

¿País en regresión?

Nuestras complejidades inconscientes
en algunas imágenes sociológicas

Mireya Vargas L.

¿País en regresión?

Nuestras complejidades inconscientes
en algunas imágenes sociológicas

Mireya Vargas L.

Presentación
Iván Rodríguez del Camino

Caracas, 2011

*¿País en regresión? Nuestras complejidades inconscientes
en algunas imágenes sociológicas*

Mireya Vargas L.

Primera edición: julio 2011

© Mireya Vargas L.

© 2011, Ediciones Centro Lyra

www.centrolyra.org



Diseño gráfico: Equis Diseño Gráfico / Elena Roosen

Edición y corrección: Sandra Caula, Andreína Amado

Fotografía de la portada: Muñecas de Reverón / Luis Brito

Impresión: Editorial Exlibris

Impreso en Venezuela – *Printed in Venezuela*

Hecho el Depósito de Ley

Depósito legal: lf25220111502438

ISBN:

A Rafael

PRESENTACIÓN

En este ensayo, Mireya Vargas arroja una mirada reposada a sus experiencias de trabajo en el área de la inversión social, con numerosas comunidades venezolanas, y a la luz de la teoría de los complejos de C.G. Jung. Y lo hace de una manera novedosa, presentándonos las realidades de diversos colectivos humanos a través de relatos de individuos y grupos familiares, en los que todos podemos reconocernos.

Las crisis individuales y colectivas surgen ante la aparición de contenidos nuevos de importancia vital, interiores y/o exteriores, que ponen en jaque la capacidad para asimilarlos e integrarlos. Para el individuo estos procesos de asimilación e integración pasan por reconocerlos y aceptarlos. Dichos procesos llevan, en el lenguaje de la psicoterapia, a la adquisición de conciencia. Aunque en la sociedad puede ocurrir algo comparable, en este caso se expresa en la legislación y en la creación de instituciones que procuren la asimilación e integración de esos contenidos.

La dificultad que se encuentra en este camino para hacer consciencia consiste con frecuencia en que complejidades dolorosas e inconscientes impiden el acceso a pedazos de la memoria que se han quedado secuestrados. Rafael López-Pedraza decía que un complejo es un pedazo de historia no vivido. A esta idea seminal le añadiría, que no se ha vivido con la emoción que habría correspondido, a veces como consecuencia de la inmadurez de la personalidad en edades tempranas; otras, por haberse dado en situaciones que impiden vivir esa emoción, simplemente, por razones de supervivencia. El elemento destructivo de un complejo de esta naturaleza se debe a que se constituye en un punto ciego –algo enquistado que se rodea de una coraza, protectora del dolor–, en la parálisis en un sector de la vida emocional que interfiere con nuestra apreciación de la realidad presente y la distorsiona, en particular cuando ésta contiene elementos que de algún modo se asocian a aquel “pedazo de historia no vivido”. Las claves del complejo son el dolor y la aversión biológica hacia lo que él abarca.

Jung habló de complejos personales, familiares, tribales, culturales, históricos, geográficos, religiosos, etc. Y también de complejos individuales y colectivos. Algunos autores posjunguianos refieren a los complejos culturales, los cuales engloban de manera más o menos indiferenciada varios de los últimos mencionados.

En su *Estudio de la historia* (1933-1961), escrito y publicado al tiempo de la II Guerra Mundial, Arnold Toynbee atribuye el surgir de las civilizaciones a una élite creativa capaz de concebir una relación novedosa y funcional del ser humano con el Universo, la naturaleza y con sus congéneres. Con el tiempo, los logros humanos de una civilización saludable llevan a su crecimiento y expansión,

y al encuentro con otros grupos humanos con concepciones de sí mismos y de su relación con la naturaleza y el Universo, muchas veces muy diferentes a las del primero. Éste ha sido el comportamiento de muchas civilizaciones del Medio Oriente y de la Europa Occidental. La mayoría de los encuentros que recoge la historia terminan con la asimilación e integración, por parte de la civilización que posee tecnologías más desarrolladas, de aquellos grupos humanos que poseen tecnologías más rudimentarias. A veces la superioridad moral de los segundos produce resultados en el que ambas culturas resultan profundamente modificadas. Éste es el caso de los contactos de las potencias europeas con las civilizaciones del Lejano Oriente en el último siglo.

En la América Latina, donde a diferencia de la anglosajona ha persistido una numerosa población indígena, la asimilación e integración de sus sociedades a la civilización occidental ha sido de una gran complejidad. El encuentro de culturas tan alejadas entre sí dio lugar a la aparición en la psique de unos y otros de imágenes imposibles y a veces intolerables. Estas últimas pueden volvernos locos. El barroco latinoamericano vino a ser la expresión cultural de una forma de asimilación e integración que funcionó en los primeros siglos de ese contacto entre las culturas. En su manifestación se produce una imaginiería que torna posibles las imágenes que de otro modo pudieran haber sido imposibles. A través de la creación artística, lo que pudo sacar de balance a la psique encuentra formas que la contienen.

Sin embargo, los retos que debió enfrentar la vida republicana sobrepasaron con creces su capacidad de darles una respuesta adecuada. La explosión demográfica de la segunda

mitad del siglo pasado –fruto de la aplicación de los avances en el campo de la medicina y la epidemiología– tomó a las jóvenes estructuras de la vida republicana latinoamericana sin la madurez institucional y social necesarias para enfrentar el reto¹.

La migración a la periferia de las grandes ciudades latinoamericanas ha supuesto un reto imposible no sólo a las instituciones sociales, sino a las psiques de todos los individuos implicados, sean éstas las de las personas más asimiladas a la civilización occidental o las de las más alejadas de ella culturalmente. Se trata de las formas del vivir de los diversos grupos que en muchos casos se registran en la psique como imágenes intolerables de manera recíproca. Ellas generan tensiones psíquicas y complejidades emocionales inconscientes de magnitud inimaginable en el ámbito colectivo y también individual, que además de expresarse en conductas raras y abundante sintomatología psíquica lo hacen también, en muchos más casos de los que se tiene conciencia, como patologías somáticas malignas. Reconocer al menos la existencia de estas complejidades puede acercarnos a una mirada más serena y racional a aspectos muy dolorosos que nos afectan a todos. Hacer

1 En la primera nota al comienzo de su libro, la autora presenta una frase de Conrad (citada a su vez por V.S. Naipaul) en relación a las sociedades latinoamericanas, en las cuales siempre “...algo inherente a las necesidades de la acción exitosa llevaba en sí la degradación moral de la idea”, un pensamiento que traduce la inmadurez política e institucional. En términos de la psique individual, “degradación moral de la idea” puede leerse como una disminución de la conciencia, es decir, inconsciencia. Un proceso que al reiterarse lleva a la regresión.

accesibles estas complejidades emocionales inconscientes a la reflexión del lector, es la tarea que emprende Mireya Vargas en este trabajo.

En el estudio de las civilizaciones humanas ya referido, específicamente en el volumen 10: “Contactos entre civilizaciones en el espacio”, Toynbee analiza la variedad de formas sociales y humanas que se producen en esos casos. Con relación al contacto entre la cultura europea y la culturas Mesoamericanas y Andina consecuencia de la conquista y colonización españolas, Toynbee escribe:

No podría contemplarse como algo seguro, para el momento en que escribo, que las culturas indígenas no pudieran finalmente reemerger de alguna forma, tal como la sociedad siríaca reemergió y se reconstituyó luego de mil años de dominación helénica (grecoromana)².

En los términos de la psicoterapia jungiana, los procesos regresivos y la psicosis no son considerados como algo negativo a priori, pues pueden constituir el paso atrás hacia las formas básicas de la psique, necesario para un avance sobre bases más firmes y consistente con las complejidades del individuo. Con todo, es un proceso de indecible sufrimiento que sintoniza con la frase de Esquilo, *pathei*

2 “... [I]t could not be regarded as certain, at the time of writing, that the indigenous cultures would not in some form eventually re-emerge, as the Siriac society re-emerged and reconstituted itself after a thousand years of Hellenic domination. Arnold Toynbee” (1957): *A Study of History*. Oxford Univ. Press. Abridgement of Vols. vii-x, p. 101. [traducción propia].

mathos (la sabiduría viene del sufrir). La muerte de los organismos biológicos puede verse como un proceso regresivo, mediante el cual la extraordinaria diferenciación celular de los diversos tejidos que los componen se desintegra y sus constituyentes se degradan a los bloques que los constituían: carbohidratos, aminoácidos, lípidos y ácidos nucleicos; los cuales se integran a los ciclos de la naturaleza para la generación de nueva vida. La muerte es un horror desde el punto de vista del ser vivo, pero se trata de un proceso natural de la biología que va más allá de las valoraciones individuales. En relación al título de este libro –*¿País en regresión?*– la pregunta presenta una duda razonable, la prognosis es la interrogante.

Iván Rodríguez del Camino

AGRADECIMIENTOS

A Rafael López-Pedraza, por haberme abierto un nuevo camino en el estudio de lo social que parte del individuo, de su psicología y sus complejidades, e integra la mirada interior al análisis.

A Pablo Raydán, por aportarme siempre una perspectiva más profunda, más personal, en las tertulias cotidianas de nuestro diario vivir.

A Iván Rodríguez del Camino, por acompañarme a transitar estos caminos con sus aportes y la paciencia infinita de quien enseña. Y a Javier Guevara, por su valiosa apertura a la vida interior.

A Sandra Caula, por organizar mis palabras y transformarlas en textos legibles, cercanos, propiciando con sus lecturas sugeridas una vida más culta y creativa.

A todos los miembros de Socsal que participaron durante siete años en este grupo de estudio, trayendo casos, ideas, reflexiones, aprendiendo.

Mireya Vargas L.

...cuando no se logra dar una respuesta
adecuada a la historia,
la psique entra en regresión.

RAFAEL LÓPEZ-PEDRAZA

Entonces, aquel momento estancado
en un presente continuo
me pareció tan semejante al país...

IGOR BARRETO

Ustedes
perdieron un país
dentro de ustedes.

YOLANDA PANTIN

¿Cuánto dura el país de las maravillas?
¿Cinco, siete, nueve años? ¿Termina realmente?

RAFAEL CADENAS

EL ASUNTO

En “Conrad’s Darkness”, el escritor de origen trinitario V.S. Naipaul dice que –como Conrad– trata de acercarse a las realidades poscoloniales “no como un hombre con una causa”, sino ofreciendo “una visión de las sociedades a medio hacer del mundo como lugares que continuamente se hacen y deshacen a sí mismos”¹. La imagen de esas *half-made societies*, para siempre en camino, me pareció un buen comienzo para mostrar lo que llamo *in between* en la psique colectiva nacional, partiendo de un grupo de situaciones o relatos que ilustran sus complejidades.

La frase *in between*, acuñada por Rafael López-Pedraza en circunstancias que explico más adelante, intenta dar cuenta de un aspecto particular de la psique (individual y colectiva) que irrumpe en el vivir cotidiano haciéndonos presa de complejos inconscientes familiares, cultura-

1 Dice el fragmento completo en inglés (Naipaul, 1974): “*I found that Conrad –sixty years before, in the time of great peace– had been everywhere before me. Not as a man with a cause, but a man offering, as in Nostromo, a vision of the world’s half-made societies as places wick continuously made and unmade themselves, where there was no goal, and where always ‘something inherent in the necessities of successful action... carried with it the moral degradation of the idea.’ Dismal but deeply felt: a kind of truth and half a consolation*”.

les, históricos, étnicos y hasta geográficos. Es una manera de vivir atrapados, saltando entre complejos desconocidos que subyacen en nosotros de manera dolorosa, inconscientes a tal punto que nos vuelven unos extraños para nosotros mismos. Vivimos ajenos a esos intersticios en los que habita nuestra psique, dando por sentado que ésta tiene posibilidades de moverse para responder al reto de la historia actual, suponiendo muchas veces realidades interiores inexistentes.

Llevo 25 años trabajando en proyectos de desarrollo humano y estas complejidades son cada vez más evidentes para mí y mi grupo de estudio. Originalmente, por mi formación como socióloga, predominaba en mi trabajo una aproximación colectiva. Pero esta perspectiva tuvo necesariamente que enriquecerse gracias a una experiencia de fracaso. Hace unos 10 años, cuando trabajaba en el financiamiento de un proyecto con comunidades de la étnia warao, en el Delta del Orinoco, recomendé apoyar una donación para una siembra de maíz. Luego de un tiempo, en una reunión de supervisión, el jefe de la comunidad me contó que cada mes, con el desembolso que recibían para el desarrollo del proyecto, compraban comida para todos. Jamás sembraron, pero definitivamente comieron bien durante un tiempo. El proyecto, por tanto, no había funcionado. ¿Por qué ocurrió eso?, ¿qué fue lo que no vimos cuando lo planteamos?

En una conversación con mi terapeuta, Rafael López-Pedraza, éste iluminó un ángulo que ignoraba, al incluir al individuo y su psicología (sus posibilidades psíquicas) como parte de lo que debía considerarse en los procesos de progreso humano. Hablamos entonces sobre los aspectos desconocidos de la psique, atascados en algún punto

de la historia y que obedecen a lo que denominó “complejidades” sobre las que poco conocemos en las ciencias sociales. Para López-Pedraza era evidente que mi proyecto no podía tener éxito en el sentido esperado, pues no había considerado que una población cuya psique funciona para la pesca, la caza y la recolección debía avenirse a otro modo de vida muy distinto: la siembra y el cultivo. Darme cuenta de esto significó para mí una nueva aproximación a realidades sociales, partiendo ahora de la teoría de los complejos y el inconsciente colectivo tal como los estudia la psicología profunda.

Surgió entonces la idea de organizar un grupo de estudio supervisado por Rafael López-Pedraza, para conversar sobre los casos con que topábamos en nuestro trabajo de campo a la luz de diversas aproximaciones teóricas que propiciaran una reflexión más integral. Este grupo se reunió periódicamente durante siete años y lo que aquí presento es resultado de lo que allí hablamos.

Conversando con López-Pedraza nos dimos cuenta de que las situaciones que encontrábamos en nuestro trabajo cotidiano, las complejidades del colectivo venezolano, son tan inconscientes y conmovedoras que aproximarnos a ellas pasa necesariamente por lo subjetivo en cada uno de nosotros, por los propios complejos de cada quien. De esa forma, se fueron integrando a la perspectiva sociológica nuevos elementos que propiciaron movimientos en nosotros. Durante el período, discutimos muchos casos que evidenciaron cómo las complejidades colectivas inconscientes nos invaden y atropellan, arrasando como barbarie nuestras posibilidades individuales y las formas que pudieran contener la cotidianidad, dándole sus límites y rituales psíquicos y sociales.

