

Amazona venezolana: la mujer que sostiene una nación

The Venezuelan Amazon: The woman who supports a nation

Ruth Dayana Muñoz-Schettino¹ 

Centro de Psicoterapia Integrativa Fenomenológica, Valencia, Venezuela
dayanams0212@gmail.com

Recibido: 6/9/2025. Aceptado: 10/3/2025.

RESUMEN

Este ensayo es una reflexión acerca del papel de la mujer en Venezuela como principal gestora económica de la escasez y actora política de base en la sostenibilidad del tejido social. Propone comprender esta figura como el resultado de la intersección entre transformaciones históricas, configuraciones familiares matricentradas y procesos psicosocioculturales que reedifican un complejo amazónico en estereotipo social. Para examinar los costos psíquicos, socioculturales y relacionales del fenómeno, el texto se organiza en dos partes: un preámbulo que sitúa históricamente la formación del matricentrismo venezolano y desarrolla los elementos simbólicos que habilitan la encarnación amazónica; y una sección heurística que recopila testimonios verbatim de dos mujeres venezolanas (seudónimos Atalanta y Antíope) para dilucidar cómo las experiencias biográficas moldean expectativas de apego, elección de pareja y reproducción del estereotipo. Metodológicamente, el estudio atiende las intersubjetividades presentes en las entrevistas mediante la fenomenología y una lectura hermenéutica simbólica, con énfasis en el carácter antropológico de los discursos sobre la venezolanidad. Se proponen prácticas para la acción clínica, educativa y de políticas públicas orientadas a restituir bases seguras, plantear reciprocidad genuina en la pareja y recomponer masculinidades adultas.

Palabras clave: mujer venezolana, matricentrismo, amazona, complejo arquetipal, estereotipo.

ABSTRACT

This essay reflects on the role of women in Venezuela as the primary economic drivers of scarcity and as grassroots political actors in the sustainability of the social fabric. It proposes understanding this role as the result of the intersection between historical transformations, matricentric family structures, and psychosocial processes that reconstruct a complex Amazonian ideal into a social stereotype. The essay examines the psychological, sociocultural, and relational costs that this configuration imposes. For a better understanding of the phenomenon, the text is organized into two parts: a Preamble that historically situates the formation of Venezuelan matricentrism and develops the symbolic and structural elements that enable the Amazonian embodiment; and a Heuristic section that compiles testimonies and verbatim accounts from two Venezuelan women (pseudonyms Atalanta and Antíope) to elucidate how biographical and family experiences shape expectations of attachment, partner selection, and the reproduction of the stereotype. Methodologically, this study examines the intersubjectivities present in the interviews through phenomenology and a hermeneutic-symbolic reading, emphasizing the anthropological nature of discourses on Venezuelan identity. It proposes practical implications for clinical, educational, and public policy interventions aimed at restoring secure foundations, fostering genuine reciprocity within couples, and reshaping adult masculinities.

Keywords: Venezuelan woman, matricentrism, Amazon, archetypal complex, stereotype.

¹ Psicóloga con especialidades en Psicoterapia, Sexología, Psicología Industrial y Organizacional, Salud Ocupacional y Mercadotecnia. Empresaria, docente y coordinadora de prácticas psicoterapéuticas en el Centro de Psicoterapia Integrativa Fenomenológica. Cursante del Doctorado en Ciencias Sociales mención Estudios Culturales de la Universidad de Carabobo. Es monja zen del Centro Zen Buppo.

Preámbulo

*En el 3 000 a. C., los ciudadanos y las ciudadanas atenienses deben elegir a qué deidad serán devotos.
Los hombres votaron a favor del dios Poseidón, mientras que las mujeres votaron por la diosa Atenea.
Fueron estas últimas quienes ganaron la votación.
En ese momento, Poseidón castigó a las mujeres atenienses,
quienes perdieron su derecho a votar y a participar de la vida política de la ciudad.
Muchas mujeres se quedaron en Atenas y aceptaron su castigo.
Sin embargo, un gran número de ellas se rebeló en contra de esta condena
y huyeron de la ciudad al caer el sol.
Al darse cuenta, los hombres atenienses salieron tras ellas esa misma noche para apresarlas y matarlas.
Maridos, padres e hijos salieron en busca de sus esposas, madres e hijas.
Las mujeres se defendieron de sus atacantes e incluso mataron a varios de ellos,
solo para descubrir al retirar sus cascos que eran sus propios familiares.
Al descubrirlo, huyeron al bosque tan lejos de Atenas como pudieron,
manchando sus mejillas con el maquillaje que ensuciaba sus lágrimas.
Una vez alcanzaron el río Termodón, protegidas y camufladas por los árboles,
se asentaron y fundaron la ciudad de Temiscira.
Son estas mujeres las que se entrenaron en el arte de la guerra,
crearon de cero una ciudad inspirada en Esparta
y pasaron a ser conocidas como Amazonas.
Arthur de Jeuffosse, **Lágrimas Oscuras***

La figura de la mujer venezolana ha transitado de prácticas adaptativas a un estereotipo normativo de resiliencia y centralidad familiar. Este ensayo examina cómo dicha figura está ajustada a modos de ser y oculta costos psíquicos y materiales. Comprendo esta figura como el resultado de la intersección entre transformaciones históricas, configuraciones familiares matricentradas y procesos psicosocioculturales que convierten un complejo amazónico en estereotipo social.

Parto de una interrogante central: ¿cómo se enlaza el complejo arquetipal de la amazona con prácticas familiares y discursos para producir ese estereotipo de la mujer venezolana? De ella derivan tres ejes: a) nodos históricos y familiares que favorecen su expresión; b) mecanismos psíquicos como procesos de enlace entre el complejo y las prácticas cotidianas; c) consecuencias psíquicas y socioculturales para mujeres y masculinidades.

Este estudio parte de la fenomenología como episteme y adopta un método hermenéutico-simbólico que combina historia social, teoría junguiana y análisis crítico de la cultura para transformar recursos simbólicos en indicadores observables, útiles para políticas públicas y la acción clínica y educativa.

Nodos históricos y familiares

Matricentrismo

Para comprender la formación del estereotipo, basta situarlo en la trama de la sociedad venezolana, escenario donde la familia como grupo social primario, las instituciones y la cultura participan en la producción identitaria, las relaciones de género y las jerarquías sociales. Dentro

de este marco, agentes políticos y socioculturales han dejado huellas que, como mecanismos adaptativos, han contribuido a la construcción de un imaginario femenino caracterizado por rasgos de “mujer amazona”, lo que posiciona a la venezolanidad como una sociedad matricentrada.

Vethencourt (1974) afirma que la colonización española destruyó las culturas originarias del país y, por tanto, su modelo de familia, pero no pudo imponer su proyecto familiar. El fracaso del plan transculturizador produjo un vacío que dejó al pueblo venezolano sin esta estructura. La destrucción de un modelo y el fracaso en la implantación de otro dieron paso al fenómeno del *matricentrismo*.

Moreno Olmedo (2018), por su parte, sitúa el origen de este fenómeno en la confluencia de tres modelos familiares y su relación con el intento de transculturización colonial. Primero, la influencia precolonial que practicaba una policoitia informal que otorgaba gran flexibilidad a los vínculos de pareja. En segundo lugar, el componente africano aportó sistemas poligámicos, caracterizados por la multiplicidad de cónyuges y la transmisión ritual de la línea masculina. Y, por último, la familia española impuso un modelo patriarcal monogámico, respaldado por la Iglesia con el matrimonio sacramental.

Si atendemos a la etimología –*pater*/padre y *māter*/madre combinados con *arkhes* y *atus*– patriarcado y matriarcado son términos paralelos que describen un sistema de organización en el que el ejercicio del poder, gobierno y autoridad recae sobre una de las figuras parentales –padre o madre– (Diccionario Etimológico Castellano en Línea - DECEL). En ambos casos, la hegemonía añade dominación simbólica, es decir, normas, discursos e instituciones que naturalizan la autoridad y la presentan como legítima. Patriarcado y matriarcado son variantes funcionales del mismo modelo de administración del patrimonio y del poder; la diferencia principal radica en si gestión y legitimidad recaen en hombres o en mujeres, independientemente de que ambos pueden producir desigualdades estructurales.

