

Parantropología, ¿indisciplina o subdisciplina emergente?: debates sobre las fronteras del conocimiento antropológico*

Luis Muñoz-Villalón

Universidad de Sevilla, España – Universidad Complutense de Madrid, España

Anastasios Panagiotopoulos

Universidad de Sevilla, España

<https://doi.org/10.7440/antipoda61.2025.06>

Cómo citar este artículo: Muñoz-Villalón, Luis y Anastasios Panagiotopoulos. 2025. “Parantropología, ¿indisciplina o subdisciplina emergente?: debates sobre las fronteras del conocimiento antropológico”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 61: 135-158. <https://doi.org/10.7440/antipoda61.2025.06>

Recibido: 2 de agosto de 2025; aceptado: 10 de septiembre de 2025; modificado: 8 de octubre de 2025.

Resumen: el objetivo de este artículo es analizar críticamente la parantropología para argumentar que su principal valor no reside en la consolidación de una nueva subdisciplina, sino en su función como *indisciplina* que revela las fronteras políticas e históricas del conocimiento antropológico. El texto utiliza las investigaciones alrededor de lo paranormal como un caso de estudio para explorar la relación tensa y a menudo silenciada que la antropología ha mantenido con las experiencias anómalas. Metodológicamente, se desarrolla un análisis teórico que parte de una entrevista con el antropólogo Jack Hunter. Su perspectiva se pone en diálogo crítico con diversas corrientes de la antropología contemporánea para deconstruir la aparente marginalidad de lo paranormal y mostrarla, así, como una construcción disciplinar deliberada. Se concluye que esta indisciplina funciona como una apertura metodológica que obliga a superar el falso dilema entre ontología y política. Al tomar en

* La investigación e ideas desarrolladas para la presente publicación han sido financiadas por la Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Portugal, a través del proyecto: “Religion, Spirituality and Wellbeing: A Comparative Approach of Transreligiosity and Crisis in Southern Europe”, (ReSpell), referencia: 2022.01229.PTDC; y por el programa de ayudas a la captación de talento Emergia, referencia: EMC21-00043, Junta de Andalucía, Conserjería de Universidad, Investigación e Innovación, España. El análisis se ajustó a los rigurosos estándares éticos que se desprenden del manejo de fuentes secundarias, asimismo, se contó con el consentimiento informado de Jack Hunter, a quien entrevistamos en el marco de la investigación. Aprovechamos este espacio para extenderle nuestra gratitud por su tiempo y generosidad a la hora de compartir sus ideas sobre cuestiones tan relevantes. Igualmente, agradecemos profundamente las sugerencias de los evaluadores del artículo, así como las del editor de *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*.

serio la agencialidad parecida pero no idéntica a la humana, la pregunta por el ser se revela como inseparable de la pregunta por el poder. Sostenemos que este enfoque es particularmente relevante en un mundo contemporáneo *reencantado*, donde la transgresión de las fronteras de la modernidad se convierte en un objeto de estudio fundamental. La originalidad del trabajo radica en trascender la descripción de la parantropología como un campo emergente para ofrecer una reflexión crítica sobre los límites de la propia antropología. El texto aporta una tesis original sobre la *política de la ontología* y establece conexiones —novedosas para el ámbito académico hispanohablante— entre cuestiones teóricas procedentes de la tradición anglosajona y las sensibilidades etnográficas de América Latina, un campo de reflexión que hasta ahora ha encontrado escasa resonancia en nuestro idioma.

Palabras clave: agencialidad, experiencia anómala, giro ontológico, indisciplina, parantropología, política de la ontología.

Paranthropology: Indiscipline or Emerging Subdiscipline? Debates on the Boundaries of Anthropological Knowledge

Abstract: This article critically examines paranthropology, arguing that its main value lies not in the consolidation of a new subdiscipline but in its role as an *indiscipline* that exposes the political and historical boundaries of anthropological knowledge. Research on the paranormal serves as a case study to explore the tense and often silenced relationship that anthropology has maintained with anomalous experiences. Methodologically, the article develops a theoretical analysis beginning with an interview with anthropologist Jack Hunter, whose perspective is placed in critical dialogue with various strands of contemporary anthropology. This dialogue deconstructs the apparent marginality of the paranormal, revealing it instead as a deliberate disciplinary construction. The analysis concludes that this indiscipline functions as a methodological opening that compels a reconsideration of the false dichotomy between ontology and politics. By taking seriously agencies that resemble but are not identical to the human, the question of being becomes inseparable from the question of power. This approach, the article contends, is particularly relevant in a *re-enchanted* contemporary world where transgressing modernity's boundaries has become a central object of study. The originality of the work lies in moving beyond a description of paranthropology as an emerging field to offer a critical reflection on anthropology's own limits. The text presents an original thesis on the *politics of ontology* and establishes connections—new within the Spanish-speaking academic context—between theoretical debates rooted in the Anglo-Saxon tradition and the ethnographic sensibilities of Latin America, a field of reflection that has so far found limited resonance in our language.

Keywords: agency, anomalous experience, indiscipline, ontological turn, paranthropology, politics of ontology.

Parantropologia, indisciplina ou subdisciplina emergente? Debates sobre as fronteiras do conhecimento antropológico

Resumo: o objetivo deste artigo é analisar criticamente a parantropologia, a fim de argumentar que seu principal valor não reside na consolidação de uma nova subdisciplina, mas em sua função como uma *indisciplina* que expõe as fronteiras políticas e históricas do conhecimento antropológico. O texto toma as pesquisas sobre o paranormal como um estudo de caso para explorar a relação tensa — e muitas vezes silenciada — que a antropologia manteve com as experiências anômalas. Metodologicamente, desenvolve-se uma análise teórica a partir de uma entrevista com o antropólogo Jack Hunter, cuja perspectiva é colocada em diálogo crítico com diversas correntes da antropologia contemporânea para desconstruir a aparente marginalidade do paranormal e, assim, evidenciá-lo como uma construção disciplinar deliberada. Conclui-se que essa indisciplina atua como uma abertura metodológica que nos obriga a superar o falso dilema entre ontologia e política. Ao levar a sério formas de agência semelhantes — mas não idênticas — às dos humanos, a questão do *ser* revela-se inseparável da questão do poder. Argumenta-se que essa abordagem é particularmente relevante em um mundo contemporâneo *reen-cantado*, no qual a transgressão das fronteiras da modernidade se torna um objeto fundamental de estudo. A originalidade do trabalho reside em ir além da descrição da parantropologia como um campo emergente, oferecendo uma reflexão crítica sobre os limites da própria antropologia. O texto propõe uma tese original sobre a *política da ontologia* e estabelece conexões — inéditas no campo acadêmico de língua espanhola — entre debates teóricos da tradição anglo-saxônica e as sensibilidades etnográficas da América Latina, um campo de reflexão que até o momento encontrou pouca ressonância em espanhol.

Palavras-chave: agência, experiência anômala, indisciplina, parantropologia, política da ontologia, virada ontológica.

El para- en la antropología y en lo normal

Estamos frente a una pantalla de ordenador, en diferentes puntos del mundo (Reino Unido, Estados Unidos y España), los autores de este artículo junto con Jack Hunter. El texto nace de una entrevista con él, figura que encarna una tensión productiva y silenciada dentro de la antropología: el lugar de lo paranormal. Como fundador de la revista

Paranthropology (2010), epicentro para el estudio de estos fenómenos, su perspectiva es clave. Sin embargo, la conversación que sostuvimos con Hunter no es el fin de este texto, sino el punto de partida para trazar una genealogía más amplia de este debate.

Nuestro propósito es usar la parantropología de Jack Hunter como caso de estudio para explorar una tensión fundamental en la disciplina. Sin embargo, su enfoque no es el único posible. Dentro de la antropología de lo extraordinario coexisten, de hecho, sensibilidades distintas. Por un lado, una corriente que busca validar la realidad ontológica de los fenómenos, como se aprecia en la experiencia de Edith Turner (1994) al atestiguar una forma espiritual visible o en el análisis empírico de Diego Escolar (2010) sobre entidades lumínicas. Por otro, una perspectiva más agnóstica que explora los límites de la descripción y el *no-saber*, como la que propone Diana Espíritu Santo (2023, 2022) en su trabajo sobre la indeterminación en la ufología chilena.

Aunque nuestro análisis se nutre de ambas corrientes, nos centramos en la propuesta de Hunter por el desafío metodológico que impone. Sostenemos que su valor principal no radica en consolidar una subdisciplina, sino en su exigencia de construir una mirada simétrica que valide ontologías no canónicas. Este reto dialoga directamente con el *giro ontológico* (Holbraad y Pedersen 2017), llevando sus premisas a un terreno empírico a menudo eludido por la antropología.

