revista venezolana de estudios de la mujer

Vol. 31, Nº 65 II, enero-junio 2026

Las diosas como arquetipos decoloniales del inconsciente colectivo: resistencia al epistemicidio espiritual en las narrativas Baré y Huottüja del amazonas venezolano

Marianicer Figueroa Agreda

marianicer@gmail.com

Psicóloga egresada de la Universidad Central de Venezuela (UCV) y Doctora en Innovación Educativa. Es la fundadora y directora de la Escuela de Bienestar Integrativo para la Mujer, donde lidera la línea de investigación "Palabra Savia".

https://orcid.org/0009-0006-6876-4623

Lianella Fuenmayor

lianellafuenmayor@gmail.com

Médico Cirujano egresada de la Universidad Central de Venezuela (UCV), con especialización en salud pública. Busca establecer puentes entre la ciencia médica occidental y las epistemologías de la salud indígena.

Andrea Quintero

andreaquintero.m@gmail.com

Licenciada en Comunicación Social egresada de la Universidad Central de Venezuela (UCV). Especialista en comunicación intercultural y documentación de la oralidad.

Resumen

Esta investigación cualitativa decolonial estudia a las deidades femeninas Baré y Huottüja del Amazonas venezolano con carácter de arquetipos territorializados que resisten el epistemicidio espiritual colonial. A través de etnografía colaborativa con sabias indígenas, se rescataron las figuras de Amaruyagua, de Pumeyawa, Chejeru y Kuäwäyąmu, figuras que personifican la creación intelectual, la transmutación estética y el poder destructor sobre lo que debe estar presente para que se produzca el equilibrio cósmico. Integrando el feminismo decolonial latinoamericano y la psicología analítica situada, el estudio demuestra que la recuperación de estas diosas es una práctica política de descolonización psíquica que empodera a las mujeres para reivindicar su autoridad espiritual y reconstruir subjetividades soberanas frente a los relatos de sumisión judeocristiana.

PALABRAS CLAVE: Arquetipos territorializados, Epistemicidio espiritual, Espiritualidad indígena, Amazonas, Decolonización feminista, Colonialidad del ser espiritual.

Abstract

This decolonial qualitative research analyzes Baré and Huottüja female deities from the Venezuelan Amazon as territorialized archetypes resisting colonial spiritual epistemicide. Through collaborative ethnography with indigenous elders, the study recovered Amaruyagua, Pumeyawa, Chejeru, and Kuäwäyąmu—goddesses embodying intellectual creation, aesthetic transmutation, and necessary destructive power for cosmic balance. Integrating Latin American decolonial feminism and situated analytical psychology, the research demonstrates that reclaiming these goddesses constitutes a political strategy of psychic decolonization. This process empowers women to reclaim spiritual authority and reconstruct sovereign subjectivities against Judeo-Christian narratives of female submission, offering pathways toward epistemic justice and ontological self-determination in contemporary Latin America.

KEYWORDS: Territorialized archetypes, Spiritual epistemicide, Indigenous spirituality, Amazon, Decolonial feminism, Coloniality of the spiritual being partnerships.

*Este estudio fue realizado en el marco del proyecto "Tejiendo espiritualidades de lo femenino: Cosmovisión y Prácticas Ancestrales de Mujeres Indígenas Baré y Huottüja del Amazonas Venezolano", financiado por el Fondo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (FONACIT), Venezuela, contrato 149-2024. Las autoras utilizaron herramientas de edición lingüística asistida por IA únicamente para mejorar la fluidez narrativa y coherencia textual en la fase final de redacción, asi como para garantizar el uso adecuado de normas APA. El diseño metodológico, análisis de datos, reflexiones teóricas y todas las citas textuales de entrevistas son de autoría exclusiva de las investigadoras firmantes.

Introducción: el epistemicidio espiritual y la herida colonial en lo sagrado femenino

La constitución de la subjetividad femenina en América Latina tiene una pérdida profunda a partir de un proceso histórico que denominamos epistemicidio espiritual: el borramiento violento, sistemático de las epistemologías sagradas originarias las que se ven reemplazadas por una teología colonial androcéntrica. Este mecanismo de dominación se nos muestra metafóricamente con "la lógica de la costilla" proveniente de la historia del Génesis, donde la mujer es la secundaria o la ontológicamente secundaria es aquella proveniente del cuerpo del hombre y en la que es definida por su subordinación.

Desde este origen, las instituciones religiosas coloniales construyeron un imaginario donde el sagrado femenino se fue reduciendo a dos arquetipos funcionales para el patriarcado: la Virgen María (pureza inmaculada, silencio y subordinación) y Eva (tentadora responsable de la caída), siendo este el imaginario hegemónico que ha naturalizado que la autoridad espiritual, la capacidad de creación intelectual o el gobierno del mundo son atributos masculinos. Como advierte Ivone Gebara (2007), la masculinización de lo divino se constituye en un mecanismo de control que obliga a las mujeres a buscar un intermediario masculino que les dé acceso a la divinidad. Por eso, la recuperación de las cosmogonías indígenas no es folclorización, es una urgencia política y terapéutica de la resistencia.

El proyecto FONACIT "Tejiendo espiritualidades de lo femenino" se adentra en la memoria oral de las mujeres Baré y Huottüja del Amazonas venezolano para rescatar figuras que el colonialismo intentó sepultar. Emergen diosas que desafían la dicotomía occidental que asocia a la mujer exclusivamente con la ternura y la maternidad sacrificial: Amaruyagua y Kuäwäyąmu ostentan poderes de creación y ordenamiento, y poseen una aterradora capacidad de destrucción y juicio. Estas figuras revelan una feminidad que gobierna la vida y la muerte, que piensa, ordena y castiga.

