



Articulación para un encuentro entre la comunicabilidad divina en prácticas chamánicas con alucinógenos, y la revelación en sentido cristiano

Vicente Valenzuela Osorio*
Uniagustiniana
Bogotá, Colombia

Para citar este artículo: Valenzuela Osorio, Vicente
«Articulación para un encuentro entre la comunicabilidad divina en prácticas chamánicas con alucinógenos, y la revelación en sentido cristiano». *Franciscanum* 180, Vol. 65 (2023): 1-36.

Resumen

El objetivo de este artículo de investigación es proponer puentes de diálogo o articulación entre la experiencia de una comunicación divina en las prácticas chamánicas con alucinógenos y la experiencia propia del cristianismo de la revelación. Este diálogo se ha visto truncado desde la época colonial, cuando los misioneros prohibieron las prácticas indígenas chamánicas. Pero en el contexto del magisterio del papa Francisco y de las visiones relacionales del mundo, se hace necesario proponer una posible articulación que respete la diferencia y autonomía de campos y de niveles de

.....
* Doctor en teología, magíster en teología, maestría en creación artística, licenciado en ciencias religiosas. Director del programa de teología e investigador en Uniagustiniana. Perteneció al grupo de investigación Kairós. Correo: vicente.valenzuela@uniagustiniana.edu.co <https://orcid.org/0000-0001-5022-1889>.

lenguaje culturales y religiosos, pero que permita también la unidad. Por eso mismo, el método es de mediación y articulación. El principal resultado consiste en notar que hay puntos de encuentro (el cuidado y la vida), y diferencias (la manera en que se concretiza el cuidar y el vivir). Además que, en el marco del problema de la unidad y la diferencia de estas experiencias, aparece la noción de plenitud o *pleroma* como un horizonte y gesto enriquecedor de los diversos sentidos y capas del vivir.

Palabras clave

Articulación, prácticas chamánicas mediante alucinógenos, revelación cristiana, comunicabilidad divina, *pleroma*.

Articulation for a meeting between divine communicability in shamanic practices with hallucinogens, and revelation in the Christian sense

Abstract

This paper seeks to propose bridges for dialogue or articulation between the experience of divine communication in shamanic practices with hallucinogens and Christianity's experience of revelation. This dialogue has been truncated since colonial times when the missionaries prohibited indigenous shamanic practices. But in the context of Pope Francis' magisterium and in the relational visions of the world, it is necessary to suggest an articulation that allows its unity yet respecting the difference and autonomy of cultural and religious fields and levels of language. In this sense, the method used is one of mediation and articulation. The main result is to notice that there are meeting points (care and life), and differences (the way in which care and living are concretized). In addition, within the framework of the problem of the unity and difference of these experiences, the

notion of plenitude or *pleroma* appears as a horizon and enriching gesture of the various senses and layers of living.

Keywords

Articulation, Shamanic practices through hallucinogens, Christian revelation, Divine communicability, Pleroma.

Introducción

Los esfuerzos desde América Latina por estimular un auténtico diálogo intercultural en el horizonte de la pregunta por la revelación y su relación con otras prácticas capaces de cohesionar experiencias de comunicabilidad de lo divino siguen estando dentro de las necesidades urgentes para la teología. Con mayor razón, cuando esas otras prácticas y experiencias, tales como las chamánicas con alucinógenos, parecen rebasar el mismo concepto de revelación en sentido cristiano. Pues bien, un encuentro tal, para que respete la diferencia y, a la vez, pueda dialogar, requiere una mediación hermenéutica. De esa manera, se evita la ocasión de imponer una visión sobre otra o de legitimar la visión cristiana de revelación sobre otras formas de concebir la comunicabilidad divina, o para conservar esquemas neocolonialistas¹. Además, una mediación que pretenda respetar las diferencias de experiencia, lenguajes y visiones de mundo es, propiamente, una articulación. Articular es evitar la síntesis que reduce las diferencias a un solo modelo y sistema explicativos; es, también, deslegitimar los discursos fundamentalistas que se basan en traducciones directas y sin reflexión de un campo epistémico a otro o de un lenguaje a otro. La articulación aparece como una mediación interpretativa y conceptual capaz de comprender las diferencias y establecer una mesa común, en donde se puedan encontrar sin perder su alteridad y riqueza².

1 Cf. Ana Meiser, "Bebo de dos ríos". *Sobre la lógica de los procesos transculturales entre los cristianos Achuar y Shuar en la Amazonia Alta* (Quito: ed. Abya-Yala, 2015), 25-26.

2 Cf. Jean Ladrière, *La articulación del sentido* (Salamanca: Sígueme, 2001). Paul Ricoeur, *La metáfora viva* (Madrid: Trotta, 2001), 393-399.

Por otra parte, la *Exhortación apostólica Querida Amazonía* y el mismo Sínodo de la Amazonía abrieron y oficializaron unas pistas para recorrer el camino que exige dicho diálogo. Pero esas claves y pistas no consisten en un tratado teológico como tal, sino que ponen a quien investiga en la dirección para llevar a cabo la tarea y hacerlo desde una teología eclesial misionera capaz de reivindicar la fuerza hermenéutica de la diferencia y la urgencia de espacios de comunión³.

Pues bien, ese cometido puede truncarse debido a los reduccionismos incapaces de dialogar y a formas crasas de colonialismo. En el marco de la indagación acerca de lo indígena y del cristianismo, la crítica al colonialismo es histórica y debe ser una voz a la que se preste atención⁴. Esa crítica no solo se refiere al servicio que los primeros misioneros prestaron a la empresa de la colonización de América, sino, también, a las estrategias que se han venido implementando desde entonces bajo el pretexto evangelizador. Es sabido que rápidamente los misioneros reaccionaron a las injusticias cometidas contra a los indígenas⁵; pero, también, que ellos no podían abandonar la implantación de nombre de Cristo en esas nuevas regiones. Una de esas estrategias, y es la que pone de relieve la centralidad del problema del presente artículo, fue la relación que tuvo la figura de Cristo frente a los saberes ancestrales indígenas, adquiridos mediante prácticas rituales chamánicas y alucinógenas⁶.

Los misioneros descubrieron que, aunque bautizaban a los aborígenes, ellos seguían aferrados a su propio sistema de creencias⁷.

3 Cf. Papa Francisco, *Constitución apostólica Querida Amazonia* (Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020).

4 Cf. G. Rachel-Dolmatoff, «El misionero ante las culturas indígenas», *América indígena* 32, n.º 4 (1972): 2-5.

5 Cf. Josef Glazik, «La primavera misional al comienzo de la Edad Moderna», en *Manual de historia de la Iglesia, tomo V, (Handbuch der Kirchengeschichte, tomo IV, 1972)*. Dirigido por H. Jedin, H. (Barcelona: Herder, 1986), 790-791.

6 Cf. Peter Furst, *Alucinógenos y cultura* (México: Fondo de cultura económica, 1980), 19; Iris Gareis, «Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (Siglo XVII)», *Boletín de Antropología* 18, n.º 35 (2004), §1-4; Vicente Valenzuela Osorio, *Plantas alucinógenas, teología y neurociencias* (Bogotá: ed. USTA, 2019), 75-78.

7 Cf. Iris Gareis, «Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (Siglo XVII)», §1.

Hallaron que se debía a que continuaban interactuando con sus ancestros mediante el consumo ritual de plantas alucinógenas⁸. Esa práctica permitía a los indígenas reafirmar su sistema religioso, pues podían interactuar con el mundo de símbolos heredados por sus ancestros (cosa difícil de lograr en la sacramentología católica tridentina). Los misioneros caen en la cuenta de que el problema era que en los viajes rituales chamánicos no estaba presente el símbolo Cristo, sino los propios personajes y símbolos de sus tradiciones ancestrales. Por ese motivo optaron por diabolizar y perseguir a los chamanes y dichas prácticas. De esa manera, desterraban de raíz el mayor inconveniente que hallaban en su labor misionera⁹.

Estrategias como esta se convirtieron en un eje central de la colonización, pues consistían en acabar de lleno con el reducto del saber ancestral indígena y con su punto de contacto con las realidades espirituales que habían recibido de sus ancestros¹⁰. Por este motivo, en el ámbito eclesial, a partir del Sínodo de la Amazonía, la crítica ha alarmado acerca de las nuevas estrategias de colonización en el siglo XXI. El papa Francisco reconoce el peligro de que esta evangelización de la Amazonía sirva a otros intereses políticos y económicos¹¹, y los obispos de las regiones amazónicas han reconocido la relación que existe entre la pretensión de universalidad del cristianismo (la revelación en Cristo), la colonización de las culturas y el debido diálogo, respeto y cuidado de la diversidad cultural¹².

8 Cf. Iris Gareis, «Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (Siglo XVII)», §2.

9 Cf. Peter Furst, *Alucinógenos y cultura*, 19-20; Iris Gareis, «Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (Siglo XVII)», §5.

10 Cf. Reichel-Dolmatoff, «Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest», *Man, New Series* 11, n.º 3 (1976): 317; Ana Meiser, «Bebo de dos ríos». *Sobre la lógica*, 32; Giovanna Micarelli, *Indigenous Networks at the Margins of development* (Bogotá, ed. Javeriana, 2015), 14-15.