Jack Hunter fundó *Paranthropology* durante su doctorado bajo la supervisión de Fiona Bowie, defensora de una etnografía abierta a lo anómalo (Bowie 2013). En su tesis sobre médiums, Hunter se adentró en lo que él denomina una “historia escondida” de la disciplina: un interés silenciado por lo paranormal que, como han documentado historiadores como Richard Noakes (2014) y Andreas Sommer (2014), ya fue objeto de intenso escrutinio por la élite científica victoriana. Un caso paradigmático es el de E. B. Tylor, quien, pese a su escepticismo público, investigó a médiums en privado, como demostró George Stocking (1971). Esta historia oculta de asombro fue, en parte, la motivación de Hunter para crear una revista que funcionara como “un espacio de experimentación con ese tipo de cosas [lo paranormal] y para juntar a antropólogos con otros investigadores” (entrevista, 14 de diciembre de 2021)¹.

Nosotros partimos justamente de ese deseo de “experimentación” para examinar sus implicaciones metodológicas y analíticas. Al presentar al mundo académico hispanohablante un recorrido por esta particular forma de concebir la parantropología, no pretendemos argumentar que sea una subdisciplina firmemente establecida. Más bien, la entendemos como una lente para analizar tendencias más amplias en las ciencias sociales, como los giros ontológico, experiencial o afectivo. Su particularidad emerge de su foco en temas comúnmente denominados *paranormales*. Este es, de por sí, un concepto polémico: no designa un tipo de fenómeno en

1 Los fragmentos de la entrevista con Jack Hunter del 14 de diciembre de 2021 se integran en el texto principal para facilitar la lectura, conforme con la propuesta dialógica del artículo. La entrevista, desarrollada en inglés, ha sido traducida por los autores.

sí mismo, sino una frontera epistémico-cultural trazada desde el naturalismo occidental² (Favret-Saada 1980; Holbraad y Pedersen 2017).

La forja de un margen: espiritismo, investigación psíquica y los silencios de la antropología

Para comprender la propuesta parantropológica es necesario desenterrar su complejo y a menudo contradictorio pasado. La tensión entre experiencia anómala y paradigma científico cristalizó en el siglo XIX, un proceso marcado por dos corrientes distintas: por un lado, el Spiritualism (espiritualismo) que emergió en 1848 en Hydesville, Nueva York, con los fenómenos de *raps* de las hermanas Fox (Kate y Margaretta); y, por otro, el Spiritism (espiritismo) articulado en Francia por Allan Kardec desde 1858, quien codificó la comunicación con los espíritus usando analogías con el telégrafo. En este efervescente contexto, el espiritismo se convirtió en un fenómeno de masas y la investigación psíquica (*psychical research*) surgió como un campo de estudio que se consolidaría formalmente con la fundación de la Society for Psychical Research (SPR) en Londres en 1882 (Geoghegan 2016; Noakes 2014; Sommer 2014; Stollow 2009). Esta genealogía se centrará en tres momentos clave: el auge del espiritismo y su vínculo tecnológico; la respuesta empírica de la ciencia victoriana; y, finalmente, cómo la antropología se posicionó frente a estos debates, inaugurando un silencio que la parantropología contemporánea busca romper.

El interés de la antropología por estos fenómenos ha sido inconstante y heterogéneo. Desde su surgimiento a finales del siglo XIX, la postura de la disciplina ha oscilado en función del paradigma dominante, de la preeminencia (o ausencia) de relatos anómalos en sus etnografías y, de manera crucial, de la posición epistemológica asumida por el investigador. Esta variación se manifiesta en dos sensibilidades principales. Por un lado, una corriente que busca validar la realidad ontológica de los fenómenos, como la encarnada por Edith Turner (1994) al defender su experiencia de atestiguar una forma espiritual visible. Por otro, una perspectiva que, sin negar la potencia de la experiencia, la utiliza para explorar los límites de la representación y el *no-saber*, como propone Diana Espírito Santo (2023, 2022).

Esta tensión afloró de forma paradigmática en los albores de la antropología a través del debate entre su fundador, E. B. Tylor, y el influyente erudito y folklorista

2 La idea de que lo *paranormal* es una categoría relacional y no universal es central para nuestro argumento. Lo que en un contexto se considera anómalo en otro puede ser parte del tejido de la realidad (Hunter 2015; Viveiros de Castro 2004). Como señala Barbara Walker (1995, 2), para muchas culturas lo sobrenatural es un “reconocimiento lingüístico y cultural de que ocurren cosas inexplicables”, que forman parte natural de la vida. Esta frontera es activamente vigilada. Fiona Bowie (2013, 2) critica la “creencia hegemónica en una forma de materialismo reduccionista” en la academia occidental, con “fronteras bien vigiladas diseñadas para mantener a raya las formas de pensamiento ‘mágicas e ilógicas’”. Jeffrey Kripal (2024) va más allá, argumentando que estos fenómenos son a menudo ignorados no por falta de evidencia, sino porque su misma existencia amenaza con forzar un cambio de paradigma. Ignorar lo ontológico en estas experiencias, insiste, es dejar a un lado lo que el propio sujeto más desea expresar.

Andrew Lang³. Frente al enfoque evolucionista de Tylor, que atribuía estas creencias a una “mentalidad primitiva”, Lang propuso una hipótesis radicalmente distinta. Como fundador de la SPR, se cuestionó si las experiencias “salvajes” no compartirían una base empírica con los fenómenos psíquicos contemporáneos (Lang 1898). Con su investigación psíquica comparativa, Lang buscó demostrar que la supuesta brecha cognitiva no era tan vasta y sugirió que las experiencias anómalas podrían ser una constante transcultural⁴.

Pese a la audacia de Lang (1898), prevaleció la interpretación escéptica de Tylor, que relegaba lo anómalo a lo irracional. Sin embargo, esta aparente victoria esconde una profunda contradicción fundacional. Curiosamente, el propio Tylor investigó a médiums espiritistas, y sus registros revelan una perplejidad sobre la que nunca publicó, como demostró Stocking (1971). Este abismo entre la postura pública y la indagación privada no se quedó en un hecho anecdótico. Como han argumentado historiadores de la ciencia, la demarcación de fronteras fue un elemento clave en la profesionalización de las disciplinas en la época victoriana (Noakes 2014; Sommer 2014). La interpretación que Hunter nos ofreció en la entrevista —que el silencio de Tylor fue una estrategia para proteger la frágil legitimidad de la antropología (véase también Hunter 2016)— converge con este análisis. Se trató de una decisión política que, al construir un margen y silenciar la duda, tuvo, entre otras, consecuencias epistemológicas duraderas para la disciplina.

No obstante, este silencio disciplinar nunca fue absoluto. La tensión entre experiencia etnográfica y marco explicativo occidental surgió como corriente subterránea en la obra de figuras canónicas. Malinowski (1935), estudiando la magia trobriandesa, se vio forzado a reconocer la *eficacia simbólica* de actos que desafiaban la validación empírica. El caso de Evans-Pritchard ([1937] 1976) es aún más paradigmático: su análisis de la brujería azande dejó entrever el dilema del etnógrafo ante un sistema que funciona en sus propios términos. Incluso Lévy-Bruhl ([1922] 1985), con su *participación mística*, señaló formas de pensamiento que excedían las categorías aristotélicas. Sin romper con el paradigma de su época, estos autores revelaron las fisuras del proyecto antropológico, aquellos puntos ciegos donde la ontología del otro desbordaba la explicación.

Estos autores, aun desde el canon, plantearon la pregunta fundamental que la parantropología retoma: ¿qué sucede cuando la lógica de nuestros informantes desafía no solo nuestras explicaciones, sino nuestra propia ontología? En respuesta, emerge su propuesta central. La parantropología puede definirse como un enfoque

3 Junto a Andrew Lang (1844-1912) destacan como figuras pioneras que abordaron lo paranormal desde campos afines a la antropología Ralph Linton (1893-1953), Robert Lowie (1883-1957), John Swanton (1873-1958) o George Devereux (1908-1985), entre otros (Hunter 2011, 14; Long 1977). Para profundizar en el debate entre antropología y parapsicología acerca del estudio de lo paranormal, véanse Schroll y Schwartz (2005); Luke (2010); Laughlin (2012); y Caswell, Hunter y Tessaro (2014).

4 Lang trató de divulgar el método antropológico para el estudio de los fenómenos paranormales en la SPR (Hunter 2010), aunque finalmente criticó a la institución por no considerar suficientemente otras culturas en su investigación (Luke 2010).

que, sin necesidad de descubrir fenómenos nuevos, busca otorgarles un estatuto epistémico radicalmente diferente. Desiste de tratarlos como errores cognitivos o simples metáforas —una reducción contra la que advierte Kripal (2024)—, para abordarlos como acontecimientos etnográficos en sí mismos, cuya existencia interpela la propia producción del conocimiento.