La relevancia de esta inquietud en la Venezuela de hoy la han subrayado varios de nuestros escritores: “Hay pasados que no terminan de irse” (2009: 11), dice la psicóloga y novelista Ana Teresa Torres en *La herencia de la tribu*, al señalar que los héroes andan sueltos y patean el asfalto de cualquier centro poblado venezolano o latinoamericano. La escritora María Fernanda Palacios, en *Ifigenia: mitología de la doncella criolla*, nos habla de “esa otra corriente sumergida donde vive, oculto y poderoso el hecho americano... donde yace el agua de nuestros pozos más profundos y se forma el nudo de nuestros complejos más tenaces...”. Se trata del mundo de las imágenes y no, como señala, “del aburrido problematismo de la identidad”, es ese *enemigo rumor* –dice evocando a Lezama Lima– “que teje por debajo de la marcha visible de la historia, la contramarcha de nuestros regresos, descansos y fijeza” (2001: 11). El propio López-Pedraza habla de “ansiedad cultural”, en un libro con el mismo nombre, para describir los tiempos actuales que no terminan de asimilar psíquicamente el encuentro de diversas culturas, religiones y razas, desde épocas de la conquista y la colonia, bañando todo de sectarismo, complejidades raciales, étnicas y hasta luchas de castas.

En nuestras reuniones, nosotros tratamos de acercarnos a esos “pasados” y “contramarchas” a partir del individuo actual en las calles caraqueñas, en sus cerros y sus barrios, en las ciudades intermedias, en los pueblos o núcleos rurales, en comunidades indígenas, tal como se nos presentaba en nuestros trabajos de campo. Tratamos de ahondar en los aspectos más inconscientes de su vida psíquica, en sus complejidades irracionales, a partir de su cotidianidad, pero siempre explorando las imágenes que nos atrapaban y que se nos presentaban como expresión de ese sustrato cuyas representaciones son variadas y a la vez constantes.

Los comentarios de López-Pedraza en los encuentros nos hicieron ver además que aceptar esas complejidades nos ayuda a reflexionarlas, a tener otra perspectiva de nuestras interpretaciones de la realidad y darnos cuenta de las proyecciones que vertimos sobre ella. Las reuniones fueron por ello una apertura para ver nuestro propio sufrimiento enfrentados a tales realidades. La experiencia contribuyó a nuestra diferenciación como individuos y a hacernos conscientes de la manera en que lo colectivo se impone en cada uno y en el ámbito de relaciones en donde hacemos vida común.

Vivimos en sociedades globales donde la colectividad² –la sociedad– se asemeja mucho a lo irracional, al colectivo inconsciente, y ejerce una presión desmedida sobre el individuo. Piénsese, por ejemplo, en el poco espacio que encuentra la psique individual en la Venezuela de hoy. Creo que lo *in between* es un aparecer de lo colectivo en nosotros como una complejidad autónoma que nos habita, escondida, circulando libremente de un nivel a otro de la psique. Entra sin ser invitado y habla sin que se le pregunte. Trae consigo emociones perturbadoras. Presenta esos aspectos de nuestra psique paralizados, que no logran responder al presente, que permanecen a medio hacer, con un pie en la prehistoria y otro en la modernidad, sin que en la mezcla se integren todos los ingredientes.

Para acercarnos a esa realidad presento algunos relatos y las reflexiones que suscitaron en mí y en el grupo de trabajo con López-Pedraza ordenándolos según el tipo de

2 Debemos distinguir la *colectividad*, referida a lo social o la sociedad en su conjunto, de lo *colectivo* visto desde la psique como aquello relativo a lo inconsciente, lo irracional.

complejidad que creo que exhiben. Para nada pretendo que éste sea un estudio objetivo, acabado, ni mucho menos quiero ser controversial. Es la combinación de visiones distintas, desde diversas disciplinas, de situaciones que encontramos en nuestro trabajo de campo y que cualquier habitante de estas latitudes pudiera reconocer.

Para mí es además el acercamiento de la sociología a la psicología, a los aspectos de lo psíquico que impactan la vida en sociedad y crean los escollos que dificultan el progreso humano. Para mis compañeros psicoterapeutas y psicólogos es ver la presencia de lo colectivo inconsciente en el espacio terapéutico y constatar su peso en lo individual. Siempre teniendo presente las necesidades y diferencias de cada perspectiva, de cada forma de aproximación a esa realidad.

EL ENFOQUE

I

En las reuniones de *coaching* con López-Pedraza –en las que participamos profesionales de distintas disciplinas de las áreas de ciencias sociales y las humanidades junto a psiquiatras y psicólogos– nos apoyamos en aproximaciones teóricas provenientes de la psicología analítica clásica, la antropología, la sociología y la historia de la cultura. Con esos diferentes puntos de vista intentamos ver como imágenes las experiencias discutidas en las sesiones de trabajo, como quien describe la historia de una enfermedad y, aun cuando las manifestaciones patológicas no son evidentes, establece cursos de acontecimientos, observa los episodios determinados y su evolución natural.

Nos basamos en las teorías de los complejos y del inconsciente colectivo de Carl Gustav Jung, en las reflexiones de López-Pedraza sobre psicología arquetipal y lectura de imágenes, en las observaciones de algunos participantes sobre psicobiología³ y en otros enfoques recientes de analistas posjunguianos sobre los complejos culturales en el individuo y la sociedad.

3 Aportes en especial de los doctores Iván Rodríguez del Camino y Pablo Raydán a las discusiones.

Partimos de la comparación clásica de Jung (OC 10, § 54), originada en uno de sus sueños, para describir la estructura anímica mediante la analogía con el recorrido de un edificio que contiene construcciones de diversas épocas:

...[la] planta superior se ha levantado en el siglo XIX; la planta baja en el siglo XVI, y una investigación más detallada de sus muros nos revela la reforma de una torre-vivienda del siglo XI. En el sótano descubrimos cimientos romanos, y bajo el sótano hay una cueva enterrada en cuyo suelo se descubren herramientas de piedra en la capa superior y restos de fauna contemporánea en la capa más profunda... vivimos en el piso superior y sólo somos vagamente conscientes de que la planta inferior es algo antigua. De lo que yace bajo la superficie no tenemos consciencia alguna.

Esta comparación se enriqueció con una reflexión de Jung (OC 10, § 16-17) sobre los estratos primitivos del alma:

...en cuanto hombres civilizados nuestra existencia se remonta aproximadamente a cinco mil años. Antes viene un período de tiempo prehistórico considerablemente mayor, pero de longitud imprecisa, durante el cual alcanzamos el estado cultural de los indios sioux, y luego viene un número indeterminado de cientos de miles de años meramente de la cultura lítica, al que precede un tiempo que suponemos inmensamente más prolongado, en el que se dio el paso del animal al hombre. Hace cincuenta generaciones éramos, todavía por así decirlo, primitivos. La capa de la cultura, esa pátina agradable, sería, así pues, extremadamente fina y

delicada en relación a los poderosos estratos primitivos del alma [...] Pero la parte inferior aguarda aún su redención.

Con las dos citas comenzamos a ver lo *in between* como esos aspectos de nuestra psique donde el vivir está atascado entre épocas o entre pisos o complejidades, según la imagen del sueño, como pedazos de historia no vividos, y los aspectos sumergidos en las profundidades inconscientes están a la espera de su integración a la consciencia.

Jung habla aquí desde la perspectiva de una psique europea, pero al conversar sobre los relatos que analizamos fue evidente que en nuestra realidad, dado su origen heterogéneo y las diversas temporalidades que coexisten de una manera universal, esta aproximación tiene la mayor importancia. Lo *in between* en nosotros pareciera expresión de un colectivo inconsciente en el que conviven sin clara relevancia (y por nombrar sólo algunas de las complejidades que puede identificarse) estadios muy primitivos del paleolítico superior (como las poblaciones indígenas originarias), o del neolítico (con formas de asentamiento y una agricultura desarrollada), junto a formas de organización medievales (como el de algunas comunidades aisladas hasta hace apenas dos generaciones en los estados andinos) y formas más contemporáneas del vivir.

A lo anterior se agrega el influjo de una geografía exuberante y el que toda esta diversidad pareciera inmersa en una situación caótica impulsada por dinámicas modernizadoras, por exigencias de actualización histórica, que barrieron las pequeñas sedimentaciones culturales que permitían un vivir medianamente estructurado. Esto me hace recordar la cita de Conrad en la nota 1 de este libro: "...algo

inherente a las necesidades de la acción exitosa (...) lleva en sí la degradación moral de la idea” en estas sociedades a medio hacer.

La noción junguiana de *complejo* también fue central en nuestras conversaciones. Un complejo es el conjunto de representaciones psíquicas producidas por pedazos de historia estancados que se caracterizan por tener un tono emocional o *feeling* distintivo vinculado a este grupo de representaciones. Suelen ser inconscientes, autónomos y están asociados a elementos del inconsciente personal o a imágenes del inconsciente colectivo. Jung lo define de este modo (OC 8, § 201):

¿Qué es en términos científicos, un “complejo emocionalmente acentuado”? Es la *imagen* de una situación psíquica determinada, intensamente acentuada desde el punto de vista emocional y que además se revela como incompatible con la habitual situación o actitud consciente. Esta imagen es de una gran homogeneidad interna, tiene su propia totalidad y, al mismo tiempo, dispone de un grado de *autonomía* relativamente elevado, lo que significa que apenas está sometida a las disposiciones de la conciencia y, por lo tanto, se comporta como un *corpus alienum*, vivo dentro del espacio de la conciencia. Generalmente el complejo se puede suprimir con un esfuerzo de voluntad, pero no se puede eliminar, y en cuanto se presenta la ocasión aparece de nuevo con la misma fuerza que tenía en origen.

Respecto a su activación, vale la pena destacar que para Jung un complejo es como una pieza de *imán*, un centro cargado de energía que atrae todo lo que se encuentra a su alcance, incluso cosas indiferentes⁴, por lo que se dice que

absorbe y asimila. Por ello, cuando alguien se encuentra bajo su influjo, los datos nuevos que surgen en su vida quedan sometidos en el sentido que marca el complejo. Para decirlo de otro modo, cuando un complejo está activado o constelizado, el sujeto vive como en un inmutable prejuicio original.

Sin embargo, la teoría de los complejos de Jung principalmente intenta comprender y formular la experiencia interior de los individuos, mientras que nuestra intención era analizar también la repercusión de los complejos en el colectivo y del colectivo en la vida del individuo. Para lo cual, en nuestras discusiones tuvimos que incluir reflexiones sobre la cultura, la historia y hasta la biología y la geografía, y ampliamos la noción de complejo tomando en cuenta lo que López-Pedraza denomina “complejidades”, que se aproxima un poco a lo que en trabajos contemporáneos se ha llamado “complejos culturales” (Singer y Kimbles, 2008).

Para López-Pedraza, las complejidades son pedazos de la historia personal no vividos, que no pueden reducirse a explicaciones unilaterales y de los que no puede darse cuenta por causas simples. Para la psicología analítica contemporánea la teoría de los complejos es el intento de construir desde la tradición “una nueva idea para comprender la psicología de los conflictos de grupo [...] la psicología de los complejos culturales opera a la vez en la psicología colectiva del grupo y en sus miembros individuales” (Singer y Kimbles, 2008: 2).

4 En especial las vivencias que de algún modo se relacionan con las que dieron origen al complejo.

La noción de *arquetipo* que C.G. Jung introduce en la psicología, enriquecida por López-Pedraza y la corriente denominada Psicología Arquetipal, también fue una guía importante en nuestras discusiones. Jung dice que el inconsciente colectivo sólo se hace patente por sus contenidos, los cuales se expresan a través de lo que llama *arquetipos*⁵. Se refiere a ellos como un modelo hipotético, no evidente –a la manera del *pattern of behaviour* que se conoce en la biología– y dice que “presentan en lo esencial un contenido inconsciente que, al hacerse consciente y ser percibido, experimenta una transformación adaptada a la conciencia individual en la que aparece” (OC 9/1, § 6). Así, el concepto de arquetipo es un correlato indispensable de la idea de inconsciente colectivo e indica que en la psique existen determinadas formas presentes siempre y en todo lugar. Jung lo expresa muy claramente en “Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo”:

Mi tesis, pues, es la siguiente: a diferencia de la naturaleza personal de la psique consciente, existe un segundo sistema psíquico de carácter colectivo, no personal [...] que no se desarrolla individualmente, sino que es hereditario. Consta de formas

5 Jung (OC 9/1, § 5) señala que el término *arquetypus* aparece ya en Filón de Alejandría, quien lo utiliza para referirse a la *imago Dei* (imagen de Dios) en el hombre y también en Irineo. En el *Corpus Hermeticum* que habla de “la luz arquetípica” y Dionisio Aeropagita menciona como “arquetipos in-materiales”. En los escritos de San Agustín y Platón hay conceptos similares. Y en Lèvy-Bruhl son las *représentations collectives* que designan figuras simbólicas de la cosmovisión primitiva, pero son fórmulas conscientes transmitidas por la tradición.

preexistentes, *los arquetipos*, que pueden llegar a ser conciencia sólo de modo secundario y que dan formas definidas a ciertos contenidos psíquicos (OC 9/1, § 90).

[...] Hay tantos arquetipos como situaciones típicas en la vida. Una repetición interminable ha grabado esas experiencias en nuestra constitución psíquica, no en forma de imágenes llenas de contenido, sino al principio casi únicamente como *formas sin contenido*, que representan la mera posibilidad de un cierto tipo de percepción y de acción. Cuando surge una situación que corresponde a un arquetipo determinado, éste se activa y aparece una compulsión que, como fuerza instintiva, sigue un camino contra toda razón o produce cualquier otro conflicto de dimensiones patológicas, o sea, una neurosis (OC 9/1, § 99).

Los arquetipos son imágenes vigorosas que con su fuerza emocional e impulsiva protegen la vida inquietante en la profundidad de la psique. Esto permite que las figuras de lo inconsciente colectivo se expresen como imágenes protectoras, cargadas o no de contenido, pero siempre de emoción y vinculadas a esas situaciones típicas de la vida.

Con esta noción Jung quiere acercarse a una comprensión de lo anímico que trasciende lo personal. Pero más adelante los arquetipalistas consideraron que la psique tiene una base arquetipal a la vez colectiva e individual y que los arquetipos

deben verse de una manera más biológica⁶ y también más cultural. Para López-Pedraza, uno de los fundadores de esta corriente, la psique aprende de los arquetipos, constantes biológicas de nuestra naturaleza que a través de la imagen la van educando. En *Hermes y sus hijos* (2003: 8), texto clásico, propone al lector su visión personal del término:

...La cultura occidental es arquetipal desde sus raíces griegas –Homero y Hesíodo– y el uso del término arquetipo, en la psicología y la psicoterapia, responde al intento de usar el legado de esos dos poetas.