En la sociedad poscolonial, era frecuente que los hombres mantuviesen una o varias concubinas con sus hijos. Como consecuencia, surgieron núcleos familiares paralelos al matrimonio oficial. Según Moreno Olmedo (2018), esta coexistencia de prácticas formales e informales propició organizaciones parentales incompletas que sentaron las bases del matricentrismo en Venezuela.

El siglo XIX avivó este fenómeno durante la guerra civil: “Tanto por la muerte de numerosos hombres y padres durante la contienda, como por las violaciones y uniones fugaces y accidentales propias de situaciones de conflictos bélicos” (Moreno Olmedo, 2018, p. 58). Así, la pareja popular se debilitó tras la procreación y no fue capaz de sostener el sistema familiar, lo que impulsó alternativas de adaptación y núcleos compuestos por madres e hijos que, por cooperación mutua, se convirtieron en unidades autosuficientes. La mujer fue empujada a asumir el conjunto de responsabilidades domésticas, económicas y sociales.

Estos factores –abandono masculino, muertes bélicas y violaciones– no solo gestaron el matricentrismo, sino que hallan eco en la literatura. Un ejemplo de ello es *Lágrimas Oscuras* (De Jeuffosse, 2009), novela en donde mujeres heridas por violencia íntima y comunitaria se ven forzadas a defenderse, incluso contra sus propios familiares y, desde ese caos doloroso, forjan modos de vida alternativos. La ausencia de quienes debían protegerlas –padres, esposos y líderes comunitarios– hizo imperativo la invención de otros mecanismos de seguridad y sustento.

En ambos registros (el histórico y el literario), la adversidad desarticuló vínculos previos e impulsó prácticas de autonomía: protección de la prole, reorganización de recursos, creación de redes de apoyo y nuevas formas de autoridad intrafamiliar. La ausencia y la agresión se convirtieron en fundamento práctico y simbólico de la amazona venezolana arquetipal. En consecuencia, la mujer-madre cumple con su función materna y funciones vicarias para compensar el vacío paterno; se convierte en el centro del sistema familiar popular y acapara el mundo emocional (Moreno Olmedo, 1993/2006). Este modelo se consolidó como dominante (Moreno Olmedo, 2018) y revela a la mujer venezolana como agente transformadora, líder y responsable de su entorno, sobre lo cual se han de analizar sus costos ocultos.

Masculinidades

La falta del ejercicio paterno en la mayoría de los hogares parece ser la regla: hogares sin padre, aunque físicamente esté presente. Moreno (2016) asegura que la posición del hombre dentro del sistema familiar quedó reducida al vínculo con la madre, mientras los roles de padre, esposo o hermano resultan efímeros o incluso anulados. De tal modo que el modelo “machista”, legado de un patriarcado hegemónico, activa el complejo del *Puer Aeternus* (Von Franz, 1970/2006): el adolescente eterno, arquetipo que posee o constela al hombre con inmadurez emocional, irresponsabilidad y evasión de compromisos.

Esta dinámica psicosocial entorpeció el desarrollo psíquico masculino y desdibujó la manera de relacionarse con la mujer. El modelo popular, por consiguiente, no otorgó verdadero poder a la venezolana; al contrario, la vulneró con exigencias de un rol de madre, centro de sus hijos y del padre de estos, reducido a un hijo eterno más.

Thompson (1991) advierte que los costos del modelo tradicional de masculinidad son profundos y múltiples, y han llegado a producir daños a nivel personal y social. La exigencia sociocultural de fuerza, agresividad y competencia genera dolor emocional, estrés crónico, entre otros efectos. El machismo –algo no exclusivo de los hombres– obstaculiza la integración psíquica (lo masculino-lo femenino). El ejercicio de la masculinidad en Venezuela, además de proceso psíquico, es una praxis social donde el sujeto se posiciona en un entorno precario, priorizando la acción (lo masculino) sobre la receptividad (lo femenino).

Dinámicas psíquicas: los complejos en la cotidianidad

Complejos, arquetipos e instintos

Comprender las dinámicas familiares y de género permite desentrañar los imaginarios simbólicos que han definido lo femenino y lo masculino. Rísquez (1983) ofrece una lectura psicobiológica al asociar lo femenino con quietud, contención, calidez e interiorización –el óvulo– y lo masculino con movimiento, velocidad, acción y exteriorización –el espermatozoide–. Tales imágenes sedimentan representaciones culturales que condicionan las formas de ser y vivirse como hombre o mujer.

Al referirme a estos términos –lo femenino y lo masculino–, toco la dualidad psíquica fundamentada en el sexo biológico, pero presente en ambos géneros como estructuras de la conciencia: modos complementarios de percibir, simbolizar y responder a la experiencia. Lo femenino tiende a la receptividad, atención al proceso, presencia corporal y búsqueda de sentido; lo masculino, a la acción dirigida, al pensamiento instrumental y a la orientación a metas. Ambos polos son necesarios y valiosos para el desarrollo de la psique humana. Su represión o negación genera proyección, un mecanismo de defensa del ego (Anna Freud, 1980) que coloca afuera lo que es insoportable. Cuando las cualidades de ambos polos no están integradas, se externalizan

hacia el otro social y se fijan divisiones psicosociales. La toma de conciencia e integración de polaridades, en cambio, produce una dinámica armónica en la psique. Así, lo femenino de la sociedad venezolana puede emerger como una energía imaginativa y volitiva. Esta idea de integración es retomada por Von Franz (1999) en la noción de *coniunctio oppositorum*: unión de potencias opuestas que se complementan y se transmutan.

Esta homeostasis psíquica entre lo racional, consciente, masculino y lo post-racional, inconsciente, femenino se manifiesta, en principio, como un debate moral interno entre la *persona* –máscara social– y el *Sí-Mismo*, lo que revela la *sombra* (rasgos rechazados que demandan reconocimiento para superar la tensión interior). El desconocimiento o negación empobrecen la reflexión y afectan la vida en general. Aquí, el complejo se fija, congela, “consteliza”, posee a la conciencia y llega a dominar la conducta (Jung; Jacobi, cit. por Espinoza Astudillo, 2018).

Para una mejor comprensión de esta dinámica, es necesario conocer la relación entre los complejos y los arquetipos. El complejo es un conjunto de asociaciones –ideas, imágenes y pensamientos entrelazados– de naturaleza autónoma, psíquica y fisiológica, con fuerte acento emocional. Son los ladrillos de la psique, el origen de todas las emociones humanas e interfieren en la voluntad consciente, alterando la memoria y el lenguaje. Aparecen y desaparecen según sus propias leyes y toman características de ciertos arquetipos para alinear la conducta, pudiendo generar obsesiones (Sharp, 1994).

Por su parte, los *arquetipos* son estructuras colectivas de imagen y forma que, según Jung (1937/1949), dan origen y sostén a los mitos (=relatos), al mismo tiempo que emergen como productos individuales vinculados a un origen inconsciente y, cuando se activan, ponen en movimiento procesos en la vida personal (Jung, 1997). No se trata de recuerdos individuales, sino de disposiciones estructurales que se manifiestan en imágenes, mitos y sueños, reflejos de una herencia psíquica compartida (Jung, 1936/1970). Estas estructuras modelan religiones y sistemas filosóficos de periodos históricos, y se traducen en impulsos cuyo núcleo remite a los instintos, es decir, necesidades fisiológicas sensoriales que se expresan en fantasías simbólicas (Jung, 1997).

La etiología del complejo suele vincularse a traumas o choques emocionales que suscitan una fractura en la psique. Uno de los orígenes más frecuentes es el conflicto moral, que surge de la aparente imposibilidad de integrar los aspectos sombríos a la conciencia. Cuando un complejo se activa, se acompaña de reacciones emocionales que expresan dimensiones personales y colectivas. Todas las personas tenemos complejos; lo que resulta mucho más importante es que los complejos pueden poseernos a nosotros mismos y asumir una dinámica propia que condiciona, y a veces domina, la vida psíquica (Sharp, 1994).

Jung (1936/1970) propone una visión histórico-social de la psique que añade a la teoría freudiana del inconsciente un estrato más profundo y universal, al no nacer de la experiencia ni de la adquisición personal: “Este inconsciente constituye un fundamento anímico suprapersonal existente en todo ser humano” (p. 10), donde habitan y se transforman elementos de carácter religioso, mitológico y simbólico. En él trascienden diferencias culturales y niveles de conciencia, se configuran la expresión psíquica de la identidad y la posibilidad de comprensión humana en general (Jung y Wilhelm, 1961).