Como decíamos, el silencio de Tylor no fue un hecho anecdótico, sino el síntoma de una estrategia disciplinar. Este “periodo oscuro” (Luke 2010, 247), lejos de suponer una simple “actitud positivista” (De Carvalho 1993, 104), fue el resultado de un exitoso proceso de demarcación de fronteras (Sommer 2014) mediante el cual la antropología se constituyó como ciencia legítima, definiéndose contra un otro epistemológico. También podríamos concebirlo como un acto de *purificación*, en el sentido que le da Bruno Latour (1993); una relación tensa entre lo que se incluye y lo que se excluye para poder definir lo normal o lo científico. Al adoptar un *paréntesis ontológico* (Bowie 2020) —con la consecuente anemia ontológica predominante en una antropología situada en occidente (Latour 2013)— y evitar el debate sobre la realidad de lo anómalo, la disciplina produjo su propio campo de objetividad, pero a un alto coste: la autocensura relegó innumerables experiencias a “comentarios personales, rumores o notas de campo” (Escolar 2010, 303).

Esta tensión histórica reverbera en la distinción que Hunter nos ofreció entre la parapsicología y la antropología. Mientras la primera busca la prueba mediante la descontextualización en el laboratorio, el enfoque antropológico parte de la premisa de que ningún fenómeno tiene sentido fuera de su contexto. La diferencia metodológica actual es, en gran medida, heredera de esa demarcación fundacional.

Sin embargo, dentro de este marco antropológico general coexisten múltiples enfoques. En la visión particular que ofrece Hunter, el objetivo no es la prueba, sino la comprensión de la experiencia vivida mediante una inmersión radical. Otras perspectivas, no obstante, van más allá. Autores como Kripal (2024) proponen analizar estos fenómenos como *acontecimientos de significado* que colapsan la distinción entre sujeto y objeto. Desde otro ángulo, Diana Espírito Santo (2023) se enfoca en cómo estas realidades son activamente producidas a través de *ensamblajes* que generan *micro-historias* alternativas. La parantropología, por tanto, no es una respuesta unificada —entendida más allá de la limitación que Hunter ofrece—, se trata, más bien, de un campo de debate que funciona, en sí mismo, como una respuesta crítica a una doble limitación: la de la antropología convencional, por su reticencia a tomar en serio estas ontologías, y la de la parapsicología, por despojarlas de significado al objetivarlas en el laboratorio.

Este impulso crítico no surgió en el vacío. El fértil resurgimiento del interés por estas cuestiones durante el convulso contexto cultural de los años 60 y 70 se materializó en simposios de la American Anthropological Association (México 1974, Los Ángeles 1978) y publicaciones como *Extrasensory Ecology* (Long 1977). Fue entonces cuando el antiguo alegato de Lang sobre un enfoque antropológico de lo psíquico volvió a divulgarse, lo que sentaría las bases para subdisciplinas como la

antropología transpersonal y la de la conciencia⁵. Influenciadas por obras de enorme impacto popular —aunque académicamente controvertidas— como *Las enseñanzas de don Juan* de Carlos Castaneda ([1968] 1974), estas corrientes exploraron las implicaciones transformadoras del trabajo de campo con lo extraordinario.

En este contexto de renovación, la figura de Ernesto de Martino resulta fundamental, cuya relevancia Hunter subrayó en nuestra entrevista. De Martino ([1968] 1972) articuló una tercera vía metodológica que rompía con los dualismos de la disciplina: se negó a reducir las experiencias anómalas a patologías y, a la vez, rechazó la objetivación de la parapsicología de laboratorio. Para De Martino, el foco debía ponerse en la intensidad de la experiencia vivida, entendiéndola como un elemento vital y constitutivo de la realidad social. Su trabajo representó así uno de los primeros intentos sistemáticos por reabrir el paréntesis ontológico, pues insistió en que la antropología debía abordar el poder existencial de estos fenómenos.

Este renovado clima intelectual comenzó a materializar la reconciliación que Lang (1896, i-ii) había demandado un siglo antes entre la antropología y la investigación psíquica. Un fruto significativo de este intercambio fue *Being Changed by Cross-Cultural Encounters* (1994). La obra, editada por David Young y Jean-Guy Goulet, marcó un punto de inflexión: por primera vez, un colectivo de antropólogos se atrevía a narrar y tomar en serio sus propias experiencias extraordinarias en campo. Su propósito no era solo documentar, sino desarrollar un marco teórico para estos eventos y buscar modos de transmitirlos a un público académico prejuiciado. El libro funcionó, así, como un manifiesto metodológico que abogaba por reabrir el paréntesis ontológico, en línea con los posteriores llamados de autoras como Fiona Bowie (2020).

De la experiencia a la propuesta: la articulación de una sensibilidad parantropológica

El recorrido anterior muestra cómo, a finales del siglo XX, el espíritu de la obra de Young y Goulet (1994) comenzó a ganar tracción. Sin embargo, fue en la primera década del siglo XXI cuando esta sensibilidad empezó a consolidarse en una propuesta más programática. Figuras como Hunter se convirtieron en articuladores claves de esta corriente que retoma el término *parantropología*, acuñado originalmente por Roger W. Wescott (Long 1977). A diferencia de los esfuerzos anteriores, más dispersos, esta nueva fase se caracteriza por un intento sistemático de integrar en el saber etnográfico los conocimientos de campos históricamente dispares —como la parapsicología, la antropología transpersonal y la de la conciencia— para abordar de forma directa el paréntesis ontológico heredado de la tradición disciplinar.

Si bien estos campos ya estaban interconectados, un rasgo distintivo de esta fase es la apuesta sistemática de consolidación institucional. El ejemplo más claro

5 Flavio A. Geissguesler (2024), Michael Winkelmann (2000), Patrick Giesler (1984) y David Hess (1993), entre otros, se cuentan entre los principales autores que impulsaron el desarrollo de estas subdisciplinas.

de este impulso es la creación de la revista *Paranthropology: Journal of Anthropological Approaches to the Paranormal*, fundada por Jack Hunter en 2010. Más que un repositorio de artículos, la revista funciona como una plataforma programática. Su propósito declarado de “ofrecer una plataforma para la difusión de nuevas investigaciones” (Hunter 2010, 2) y su vocación interdisciplinar pueden interpretarse como una estrategia para legitimar un campo de estudio largamente marginado y para romper activamente con el silencio disciplinar que hemos descrito.

Metodológicamente, esta corriente de la parantropología se alinea con la antropología experiencial, pues defiende una participación radical que busca *habitar el mundo* del otro (Jackson 1989). La experiencia directa se convierte así en una señal de identidad. Es un enfoque consolidado en gran medida por Fiona Bowie (2013), quien aboga por un *compromiso empático-cognitivo* que se atreva a interpretar los fenómenos desde la perspectiva de quienes los viven. Sin embargo, esta inmersión radical no es la única forma en que la antropología contemporánea lidia con lo extraordinario. Existen otras posturas que, sin necesidad de una implicación personal, buscan tomar en serio los fenómenos. Un ejemplo es el trabajo de Diego Escolar (2010), quien, al analizar los relatos sobre entidades lumínicas anómalas en los Andes, adopta una postura de relativismo ontológico que se centra en la evidencia empírica y en los testimonios, manteniendo una distancia analítica sin descartar la posible realidad de los fenómenos. Estas dos sensibilidades —la inmersiva y la analítico-distanciada— representan los polos de un debate metodológico de gran relevancia: cómo producir conocimiento etnográfico en los límites de nuestro propio paradigma ontológico.

Una idea recurrente en esta vertiente experiencial es, por tanto, tomar en serio las creencias de los informantes como realidades ontológicas. Edith Turner (1994), autora clave en esta propuesta, defendía una inmersión plena en prácticas y rituales como vía para *habitar su mundo*. Este postulado no es un ejercicio de empatía sin importancia, sino que converge con el giro ontológico y procura, incluso radicalizarlo. Si autores como Philippe Descola (2012) o Eduardo Viveiros de Castro (2010) nos enseñaron a tratar las cosmologías como *mundos* y no solo como *visiones*, el trabajo de Marisol de la Cadena (2015) demostró cómo estos mundos se entrelazan con *políticas ontológicas* y *ecologías de práctica*. La sensibilidad parantropológica busca llevar este planteamiento al límite, al considerar plenamente la posible realidad de seres y fuerzas que desafían tanto la ontología occidental como, a veces, los propios cánones indígenas. Este enfoque conlleva, más que un intento de “ver lo que los nativos ven” (Turner 1993, 11), un compromiso con las formas locales de conocer y habitar el mundo. Como matiza Emily Pierini (2016), dicha propuesta metodológica no implica volverse nativo —crítica a la que han estado sujetas estas iniciativas—; lo que señala es la necesidad de participar en los procesos a través de los cuales esas realidades son enactuadas.