Los arquetipos contienen como posibilidad los aspectos más civilizados del vivir y los más arcaicos, una parte que organiza y soporta la psique junto a otra parte oscura o destructiva con la que es más difícil lidiar. El arquetipo de la Gran Madre, por ejemplo, nos acerca a lo más primitivo y peligroso de lo femenino materno, a su aspecto de devoración por la inconsciencia, pero contiene también la posibilidad de Demeter, que podría ser una de las formas de la Gran Madre asentada en el mundo más civilizado de la agricultura y de la *polis*. La parte primitiva u oscura del

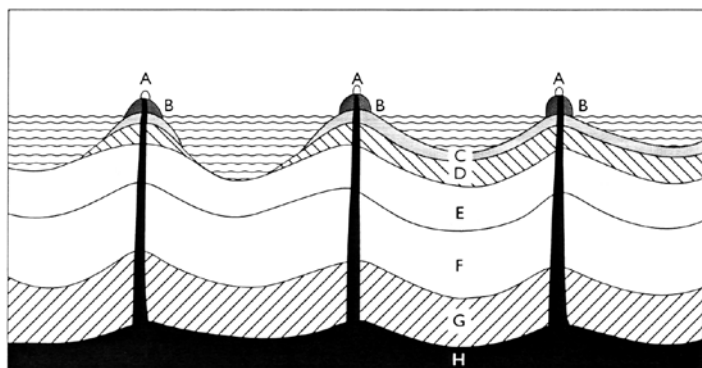
6 El propio Jung (OC, 9/1, §90-91) hace una analogía entre instinto y arquetipo señalando que los instintos son comunes a los hombres y animales, “son factores impersonales, hereditarios y universales, de carácter motivador, que muchas veces están tan lejos del nivel de la conciencia que la moderna psicoterapia se enfrenta con la tarea de ayudar al paciente a hacerse consciente de ellos [...] hay razones para suponer que los arquetipos son las imágenes inconscientes de los propios impulsos [...] que son *el modelo paradigmático del comportamiento instintivo*”. Sobre las relaciones entre: instinto, emoción y memoria en la psicología posjunguiana, cfr. Rodríguez (2001).

arquetipo es la que arrastra a la regresión que se menciona en el epígrafe al comienzo de este trabajo, pero la aceptación, en el mito de Eleusis, de la separación de su hija Perséfone, implica diferenciación e individuación.

II

Estas analogías y concepciones –la psique como una casa con distintos niveles que representan distintas épocas coexistiendo y las nociones de complejos, complejidades, inconsciente colectivo y arquetipos– las reflexionamos a partir del siguiente esquema de la psique de Jolande Jacobi (1976: 68), el cual trajo López en unas de las primeras reuniones. En él se ven las diversas capas de contenidos del inconsciente que forman la estructura íntegra del sistema psíquico del individuo casi como capas geológicas.

Esquema de la psique según Jacobi



- | | |
|---------------|--|
| A: individuos | E: grandes grupos humanos (hombre europeos, por ejemplo) |
| B: familias | F: primates ancestros |
| C: clanes | G: ancestros animales en general |
| D: naciones | H: fuego central |

Nuestra intención fue acercarnos a cada situación, a cada relato, en el plano vertical, centrado en la individualidad, y progresivamente ir diferenciando sus complejidades inconscientes en los distintos datos que se nos iban mostrando. Vimos así que en algunos casos lo que dificultaba la respuesta individual eran las complejidades familiares, en otros, las geográficas, étnicas o hasta raciales y en muchos, todos estos aspectos afloraban a la vez.

Quedarnos en lo colectivo nos hubiera llevado a caer en lo que Jung califica como un sentimiento de validez universal, que proviene naturalmente de la índole general que tiene la psique colectiva, dejando de lado lo particular, la esencia individual de cada sujeto y la dinámica propia de su colectivo inconsciente, que se expresa en lo que tratamos de ver como imágenes. Nuestra intención no es referirnos a esencias universales ni movernos en el terreno de los determinismos, como quien habla de “los venezolanos” sin mayores distinciones, ni volver al tema de la identidad cultural. Más bien quisimos alejarnos del “aburrido problema de la identidad”, que menciona María Fernanda Palacios. Al hablar de manera general de “los venezolanos”, como podría hacerlo la sociología, presupondríamos una misma psique en todo un colectivo, pasando por alto, desconsideradamente, las diferencias individuales dentro de una agrupación humana.

La discusión entonces, siguiendo la gráfica de Jacobi que López-Pedraza aportó como imagen, preferimos enfocarla partiendo del *individuo* como unidad de análisis, distinguiendo su *yo* y su *psicobiología* como aquello que le es propio y que le permite conectarse y vivir lo psíquico como algo distinto, pues en él subyace la posibilidad de diferenciarse de lo que viene del inconsciente colectivo.

Los relatos que he seleccionado para esta exposición fueron para nosotros imágenes inquietantes sobre las que volvimos una y otra vez intentando propiciar la reflexión el vernos en ellas, lo cual es quizás lo más difícil y no tenemos certeza de que haya ocurrido. En lo que sigue, como dije, trataré de mostrar con esas imágenes lo *in between* en nuestra psique.

Entiendo que no puede hacerse una tesis con validez general a partir de una serie de historias y no ha sido esta mi intención. Creo que éstas describen realidades que podrán reconocerse como recurrentes en Venezuela –y a veces en Latinoamérica– y sólo quiero presentarlas para ver los aspectos inconscientes que suponen y la manera en que esta inconsciencia afecta nuestra vida colectiva e individual. Tampoco pretendo ser controversial, sino apenas dar una visión al menos ordenada de una realidad psicológica densa y confusa, que se desdibuja cuando queremos reducirla y que escapa a nuestra comprensión en muchos aspectos.

LOS RELATOS

Complejidades familiares

La gran madre que se traga todo

Comienzo con un relato que proviene de un estudio sobre hábitos de alimentación de la familia en sectores petareños de la ciudad de Caracas, realizado en 2004, a propósito de un proyecto de educación nutricional para madres jóvenes. Lo discutimos en las primeras reuniones y de modo recurrente volvimos a él.

Carmen⁷ es una joven de dieciséis años que sale embarazada de un malandro de su barrio⁸, según contaron los promotores del proyecto. Su madre entonces le hace lugar para que forme su hogar dentro de la misma vivienda. Se construye una platabanda y una media pared para dar cabida a la nueva familia y la hija se instala en este espacio, compuesto por una cama y un televisor para la pareja, mientras que la cuna del niño se coloca en el cuarto de

7 En todos los relatos usamos nombres ficticios para resguardar la privacidad.

8 En Venezuela, se denomina “barrios” a los sectores populares en las ciudades. Barrio corresponde a lo que llaman “villa miseria” en Argentina y “favela” en Brasil.

la madre de Carmen, es decir, de su abuela. Ésta asume la crianza mientras la hija, desnutrida y sin energía, pasa la mayor parte del día en la cama con su pareja. La muchacha apenas amamanta al niño para acallar su ansiedad y tranquilizarlo, pues nunca ha tenido leche suficiente para alimentarlo; su vida transcurre en ese nivel existencial mínimo. La mamá/abuela, por su parte, asume el rol proveedor y recibe tal denominación (mamá) también por parte del nuevo niño para toda la vida.

En nuestros estudios de campo vimos que esta situación es recurrente en los barrios de muchas ciudades: la abuela cuida a los hijos de sus hijas, y hasta de sus nietas, y los hijos de una generación tras otra la siguen llamando “mamá”. Sucede también, en muchos casos, que la madre originaria dispute el rol materno con la hija o la nuera y termine convirtiendo a los nietos en nuevos hijos, como si para la madre vivir no tuviese otro sentido. Pero la situación es frecuente en todas las clases sociales y no sólo en las grandes urbes, sino también en ciudades intermedias y alejadas de centros poblados rurales. La madre y/o la abuela atrae y da cabida a los hijos e/o hijas, recreando su grupo familiar, el cual se centra siempre en ella.

El segundo relato es el de una familia de un sector de clase media (en la parroquia Baruta, de la ciudad de Caracas) originaria del oriente del país y que conocimos a propósito de la promoción de un programa de educación financiera –Bankomunales– en sectores populares. “Los Salazar” migraron de Carúpano a la capital a principios de los setenta. Los hijos completaron carrera universitaria mientras la madre, con ayuda de la abuela (su madre), atendía una conserjería y cuidaba de los hijos y los nietos. Una fotografía familiar muestra a los descendientes alrededor de esa

gran madre –la señora Salazar– quien ocupa la posición central. Frente a la foto ella nos cuenta orgullosa que todos sus hijos varones le han dado varios nietos, de diferentes madres, y son sumamente responsables con ellos: los mantienen. Pero lo principal para ella es que aunque sus hijos tengan mujeres afuera su casa, es siempre la casa de su mamá, o sea, siempre se quedan con ella.

El comentario de la señora Salazar nos habla de una numerosa familia que ha vivido un proceso de movilidad social con el impulso de la madre y la abuela, y en ausencia del padre, lo cual es muy frecuente en nuestra sociedad. Pero en esta familia la estructura parental se recrea indefinidamente alrededor de la madre y los hijos no constituyen su propia familia ni un hogar diferenciado, sino que vuelven al núcleo materno.

La complejidad de generaciones de familias superpuestas en torno a la centralidad materna de estos dos relatos, se manifiesta hasta en la curiosa forma en que se construyen las casas o se las ubican dentro de una geografía: en las barriadas, en las urbanizaciones de clase media o alta o en las viviendas rurales, la arquitectura pareciera describir una estructura de la psique centrada en la madre. Donde esto puede verse de manera más dramática es en los barrios caraqueños: allí las viviendas se elevan para albergar nuevos hogares donde usualmente todos los hijos se crían juntos, independientemente de su nivel de consanguinidad, como en el caso de la familia de Carmen. En las urbanizaciones de la clase media el patrón se manifiesta de otro modo, con los anexos que se convierten en extensiones de las casas. Y en los sectores de clase alta puede llegar a verse hasta una cuadra cerrada donde se establecen todas las nuevas familias alrededor de una casona central.

Estos ejemplos muestran la misma lógica de extensión de lo femenino original.

El correlato interior de la situación, del que dieron cuenta los psicoterapeutas que participaron en las reuniones, se expresa como una inconsciente identidad con la madre, donde no ocurren la diferenciación ni el desarrollo de la conciencia individual. Así la separación del hijo y la madre es casi imposible y la paralización o la regresión sobrevienen. Como contraparte está la ausencia de la figura paterna en tanto imagen de lo masculino, que sólo se va transformando y desarrollando en el individuo ante el reto de un padre que pone límites y ordena jerárquicamente el vivir familiar. A este reto responde psíquicamente la imagen interior –junto a tensiones inmensas– del parricidio simbólico.

Un corto del venezolano Lorenzo Vigas Castes, *Los elefantes nunca olvidan* (2004), que vimos en las reuniones, dio lugar a un *insight* sobre la paralización psíquica que nos aqueja como colectivo y que pareciera una complejidad familiar inconsciente relacionada con la imposibilidad de matar al padre. El argumento es sencillo: Pedro es un hombre que dice tener memoria “de elefante” y sin embargo no reconoce a sus hijos en los adolescentes que viajan con él en un camión rumbo al mercado. Durante el viaje charla y bromea con ellos, trata incluso de seducir a la hija, sin darse cuenta de que esos muchachos a los que una vez maltrató y abandonó preparan su venganza. Pero al final el hijo varón, al que su hermana ha dado un arma, no logra matarlo. A pesar de la herida, no hay respuesta por parte del hijo al reto. Este corto, con muy pocos diálogos, reproduce una situación que reconoce cualquier latinoamericano, así nos muestra con una sencillez increíble la complejidad que subyace en el colectivo inconsciente por la incapacidad de responder a la herida.

Vemos así que las formas de un arquetipo tan básico como el de la familia toma expresiones variadas y anacrónicas en nuestro colectivo, las cuales conviven muchas veces sin que exista ninguna consciencia de ellas. Según la perspectiva junguiana, los complejos provienen de la historia del hombre –de su propia historia personal y de la historia de toda la humanidad– y la familia ocupa el primer espacio donde se estructuran, allí residen además las complejidades centrales en las imágenes de *lo materno* y *lo paterno*. Pero también, viéndolo desde la sociología, reside la base de la sociedad: la familia es el núcleo central alrededor del cual se ordena la sociedad.

En nuestro caso, ese padre ausente o esa madre excesivamente presente configura una distorsión psíquica que atañe de manera individual a muchos sujetos y se expresa de diversas maneras. Pareciera que en los individuos que conforman nuestras familias los arquetipos de la madre y el padre a veces no contienen o son de débil constitución y otras tienen un peso exagerado en la psique. Son figuras que aparecen con tanta confusión que es difícil distinguir las y el esfuerzo termina sofocando el diario vivir en el que no se expresa la individualidad en la psique de esos hijos a medio hacer. Por lo regular, la problemática no se traduce en una imagen interior capaz de movilizar a los sujetos y se expresa como un complejo persistente incluso en el ámbito de la psicoterapia.

Es muy común que los mitos de creación presenten el surgimiento del universo como fruto de diversas uniones, donde ocurre el encuentro de “una corriente original masculina asociada a una fuerza femenina o diosa apta para concebir” (Kerenyi, 1999). La familia occidental, por ejemplo, está signada en parte por el modelo griego donde el

padre, representado por el dios Zeus, da forma, contiene, provee y transforma, mientras que la madre, la diosa Hera, aporta lo desconocido y lo inconsciente. Ambas figuras como imágenes interiores, padre y madre, suponen estructuras psíquicas profundas y la psicología les ha dedicado extensos estudios. La mayoría de los enfoques, de una u otra forma, reconoce que la *complejidad de lo materno* está regida por lo inconsciente, lo instintivo, lo emocional, mientras que la *complejidad de lo paterno* implica el predominio de la razón, el orden, las reglas, los límites, la diferenciación⁹.

Es significativo además que en los mitos griegos, fuente de una rica imaginería psíquica, las sucesivas generaciones que dan origen a los dioses olímpicos surjan luego que el padre de la generación anterior es enviado al mundo subterráneo por quien detendrá a continuación el papel de padre, cada vez más civilizado, humanizado y tolerante. Esto da origen a un panteón que respalda la vida de la *polis*, y muestra una relación entre los olímpicos, el orden de la familia y el de la ciudad.

9 Jung ha dedicado un extenso trabajo a explicar el rol de los arquetipos de la madre y del padre en la psicología de lo inconsciente. La compleja relación de la madre o del padre de la historia personal, con la imagen interior que provee el arquetipo, implica fuerzas y complejidades del colectivo de tal magnitud que crean fricciones con las que el individuo debe lidiar a lo largo de su vida. La importancia y universalidad de estos arquetipos en la vida del ser humano es tan fuerte que alrededor de ello se tejen imaginerías y sueños de una riqueza tal que sólo puede entenderse desde ese dato colectivo que proviene de tiempos remotos (Hopcke, 1999:100-106).

Otro aporte sustancial a las complejidades familiares en Occidente proviene del ideal cristiano de la familia conformada por el padre, la madre y el hijo, como “Sagrada Familia”, que confiere a la madre (la Virgen María) el papel de “*cuidar con amor al Verbo encarnado*”, Jesús, y a José el rol de protector y guía de la familia, creando “una unión auténtica, estable, de amor gratuito, de fidelidad, de entrega recíproca, de respeto a la vida consagrada en la familia que asegura a los hijos una sana madurez”, como señala del Papa Juan Pablo II en su *Familiaris Consortio al episcopado, al clero y a los fieles de toda la Iglesia sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual* (22 de noviembre de 1981)¹⁰. Esta familia idealizada añade expectativas adicionales, tremendas, a la realidad de la familia actual que en muchos casos no se aviene a ella.