11 Cf. Papa Francisco, *Constitución apostólica Querida Amazonia*, n.º 9-40.

12 Cf. «Instrumentum laboris de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos (6-27 octubre 2019)», Vatican.va., Oficina de prensa de la Santa Sede, n.º 91, 95 y 110, Consultado en diciembre 01, 2022, <http://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2019/06/17/ins.html>

En ese horizonte aparece que el problema del encuentro entre cristianismo y culturas originarias de la Amazonía recae en el lugar central que tiene la persona de Cristo y su pretensión de ser una revelación divina de carácter universal, frente a la cualidad específica de la experiencia chamánica inducida por alucinógenos, en entornos indígenas (el encuentro con un mundo, donde los símbolos devienen en actores y entregan un mensaje concreto que modela la convivencia comunitaria y disponen al cuidado del entorno vital)¹³. Esto es lo llamado aquí como el problema del encuentro entre revelación cristiana y comunicabilidad divina en prácticas chamánicas.

1. Estructura del artículo y pregunta

Ante la necesidad de un diálogo auténtico entre dos campos específicos, diálogo que permita reconocer la diferencia de cada campo y, también, dilucidar una instancia de encuentro entre ambos, donde no suceda ni una exclusión mutua, ni una traducción directa de un campo a otro, ni una síntesis de un único modelo del pensar, se propone la articulación como mecanismo pertinente para lograr dichos desafíos. Para articular lo dado en las prácticas chamánicas con alucinógenos con la revelación en sentido cristiano, se propone proceder así: el *contexto de la hipótesis* responde tentativamente al camino trazado por la pregunta; la *revisión de los fundamentos* aclara los presupuestos metódicos y epistemológicos de la investigación y de quien investiga; la *opción metódica* aclara qué es articulación y qué ventajas tiene incorporarla dentro del discurso; por su parte, el punto de las *dificultades y retos de la investigación* pretende aclarar los límites vividos en el proceso de formulación del proyecto y de búsqueda; se da paso al *análisis de resultados* y este punto se divide en la exposición de

.....

13 Cf. José Rodríguez Cuenca, «Cosmovisión, chamanismo y ritualidad en el mundo prehispánico de Colombia. Esplendor, ocaso y renacimiento», *Maguaré* 25, n.º 2 (2011): 153-154; Fernando Urbina Rangel, «Las máscaras del padre sol: Mito, petroglifo y geografía chamanística en la Amazonía», en *Amazonía colombiana. Imaginarios y realidades*, editado por J. Echeverri, y C. Pérez Niño, 97-119 (Bogotá: ed. UNAL, 2011), 100-101.

algunas indicaciones procedimentales, las proposición de categorías clave, la crítica a la postulación de un encuentro y las categorías conceptuales de articulación; por último, se ofrecen algunas *novedades y aportes de la investigación* y las *conclusiones*. Así se busca responder a la pregunta por *¿cómo articular, en un encuentro auténtico, entre dos campos distintos en torno a la comunicación divina con prácticas chamánicas con alucinógenos y la revelación en sentido cristiano?*

2. Contexto de la hipótesis

Ahora bien, parece ser que la necesidad de un encuentro es inevitable. No solo porque existe un antecedente histórico, sino, también debido principalmente a las condiciones impuestas por la globalización¹⁴. Es cierto que algunas comunidades indígenas han optado por aislarse (entre 110 y 130 comunidades), pero no sucede así con la gran mayoría de ellas. Entonces, se hace pertinente reflexionar acerca del modelo de encuentro. Este modelo pretende elaborar unos presupuestos que permitan cierto discurso descolonizador. Por su parte, el modelo procede sin olvidar la alerta propuesta por A. Meister, cuando afirma que estos nuevos discursos tienen el riesgo de camuflar nuevas colonizaciones en categorías tales como inculturación e interculturalidad, usadas en modernos documentos oficiales eclesiales y que fomentarían una poscolonización¹⁵. Se trataría de un modelo que supere la superioridad religiosa del exclusivismo (la idea de que solo una religión tiene la verdad y las demás están equivocadas)¹⁶, y del

14 Cf. G. Raichel-Dolmatoff, «El misionero ante las culturas indígenas», 9-10; Giovanna Micarelli, *Indigenous Networks*, 21-22; Papa Francisco, *Constitución apostólica Querida Amazonia*, n.º 14.

15 Cf. Ana Meiser, «Bebo de dos ríos». *Sobre la lógica*, 31-32, 41, 239. Sin pasar por alto este asunto, cabe recordar que, cuando algunos documentos magisteriales de la Iglesia hablan de inculturación del Evangelio, se suele entender en analogía con la encarnación del *Logos*, lo cual implica que el Evangelio no sería una cultura, sino un camino de opción existencial y de historicidad. Por esta razón, en el marco de la relación entre Evangelio y culturas, se habla de inculturación más que de interculturalidad. Ahora bien, cabe hacer aquí una precisión más: la palabra Evangelio tiene, además, otros sentidos (conjunto de libros del Nuevo Testamento, anuncio de la Buena noticia, la persona de Jesús, algunas comunidades creyentes), lo cual dota al problema de la inculturación de cierta polivalencia. Quizás esa situación sea un llamado a reevaluar la pertinencia de hablar de inculturación.

16 Cf. Paul Knitter, «Jesús y otros salvadores» *Theologica Xaveriana*, n.º 118 (1996): 129-130.

inclusivismo, integrismo o acaparar la cultura (la postura que indica que una religión ya está anticipada en las demás religiones y culturas, y, por ende, esa religión debe agrupar a las demás)¹⁷. Ese modelo deberá reconocer los diferentes campos de la experiencia religiosa, la diferencia de epistemologías y de sistemas simbólicos, sin olvidar que es posible un puente mediador interpretativo y articulador entre dichos campos¹⁸; un modelo que, además, reconozca continuamente la diferencia y la pluralidad del otro en medio de la pregunta por el valor y sentido de cada experiencia y contenido cultural¹⁹.

Es así como, a partir de las anteriores consideraciones, se postuló la hipótesis de un posible encuentro entre la experiencia de comunicabilidad divina a partir de prácticas chamánicas con alucinógenos en algunas comunidades indígenas y la revelación en sentido cristiano. Una articulación entre diversos lenguajes y experiencias permite la diferencia entre ellas y los acercamientos. La posible comunicabilidad divina con alucinógenos tiene por especificidad el mensaje de cuidado de las relaciones comunitarias y del ecosistema (el chamán es constituido por sus espíritus ancestrales para transmitir los saberes sobre el cuidado de la vida); y, por su parte, la revelación en sentido cristiano se refiere a una persona que es asumida como la plenitud de la comunicación de Dios. Estos dos campos de experiencia y de lenguajes pueden ser llevados al diálogo respetando sus diferencias²⁰.

17 Cf. G. Raichel-Dolmatoff, «El misionero ante las culturas indígenas», 9; Ana Meiser, «Bebo de dos ríos». *Sobre la lógica*, 171; Jacques Dupuis, *El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo* (Bilbao, Ed. Sal Terrae, 2002), 135.

18 Cf. Jean-Jacques Wunenburger, «Paradigmas epistemológicos y hermenéuticos en el ámbito interreligioso», *Revista Internacional de Teología Concilium*, n.º 369, (2017): 24-26.

19 François Bousquet, «Verdad, respeto de lo singular y de la universalidad en diálogo», *Revista Internacional de Teología Concilium*, n.º 369 (2017): 103-104.

20 Otros trabajos que pueden servir de antecedente y de contexto pueden ser: Vicente Valenzuela Osorio, «¿Qué desafíos presenta el Sínodo de la Amazonia a la teología? Pensar el problema desde los posibles retos al estatuto epistemológico», *Franciscanum* 63, n.º 175 (2021): 1-20; Vicente Valenzuela Osorio, «Las prácticas chamánicas ancestrales con alucinógenos como una manera de revitalizar la opción fundamental cristiana», en *¿Es pertinente la teología de la liberación hoy? Aportes de Amerindia Colombia*, editado por Isabel Corpas de Posada (Montevideo: Amerindia, 2020), 343-356; Vicente Valenzuela Osorio, «Pensar la unidad de la teología "en el camino de la sinodalidad", desde el Sínodo de la Amazonia», *Theologica Xaveriana*, n.º 73 (2023): 1-26.

3. Revisión de los fundamentos

La revisión de los fundamentos no consiste en establecer proposiciones y axiomas que permitan hacer un camino deductivo²¹, sino en hacer explícitas las operaciones inmanentes propias de la relación entre la acción de investigar y quien investiga. En este caso, se acude a un lenguaje *metodológico*²². Es así como se espera que dichos fundamentos aclaren las opciones epistemológicas y hermenéuticas llevadas a cabo en el proceso investigativo: por qué se sitúa la necesidad de un encuentro entre saberes ancestrales indígenas (en el horizonte trazado), con la revelación en sentido cristiano.