El programa de esta corriente parantropológica apunta a establecer un puente temático entre la antropología y la parapsicología. Para ello, propone correlaciones

interculturales entre fenómenos etnográficos clásicos y categorías parapsicológicas: la curación ritual se equipara a la interacción cuerpo-mente, los viajes chamánicos a la visión remota, o la posesión de espíritus a los *poltergeists* (Caswell, Hunter y Tessaro 2014, 468-469). Este proyecto, sin embargo, no está exento de tensiones, pues corre el riesgo de imponer un marco explicativo ajeno sobre prácticas locales complejas. Más allá de estas correlaciones, un área de investigación emergente que desafía a ambas disciplinas es el fenómeno OVNI. Lejos de ser un tema de interés popular sin más, la ufología contemporánea se está convirtiendo en un campo etnográfico denso donde, como analiza Diana Espíritu Santo (2023, 2022), se entrelazan la producción de historias alternativas, los traumas políticos y las mediaciones tecnológicas. La inclusión de estos temas “malditos”, en la tradición de Charles Fort, funciona como una estrategia para forzar a la antropología a confrontar los límites de lo que considera un objeto de estudio legítimo.

Si bien esta corriente ha sido descrita como una “emergente subdisciplina” (Hunter y Luke 2014, 12), nosotros argumentamos, en respuesta a la pregunta que plantea el título de este trabajo, que su mayor potencial consiste en su condición de indisciplina: un espacio crítico que, más que consolidar un nuevo campo, busca desestabilizar las fronteras de los ya existentes. Su madurez se evidencia en su capacidad para dialogar con debates antropológicos centrales (la disputa *outsider/insider*, el giro experiencial, la materialidad). Este creciente interés se refleja en el ámbito académico, en la medida en que varias universidades han acogido estas propuestas. No obstante, es crucial matizar las alianzas. Obras como *Mattering the Invisible* (Espíritu Santo y Hunter 2021), aunque coeditada por Hunter, se alejan de una perspectiva puramente parantropológica al basar su andamiaje conceptual en el nuevo materialismo. Esta distinción es importante, pues revela que el interés por lo anómalo no es un campo monolítico, sino un fértil terreno de confluencias y tensiones teóricas.

Este esfuerzo por crear espacios alternativos evidencia el arraigado *tabú disciplinar* que persiste en la antropología (De Carvalho 1993; Stoller 1989; Turner 1994), en el sentido de que, en ella, el escepticismo y el reduccionismo académico a menudo conducen a la censura y la autocensura (Escolar 2010; Muñoz-Villalón 2023). Este tabú, además, se manifiesta de formas distintas según los contextos académicos nacionales. En el ámbito anglosajón, por ejemplo, se observan aperturas significativas, como la inclusión de paneles sobre fantasmas y apariciones en el congreso anual de la American Anthropological Association (AAA), previsto para noviembre de 2025 en Nueva Orleans. En contraste, en el contexto español, desde el que escribimos, estos temas apenas encuentran espacio en los foros principales de la disciplina. Su discusión queda mayoritariamente relegada a ámbitos minoritarios, como el II Simposio sobre Místicas y Heterodoxias Religiosas celebrado en la Universidad de Barcelona, en el que lo anómalo se aborda de manera tangencial y bajo el paraguas de los estudios de la religión. Esta disparidad ilustra cómo las políticas ontológicas se negocian de manera diferente en cada tradición académica nacional.

A pesar de las críticas que a menudo tachan estos estudios de pseudociencia (Sidky 2020), la creación de estos espacios ha tenido un impacto positivo al reunir a investigadores que se sienten libres para abordar lo paranormal. Esta necesidad de libertad responde al referido tabú presente en la disciplina: un mecanismo de vigilancia de las fronteras ontológicas de la ciencia. Fiona Bowie (2014) lo describe como una creencia hegemónica en una forma de reduccionismo materialista, defendida por fronteras bien vigiladas diseñadas para mantener a raya los modos de pensamiento “mágicos e ilógicos”. Los relatos de censura que Hunter nos compartió en la entrevista —como la petición de una editorial de eliminar toda mención a la parapsicología de un texto sobre folclore escocés— no son, por tanto, anécdotas sin importancia. Funcionan como datos etnográficos que ilustran estas políticas ontológicas en acción. La negativa a publicar no se basa necesariamente en una falta de rigor, más bien en la incomodidad ante un texto que se niega a reducir fenómenos a creencias. Lo que se censura no es un argumento, sino una realidad posible, lo cual revela los mecanismos de poder que dictan qué mundos son publicables y cuáles permanecen silentes.

Pese a estas tensiones teóricas, el proyecto parantropológico puede valorarse como relativamente exitoso, tal como sugería Hunter en nuestra entrevista. Su éxito, sin embargo, no se desprende de la consolidación de una subdisciplina, más bien obedece a su función como indisciplina: un espacio crítico que fomenta la apertura hacia temas antes vetados. El esfuerzo de esta constelación de (para)antropólogos busca devolverles la dignidad a sujetos y fenómenos excluidos. Esta es una labor fundamentalmente ética y reparadora, que consiste en “ser fieles en la descripción y registro etnográfico y mostrar las heridas abiertas de la formación disciplinar” (Escolar 2010, 307).

Esta búsqueda de apertura no se limita al ámbito anglosajón. El impulso por comprender *realidades contestadas* en sus propios términos resuena profundamente en el mundo hispanohablante, particularmente en América Latina. En este contexto, sin embargo, la discusión adquiere un matiz distintivo: la línea entre la antropología de la religión y el estudio de lo no canónico se vuelve porosa, y el debate ontológico se revela como inseparable de lo político. Autoras como Diana Espíritu Santo (2024, 2023), al analizar la ufología chilena, la abordan como un espacio de interacción con agencias no-humanas, pero a la vez la conectan con los traumas de la dictadura y la producción de historias alternativas. De igual modo, las etnografías de lo extraordinario de Silvia Vigna Vilches (2020) o los análisis de Diego Escolar (2010) sobre fenómenos anómalos, más que simples adentramientos en zonas grises, funcionan como críticas implícitas a los marcos hegemónicos del saber, pues muestran cómo las experiencias vividas desbordan las categorías impuestas.

Estos trabajos, aunque no se autodenominen parantropológicos, demuestran uno de los mayores potenciales de este campo de estudio: anclar empíricamente los debates teóricos. La realidad de un OVNI en Atacama o un fantasma en Buenos Aires se convierte, de esta manera, en un caso de estudio sobre las políticas ontológicas

(De la Cadena 2015) que definen lo real, o sobre la construcción del pluriverso (Escobar 2018). Así, la corriente parantropológica, junto con todas las posturas afines que hemos explorado, transgrede fronteras sin necesidad de ser una escuela formal. Su función es recordar la simetría entre la marginalidad del fenómeno y la de su estudio. Por todo lo anterior, proponemos que esta marginalidad es más discursiva e ideológica que sustancial. No se trata de si los fenómenos anómalos son reales, sino de por qué la antropología ha necesitado construir un margen para poder definirse a sí misma, un acto cuya negación anularía una parte esencial y no reconocida de su propia historia.

“¡Están entre nosotros!”: agencialidad y los límites de lo humano

Esta frase, más allá de la banalidad filmica, alude aquí a una transgresión de fronteras. Apunta a la existencia de seres o fuerzas que poseen una agencialidad parecida pero no idéntica a la humana. Lejos de ser un interés marginal por deidades, ancestros o espíritus en contextos “exóticos”, esta búsqueda de otras agencialidades es una brecha continua dentro de la propia modernidad. La propuesta parantropológica, en este sentido, reconoce que estos fenómenos persisten y argumenta que describen los puntos ciegos de una contemporaneidad que nunca ha cumplido la profecía weberiana del desencantamiento del mundo (Weber [1904-1905] 2002). Lo que llamamos moderno es, en sí mismo, un tenso proceso de purificación (Latour 1993) que intenta, sin éxito, separar lo que se incluye de lo que se excluye como normal o racional.

Esta búsqueda se centra en agencialidades que, si bien comparten atributos con lo humano —intencionalidad, afectividad, conciencia—, no son idénticas a ello. Su relevancia no radica en un mero parecido, sino en su potencial de interacción con la vida humana. En este sentido, la exploración de lo anómalo es también una exploración de la potencialidad humana menos conocida o extraordinaria. Las diversas técnicas y tradiciones para la materialización de lo extraordinario, que oscilan entre la experimentación y la ritualización, pueden entenderse como los métodos de esta búsqueda continua. Su atracción está, precisamente, en examinar ese potencial de interacción, en ese anhelo por dialogar con lo que excede las definiciones canónicas de lo humano.