En ambos casos, el pagano y el cristiano, la familia es un núcleo conformado por el padre, la madre y los hijos, donde lo materno y lo paterno constituyen el fundamento y origen de esta forma primaria de vida, en ámbitos bien diferenciados mediante polaridades que dan a los hijos una contención necesaria para asimilar las dos imágenes representadas en los padres. Pero entre nosotros, esas representaciones que provienen de la tradición occidental adquieren más tensión a la luz de la cultura y los mitos de creación autóctonos. En uno de ellos como, por ejemplo, el mito de *María Lionza*, predomina el elemento de la “madre naturaleza” en una abundancia asociada a su femineidad (*DHV*: 196-199). La permanente referencia a la

10 www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio_sp.html.

naturaleza asociada a lo femenino materno muestra la imagen de una madre pródiga que contiene todo, que acuna todo, que todo lo da y de la que todo se espera. Siempre exuberante y proveedora, tal como ocurre en el *Jardín del Edén* de la mitología cristiana.

Imposible no relacionar esta representación con el arquetipo de la Gran Diosa Madre. Es la madre que todo lo domina y todo lo proporciona y por eso cuando hay una constelación de ese arquetipo priva un estado de inconsciencia en lo materno y, en muchos casos, una parálisis que se transmite por generaciones y en la que no se propician las iniciaciones en las diferentes etapas de la vida.

En la mitología de alguna de las étnias venezolanas, encontramos también que la familia está centrada en la madre como proveedora de cultura y origen de todo, que se asimila a la tierra y muestra una imagen interior materna vinculada a las profundidades de la naturaleza en su estado más inconsciente. Es el caso de la étnia wayúu, por ejemplo, el origen del mundo se representa por la fecundación de la diosa *Mmá*, la tierra, por *Juyá* el dios de la lluvia, de cuya unión nacen *Wenu'u*, la planta y la mujer. Los wayúu son una sociedad matrilineal organizada en clanes (*eiruku*). En la familia extensa matrilineal “según la sangre” (*apüshi*), el tío materno mayor (*alaula*), es quien ejerce la autoridad y la madre quien dirige la familia. Los parientes por línea paterna, “según la sangre”, se reconocen como aliados de quienes se espera solidaridad (*oupa-yu*) o trabajo conjunto (*yana'ma'*). En esta descripción de los wayúu, quienes han sido ampliamente estudiados, hay una estructura familiar que se asemeja a la encontrada en la mayoría de las etnias que vivían en el territorio nacional para el momento de la colonización europea. De nuevo la

mujer, o lo materno, centra aspectos básicos de la familia y es en torno a ella que se tejen las variaciones de la vida familiar aún en nuestros días.

Así los relatos de familia presentados al comienzo de este apartado, a la luz de las tradiciones y mitologías occidentales y autóctonas, muestran un *mixtum compositum* muy particular que nos ha llevado a hablar de un *in between* en las complejidades familiares. Por lo que pareciera que en algunas familias (quizás en las que tienen orígenes distintos al de nuestras étnias, de migraciones de africanos o europeos durante la Conquista y la Colonia, o migraciones selectivas de la modernidad) lo paterno/masculino predomina y orienta las transformaciones psíquicas propias del desarrollo de la personalidad. Pero en muchas otras, lo femenino/materno rige las imágenes interiores del arquetipo de la familia en la psique y esta imagen aparece signada por la abundancia y se muestra como lo que está allí para proveer sin reto.

Recurriendo a los estudios de la antropología y la sociología sobre familias en sectores populares urbanos en la Venezuela del siglo XX, encontramos que estos reconocen una estructura familiar centrada en la madre, es decir “matricentrada”, en cuanto a las relaciones de consanguinidad, parentesco y patrimonio afectivo del grupo familiar¹¹. El tema ha generado un importante debate y algunas aproximaciones sociológicas han valorado la contención que da la madre a la familia popular. Sin embargo nuestra intención es acercarnos a este asunto desde el punto de

11 Pueden revisarse los estudios de Samuel Hurtado y Alejandro Moreno.

vista de la psicología individual, y desde esa perspectiva la imposibilidad de salir del ámbito materno supone una inconsciencia que pueden llevar a regresiones o parálisis.

En los relatos anteriores vimos la imagen materna distorsionada por el papel de imagen interior que desempeña el padre ausente, mientras que la madre muestra poca capacidad para proponer retos de transformación individual a los hijos, más allá de la mera sobrevivencia, al tiempo que quiere conservarlos para sí. Así, en lo cotidiano, los vínculos familiares se transforman en relaciones de difícil comprensión que carecen de diferenciaciones y límites individuales.

La compleja situación que muestran, que no puede explicarse de una manera simple, genera una fuerte fricción por la forma en que coexisten *in between* variadas estructuras familiares generando formas de vivir raras o distorsionadas.

La indiferenciación del clan

Otra de las formas en las que se manifiesta lo que he denominado *in between* en nuestras complejidades inconscientes es en esa organización familiar cuya estructura y exigencias se asemejan a las de un clan.

No traigo aquí el concepto de clan de una manera especializada, tal como se usa en la antropología, sino más bien como una imagen para mostrar una analogía desde lo psicológico. Según la definición clásica, el clan es una reunión de linajes entre los que se supone un parentesco, porque se cuenta con un antepasado fundador común, muchas veces imaginario o mitológico, que puede ser o no demostrado. Lo central de esta noción, para lo que nos

proponemos mostrar, es que el clan expresa la necesidad de la persona de sentirse a sí misma como miembro de un grupo que vive a través de ella y por el cual ella misma vive. Este grupo es inseparable de sus míticos ancestros y de los sitios sagrados que marcan su origen. En pocas palabras, en el clan el individuo no puede diferenciarse para ser propiamente él (Levy-Bruhl, 1939).

De esta confusión psíquica, en la que se hace difícil diferenciar al individuo y hasta a cada nueva familia, forma parte el relato de los “Pérez-Vivar” que presentó uno de los psicoterapeutas que asistía a las reuniones. Se trata de una familia de clase media que vive en la ciudad de Caracas y compró hace unos 30 años toda una manzana donde construyó las casas para sus hijos adultos, quienes al casarse se instalaron a vivir en ellas junto con sus conyugues e hijos. La cuadra, cerrada por la entrada y la salida, muestra viviendas de idéntica arquitectura alrededor de un patio común que propicia muchas actividades compartidas, las cuales se repiten de manera programada cada fin de semana. La agenda diaria también está copada de actividades que suponen un hacer común de todas las familias. La madre/abuela se sigue ocupando del cuidado de los hijos en buena medida y nueras y yernos se someten al colectivo familiar.

En estas condiciones de convivencia, más allá de lo relacionado con el complejo materno ya expuesto, las posibilidades de una intimidad de cada familia se reducen al mínimo. Según relataba el psicoterapeuta que presentó el caso “Perez-Vivar”, estos se conciben como una “gran familia”, lo cual implica estar siempre juntos. Pero producto de esa excesiva cercanía, de pronto un escándalo irrumpe en la supuesta paz y unión del clan familiar: una pareja de

cuñados literalizó la promiscua forma de vida, por lo que viene en camino un hijo “Perez-Vivar” cuya paternidad no se puede determinar.

Las relaciones confusas que manifiesta el relato anterior aparecen retratadas de manera excepcional en dos películas de la gran cineasta argentina Lucrecia Martel, que presentan la cotidianidad de la clase media argentina. Esto hace pensar que el relato de los “Pérez-Vivar” refleja una situación recurrente en el continente y que afecta no sólo a las clases sociales más desfavorecidas económicamente. En *La ciénaga* (2001) vemos la dinámica de dos familias que pasan unos días en sus casas de veraneo en Salta. La obsesión de una de las protagonistas, que quiere ir a comprar los útiles escolares de los niños en Bolivia donde son más baratos y más bonitos, aparece desde el comienzo como una ceguera tonta que planea sobre la tragedia cercana presentida en el ambiente. En el movimiento dentro de las casas se evidencia una desidia y una anarquía que, unidos al letargo imperante, crean un clima de suspenso y casi de terror. Los familiares y la servidumbre entran y salen de habitaciones propias y ajenas, hasta del baño, sin protocolos ni pudor. A veces se visten y desvisten unos delante de otros o revisan gavetas o bienes que no son suyos, se reúnen en la cama de una madre alcohólica y se mezclan de una manera que uno siente peligrosa, aunque aparentemente nada sucede. En una escena, un muchacho adolescente entra en el baño en el que su hermana se ducha para quitarse el fango de una ciénaga donde todos los menores se han metido. Sin pedir permiso, se quita los pantalones y mete los pies llenos de barro bajo la misma ducha, sosteniendo simplemente la cortina entre ellos para no verse, aunque sus cuerpos están casi en contacto a través del plástico. La historia concluye con una desgracia en la que parece cuajar la dejadez impe-

rante: el menor de los niños sube hasta el final de una alta escalera que la madre, la que quiere ir a Bolivia, ha dejado olvidada contra la pared del patio y cae hacia atrás.

En una película posterior, *La mujer sin cabeza* (2008), la protagonista atropella a un muchacho que cruza una carretera en bicicleta. El accidente es negado como realidad por una familia grande y confusa, en la cual dos primos casados se reúnen en una habitación de un hotel en una aventura que no tiene la más mínima trascendencia y una sobrina hace requerimientos amorosos a su tía, que simplemente se aparta con cierto fastidio de sus abrazos. Lo que pudieran ser pasiones prohibidas y secretas, y hasta movilizadoras, son aquí relaciones “familiares” sin importancia, que suceden por dejadez y falta de estructuras, unidas a un desajuste y un aturdimiento que gravita como un ambiente. La película concluye con una gran fiesta familiar, donde todos se reúnen a celebrar como si nada hubiera pasado o como si lo pasado no tuviera la menor importancia.

Ambas películas, así como el relato de los “Pérez-Vivar”, me hacen recordar el término “cheverismo”, que usaba López-Pedraza para referirse a lo que describía como nuestra “psicología de merienda y de piñata” sin capacidad para soportar lo grave, para reconocer y asimilar la tragedia de su propia realidad ni la del entorno. Que no hace conciencia a partir de esta.

El antepasado extranjero

Otra manifestación de estructuras tipo clan, psicológicamente hablando, puede verse en muchas familias de origen europeo, establecidas en el país desde hace varias

generaciones, en las cuales el apellido –expresado como colectivo inconsciente– alude a “clanes” a los que se suelen atribuir linajes no conocidos, pero siempre por encima del origen “criollo”, sólo por ser foráneo.

Más adelante, al referirme a las complejidades geográficas, presentaré relatos que muestran otra perspectiva de esta realidad. Aquí quisiera comentar este aspecto particular relacionado con tener un apellido “extranjero”. Los miembros de tales “clanes”, cuyo vínculo con su país de origen se ha roto desde hace varias generaciones, de pronto intentan mostrar(se) su origen europeo (generalmente español, italiano o portugués) y a veces llegan hasta el punto de buscar escudos de familia y, más recientemente, pasaportes que les permitan una huida de nuestra compleja realidad nacional preparando el llamado “plan B”.

En la mayoría de los casos estas personas han perdido casi todo contacto con el lugar de origen y la búsqueda de sus antepasados, que aparece como necesidad repentina en el marco de una crisis económica y social de varios años. Tampoco tiene ni el contenido religioso ni mítico, transmitido de generación a generación, que daba fundamento al clan en la antigüedad y proporcionaba a la psique de sus miembros una representación del mundo.

En estos casos la conexión con los antepasados de estas familias-clanes –psicológicamente hablando– se limita a las largas colas delante de una embajada para obtener un pasaporte europeo que no necesariamente conecta con Europa. El vínculo que une a los miembros del clan ha perdido todo el valor arquetipal que sólo da un vivir en una geografía que se ha enraizado en la psicobiología humana, como es el caso de los clanes antiguos. Aquí esos

antepasados sólo son un pretexto para desvincularse de la crisis del país y una oportunidad de huir del sufrimiento que podría proveer movimientos. Así que en la mayoría de los casos sumerge a las personas en una profunda inconsciencia, manifiesta en ese impulso de fuga y una pérdida del reconocimiento de sí mismos en su situación actual. En resumidas cuentas, estas familias que se comportan como clanes pareciera responder a fuerzas regresivas que desconocen una historia y unas circunstancias particulares. Pero además tal actitud lleva a la indiferenciación, de modo que todo el complejo familiar se hace inconsciente y hasta paralizante.

Complejidades tribales

Isla Misteriosa

El relato con el que voy a tratar de ilustrar la complejidad tribal de nuestra psique tiene su origen en una experiencia que tuvimos en el Delta del Orinoco, a propósito de una inversión social de varias empresas en proyectos de desarrollo para comunidades indígenas.

Reflexionarlo nos llevó a plantearnos, por una parte, lo que Jung denomina como psicología primitiva y, por otra, ciertos aspectos de la historia y evolución del hombre que son relevantes para el progreso de la consciencia y la ampliación de la psique. Creo que la condición *in between* que trato de ilustrar se genera en el ámbito psíquico, en buena medida, por la tensión entre un vivir tribal muy inconsciente y lo que reclama la cultura y la historia como aspectos civilizados de la existencia.

Orinoco, quiere decir “tierra de agua”, y ya el nombre da lugar a algunas reflexiones. Para Jung el agua es el símbolo más común para lo inconsciente (OC 9/1, § 40), pero además, psicológicamente hablando, indica que el espíritu se ha vuelto inconsciente, que se ha vuelto colectivo. Justamente en esa “tierra de agua” donde viven los warao, especialistas en navegar por los canales y caños, tuvo lugar la experiencia que aquí llamamos Isla Misteriosa, nombre completamente ficticio. Inmersos en ese mundo pudimos identificar muchas complejidades presentes en nosotros mismos, y nos sorprendió ver cómo ellas estaban consteladas también en nuestros grupos o en nuestro país, hasta en los lugares más distantes de esa geografía.

Isla Misteriosa es, como muchos lugares en el delta, un asentamiento indígena situado en Tucupita, capital del estado Delta Amacuro. Es una suerte de gran janoco –choza– construido no con madera y palma, sino con cemento y vigas de hierro, donde cohabitan un número de familias siempre indeterminado, ya que migran continuamente.

La primera impresión que tuve cuando los visitamos fue de un gran desorden, un caos, una masa confusa de gente. Había decenas de indígenas de distintas edades metidos en chinchorros o caminando entre ellos, mujeres cocinando en fogones encendidos uno al lado de otro, muchos televisores y antenas de cable transmitiendo películas en inglés o telenovelas. En muchas partes se erigían una suerte de altares sincréticos que cubrían las vigas, en otras se veía ropa tendida, ollas de cocina colgando, leña amontonada. Por cualquier lado deambulaban perros flacos y enfermos y había pescados esparcidos esperando ser cocinados. El olor era insoportable y también el ruido que

producía aquel gentío hablando atropelladamente, todos a la vez, a gritos o discutiendo frente a nosotros.

Me costó ubicarlos. Estaban como *in between* entre lo indígena y “lo criollo”¹² sin ser ninguna de las dos cosas. Navegaban con destreza sorprendente en sus pequeñas curiaras por los caños. Cazaban, pescaban y recolectaban no sólo alimentos sino, sobre todo, la ayuda del Gobierno o de las empresas petroleras. Pero lo más sorprendente era su jerga repetitiva sobre sus derechos humanos como indígenas, su caletre sobre empoderamiento, participación, sostenibilidad, recitado casi como una letra aprendida para negociar.