Al respecto, se reconocen: a) criterios de tipo epistemológicos-hermenéuticos, tales como el lugar de lo viviente y de las experiencias religiosas como fundantes de lenguajes y campos de comprensión del mundo²³; por lo mismo, la necesidad del reconocimiento de la pluralidad religiosa y de visiones de mundo²⁴; b) criterios antropológicos-culturales o la puesta de relieve de que no hay una definición esencialista del ser humano ni de cultura, sino que cada antropología y cada cultura emergen como una red de símbolos y de narrativas²⁵; c) discursos con pretensión dogmática universalista y, a la vez, dispuestos al diálogo, tales como el problema del encuentro entre la cristología que busca abrirse a un diálogo interreligioso²⁶,

21 Bernard Lonergan, *Método en teología* (Salamanca: Ed. Sígueme, 1994), 263.

22 Cf. Bernard Lonergan, *Método en teología*, 264.

23 Cf. Wolfhart Pannenberg, *Teología y teoría de la ciencia* (Madrid: Cristiandad, 1981), 354; Juan Martín Velasco, «La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso. Status Quaestionis», en *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión I*, Coordinado por J. Gómez Caffarena, y, J. M. Mardones, 13-58 (Barcelona, Antropos, 1992), 13-15; Vicente Valenzuela Osorio, *La carne vulnerable como Fuente primera y constitutiva de la teología* (Bogotá: Javeriana, 2019), 294-310.

24 Cf. Juan Martín Velasco, «La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso», 13; Jacques Dupuis, *El cristianismo y las religiones*, 136; Philip Clayton, *Adventures in the Spirit. Dog, World, Divine Action* (Minneapolis: NM: Fortress Press, 2008), 98-99.

25 Cf. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Ed. Gedisa, 2003), 43-60; Leonardo Boff, *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres* (Madrid: Trotta, 2011), 117-120.

26 Jacques Dupuis, *El cristianismo y las religiones*, 135; Victorino Pérez Prieto, «La dimensión personal de Dios en diálogo entre Occidente y Oriente», *Theologica Xaveriana* 64, n.º 178 (2014): 65-71.

y sistemas religiosos tales como las visiones ancestrales indígenas y que llevan a cuestras una historia de saqueo y colonización²⁷; y d) necesidad de reflexionar a partir de un modelo de encuentro que permita la diferencia sin establecer compartimentos inconexos bajo una visión no dualista y pan-relacional: eso conlleva a poner de relieve lo específico de los lenguajes religiosos, sus imbricaciones culturales y el momento de un posible encuentro²⁸. Al respecto, el documento final del Sínodo de la Amazonía, refiere:

Se trata de vivir en armonía consigo mismo, con la naturaleza, con los seres humanos y con el ser supremo, ya que hay una intercomunicación entre todo el cosmos, donde no hay excluyentes ni excluidos, y donde podamos forjar un proyecto de vida plena para todos. Tal comprensión de la vida se caracteriza por la conectividad y armonía de relaciones entre el agua, el territorio y la naturaleza, la vida comunitaria y la cultura, Dios y las diversas fuerzas espirituales²⁹.

Los anteriores elementos parten de presupuestos ontológicos, cosmológicos, religiosos-teológicos y metódicos. Es decir, suponen una interconexión entre las narrativas que construyen un modelo de realidad, donde es interpretada la vida y que, con relación a la labor investigativa, son narrativas que pueden ser indagadas, ya que son susceptibles de ser transmitidas mediante una textualidad oral o una textualidad gráfica-escrita. Esta última forma de texto, la escritura o el documento, se presenta como material disponible para respaldar la investigación. Lo cual hace del lenguaje metodológico un lenguaje y una apuesta hermenéutica.

.....

27 Cf. G. Raichel-Dolmatoff, «El misionero ante las culturas indígenas», 1-10; Leonardo Boff, *Ecología*, 159.

28 Cf. Raimon Panikkar, *Íconos del misterio. La experiencia de Dios* (Barcelona: Península, 2001), 86; Leonardo Boff, *Ecología*, 17 y 35; Jean-Jacques Wunenburger, «Paradigmas epistemológicos y hermenéuticos en el ámbito interreligioso», 25.

29 Cf. «Documento finale e votazioni del Documento finale del Sinodo dei Vescovi al santo padre Francesco (26 ottobre 2019)», 2019, vidanuevadigital.com, Oficina de prensa de la Santa Sede, 2019, Consultado en octubre 03, 2022, n.º 9 <https://www.vidanuevadigital.com/wp-content/uploads/2019/10/Documento-final-Sinodo-Amazonia.pdf>

4. Opción metódica: articulación

La investigación documental parte del supuesto de que los textos escritos o gráficos permiten tener acceso a datos para el conocimiento. Este recurso es reconocido como «trabajo cualitativo»³⁰. Ahora bien, la razón de ser de que sean fuentes de conocimiento radica en que en el texto se consigna la experiencia y la sensibilidad³¹. Se trata en todo sentido de una acción hermenéutica y más aun de una hermenéutica como comprensión o como la acción de un ser ahí concreto y viviente que se ofrece como testimonio. No importa si el texto es una colección de teorías y sistemas explicativos o de testimonios directos de mitos y tradiciones o de figuraciones gráficas, lo que sucede en él es la transmisión fundamental de la vida. Esa condición de posibilidad hace factible acceder al asunto desde los documentos, pues lo que en ellos sucede es, además del fenómeno de fijación por escrito, el horizonte de lo viviente en tanto comprensión. Y aunque una hermenéutica de textos no agota una hermenéutica de la comprensión, sí la presupone.

Ahora bien, una vez abierto el camino para el posible estudio documental, viene la pregunta sobre qué hacer con esos datos. No solo es importante interpretarlos, sino también, el esfuerzo sistematizador: reconocer que se deben a diversas tradiciones y contextos, y, por ende, que recrean experiencias plurales, distintos campos de lenguaje y visiones epistemológicas y de mundo. Las experiencias chamánicas con alucinógenos tienen su especificidad, puesto que el sistema simbólico que ofrecen interactúa con quien accede a él en un horizonte propio y fundante susceptible de ser una experiencia de relación comunitaria y del símbolo expresado bajo categorías del espíritu en un territorio específico (sobre todo

30 Grace Davie, *Sociología de la religión* (Madrid: Ed. Akal, 2011), 161-164.

31 Cf. Paul Ricoeur, «L'herméneutique du témoignage», en *La testimonianza*, Editado por E. Castelli (Padova: Casa Editrice Dott. Antonio Milani, 197), 35.

en el «viaje» chamánico, cuando las relaciones y los símbolos se manifiestan como personalidades conscientes o como guías de la vida: el símbolo vivido de forma directa)³²; en cambio, muchas experiencias que parten del seguimiento de una persona tal como Jesucristo implican otro tipo de coordenadas, como, por ejemplo: el carácter personal de Dios³³, la distinción material y formal entre Dios y la criatura, la introducción de la analogía *entis* como mediadora de la experiencia con un Dios Trino y la analogización ejercida por la Sagrada Escritura y la Tradición (a las que se les tiene por Palabra de Dios por analogía con la carne de Jesús)³⁴. Pues bien, estas distinciones significan que, para proponer un encuentro según las prerrogativas del modelo propuesto, hace falta recurrir al reconocimiento de la pluralidad y proceder sin hacer de tal encuentro una excusa solapada para colonizar otros saberes y vivencias. Además, se requiere prever la posibilidad de un encuentro o puente de diálogo.

-
- 32 Cf. Peter Furst, *Alucinógenos y cultura*, 3-4; Konrad Theodor Preuss, *Religión y mitología de los Uitotos. Recopilación de textos en una tribu indígena de Colombia, Suramérica. Segunda parte* (Bogotá: UNAL, 1994), 108; José Rodríguez Cuenca, «Cosmovisión, chamanismo y ritualidad en el mundo prehispánico de Colombia», 153; Stanley Krippner; Sulla Joseph, «Spiritual Content in experiential reports from Ayahuasca Sessions», *NeuroQuantology* 9, n.º 2 (2011): 334-335.
- 33 Cf. Victorino Pérez Prieto, «La dimensión personal de Dios en diálogo entre Occidente y Oriente», 425-431: para este autor, lo distintivo de la revelación cristiana sí es el carácter personal de Dios, pero, también la posibilidad de lo más que personal. Quizás aquí halla una salida para lograr el diálogo con la experiencia chamánica.
- 34 Cf. La "teología india", en algunas vertientes que se leen con relación a lo cristiano, se ha enfrentado a este asunto al tratar de darle lugar a la Sagrada Escritura con relación a las tradiciones ancestrales indígenas. Han ofrecido alternativas brillantes, tales como hablar del *sentido intercultural y plural de la Biblia*. Sin embargo, las salidas ofrecidas no han sido suficientes, pues, o se instrumentaliza la Biblia en función de las tradiciones ancestrales, o se instrumentalizan las tradiciones ancestrales para que sirvan de prólogo a la Biblia, o se habla de dos revelaciones que de alguna manera se armonizan. Un ejemplo de esto puede verse en: Javier Lozano Barragán, «La teología india», *Inculturación.net*, Consultado en abril 20, 2023 http://www.inculturacion.net/phocadownload/Autores_invitados/Lozano_La_teologia_india.pdf. También en: Sofía Chipana Quispe, «La Biblia en los procesos andinos de descolonización e interculturalidad», *Concilium-vatican2.org*, 3 de agosto del 2021, consultado en abril 20, 2023 <https://concilium-vatican2.org/es/originales/2019-04-06/>. En todo caso, el asunto sigue abierto. Quizás un camino sea: posicionar a la revelación divina como única fuente y darle total constitución divina a cada horizonte cultural religioso en cuanto horizontes auténticos y normativos del testimonio de la revelación. Lo que seguiría de allí sería un esfuerzo por crear modelos provisionales que permitan la coexistencia y el encuentro no reduccionista de experiencias múltiples con el mismo valor normativo con relación a la revelación, y que fuera un modelo tan dinámico y provisional-progresivo que no destruyera el reducto de fe y del lenguaje formulado en cada situación o contexto.