La frase “¡Están entre nosotros!” alude, entonces, a una inmanencia de lo trascendental: la proximidad de una agencialidad que potencia la interacción entre lo extraordinario y lo cotidiano. Haciendo eco de Alejo Carpentier ([1949] 2012), esta inmanencia podría llamarse lo *real maravilloso*. Para Carpentier, lo maravilloso, distinto de fantasía, “surge de una inesperada alteración de la realidad” y, de manera crucial, “presupone una fe” (12). No se trata de una creencia dogmática, es más bien una disposición a aceptar que la realidad puede desbordar sus propias categorías. Es esta una inquietud que cuestiona continuamente la definición rígida de lo humano, una convicción de ir *más allá, hacia dentro y hacia fuera*.

“Están entre nosotros” también porque lo parantropológico no es distante en tiempo o espacio, ni metafísica ni socioculturalmente. Su presencia no se restringe a épocas no modernas ni a lugares no occidentales, por el contrario, irrumpe en el corazón de la propia modernidad. Tampoco se limita a experiencias altamente ritualizadas o sacralizadas. Ese real maravilloso se manifiesta, sobre todo, en la inmediatez, la espontaneidad y la intensidad de vivencias que desafían cualquier intento de domesticación, sea esta religiosa, científica o social.

En nuestra entrevista, Hunter articula una distinción crucial a través del concepto de *procesos de domesticación* (*domesticating processes*). Para él, la religión dogmática busca domesticar lo extraordinario, dándole un nombre, un marco cultural y una etiqueta (“eso es un ángel”). Lo paranormal, en cambio, sería la experiencia en su estado “salvaje y crudo”, aquella que “surge inesperadamente, te saca de tu zona de confort” (J. Hunter, entrevista, 14 de diciembre de 2021). Si bien el propio Hunter matiza que entre la religión dogmática y lo paranormal existe una “escala móvil superpuesta” que incluye la espiritualidad o la religión vernácula, esta distinción nos parece teóricamente productiva para nuestro argumento.

En palabras de Hunter, lo paranormal apunta a lo no domesticado, a la irrupción de lo extraordinario sin un marco cultural que lo contenga. Sin embargo, esta distinción, aunque útil, debe ser problematizada. Desde una perspectiva latouriana, la propia separación entre esferas —lo normal y lo paranormal, lo secular y lo religioso— lejos de ser un estado natural, es el resultado de un tenso y continuo proceso de purificación (Latour 1993). La supuesta domesticación, por tanto, dista de ser un acto exclusivo de la religión dogmática, en la medida en que funciona como una estrategia más amplia de la modernidad para trazar y vigilar sus fronteras.

De hecho, la propia academia participa en este proceso. La proliferación en las ciencias sociales de una plétora de términos para capturar aquello que escapa a la religión institucionalizada —desde la *religión vivida* (McGuire 2008) y la *religión implícita* (Bailey 1990) hasta la *religión invisible* (Luckmann 1967) o la *transreligiosidad* (Panagiotopoulos y Roussou 2022)— puede interpretarse como un sofisticado intento de categorizar, y en cierto modo domesticar, aquellas experiencias que desbordan las fronteras que el propio campo académico ha trazado.

La convergencia clave, entonces, no es solo temática, sino metodológica. Los fenómenos que “están entre nosotros” nos obligan a recuperar una lección de los contextos etnográficos clásicos: aquella según la cual las esferas no se presentan como dominios separados. Argumentamos, siguiendo aquí también a Latour (1993), que la separación moderna de estos campos no es un estado natural, es más bien el resultado de un activo proceso de purificación. Este proceso es el que ha erigido las fronteras entre naturaleza y cultura, individuo y comunidad, vida y muerte, cotidiano y extraordinario, o racionalidad e imaginación. Así las cosas, la fuerza de lo parantropológico reside en que pone en evidencia las fisuras de este proyecto, mostrando cómo lo extraordinario transgrede constantemente los límites que la (bio)medicina, la ciencia o la política intentan imponer. En otras palabras y más allá

del argumento de Latour, el cuestionamiento de los procesos de purificación emerge como una postura académica que no se detiene allí, pues se muestra cada vez con más fuerza como un fenómeno social y etnográfico.

Si estas distinciones se establecieron históricamente en el mundo occidental, hoy surgen contracorrientes que resisten a su naturalización. Mientras la antropología clásica analizaba las “indistinciones” en contextos “exóticos”, la etnografía contemporánea documenta transgresiones que son un hecho etnográfico en sí mismas. Un ejemplo paradigmático es el trabajo de Marisol de la Cadena (2015). Su etnografía de los seres-tierra andinos documenta una práctica política que activamente desafía y transgrede la separación occidental entre naturaleza y cultura, de manera que no simplemente describe otra cosmología. Así, la existencia de estos seres no es una creencia, antes bien, se trata de una realidad que irrumpe en debates políticos sobre minería o derechos territoriales. En este sentido, la comparación se vuelve simétrica y el análisis etnográfico se centra en el propio choque de mundos. Son transgresiones, precisamente, porque las fronteras existen y son contestadas.

Inundación ontológica: hacia una indisciplina metodológica

Para identificar el potencial de la parantropología, debemos ir más allá de su base temática y centrarnos en su impulso metodológico. Consideramos que su valor no está en la consolidación de un nuevo campo, sino en su capacidad para servir como una apertura crítica, evitando caer en un fetichismo epistemológico u ontológico. Como nos señaló Hunter, se trata de una propuesta que no busca apropiarse de temas ni limitar su tratamiento. Argumentaremos que este gesto de apertura, encarnado en conceptos como la *inundación ontológica*, es precisamente lo que le permite a la parantropología funcionar como la indisciplina inherente a la disciplina antropológica, un espacio para cuestionar las fronteras que la propia antropología ha construido.

De todos los conceptos que la parantropología moviliza, el de tomarse en serio al otro es el más fundacional, y también el más espinoso. Ha sido el gran obstáculo histórico de la disciplina, presente en los debates sobre *emic/etic*, mentalidad primitiva, racionalidad o la misma separación entre naturaleza y cultura. Tomarse en serio, en este contexto, no implica una vuelta al objetivismo, sino reconocer que las ciencias del *anthropos* se constituyen en la significación sobre significados. Sin embargo, este gesto ha sido acusado de conducir a un relativismo extremo según el cual “todo vale”. Críticos como David Graeber (2015) han llegado a sugerir que, en ocasiones, *ontología* es solo una forma pomposa de decir *cultura*. Ante estas críticas, Annemarie Mol (2014) responde que hablar de ontologías en plural no es relativismo, por el contrario, es un ejercicio de realismo: un reconocimiento de que la realidad es “más que una, pero puede ser menos que muchas” (s. p.).

Al tomarnos en serio la significación sobre significados, somos conscientes de que los significados se hacen, se fijan relativamente, en un proceso *a posteriori*

—reflexivamente— y no *a priori* —ni escrito en alguna piedra del destino ni encadenado por unos genes o algoritmos esclavistas—. Desde Hegel (1998), la conciencia histórica pone en relieve que esta solidificación de la realidad es un camino dialéctico. Alude a la potencialidad —y no a la necesidad fatalista—, a la *virtualidad* (Deleuze y Guattari 1988) o a la *invención* (Wagner [1975] 2020) de su propia deconstrucción y la emergencia de algo nuevo.

Esta sensibilidad filosófica podría encontrar un eco etnográfico en el concepto de *lo real maravilloso*, ya mencionado, de Carpentier ([1949] 2012). A diferencia del realismo mágico literario, lo real maravilloso no es una técnica narrativa, es algo que surge de una “inesperada alteración de la realidad” y que, crucialmente, “presupone una fe”. No se trata de una creencia dogmática, sino de una apertura metodológica que, en lugar de buscar una explicación totalizante, deja espacio a la ambigüedad, a la *no escritura* y al *no-saber* que Espíritu Santo (2023, 2022) propone como postura etnográfica ante lo anómalo.

La invención, la construcción y la reinención no son, por tanto, procesos lineales: pueden ser simultáneos. Si la disciplina histórica pone el foco en las diferencias entre tiempos, la antropología centra el suyo en las diferencias entre espacios. Ambas son, en gran medida, disciplinas de la alteridad, de la indisciplina de o hacia la mismidad. Esto no excluye nociones de estabilidad o persistencia, incluso universalidad, pero por defecto, y no por puro fetichismo, la alteridad es el proyecto principal a pesar de, en paralelo a, junto con y, a veces, en contra de la mismidad.

