

Reelaborando el fin de la civilización *

Jonathan Lear

1. NACIMIENTO DE UN CONCEPTO

El concepto de reelaboración (*Durcharbeitung*) vio la luz gracias al esclarecedor reconocimiento de Freud de que el solo hecho de decirles la verdad a sus pacientes no bastaba para curarlos. Ya en su primera obra psicológica, “Estudios sobre la histeria”, Freud revela tener conciencia no sólo de que el paciente debe experimentar con una intensidad emocional apropiada el recuerdo hasta entonces reprimido, sino de que era un mito suponer que había *un solo* recuerdo reprimido: “No se debe esperar un único recuerdo traumático y, como su núcleo, una única representación patógena, sino que es preciso estar preparado para encontrarse con series de traumas parciales y encadenamientos de ilaciones patógenas de pensamiento”. Y en torno de ese núcleo “hallamos una muchedumbre, a menudo de increíble riqueza, de un material mnémico de diversa índole que en el análisis es preciso reelaborar”. A la sazón, pensaba que el problema radicaba en tratar de hacer pasar, a través de lo que llamaba “el estrechamiento de la conciencia”, todo ese enorme material. Una vez que uno pudiera exhibir “el material patógeno en toda su compleja organización multidimensional [...] tendría todo el derecho de preguntar cómo pasó semejante camello por el ojo de la aguja” (Breuer y Freud, 1893-95, págs. 287-88, 291).

Creo que podría trazarse la historia del desarrollo de la técnica psicoanalítica describiendo la del concepto de reelaboración. Para la época en que escribió su trabajo clásico sobre el tema, “Recordar, repetir y reelaborar”, el término “reelaboración” designaba el proce-

* Traducido por Leandro Wolfson.

so por el cual el analizando se “familiarizaba” con sus resistencias tal como se habían manifestado en la transferencia, y finalmente las superaba gracias a su trabajo conjunto con el analista. “...esta reelaboración de las resistencias puede convertirse en una ardua tarea para el analizado y en una prueba de paciencia para el médico. No obstante, es la pieza del trabajo que produce el máximo efecto alterador sobre el paciente y que distingue al tratamiento analítico de todo influjo sugestivo” (Freud, 1914, págs. 155-56). (En una obra significativamente posterior, “Inhibición, síntoma y angustia”, Freud reformuló la idea de la reelaboración de modo de incluir no sólo las resistencias del Yo sino también las del inconsciente: “la atracción de los arquetipos inconscientes sobre el proceso pulsional reprimido”). (Freud, 1926, págs. 159-60).

Nada tiene de sorprendente que un analista se concentre en la ardua tarea de ayudar a su analizando a enfrentar sus resistencias; pero, vista bajo una luz más positiva, la reelaboración puede concebirse como el proceso mediante el cual el analizando desarrolla una notable capacidad práctica: la de reconocer las mil manifestaciones de las fantasías inconscientes tal como surgen en el aquí y ahora, y encontrar nuevas y creativas maneras de convivir con ellas. Los filósofos griegos de la Antigüedad –en especial Sócrates, Platón y Aristóteles– creían que ciertas capacidades prácticas constituían “excelencias humanas” (*aretai*) o, como suele traducirse, “virtudes”. Son las capacidades psíquicas que le permiten a uno vivir feliz. Según este criterio, un proceso exitoso de reelaboración debería entenderse como el desarrollo de una excelencia humana, una cierta *libertad poética* respecto de la vida mental propia.

También es esto otro, equivalente: la capacidad de *decir lo que se piensa*. No es raro que un individuo comience el análisis y sepa describir correctamente uno de los conflictos centrales de su vida; pero sus palabras no se conectan con dicho conflicto tal como persiste en él y a través de él. Podría decirse que, al igual que Edipo, conoce y no conoce el significado de sus palabras. Análogamente, en un análisis suficientemente bueno, el analista puede a veces hablar en un momento prematuro: su interpretación es cierta y retrata la lucha interna del analizando, pero se adelanta a la captación fina que puede hacer el analizando de su significado. La razón de esto, amén de la represión y la resistencia, es el carácter generalizado, tenaz, *fractal* de la fantasía inconsciente. Una fantasía nuclear no sólo se manifestará en cómo admite una persona el dilema central de su vida, sino