Sus voceros también tenían nombres muy significativos: Rambo, Rafael Caldera, Rocky, Carlos Andrés Pérez, Pablo Escobar Gaviria, Carrasquel. Más que representar una autoridad diferenciada dentro de la tribu –al cacique o al sacerdote– estas figuras daban la impresión de una voz salida del colectivo. Se nos abalanzaban encima a la caza de *ayuda*, pero no eran como los cazadores de tiempos prehistóricos, que guiados por sus instintos, tomados por el miedo y la ansiedad, trataban de sobrevivir enfrentando las poderosas fuerzas de una naturaleza hostil. No, alguno de estos hombres más bien parecían despojados de lo instintivo, de la energía fundamental que requiere una psique para sobrevivir. Eran algo muy parecido a lo que hemos visto hasta el cansancio en trabajos de campo en todo el

12 En muchos lugares donde hay asentamientos indígenas y no indígenas se llama “criollo” a todo el que tiene origen no indígena. Todavía es frecuente aplicar el adjetivo “criollo” a toda persona o elemento cultural que sin ser europeo evidencie un predominio genético y/o cultural europeo.

país: en comunidades urbanas y rurales, en todas las clases sociales, en niveles diversos de instrucción y desarrollo profesional. Por tal motivo sentí que lo que lo que tenía ante mí no era una etnia, sino la imagen extrema de las complejidades tribales en nuestra psique.

Verlos era ver esa *Isla Misteriosa* interior que nos sume en la indiferenciación, que homogeniza todo, no sólo opiniones y modos de comportamiento, sino también contenidos psíquicos que nunca serán elaborados por una consciencia, lo cual hace imposible una experiencia más individual.

En las reuniones con esta comunidad las emociones se agolpaban sin contención ni cauce. Y esta actitud era muy distinta a la que observamos en otras comunidades vecinas dentro del mismo delta, donde el cacique o el *wasiratu* (sacerdote) sigue siendo una figura diferenciadora de la dinámica tribal, llena de contenidos simbólicos y participación mística con lo sagrado y la naturaleza. Reflexionando este contraste venían al caso perfectamente lo que Jung dice (OC 9/1, § 47) sobre la conciencia primitiva y lo inconsciente:

...porque su consciencia aún es insegura y está sostenida por unos pies aun vacilantes; aún es infantil, recién salida de las aguas primigenias. Puede barrerla fácilmente de un golpe la ola de lo inconsciente, y el hombre olvida quien era y hace cosas en las que ya no se conoce a sí mismo. Por eso los hombres primitivos evitan los afectos incontrolados, porque en ellos queda eliminada muy fácilmente la consciencia para dar paso a la locura. Por eso la humanidad se ha esforzado siempre por afianzar la consciencia.

Isla Misteriosa era una muestra vívida de una consciencia vacilante barrida por lo inconsciente colectivo. Y nos mostraba de forma exagerada cómo las complejidades tribales de nuestra psique –en la psique nacional– dificultan la consciencia y la vida individuada y también favorecen la aparición de la sombra. La indiferenciación que teníamos delante nos presentaba como una topografía de nuestro inconsciente: lo *in between* de nosotros que vive como en una tribu, en la tierra de lo colectivo.

La jerga repetitiva, los nombres de los líderes y hasta la actitud hacia nosotros de los habitantes de esa Isla Misteriosa fue la posibilidad de percatarnos de otro aspecto tribal constelizado por lo *in between* de nuestra psique. Por donde quiera a ésta se le presenta su inconsciente como algo literal, se le actualizan todas sus proyecciones sobre lo desconocido, lo extraño, lo “extranjero”, lo opuesto. Lo tribal consteliza lo que C.G. Jung denominó sombra, lo que negamos de nosotros y vemos en otros, y así propicia que nuestra inconsciencia se traslade a determinados objetos exteriores en los que se proyecta el defecto, la maldad, la perturbación, o todo lo contrario: las ventajas, lo positivo, lo ideal.

Para ilustrar este aspecto de la tribu comentamos varias imágenes de grupos indígenas¹³ autóctonos en Venezuela

13 En la actualidad, según el Censo Indígena de 2001, hay en Venezuela 534.816 indígenas, que integran 36 pueblos y cuatro familias lingüísticas (caribe, arawak, independientes y chibcha) y se concentran en ocho entidades federales. La mayoría (66%) vive en centros semi-urbanos, mientras el resto (34%) permanece en pequeñas tribus y algunos en asentamientos rurales muy precarios [Instituto Nacional de Estadísticas].

que dieron lugar a analogías que evidenciaron elementos de sombra. Pero uno en especial llamó nuestra atención, por la claridad con que mostraba el fenómeno de proyección.

El pueblo wayúu llama *kusina* a todos los otros grupos indígenas cercanos (los motilones o los yucpas) y *alijuna* a los que no son ni guajiros ni indígenas. La traducción de este término es difícil, puede significar extranjero o forastero o posible enemigo y, por extensión, puede designar todo lo que se considera desconocido o un peligro potencial. Los *kusina* y los *alijuna* se ubican fuera de los límites del clan y por ello son motivo de desconfianza. Pueden llegar a ser realidades psíquicas y sociales e incluso convertirse en verdaderos “fantasmas”. Los “fantasmas” deben observar un comportamiento preestablecido y en caso de que no lo hagan causan en la etnia emociones muy básicas asociadas con la venganza. Esta desconfianza hacia el extraño reaparece en otras etnias venezolanas como los guahíbos o los piaroas.

La aproximación a las imágenes tribales como complejidad psíquica fue un recurso que usamos en las reuniones de *coaching* para conversar sobre un suceder muy común en la vida cotidiana del país: la manera en la que percibimos lo que está más allá de la frontera de nuestra conciencia. Ver la sombra desde lo tribal puede resultar limitado o subjetivo, pero tiene la virtud de acercarnos de una manera sencilla a su presencia en nosotros mismos, lo que usualmente nos cuesta detectar.

La concepción del *alijuna* o del *kusina*, por ejemplo, nos permite captar el mecanismo análogo que tiene lugar cuando proyectamos en otra parte del colectivo nacional lo censurable, lo desagradable, lo que nos gustaría pre-

tender que no forma parte nosotros, nuestras inferioridades psicopáticas (impulsos inaceptables, deseos y acciones vergonzosas, expresiones retorcidas y distorsionadas). Esto puede suceder en el plano político, social y hasta étnico o racial, cuando denominamos al otro: “chavista”, “escuálido”, “imperialista”, “burguesito”, “zambo”, “lumpen proletario”, “mantuano”, “sifrino”, “niche”. En esas denominaciones esgrimidas como insulto pareciera actuar una proyección de la sombra *in between* de conflictos culturales no incorporados a la dinámica de la psique.

Ese lado de nuestro vivir tan inconsciente, difícil de admitir, contradice todo lo que nos gustaría ver y lo que nos gustaría que los otros vieran en nosotros. Nuestra autonomía e incluso nuestra individualidad son retadas por esta sombra y nos hacen sentir su cercanía como una amenaza, así como podríamos ver a la tribu vecina. Vemos también por analogía ese sufrimiento nuestro cuando encontramos en las “calles de Caracas”, por decir algo, fuerzas perturbadoras inconscientes, venidas de la sombra, que muestran lo que somos desde nuestras inferioridades y toman toda nuestra energía para agitar lo más destructivo de cada quien.

Jung nos enseña que todos tenemos una sombra que sólo se reduce en la medida en que ha sido incorporada a la vida consciente, pues cuando somos conscientes de una inferioridad al menos tenemos la oportunidad de trabajar en ella e integrarla. Pero si está reprimida y aislada de la consciencia nunca puede incorporarse y es de esperar que aparezca repentinamente, en un descuido de la consciencia, literalizándose. Pareciera que en nuestro caso esa sombra se presenta proyectada masivamente sobre otros como expresión literal de un conflicto del alma: las demás tribus, los yanquis, los conquistadores españoles y Cris-

tóbal Colón, los vecinos fronterizos, los compañeros de trabajo que no comparten la misma ideología, el niche, el balurdo, el proletario y el tierrúo, los pares y familiares, los grupos políticos, los medios de comunicación, el imperio, los paramilitares, los empresarios, DirecTV, los presidentes de países vecinos, los extraterrestres o cualquier ente o cosa que no pertenezca a la propia tribu. Allí no hay una tensión de opuestos, sólo polarización.

La sombra está tras los estados colectivos de paranoia que nos toman, tras la permanente suspicacia y la falta de confianza literalizadas en el estado de guerra o en el “Plan B” en Miami, Panamá, Costa Rica o España, paraísos preferidos de los venezolanos. Así se exagera la pesada cualidad de este lado oscuro de nuestro inconsciente que no ve lo más sombrío de sí mismo y que va inyectando a la realidad una suerte de oscuridad y percepciones distorsionadas. Y muestra en muchos casos la incapacidad individual de lidiar con las dificultades y el vivir superficial en un “País portátil”¹⁴. Vivir la cotidianidad de este inicio de siglo XXI en Venezuela nos permite entender esta unilateralidad y la polaridad misma de la psique tomada por lo sombrío y sus complejidades.

Creo que la destructividad de tanta inconsciencia aparece en expresiones recurrentes que oímos en nuestros trabajos de campo, pero también en la vida cotidiana. Frases como “no importa que yo no tenga, me importa que los demás no tengan...” o “lo bueno del proceso (revolucionario) es que nadie va a tener nada...” o “todos seremos iguales, pero abajo”. Esas frases, por sí solas, hablan de una com-

14 Título de la novela principal del escritor venezolano Adriano González León, que ha pasado a ser una descripción del país.

plejidad en la que se mezclan emociones de odio al vecino, al que se siente como extranjero enemigo dentro de la propia comunidad o del país.

Pareciera que lo tribal de nuestra psique no se manifestara como un conflicto interior susceptible de hacer consciente, y hasta que desapareciera del inventario psicológico actual, sólo para reaparecer disfrazada de vecino hostil que suscita adrede nuestra ira y justifica nuestra agresividad. Creo que ese conflicto que volcamos al exterior es la lucha con la tribu vecina dentro de nosotros, con lo ignorado de nosotros mismos que se viste de enemigo para que no tengamos que librar la propia batalla. Y las cifras de la violencia en Venezuela, la forma en que nos estamos matando, indican la enormidad de esa sombra.

El aspecto tribal de nuestra psique nos deja agotados *in between*, sin energías para responder. Y el que se actualiza cuando nos preguntamos obsesivamente, como lamento colectivo, por qué no actuamos, por qué no nos indignamos, por qué aguantamos violaciones, deterioros y atropellos. Entonces es como si una parte de nuestra psique donde prevalecen las complejidades tribales fuesen como ese indígena en un chinchorro en la Isla Misteriosa, esperando que la naturaleza lo provea o recibir alguna *ayuda* externa.

Quizás, como dice Arnold Toynbee (1998: 132) en nuestra génesis no hemos vivido “las virtudes de la adversidad”, esas condiciones difíciles que contribuyen a nuestras realizaciones mucho más que las fáciles. Así es como nos quedamos sin sombra, sin capacidad de lidiar con los inconvenientes y los problemas, en una pueril creencia de que somos un “país rico” por todos venerado y cuya desgracia sólo puede explicarse por la envidia y la maldad en un culpable que

nos perjudica. Y nada florece y perdura en la vida fácil, sin reto psíquico, que nos deja *in between*, entre lo tribal y lo moderno, buscando permanentemente el Dorado o la Gran Madre proveedora de petróleo, por ejemplo, o la “ayuda” gubernamental expresada como “misión”.

Atrapados en medio de esas complejidades nos volvemos incapaces, individualmente y como colectividad, de responder al reto de las circunstancias actuales, pero sin asumir como fracaso lo que no logramos, en lucha con una sombra que nos agobia permanentemente. Para resumirlo con la frase propuesta por Rafael López-Pedraza (2007: 60) en un ensayo sobre el asma en Venezuela, esa condición *in between* “nos lleva incluso a pensar en una falla psicobiológica insondable que podemos asociar a las fallas geológicas. El geólogo especialista puede detectarlas hasta cierto nivel, pero esto no quiere decir que su estudio sirva para resolver nada”.

Pero al mismo tiempo lo tribal, como complejidad interior de la psique, es una dificultad para saltar la barrera de la homogeneidad y darnos cuenta de lo que nos hace diferentes dentro de la “tribu”. A mayor inconsciencia, menos individualidad y así es casi imposible lograr con autenticidad lo propio. Como se ha señalado Jung, una consciencia individual es siempre más amplia y diferenciada, más emancipada de la regularidad colectiva y tiene más libre albedrío.

En contraposición traigo esta cita de Alain Touraine, sociólogo francés, tomada de una entrevista que le hizo Judith Casals Cervos en 2006:

Lo que defiendo es una visión totalmente hacia adentro, de un individuo que quiere definirse a sí

mismo desde dentro, sin referencia a nada exterior... definido por su singularidad. Puede ser que este individuo se quede abandonado, ignorado, y que se muera como un animal. Pero también puede ser que tome conciencia de la realidad que lo rodea y se decida a hacer algo, se decida a afirmarse y a defenderse. Sobre todo a defenderse. El individuo tiene el derecho de defender su existencia, su dignidad. En ese caso, habrá una redefinición de las metas, de los valores y de las normas, a partir del individuo solo, que no tiene otra fuente de significado que ser un individuo. Y a medida que se encuentre con otros individuos reinventará una moral, que después se transformará en ética de una manera u otra en situaciones concretas. Pero su único principio es la defensa, la afirmación del derecho del individuo a ser individuo.

Complejidades geográficas

Los próximos relatos, seguidos de mis comentarios, intentan presentar la manera en que las complejidades geográficas se manifiestan en el individuo de la Venezuela actual como un arraigo inconsciente a la geografía, impidiendo o dificultando la asimilación de nuevas realidades. Los cuatro tienen su origen en eventos contemporáneos que han dado lugar a desplazamientos dentro del país o a migraciones al exterior. El arraigo inconsciente a una geografía y una cultura, por lo regular subestimados, se ha manifestado aquí como fracasos inesperados, enfermedades psicosomáticas y hasta algunas formas de locura, como muestran estas historias que muchas veces comentamos en nuestras reuniones por el impacto que nos causaron.

Aquí me quedo...

En un trabajo de apoyo psicosocial para los afectados por la tragedia de Vargas, en 1999, conocimos a José, un incansable activista comunitario nacido en Maiquetía. Lo encontramos en enero de 2000 sembrando unas florecitas en el frente de una vieja casona casi derruida, tratando de darle forma a un espacio en el que todo era destrucción: las casas derrumbadas, las calles y la plaza cubiertas de lodo seco, el viejo malecón perdido en medio de una playa que le robó varios metros al mar. En esa casona, propiedad de una familia acaudalada para la cual trabajaba como cuidador, había vivido con sus tres hijos desde hacía unos años y allí seguía a pesar de la devastación que lo rodeaba. La sala de esa casa fue el lugar donde celebramos las reuniones de apoyo psicosocial para los habitantes del lugar.

José decía que antes del deslave había sido siempre un aficionado entusiasta de El Ávila y, para que los turistas la conocieran, organizaba caminatas por la montaña y paseos en bicicleta por la carretera de la costa que está en su base. También había trabajado en el Puerto de La Guaira, siempre con el propósito de estar cerca del mar y la montaña. Contaba que desde las grandes ventanas de la casona, siempre abiertas y “como metidas en la calle”, miraba lo que pasaba en la plaza, trabajaba por la comunidad y compartía con los vecinos “todo el tiempo”. Según José: “Macuto obligaba a estar afuera, en contacto con la naturaleza y la comunidad, donde todos convivíamos”. Daba la impresión que fuera de ese vivir comunitario y alejado de esa geografía no había una vida para él.