De tal manera, el proyecto comparativo incorpora en sí nociones de identidad como procesos dinámicos en los que la alteridad es una parte inherente y necesaria, igual que todo proyecto antropológico incluye un proyecto parantropológico simultáneo, lo cual es el argumento clave del presente artículo. Quizás los casos más claros que iluminan la alteridad son los que el desacuerdo destaca, el desacuerdo entre significados y el desacuerdo entre significaciones de los significados. No es de extrañar entonces que, al igual que todos los significados eclosionan un desacuerdo en potencial, esa eclosión se dispara en las disciplinas que son explícitamente significaciones sobre significados, es decir, aquellas que reflexionan sobre el ser humano y su alteridad interna espaciotemporal, como especie de significados.

La parantropología, por tanto, no surge en el vacío. Se nutre directamente de las diversas modalidades de tomarse en serio que la antropología ha desarrollado para gestionar su desacuerdo fundacional con la alteridad. Los distintos giros metodológicos de las últimas décadas pueden leerse como un esfuerzo continuado por dismantelar las certezas del observador. La reflexividad nos obligó a examinar nuestro propio bagaje cultural como parte del análisis (Caicedo 2003); el giro hacia el *embodiment* (Classen 2010; Csordas 1993) y la experiencia (Turner y Bruner 1986) anclaron el conocimiento en el cuerpo y los sentidos; y el de la materialidad (Henare, Holbraad y Wastell 2007) extendió la noción de *agencia* más allá de lo humano. En su conjunto, estos movimientos comparten una misma búsqueda: la

de una agencialidad en la alteridad que podemos definir aquí, para afinar nuestro argumento, como la agencialidad parecida pero no idéntica a la humana.

Cada uno de estos giros radicaliza, a su manera, el proyecto de la alteridad. Profundizan en cuestiones interrelacionadas y fundamentales: ¿cómo podemos simetrizar las diferentes perspectivas sin caer en la trampa de una uniformidad homogeneizante?, ¿de qué manera es posible tratar la alteridad ontológicamente sin universalizar nuestros propios preconceptos sobre lo que es real? Es en este contexto de efervescencia metodológica que se incluyen propuestas más recientes como la apertura ontológica (González-Abrisketa y Carro-Ripalda 2016; Holbraad y Pedersen 2017), la participación radical o las etnografías simétricas (Cantón-Delgado y Panagiotopoulos 2021; Viveiros de Castro y Goldman 2012), etnografías colaborativas (Gay y Blasco 2017) y corrientes a veces agrupadas bajo el paraguas de un poshumanismo en auge (Galpasoro 2019), entre las que debemos situar la propuesta de Jack Hunter. Su llamado a la inundación ontológica (Hunter 2017) y su crítica a poner entre paréntesis la realidad no surgen en el vacío; son su respuesta particular y provocadora a este dilema histórico de la antropología. Tal como nos explicó en la entrevista:

150 ■ Si uno quiere tener una imagen completa de lo paranormal, necesita tomar en cuenta todas esas cosas... procesos cognitivos, estudios del cerebro, pero sin presuponer que son la explicación completa. Necesitamos los datos parapsicológicos, pero también el contexto ecológico, ambiental, y los sistemas culturales y simbólicos que se usan. Poner entre paréntesis la cuestión de la realidad es lo que pasa actualmente en las ciencias sociales. En cuanto empiezas a decir: “A lo mejor ese ritual produjo algún tipo de efecto paranormal”, empieza a ser sospechoso. Es la vieja idea de *volverse nativo* de la antropología: adoptar las categorías de tus informantes, perder tu objetividad. ¿Cómo deshacerse de esos paréntesis? Hay muchas maneras; teóricamente, con la idea de la inundación ontológica: “Vamos a tomar la realidad en consideración como un factor entre otros muchos más factores”. Pero también con el compromiso corporal [*bodily engagement*] con esas prácticas, participando realmente. Cuando participas, todas esas cosas [el poner entre paréntesis la realidad] se van por la ventana. Creo que en realidad la antropología y la etnografía ya están derritiendo [*melting*] esas fronteras, por eso la antropología es particularmente buena para ese tipo de cosas (J. Hunter, entrevista, 14 de diciembre de 2021).

Interpretamos esta *inundación*, por tanto, como una táctica metodológica para forzar el desacuerdo, en lugar de una aceptación crédula. Es un intento de suspender temporalmente nuestras certezas para permitir que la agencialidad parecida pero no idéntica a la humana emerja en el análisis como un actor etnográfico con efectos tangibles, y no como una creencia por explicar. Dicho aforísticamente: tomarse en serio al otro implica, metodológicamente, tomarse menos en serio a uno mismo.

Superar el falso dilema: hacia una política de la ontología

Llegados a este punto, nos posicionamos ante la propuesta parantropológica y las críticas que la sitúan en una supuesta marginalidad teórica. A menudo, el debate académico en torno a estos temas se ha enmarcado en una confrontación que consideramos mal planteada: aquella que sitúa en bandos opuestos a quienes adoptan un punto de vista ontológico y a quienes defienden uno más materialista, político o simbólico. Sostenemos que esta es una dicotomía artificial. Si lo ontológico se percibe como algo mutuamente excluyente de lo político, esto es solo el resultado de un marco de pensamiento particular, no una necesidad lógica. Entendemos, por tanto, que cualquier posicionamiento ontológico que da protagonismo a la alteridad es, inseparablemente, un acto político que desafía las jerarquías del saber.

El debate sobre la alteridad radical es, quizás, el punto donde esta falsa dicotomía se vuelve más visible y problemática. El argumento central del giro ontológico es que podemos encontrarnos ante alteridades que no son meramente de representación —diferentes perspectivas sobre un mismo mundo—, son más bien diferencias ontológicas fundamentales. Lo que nos parece a la vez útil y arriesgado de este concepto es que puede funcionar tanto como un limitador como un potenciador de la *imaginación antropológica*.

Es un potenciador porque nos ofrece una aproximación metodológica que produce datos etnográficos más densos y honestos. Al suspender nuestros prejuicios sobre lo que es real, nos permite tomar en serio fenómenos que, de otro modo, podríamos descartar como erróneos, inferiores o como simples expresiones simbólicas de algo que creemos entender mejor desde nuestra propia racionalidad. Este gesto abre la puerta a comprender la lógica interna de otros mundos en sus propios términos, lo cual posibilita validar ontologías que han sido históricamente subalternizadas por el proyecto colonial y moderno.

Pero también puede ser un limitador si se trata como un axioma, es decir, como un punto de llegada forzoso. Si la búsqueda de la alteridad se convierte en un mandato, corremos el riesgo de fetichizarla, de encontrarla en todas partes y de imponerla como un nuevo universalismo inverso al que pretendemos criticar. Esta fetichización puede llevarnos a exagerar las diferencias, a romantizar al otro y, paradójicamente, a abandonar la propia investigación etnográfica, pues la conclusión ya estaría escrita de antemano.

Tanto la alteridad como la identidad son, por tanto, elementos dinámicos y relacionales. Ninguno de los dos, por sí solo, puede garantizar la ausencia de prejuicios. Esta tensión nos lleva a concluir que la pregunta por la agencialidad de las cosas o de los seres no puede resolverse en un plano puramente ontológico sin caer en estas trampas. Por ello, sostenemos que debe ser siempre una cuestión etnográfica. La tarea no es ser los jueces que deciden si un espíritu o una entidad son *reales* en nuestros términos, sino explorar en qué consiste esa agencialidad para nuestros interlocutores: qué efectos produce, qué relaciones construye y deconstruye, y qué tipo de experiencias y afectividades posibilita. Al cambiar el foco de la *verdad* a los

efectos, la pregunta por el ser (ontología) se revela como inseparable de la pregunta por el poder (política), con lo cual el falso dilema se convierte en un fértil campo de investigación.

Conclusión: la parantropología como indisciplina en un mundo reencantado

Podemos finalmente volver a la pregunta que articula nuestro título: ¿es la parantropología una subdisciplina emergente o una indisciplina inherente a la antropología? Sostenemos que su mayor valor, y su verdadera potencia crítica, radica en lo segundo. La propuesta parantropológica es un acto de reconocimiento de que los fenómenos anómalos describen puntos ciegos de una contemporaneidad que desafía la profecía weberiana del *desencantamiento*. Lo que observamos, por el contrario, no es un simple re-encantamiento, sino un *desencantamiento del encantamiento*: una profunda desconfianza hacia las grandes narrativas de la modernidad que prometían un camino unívoco y racional, un mundo que, como señalan Good, Chiovenda y Rahimi (2022), dejaba a sus “espectros” atrás.