Este inconsciente colectivo conserva y transmite la herencia psicológica común de la humanidad –sus formas y contenidos–. Sus símbolos son tan antiguos y ajenos que no pueden ser comprendidos o asimilados directamente (Henderson, 1997), pues la conciencia no los produce: toda referencia mítica hunde su raíz en lo inconsciente. En este sentido, el símbolo funciona como puente que conecta ambos niveles, haciendo que lo inconsciente sea expresado y comprendido.

El Complejo Amazónico

En la mujer venezolana, el complejo arquetipal de la Amazona se activa ante situaciones que remiten a la carencia de una base segura con el fin de organizar emociones, imágenes y hábitos que convierten la autosuficiencia en una respuesta automática. Cuando ese repertorio aparece en contextos particulares, entrelaza componentes personales (biográficos, familiares) con resonancias colectivas y proporciona un complejo ideoaectivo que dirige percepciones, sentimientos y conductas.

Al ser fortalecido por la familia, la cultura y las instituciones, tal complejo se sostiene hasta devenir en un estereotipo: una imagen de mujer fuerte, combativa y autónoma. Este proceso evidencia la íntima relación entre ese sustrato psíquico colectivo, las prácticas culturales y la construcción de la experiencia individual y social.

El arquetipo de la Amazona se encarna en la venezolana a través de la cultura, que no es un mero repertorio de signos, sino el cultivo activo de la psique y la generalización de un espíritu colectivo. La interiorización de símbolos, mitos y prácticas relacionales configura, entonces, modos de vida y proporciona las matrices simbólicas que hacen reconocible ese arquetipo en cuerpos, gestos y narrativas cotidianas (Williams, 1981/1994). Las representaciones arquetípicas, además de nombrar, prefiguran modos de actuación y criterios de valor social que serán aprendidos y reescenificados en contextos familiares, escolares y comunitarios.

La convergencia entre la fisonomía de la mujer venezolana y la figura amazónica se explica por procesos concretos como el mestizaje, el trabajo corporal y las economías domésticas que demandan movilidad, resistencia y destreza física. Específicamente, esta fisonomía se entiende como una plasticidad corporal dispuesta a la funcionalidad, que el arquetipo ritualiza y simboliza como un cuerpo atlético y tenaz, un ideal estético, a la par que tecnología de cuidado dentro del seno familiar, recurso de protección frente a la desprotección social y la precariedad urbana.

Desde la perspectiva psíquica y sociológica, la experiencia corporal se articula mediante procesos de fijación que forman el *habitus* y la *hexis* aristotélica. La mirada del otro –elogios, críticas, comparaciones– contribuye, desde la infancia, a que el cuerpo se presente conforme a las categorías de resistencia, capacidad de sostén y visibilidad. Estas respuestas intersubjetivas no son neutrales: condicionan en las mujeres una norma corporal y prácticas asociadas al arquetipo amazónico, en la producción de una identidad social que, sintiéndose natural, tiene un gran peso histórico (Bourdieu, 1998/2000).

El estereotipo como forma de supervivencia

Un estereotipo alude a una impresión, molde o huella que se reproduce de forma repetitiva (DECEL) y consiste en representaciones mentales fijas, simplificadas y generalizadas atribuidas a ciertos grupos sociales que tiende a ignorar las diferencias individuales dentro de esos colectivos. Establece, así, una imagen social abreviada y prescriptiva que condensa rasgos heterogéneos en un modelo unitario.

En el caso del complejo amazónico, el desfase entre cuerpo real y cuerpo normativizado genera malestar. Cuando las demandas sociales de visibilidad, pulcritud o eficacia exceden o contravienen las condiciones socioculturales de vida, emergen la timidez, la vergüenza o la incomodidad. Ese desasosiego evidencia la tensión estructural entre exigencias simbólicas y posibilidades materiales: la normatividad corporal puede conferir prestigio simbólico, a la vez que carece de correspondencia con recursos y protecciones sociales, lo que genera estrés y desgaste emocional en muchas mujeres venezolanas.

La industria cultural contemporánea interviene en este ecosistema simbólico y sociocultural: estetiza y mercantiliza prácticas adaptativas surgidas del trabajo cotidiano. Esta dinámica se ilustra en la canción *Veneka*, que enlaza la imagen del cuerpo percibido como bello con la representación de autoridad nacional: "cuerpo de atleta [...] las mujeres venecas que representan [...] todo el mundo sabe que es la jefa" (Rawayana & Akapellah, 2024). Esa estilización articula orgullo nacional y visibilidad performativa con una normatividad corporal que exige estar constantemente arreglada e impecable, incluso en contextos de trabajo o cuidado doméstico.

Al desvincular la apariencia de las condiciones socioculturales, el entretenimiento construye figuras públicas de autoridad femenina (la "jefa" celebrada en *Veneka*) que legitiman poder, pero simultáneamente ocultan narrativas de vulnerabilidad y las economías del cuidado que sostienen la visibilidad.

Esta refracción cultural del arquetipo amazónico –desde la noción de *habitus* desarrollada por Pierre Bourdieu (1998/2000)– naturaliza un repertorio identitario que tensiona la representación mediática frente a la experiencia corporal vivida. Esta disposición incorporada –o *hexis* corporal– hace visible el prestigio simbólico de la "mujer jefa", mientras invisibiliza las cargas socioculturales subyacentes y las condiciones materiales de existencia que la producen. De este modo, la estructura social se inscribe en el cuerpo, transformando una exigencia de resistencia en una aparente naturaleza femenina.

Los medios masivos y las ficciones televisivas reproducen y refuerzan esos repertorios. Telenovelas como *Las Amazonas* (Rondón, 1985), novelas fundacionales como *Doña Bárbara* (Gallegos, 1929) y seriales populares como *La Mujer Perfecta* (Padrón, 2010) y *Ciudad Bendita* (Padrón, 2006) ofrecen variantes del arquetipo que naturalizan la autoridad femenina en clave rural, territorial o trágica; al mismo tiempo, inscriben el personaje poderoso dentro de un orden patriarcal que regula y contiene su ejercicio de poder.

Esta tendencia se extiende a las plataformas digitales, donde se recontextualizan iconografías amazónicas y se fijan códigos que refuerzan expectativas corporales. Por ejemplo, reinterpretaciones fotográficas bajo la estética del Pop Art del icónico femenino del empaque de harina de maíz P.A.N. Algunas versiones exhiben un brazo vigoroso como símbolo de fuerza y laboriosidad; otras proponen una adaptación del icono de la Mujer Maravilla como emblema de belleza y poder. Estas representaciones viralizan un imaginario de fortaleza expresiva y naturalizan un ideal corporal que restringe la pluralidad de formas de valorización y reconocimiento de los cuerpos. Estos montajes perduran como hitos culturales que modelan continuamente cánones estéticos.

El trabajo de la industria cultural ofrece modelos de orgullo nacional e identificación que dan poder a lo simbólico. La diversidad corporal queda clausurada al inscribirla en un repertorio que corre el riesgo de transformarse en norma y estereotipo. La acción mediática no solo produce representación, sino también efectos estructurales sobre prácticas de socialización, parámetros familiares y políticas de reconocimiento. Comprender el enraizamiento del arquetipo amazónico exige una lectura simultánea de lo simbólico y lo material: las matrices culturales que habilitan la figura, los procesos psíquicos que la fijan en el *habitus* y las industrias que la estilizan y comercializan.

Es bien sabido que la herencia cultural de la venezolana incorpora un conjunto de modos de vida y disposiciones corporales creadas, aprendidas y transmitidas intergeneracionalmente que orientan desde la infancia la asunción del centro familiar y garantizan la reproducción y transmisión del sentido cultural, es decir, su sistema de valores (Abbagnano, 1961). El hombre,

por el contrario, no está socialmente encauzado a transformarse en padre o esposo; el papel de la mujer es formar, sostener y preservar la familia matricentrada cuando él, por ausencia física o psicológica, huye de su deber filial y conyugal (Moreno Olmedo, 2016).