Una hermenéutica textual que se lee deudora de una hermenéutica de la comprensión es capaz de diferenciar campos y lenguajes, pero también de establecer conexiones. Diferencia, pero no separa. Separar implicaría asumir el presupuesto ontológico de una multiplicidad de fragmentos inconexos entre sí; en cambio, la diferencia implica hallar que la vida está interconectada, pero no por eso imposibilitada de ser distinguida³⁵, hay «unidad en la diferencia» y una «armonía invisible»³⁶. Ese es el fundamento de una posible articulación de campos y de lenguajes; además, la posibilidad de que el mundo se ofrezca a la palabra y devenga en sentido³⁷. No se trata de hacer traducciones directas de un campo a otro³⁸, pues ello exigiría la superioridad cultural de quien traduce los lenguajes; ni de recurrir a síntesis inclusivistas entre los mundos dados por el texto, pues el sistema más elaborado terminará absorbiendo al otro; tampoco, de recurrir a exclusivismos, ya que ello promueve la violencia de un campo sobre otro, al posicionarse uno de ellos como el poseedor absoluto de la verdad³⁹. En cambio, se postuló la articulación como mecanismo metódico que sirve para diferenciar y establecer puentes de comunicación. La articulación exige respeto epistémico de campos, narrativas y tradiciones (lenguajes), y, propiciar un punto intermedio o recurso mediador entre ambos campos⁴⁰. Esa mediación recrea sus propias categorías reflexivas capaces de vehicular el tránsito metafórico y de visiones de un campo a otro. Esa mediación y la articulación son posibles como una tercera instancia en tanto que el contenido de las expresiones culturales particulares puede ofrecerse como «"médium"» para la reflexión sobre encuentro

35 Cf. Koen De Munter, «Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias Aymara», *Chungara, Revista de antropología chilena* 48, n.º 4 (2016): 630.

36 Victorino Pérez Prieto, *La búsqueda de la armonía en la diversidad. El diálogo ecuménico e interreligioso desde el Concilio Vaticano II* (Navarra: Verbo Divino, 2014), 81-122.

37 Cf. Jean Ladrière, *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas* (Salamanca: UNESCO/Sígueme, 1978), 28.

38 Cf. Luis Orlando Jiménez-Rodríguez, *The articulation between natural sciences and systematic theology. A philosophical mediation based on the contributions of Jean Ladrière and Xavier Zubiri* (Leuven-Paris-Bristol: Ephemerides Theologicae Lovanienses, 2015), 38.

39 Cf. Jean Ladrière, *El reto de la racionalidad*, 422-428.

40 Cf. Jean Ladrière, *El reto de la racionalidad*, 389-394.

entre culturas y también como base del encuentro entre religiones⁴¹. De todas formas, se trataría de una tercera instancia provisional para que así promueva el aporte progresivo de cada campo.

5. Dificultades y retos en la investigación

La principal dificultad reside en lo metódico: cómo asumir una investigación que presupone que las experiencias a las que hace referencia (prácticas chamánicas con alucinógenos en comunidades originarias de la Amazonía) se deben a una pluriculturalidad y a una pluriethnicidad. Sería imposible abarcar cada cultura; tampoco se optó por el trabajo de campo con una o algunas de ellas. El reto que esta dificultad presentaba era asumir un horizonte que permitiera cierta universalidad de la experiencia referida; que lograra acumular una considerable información sobre el asunto. Por esa razón, se optó por un estudio documental. Las categorías de *hermenéutica de la comprensión* y *hermenéutica textual* permitieron hacer el engranaje entre la pluralidad de lo viviente y el testimonio o mundo dado en el texto escrito o gráfico. Así se lograba mantener una continuidad entre el estudio de los textos (bibliografía) y a su lugar originante o al que hacen alusión los textos.

Eso mismo ocurría respecto a la revelación cristiana. Si ella no consiste en un cúmulo de doctrinas, preceptos y axiomas, sino en el acontecimiento de la persona de Jesucristo, entonces, cómo tematizar esa revelación con el propósito de ponerla en diálogo articulador. Aquí también se hizo oportuno hablar de estudio documental, ya que los testimonios sobre Jesús y las elaboraciones de fe acerca del Cristo han sido testimoniadas por escrito en la doble vía: la tradición y la Escritura⁴². Así que acceder a la persona que se revela en el caso del

41 Cf. Jean Ladrière, *El reto de la racionalidad*, 423-425.

42 Cf. Joseph Ratzinger, «Observaciones al esquema *De fontibus Revelationis*». En *Obras completas VII/1 Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II* (Madrid, BAC, 2014), 118-121.

cristianismo implica un conocimiento de hermenéutica textual que esté en continuidad con el mundo vital que presupone y testimonia.

Otra dificultad, y no menor, fue el hecho del lugar de quien construye el discurso; el lugar epistémico y de tradición de quien investiga. No se trataba de un trabajo hecho por un indígena, sino por un mestizo educado con las categorías teórico-prácticas occidentales. Esto se podría convertir en un sesgo. Ahora bien, para enfrentar este asunto, se recurrió a la triple diferenciación que apareció en las elaboraciones de teología india y ecoteología: a) teología india-india o hecha por indígenas dentro de sus propias tradiciones ancestrales; b) teología india-cristiana o aquella pensada por indígenas que quieren hablarle al mundo occidental y cristiano o indígenas cristianizados, y c) teología cristiana-india o la elaborada desde un horizonte cristiano y occidental acerca de lo indígena⁴³. Aquí se clarificó que el discurso se emite desde la opción por una relación cristiana-india. Asunto también pertinente, pues indica la necesidad de construir los propios referentes epistémicos y de comprensión a partir del reconocimiento de otros saberes. Esta opción opera con la certeza de que lo indígena es interlocutor principal y privilegiado, y tiene un mensaje crucial que ofrecer al resto del mundo acerca de su relación y cuidado con la vida.

Junto a la dificultad anterior, hubo otra: los indígenas son de tradición oral; en cambio, aquí se optaba metódicamente por un acceso a esa tradición viviente y oral mediante el recurso documental. Esta dificultad exigía que no se perdiera de vista el lugar desde donde se postulaba la investigación (hermenéutica y documentos); que no se estaba haciendo un trabajo de campo y que, por tanto, esto tenía implicaciones en los resultados. El condicionante mayor es que los resultados se ofrecían como un esfuerzo de sistematización y de con-

43 Cf. Octavio Ruíz A., «Teología india, una reflexión cristiana desde la sabiduría indígena», *Theologica Xaveriana*, n.º 145 (2003): 127-129.

sideración teórica a partir de la consulta bibliográfica en bibliotecas, repositorios y bases de datos especializadas. Implicaba distinguir entre publicaciones en medios web hechas por redes indígenas, estudiosos indígenas que han escrito acerca de sus tradiciones y saberes, estudiosos no indígenas que han hecho trabajos de campo y sistematizaciones teóricas (sociales, antropológicas) y que también han fijado por escrito tradiciones orales indígenas. En el caso del cristianismo, este problema no era tan difícil como en el otro caso, pues, aunque el cristianismo nace como oralidad, rápidamente pasa a ser discurso escrito.

6. Análisis de resultados

6.1. Indicaciones procedimentales

Una vez clasificado el material, leído e interpretado, se procedió a sistematizarlo así: a) categorías clave: *Comunicabilidad divina en prácticas chamánicas indígenas inducidas por plantas alucinógenas y revelación en sentido cristiano*; b) Crítica a un posible encuentro, y c) categorías para la articulación: *Estado extático de la existencia, cuidado de la vida desde una ecología integral y teología de la comunicabilidad divina para el cuidado*.

6.2. Categorías clave

Comunicabilidad divina en prácticas chamánicas indígenas inducidas por plantas alucinógenas: situar los saberes ancestrales indígenas asociados con prácticas chamánicas a una experiencia de la divinidad como algo teologizable presupone los siguientes elementos metódicos: a) que así se autointerpretan algunos grupos indígenas⁴⁴.

.....

44 Cf. Leonardo Boff, *Ecología*, 163; José Rodríguez Cuenca, «Cosmovisión, chamanismo y ritualidad en el mundo prehispánico de Colombia», 152; Rafael Negret, *La única cena con la carne de Dios. Profanación de Paraíso Terrenal* (Bogotá, Oveja Negra, 2017), 49-50.

Al respecto, según un mito huitoto de la creación, el trance forma parte del acto creador: «el Padre, en estado de trance, se concentró, buscaba dentro de sí mismo»⁴⁵; para los tukanos las comunicaciones entre el principio germinal creador y el chamán están en función de disponer la comunidad para el cuidado del grupo y del entorno vital⁴⁶, y para la interacción con los espíritus mediante el color y la figura, como en el caso de Chiribiquete en el oriente colombiano⁴⁷. Y b) que la investigación ya no se centra en hacer fenomenología comparada de las experiencias religiosas, sino que procede a preguntarse por la pretensión de verdad y por la realidad de dichas narrativas y autocomprensiones⁴⁸. Además de lo anterior, tiene unos presupuestos ontológicos: a) la interconexión de todos los seres vivientes. En palabras de la teóloga aymara Vicenta Mamani, «La Pacha Mama es nuestra Casa Grande, es el templo de Dios [...] nosotros somos una parte de esos seres que existen como sujetos en la naturaleza»⁴⁹. Por su parte, para Fernando Urbina Rangel, en el caso de los huitotos, ellos ya tenían autoconciencia del sistema viviente amazónico y lo representaban con el árbol de la ceiba⁵⁰; y b) la red simbólica de la experiencia religiosa indígena como susceptible de ser teologizada⁵¹.