La constitución de la subjetividad femenina en América Latina tiene una pérdida profunda a partir de un proceso histórico que denominamos epistemicidio espiritual: el borramiento violento, sistemático de las epistemologías sagradas originarias las que se ven reemplazadas por una teología colonial androcéntrica. Este mecanismo de dominación, "la lógica de la costilla", proveniente de la historia del Génesis, donde la mujer es la secundaria o la ontológicamente secundaria es aquella proveniente del cuerpo del hombre y en la que es definida por su subordinación.

Las instituciones religiosas coloniales construyeron un imaginario donde el sagrado femenino se fue reduciendo a dos arquetipos funcionales para el patriarcado: la Virgen

María (pureza inmaculada, silencio y subordinación) y Eva (tentadora responsable de la caída).

Este imaginario hegemónico ha colonizado el imaginario colectivo, por lo que es naturalizado que la autoridad espiritual, la capacidad de creación intelectual o el gobierno del mundo son atributos masculinos. Como advierte Ivone Gebara (2007), la masculinización de lo divino se constituye en un mecanismo de control que obliga a las mujeres a buscar un intermediario masculino que les dé acceso a la divinidad. Por eso, la recuperación de las cosmogonías indígenas no es folclorización, es una urgencia política y terapéutica de la resistencia.

Teorización: arquetipos territorializados y colonialidad del ser espiritual.

1. Los arquetipos como fuerzas territoriales y políticas: una psicología analítica decolonial latinoamericana.

El concepto de arquetipo, reinterpretado desde la psicología analítica situada latinoamericana, refiere a patrones simbólicos que residen en el inconsciente colectivo pero que se manifiestan de manera profundamente específica según el territorio, la historia y las memorias de resistencia de cada pueblo. Autoras pioneras como Patricia Dias Giménez (2015) han demostrado en su trabajo clínico con mujeres latinoamericanas que los arquetipos no son entidades abstractas universales, sino fuerzas psíquicas que se encarnan culturalmente y portan memorias históricas de lucha. Giménez señala que "la mujer latinoamericana necesita acceder a arquetipos que reflejen su propia historia de resistencia, no a diosas griegas que perpetúan la colonización simbólica de su psique" (Giménez, 2015: 74).

María Jesús Catalán (2018) profundiza esta perspectiva al argumentar que "los arquetipos no son universales en su manifestación simbólica, sino que se encarnan culturalmente. La Diosa Kali de la tradición hindú, la Coatlicue mesoamericana o la Kuäwäyąmu Huottüja son manifestaciones culturalmente específicas del mismo arquetipo de la Madre Terrible, pero cada una porta memorias históricas y resistencias particulares que deben ser honradas en su especificidad" (Catalán, 2018: 112). Esta comprensión permite superar la universalización eurocéntrica de los símbolos y reconocer que las diosas indígenas del Amazonas son fuerzas vivas ligadas al territorio, a la selva y a una historia de resistencia anticolonial específica.

Durante los encuentros de círculos de palabra con las abuelas, descubrimos que los arquetipos desde sus verdades encarnadas no son entidades abstractas flotando en un inconsciente universal sin territorio. Son fuerzas psíquicas que caminan con el territorio, que beben del Orinoco y del árbol de la vida, que respiran el mismo aire que

las abuelas que las nombran. En este sentido, las diosas Baré y Huottüja deben entenderse como arquetipos territorializados: su poder está intrínsecamente ligado a la selva amazónica, a sus ríos y el poder misterioso de sus piedras oscuras, a las plantas sagradas y a los ciclos cósmicos propios de esta región. Su recuperación no es solo un acto psicológico individual, sino un proceso colectivo de reterritorialización espiritual que desafía la lógica extractivista que ha convertido la Amazonía en "pulmón del mundo" para el beneficio del Norte Global, negando su condición de territorio sagrado habitado por pueblos con cosmovisiones propias.

2. Epistemicidio espiritual y colonialidad del ser espiritual

¿Qué queda cuando se arranca a una niña, a una mujer la posibilidad de imaginar a lo divino con su propio rostro? ¿y si los llegásemos a conseguir qué queda cuando esos rostros no se parecen a quienes somos como Venezolanas?

El epistemicidio espiritual opera suprimiendo arquetipos femeninos de poder (la Creadora, la Sabia, la Guerrera, la Destructora), reduciendo a la mujer a roles de servicio. Desde la perspectiva de Catherine Walsh (2009), el epistemicidio no es simplemente la destrucción de conocimientos no occidentales, sino un proceso que afecta de manera diferenciada a las mujeres racializadas, cuyas epistemologías sagradas han sido doblemente colonizadas: por el racismo epistémico y por el patriarcado. Walsh argumenta que "las mujeres indígenas y afrodescendientes han sido históricamente excluidas no solo de los sistemas de conocimiento occidentales, sino también de los relatos sobre resistencia epistémica, invisibilizando su rol como guardianas de saberes ancestrales" (Walsh, 2009: 58).

Para nombrar esta dimensión específica de la violencia colonial, proponemos el concepto de colonialidad del ser espiritual: la fractura ontológica mediante la cual el colonialismo no solo destruyó cosmogonías originarias, sino que colonizó ontológicamente la relación de las mujeres racializadas con lo sagrado, imponiendo una subjetividad espiritual subordinada, intermediada y desprovista de autoridad autónoma. Este concepto articula críticamente las aportaciones de María Lugones sobre la colonialidad del género, las reflexiones de Rita Laura Segato sobre la transformación ontológica de las subjetividades femeninas bajo el patriarcado colonial, y el análisis de Catherine Walsh sobre el epistemicidio como violencia epistémica diferenciada.