Este legado actúa como mecanismo integrador y regulador de los contenidos inconscientes, mientras codifica el lenguaje y la conducta. La industria cultural se apropia del sistema significativo de prácticas cotidianas que sostienen y reproducen el arquetipo amazónico como matriz identitaria que activa el complejo, recompone y fija patrones de socialización a través de las artes, la moda y la publicidad (Williams, 1981/1994).

Los complejos en sí mismos no son negativos, aunque sus efectos con frecuencia lo sean. Son puntos focales o nodales de la vida psíquica de los que no podemos prescindir; sin ellos, la actividad psíquica sería imposible. Cuando se constelan, muestran algo discordante, no asimilado y antagónico que puede actuar como obstáculo, y también como incentivo para esforzarse y abrir nuevas posibilidades de realización (Sharp, 1994).

La emergencia histórica abrió un espacio simbólico en el que estas mujeres desarrollaron cualidades propias de lo Masculino para sobrevivir y dejaron en la sombra aspectos de lo Femenino. La ausencia de integración psíquica funciona como ancla que mantiene a la mujer bajo modelos psicosociales que perpetúan una identidad escindida y empobrecida. El complejo de núcleo arquetipal amazónico, por consiguiente, se fija en la consciencia y la posee.

La figura estereotipada de la mujer venezolana se presenta como emblema de coraje, belleza e independencia: una mujer "echá' pa' lante" que convierte actividades informales en ingresos y sostiene economías domésticas. Moreno Olmedo (2016) lo retrata muy bien: "En el mundo-de-vida popular la mujer es la fuerte; el hombre, el débil. Entre los dos, la mujer es la más formada para asumir responsabilidades y para bregar la vida" (p. 190).

El efecto negativo de un complejo suele experimentarse como una distorsión en alguna función psicológica. Los complejos pueden ser fuentes de sufrimiento sin que ello constituya por sí mismo prueba de patología; el sufrimiento no es enfermedad, sino el polo opuesto de la felicidad. Un complejo puede tornarse patológico ante la negación o la sobreidentificación (Sharp, 1994).

El objetivo no es librarse de los complejos –lo que sería imposible–, sino minimizar sus efectos negativos al reconocerlos e integrarlos a la conciencia. Comprender su papel en los patrones de conducta y reacciones emocionales es un modo de acercarnos a la integración psíquica, pues, tal como asegura Sharp (1994), un complejo solamente puede vencerse al aceptarlo.

La estrategia social adaptativa parece estetizar a la venezolana. La estética psicocorporal es una exigencia moral, política y económica, cumplida por medio de normas, rituales y roles cotidianos que refuerzan un "deber ser" en cuanto al hacer, sentir y mostrarse en lo público y privado.

Esta configuración acomodativa es un proceso biopsicosociocultural que funciona como la base de rasgos de personalidad y patrones de comportamientos, la cual se nutre de un repertorio simbólico. La industria cultural promueve la sobreidentificación con él, lo fija en la psique y obstaculiza la integración. De ahí que la constelación del arquetipo amazónico sustente el estereotipo de la mujer venezolana, demandándole resiliencia, capacidad productiva, abnegación y atractivo en la figura de la heroína autosuficiente.

Este estereotipo funciona como atajo cognitivo para identificar quién merece reconocimiento en crisis y como norma que prescribe conductas concretas. Opera mediante selección simbólica y fijación discursiva: del complejo arquetipal amazónico se extraen rasgos valorados que la industria cultural y las narrativas familiares repiten. La repetición normativa los institucionaliza en imágenes que generan conductas elogiadas y visibles; las mujeres que los contradicen son invisibilizadas o estigmatizadas.

El resultado es ambivalente: el complejo aporta recursos simbólicos útiles para la supervivencia colectiva (cohesión, iniciativa), pero su fijación –el estereotipo– genera costos socioculturales y psíquicos: acumulación de trabajo de cuidado no remunerado, obstáculos para demandar apoyo, normalización de una vulnerabilidad encubierta y bloqueo de trayectorias de responsabilidad masculina.

Los moldes que ofrece el estereotipo sobrepasan la agencia real de las mujeres y legitiman la idea de que pueden prescindir del sostén social y del reparto corresponsable de tareas, funcionando como sistema cíclico y residual que dificulta procesos de cambios subjetivos y estructurales. Mostrar cualidades propias de lo Femenino aparece como fallo moral o pérdida de las capacidades de autogestión y control, lo que legitima una figura multitarea nacida para resistir al patriarcado hegemónico.

Una vez activado el complejo arquetípico amazónico, se organizan representaciones afectivas y conductuales que atraen atención, distorsionan la percepción y repiten patrones relacionales. Sin embargo, la constante activación del complejo conduce a la *sobreidentificación* con la autosuficiencia heroica, que lo fija en la psique. En consecuencia, la mujer interioriza expectativas imposibles y reproduce conductas de autosacrificio que obstaculizan el reconocimiento de sus límites y necesidades. Esa fijación explica la persistencia de las narrativas culturales pese a sus efectos desfavorables.

Heurísticas: consecuencias psíquicas y socioculturales

Este apartado surge con la finalidad de plantear mis tesis iniciales a partir de dos relatos de mujeres venezolanas (sus seudónimos son Atalanta y Antíope). El propósito es explorar las vías por las cuales el complejo arquetipal *Amazona* se enlaza con prácticas familiares y discursos públicos para producir el estereotipo de mujer venezolana y sus efectos socioculturales. Estas tesis son de carácter inductivo y buscan iluminar relaciones fenomenológicas entre apego, elección de pareja y reproducción de roles.

Los *verbatim* se han seleccionado por su capacidad heurística. Se presentan bajo seudónimo para garantizar la confidencialidad. La interpretación que sigue combina fenomenología y lectura hermenéutico-simbólica. Las inferencias son interpretativas y están condicionadas por el marco teórico junguiano y los estudios socioculturales.

La Madre como centro

La familia matricentrada surge en una emergencia histórica como factor central en la formación del estereotipo de la mujer venezolana. Como se analizó anteriormente, este proceso emerge del vacío estructural dejado por el fracaso del proyecto transculturizador colonial (Vethencourt, 1974), una trama que articula jerarquías raciales y de clase heredadas de la Colonia, formas oligárquicas de poder regional y una cultura sociopolítica que naturaliza subordinación, exclusión y violencia. Esa estructura define normas familiares y prácticas estatales que reproducen roles de género, limitan la autonomía económica y politizan los cuerpos.

Los profundos cambios sociopolíticos de la Venezuela del siglo XXI han derivado en una crisis caracterizada por el colapso de servicios y una migración masiva que ha reconfigurado el tejido social y profundizado desigualdades. Frente a un modelo social que parece agotado, la mujer venezolana emerge como actor político y económico fundamental, gestionando la supervivencia mediante una micropolítica del cuidado. Esta centralidad no debe comprenderse como respuesta evolutiva, sino como praxis histórica. Como señala Alba Carosio (2015), el cuidado en contextos de precariedad trasciende el ámbito privado para convertirse en estrategia de resistencia y soberanía social. Así, la centralidad de la mujer es una construcción cultural deliberada y forma de agencia política situada que sostiene la vida donde el Estado y las estructuras macroestructurales han fallado.

Los relatos que nutren esta investigación ilustran esta dinámica. Antíope, por ejemplo, afirma: “Las mujeres en Venezuela hemos tenido que aprender a resolver el día a día, al mismo tiempo que tratamos de evolucionar como personas, como mujeres, esposas, madres y profesionales. Sin duda es un trabajo cuesta arriba... y desgastante” (Reg. PAn 11/25).

El Puer Aeternus

Las nociones de caos y orden de Lorenz (1963) y Prigogine (1993) permiten pensar a Venezuela como un sistema sensible sometido a condiciones límite: la psique colectiva fijó en la mujer el complejo amazónico –resistir y cuidar– hasta convertirlo en estereotipo, y en el hombre el del *Puer Aeternus*, adolescente e hijo eterno. En su momento, estas reconfiguraciones facultaron escapar del caos al reorganizar sentidos, vínculos y recursos; hoy, lo que fue estrategia de supervivencia vulnera a la sociedad y encierra nuevas necesidades de orden social.