Esa posible comunicación divina está asociada en los pueblos originarios de la Amazonía al Creador (generalmente es un principio masculino), que se entrelaza con la Madre (el mundo como

45 Konrad Theodor Preuss, *Religión y mitología de los Uitotos*, 19.

46 Cf. Reichel-Dolmatoff, «Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest», 311.

47 Cf. Carlos Castaño-Urbe, *Chiribiquete: la maloka cósmica de los hombre jaguar* (Bogotá: Instituto colombiano de antropología e historia, 2019), 107.

48 Cf. Juan Martín Velasco, «La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso», 56.

49 Luis Miguel Modino, «Entrevista Vicenta Mamani: "Muchos valores cristianos ya estaban presentes en la cultura indígena"» *Amerindiaenlared.org*. Montevideo, 2016. Consultado en marzo 01, 2022 <http://www.amerindiaenlared.org/contenido/8454/entrevista-vicenta-mamani-muchos-valores-cristianos-ya-estaban-presentes-en-la-cultura-indigena/>

50 Cf. Fernando Urbina Rangel, «Las máscaras del padre sol: Mito, petroglifo y geografía chamanística en la Amazonía», 100-101.

51 Cf. Rafael Negret, *La única cena con la carne de Dios*, 49.

principio femenino)⁵²; la interacción entre el pueblo y las energías divinas pasa por la mediación del chamán y de la práctica de consumo de plantas sagradas alucinógenas⁵³. La cosmología de los tukanos del Vaupés relaciona relatos cosmogónicos con ecología y con viajes chamánicos. Todo es una energía fluctuante y capaz de comunicarse⁵⁴. De esa manera se conectan de forma interpersonal con sus espíritus ancestros y con el Creador⁵⁵. Ahora bien, no se trata de un intercambio de mensajes o de contenidos religiosos, sino de un acceso a una sabiduría práctica que dispone al cuidado de la convivencia comunitaria y del consumo y cuidado de los recursos de la selva. Esa experiencia la otorga el consumo del yagé-ayuhuasca y yakruna⁵⁶. Así pues, la comunicabilidad divina mediante alucinógenos está siempre asociada, en ese horizonte, al cuidado⁵⁷. Por su parte, Fernando Urbina, luego de escuchar los mitos de los huitotos de la Araracuara, concluye que «recuerdan cambios climáticos»⁵⁸, y para la abuela huitoto Filomena Tejada, «el sabedor construye el mundo desde su banco ritual y mediante el acceso a su tradición ancestral»⁵⁹. Por otra parte, para los tukanos, el «viaje» les permite reconocerse hijos y herederos de la Anaconda: la divinidad los distribuyó por las diversas regiones del río Orinoco, les dio nombres y funciones, y creó diversas etnias «los Tukanos, los Desanos, los Piratapuyo; todos empezaron a viajar y hacer cultura»⁶⁰.

52 Cf. Reichel-Dolmatoff, «Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest», 309; Carlos Castaño-Urbe, *Chiribiquete*, 108.

53 Cf. Fernando Urbina Rangel, «Las máscaras del padre sol: Mito, petroglifo y geografía chamanística en la Amazonía», 116.

54 Cf. Rafael Negret, *La única cena con la carne de Dios*, 49-52; Carlos Castaño-Urbe, *Chiribiquete*, 109.

55 Cf. Rafael Negret, *La única cena con la carne de Dios*, 51; Carlos Castaño-Urbe, *Chiribiquete*, 109-110.

56 Cf. José Rodríguez Cuenca, «Cosmovisión, chamanismo y ritualidad en el mundo prehispánico de Colombia», 152; Rafael Negret, *La única cena con la carne de Dios*, 47.

57 Cf. Reichel-Dolmatoff, «Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest», 308-309; José Rodríguez Cuenca, «Cosmovisión, chamanismo y ritualidad en el mundo prehispánico de Colombia», 152-153.

58 Fernando Urbina Rangel, «Las máscaras del padre sol: Mito, petroglifo y geografía chamanística en la Amazonía», 106-107.

59 Fernando Urbina Rangel, «Las máscaras del padre sol: Mito, petroglifo y geografía chamanística en la Amazonía», 107.

60 Cf. Rafael Negret, *La única cena con la carne de Dios*, 47.

Revelación en sentido cristiano: Hay varias concepciones de revelación, por ejemplo, la que concibe que Dios se expresa dictando axiomas, contenidos, preceptos y normas al ser humano como un instrumento usado para transmitirlos⁶¹. Esa forma de ver la acción de Dios se introdujo en el cristianismo con el neoplatonismo cuya noción de inspiración exigía una antropología instrumentalizada por unos contenidos atemporales⁶². Otro ejemplo es la reacción frente al anterior modelo que nació desde la renovación de los estudios bíblicos. En el Antiguo Testamento, la revelación resaltaba el carácter histórico de la comunicación de Dios; por su parte, en el Nuevo Testamento se ponía de relieve la centralidad de una antropología ya no instrumentalizada, sino creadora. Se resaltó la centralidad de Jesús. Este lugar de lo humano en la revelación permitió que se hablara del ser humano como auténtico autor de la Biblia. La renovación crítica de la teología de la revelación se debe así, en gran medida, al proyecto de la Ilustración aplicado al campo teológico⁶³.

La revelación como historia y como antropología, involucró en su comprensión los dinamismos culturales y contextuales. La revelación ya no era atemporal, sino encarnada. Los estudios bíblicos abrieron nuevos caminos para pensar de nuevo el problema de la revelación. A este cometido se unieron otras disciplinas. Fue K. Rahner quien reflexionó sobre las condiciones de posibilidad de una revelación que contara en todo momento con las estructuras antropológicas fundamentales y que, a su vez, permitiera concebir el darse de Dios como un darse a sí mismo en el mundo, y no tanto el darse de unos contenidos y preceptos. La revelación pasó a comprenderse como la autocomunicación de Dios en la persona de Cristo⁶⁴. El horizonte de mundanidad de la revelación permitió hablar de una fenomenolo-

61 Cf. Andrés Torres Queiruga, *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana* (Madrid: Trotta, 2008), 43-44.

62 Cf. Joseph Ratzinger, «Observaciones al esquema De fontibus Revelationis», 127-128.

63 Cf. Andrés Torres Queiruga, *Repensar la revelación*, 52-88.

64 Cf. Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona: Herder, 1984), 106-116 y 149-159.

gía de la revelación, en la cual se asumía el acontecer de Dios en la existencia cotidiana humana⁶⁵; también, de la experiencia religiosa de la persona de Jesús como reveladora de la Trinidad en la carne misma de Jesús⁶⁶; y, además, de una revelación no solo en una persona concreta, sino en la autonomía de la materia en evolución y sucediendo en el vivir y en todo ser viviente⁶⁷.

Pero la teología de la revelación no se casa con fórmulas lexicalizadas; más bien, permanece abierta a la experiencia y vida, y reconoce, en el horizonte de lo viviente, su fuente primera⁶⁸. En esta apertura de la comprensión de la revelación, sugiere Y. Congar, la divinidad que se revela en Cristo es el Espíritu de Dios⁶⁹, «consumador y la autorevelación y autocomunicación de Dios a su criatura»⁷⁰; es el «Espíritu que da vida», el «segundo Adam»⁷¹, y tiene una función de presencia cósmica y evolutiva⁷², que dota a toda criatura, todo ser viviente, de su don⁷³, y a toda religión⁷⁴. En el Espíritu, toda criatura espera la liberación de las fuerzas de la destrucción⁷⁵, es el garante de la unidad y de la diferencia, y es inseparable del Verbo⁷⁶.

Ahora bien, un análisis de la relación entre la teología de la creación (en el segundo relato del Génesis), la antropología bíblica, la predicación de Jesús y el sentido de consumación o *pleroma* dado en la revelación permite proponer que lo que se revela para el cristiano,

65 Gustavo Baena, *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica* (Navarra: ed. Verbo Divino, 2011), 182-184.

66 Maurizio Gronchi, *Jesucristo* (Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2016), 202.

67 Vicente Valenzuela Osorio, *La carne vulnerable*, 327-329.

68 Vicente Valenzuela Osorio, «Teología y neurociencias. Una articulación para otra comprensión de la especificidad interna de la teología». *Estudios eclesiológicos* 94, n.º 368 (2019), 60-63.