En este contexto de “exceso”, tras el derrumbe de horizontes optimistas como el progreso liberal o el marxismo, entendemos la parantropología de una forma más amplia que el mero estudio de lo paranormal. Es el estudio de lo humano en su búsqueda de los límites, una exploración de la agencialidad parecida pero no idéntica a la humana. Volviendo al argumento de Latour (1993), lo premoderno no postula fronteras dualistas que se evidencian en la modernidad. En otras palabras, lo premoderno aparece como indiferente a la postulación de las fronteras modernas, ni siquiera las toma en cuenta. Esa indiferencia podría ser una condición nativa feliz o infeliz, pero la acompañaba una implicación de ignorancia (hacia las fronteras modernas). En la contemporaneidad, argumentamos que la transgresión de límites es un acto más consciente y reflexivo. El cuestionamiento de las fronteras planteadas por la modernidad —entre lo interno y lo externo (psique/universo), lo secular y lo religioso, lo institucional y lo personal— se convierte en un hecho etnográfico en sí mismo.

Esta transgresión nos obliga, como investigadores de lo parantropológico, a un incómodo ejercicio de posicionamiento. Si la secularización, entendida como demarcación, relegó lo religioso a la esfera privada y a instituciones específicas, ¿qué implica abogar por su desbordamiento? Las preguntas que surgen son complejas y rara vez exploradas: ¿Deseamos que todos los fenómenos paranormales se institucionalicen, quizás bajo la rúbrica de *religión*? ¿Pretendemos “volver” a un mundo presecular, y qué implicaciones políticas tendría hacerlo? O, en el peor de los casos, ¿corremos el riesgo de convertirnos en “sacerdotes” de una nueva parantropología total (y quizás totalitaria), en nombre de una resistencia romántica a las instituciones?

No tenemos respuestas sencillas a estas preguntas. Pero en el hecho de plantearlas radica, precisamente, la importancia de la parantropología como gesto crítico. Su función dista de ofrecer un nuevo dogma, más bien todo lo contrario. Por ello,

concluimos que su valor no reside en su potencial consolidación como una *subdisciplina* más, sino en su necesaria función como la indisciplina inherente a la disciplina antropológica; una indisciplina que refleja la continua inquietud del ser humano, del *anthropos*, por cuestionar sus propios límites.

Referencias

1. Bailey, Edward. 1990. "The Implicit Religion of Contemporary Society: Some Studies and Reflections". *Social Compass* 37 (4): 483-497. <https://doi.org/10.1177/003776890037004006>
2. Bowie, Fiona. 2020. "Experience and Ontology in the Study of Religion". En *Explaining, Interpreting, and Theorizing Religion and Myth. Contributions in Honor of Robert A. Segal*, editado por Nickolas P. Roubekas y Thomas Ryba, 196-216. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004435025_011
3. Bowie, Fiona. 2014. "Believing Impossible Things: Scepticism and Ethnographic Enquiry". En *Talking with the Spirits: Ethnographies from Between the Worlds*, editado por Jack Hunter y David Luke, 19-55. Brisbane: Daily Grail Publishing.
4. Bowie, Fiona. 2013. "Building Bridges, Dissolving Boundaries: Toward a Methodology for the Ethnographic Study of the Afterlife, Mediumship, and Spiritual Beings". *Journal of the American Academy of Religion* 81 (3): 698-733. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lft023>
5. Caicedo, Alhena. 2003. "Aproximaciones a una antropología reflexiva". *Tabula Rasa* 1: 165-181. <https://www.revistatabularasa.org/numero01/aproximaciones-a-una-antropologia-reflexiva/>
6. Cantón-Delgado, Manuela y Anastasios Panagiotopoulos. 2021. "Pentecostal Exorcism and Afro-Cuban Endorcism: 'Radical Participation' and the Proliferation of Symmetries". *Social Compass* 68 (4): 582-599. <https://doi.org/10.1177/00377686211043715>
7. Carpentier, Alejo. (1949) 2012. *El reino de este mundo*. Madrid: Alianza.
8. Caswell, Joey M., Jack Hunter y Lucas Tessaro. 2014. "Phenomenological Convergence between Major Paradigms of Classic Parapsychology and Cross-Cultural Practices: An Exploration of Paranthropology". *Journal of Consciousness Exploration & Research* 5 (5): 467-482. <https://jcer.com/index.php/jcj/article/view/378/403>
9. Castaneda, Carlos. (1968) 1974. *Las enseñanzas de Don Juan: una forma yaqui de conocimiento*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
10. Classen, Constance. 2010. "Foundations for an Anthropology of the Senses". *International Social Science Journal* 49 (153): 401-412. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2451.1997.tb00032.x>
11. Csordas, Thomas J., coord. 1993. *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
12. De la Cadena, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822375265>
13. De Carvalho, José Jorge. 1993. "Antropologia. Saber acadêmico e experiência iniciática". *Anuário Antropológico* 15 (1): 91-107. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6443>

14. De Martino, Ernesto. (1968) 1972. *Magic: Primitive and Modern*. Londres: Tom Stacey.
15. Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1988. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
16. Descola, Philippe. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
17. Escolar, Diego. 2010. "Calingasta x-file": reflexiones para una antropología de lo extraordinario". *Intersecciones en Antropología* 11: 295-308. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=179516773006>
18. Escobar, Arturo. 2018. *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham, NC: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822371816>
19. Espíritu Santo, Diana. 2024. "Excesses, Resisting Interpretation, and the Negative in Three Latin American Imaginaries". *Religion and Society* 15: 60-75. <https://doi.org/10.3167/arrs.2024.150105>
20. Espíritu Santo, Diana. 2023. *Spirited Histories: Technologies, Media, and Trauma in Paranormal Chile*. Nueva York: Routledge.
21. Espíritu Santo, Diana. 2022. "The Route of Orion: Towards a Deconstructive History of Alien Contact in Chile". *History and Anthropology* 35 (2) 189-214. <https://doi.org/10.1080/002757206.2022.2034623>
22. Espíritu Santo, Diana y Jack Hunter, eds. 2021. *Mattering the Invisible: Technologies, Bodies, and the Realm of the Spectral*. Nueva York; Oxford: Berghahn. <https://doi.org/10.3167/9781800730663>
23. Evans-Pritchard, E. E. (1937) 1976. *Brujería, oráculos y magia entre los azande*. Madrid: Ediciones Península.
24. Favret-Saada, Jeanne. 1980. *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press.
25. Galpasoro, José Ignacio. 2019. *Más allá del posthumanismo: antropotécnicas en la era digital*. Granada: Editorial Comares.
26. Gay y Blasco, Paloma. 2017. "Doubts, Compromises, and Ideals: Attempting a Reciprocal Life Story". *Anthropology and Humanism* 42 (1): 91-108. <https://doi.org/10.1111/anh.12174>
27. Geisshuesler, Flavio A. 2024. *Tibetan Sky-Gazing Meditation and the Pre-History of Great Perfection Buddhism: The Skullward Leap Technique and the Quest for Vitality*. Londres: Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350428843>
28. Geoghegan, Bernard Dionysius. 2016. "Mind the Gap: Spiritualism and the Infrastructural Uncanny". *Critical Inquiry* 42 (4): 899-922. <https://doi.org/10.1086/686945>
29. Giesler, Patrick. 1984. "Parapsychological Anthropology I: Multi-Method Approaches to the Study of Psi in the Field Setting". *Journal of the American Society for Psychical Research* 78 (4): 289-330.
30. Good, Byron J., Andrea Chioyenda y Sadeq Rahimi. 2022. "The Anthropology of Being Haunted: On the Emergence of Anthropological Hauntology". *Annual Review of Anthropology* 51: 437-453. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-101819-110224>