A diferencia de la colonialidad del ser en sentido amplio, la colonialidad del ser espiritual enfatiza específicamente el modo en que:

1. Se destruyeron las genealogías sagradas femeninas: Las diosas creadoras, sabias y destructoras de los pueblos originarios fueron sistemáticamente borradas o demonizadas, sustituidas por una teología androcéntrica donde lo divino se

encarna exclusivamente en figuras masculinas (Dios Padre, Jesucristo) o en arquetipos femeninos domesticados (la Virgen María como modelo de sumisión).

2. Se impuso la intermediación masculina para acceder a lo sagrado: Como señala Ivone Gebara (2007), la masculinización de lo divino opera como mecanismo de control que obliga a las mujeres a buscar sacerdotes, pastores o maridos como intermediarios para relacionarse con lo trascendente. Esta intermediación rompe con las tradiciones precoloniales donde las mujeres podían ser chamanas, curanderas y guardianas directas del conocimiento sagrado —como lo evidencia el mito de Chejeru, cuya vagina es origen mismo del yopo, herramienta visionaria en la tradición Huottüja.

3. Se patologizó la agresividad sagrada femenina: La colonialidad del ser espiritual prohibió el acceso femenino a los arquetipos de la "Madre Terrible" o la Diosa destructora —fuerzas necesarias para el equilibrio cósmico—, reemplazándolos con la exigencia de una bondad incondicional y abnegada. Como observa Patricia Dias Giménez (2015), esta prohibición ha dejado a las mujeres desprovistas de recursos simbólicos para la autodefensa espiritual y la imposición de límites justos.

4. Se desencarnó lo sagrado del territorio: La espiritualidad indígena, profundamente ligada a la tierra, los ríos y las plantas sagradas, fue reemplazada por una teología transcendental y deslocalizada que separa lo divino de lo terrenal. Este desencarnamiento espiritual facilitó el extractivismo al vaciar de sacralidad los territorios habitados por pueblos originarios.

Para Yuderkys Espinosa Miñoso (2014), esta fractura espiritual no es un efecto secundario del colonialismo, sino un pilar fundamental de la colonialidad del género: "La mujer indígena y negra fue colonizada no solo en su cuerpo y su trabajo, sino en su capacidad para nombrar lo sagrado, para acceder directamente a lo divino y para ser reconocida como fuente legítima de conocimiento espiritual". La colonialidad del ser espiritual, por tanto, designa esa herida ontológica que hace dudar a las mujeres racializadas de su derecho a ocupar lugares de autoridad sagrada. Su sanación requiere la recuperación activa de arquetipos territorializados que portan memorias de resistencia: diosas que piensan, ordenan, transforman y destruyen con justicia. Si bien las abuleas no hablan ni de arquetipos ni de Diosas para Nieves Azuaje, Pumeyawa es el aroma del bálsamo que frota en sus sienes al amanecer; para Claudia Álvarez, Kuäwäyąmu es el humo de caraña que se eleva sobre los conucos cuando la tierra bendice la siembra. Estas diosas no viven en bibliotecas. Viven en los gestos de mujeres que, por primera vez, se permiten cerrar puertas sin culpa.

3. Feminismos decoloniales latinoamericanos y la recuperación de lo sagrado

Frente a esta herida epistémica, los feminismos decoloniales latinoamericanos han

articulado estrategias de resistencia que colocan en el centro la recuperación de espiritualidades originarias como acto político de descolonización del ser. Yuderkys Espinosa Miñoso (2014) denuncia cómo el feminismo hegemónico ha reproducido la colonialidad al universalizar las experiencias de las mujeres blancas del Norte Global, invisibilizando sistemáticamente las luchas y saberes de las mujeres racializadas del Sur. Para Espinosa Miñoso, el feminismo decolonial debe partir necesariamente de "la crítica al etnocentrismo y al racismo estructural que atraviesa los feminismos latinoamericanos", recuperando epistemologías que emergen desde los cuerpos y territorios concretos de las mujeres indígenas, negras y mestizas.

Complementando esta perspectiva, Ochy Curiel (2007) propone un feminismo antirracista y decolonial que enfrente simultáneamente el patriarcado, el colonialismo y el capitalismo como sistemas entrelazados. Curiel insiste en que "la crítica poscolonial debe partir de las prácticas políticas de los feminismos antirracistas que han resistido históricamente la triple opresión de género, raza y clase". En este marco, la recuperación de las diosas indígenas no es un ejercicio nostálgico, sino una estrategia política concreta para desmantelar la colonialidad del género y reconstruir subjetividades femeninas no subordinadas. Podríamos decir que las abuelas amazónicas guardan antídotos, tejiendo en lo invisible. Guardaron a las diosas en el humo de la caraña, en el ritmo de las canoas, en el silencio entre palabra y palabra. Sus memorias orales son arca de resistencia donde Amaruyagua, Pumeyawa, Chejeru y Kuäwäyąmu esperan, vivas y furiosas, a ser nombradas de nuevo.

Desde una dimensión práctica, Julieta Paredes (2009), activista aymara y cofundadora del colectivo Mujeres Creando en Bolivia, desarrolla el concepto de feminismo comunitario, anclado en la cosmovisión andina del sumak kawsay (buen vivir). Su enfoque parte de principios de reciprocidad, complementariedad y respeto a la Madre Tierra para articular una ética feminista que trascienda la lógica liberal de la igualdad formal. Como señala Paredes, "el feminismo comunitario no busca la igualdad con el hombre dentro del sistema patriarcal, sino la destrucción del patriarcado mismo y la construcción de relaciones sociales basadas en la armonía cósmica". Aunque su trabajo se centra en los Andes, estas reflexiones sobre la espiritualidad femenina indígena como fuente autónoma de autoridad resuenan profundamente con las cosmovisiones amazónicas estudiadas en esta investigación, pero también en los cuerpos de quienes siendo investigadoras fuimos a buscar medicina para recordar de que estamos hechas.