también en la forma en que abre la puerta, firma un cheque, se sirve una taza de café, elige un par de zapatos, apoya su brazo junto al del pasajero que viaja a su lado en un avión, prepara una vinagreta o invita a un amigo a ver la Copa del Mundo. La reelaboración es el proceso por el cual el analizando adquiere la capacidad de reconocer que las palabras del analista significan *todo esto*.¹ Como sabe cualquier analista que se precie de tal, tratándose de seres humanos se puede decir la verdad, y después... decir la verdad. Al comienzo manifesté que el concepto de reelaboración nació de reconocer que decir la verdad no bastaba para curarse; ahora estamos en condiciones de ver que, bien entendido, el hecho de que una persona sea capaz de decir la verdad puede *ser* la cura. Esta ironía es consustancial con el método psicoanalítico y, a mi juicio, todavía no se la ha comprendido suficientemente bien. (Ver Lear, 2003, 2006a)

2. UN PROBLEMA PARA LA CRITICA CULTURAL

Freud legó al psicoanálisis no sólo una técnica para tratar individuos, sino una tradición que brindaba interpretaciones culturales en gran escala; por ejemplo, interpretaciones sobre el compromiso religioso y la secularización, el monoteísmo, el antisemitismo y la guerra. Pero si el fenómeno de la reelaboración nos muestra cuánto hay que trabajar para dar vida a ciertos conceptos fundamentales, parecería cuestionable el valor de cualquier crítica psicoanalítica basada en la cultura. Dada la dificultad de adquirir un *insight* psicoanalítico genuino, ¿de qué serviría una crítica cultural en gran escala? ¿Cómo evitar que la interpretación propia degenera en un estereotipo vacío que se da y se toma? Esto, creo, es lo que sucedió con la interpretación freudiana de la creencia religiosa como una ilusión (Lear, 2005, págs. 192-219).

Freud no formuló expresamente este problema, pero en sus escritos encontramos dos respuestas frente a él. En primer lugar, pensaba que la historia podía comprenderse como una reelaboración

¹ Nótese la extraña similitud, nada accidental, con la adquisición de conceptos por parte del niño: el niño puede decir "caballo" y aun señalar al animal, pero carece de la capacidad de indicar otros caballos o distinguir los caballos de otros animales de parecido tamaño. Sin embargo, el hecho de enunciar la palabra "caballo" y de señalarlo forma parte del proceso evolutivo mediante el cual adquiere la capacidad de aplicar este concepto universal a los múltiples caballos particulares.

de ciertos mitos fundamentales –principalmente los conflictos primordiales que nos dieron el monoteísmo, el judaísmo, el cristianismo y ahora el nacimiento de un mundo secular– y que sus ensayos podían constituir una interpretación que nos ayudase a comprender, y tal vez en ocasiones a facilitar, el desarrollo de estos procesos (Freud, 1927, págs. 54-55; 1939, págs. 127-37). En segundo lugar, aun cuando la historia siguiera un derrotero infaliblemente horrible –durante su vida, sobre todo por el auge del antisemitismo en Alemania y Austria–, la comprensión psicoanalítica permitiría a algunos de sus lectores entender y enfrentar esa realidad que no podían evitar (Freud, 1933, págs. 199-215).

Me parece que la primera de las razones de Freud ya ha dejado de ser para nosotros una opción viable: en retrospectiva, se asemeja a la fantasía progresista del desarrollo histórico. Su segunda razón aún es válida, pero dado que vivimos tiempos tan perturbadores, uno esperaría que una interpretación psicoanalítica basada en la cultura hiciera algo más que ayudar a algunos individuos a enfrentar una colosal realidad que son incapaces de modificar.

3. LA ANGUSTIA DE LA CIVILIZACION

Tal vez coincidamos en que vivimos en una época caracterizada por el desacuerdo. Son tiempos de división, polarización, desconfianza mutua y odio. Existen grandes divisiones entre Europa y América, entre los pueblos religiosos y los laicos, entre los grupos religiosos y dentro de ellos. Por supuesto, hay muchos motivos para ello, y no es mi propósito menoscabar ninguno de los reclamos conscientes contra la injusticia ni brindar una explicación reduccionista; pero sospecho que las formas más graves de intolerancia se nutren de la angustia generalizada de que la civilización, *tal como cada grupo la conoce*, es vulnerable. Hay angustia por el hecho de que la globalización avasalle las culturas tradicionales, de que la secularización socave los valores religiosos, de que el Islam domine Europa, de que la cultura occidental domine al Islam, y así siguiendo.