69 Yves Congar, *Sobre el Espíritu Santo. Espíritu del hombre, Espíritu de Dios* (Salamanca: Sígueme, 2012), 40.

70 Yves Congar, *Sobre el Espíritu Santo. Espíritu del hombre, Espíritu de Dios*, 75.

71 Yves Congar, *Sobre el Espíritu Santo. Espíritu del hombre, Espíritu de Dios*, 54.

72 Cf. Yves Congar, *Sobre el Espíritu Santo. Espíritu del hombre, Espíritu de Dios*, 41.

73 Cf. Yves Congar, *Sobre el Espíritu Santo. Espíritu del hombre, Espíritu de Dios*, 41.

74 Cf. Yves Congar, *Sobre el Espíritu Santo. Espíritu del hombre, Espíritu de Dios*, 42.

75 Cf. Yves Congar, *Sobre el Espíritu Santo. Espíritu del hombre, Espíritu de Dios*, 55-57.

76 Cf. Yves Congar, *Sobre el Espíritu Santo. Espíritu del hombre, Espíritu de Dios*, 40-64.

junto al testimonio de la persona de Jesucristo y de su Espíritu, es la vida misma en una emergencia de múltiples capas de sentido o palimpsesto viviente. Esto queda en evidencia al observar que Gn 2, 7 desarrolla una teología de la creación humana basada en la vida (aliento de vida: *Hb. Hayyim*, y ser viviente: *Hb. Nefesh*); también, en que la acción creadora de Dios incluye a todo ser viviente (Gn, 13-22, *Hb. Kal basar*, todo ser viviente, carnes vivientes), y a todo ser viviente le reconoce el espíritu (Nm 27, 15, *Hb. Ruah*)⁷⁷. Es llamativo que una posible lectura aramea de la predicación de Jesús en los Evangelios considere que Jesús nunca habló de salvación, sino de vida, pues en su lengua materna aramea no existiría la palabra *sotería/salvación*, sino vida (*Ar. Hayya*)⁷⁸. En todo caso, sería una vida que se vacía para que otros seres tengan vida (*kénosis*), y que esa vida quede saturada de la plenitud. En este punto, la vida en sus diversas capas de sentido volvería al horizonte del Cristo como plenitud. Al parecer, tratar sobre la vida en este sentido implica posicionar de nuevo la plenitud o *pleroma* Cristo como la *corporeidad divina* o como el *gesto divino* que abraza la totalidad del ser y de la creación (tema de Colosenses 2).

6.3. Crítica a un posible encuentro

En cualquiera de las interpretaciones sobre la revelación en sentido cristiano, es fundamental la figura de Jesús el Cristo. No importa si Él es transmisor de una colección de enseñanzas y preceptos para ser cumplidos, o que Él mismo en su historia fuera la revelación definitiva; lo fundamental para el cristianismo era su figura y su carácter de universalidad y de absoluto⁷⁹. Esas características convertían al cristianismo «en la religión absoluta para todo

77 K Elliger; Rudolph W. (Eds.), Biblia hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

78 Aya Abdelmumin, *El arameo en sus labios. Saborear los cuatro evangelios en la lengua de Jesús* (Barcelona: Fragmenta Editorial, 2013), 64-66. Vicente Valenzuela Osorio, «Las prácticas chamánicas ancestrales con alucinógenos como una manera de revitalizar la opción fundamental cristiana».

79 Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 359-360.

hombre»⁸⁰. Ya sea en una visión propia de la Colonia o en una visión más moderna e inclusivista, el problema de Cristo en el encuentro con otras culturas y religiones sigue siendo el de la pretensión de su universalidad y su carácter absoluto⁸¹. Por su parte, los misioneros de la Colonia, cuando contrastaban los efectos de su sacramentología con los sistemas religiosos de los indígenas, supusieron que en estos últimos no estaba presente Cristo. Procedieron, entonces, a condenar y extirpar la religión indígena. Su foco de atención fue la persecución de los chamanes y la demonización de los ritos ancestrales con plantas alucinógenas, pues los misioneros sabían que los chamanes eran el elemento cohesionador de las comunidades indígenas y que sus rituales impedían la cristianización completa⁸².

Un encuentro no puede pasar desapercibido esta historia de la pretensión de superioridad por parte de una religión y la exclusión de otra, como tampoco puede pasar por alto el hecho de que actuar de esa manera conllevó a causar un daño irreparable en la diversidad cultural de pueblos como los de la Amazonía. Para P. Furst, siguiendo a La Barre, en la Amazonía no ocurrió como con los demás indígenas de otras latitudes que sí contaron con frailes que consignaron algunos de sus saberes; en la Amazonia la destrucción cultural fue irreversible⁸³. Afortunadamente, algunos pueblos pudieron salvar de modo clandestino algunos aspectos de su sabiduría y conservar prácticas milenarias mucho más avanzadas y plurales que las del chamanismo euroasiático⁸⁴. Los indígenas del Amazonas se vieron enfrentados a la diversidad de flora y fauna, y la flora los llevó a tener experiencias

80 Karl Rahner, «El cristianismo y las religiones no cristianas», en *Escritos de teología V* (Madrid: Taurus, 1964), 138.

81 Cf. Hans Urs Von Balthasar, «Caracteres de lo cristiano», en *Ensayos teológicos I. Verbum Caro* (Madrid, Cristiandad, 1964), 220-224; Jacques Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso* (Maliaño: Sal Terrae, 2000), 374.

82 Cf. Iris Gareis, «Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (Siglo XVII)», §4 y 5. También en: Vicente Valenzuela Osorio, «Las prácticas chamánicas ancestrales con alucinógenos como una manera de revitalizar la opción fundamental cristiana».

83 Cf. Peter Furst, *Alucinógenos y cultura*, 21.

84 Cf. Peter Furst, *Alucinógenos y cultura*, 4-5.

múltiples con diversas sustancias sagradas, cosa que en Europa ya no ocurría⁸⁵; la relación es de 8 a 10 especies en el viejo continente; y de 80 a 100 en el nuevo continente⁸⁶.

6.4. Categorías de la articulación

La articulación, como ya se indicó antes, busca establecer puentes entre dos o más campos o niveles de realidad o de lenguaje. De esta manera, evita el traduccionismo directo de un campo a otro y, también, evita la síntesis. Respeta las estructuras epistemológicas y de comprensión de cada campo; pero, también, busca crear categorías conceptuales lo suficientemente amplias, que medien entre ambos campos. Se trata de una suerte de tercera instancia para un diálogo auténtico. Aquí se apeló a tres categorías mediadoras, como sigue:

Estado extático de la existencia: La condición extática ha dejado de concebirse únicamente como un estado extraordinario de la conciencia, a comprenderse más como la manera de la existencia (éxtasis y *ek-sistere*), e incluso como la cotidianidad del cerebro: la mente como el éxtasis del cerebro. Esto está respaldado no solo por la ontología de Heidegger, sino, en la actualidad, por algunos estudios cercanos a la antropología de las neurociencias y aplicados a situaciones religiosas asociadas a la mística y al chamanismo. Por ejemplo, para M. Winkelman, las experiencias chamánicas, desde el paleolítico, propiciarían ciertas cartografías neuronales y, por lo mismo, una base común de la experiencia humana. Esa base común se denominaría como universales cerebrales, y estos universales estarían asociados a las experiencias religiosas fundantes del fenómeno humano⁸⁷. Por su parte, E. Miquel, en un estudio entre neurociencias y estudios bíblicos, propondrá que

85 Cf. Peter Furst, *Alucinógenos y cultura*, 5-6.

86 Cf. Peter Furst, *Alucinógenos y cultura*, 4-21.

87 Cf. Michael Winkelman, «Shamanism as Neurotheology and Evolutionary Psychology», *American Behavioral Scientist* 45, n.º 12 (2002): 1884.

la experiencia mística puede concebirse como una experiencia universal⁸⁸. Estas interpretaciones no pretenden proponer una neuro-religión ni una religión natural incrustada en el cerebro. Al hablar de experiencias y de redes o mapas neuronales, insisten en que el cerebro aprende y se modifica por la experiencia. En este carácter dinámico del cerebro concuerdan algunos neurocientíficos como R. Llinás, G. Edelman y A. Damasio. Ahora bien, hablar de la existencia, y con ella también del vivir, como un estado de éxtasis implica reconocer que las experiencias más cotidianas y ordinarias de la vida humana se realizan como un *salir de sí*, un excedente. *Sentir*, amar, orar, inteligir, pensar, cantar, bailar, celebrar, y otras acciones de la vida corriente no sucederían como realidades separadas de vivencias llamadas extraordinarias, como las que se dan por inducción de trance mediado por sustancias o rituales. La base antropológica de esos modos de ser sería la condición extática del existir. La existencia implicar un constante *salir de sí* como manera del vivir.

Cuidado de la vida dentro de un horizonte relacional: El cuidado emerge como una categoría fundamental al momento de concebir la relacionalidad. Cuidar sí es un éthos que afecta el vivir, pero, también, que afecta el saber: ser, vivir, conocer y pensar en el cuidado de la diferencia y en el cuidado de la unidad. Esta es, a su vez, la condición de posibilidad del encuentro entre la visión cristiana de mundo y las visiones amazónicas o, propiamente, chamánicas ancestrales. Este éthos implica, además, concebir una ontología como intrínsecamente interconectada, donde las situaciones del mundo, de la ecología y de la religión no pueden estar separadas de causa de la compasión como justicia⁸⁹.

88 Cf. Esther Miquel, *El Nuevo Testamento desde las Ciencias Sociales* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 223.

89 Se puede contrastar con: Vicente Valenzuela Osorio, «¿Qué desafíos presenta el Sínodo de la Amazonía a la teología? Pensar el problema desde los posibles retos al estatuto epistemológico»; Vicente Valenzuela Osorio, «Pensar la unidad de la teología "en el camino de la sinodalidad", desde el Sínodo de la Amazonía».