En diálogo con estas propuestas, Rita Laura Segato (2014) aporta una perspectiva antropológica crucial al distinguir entre el patriarcado precolonial de "bajo impacto" —donde existía una división de roles pero no una subordinación ontológica de las

mujeres— y el patriarcado colonial-moderno de "alto impacto", caracterizado por la violencia sistemática contra las mujeres. Esta distinción histórica es fundamental porque, como argumenta Segato, la recuperación de las espiritualidades indígenas permite visibilizar que "otras formas de organización de género han existido y pueden existir", desnaturalizando así la supuesta universalidad del patriarcado.

4. El arquetipo de la Diosa oscura y la integración de la agresividad femenina

A diferencia de la Virgen María, cuyas manos juntas y ojos bajos encarnan el poder de la intercesión sumisa, las diosas amazónicas caminan con la frente alta y los pies firmes en la tierra. Ellas no piden permiso. No interceden. Deciden. Ellas tal cual fueron presentadas muestran una voluntad autónoma y, crucialmente, una capacidad de destrucción, son diosas que no temen a su propia furia. Este aspecto de la "Madre Terrible" es vital para la psique femenina, pues el patriarcado ha domesticado a la mujer prohibiéndole su propia agresividad y capacidad de poner límites, dejándola indefensa. Arquetipos como los hallados en esta investigación recuerdan que la naturaleza (y la mujer) no es solo nutricia, sino que posee una fuerza necesaria para defender el equilibrio y la justicia.

Patricia Dias Giménez (2015), en su trabajo clínico con mujeres latinoamericanas, ha observado que la integración del arquetipo de la Diosa oscura —aquella que castiga, destruye y pone límites— es fundamental para la sanación de traumas de violencia de género. Giménez señala que "la mujer latinoamericana ha sido educada para ser 'buena', 'dulce' y 'comprensiva', internalizando la prohibición de expresar su ira legítima. La recuperación del arquetipo de la Diosa guerrera o destructora permite a las mujeres acceder a su agresividad sana, necesaria para la autodefensa y la construcción de límites claros" (Giménez, 2015: 87). Las abuelas Baré y Huottüja nos enseñan esa verdad: la mujer que no puede decir "no" con firmeza es una mujer colonizada. La que no puede cerrar puertas sin culpa es una mujer despojada de su poder ancestral.

Metodología: etnografía colaborativa y principios de investigación decolonial. No fuimos a "extraer datos". Fuimos a tejer.

La investigación se enmarcó en el paradigma decolonial y utilizó la metodología de etnografía colaborativa (Leyva y Speed, 2008), diseñada para subvertir las relaciones de poder jerárquicas tradicionales entre la academia y los pueblos originarios. En lugar de extraer información, se buscó "tejer" conocimientos en un proceso horizontal donde las participantes no fueron objetos de estudio, sino co-teorizadoras y expertas de su propia realidad cultural y espiritual. El estudio se llevó a cabo principalmente en Puerto Ayacucho, estado Amazonas, Venezuela, trabajando en estrecha colaboración con mujeres sabias y lideresas de los pueblos Baré y Huottüja.

El proceso metodológico priorizó la oralidad como fuente legítima de conocimiento, siempre previo al encuentro con el Orinoco para sacarnos a la ciudad de encima, al compartir del café y a la convivencia para sentirnos, para luego encontrar las historias de vida, los mitos fundacionales y las prácticas rituales narradas por las abuelas. Se realizaron entrevistas en profundidad y círculos de palabra con informantes clave, destacando la participación de Menca Yacame (Baré, docente y artesana), Nieves Azuaje (Baré, docente y escritora), Claudia Álvarez (Huottüja, sabia y lideresa) y Elisa Padrón (Huottüja, profesora y emprendedora). Se aplicó el principio de miskâsowin (Kovach, 2009), que implica ir al centro de uno mismo para encontrar la propia pertenencia y propósito, conectando la investigación con la historia personal de las investigadoras y las participantes.

Antes de cada encuentro, se realizaron ceremonias de permiso con las abuelas y autoridades tradicionales, respondiendo a lo que Linda Tuhiwai Smith (2012) denomina "investigación como ceremonia", donde el acto de investigar se transforma en un ritual de encuentro respetuoso entre saberes. Un aspecto metodológico crucial fue el principio de circularidad del conocimiento, inspirado en el feminismo comunitario de Julieta Paredes (2009). Cada hallazgo teórico fue devuelto a las comunidades en forma de conversatorios, donde las mujeres indígenas podían validar, corregir o enriquecer las interpretaciones académicas. Este proceso garantizó que la investigación no se convirtiera en un nuevo acto de apropiación epistémica, sino en un ejercicio colectivo de revalorización de saberes ancestrales.

¿Qué significó investigar desde el paradigma circular? Significó devolver cada hallazgo a las comunidades en conversatorios donde las sabias corrigieron, enriquecieron o descartaron nuestras interpretaciones. Cuando propusimos que Kuäwäyąmu representaba "la Madre Terrible", hubo ceños fruncidos, posicionamientos sobre el bien y el mal. Anotamos esa corrección con gratitud. Porque en la decolonización del saber, las abuelas son las primeras teóricas.

Tejer conocimientos no es una metáfora bonita. Es un acto político. Es reconocer que ninguna verdad es completa si no ha sido validada por quienes la viven en la piel, en el territorio, en el humo de la caraña al amanecer.

Resultados y discusión: el retorno de las diosas como acto político y terapéutico

La inmersión en la oralidad de las mujeres amazónicas reveló un panteón de deidades femeninas que contradice la visión colonial de una espiritualidad monoteísta y masculina. Lejos de la figura de la mujer como complemento o costilla, estas diosas

emergen como arquitectas de la civilización, dueñas de tecnologías y fuerzas de la naturaleza con capacidad de juicio letal.

