 Persinger, Michael, 50, 75, 76
 Persky, Alan, 69, 70, 71, 97, 98, 119, 123
 Peters, Ted, 263
 Phillips, Ken, 62, 78, 79, 119, 120
 Pinvidic, Thierry, 15, 25, 63, 196, 197, 202, 237
 Plinio el Viejo, 228
 Poher, Claude, 24
 Pontoppidan, Erik, 223, 224
 Popper, Karl, 140
 Postman, Leo, 136, 235
 Powers, Susan Marie, 82, 91, 121, 122
 Randles, Jenny, 108
 Renard, Jean-Bruno, 133, 236, 237, 248, 251, 252, 253, 261, 262, 276, 284, 285
 Resta, Peter, 93, 94, 120, 122
 Resta, Stephen, 76, 78
 Rhine, Mark, 52, 118
 Ricoeur, 162
 Rimmer, John, 23, 27, 42, 67
 Ring, Kenneth, 30, 31, 32, 87, 88, 89, 97, 114, 121, 122, 213, 227, 230
 Rodeghier, Mark, 82, 83, 121, 150, 151
 Rogerson, Peter, 23, 34, 35, 42
 Rojcewicz, Peter, 14, 32, 114, 212, 213, 214, 227, 229, 230, 237
 Roper, 83, 84, 128, 129
 Roper Organization, 129
 Rosing, Christopher, 87, 88, 89, 97, 121, 122
 Roswell, 166, 169, 170, 177, 181, 254, 255, 256, 285
 Russo, Edoardo, 99
 Rutkowski, Chris, 132
 Sagan, Carl, 224, 233
 Salaverría, Ángel, 26
 Saler, Benson, 255
 Saler, Ziegler y Moore, 254, 255, 285
 Saliba, John, 15, 268
 Sanarov, Valerii, 208
 Sánchez Rodríguez, Sergio, 19
 Santilli, Ray, 170
 Sanz, Esteban, 26, 251
 Scornaux, Jacques, 25
 Schmitt, 253
 Schnabel, John, 97, 123
 Schutz, Michael, 14, 154, 155, 200
 Schwarz, Berthold, 48, 49
 Sheaffer, Robert, 136
 Sherif, Muzafer, 54
 Shi Bo, 196, 197
 Siegel, Ronald, 71, 72
 Sierra, Javier, 276
 Simón, Armando, 49, 240
 Simon, Benjamin, 100, 101
 Sivier, David, 35, 36
 Slater, Elisabeth, 81, 82, 97, 121
 Smith, Helen, 270
 Sociedad Teosófica, 268, 269, 270
 SOFRES, 133
 Spanos, Nicholas, 70, 71, 72, 79, 80, 92, 94, 95, 97, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123
 Spencer, Herbert, 244
 Sperber, Dan, 56, 68
 Spielberg, Steven, 181, 242
 Sprinkle, Leo, 79, 97, 101, 107, 108, 120
 Stacy, Dennis, 33, 34, 50
 Stilo, Giuseppe, 179, 201
 Stillings, Dennis, 31, 32
 Stoczkowski, Wiktor, 141, 142, 192
 Stone-Carmen, Jo, 83, 121
 Story, Ronald, 15
 Strentz, Herbert, 14, 176, 177, 178, 181, 200
 Strieber, Whitley, 85, 106, 259
 Stuppel, David, 14, 267, 269, 270, 279, 286
 Sturrock, Peter, 151, 152
 Suenaga, Cláudio Tsuyoshi, 165
 Swedenborg, Emmanuel, 269
 Swords, Michael, 152, 165
 Sydow, Wilhelm von, 226, 255, 257
 Taylor, 278, 280, 281, 286
 TEROCO, 234, 235, 253
 Thompson, Keith, 29, 30, 32, 114
 Toselli, Paolo, 43, 54, 55, 118, 181, 197
 Truzzi, Marcello, 151
 UPIAR, 14, 15
 Vacarr, Barbara, 90
 Vallée, Jacques, 20, 22, 23, 39, 41, 64, 67, 208, 209, 215, 239, 246, 261
 Wallis, Roy, 138, 141, 143
 Ward, Donald, 208, 216
 Warren, Donald, 183, 184, 201
 Watson, Nigel, 244, 245, 284
 Weber, Max, 274, 279
 Welles, Orson, 65, 186, 187, 189
 Wells, H.G., 187, 244, 245, 247, 248
 Wertheimer, Michael, 51, 118
 Westrum, Ronald, 52, 53, 62, 82, 83, 84, 118, 151, 152, 153, 171, 172, 173, 174, 175, 200
 Wilson, John, 89, 90, 122
 Wilson, Sheryl, 85, 86, 88
 Withmore, John, 262, 263, 285
 Worsley, Peter, 273, 274
 Zhou Xinyian, 196
 Ziegler, Charles, 254, 255, 285
 Zimmer, 78, 120

Esta obra se terminó de imprimir
en los talleres de “Copicentro”
en Febrero de 2003

Durante muchos años los OVNI se debatieron entre la "creencia" y las versiones escépticas, como dos lados de una misma moneda lanzada en el seno de la propia comunidad ufológica. No obstante, a partir de los años ochenta comienzan a conocerse públicamente diversos estudios



realizados fuera de ese ámbito, con análisis de las secuencias, del testigo, de la observación y efectos posteriores, exclusivos por y desde la perspectiva de las ciencias humanas.

Esta obra representa un primer esfuerzo para disponer de los trabajos y enfoques realizados en el ámbito de la Ciencia, en su intento de conocer en profundidad los procesos sociales y psicológicos en los cuales se produce un informe OVNI, hasta su significación cultural. Es una revisión crítica, que señala los puntos fuertes y débiles de cada investigación y nos proporciona una fuente insustituible del pensamiento que desde la Sociología, Psicología y Antropología, se utiliza para mejorar el conocimiento de muchos aspectos de interés en este apasionante fenómeno.

Ignacio Cabria García, es Licenciado en Antropología Social y cultural por la Universidad de Barcelona y Master en Cooperación Internacional. Se define como un crítico y estudioso de los aspectos psicosociales del fenómeno. Es autor de "Entre Ufólogos, Creyentes y Contactados. Una historia social de los Ovnis en España (1993). Colaborador de Cuadernos de Ufología y miembro del Colectivo CDU.

Colabora:



CAJA CANTABRIA

ISBN 84-687-4545-8



9 788468 765453 >