Cuidar lo viviente inagotable, desde este horizonte relacional, se convierte en categoría hermenéutica mediadora, pues postula un horizonte de encuentro para diversas experiencias. Lo propio de la comunicación divina en el caso de experiencias chamánicas con alucinógenos queda tematizado como un experimentar la vida en diversas facetas y como la necesidad de propiciar relaciones humanas y con otros seres vivientes, que se realicen en la búsqueda común de armonía y equilibrio. Por su parte, lo propio de la revelación cristiana queda explicitado como un giro hacia una experiencia de vida abundante que requiere gestos y actitudes de empatía con los demás seres (hasta el punto de que la revelación de la divinidad cristiana invita al creyente a ofrecer su vida en una actitud de vaciamiento, de *kénosis*, de misericordia como el ser-plenitud de Dios, para que los demás tengan vida). El horizonte común es la vida y el cuidar, entendido este horizonte como el gesto del *pleroma*. Cuando esto sucede, significa que la actividad humana tiende a superar la fragmentación del vivir y los modelos dualistas de experimentar la realidad, y se propone como un intercambio o comunicación que favorece el vivir mismo.

Una posible teología de la comunicabilidad divina para el cuidado de la vida en el horizonte del inagotable excedente de sentido y de la plenitud: No es suficiente con proponer que la vida y el cuidado es un punto de encuentro fundamental entre la comunicabilidad divina en prácticas chamánicas con alucinógenos y la revelación cristiana. Hay que abrir tanto el cuidado como la vida y toda la creación al excedente de sentidos y a la posibilidad de la saturación de la plenitud. Incluso, hay que leer la creación desde el horizonte del *pleroma*, y no al contrario. Por su parte, experimentar y hablar de la plenitud no es agotar el tema en un modelo inclusivista cristiano ni en otra forma de colonialismo, sino que es aceptar la radical diferencia en el vivir y en el sentir la plenitud. Esta plenitud emerge en la diferencia y en el excedente del sentido en el vivir.

Por un lado, la experiencia chamánica expresa que la plenitud debe darse en las relaciones de comunidad (que sean armoniosas y que busquen el equilibrio); por otro lado, la experiencia cristiana de la revelación implica que esa plenitud viviente se llama Cristo y que satura todo ser y toda la creación, en la inmanencia misma del vivir. Lo que aquí aparece es que esta comunicabilidad divina, más que insistir en contenidos de fe, credos o en códigos de conducta, ofrece, más bien, un camino de reencuentro con lo concreto y fundamental de los modos de ser y de existir de los vivientes: la condición de la vida misma que emerge y se realiza en una multiplicidad inagotable de capas, en un palimpsesto de comunión de carnes vivientes. La vida saturada de plenitud, como la comunicación de lo divino, se convierte en la clave de comprensión de la elaboración teológica y la comprensión sobre la divinidad y su forma de ser.

Ese encuentro entre lo cristiano y lo indígena permite el reconocimiento de sus rasgos diferenciadores (cada experiencia es específica y plural), asimismo, plantea la posibilidad de establecer puentes de diálogo capaces de reconocer la diferencia. No se trata de un eclecticismo de experiencias ni de lenguajes, sino de una articulación, es decir, de la introducción de un modelo para comprender mejor cómo sucede la experiencia de lo divino en la diversidad, pero también cómo esos niveles de realidad están interconectados. En todo caso, esa articulación tendrá que ser, por su misma constitución mediadora, provisional y siempre abierta a reelaboraciones.

Lo que una posible teología de esa comunicabilidad divina implica es el ofrecimiento de una comprensión de la divinidad que tiene por fuente y por condición de posibilidad el vivir mismo. No se trata de la introducción de dioses que operan como causas externas al vivir y al mundo, sino de la visión de una clave que permite vivenciar la divinidad en el plano inmanente de la vida. Esta manera de concebir el asunto permite superar las visiones dualistas de la realidad, pues deja entender que en el horizonte del vivir puede ocurrir la experiencia de

lo divino; tampoco cae en un panteísmo, pues hace posible reconocer que hay ciertas experiencias con rasgos diferenciadores (pero no separados). Más bien trata de comprender la divinidad en las capas del vivir; la comunicación de lo divino, como una invitación al cuidado de los seres vivientes y de todo sentido inagotable del vivir; la vida, en la saturación del *pleroma*, y un *pleroma* que no se deja objetivar ni en el campo de la sensibilidad ni en el campo de la experiencia ni en el lenguaje mismo de una tradición religiosa o cultural. Solo se deja vivenciar y su dinámica es arrojar la vida al excedente, y el excedente como el gesto por excelencia del acontecer de lo divino.

7. Principales novedades y aportes a la investigación

Una de las novedades principales de la investigación fue el sistematizar lo propio de la comunicación divina en prácticas chamánicas con alucinógenos y lo propio de la revelación cristiana, en un modelo de articulación que permitiera un diálogo: respeto por la diferencia de campos y posibilidad de puentes de encuentro. Si bien este asunto metódico y epistemológico es muy importante, también lo fue el que se postulara que, a partir de dicho encuentro, la divinidad es comprendida desde el horizonte del vivir y del cuidado de la vida⁹⁰; pero una comprensión del vivir que no se queda en un único sentido, sino que se abre a la diversidad de capas de sentido. Por otra parte, casi siempre se ha insistido en que la divinidad comunica contenidos de fe, doctrinas reveladas o códigos de conducta. Por el contrario, aquí se pudo proponer que lo que comunica es la vida misma, y esa vida debe ser comprendida en el horizonte del *pleroma*. Esto puede llamarse experiencias, vivencias, sensibilidades, modos de ser, pero no una doctrina ni una objetivación del lenguaje. En el ámbito de la teología cristiana esto tiene repercusiones hondas, pues implica que la revelación ya no se entiende tanto como un contenido doctri-

90 Cf. Vicente Valenzuela Osorio, «Las prácticas chamánicas ancestrales con alucinógenos como una manera de revitalizar la opción fundamental cristiana», 350-351.

nal, sino como una experiencia abierta al horizonte de la vida en su complejidad de sentidos y en la saturación del *pleroma*-Cristo (sin reducirlo a una tribalización de esa experiencia fundamental, sino dejarlo siempre abierto a nuevas capas en un inagotable palimpsesto).

Conclusiones

El encuentro que sucede en el presente escrito requiere de una articulación que sirva de puente ente los diversos lugares y campos convocados; que logre respetar cada campo, pero también ponerlos en una actitud de diálogo, no de convencimiento, sino de crecimiento mutuo. Esa articulación, más que un tercer lugar o tercera instancia del lenguaje, expresa el carácter de excedente del lenguaje, su salida de sí; por ello, tiene su propio lugar de enunciación y de interpretación. La articulación, que es provisional y creciente, se abre a la sistematización, pero en el marco de un sistema abierto. Por su parte, las categorías articuladoras pueden ser: la condición extática de la existencia, la visión de interrelacionalidad y una teología de la comunicabilidad divina. Esta mediación permite una interculturalidad e interreligiosidad, en donde co-existan y se co-activen experiencias de revelación en Cristo y experiencias de comunicación divina mediante uso chamánico de alucinógenos.

El modelo de articulación respeta que los indígenas tengan un reducto cultural propio y que lo vivencien en sus prácticas chamánicas, y también respeta lo propio cristiano. Articular no es una síntesis ni un mecanismo de traducción directa de un campo a otro. Más bien es un mecanismo que facilita el encuentro sin derivar en una colonización de un campo hacia otro o de un saber sobre el otro. Este asunto es fundamental pues se propone como una salida al problema de la colonización de los reductos culturales indígenas por parte de religiones grandes como el caso del cristianismo. También evita concluir en una exclusión mutua. Más bien, propone unos puentes por donde pueden fluir las experiencias, sus lenguajes y sus discursos.

Si bien los misioneros de la Colonia no vieron el simbolismo de Cristo en las prácticas ancestrales indígenas con alucinógenos, esto no implica que en el presente se siga avalando una separación. Más bien, habría que comprender, como aquí sucedió, de otra manera lo relativo a Cristo (como invitación a la plenitud en el ser y en la creación; como plenitud en la multiplicidad de sentidos del vivir. Allí, el *pleroma*, en su gesto fundante-Cristo, sobrecoge la creación). No se trata de hallar en otros lugares los símbolos culturales de los cristianos, sino de establecer un lugar común donde es posible el encuentro. Este lugar común pasa por la vida y el cuidado de la vida leídas dentro del excedente como manera de plenitud o *pleroma*. Desde este lugar común la experiencia de la divinidad se activa en el horizonte del vivir. Se reconoce lo propio indígena del caso, es decir, el velar por relaciones de armonía y de equilibrio; y lo propio cristiano, una vida como entrega o *kénosis*-camino a la realización en favor de otras vidas. Pero el lugar común sigue siendo una antropología dada a la vida, y una vida que se entiende como un estado de éxtasis constante, salida de sí, excedente; la posibilidad de un cuidado de la vida en una visión relacional, y la posibilidad de que esas experiencias sean realizadas desde el darse de la divinidad en el vivir.

Bibliografía

Abdelmumin, Aya. *El arameo en sus labios. Saborear los cuatro evangelios en la lengua de Jesús*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2013.

Baena, Gustavo. *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*. Navarra: ed. Verbo Divino, 2011.

Boff, Leonardo. *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, 2011.