Si bien Moreno Olmedo señala la funcionalidad de un sistema familiar *matricentrado*, reconoce el fracaso de su hipótesis inicial que consideraba que el padre no era necesario: “La autosuficiencia de la estructura madre-hijo no llega a cubrir el vacío que produce en el hijo la ausencia del padre” (2016, p. 304). Así lo expresa un informante: “El hombre en la sociedad venezolana por lo general es un hombre ausente de su familia que en ciertas ocasiones cumple con la tarea de proveedor (...) abandonan inconscientemente. Me pasó con mi papá” (Reg. P-At 11/25).

La falta del ejercicio paterno deja huellas afectivas que atraviesan el ciclo vital: sentimiento persistente de abandono, rabia no resuelta, hipervigilancia relacional y una doble exigencia hacia la figura materna. Estas secuelas se traducen en estrategias defensivas (idealización o rechazo de las figuras masculinas, hiperresponsabilización en el cuidado y tendencia a reproducir la autosuficiencia afectiva) que, en apariencia, sostienen la normalidad, pero mantienen estados de tensión crónica y vulnerabilidad emocional. Aunque la necesidad de un padre aparece dirigida hacia la figura paterna, su sentido remite más allá: reclama una pareja estable que articule la unión parental. La pareja debe pensarse como una necesidad sociocultural (Moreno Olmedo, 2016).

La familia popular venezolana, con sus valores y carencias, ha cumplido en términos relativos su función social. No obstante, reproduce un modelo de masculinidad arcaico que ausenta al hombre, organiza sentidos y posiciones que vuelven tangencial la responsabilidad masculina. En este entramado, la madre sostiene la continuidad del grupo a costa de una erosión sistemática de sus recursos vitales.

El testimonio de Atalanta articula esta doble modalidad –funcionalidad social y costo individual– con una voz que nombra la fatiga: “En general, cargo con muchas cosas. No es fácil llevar una buena crianza. Ser empresaria y buena esposa agota mucho. Todo requiere de mucha

dedicación, además de mantenerme a mí misma y lograrlo sin morir en el intento o perder la cordura (...). Es muchísimo trabajo y una carga emocional, además de un sostén importante en la sociedad" (Reg. P-At 11/25). Su frase revela un cuerpo social que asume la maternidad como estructura sacrificial.

La violencia económica y la sobrecarga son un golpe a la madre, una herida en el tejido simbólico que ancla la proyección colectiva hacia el futuro. Moreno Olmedo (2016) advierte: "La madre está siendo golpeada (...). Golpear a la madre es el mayor crimen que se pueda cometer contra la Venezuela futura. Si la madre tambalea, entonces sí tendremos una familia inestructurada e infuncional" (p. 305). Igualmente, señala otro futuro: la pareja como centralidad compartida que restaura vínculos, redistribuye cuidado y responsabilidad; no como retorno al patriarcado.

Para Bowlby (1976, citando a Fox, 1967), "la unidad social básica y elemental de la humanidad es el núcleo familiar" (p. 81), y su base es la relación de pareja: un sistema humano de relación, especialmente vulnerado en Venezuela, basado en necesidades e interacciones de dos responsables que contribuyen al desarrollo mutuo (Barroso, 1995).

La relación de pareja demanda ser un espacio seguro donde dos personas puedan encontrarse y sostenerse, un ámbito en el que confluyen contacto físico e intimidad como umbrales para el reconocimiento mutuo. La protección y la seguridad nutren la confianza y habilitan presentar la propia vulnerabilidad sin riesgo. La reciprocidad afectiva y la exclusividad garantizan un circuito de dar y recibir con sentido. Cuando ese contacto falta, emergen la necesidad de poder y control sobre el otro, destruyendo el vínculo esencial (Barroso, 1995).

Hoy, los hijos e hijas –sin padre– de la familia popular venezolana han llegado a la adultez y repiten el patrón matricentrado. La pareja aparece como necesidad latente en los relatos de Atalanta y Antíope, quienes nombran lo que implicaría para ellas la presencia de un compañero adulto. Atalanta afirmó: "¡Uffff! Significa tenerlo todo (...), conectar más con mi lado femenino, ser más tranquila, menos reactiva" (Reg. P-At 11/25). Antíope, por su parte, asegura: "[Significa] que puedo contar con él y que puedo descansar en él, pero que a su vez reconoce mi independencia y me respeta (...). Me permitiría descansar, me permitiría ser mejor madre, ya que estaría más disponible emocionalmente para mis hijos, con más paciencia, me permitiría sentirme más segura (...); el ejemplo correcto a nuestros hijos. También pudiera cuidarme más y sentirme más conectada con mi energía femenina" (Reg. P-An 11/25).

La necesidad histórica de adultez

Estos relatos articulan una doble lectura: por un lado, evidencian la necesidad social contemporánea de compartir la centralidad familiar –no como sometimiento al patriarcado– y, por otro, indican que la estructura matricentrada vigente no ha creado espacio para la pareja como unión estable, íntima y comprometida entre dos adultos. La búsqueda de compañía corre el riesgo de reducirse a formas instrumentales y temporales que no restituyen la seguridad ni la reciprocidad necesarias para el desarrollo afectivo sostenido.

La convivencia entre hombres y mujeres en la Venezuela contemporánea se ve reducida a satisfacer necesidades básicas y acuerdos de conveniencia temporal: gratificaciones pasajeras, procreación y soluciones económicas inmediatas. El patrón relacional es afectivamente precario y pareciera una dinámica regida por la lógica de oferta y demanda "que obedece a reglas fijas y no suele tolerar sorpresas" (Vilar, 1973, pp. 82-83). Tal patrón remite, en clave simbólica, a

las formas de relación de las Amazonas: vínculos funcionales, distantes y ajenos a la convivencia prolongada o a la subordinación afectiva. El hombre es convocado como recurso, no como interlocutor emocional.

Esta matriz limita la posibilidad de una pareja estable y, además, cristaliza una masculinidad tradicional machista –*Puer Aeternus* que goza de libertad sin asumir las consecuencias vinculares (Moreno Olmedo, 2016)– como expresión de inseguridad juvenil respecto a la virilidad y búsqueda de reconocimiento entre pares. Es “el complejo de rasgos que caracterizan la concepción de masculinidad latinoamericana” (Viveros y Cañón, 1997, p. 148).

En el relato de Antíope esto se escenifica con nitidez: “La verdad, como que no tengo muy claro el rol del hombre en la familia ahora que me lo preguntan. Los hombres en mi familia eran trabajadores pero fiesteros en su mayoría. Recuerdo muchas reuniones los fines de semana, propiciadas por mis tíos y mi papá” (Reg. P-An 11/25). Sobre su esposo, afirma: “Claramente, el círculo donde se desenvuelve acciona de la misma manera, donde todo es un chiste y no hay respeto por la estructura familiar y las esposas” (Reg. P-An 11/25). Bajo la máscara de autosuficiencia y humor defensivo, se esconde un vacío relacional profundo.

En capas más hondas de la personalidad masculina habita un vacío, una ausencia que duele y frustra: el deseo de vínculo, pareja y encuentro íntimo sostenido. Su configuración sociocultural –machista e infantilizada– le impide realizar ese deseo, generando un desgarramiento interior que se traduce en fracasos relacionales reiterados (Moreno Olmedo, 2016). El hombre termina siendo víctima de un sistema que lo priva de amar y ser amado desde la adultez emocional.

Vivir una masculinidad inmadura implica una renuncia temprana a una gama amplia de emociones y formas de relación: gusto por cuidar, apertura, empatía, compasión –lo femenino en él– son consideradas incompatibles con el ideal de poder y, por tanto, se rechazan. Los hombres aprenden a ocultar sus sentimientos y anular sus propias necesidades. El poder idealizado es, en realidad, fuente de sufrimiento: una fantasía de omnipotencia infantil inalcanzable sin fracturarse. El dolor masculino se vive como amenaza a la identidad: admitirlo equivale a dejar de ser *macho*, a perder poder, rasgo central del yo. El temor debe reprimirse, puesto que es incompatible con la masculinidad dominante (Kaufman, 1997).

Este modelo tradicional, que niega lo femenino en la psique del hombre, incrementa su dependencia hacia la figura materna –ya sea mujer-madre o esposa-madre– y reduce su capacidad de cuidar-se. Ahora bien, la supresión de ese polo no lo elimina: lo reprimido retorna en forma de conductas destructivas o autodestructivas: violencia doméstica, borracheras que consienten el afecto entre hombres, agresiones, enfermedad, inseguridad o adicciones (Kaufman, 1997). La integración de lo Masculino con lo Femenino sería, en esta clave, vía de salud psíquica.