La primera vez que escuchamos el nombre de Amaruyagua salir de los labios de Menca Yacame, algo se quebró dentro de nosotras tres. No fue solo asombro. Fue reconocimiento. Como si hubiéramos estado esperando toda la vida escuchar que una mujer no nació de una costilla, sino que pensaba con la misma potencia que un dios creador y organizaba mundos con sus palabras. Pudimos sentir un nudo en la garganta al comprender que durante años habíamos buscado modelos de liderazgo femenino en bibliotecas europeas, sin saber que las sabias Baré guardaban memorias de mujeres que enseñaron a construir curiaras y desafiaron al propio cielo. Allí comprendimos que estábamos ante algo más que mitos: era un archivo vivo de resistencia ontológica. ¿Cómo no conmovernos al descubrir que Kuäwäyąmu devora a quienes transgreden el orden sagrado, que Pumeyawa pisa sin culpa al que la ofende, que Chejeru nace del yopo mismo que brota de su vagina? Estas diosas no son metáforas bonitas. Son mapas de supervivencia tejidos que urge dejar ver a cada mujer para recobrar el derecho a caminar con la frente alta, como caminan ellas: Amaruyagua, Pumeyawa, Chejeru, Kuäwäyąmu. Diosa arquitecta. Diosa alquimista. Diosa gnosis. Diosa justicia. Cuatro nombres. Una sola verdad: nunca fuimos costillas. Somos mundo. Aquí las dejamos ver porque como dijo la abuela Claudia Huottoja, ya estamos listas para eso.

Amaruyagua (Baré/Warequena): El arquetipo de la soberanía intelectual y política

En la cosmovisión Baré y Warequena, Amaruyagua representa el arquetipo de la mujer gobernante, estratega y organizadora política, cuya potencia intelectual rivaliza con la del Dios creador. Según los relatos de la sabia Menca Yacame, el dios creador Mapiruri, tras crear el universo, decidió crear a Amaruyagua. Sin embargo, este acto desató una tensión cósmica inmediata: "Él tenía miedo que Amaruyagua matara al hijo... porque ella también tenía el poder de pensar y cambiar las cosas. Entonces, como él la pensaba, la nombraba y la creaba, entonces ella también tenía el poder de pensarlo y de también cambiarlo. O sea, él sentía como que esa igualdad en poder, lo podía derrocar a él" (Yacame, 2024).

Este temor del creador masculino revela que Amaruyagua no fue diseñada para la sumisión. Su capacidad de "pensar y cambiar las cosas" la sitúa ontológicamente al mismo nivel que Mapiruri. A diferencia de la narrativa bíblica donde la mujer es derivada de la costilla del hombre, aquí la mujer es una fuerza autónoma que amenaza el status quo patriarcal divino. Miriam, mujer Warequena, profundiza en este rol organizador: "Dios vio que Chumba no tenía tanta capacidad y mandó a Amaruyagua, ella iba y bajaba, entonces Ella decía este, este, yo ahora van a hacer esto y así ella

venía a enseñar hagan la troja, hagan la curiara... y así comenzaron a organizar el mundo" (Miriam, 2024).

Amaruyagua es, por tanto, la portadora de la civilización y la tecnología; ella enseña cómo construir las trojas, las curiaras y cómo organizar la vida comunitaria. Su poder es también político y destructivo cuando es necesario: se relata que ella "con su encanto comienza como que a pretender" al hijo de Mapiruri para obtener más poder, llegando incluso a desafiar la estructura divina hasta que Mapiruri decide destruir el mundo debido al miedo de que ella y las mujeres, que se habían organizado para robar los instrumentos sagrados, tomaran el control total.

Este mito adquiere resonancia política profunda cuando lo leemos a la luz del feminismo comunitario de Julieta Paredes (2009), quien sostiene que "la organización colectiva de las mujeres es históricamente vista como una amenaza al orden patriarcal". Amaruyagua encarna precisamente esta amenaza: una mujer que no solo piensa con autonomía, sino que organiza colectivamente a otras mujeres para tomar el control de los instrumentos sagrados y políticos. Su castigo —la destrucción del mundo— revela el terror patriarcal ante la posibilidad de una gobernanza femenina autónoma. Hoy en día, las mujeres Baré invocan a Amaruyagua para pedir "organización, fuerza y orden", rompiendo con el síndrome de la impostora y reclamando su derecho a la estrategia y el liderazgo político.

Pumeyawa (Baré): El arquetipo de la alquimia estética y la justicia defensiva

Pumeyawa es venerada en la cultura Baré como la diosa de los olores y la belleza, pero su arquetipo trasciende la vanidad superficial para adentrarse en el poder de la alquimia, la transformación y la justicia implacable ante la ofensa. Nieves Azuaje relata que Pumeyawa vivía en el primer cielo y bajaba a la tierra para enseñar a las mujeres sobre la higiene, la pulcritud y, crucialmente, la tecnología del procesamiento de la yuca amarga (Azuaje, 2024). Ella civiliza a través de la estética y el orden, transformando el caos en cultura y alimento.

Su mito más potente narra una interacción con el rabipelado (Guarisi), un animal asociado con el mal olor. Menca Yacame cuenta que durante una fiesta, Pumeyawa sacó a bailar al rabipelado, quien la despreció diciéndole que estaba "muy fea, que está muy sucia", sin saber que era la diosa disfrazada. Posteriormente, ella baila con un pájaro (el bale), y a través de su contacto y un beso, transforma a este animal en el pájaro más hermoso de la selva. Esto demuestra su poder alquímico: la capacidad femenina de transmutar la realidad a través de la belleza y el contacto amoroso.