Bousquet, François. «Verdad, respeto de lo singular y de la universalidad en dialogo». *Revista Internacional de Teología Concilium*, n.º 369 (2017): 95-105.

- Castaño-Uribe, Carlos. *Chiribiquete: la maloka cósmica de los hombre jaguar*. Bogotá: Instituto colombiano de antropología e historia, 2019.
- Clayton, Philip. *Adventures in the Spirit. Dog, World, Divine Action*. Minneapolis: NM: Fortress Press, 2008.
- Chipana Quispe, Sofía. «La Biblia en los procesos andinos de descolonización e interculturalidad». *Concilium-vatican2.org*, 3 de agosto del 2021. consultado en abril 20, 2023 <https://concilium-vatican2.org/es/originales/2019-04-06/>
- Congar, Yves. *Sobre el Espíritu Santo. Espíritu del hombre, Espíritu de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Davie, Grace. *Sociología de la religión*. Madrid: Ed. Akal, 2011.
- De Munter, Koen. «Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias Aymara». *Chungara, Revista de antropología chilena* 48, n.º 4 (2016): 629-644.
- «Documento finale e votazioni del Documento finale del Sinodo dei Vescovi al santo padre Francesco (26 ottobre 2019)». 2019. *vidanuevadigital.com*. Oficina de prensa de la Santa Sede. 2019. Consultado en octubre 03, 2022. <https://www.vidanuevadigital.com/wp-content/uploads/2019/10/Documento-final-Sinodo-Amazonia.pdf>
- Dupuis, Jacques. *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Maliaño: Sal Terrae, 2000.
- Dupuis, Jacques. *El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo*. Bilbao: Ed. Sal Terrae, 2002.
- Elliger, K. Rudolph W. (Eds.). *Biblia hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Furst, Peter. *Alucinógenos y cultura*. México: Fondo de cultura económica, 1980.

- Gadamer, George. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Gareis, Iris. «Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (Siglo XVII)». *Boletín de Antropología* 18, n.º 35 (2004): 262-282.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Ed. Gedisa, 2003.
- Glazik, Josef. «La primavera misional al comienzo de la Edad Moderna». En *Manual de historia de la Iglesia, tomo V, (Handbuch der Kirchengeschichte, tomo IV, 1972)*. Dirigido por H. Jedin, H., 782-835. Barcelona: Herder, 1986.
- Gronchi, Maurizio. *Jesucristo*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2016.
- «Instrumentum laboris de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos (6-27 octubre 2019)». *Vatican.va*. Oficina de prensa de la Santa Sede. Consultado en diciembre 01, 2022. <http://press.vatican.va/content/salas-tampa/es/bollettino/pubblico/2019/06/17/ins.html>
- Jiménez-Rodríguez, Luis Orlando. *The articulation between natural sciences and systematic theology. A philosophical mediation based on the contributions of Jean Ladrière and Xavier Zubiri*. Leuven-Paris-Bristol: Ephemerides Theologicae Lovanienses, 2015.
- Knitter, Paul. «Jesús y otros salvadores». *Theologica Xaveriana*, n.º 118 (1996): 127-140.
- Krippner, Stanley; Sulla Joseph. «Spiritual Content in experiential reports from Ayahuasca Sessions». *NeuroQuantology* 9, n.º 2 (2011): 333-350.
- Ladrière, Jean. *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas*. Salamanca: UNESCO/Sígueme, 1978.

- Ladrière, Jean. *La articulación del sentido*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Lonergan, Bernard. *Método en teología*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1994.
- Lozano Barragán, Javier. «La teología india». *Inculturación.net*. Consultado en abril 20, 2023 http://www.inculturacion.net/phocadownload/Autores_invitados/Lozano,_La_teo-logia_india.pdf.
- Meiser, Ana. *“Bebo de dos ríos”. Sobre la lógica de los procesos transculturales entre los cristianos Achuar y Shuar en la Amazonía Alta*. Quito: ed. Abya-Yala, 2015.
- Micarelli, Giovanna. *Indigenous Networks at the Margins of development*. Bogotá: ed. Javeriana, 2015.
- Miquel, Esther. *El Nuevo Testamento desde las Ciencias Sociales*. Navarra: Verbo Divino, 2011.
- Modino, Luís Miguel. «Entrevista Vicenta Mamani: “Muchos valores cristianos ya estaban presentes en la cultura indígena”». *Amerindiaenlared.org*. Montevideo, 2016. Consultado en marzo 01, 2022 <http://www.amerindiaenlared.org/contenido/8454/entrevista-vicenta-mamani-muchos-valores-cristianos-ya-estaban-presentes-en-la-cultura-indigena/>
- Negret, Rafael. *La única cena con la carne de Dios. Profanación de Paraíso Terrenal*. Bogotá: Oveja Negra, 2017.
- Panikkar, Raimon. *Íconos del misterio. La experiencia de Dios*. Barcelona: Península, 2001.
- Pannenberg, Wolfhart. *Teología y teoría de la ciencia*. Madrid: Cristiandad, 1981.
- Pérez Prieto, Victorino. «La dimensión personal de Dios en diálogo entre Occidente y Oriente». *Theologica Xaveriana* 64, n.º 178 (2014): 423-453.

- Pérez Prieto, Victorino. *La búsqueda de la armonía en la diversidad. El diálogo ecuménico e interreligioso desde el Concilio Vaticano II*. Navarra: Verbo Divino, 2014.
- Preuss, Konrad Theodor. *Religión y mitología de los Uitotos. Recopilación de textos en una tribu indígena de Colombia, Suramérica. Segunda parte*. Bogotá: UNAL, 1994.
- Rahner, Karl. «El cristianismo y las religiones no cristianas». En *Escritos de teología V*, 135-157. Madrid: Taurus, 1964.
- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1984.
- Raichel-Dolmatoff, G., «El misionero ante las culturas indígenas», *América indígena* 32, n.º 4 (1972): 1-10.
- Reichel-Dolmatoff, G. «Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest». *Man, New Series* 11, n.º 3 (1976): 307-318.
- Ratzinger, Joseph. «Observaciones al esquema *De fontibus Revelationis*». En *Obras completas VII/1 Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II*, 117-135. Madrid: BAC, 2014.
- Ricoeur, Paul. «L'herméneutique du témoignage». En *La testimonianza*, Editado por E. Castelli, 35-61. Padova: Casa Editrice Dott. Antonio Milani, 1972.
- Ricoeur, Paul. *La metáfora viva*. Madrid: Trotta, 2001.
- Rodríguez Cuenca, José, «Cosmovisión, chamanismo y ritualidad en el mundo prehispánico de Colombia. Esplendor, ocaso y renacimiento», *Maguaré* 25, n.º 2 (2011): 145-195.
- Ruíz A., Octavio. «Teología india, una reflexión cristiana desde la sabiduría indígena». *Theologica Xaveriana*, n.º 145 (2003): 113-144.
- Torres Queiruga, Andrés. *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Trotta, 2008.

- Urbina Rangel, Fernando, «Las máscaras del padre sol: Mito, petroglifo y geografía chamanística en la Amazonía». En *Amazonía colombiana. Imaginarios y realidades*, editado por J. Echeverri, y C. Pérez Niño, 97-119. Bogotá: ed. UNAL, 2011.
- Valenzuela Osorio, Vicente. *Plantas alucinógenas, teología y neurociencias*. Bogotá: ed. USTA, 2019.
- Valenzuela Osorio, Vicente. *La carne vulnerable como Fuente primera y constitutiva de la teología*. Bogotá: Javeriana, 2019.
- Valenzuela Osorio, Vicente. «Teología y neurociencias. Una articulación para otra comprensión de la especificidad interna de la teología». *Estudios eclesiológicos* 94, n.º 368, (2019): 39-74.
- Valenzuela Osorio, Vicente. «¿Qué desafíos presenta el Sínodo de la Amazonía a la teología? Pensar el problema desde los posibles retos al estatuto epistemológico». *Franciscanum* 63, n.º 175 (2021): 1-20.
- Valenzuela Osorio, Vicente. «Las prácticas chamánicas ancestrales con alucinógenos como una manera de revitalizar la opción fundamental cristiana». En *¿Es pertinente la teología de la liberación hoy? Aportes de Amerindia Colombia*, editado por Isabel Corpas de Posada, 343-356. Montevideo: Amerindia, 2020.
- Valenzuela Osorio, Vicente. «Pensar la unidad de la teología "en el camino de la sinodalidad", desde el Sínodo de la Amazonía». *Theologica Xaveriana*, n.º 73 (2023), 1-26.
- Velasco, Juan Martín. «La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso. Status Quaestionis». En *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión I*, Coordinado por J. Gómez Caffarena, y J. M. Mardones, 13-58. Barcelona, Antropos, 1992.
- Von Balthasar, Hans Urs. «Caracteres de lo cristiano». En *Ensayos teológicos I. Verbum Caro*, 209-233. Madrid, Cristiandad, 1964.

Winkelman, Michael. «Shamanism as Neurotheology and Evolutionary Psychology». *American Behavioral Scientist* 45, n.º 12 (2002): 1875-1887.

Wunenburger, Jean-Jacques. «Paradigmas epistemológicos y hermenéuticos en el ámbito interreligioso», *Revista Internacional de Teología Concilium*, n.º 369 (2017): 17-27.

Enviado: 9 de diciembre 2022

Aceptado: 18 de abril de 2023