De la casona sólo quedaba la sala donde dormían, cocinaban y vivían José, sus hijos y algunos familiares y vecinos.

Por mucho tiempo no lograron quitar el barro petrificado que ocupaba los otros dos tercios de la casa. Esa sala, totalmente incongruente con la destrucción masiva de su entorno, parecía una topografía de su propia psique. En una esquina había un nacimiento con San José, la Virgen y el Niño metidos de un carrito colgante del teleférico –el viejo teleférico de Macuto– adornado con lucecitas intermitentes sobre un mar pintado lleno de abundantes peces y un malecón con muñecos que representaban gente tomando cerveza y comiendo pescado frito. Sorprendían los detalles de la montaña, el esmero por pintar el mar, las diminutas figuritas construidas por su memoria. Ese pesebre estuvo allí por más de un año, manteniendo una eterna Navidad en la casona frente a la cual siguió sembrando sus maticas, en medio de la total destrucción.

Lo notable es que José no logró nunca desvincularse de ese lugar ni de esa casa, que no era suya, a pesar de las precarias condiciones de vida que le tocó enfrentar, pues la reconstrucción del lugar fue muy lenta y nunca tuvo lugar por completo. Era una casa cuyas separaciones eran restos de tramoya de televisión que separaba los cuartos y allí vivía en medio de esos cuartos imaginarios.

Años después, cuando se derrumbó el viaducto que comunica a Caracas con el estado Vargas y había que transitar por la carretera vieja para bajar a La Guaria, nos encontramos a José en medio de la vía disfrazado de guarda parque, enajenado, dirigiendo el tránsito. Tuve la sensación de que se lo había tragado el paisaje del que no había podido desprenderse y actuaba como poseso de la abrumadora naturaleza.

Tierra sin alma

En un estudio sobre desplazados de la tragedia de Vargas reubicados en los llanos venezolanos, conocí a Marta, una mujer de la costa con una peculiar manera de caminar parecida al movimiento de las olas que bañaban el malecón de Macuto antes del deslave. Su hablar era musical, apresurado, con palabras cortadas, siempre extrovertida. Marta sofocaba con su cercanía, su velocidad, su confianza inmediata, tan frecuente en los guaireños.

Me contó que antes vivía en Carmen de Úrea, un sector de la costa arrasado en su totalidad. Tras el deslave fue alojada en un refugio, un galpón de La Guaira, donde estuvo hasta su mudanza definitiva a una casa en los llanos en 2002.

Lo primero que me sorprendió fue que Marta extrañara hasta el incómodo vivir colectivo del galpón. Decía que junto a los otros refugiados al menos estaba cerca de lo que era conocido para ella: la gente de Vargas y sobre todo su mar y su montaña. Los llanos en cambio le parecían “una tierra sin alma”: “no hay montañas ni mar, el pescado es de agua dulce y sabe a tierra, la gente vive como pa’ dentro, sin compartir en la plaza y con las ventanas cerradas”. Sus pantalones de “licra”, tan comunes en los sectores populares en La Guaira, los escandalizaban y ella no se acostumbraba a “ese silencio, ese mirar desconfiado, a esa música rara”. A Marta no le gustaban los llaneros: “se levantan de madrugada y se acuestan temprano, comen cuando el sol les da de lleno en la cabeza y cenan cuando cae el sol”. “Caminan en silencio, su andar es lento y silencioso, tararean bajito canciones y repiten todo lo que uno les dice, sin tomar posición, siempre desconfiando”. “Sus

cuerpos son color tierra... arcilla y tienen la cara redonda como un gato". La tristeza la embargaba.

Marta extrañaba sobre todo a su madre muerta que dejó enterrada en el cementerio que se llevó el deslave. Hablaba de ella como si estuviera viva y contaba que muchas veces se daba cuenta de que estaba "tanteando en su vieja peinadora –imaginaria– para buscar la foto de su madre". Parecía que para ella la geografía y su madre eran una misma cosa.

En 2004, no soportó más y regresó a Catia La Mar. Invadió una casa desalojada ubicada en una zona de alto riesgo. Es muy posible que las lluvias de diciembre de 2010 la hayan llevado de vuelta a un refugio. La última vez que la vi, ya de regreso al litoral, me dijo: "prefiero morir en mi tierra que lejos de ella... aquí esta mi alma". Y en su casa tapaba con cartón el boquete que tenía en medio de la sala, por debajo pasaba la quebrada.

El plan B

Uno de los psicoterapeutas del grupo trajo la historia de Andrés y Carmen, un matrimonio de profesionales con dos hijos, de clase media, menores de 40 años e hijos de migrantes europeos. Ambos trabajaron en importantes corporaciones internacionales hoy día expropiadas. Luego fueron contratados por empresas nacionales prestigiosas, en muy buenas posiciones y con posibilidades de desarrollo profesional. Pero ante la angustia de la situación política y el franco deterioro del país decidieron, como muchos, gestar un "plan B", según la expresión que usan los venezolanos de los últimos tiempos para hablar de tener a mano un opción para vivir y trabajar fuera del país.

El matrimonio invirtió una enorme cantidad de energía para hacer los trámites de migración y organizar toda la logística para salir del país. La iniciativa fue de ella, en pánico por los rumores de que el Gobierno podría quitarle la patria potestad de sus hijos. A su marido lo angustiaba además la posibilidad de que le expropiaran sus inmuebles. De la noche a la mañana, y para irse sin ataduras, vendieron todas sus propiedades y enseres y se alojaron un tiempo con los padres de Carmen antes de emigrar al norte de España, la tierra de la que éstos provienen y a la que no quieren volver jamás.

Partieron con un millón de dólares producto de la venta de su patrimonio y todas las ganas de recomenzar, pero el primer año resulta durísimo. Carmen no podía soportar “no ver el Ávila”, sin la montaña sentía como si le faltara protección y tampoco soportaba el frío ni la humedad.

El segundo año fue peor, se les hicieron más evidentes sus dificultades de adaptación. Carmen no terminaba de comprender las rutinas y formas de ser de los vecinos, ni Andrés las de los clientes. Les parecía, además, que para vivir fuera del trópico se requerían unas condiciones físicas de adaptación de las que no disponían. La diferencia en la luz, el agua, el suelo y el aire hacían que todo intento por producir, aunque fuese una planta, les resultase un reto excesivo. Los niños mostraban menos capacidad que sus compañeros para aguantar los contrastes climáticos. Ese segundo año “el clima” terminó por enfermarla a ella, quien cayó en una depresión severa, uno de los niños reprobó el año escolar y el negocio de Andrés quebró, por lo que éste terminó despachando embutidos en un supermercado. Carmen entonces lo dejó y regresó al país.

En la entrevista con el psicoterapeuta a su regreso, Carmen contaba que ahora estaba arruinada pero feliz. Puede ver el Ávila, tiene esa luz que añoraba, el “pacheco” que no hiela los huesos, los olores y sabores de su tierra. Ahora hace tortas y vende agua mineral, a veces también trabaja como taxista. Pero pareciera que el fracaso le pasó por encima y ella ni se dio cuenta, las complejidades geográficas se la devoraron sin que haya alcanzado ninguna consciencia. Dice: “Algo me ataba a la tierra, a mi suelo venezolano, era como una energía que se imponía, un llamado del suelo mismo”.

Esta historia de Carmen se repite en familias de distintas clases sociales y de orígenes geográficos diversos, de centros urbanos o semiurbanos, y hasta en las clases menos pudientes que tratan de salir del país. Pareciera que algunos tienen capacidad de vivir sus complejidades geográficas con más integración y consciencia, pero para otros la complejidad se lo lleva todo.

La tierra transplantada

El relato de María Gabriela, traído también por un psicoterapeuta del grupo, nos lleva a Miami, Florida, tierra de añoranza de la “Venezuela saudita” de la década de los ochenta para la cual las compras baratas y Disneylandia fueron el ideal de felicidad perfecta y el Norte la tierra, en la que todo es posible.

María Gabriela es una joven de origen humilde, casada y con dos hijas, que gracias al proceso de movilidad social venezolano, a sus estudios y a su capacidad de trabajo, había logrado mudarse a una urbanización de clase media en

el este de Caracas. Pero de la noche a la mañana se ganó en un sorteo una *greencard* americana, así que vendió todo “para no calarse más a Chávez” –como decía– y se fue a vivir a Miami manteniendo desde allá sus contratos de trabajo con Venezuela.

Con la idea de “echar raíces” compró una casa allá, inscribió a las niñas en el colegio y adquirió todo lo necesario para estar cómodamente instalada, pero en el fondo no lograba despegarse de la tierra venezolana. Por eso intentaba reproducir el país allá y se sumió en una añoranza de una topografía, una gastronomía y un clima que no se parecían en nada a su Miami soñado.

Lo más sorprendente era la manera en que María Gabriela “pescaba” a cada venezolano conocido que viajaba a Miami en su red de Facebook para hacerle encargos: un lata de Toddy, chocolates Toronto o Savoy, ají dulce disecado, jamón endiablado. En Navidad pedía que le llevaran ingredientes para las hallacas, bollitos, cilantro de monte o cualquiera de esas hierbas difíciles de encontrar por allá. Una energía enorme se le iba en cazar esas oportunidades de tener a Venezuela en su casa y sobre todo los olores y sabores que se la recordaban.

Al final tuvo que regresar: se enfermó con un cáncer de mama, potenciado quizás con su modo de vida tan desarraigado y exigente, y está tratando de comenzar una nueva empresa. Las hijas no están ya con ella, pidieron vivir con los abuelos y María Gabriela reconoce que no pudo superar su necesidad casi atávica del país ni logró adaptarse a vivir en una geografía y unas formas que siempre sintió extrañas.

Alma y tierra

Para conversar sobre estas historias, releímos un ensayo de Jung que nos permitió comprender un poco más la preeminencia de la geografía dentro de nuestro colectivo y nuestro estar *in between* entre la asimilación de la tierra y sus formas a nuestra psicobiología.

En “Alma y tierra” éste señala que el misterio de la tierra “no es ninguna broma, ni nada despreciable”, pues configura al alma como un sistema de adaptación surgido a partir de las condiciones del medio terrenal. Más adelante dice (OC 10, § 19):

...cada suelo tiene su misterio. En el alma tenemos una imagen inconsciente de él: una relación del espíritu con el cuerpo y de éste con su tierra. La tierra suele en todas partes hundir al menos lo inconsciente de sí misma en el poblador y el contacto con lo inconsciente de ella nos ata a su geografía y hace que nos movamos con mayor dificultad, lo que de cara al progreso no representa ninguna ventaja.

Los relatos que presenté, tan comunes en la Venezuela de hoy, nos muestran la forma en que las complejidades geográficas se expresan de manera indiferenciada en el ámbito de lo individual y prefiguran la forma en que cada individuo vive psicológicamente su vínculo con un paisaje y unas costumbres. Parecieran mostrar que la geografía nos toma de una manera muy inconsciente, como si hubiera una analogía entre la tierra madre y el complejo materno, y terminaríamos perdidos en un atavismo que actúa en nosotros de manera autónoma. A veces porque nos hace perder toda conexión con el progreso mas allá del

condicionamiento geográfico y otras porque nos sume en un alejamiento de nuestra tierra, en un desarraigo también muy inconsciente.

En las reuniones con López-Pedraza intentamos distinguir psicologías vinculadas con las culturas en las que surgen y en compleja relación con una determinada geografía. De una manera muy general, en Venezuela distinguimos: la andina (cultura agraria y patriarcal, en la que el clima frío obliga a recogerse y propicia la introversión), la zuliana (de tierras calientes que alcanzan los 38° C y personajes agitados, extravertidos, comerciantes natos, siempre en la frontera), la llanera (la planicie pareciera dar lugar a una psicología a la que le cuesta ver los límites, donde reina la Gran Madre en su forma más primitiva, cazadores y pescadores, el pastoreo, muchas veces nómadas), la centro-occidental (con su curiosa riqueza que pareciera producto de la confluencia y el cruce de caminos; emprendedores por naturaleza, apegados a la familia como clanes), la costeña (en cuyo origen están los negros cimarrones que huían de la grandes haciendas y conformaron comunidades aisladas pero de una fuerte extraversión con un marcado antecedente africano), la guayanesa (con todo el sur, la Amazonia, la selva inconsciente con su riqueza perturbadora, la vida de la mina y del minero que busca extraer pero no se arraiga y no crea riqueza) y la oriental (de costa y de mar, también extrovertida, dicharachera, con un parloteo que recuerda el chapoteo de la pesca que apenas deja resonar al mundo interior).

La imagen del suelo que tenemos en el alma, esa a la que se refiere Jung en la cita, se expresa en la psicobiología de cada individuo propiciando maneras de vivir, formas de ser y recursos culturales para el asentamiento, la adaptación

y la vida psíquica. Cuando se tiene consciencia de esa imagen, ésta puede facilitar el arraigo, ayudar a echar raíces y tener vínculos cultos con el lugar en que vivimos al tiempo que, de una manera indirecta, facilita los cambios, al mostrar las dificultades y límites que enfrentamos en ellos. Pero cuando es tan inconsciente como en los relatos que presentamos, o pareciera haber simplemente un desarraigo original, los movimientos activan atavismos que impiden la adaptación a nuevas situaciones o nos dejan en ese *in between* que llevan a fracasos como los narrados, viviendo a mitad de camino entre un lugar y otro, en añoranza permanente, enfermos, sin terminar de asimilar la nueva realidad ni estar conscientes de la manera en que nos ata la vieja.

Especialistas

Pero la complejidad geográfica nos llevó a otro asunto que tomó muchas horas de discusión y denominamos la *especialización*. Pues el adecuarse a ciertas geografías o circunstancias vitales implican el desarrollo de saberes y habilidades muy precisos que, en situaciones extremas, demandan toda la energía del sujeto, por lo que nada resta que permita cierto ocio para la reflexión, el esparcimiento y la creatividad cultural.

Un caso privilegiado es la súper especialización necesaria para sobrevivir en un cerro caraqueño. Hay que ser capaz de subir o bajar 200 o 300 escalones diariamente, transitar en camionetas por empinadas cuestas, establecer horarios de movimiento especiales para evitar a las “bandas” del barrio, saber cuándo echarse al piso o cómo poner barricadas para no morir de un balazo en un fuego cruzado,

madrugar para agarrar el agua que llega una vez por semana, mantener a los niños a escasos metros de distancia para no perderlos, acarrear por esas empinadas cuestas bombonas de gas, tobos de agua o las compras, enviar a recoger el almuerzo preparado en la “Casa de la Alimentación” y repartir cada ración entre dos o más personas, sortear las dificultades de salir en la madrugada con un hijo con un ataque de asma sin ser abaleado... Estas condiciones de vida exigen que toda nuestra energía se centre en ello y así no hay lugar para el desarrollo de habilidades necesarias para vivir en condiciones diferentes. Porque el especialista, por definición, sólo conoce su parcela de realidad.