La pareja occidental tradicional ha respondido a un modelo en el que el hombre ejerce la autoridad sobre la mujer y los hijos. La modernidad, impulsada por el movimiento feminista, abrió paso a una centralidad compartida, aunque aún asimétrica. El hombre venezolano no es ajeno a esta transformación: en él existe una disponibilidad de participar activamente en la guía del sistema familiar, compartir responsabilidades y sentido. Sin embargo, en la familia matricentrada, el lugar del hombre-pareja es de hijo, no pareja: “Si en el mundo-de-vida popular no hay mujeres sino madres, tampoco hay hombres sino hijos” (Moreno Olmedo, 2016, p. 175).

Desde el nacimiento, la madre moldea en el niño una identificación de hijo eterno, respondiendo a pautas culturales automáticas. En esta trama, el inconsciente reproduce la

lógica de la Amazona: al proteger, resolver y sostener en exceso, la madre instala en el varón dependencia que le impide constituirse como adulto autónomo. En el mito amazónico, a los niños no se les concede la vida, quedan al margen o son mantenidos lejos como sombra de un pasado que no debe repetirse. La exclusión mítica se traduce en la práctica familiar como una castración simbólica de la madre venezolana: una negación relacional que sofoca al adulto, eterniza al hijo y fortalece el circuito matricentrado.

Atalanta y Antíope lo evidencian en las dinámicas de sus sistemas familiares: “Con mis amigas decimos que nuestros maridos vienen de una crianza donde los castran y los adoctrinan a que ser hombre solo debe ser traer dinero y pues no es así, se necesita más que eso para tener una familia saludable, estar feliz y estable” (Reg. P-At 11/25); “Veo a mi esposo como un adolescente de 41 años (...). Definitivamente un hijo mayor” (Reg. P-An 11/25). Estas voces denuncian la inmadurez afectiva y revelan el vacío estructural que impide al hombre encarnar una masculinidad adulta, cuidadora y vincular.

Los venezolanos y venezolanas desean estructuras familiares distintas a las de sus antecesores, sin rutas prácticas para hacerlo. Ese anhelo choca con modelos aprendidos, expectativas románticas y rutinas que reproducen patrones heredados. El matrimonio suele nacer de la esperanza de enriquecer la vida personal. Las perspectivas iniciales alimentan el proyecto conyugal; no obstante, cuando la realidad no las confirma, emerge la insatisfacción y la idea del divorcio. Transformar la *arquitectura familiar* exige más que amor; demanda herramientas concretas para gestionar el proceso diario de la pareja (Satir, 1976).

Pensar que el amor es suficiente y satisface todas las necesidades cotidianas resulta incongruente. El amor es una energía generadora de vida y necesidades; para Freud, es la representación de la pulsión de vida, “una fuerza cuantitativamente variable” (1905/1952, p. 83) capaz de fijarse, abandonarse o trasladarse. Sócrates lo concibe como deseo, y todo deseo es la necesidad de posesión de lo que no se tiene; Aristófanes lo describe como un íntimo anhelo de restitución de una plenitud perdida, de reencuentro con uno mismo en el ser amado –una proyección de nuestra *anima/animus*–, más allá de mecanismos químicos y biológicos (Platón, 1983).

Esta matriz explica por qué muchas parejas ingresan al matrimonio buscando hallar en el otro un complemento o una continuidad de sí mismos. A pesar de ello, la experiencia cotidiana muestra que ese anhelo simbólico no garantiza la sostenibilidad relacional. Por lo tanto, el amor –como pulsión y deseo– necesita inteligencia emocional (Goleman, 1996), información práctica, conciencia de los propios límites y competencias comunicativas para transformarse en un sostén efectivo del vínculo.

Satir (1976) subraya que la autoestima de cada miembro de la familia condiciona cómo se valora la experiencia amorosa y qué se espera recibir de ella. Con mayor autoestima exigimos menos del otro para sentirnos valiosos; con baja autoestima, se busca validación externa permanente y se distorsiona la idea de lo que el amor puede y debe ofrecer. Amar implica no poner condiciones ni aceptarlas y exige respeto por la integridad del otro. Cuando falta autoestima, el amor puede asfixiar en lugar de nutrir.

El testimonio de Antíope ilustra esta tensión al pensar en la posibilidad del divorcio: “Sí, varias veces [pensé en el divorcio]. Recientemente sentía que una parte de mí lo hizo, y aun siento que una parte de mí se fue en tantos momentos de lágrimas y agotamiento extremo. Ahora, conocer cómo debería funcionar un matrimonio me lo impidió, mi deseo de tener a mi familia unida y de

seguir esforzándome por regalarle a mis hijos una familia funcional. Y la terapia definitivamente me hizo ver que aún podemos lograrlo" (Reg. P-An 11/25).

La vergüenza es frecuente en la pareja y lleva a retraerse, evitar mostrarse con naturalidad o eludir confrontaciones. Fedro, en *El Banquete* de Platón (1983), afirma que el amor impulsa a vivir con honestidad, intensifica la vergüenza y la emulación ante el ser amado, motiva actos de sacrificio y heroísmo.

Las decisiones cotidianas pueden convertirse en veredictos sobre el valor personal, lo que tensiona la convivencia. Existen creencias dañinas que distorsionan la vida en pareja: a) el amor como control absoluto convierte el afecto en chantaje; b) suponer que amar implica adivinar bloquea el diálogo; c) exigir uniformidad de pensamiento, sentimiento y acción niega la diferencia (Satir, 1976). Estas creencias erosionan la comunicación y alimentan malentendidos.

Las parejas que gestionan con inteligencia las diferencias y respetan la singularidad del otro convierten distinciones en recursos de crecimiento mutuo. El desafío radica en manejar las divergencias de forma constructiva (Satir, 1976). Atalanta lo expresa con claridad: "He pensado en separarme muchas veces. Me lo ha impedido darme cuenta de que nos amamos aún con locura el uno al otro y que, ante los problemas, hemos podido conseguir soluciones a través de la comunicación" (Reg. P-At 11/25). En suma, no es únicamente el amor: la alostasis de la relación de pareja exige competencias emocionales, prácticas comunicativas, autoestima sostenida y acuerdos concretos que transformen el deseo de cambio en una *arquitectura familiar* viable y duradera.

La arquitectura familiar

Somos inexorablemente distintos en lo individual. Esa diferencia nos constituye como únicos y capaces. Revisar creencias sobre la naturaleza humana conlleva aceptar la "imperfección" del otro y evitar idealizaciones que condenan la convivencia. La autoconciencia favorece una comunicación clara y reconoce que cada persona debe valerse por sí misma para prevenir invalidez mutua o sobrecarga afectiva.

Cultivar una autoestima sólida, asumir riesgos con responsabilidad y desplegar creatividad para abrir y sostener nuevas posibilidades en la vida conyugal es un trabajo exigente y recíproco: ambos entregan amorosamente, sin esperar reciprocidad inmediata, contribuyendo a satisfacer necesidades del otro y al desarrollo personal mutuo.

Para Vilar (1971/1975) el amor no se busca para convertirse en mero objeto de deseo, sino para constituir un espacio de equidad. La autora distingue dependencia –necesidad de otro para satisfacer impulsos afectivos– de poder –cuando alguien se convierte en objeto unilateral de amor. En clave ética para la pareja venezolana, esto implica amar desde la autonomía y cultivar un atractivo recíproco que proteja del sometimiento emocional. La seducción o el cortejo se entienden, entonces, como responsabilidad emotiva, no como manipulación.

La estabilidad y la permanencia edifican la identidad social de la pareja en roles reconocidos, y la trascendencia convierte la relación en un proyecto con sentido, más allá de necesidades inmediatas (Barroso, 1995). Estos componentes forman un sistema relacional coherente que nutre la singularidad de cada uno y la unidad de ambos, al favorecer la realización personal y la formación integral de los hijos cuando la cultura local permite compartir el centro familiar.

En Venezuela, muchas personas reproducen sin proponérselo patrones del sistema matricentrado: buscan en la pareja rasgos semejantes a la unión conyugal de sus progenitores,

porque esa figura funciona como referente y base conocida. Bowlby (1976) recuerda que la persona en quien se confía “proporciona a su compañero una base segura desde la cual operar” (p. 128).