31. González-Abrisketa, Olatz y Susana Carro-Ripalda. 2016. "La apertura ontológica de la antropología contemporánea". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 71 (1): 101-128. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2016.01.003>
32. Graeber, David. 2015. "Radical Alterity Is Just Another Way of Saying 'Reality'". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5 (2): 1-41. <https://doi.org/10.14318/hau5.2.003>
33. Hegel, G. W. F. 1998. *Phenomenology of Spirit*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
34. Henare, Amiria, Martin Holbraad y Sari Wastell, eds. 2007. *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. Londres; Nueva York: Routledge.
35. Hess, David J. 1993. *Science in the New Age: The Paranormal, its Defenders and Debunkers, and American Culture*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
36. Holbraad, Martin y Morten Axel Pedersen. 2017. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316218907>
37. Hunter, Jack. 2017. "Ontological Flooding and Continuing Bonds". En *Continuing Bonds in Bereavement New Directions for Research and Practice*, editado por Dennis Klass y Edith Maria Steffen, 191-200. Nueva York: Routledge.
38. Hunter, Jack. 2016. "Engaging the Anomalous: Reflections from the Anthropology of the Paranormal". *European Journal of Psychotherapy & Counselling* 18 (2): 170-178. <https://doi.org/10.1080/13642537.2016.1170063>
39. Hunter, Jack. 2015. "'Between Realness and Unrealness': Anthropology, Parapsychology and the Ontology of Non-Ordinary Realities". *DISKUS* 17 (2): 4-20. <https://diskus.basr.ac.uk/index.php/DISKUS/article/view/68>
40. Hunter, Jack. 2011. "Reflecting on Paranthropology". *Paranthropology: Journal of Anthropological Approaches to the Paranormal* 2 (3): 14-21. https://paranthropologyjournal.weebly.com/uploads/7/7/5/3/7753171/paranthropology_vol2no3.pdf
41. Hunter, Jack. 2010. "Anthropology & the Paranormal: What's the Point?". *Paranthropology: Journal of Anthropological Approaches to the Paranormal* 1 (1): 2-3. https://paranthropologyjournal.weebly.com/uploads/7/7/5/3/7753171/paranthropology_vol_1_no_1.pdf
42. Hunter, Jack y David Luke. 2014. "Overview. Talking with the Spirits: Ethnographies from Between the Worlds". En *Talking with the Spirits: Ethnographies from Between the Worlds*, editado por Jack Hunter y David Luke, 9-16. Brisbane: Daily Grail Publishing.
43. Jackson, Michael. 1989. *Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington: Indiana University Press.
44. Kripal, Jeffrey J. 2024. *How to Think Impossible. About Souls, UFOs, Time, Belief, and Everything Else*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press.
45. Lang, Andrew. 1898. *The Making of Religion*. Nueva York: AMS Press.
46. Lang, Andrew. 1896. *Cock Lane and Common Sense*. Londres: Green and Co.
47. Laughlin, Charles D. 2012. "Transpersonal Anthropology: What Is It, and What Are the Problems We Face in Doing It?". En *A Different Drummer: Readings in Anthropology with a Canadian Perspective*, editado por Bruce Alden Cox, Jacques Chevalier y Valda Blundell, 17-26. Montreal: McGill-Queen's Press.

48. Latour, Bruno. 2013. *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
49. Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
50. Lévy-Bruhl, Lucien. (1922) 1985. *La mentalidad primitiva*. Madrid: Alianza Editorial.
51. Long, Joseph K. 1977. *Extrasensory Ecology: Parapsychology and Anthropology*. Metuchen: Scarecrow Press.
52. Luckmann, Thomas. (1963) 1967. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. Oxford; Nueva York: Oxford University Press.
53. Luke, David. 2010. "Anthropology and Parapsychology: Still Hostile Sisters in Science?". *Time and Mind: The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture* 3 (3): 245-265. <https://doi.org/10.2752/175169610X12754030955850>
54. Malinowski, Bronisław. 1935. *Coral Gardens and Their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*. Vol. 2. Londres: Allen & Unwin.
55. McGuire, Meredith B. 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195172621.001.0001>
56. Mol, Annemarie. 2014. "Other Words: Stories from the Social Studies of Science, Technology, and Medicine". Theorizing the Contemporary, *Fieldsights*, 13 de enero, consultado el 15 de octubre de 2025. <https://www.culanth.org/fieldsights/other-words-stories-from-the-social-studies-of-science-technology-and-medicine>
57. Muñoz-Villalón, Luis. 2023. "La deriva como (pre)disposición metodológica. Inmersión etnográfica y compromiso ontológico en una práctica espiritual católica". *Etnográfica* 27 (3): 739-760. <https://doi.org/10.4000/etnografica.14399>
58. Noakes, Richard. 2014. "Haunted Thoughts of the Careful Experimentalist: Psychical Research and the Troubles of Experimental Physics". *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 48 (parte A): 46-56. <https://doi.org/10.1016/j.shpsc.2014.07.003>
59. Panagiotopoulos, Anastasios y Eugenia Roussou. 2022. "We Have Always Been Transreligious: An Introduction to Transreligiosity". *Social Compass* 69 (4): 614-630. <https://doi.org/10.1177/00377686221103713>
60. Pierini, Emily. 2016. "Embodied Encounters: Ethnographic Knowledge, Emotion and Senses in the Vale do Amanhecer's Spirit Mediumship". *Journal for the Study of Religious Experience* 2: 25-49. <https://rerc-journal.tsd.ac.uk/index.php/religiousexp/article/view/23>
61. Schroll, Mark A. y Stephan A. Schwartz. 2005. "Whither Psi and Anthropology? An Incomplete History of SAC's Origins, Its Relationship with Transpersonal Psychology and the Untold Stories of Castaneda's Controversy". *Anthropology of Consciousness* 16 (1): 6-24. <https://doi.org/10.1525/ac.2005.16.1.6>
62. Sidky, Homayum. 2020. *Religion, Supernaturalism, the Paranormal and Pseudoscience: An Anthropological Critique*. Londres: Anthem Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvrnfqh2>

63. Sommer, Andreas. 2014. "Psychical Research in the History and Philosophy of Science. An Introduction and Review". *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 48 (parte A): 38-45. <https://doi.org/10.1016/j.shpsc.2014.08.004>
64. Stocking, George W. 1971. "Animism in Theory and Practice: E. B. Tylor's Unpublished Notes on 'Spiritualism'". *Man* 6 (1): 88-104. <https://doi.org/10.2307/2798430>
65. Stoller, Paul. 1989. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
66. Stolow, Jeremy. 2009. "Wired Religion: Spiritualism and Telegraphic Globalization in the Nineteenth Century". En *Empires and Autonomy: Moments in the History of Globalization*, editado por Stephen Streeter, John Wearer y William Coleman, 79-92. Vancouver: University of British Columbia.
67. Turner, Edith. 1994. "A Visible Spirit Form in Zambia". En *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The Anthropology of Extraordinary Experience*, editado por David Young y Jean-Guy Goulet, 71-96. Ontario: Broadview Press.
68. Turner, Edith. 1993. "The Reality of Spirits: A Tabooed or Permitted Field of Study?". *Anthropology of Consciousness* 4 (1): 9-12. <https://doi.org/10.1525/ac.1993.4.1.9>
69. Turner, Victor y Edward M. Bruner. 1986. *The Anthropology of Experience*. Chicago: University of Illinois Press.
70. Vigna Vilches, Sibila. 2020. *Etnografías extraordinarias: gentes, espíritus y asombros en Salto, Uruguay*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
71. Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores. <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bdz4>
72. Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti* 2 (1): 3-22. <https://doi.org/10.70845/2572-3626.1010>
73. Viveiros de Castro, Eduardo y Marcio Goldman. 2012. "Introduction to Post-Social Anthropology". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (1): 421-433. <https://doi.org/10.14318/hau2.1.018>
74. Wagner, Roy. (1975) 2020. *La invención de la cultura*. Madrid: Nola Editores.
75. Walker, Barbara. 1995. Introduction a *Out of The Ordinary: Folklore and the Supernatural*, editado por Barbara Walker, 1-7. Logan: Utah State University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt46nwn8.4>
76. Weber, Max. (1904-1905) 2002. *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism and Other Writings*. Nueva York; Londres: Penguin Books.
77. Winkelman, M. 2000. *Shamanism: The Neural Ecology of Consciousness and Healing*. Wesport: Bergin & Garvey.
78. Young, David y Jean-Guy Goulet, eds. 1994. *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The Anthropology of Extraordinary Experience*. Ontario: Broadview Press.



Luis Muñoz-Villalón

lmunoz3@us.es

Doctor en Antropología Social de la Universidad de Sevilla, España. Actualmente es profesor de la Universidad Complutense de Madrid e investigador en la Universidad de Sevilla, bajo un contrato postdoctoral asociado al programa de I+D+i “EMC21-00043” (referencia EMC21-00043). Es miembro investigador del proyecto I+D financiado por la Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Portugal. Título del proyecto: “Religion, Spirituality and Wellbeing: A Comparative Approach of Transreligiosity and Crisis in Southern Europe” (ReSpell), referencia: 2022.01229.PTDC. <https://orcid.org/0000-0002-1727-3828>

Anastasios Panagiotopoulos

apanagiotopoulos@us.es

PhD en Antropología Social de la University of Edinburgh, Escocia. Actualmente es investigador distinguido y miembro docente del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla, bajo el programa de ayudas a la captación de talento Emergia (referencia: EMC21-00043). Es coinvestigador principal del proyecto I+D financiado por la Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Portugal. Título del proyecto: “Religion, Spirituality and Wellbeing: A Comparative Approach of Transreligiosity and Crisis in Southern Europe” (ReSpell), referencia: 2022.01229.PTDC. <https://orcid.org/0000-0001-8043-6207>