Es notable que esta especialización se requiera también cuando las condiciones naturales son muy particulares, como en el caso de los warao que sobreviven en la barra de Mariusa, en la salida del delta del Orinoco, rodeados de una inmensidad de agua dentro de un janoco. Vemos que sus pies se vuelven prensiles para caminar sobre los troncos de madera húmedos, manejan con una destreza que asombra sus pequeñas canoas donde pescan morocotos, bagres y otras especies de río, saben cómo navegar en las mareas propias de la zona, distinguen matices de verde y azul que un ojo poco acostumbrado no logra ver y resulta sorprendente su habilidad para cazar especies mayores de río y subirlas a velocidades impresionantes dentro de sus curiaras.

Cuando la sobrevivencia es tan exigente toda la vida psíquica se especializa. No hay mayor complejidad ni más abrumadora que la derivada de este condicionante ambiental y humano que hace posible en unos casos, e imposible en otros, la creatividad necesaria para dar una

respuesta al reto del presente. Condiciones de vida muy exigentes pueden dar lugar a salidas creativas o simplemente paralizarnos, porque no logramos una respuesta adecuada a un reto que nos sobrepasa. Arnold Toynbee (1998: 275) dice que la decadencia de una civilización proviene del deterioro de su capacidad creativa y de la súper especialización dominante, sobre todo cuando la minoría/élite pierde su capacidad de crear y dirigir los próximos retos. Sin embargo, la especialización también ha servido para el avance de las civilizaciones, para dar paso a sociedades más complejas que requieren respuestas novedosas al crecimiento demográfico, a la geografía y la presión del consumo, trayendo consigo la innovación, la tecnología y el desarrollo industrial.

Quiero decir con esto que no es posible una explicación simple, hablar de nuestras complejidades geográficas es reconocer que la manera en que una psique responde al reto de la realidad no es nunca simple y que en lo colectivo inconsciente encontramos otros elementos como la geografía, la historia, la religión, la cultura y hasta el espíritu de la época que ocupan un espacio importante del vivir y subyacen a esa permanente necesidad de actualización de nuestra biología.

Complejidades étnicas

Buena Esperanza: la hacienda y el pardo en la psique

La familia Acevedo, de la zona de Barlovento, nos ayudó a imaginar lo que denominamos nuestras complejidades

étnicas¹⁵ y el lugar de la figura del pardo en ellas. La conocimos en un proyecto de apoyo psicosocial a poblaciones afectadas por la vaguada de 1999 en el que trabajamos durante dos años. Creo que su historia ilustra el modo en que heridas antiguas permanecen activas en nuestra vida actual y se encarnan dentro de nuestra psique en la figura del pardo.

La casa de los Acevedo es una vivienda rural en una zona que llamaremos Buena Esperanza. Supimos por ellos que el nombre proviene de una vieja hacienda que existió en la zona desde tiempos de la Colonia hasta comienzos del siglo XX. Era una hacienda cacaotera que ya no existe, como tampoco el cacao es la principal fuente de ingresos de los habitantes de la zona “porque los terrenos están envejecidos”, según nos dicen. Los Acevedo apenas tienen algún sembradío en el fondo de la casa, al que sólo recurren en caso de emergencia. Sus ingresos provienen más bien del apoyo que reciben de los gobiernos, central o regional, por proyectos que presentan para recaudar fondos. Digamos que la principal fuente de ingresos en la zona son los “proyectos”.

15 El término *etnia* se usa a veces erróneamente como un eufemismo para raza o para grupo minoritario. La diferencia entre estos términos radica en que mientras *etnia* comprende los factores culturales (nacionalidad, afiliación tribal, religiosa, fe, lengua, o tradiciones) y biológicos de un grupo humano, la raza sólo alude a los factores morfológicos distintivos de esos grupos humanos (color de piel, contextura corporal, estatura, rasgos faciales, etc.) desarrollados en su proceso de adaptación a determinado espacio geográfico y ecosistema (clima, altitud, flora, fauna, etc.) a lo largo de varias generaciones.

La familia se asume como descendiente de esclavos africanos y, mientras nos hablan de sus dificultades presentes, narran su historia imbricada con la historia del lugar; tal como dicen que se la contaron sus abuelos. De manera imprecisa pero con gran emoción nos describen lo que escucharon de sus mayores sobre la vida cotidiana dentro de la hacienda: sus antepasados trabajaban en la hacienda donde quedaba la “casa grande” del *gran cacao*, en la que éste vivía con su esposa y sus hijos (“un blanco criollo que se amancebaba con negras y mestizas”). La describen como una casa blanca de gruesas paredes de adobe cubiertas con cal y solares protegidos que la separaban del resto de la hacienda. Más allá estaba el patio donde se secaba el cacao, centro de la dinámica productiva, que era también la barrera que separaba a la familia de la casa grande del mundo de las barracas. Ese era el lugar donde ocurría la vida de los trabajadores del campo. Y la vida de la casa grande y la de las barracas sólo la conectaba el capataz, un “pardo” (“ni blanco criollo, ni negro, ni indio”) y las mujeres que ayudaban en la cocina y en la casa. Por los cuentos, nos imaginamos que el caserío donde está la casa de los Acevedo fue alguna vez una de esas barracas en las afueras de la casa grande.

Cuentan también que los niños pasaban cada día subidos a los árboles, espantando a los pájaros, mientras que los adultos trabajaban en la plantación en largas y agotadoras jornadas. Eso les hace recordar los cantos de trabajo de las mujeres durante la cosecha o las faenas y nos tararean algunos, que suenan como un lamento conmovedor. De allí surge, al lado de la memoria más nostálgica, el recuerdo doloroso de los maltratos contados por sus abuelos y, en especial, el recuerdo de los castigos más crueles: los que les infligían los pardos. Describen a los pardos como

esa gente “mitad blanca y mitad negra” que tenían acceso a la casa grande, a la cocina, a los comerciantes y a las barracas donde “hacían y deshacían con sus madres y abuelas”. Los presentan como una figura intermedia entre los dos mundos, pero que también los indisponen.

Este es un tema que los remueve de una forma particular. Nos dicen que los pardos eran los que se ocupaban del comercio y los que traían las herramientas de trabajo a la hacienda, por lo que llegaron a ganar mucho dinero. Mencionan entonces a un tal “Andresote”, un pardo de Río Chico, que era dueño de la mayor pulpería de la zona y que era el más odiado de todos por su “desprecio a los negros y a los blancos”. No sabemos bien si hablan de alguien que vivió allí antes o si es el antepasado del actual dueño de la pulpería al que se refieren, pero sobre el pardo recae así la “acusación” de enriquecimiento.

En sus dichos, en la manera en que bromean entre ellos, notamos ciertos prejuicios raciales muy inconscientes a veces vueltos contra ellos mismos: “negro tenías que ser...”, “pelo malo (rizado) siempre tiene el negro o el pardo tocando la puerta”, “negro que corre, ladrón; pardo que estudia, ladrón”. Cuentan también que su abuela prefería que sus nietas se casaran con blancos “para mejorar la raza” y no con negros o pardos de Barlovento.

Ver cuán vivos permanecen estos conflictos de la Colonia en pleno siglo XXI, y en los pobladores de una región que se encuentra apenas a dos horas de Caracas, me hizo recordar el estudio clásico del antropólogo Gilberto Freyre *Casa-grande & senzala*. Freyre dice que todo brasileño lleva en el alma y en el cuerpo la sombra del indígena o del negro y que en Brasil aparece una figura bastante similar al

pardo, el llamado “preto”, quien estando *in between* blancos y esclavos era capaz de crueldades similares a las descritas en muchos cantos de tambor de Barlovento¹⁶. Pero el *preto* de Freire pareciera ser un fenómeno más consciente, que ha alcanzado valoración y un lugar más claro en la psicología colectiva brasilera. En cambio, la tensión que produjo la fusión de étnias, religiones y formas durante la Conquista y la Colonia en Venezuela, reprimida o negada por los procesos independentistas que no vivió Brasil, puede que haya originado un conflicto inconsciente en nuestra psique colectiva, justamente porque éste se asume como inexistente y superado.

En *Los días de la ira*, el gran ensayista venezolano Antonio Arráiz dice que las guerras civiles que tuvieron lugar en Venezuela ente 1830 y 1903 –las mal llamadas revoluciones– tuvieron un ingrediente distinto a otras revoluciones en el mundo: “el odio racial”. Para Arráiz muchas revueltas y motines de nuestra historia tienen ese mismo componente y hasta la propia abolición de la esclavitud como consigna –declarada o latente– quiso favorecer los alzamientos individuales de quienes aspiraban conquistar poder reavivando viejos resentimientos, especialmente los de pardos y negros. Como ejemplo menciona a personajes como Cisneros, Chirinos, Infante, Castañeda, Escalona, Gavante,

16 Para Freyre una raza no se trasplanta de un lugar a otro, pues para ello habría que trasplantar el medio físico del que proviene. Y recuerda el resultado de los estudios de Golud, Baxter y de Boas –el último reseñado por Jung– que muestra como el trasplante étnico va produciendo una uniformización física, por adaptación, en la estatura del cuerpo y la forma de la cabeza a la que tienden individuos reunidos en un medio físico una vez que se han instalado allí por generaciones.

Faría, Farfán, los Monagas y el propio Páez, quienes fueron considerados como pardos durante la época de la Colonia e Independencia; y sus consignas y luchas eran verdaderas guerras de resistencia contra estas enormes complejidades étnicas, más destructivas en la medida en que esas heridas no se integraron a la consciencia ni tuvieron una respuesta interior.

Según el *Diccionario de Historia de Venezuela* de Fundación Polar¹⁷, la denominación de *pardo* se usó desde el siglo XVIII en Venezuela para referirse sobre todo a los hijos de blancos con negros africanos o sus descendientes. Antes, en el siglo XVII, calificaba a las personas cuya piel era más oscura, intermedia entre blanca y negra. Juan de Solórzano en su *Política indiana* (1647) –y siglo y medio después: Juan de Navarrete– dice que pardos o morenos eran los hijos de negros y negras, pero en Venezuela siempre se los consideró hijos de mezcla de blanco y negro. El término *mulatos* –un vocablo que viene del árabe e indica mezclado o mestizo– también se empleó en la época para nombrar a los *pardos*, pero con una connotación más despectiva ya que, según Juan de Solórzano, indicaba: “... tener una mezcla por demás fea y extraordinaria, y dar a entender con tal nombre que le compararan con la naturaleza del mulo...”.

A partir del siglo XVIII, debido al crecimiento demográfico de la población esclava, hubo un importante desarrollo demográfico de los pardos y surgieron grupos de pardos

17 Me baso en este *Diccionario (DHV)*, en la entrada: *Pardos*, para todo el desarrollo que sigue sobre el término y la historia política y social de los pardos en Venezuela.

notorios, especialmente en la provincia de Caracas, que preocuparon a las autoridades coloniales. Del “gremio de los pardos” formaron parte también, en el siglo XVIII, el “zambo” (mezcla de indio y negro), el “morisco” (hijo de español y mulata), el “coyote” (mezcla de mestizo e india). Pero muchos miembros del gremio manifestaron su pretensión de que no se considerara legítimo pardo al mulato cruzado con indio o con nuevo aporte de negro, ya que estos cruces los llevaban a una esfera inferior. Toda esta enrevesada situación subraya el *in between* étnico de los que ya no eran ni blancos, ni indios, ni negros. Esto dio lugar a un *in between* psíquico en quienes, no encontrando una justa ubicación y pertenencia, acumularon resentimiento, odio, envidia y mucha tristeza; pero también astucia, creatividad y picardía.

Los conflictos sociales y políticos de la época agregaron además mucha sombra a la complejidad étnica centrada en la figura intermedia del pardo. En efecto, algunos pardos estuvieron sujetos a la esclavitud pero, sobre todo a partir de 1700, la mayoría permaneció libre, gracias a las disposiciones que permitían otorgar la manumisión a los esclavos y la libertad a sus hijos mulatos por parte de los padres blancos. Sin embargo, y a pesar de constituir una amplia capa social, los pardos siempre fueron vistos en la puntillosa sociedad colonial, en lo referido a la pureza de la sangre, como “una generación propagada no por la santa alianza de la Ley, sino por las torpes uniones reprobadas por la religión...”.

Debido a ello, hubo muchas prohibiciones que les impedían participar en la vida social y política, aunque no siempre su suerte fue la misma y sobre todo en el siglo XVI tuvieron algunos derechos disfrutados por los europeos, como ser admitidos en órdenes sagradas y poder casarse

con blancos. En 1621, se les prohibió el acceso a cargo públicos; en 1643, se les excluyó del servicio militar; en 1776, se les prohibió el matrimonio con blancos. Tampoco podían ascender socialmente educándose, pues se les limitó el acceso a la instrucción formal. Ni podían optar a cargos públicos y se los excluyó de las tropas permanentes del ejército y muy en especial de los rangos superiores. Por ello sólo les quedó la posibilidad de ejercer los oficios que la sociedad colonial consideraba como de “baja calidad”. Entre los pardos hubo artesanos, pulperos, arrieros y otros oficios sencillos aprendidos en la práctica. Así fue como acumularon un gran resentimiento que quedó reprimido, pero a la vez grandes aspiraciones que vividas de modo unilateral son muy destructivas.

La conocida real cédula de “gracias al Sacar”, en 1795, estimuló sus expectativas de promoción y mejoró su condición social de manera sensible, ya que les daba oportunidad de adquirir la “calidad de blanco” con cierta cantidad de reales de vellón. Aunque los blancos criollos, siempre en conflicto con los pardos, trataron de reducir los efectos de esa concesión de la corona sin lograrlo efectivamente. En 1797, se les permitió ingresar en la Escuela de Medicina y ejercer el oficio de médicos, debido a la carencia de estos profesionales, lo cual los colocó en una mejor posición. Poco a poco los pardos fueron asumiendo los trabajos que ningún blanco quería hacer y desempeñaron gran cantidad de oficios indispensables para la vida en las ciudades. En el siglo XIX formaron gremios y cofradías y poco a poco se convirtieron en un elemento despreciado pero necesario dentro la sociedad.

Tales beneficios alentaron las posibilidades de los pardos, y además su número se extendió de tal forma que fue im-

posible establecer diferencias estrictas entre los variados estratos de “gente de color”. Pero lo cierto es que al mismo tiempo crecieron también las tensiones entre opuestos sociales y psíquicos: por un lado entre blancos y pardos y, por otro, entre pardos y mestizos, indios y negros. Hay que tomar en cuenta además que a su vez los blancos criollos tenían su propia sombra con respecto al blanco europeo, la cual era tan grande que no sólo consideraron *gente inferior* a los pardos o negros, sino también a los blancos europeos y de las islas Canarias. Los criollos influyentes, por ejemplo, se oponían al matrimonio de sus mujeres con blancos españoles, y así se promovía lo endogamia en la selección de los conyuges, lo que finalmente obstaculizó su desarrollo demográfico. Todo esto pareciera mostrar el desarrollo de un conflicto de carácter étnico que aún subyace en nuestro inconsciente colectivo.