El testimonio de Atalanta ilustra la ruptura de la compulsión a la repetición (Freud, 1955/1976): “Mi crianza fue prácticamente vivir rogando y sufriendo por tener una familia; más sufrimiento y aguante, afortunadamente estoy haciendo lo contrario” (Reg. P-At 11/25). Como las Amazonas que fundaron Temiscyra, Atalanta crea un nuevo hogar: “Tengo una niña y estoy haciendo todo lo contrario a lo que hicieron conmigo (...). Hago que su papá se integre más en su crianza” (Reg. P-At 11/25). Ese gesto resume la propuesta: trabajo personal, autonomía afectiva y acuerdos concretos que transforman la herencia relacional en una práctica conyugal creativa, equitativa y sostenida.

La experiencia temprana de apego moldea las expectativas afectivas y estrategias de supervivencia emocional desde la infancia (Bowlby, 1976). Cuando la figura paterna es limitada o ausente, muchas niñas asumen responsabilidades que las vuelven autónomas, resistentes y orientadas al cuidado y la gestión del hogar. Esos recursos se naturalizan y celebran culturalmente; sin embargo, esconden una historia de exigencias adaptativas frente a una base de seguridad incompleta.

De esa naturalización surge la figura simbólica de la *Mujer Amazona*. La valentía, autosuficiencia y capacidad para resolver crisis se reinterpretan como rasgos heroicos que encubren una deuda afectiva. El relato de Atalanta lo expresa con crudeza: “Me había abandonado por mucho tiempo por darle todo de mí a los míos (...). Fui guerrera toda mi vida, con costos muy altos a niveles mentales (...). La niña que nadie protegió, la adolescente que tuvo que ser fuerte demasiado pronto... ahora estoy dejando las armas... no quiero guerrear más” (Reg. PAt 11/25).

La imagen de “la niña que nadie protegió” activa el núcleo arquetipal de la Amazona como respuesta defensiva ante la ausencia de una base segura. Desde Jung (1936/1970), esta figura condensa la emergencia de un complejo protector; el patrón se institucionaliza como *habitus* (Bourdieu, 1998/2000) mediante prácticas corporales y roles que naturalizan la autosuficiencia femenina.

Esa autonomía temprana posee doble filo: permite sostener hogares y sobrellevar carencias, al tiempo que genera soledad relacional, puesto que, al interiorizar la necesidad de protegerse y resolver, muchas mujeres continúan actuando en solitario, aun cuando están en compañía. La dinámica se agrava cuando la pareja reproduce el patrón del *Puer Aeternus*: figura afectiva inmadura dependiente en lo práctico y emocional. Antíope lo ilustra relatando la planificación de un paseo familiar: “Él se resiste a lo que sea y no colabora; todo lo contrario, a veces entorpece los paseos por cualquier motivo. Entonces tengo que lidiar con eso en vez de sentir apoyo (...). Es un hijo mayor” (Reg. PAn 11/25). Así, la división de roles instaurada en la infancia se reafirma y la mujer ofrece una base segura práctica sin recibir reciprocidad afectiva plena.

Antíope describe la tensión entre autosuficiencia y deseo de pareja adulta: “Él tiene creencias de que la mujer debe ser autosuficiente en todos los aspectos y debe poder hacerlo sola. Esto hace que vea a mi esposo como una persona indiferente. Antes le pediría que dejara de beber, pero después de la terapia deseo que aprenda a ser el hombre adulto de esta familia” (Reg. PAn 11/25). Y añade: “Sí, siento que puedo con todo sola porque ya lo hago, pero aun así no me gusta estar en esta posición realmente, amaría tener una familia donde ambos estemos

claros de los roles que representamos" (Reg. PAn 11/25). Estas voces muestran la tensión entre la supervivencia adquirida y la aspiración a una convivencia recíproca.

Reconocer esta genealogía desmitifica el estereotipo de *Mujer Venezolana/ Mujer Amazona*: deja de ser un mito de fortaleza para entenderse como producto de exigencias afectivas y estructurales. Desde ahí, la acción clínica, educativa y cultural debe procurar restituir la experiencia de base segura, promover relaciones de mayor reciprocidad, redistribuir responsabilidades y modelos de masculinidad adulta, de modo que la supervivencia ceda su lugar a vínculos mutuamente gratificantes.

Esta dinámica doméstica de *hijidad* eterna se nutre de cánones culturales sobre cuidado femenino, precariedad económica, modelos tradicionales y escasa socialización emocional masculina. El resultado es la sobrecarga de la mujer, la erosión de la intimidad y una relación asimétrica, donde el vínculo se confunde con cuidado maternal, en lugar de constituirse como una alianza corresponsable. En muchas parejas venezolanas, la escena se asemeja a un mueble para armar: el marido aparece como un paquete con piezas sueltas y un manual incompleto; sus habilidades afectivas y parentales están por ensamblar –*Marido IKEA*²–. La esposa, en su apremio por compartir la carga, asume el rol de ensambladora: desempaca y clasifica piezas, interpreta instrucciones faltantes, busca la *llave* emocional y arma el desarrollo del esposo-hijo hacia una adultez responsable junto a la vida doméstica funcional.

Construir una pareja sana exige un recorrido existencial particular: el *Proceso de Individuación* (Jung, 1936/1970). El trabajo psíquico integra conciencia y contenidos inconscientes, lo que facilita el surgimiento del arquetipo del *Sí-mismo* como núcleo organizador de la identidad. Los símbolos median entre lo consciente y lo inconsciente y fundan una identidad lo bastante íntegra para confiar, recibir y devolver apoyo emocional sin perderse en la codependencia. Cuando la individuación está incompleta, la pareja reproduce roles compensatorios y dinámicas de sobrecarga.

La figura de la *Mujer Amazona* revela la tensión cultural entre fortaleza adaptativa y costo relacional. Reconocer su origen adaptativo y trabajar la individuación, la corresponsabilidad y la reconfiguración de modelos masculinos transforma la supervivencia en encuentro afectivo pleno. La tarea es, pues, clínica, educativa y política: restituir seguridad, repartir cuidado y asentar la reciprocidad, para que la pareja deje de ser escenario de sobrecarga y se convierta en espacio de crecimiento compartido.

Conclusiones

El *complejo de la Amazona* se enlaza con prácticas familiares y discursivas para producir el estereotipo de la mujer venezolana mediante una trama de retroalimentaciones históricas, simbólicas y cotidianas que transforman respuestas adaptativas en normas culturales.

En primer lugar, la emergencia histórica de familias matricentradas –alimentada por ausencias paternas, guerras, migraciones y formas de organización económica– creó condiciones materiales en las que la mujer asumió funciones de sostén, protección y gestión doméstica. Esas prácticas, necesarias para la supervivencia, se incorporaron como hábitos que se sedimentaron en el cuerpo y en la conducta, disposiciones duraderas o *habitus*.

² *Marido IKEA* es un neologismo acuñado por la autora en el contexto de su trabajo clínico para describir una figura relacional; se emplea aquí como metáfora analítica. No alude a personas ni a prácticas comerciales concretas; es un uso conceptual propuesto por la autora.

En segundo lugar, la socialización temprana y las prácticas de crianza reproducen y fijan el complejo amazónico: madres que protegen en exceso, legitiman la autosuficiencia de sus hijas, al mismo tiempo que mantienen al hijo en una dependencia castrante, instalando en ambos sexos roles que naturalizan la centralidad femenina y la inmadurez masculina. Ese entramado familiar actúa como laboratorio donde el arquetipo se encarna: la valentía, la resistencia y la capacidad de resolver crisis –rasgos funcionales en contextos de precariedad– se sobrevaloran como virtudes heroicas, mientras que sus costos afectivos y relacionales quedan invisibilizados.

Por otra parte, los discursos públicos y la industria cultural amplifican y estetizan esa figura: telenovelas, canciones, publicidad y redes sociales repiten imágenes de la mujer fuerte, “jefa”, multitarea, al transformar prácticas locales en iconografías nacionales que habilitan la expectativa de que la mujer puede con todo. La repetición mediática convierte rasgos situacionales en modelos aspiracionales y mandatos morales.