Sin embargo, Pumeyawa también posee una faceta destructora y defensiva que rompe con el mandato de la bondad femenina incondicional. En otra versión del relato narrada

por Nieves, el rabipelado, enamorado y rechazado, la escupe en la cara para marcarla con su mal olor. La reacción de la diosa es de violencia justiciera inmediata: "Esas palabras enfurecieron a Pumeyagua aún más, por lo que procedió a pisarlo muchas veces hasta dejarlo malherido y luego él se fue muy lejos para no regresar jamás" (Azuaje, 2024). Este acto de "pisar" al agresor es fundamental para la psique femenina contemporánea: rompe con el mandato de la mujer que debe soportar el acoso con silencio. Pumeyawa enseña que la belleza tiene límites y que la mujer posee el derecho divino a la autodefensa física.

Este arquetipo resuena con las reflexiones de Rita Laura Segato (2014) sobre la necesidad de recuperar formas no coloniales de justicia para las mujeres. Pumeyawa representa una forma ancestral de justicia femenina: inmediata, corporal y transformadora, que no espera la validación de instituciones patriarcales para castigar al agresor. En los talleres realizados con mujeres urbanas durante esta investigación, varias participantes expresaron que la imagen de Pumeyawa "pisando" al rabipelado les había permitido visualizar su derecho a la ira y a la autodefensa, liberándolas de la culpa internalizada por haber reaccionado con fuerza ante situaciones de acoso.

Chejeru (Huottüja): El arquetipo de la gnosis femenina y el origen del saber

En la tradición Huottüja (Piaroa), Chejeru desafía radicalmente la exclusión de las mujeres del conocimiento sagrado. Ella es reconocida como la "simbolización de la primera mujer" y, aunque en la práctica chamánica actual predominan los hombres, el mito fundacional sitúa en el cuerpo femenino el origen de la herramienta más potente de conexión espiritual: el yopo. ¿Qué sucede cuando una mujer descubre que su cuerpo no es pecado, sino origen del yopo sagrado? Pues Claudia Álvarez explica que "de la parte de su vagina se sacó esa eso lo que nosotros llamamos como el yopo, esa semilla" (Álvarez, 2024).

El yopo es el psicotrópico que permite a los chamanes viajar a otros mundos, diagnosticar enfermedades y ver el futuro. Que esta semilla provenga de la vagina de Chejeru invierte la narrativa patriarcal de la mujer como fuente de pecado o impureza; aquí, su sexualidad y biología son la fuente literal de la gnosis y la visión sagrada. Este mito adquiere dimensión profundamente política cuando lo leemos junto a las reflexiones de Ochy Curiel (2007) sobre el cuerpo como territorio político. Curiel argumenta que "el cuerpo de las mujeres racializadas ha sido históricamente el primer territorio colonizado". Chejeru representa una inversión radical de esta lógica colonial: su vagina no es un sitio de pecado, sino el origen mismo del conocimiento sagrado.

Además, Chejeru no es una figura pasiva del pasado. Se manifiesta en el presente a través de visiones para otorgar dones de liderazgo. Claudia Álvarez comparte su

experiencia personal de haber sido visitada por Chejeru a los 10 años: "yo creí que era la Virgen y resulta que era la misma Chejero que me apareció... ella me sonrió como avisándome te estoy dando trabajo te estoy dando responsabilidad". Esta confusión inicial con la Virgen María evidencia el proceso de colonización del imaginario, pero la reinterpretación de Claudia como adulta recupera a Chejeru como la fuente de su autoridad. Chejeru es el arquetipo de la "Sabia iniciadora", que otorga el permiso para liderar y curar sin necesidad de la intermediación masculina. Este arquetipo resuena con las reflexiones de Yuderkys Espinosa Miñoso (2014) sobre la necesidad de construir "epistemologías del sur" que validen formas no occidentales de producir conocimiento. Chejeru representa precisamente una epistemología del sur: un modo de acceso al saber que no pasa por la razón instrumental occidental, sino por la experiencia corporal, la visión y la conexión con lo sagrado a través del cuerpo femenino.

Kuäwäyąmu (Huottüja): El arquetipo de la soberanía alimentaria y la madre terrible

Kuäwäyąmu es la dueña y protectora de la siembra, las semillas y los peces en la cosmovisión Huottüja. Su poder es inmanente y se manifiesta cotidianamente en los conucos (huertos) a través del humo de la caraña. Claudia Álvarez explica que "ella con el humo ella aparece en los conucos a las mujeres que ella quiera aparecerle y darle un mensaje como decir tu conuco está bendecido". Ella garantiza la abundancia y la soberanía alimentaria, conectando el trabajo agrícola de la mujer con lo sagrado. Sin embargo, Kuäwäyąmu es también el arquetipo más temido y necesario: la Madre Terrible o la Destructora. A diferencia de la virgen cristiana, bondadosa y sacrificada, Kuäwäyąmu posee una "maldad" inherente que es en realidad justicia natural.

Claudia relata: "...ella también tiene como su maldad como para defenderse porque Kuäwäyąmu es protectora... Entonces aquel ser que no obedece, que no cumple... ella se lo comía" (Álvarez, 2024). Este aspecto devorador es crucial para la descolonización del ser mujer. Rompe con el mandato de la mujer como proveedora inagotable y abnegada. Kuäwäyąmu enseña que la capacidad de dar vida (alimento) está intrínsecamente ligada a la capacidad de quitarla o de castigar la transgresión.

Para comprender la profundidad política de este arquetipo, es necesario articularlo con el concepto de colonialidad del ser espiritual. Como demuestra Rita Laura Segato (2014), esta transformación implicó el tránsito desde un patriarcado de "bajo impacto" —donde las mujeres indígenas podían ocupar lugares de autoridad espiritual como guardianas de semillas— hacia un patriarcado colonial-moderno de "alto impacto" que instrumentalizó sus cuerpos y les negó el derecho a la agresividad legítima. Kuäwäyąmu representa una subjetividad femenina precolonial donde la capacidad de nutrir no está divorciada de la capacidad de destruir; donde dar vida implica también el derecho a quitarla cuando es necesario para mantener el equilibrio cósmico.