Me interesa destacar aquí que el pardo quedó como un *in between* étnico en nuestra psique, como una imagen del conflicto psicológico que discurre sumergido en lo colectivo inconsciente y aflora con un tono emocional muy intenso, producto de esa tensión propia del movimiento de la historia y de los compartimentos estancos y paralizados a los que hemos relegado nuestros prejuicios raciales. Nuestra dificultad para nombrar al pardo en la actualidad muestra su estado impreciso, intermedio, que no está ni aquí ni allá. Y pareciera que por razones históricas –por complejos– del pardo se destacan principalmente sus aspectos sombríos, negativos, como hacen por ejemplo los Acevedo en su relato. En la figura está presente *in between* el anhelo imposible de acercarse al blanco que se envidia pero también la vergüenza de contener lo negro o lo indígena como inferioridad. La respuesta dada a este conflicto por los héroes históricos encarnados por pardos muestran

una necesidad psíquica profunda que no tiene una solución externa –a través de gestas heroicas– sino en el mundo interior, reconociendo el complejo e integrándolo.

Me parece que en las historias y los dichos de los Acevedo –pero también en denominaciones peyorativas corrientes en Venezuela, cuyo componente central es la particularidad racial¹⁸– se puede ver que en nuestra psique subyacen conflictos étnicos originados por el mestizaje. La diversidad de etnias, religión, economía, cultura y organización social ha producido en nuestro caso una *ansiedad cultural* –como la denomina López-Pedraza– que no logra integrarse a la consciencia. En la historia abundan los ejemplos del sufrimiento que causan los procesos donde se integran culturas diversas pero, en nuestro caso, lo particular es que la inconsciencia del conflicto pareciera haberlo potenciado tanto como su negación por las gestas modernizadoras igualitaristas.

Hoy los Acevedo viven en su caserío de 20 viviendas y 200 habitantes, pero con más de 40 asociaciones civiles constituidas legalmente, presididas de manera alternada por unos y otros, tratando de “cosechar” recursos del Gobierno. Envidian a los de San José de Río Chico y El Guapo y se deslumbran cuando son convocados a una mesa de reuniones por una alcaldía que les promete lo que nunca

18 Baste decir que es común decir que hay un “salto atrás” cuando la gente tiene la piel más oscura que sus padres y “un salto adelante” cuando la tiene más clara. La sombra por otra parte es bidireccional, porque también se habla despectivamente de “los catiritos” o de “los blanquitos”.

llegará. Siguen, tal como cuentan que les decía su abuela: “esperando que alguien llegue y traiga algo”.

Como ellos, respondiendo a los estragos de un deslave en 1999 con anhelos y dolores tan antiguos, pareciera que nuestra psique se hubiera quedado *in between*, viviendo en el presente al mismo tiempo que en la Colonia. Ésta se ha vuelto un complejo autónomo que nos hace ver el mundo de una manera distorsionada, cargados con profundos sentimientos de rencor e inferioridad. Nuestra psique sigue pe-nando imaginariamente en la hacienda Buena Esperanza.

REFLEXIONES FINALES

Las notas que he desarrollado hasta aquí tienen mucho de inconcluso, las presento apenas como algunas intuiciones sobre asuntos difíciles de precisar y dolorosos para la consciencia, tal como son los complejos en la psique. Sin embargo todo el esfuerzo de reflexionarlos, de hacerme una idea de la dinámica de la psique presente en esos relatos y su repercusión en mí, ha cambiado mucho mi manera de aproximarme a mis estudios sobre la comprensión de lo humano y los esfuerzos que realizo en mi trabajo a favor del progreso.

En efecto, mi enfoque actual para emprender las intervenciones y asesorías a organismos y empresas, tratan de considerar especialmente al individuo, a la persona singular y concreta que apenas aparece en la teoría sociológica, política o económica actual, en las cuales se suele reducir a las personas a una identidad y a un colectivo. Y creo que las muchas iniciativas de cooperación para el desarrollo o de inversión social en poblaciones específicas consideran mucho menos aún a ese individuo –sus necesidades, capacidades y dinámicas psicológicas– y lo subjetivo en lo que yo trato de centrarme. Esto a pesar de que sólo del individuo depende la respuesta.

Aprendí durante los años de *coaching* con López-Pedraza que es necesario ver el progreso humano como algo que va

más allá de las colectividades y entender que los cambios son siempre individuales –*de a uno*– sin importar el tamaño de la sociedad en la que se inserten. Esos movimientos particulares repercuten en las dinámicas familiares, en las organizaciones, en la comunidad y hasta en la sociedad. Al final, ese ser humano sujeto de nuestros esfuerzos es muchas cosas a la vez y, sobre todo, una combinación de complejidades –usualmente inconscientes– por lo que su progreso (y no *El progreso* en abstracto) debe respetar las formas y los ritmos que le son propios.

Los muchos fracasos que experimenté en los proyectos de desarrollo que me tocó supervisar o evaluar a lo largo de mi carrera me confirman ese aprendizaje: los cambios de fondo ocurren siempre en el individuo, en el ámbito material, pero sobre todo, en el subjetivo, es decir, en el de la psique. Y ese cambio individual repercute sobre los demás miembros de la comunidad, expandiéndose como las ondas expansivas cuando cae una piedra sobre una superficie de agua.

Sin embargo este enfoque supone aceptar que no siempre habrá buenos resultados ni éxito de la manera tradicional deseada por quienes diseñan proyectos o invierten en desarrollo humano, sostenible, social, o como quiera llamarse. Un proyecto de cultivo de maíz con los warao supone reconocer su psicología y valorar que sus necesidades no son desarrollar capacidades para cultivar, sino resolver la ingesta diaria de su grupo. O tener en cuenta en el caso de apoyo a poblaciones de muy escasos recursos en cinturones urbanos, que consideran su nivel de vida como óptimo y se sienten felices aunque sus condiciones mínimas de sobrevivencia no estén cubiertas. Debemos saber que hay personas que quieren mantenerse en las calles de sus barrios a pesar del riesgo de acabar asesinados, o microempresas que no

quieren crecer ni alcanzar puntos de equilibrio, pues no les interesa acumular o ser rentables sino cubrir el día a día. Todas estas imágenes incomprensibles desde una perspectiva racional, y hasta imposibles a veces para muchos de nosotros, encarnan valoraciones y complejidades culturales muy distintas. Son misterios que obligan a estudiar y reflexionar hasta que en la psique se encuentre una imagen que ayude a responder en nuestro trabajo y en la vida cotidiana.

Con mucha resistencia, y viendo mis propias dificultades de movimiento, debí aceptar también que hay complejidades psíquicas tan profundas que, como dice López-Pedraza, se equiparan a una “falla geológica” insondable. A veces esas complejidades no se mueven, están petrificadas. Eso es un punto de partida en el enfoque psicoterapéutico que tuve que aceptar en mi trabajo: en todas las personas hay aspectos de la psique que no se mueven ni tienen posibilidad de moverse y hay otros que sí. La terapia debe centrarse en los segundos y respetar los primeros. Y agreggo yo ahora que cualquier trabajo en el ámbito de lo humano debería también centrarse en las complejidades que tienen posibilidad de moverse a ver si, con suerte, ocurre la reflexión y aparecen nuevas respuestas. Esto nos lleva a plantear las metas del progreso humano en un plano más humano y realista, a dejar de esperar que los cambios sean siempre consecuencia directa de lo que desea el diseñador de políticas públicas, el cooperante o el inversor social empresarial. En pocas palabras, este enfoque nos lleva a sacar a las ciencias sociales de la rígida relación de causa y efecto en un marco lógico y reductivo que deja coja a cualquier disciplina que no considere la complejidad de lo humano.

Visto así, el progreso humano no es ni puede ser una línea siempre ascendente y acumulativa de logros para alcanzar

un nivel de vida o de bienestar, como pretende la noción de desarrollo actual. El progreso es más bien el movimiento de conjunto de las personas individuales, diferentes, que hacen juntas la vida de una sociedad con sus posibilidades y dificultades. Y ese movimiento implica muchas veces un hacerse y deshacerse: paralizaciones, regresiones, oscilaciones. Por el potencial de cada psique –un asunto subjetivo y muchas veces irracional– se debe considerar al hablar de desarrollo *humano*.

Tratando de profundizar en estos aspectos ajenos a las ciencias sociales, las últimas reuniones con López-Pedraza abordaron el tema de las emociones en el colectivo. Es poco lo que puedo decir al respecto porque es mucho lo que queda por indagar, reflexionar y analizar en este sentido. Pero sin embargo creo que es innegable que las emociones son una parte fundamental de esa cartografía que debe considerarse para estudiar lo humano. Emociones, por ejemplo, como la vergüenza y la indignación que deberían aparecer en una sociedad cuando se violenta lo individual –cuando se impone lo uniforme, lo indiferenciado– y que por esa “falla geológica” no llegamos a sentir como corresponde para hacerle frente a la tiranía de lo colectivo.

Este trabajo es también un tributo a Rafael López-Pedraza, de quien aprendí todo lo que ahora comparto y contribuyó mucho a lo que ahora soy. Sin duda fue un gran maestro en el estudio y comprensión de la naturaleza humana a través de la psicoterapia. Gracias a su curiosidad sin límite pudo acercarse a nuestro campo con intuiciones poderosas, que dieron pie a un cambio completo en nuestro modo de plantear el trabajo de cooperación con los individuos y las comunidades. De cada relato nos conducía a una imagen de la psique, lo cual es fundamental por lo

que las imágenes tienen de sugerentes y de posibilidades abiertas. Con sus conocimientos provenientes de la psicoterapia nos llevó a construir un enfoque comprensivo de la variedad infinita del ser humano dentro de la vida social y a tender un puente entre la psicología y la sociología que considerase las complejidades culturales en la psique.

Pero Rafael me enseñó sobre todo que el progreso real supone la diferenciación del individuo en el marco de un vivir culto (adaptado a su entorno mediante el cultivo y desarrollo de sus posibilidades psicobiológicas y culturales) que dé lugar a la creación de riqueza no sólo material sino también psíquica. Cuando cierro estas líneas se cumplen tres meses de su muerte y he vuelto a ver una entrevista que le hicimos en enero de 2010, para que nos hablara de lo *in between* en la psique. Dice allí que el vivir culto sucede porque la cultura es el sustrato y fundamento de una psique individual que le permite responder a los retos de su historia presente. La cultura así entendida no es mera ilustración ni conocimiento, sino algo que viene de muy atrás y muy abajo y se ha transformado en unas maneras que contienen, que dan forma a nuestra vida. Agrega que un vivir culto proviene de la capacidad de distinguir las emociones y darles el lugar adecuado para responder a lo trágico siempre presente en la existencia humana, es un considerar y apreciar la variedad de lo humano y sus posibilidades para transformarse, moverse y asentarse en la realidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRÁIZ, Antonio (1991). *Los días de la ira. Las guerras civiles entre 1830-1903*. Caracas: Vadell Hermanos Editores.

Diccionario de Historia de Venezuela (DHV). Caracas: Fundación Empresas Polar. 1997.

FREYRE, Gilberto (1989). *Casa-grade & senzala. Introdução a história da sociedade patriarcal no Brasil*. 26ª edición. Río de Janeiro: Fundação Gilberto Freyre-Editora Record.

HOPCKE, Robert (1999). *A Guided Tour of the Collected Works of C.G. Jung*. Boston: Editorial Shambala.

HURTADO, Samuel (1999). *La sociedad tomada por la familia*. Caracas: EBUC.

JACOBI, Jolande (1976). *La psicología de C.G. Jung*. Tercera edición. Trad. José María Sacristán. Madrid: Espasa-Calpe.

JUNG, Carl Gustav (1999-). *Obra completa*. Madrid: Editorial Trotta / Fundación C.G. Jung.

KERENYI, Karl (1991). *Los dioses de los griegos*. Trad. Jaime López-Sanz. Caracas: Monte Ávila Editores.

- LÉVY-BRUHL, Lucien (1939). *The Notebooks on Primitive Mentality*. New York: Harper Thorchbooks.
- LOPEZ PEDRAZA, Rafael (2000). *Ansiedad cultural*. Caracas: Festina Lente.
- (2003). *Hermes y sus hijos*. Caracas: Festina-Lente.
- (2006). *Cuatro ensayos desde la psicología*. Caracas: Festina-Lente.
- MORENO, Alejandro (1995). *La familia popular venezolana*. Caracas: Centro de Investigaciones Populares-Centro Gumilla.
- NAIPAUL, V.S. (1974). "Conrad's Darkness", *New York Review of Books*, 17 de octubre. Recuperado el 20 de abril de 2011, de <http://www.nybooks.com/articles/archives/1974/oct/17/conrads-darkness/>.
- PALACIOS, María Fernanda (2001). *Ifigenia. Mitología de la doncella criolla*. Caracas: Angria Editores.
- RODRÍGUEZ DEL CAMINO, Iván (2011). "Las emociones en el mundo subterráneo", *Revista Venezolana de Psicología de los Arquétipos*, N° 4. Caracas: Sociedad Venezolana de Analistas Junguianos.
- SINGER, Thomas y Samuel KIMBLES (eds) (2008). *The Cultural Complex*. Londres y Nueva York: Routledge.
- TORRES, Ana Teresa (2009). *La herencia de la tribu. Del mito de la Independencia a la revolución bolivariana*. Caracas: Alpha Editores.

TOURAINÉ, Alain (2006). "Entrevista a Alain Touraine" / Judith Calsals Cervos. *Cuadernos de Pedagogía*. N° 354, pp 48-54. Número identificador 354.011. Barcelona, España: Wolters Kluwer Educación. Recuperado el 20 de abril 2011, de: http://www.revistateina.org/teina13/Articulos/1dossier/ver_pdf.pdf).

TOYNBEE, Arnold (1998). *Estudio de la Historia. Compendio I/IV*. Madrid: Alianza Editorial.

ÍNDICE

5	<i>Presentación</i> / Iván Rodríguez del Camino
15	EL ASUNTO
23	EL ENFOQUE
37	LOS RELATOS
39	Complejidades familiares
39	La gran madre que se traga todo
48	La indiferenciación del clan
51	El antepasado extranjero
53	Complejidades tribales
53	Isla misteriosa
63	Complejidades geográficas
64	Aquí me quedo...
66	Tierra sin alma
67	El plan B
69	La tierra transplantada
71	Alma y tierra
73	Especialistas
75	Complejidades étnicas
75	Buena Esperanza: la hacinda y el pardo en la psique
87	REFLEXIONES FINALES
95	Referencias bibliográficas

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de
EDITORIAL EXLIBRIS

Caracas, julio 2011



¿País en regresión?, una pregunta arrojada al lector es el título de este ensayo que se acerca a las dificultades sociales de la Venezuela actual partiendo de la teoría de los complejos de Jung y poniendo el acento en la psicología del individuo.

Mireya Vargas L. nos presenta aquí sus reflexiones tras varios años de trabajo en un equipo interdisciplinario que, supervisado por el terapeuta Rafael López-Pedraza, analizó las imágenes con las que se topaban profesionales de las ciencias sociales, psicólogos y psiquiatras en sus prácticas e intervenciones cotidianas.

Los casos y los análisis permiten detectar lo que pareciera ser una regresión o un *in between* en diferentes niveles de la vida individual y colectiva. Muestran las dificultades de una psique que se debate dolorosamente entre complejidades familiares, tribales, étnicas y geográficas sin lograr dar una respuesta adecuada al reto que le plantea la historia actual.