De igual forma, los marcos simbólicos –incluyen las narrativas colectivas– sirven para que el arquetipo funcione como un núcleo ideológico-afectivo, el cual es activado por la ausencia de base segura. El complejo amazónico organiza emociones, imágenes y estrategias de afrontamiento que orientan percepciones y acciones, al facilitar la sobreidentificación con la autosuficiencia y negación de la propia vulnerabilidad. Esta constelación psíquica encuentra eco en discursos familiares que elogian la resistencia y estigmatizan la demanda de apoyo. Cuanto más se celebra la figura amazónica en discursos y prácticas, más se interioriza el autosacrificio, se mide su valor por la capacidad de sostener a otros y se naturaliza que la mujer supla vacíos estructurales, perpetuándose los patrones de dependencia masculina y sobrecarga femenina.

Finalmente, la interacción entre arquetipo y prácticas desencadena efectos institucionales y estructurales: la normalización del trabajo de cuidado no remunerado, la invisibilización de la necesidad de redes de apoyo y políticas públicas, la reproducción de modelos masculinos que no se responsabilizan afectiva ni domésticamente. En consecuencia, el estereotipo legitima la distribución desigual de tareas y recursos, y dificulta la corresponsabilidad en la pareja y las masculinidades adultas.

El complejo de la Amazona devela una trama de corresponsabilidades que vincula condiciones históricas y prácticas familiares con discursos culturales. Como sostiene Alba Carosio (2015), la reproducción de este estereotipo, aunque ha servido como estrategia de resistencia en contextos de emergencia, genera costos psíquicos, relacionales y sociales que exigen una transformación de la ética del cuidado. Esta realidad de sobrecarga femenina demanda intervenciones integradas que reconozcan la agencia de las mujeres no como un destino biológico, sino como una praxis política situada.

Desnaturalizar esta sobrecarga mediante la promoción de *procesos de individuación* en hombres y mujeres, junto con visibilizar la redistribución del trabajo doméstico, permite que la fortaleza deje de ser sinónimo de soledad y sacrificio. Al transformar los relatos culturales y las estructuras materiales, el cuidado puede transitar de una carga privada a un recurso compartido en relaciones de reciprocidad y justicia social, para superar los modelos obsoletos de resignación y abrir paso a vínculos verdaderamente recíprocos.

Referencias

Abbagnano, Nicola. (1961). *Diccionario de Filosofía*. Fondo de Cultura Económica.

- Barroso, Manuel. (1995). *La experiencia de ser familia*. Pomaire.
- Bourdieu, Pierre. (2000). *La Dominación Masculina*. Anagrama. (Original publicado en 1998).
- Bowlby, John. (1976). *El vínculo afectivo*. Paidós.
- Carosio, Alba. (2015). Pobreza y Cuidado. La corresponsabilidad imprescindible. En A. Carosio (Comp.), *Tiempos para Pensar. Investigación Social y Humanística hoy en Venezuela*. Tomo II, pp. 175-182. CLACSO/ CELARG.
- De Jeuffosse, Arthur. (2009). *Trilogía Amazonas: Lágrimas oscuras. Libro I*. Editorial Educando.
- Diccionario Etimológico Castellano en Línea (2001-2003). Etimologias.deChile.net. <http://etimologias.dechile.net/>
- Espinoza Astudillo, Héctor. (2018). *La tragedia del heroísmo en la venezolanidad*. Barcelona.
- Freud, Anna. (1980). *El Yo y los mecanismos de defensa*. Paidós.
- Freud, Sigmund. (1952). *Obras Completas. Una teoría sexual y otros ensayos (Vol. II)* (S. Editor Ruedas, Ed., & L. L. Torres, Trad.). Editorial Copyrights Ltd. (Original publicado en 1905).
- Freud, Sigmund. (1976). *Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y Análisis del Yo y otras obras. Obras Completas, Tomo XVIII*. (J. L. Etcheverry, Trad.). Amorrortu Editores. (Original publicado en 1955).
- Goleman, Daniel. (1996). *Inteligencia emocional* (D. G. Zahonero, Trad.). Kairós.
- Henderson, Joseph. (1997). Los mitos antiguos y el hombre moderno. En C. Jung, *El hombre y sus símbolos*, pp. 103-156. Caralt.
- Jiménez, Isidro. (2022). El mito de las Amazonas en el mundo hispánico. En R. Fine, F. F. Goldberg, O. Hasson y R. Fine (Ed.), *Mundos del hispanismo: Una cartografía para el siglo XXI: AIH Jerusalén 2019 (Vol. 2)*. Universidad Hebrea de Jerusalén. https://www.iberamericana-vervuer.es/capitulos/04_6_9783968693002_cap41.pdf
- Jung, Carl. (1949). *Psicología y religión*. Paidós. (Original publicado en 1937).
- Jung, Carl. (1970). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Paidós. (Original publicado en 1936).
- Jung, Carl. (1997). Acercamiento al inconsciente. En C. Jung, M. Von-Franz, J. Hederson, J. Jacobi y A. Jaffé, *El hombre y sus símbolos* (L. E. Bareño, Trad.), pp. 15-102. Biblioteca Universal contemporánea.
- Jung, Carl y Wilhelm, Richard. (1961). *El secreto de la flor de oro*. Paidós.
- Kaufman, Michael. (1997). Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres. En T. Valdés, y J. Olavarría, *Masculinidad/es. Poder y Crisis*, pp. 63-81. Ediciones de las Mujeres. Isis Internacional/ CLACSO Chile.
- Lorenz, Edward. (1963). Deterministic Nonperiodic Flow. *Journal of the Atmospheric Sciences*, 20(2), 130-141.
- Moreno Olmedo, Alejandro. (2006). *El aro y la trama. Episteme, Modernidad y Pueblo*. Convivium Press. (Original publicado en 1993).
- Moreno Olmedo, Alejandro. (2016). *Antropología Cultural del Pueblo Venezolano. Tomo I*. Fundación Empresas Polar/ Centro de Investigaciones Populares.
- Moreno Olmedo, Alejandro. (2018). *Antropología Cultural del Pueblo Venezolano. Tomo II*. Editorial Fundación Empresas Polar/ Centro de Investigaciones Populares.

- Platón. (1983). *El Banquete*. Editorial Labor.
- Prigogine, Ilya. (1993). *Las leyes del caos*. (J. Vivanco, Trad.) Editorial Crítica.
- Rawayana & Akapellah. (2024). Veneka [Canción]. En *Veneka – Single*. Mazzarri - Brocoli Records.
- Rísquez, Fernando. (1983). *Aproximación a la Feminidad*. Monte Avila Editores.
- Satir, Virginia. (1976). *Nuevas relaciones humanas en el núcleo familiar*. Pax México.
- Sharp, Daryl. (1994). *Lexicon jungiano: compendio de términos y conceptos de la psicología de Carl Gustav Jung* (E. Olivos, Trad.). Editorial Cuatro Vientos.
- Thompson, Cooper. (1991). Debemos rechazar la masculinidad tradicional. En K. Thompson, R. Bly, C. G. Jung, H. Miller, J. Campbell, E. Hemingway, . . . N. Mailer, *Ser Hombre*, pp. 28-38. Kairós.
- Vethencourt, José. (1974). La estructura familiar atípica y el fracaso histórico cultural de Venezuela. *Revista SIC*, 37(362), 67-69. https://gumiteca.org/PDF/SIC1974362_67-69.pdf
- Vilar, Esther. (1973). *El varón domado*. Grijalbo.
- Vilar, Esther. (1975). *El varón polígamo* (M. Vázquez, Trad.). Plaza y Janes. (Original publicado en 1971).
- Viveros, Mara y Cañón, William. (1997). Pa' bravo... Yo soy candela, palo y piedra. Los Quibdosenos. En T. Valdés y J. Olavarría (Eds.), *Masculinidad/es. Poder y Crisis*, pp. 125-138. Ediciones de las Mujeres. Isis Internacional. FLACSO Chile.
- Von Franz, Marie Louise. (1999). *Alquimia*. Océano.
- Von Franz, Marie Louise. (2006). *El Puer Aeternus*. Kairós. (Original publicado en 1970).
- Williams, Raymond. (1994). *Sociología de la Cultura*. (S. d. Graziella Baravalle, Trad.). Paidós. (Original publicado en 1981).