Este arquetipo adquiere una urgencia dramática en el contexto contemporáneo, donde el extractivismo opera simultáneamente sobre dos territorios colonizados: la tierra amazónica y el cuerpo de las mujeres. Kuäwäyąmu, como dueña de las semillas y los peces, encarna la soberanía alimentaria indígena frente a los monocultivos que devastan los ecosistemas; pero su figura resuena con una fuerza aún más visceral cuando la leemos como respuesta simbólica al extractivismo corporal que asola los cuerpos de las mujeres latinoamericanas en momentos de profundo retroceso de derechos. En un continente donde los femicidios y feminicidios se han convertido en una epidemia silenciada, donde el derecho al aborto es criminalizado y los cuerpos femeninos son tratados como territorios disponibles para la explotación sexual, reproductiva y laboral, la "maldad protectora" de Kuäwäyąmu emerge como una metáfora de resistencia radical. Su disposición a "devorar" a quien transgrede el orden sagrado no solo alude a la defensa territorial frente a las corporaciones mineras, sino también a la necesidad urgente de una agresividad femenina legitimada que enfrente la violencia patriarcal que devora vidas de mujeres a diario.

En este sentido, Kuäwäyąmu se convierte en un arquetipo de autodefensa integral: su soberanía sobre las semillas es inseparable de su soberanía sobre los límites corporales, recordándonos que la lucha contra el extractivismo territorial y la lucha contra el extractivismo del cuerpo femenino son, en esencia, una misma batalla por la vida. Para la mujer contemporánea, integrar a Kuäwäyąmu significa recuperar el derecho a poner límites feroces, a cerrar el acceso a sus recursos (afectivos, económicos) cuando no hay reciprocidad o respeto, y a entender su agresividad no como un defecto moral, sino como una fuerza de protección de la vida.

Implicaciones terapéuticas y políticas: tejiendo espiritualidades de lo femenino

La investigación Tejiendo espiritualidades de lo femenino ha demostrado que la recuperación de los arquetipos de las diosas Baré y Huottüja no es solo un ejercicio académico, sino una estrategia terapéutica y política de descolonización psíquica. A lo largo de los talleres y círculos de palabra realizados en comunidades indígenas y en contextos urbanos, hemos observado transformaciones profundas en la autopercepción de las mujeres participantes al integrar conscientemente estos arquetipos en sus vidas.

En el ámbito terapéutico, la activación de estos arquetipos funciona como un antídoto contra lo que María Lugones (2008) denomina "la fractura ontológica" producida por la colonialidad del género: esa sensación de inferioridad ontológica que lleva a las mujeres racializadas a dudar sistemáticamente de su capacidad para ocupar lugares de autoridad, conocimiento y poder. Al reconocer en Amaruyagua su derecho a la

estrategia política; en Pumeyawa su derecho a la belleza sin renunciar a la autodefensa; en Chejeru su capacidad para acceder directamente a lo sagrado sin intermediarios masculinos; y en Kuäwäyąmu su derecho a poner límites feroces en defensa de la vida, las mujeres participantes han experimentado una reconstrucción de su subjetividad desde la soberanía en lugar de la sumisión.

Este proceso terapéutico se articula con las reflexiones de Vera Lúcia da Silva (2017), quien ha trabajado la integración de arquetipos indígenas en la psicoterapia con mujeres latinoamericanas. Da Silva señala que "la psicoterapia occidental ha reproducido históricamente la colonialidad al patologizar las formas no occidentales de experiencia espiritual. La recuperación de arquetipos indígenas permite a las mujeres acceder a recursos simbólicos que portan memorias históricas de resistencia, facilitando procesos de sanación que no dependen de la validación de instituciones coloniales" (da Silva, 2017: 143).

En el ámbito político, estos arquetipos ofrecen un imaginario alternativo para la construcción de movimientos feministas decoloniales en América Latina. Como señala Ochy Curiel (2007), el feminismo hegemónico ha reproducido jerarquías raciales al centrarse en demandas como el acceso al mercado laboral dentro de estructuras coloniales, sin cuestionar la colonialidad misma del poder. Los arquetipos de las diosas amazónicas proponen otro horizonte: no la igualdad dentro del sistema patriarcal-colonial, sino la construcción de otras formas de organización social donde lo femenino no está subordinado ontológicamente. Este horizonte resuena con el feminismo comunitario de Julieta Paredes (2009), que propone construir relaciones sociales basadas en la reciprocidad y el respeto a la Madre Tierra. Las diosas Baré y Huottüja ofrecen símbolos poderosos para imaginar estas otras formas de organización: Amaruyagua como modelo de gobernanza colectiva femenina; Pumeyawa como modelo de justicia restaurativa; Chejeru como modelo de acceso autónomo al conocimiento sagrado; y Kuäwäyąmu como modelo de protección feroz de la vida frente al extractivismo.

Conclusiones

La investigación confirma que, a pesar de siglos de epistemicidio espiritual, las mujeres Baré y Huottüja han resguardado en su oralidad arquetipos de una potencia extraordinaria. Amaruyagua, Pumeyawa, Chejeru y Kuäwäyąmu no son figuras de sumisión; son creadoras intelectuales, políticas estrategas, alquimistas estéticas y fuerzas de la naturaleza con derecho a la violencia defensiva. Frente al mandato cristiano de la mujer como costilla dependiente, estas diosas ofrecen una genealogía de autonomía y poder que desmonta la colonialidad del género en sus fundamentos ontológicos.

Los hallazgos sugieren que la integración consciente de estos arquetipos puede facilitar a las mujeres contemporáneas, tanto indígenas como urbanas, el proceso de sanar la herida colonial de la inferioridad. Al asumir estas energías, se abre la posibilidad de transitar desde una identidad de servicio y silencio hacia una de autoridad sagrada, donde la mujer se reconoce como origen del conocimiento (la vagina de Chejeru), organizadora del mundo (la mente de Amaruyagua) y guardiana implacable de la vida (la justicia de Kuäwäyąmu).

Este retorno a la Diosa no es un retroceso nostálgico, sino una estrategia de avance hacia una espiritualidad descolonizada y plena. Como señala Yuderkys Espinosa Miñoso (2014), el feminismo decolonial no busca recuperar un pasado idealizado, sino "tejer futuros posibles a partir de los hilos rotos de la memoria". Las diosas amazónicas son precisamente esos hilos: fragmentos de memoria colectiva que permiten imaginar y construir subjetividades femeninas no colonizadas, donde lo sagrado, el poder, el conocimiento y la capacidad de transformar el mundo no son atributos exclusivamente masculinos.

La investigación *Tejiendo espiritualidades de lo femenino* demuestra que la descolonización del inconsciente colectivo es posible cuando recuperamos los arquetipos que el colonialismo intentó borrar. Estos arquetipos no son meras imágenes simbólicas, sino fuerzas vivas que portan memorias históricas de resistencia y ofrecen mapas para la construcción de futuros donde las mujeres puedan existir en plenitud, soberanía y conexión con lo sagrado. En un mundo amenazado por el extractivismo, el patriarcado y la destrucción ecológica —y donde los cuerpos de las mujeres son territorios colonizados por la violencia machista—, estas diosas ancestrales nos recuerdan que otra forma de ser mujer es posible: una forma donde la feminidad no es sinónimo de sumisión, sino de poder creador, transformador y protector de la vida. Las abuelas ya lo sabían. Nosotras apenas comenzamos a aprender.

Agradecimientos

Las autoras agradecen al Fondo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (FONACIT), Venezuela, por el financiamiento otorgado al proyecto "Tejiendo espiritualidades de lo femenino" (contrato 149-2024), sin el cual no habría sido posible realizar el trabajo etnográfico colaborativo con las comunidades Baré y Huottüja del Amazonas venezolano. Asimismo, expresamos nuestro profundo agradecimiento a las sabias, abuelas y lideresas indígenas que compartieron generosamente sus conocimientos sagrados, especialmente a Menca Yacame, Nieves Azuaje, Claudia Álvarez y Elisa Padrón, a quienes reconocemos como co-investigadoras en co-labor y no solo como informantes.

Referencias

Álvarez, C. (2024). Entrevista sobre Chejeru y Kuäwäyąmu en la cosmovisión Huottüja (Entrevista personal). Puerto Ayacucho, Venezuela.

Azuaje, N. (2024). Entrevista sobre Pumeyawa y espiritualidad Baré (Entrevista personal). Puerto Ayacucho, Venezuela.

Catalán, M. J. (2018). Arquetipos femeninos en la psicoterapia latinoamericana: Hacia una psicología analítica decolonial. Revista Latinoamericana de Psicología Analítica, 12(2), 105–124.

Christ, C. P. (2012). Why women, men, and other living things still need the Goddess. Feminist Theology, 20(3), 242–255. https://doi.org/10.1177/0966735011432104

Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. Nómadas, 26, 92–101.

da Silva, V. L. (2017). Psicoterapia y espiritualidades indígenas: Caminos de sanación decolonial. Editora Perspectiva.

Espinosa Miñoso, Y. (2014). ¿Por qué necesitamos un feminismo decolonial? En L. G. Rosas (Ed.), Feminismos desde Abya Yala: Construyendo movimientos propios (pp. 33–52). Abya Yala.

Gebara, I. (2007). Teología a ritmo de mujer. Editorial Abya-Yala.

Giménez, P. D. (2015). Arquetipos femeninos en la clínica junguiana latinoamericana. Editora Vozes.

Kovach, M. (2009). Indigenous methodologies: Characteristics, conversations, and contexts. University of Toronto Press.

Leyva, X., & Speed, S. (2008). Hacia la investigación descolonizada: Nuestra experiencia de co-labor. En M. E. García Castro (Ed.), Gobernar (en) la diversidad: Experiencias indígenas desde América Latina (pp. 227–250). CIESAS.

Lugones, M. (2007). Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. Hypatia, 22(1), 186–209. https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2007.tb00493.x

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. Tabula Rasa, 9, 73–101. https://doi.org/10.25058/20112742.307

Paredes, J. (2009). Hilando fino desde el feminismo comunitario. Comunidad Mujeres Creando Comunidad.

Segato, R. L. (2014). Género y colonialidad: Del patriarcado de bajo impacto al patriarcado moderno de alto impacto. En R. L. Segato, La crítica de la colonialidad en ocho ensayos (pp. 101–148). Prometeo Libros.

Smith, L. T. (2012). Decolonizing methodologies: Research and Indigenous Peoples (2nd ed.). Zed Books.

Walsh, C. (2009). Interculturalidad, colonialidad y educación. En C. Walsh (Ed.), Interculturalidad, educación y ciudadanía (pp. 15–42). FLACSO Ecuador.

Walsh, C. (2018). Feminismos decoloniales y giro decolonial: Reflexiones en torno a la colonialidad del género. Universidad Andina Simón Bolívar.

Yacame, M. (2024). Entrevista sobre Amaruyagua y cosmogonía Baré (Entrevista personal). Puerto Ayacucho, Venezuela.sobre lo femenino para que estén al servicio del empoderamiento de la mujer contemporánea.