Ahora bien: ¿qué queremos significar cuando hablamos de la vulnerabilidad de una cultura? Un rasgo constitutivo de la angustia es que no se sabe claramente a qué se refiere (Kierkegaard, 1980; Heidegger, 1962, págs. 228-35; 2001, págs. 184-91; Freud, 1926, págs. 164-66). En este caso, sentimos angustia por la vulnerabilidad

de la civilización, pero ignoramos en gran medida en qué consiste dicha vulnerabilidad. En tales circunstancias, circulan frases como “el fin de la civilización”, “el choque de civilizaciones” y “el fin de la historia”, como si supiéramos de qué estamos hablando. Así pues, existe al menos la posibilidad de que la interpretación cultural nos arranque de los estereotipos, en lugar de hundirnos en ellos. Pienso que las ideas psicoanalíticas pueden ayudarnos a entender mejor la vulnerabilidad que hemos heredado, en la medida en que somos, por naturaleza, animales culturales. Y en la medida en que la angustia se difunde debido a esa vaguedad esencial que la constituye, si llegamos a comprenderla mejor inevitablemente la convertiremos en otra cosa. Además, creo que podemos usar las ideas psicoanalíticas para ver ciertas analogías en gran escala de la reelaboración tal como se da en el intento de una cultura por captar y tolerar los desafíos que se le plantean a su existencia.

Si ha sido difícil ver lo que está en juego, en parte se debe a que la caída de una civilización viene acompañada normalmente de guerras, brutalidad, intentos de genocidio o catástrofes ambientales. Es natural que nos hayamos concentrado en esas catástrofes y en los traumas y la devastación psicológica que generan. Por importante que esto sea, puede desdibujar la responsabilidad específica que implica perder una cultura. Si sólo nos amenazara la pérdida de nuestra cultura, ¿qué perderíamos?

Como una manera de recordar –y en la esperanza de evitar que esto se repita–, quisiera ocuparme de los desafíos que enfrentaron los indios Crow frente al avance de la civilización occidental en el siglo transcurrido entre 1850 y 1950. Los Crow eran una tribu nómada que floreció en las planicies del noroeste de los actuales Estados Unidos entre los siglos XVII y XIX. En la primavera septentrional de 1884, se establecieron en una reserva y abandonaron su modo de vida nómada (Hoxie, 1989, 1997; Medicine Crow, 2000; Lowie, 1983; White, 1978, págs. 319-21). Dentro del contexto de nuestras inquietudes actuales, hay tres razones para examinar los retos que debieron enfrentar. Primero, si bien en ese período su cultura tradicional fue devastada, no se lanzó ningún ataque contra ellos, ni fueron derrotados en ninguna guerra, ni sufrieron ningún intento de genocidio. Como veremos, muy pronto eligieron aliarse con el gobierno de Estados Unidos y su caballería y luchar contra sus enemigos tradicionales, principalmente los sioux. De este modo, debieron padecer las enfermedades del hombre blanco y la terrible destrucción del búfalo,

pero al recluirse en su reserva lo hicieron por propia voluntad y bajo el aura general de la amistad con los estadounidenses. Parece ser que lo que perdieron fue, fundamentalmente, su cultura tradicional. Segundo, para comprender ciertos aspectos de lo que les sucedió y cómo lo superaron, necesitamos apelar a los conceptos psicoanalíticos. Tercero, otros aspectos de esta cuestión pueden contribuir, a mi juicio, al desarrollo del psicoanálisis.

4. EL FIN DEL FIN

Una tarea crucial de cualquier cultura sólida es brindar a sus habitantes un *telos* o finalidad, un sentido de la vida que les inculque por qué ésta es valiosa, qué significa prosperar como ser humano, conceptos centrales con los cuales los miembros de la cultura pueden entender lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, lo válido y lo inútil del mundo. (En un nivel más alto de generalidad, esto es cierto incluso para la moderna cultura liberal. Aunque no pretende recetar una única imagen suprema de la buena vida, promueve la idea de que ésta consiste en que cada uno tenga la libertad de establecer sus propios fines). Los Crow tenían una idea de la buena vida: cazar sin limitaciones viviendo en una forma nómada que su dios les había dado como pueblo elegido; participar en rituales sagrados de agradecimiento, ruego y preparación; tener oportunidades de actuar con coraje y de sustentar a la tribu. La guerra no era en sí misma un bien, pero era inevitable, por lo cual en ese contexto actuar con valentía era una forma culturalmente aceptada de prosperar. Todo esto se tornó imposible, casi de la noche a la mañana, cuando se radicaron en la reserva. Los conflictos intertribales habían sido prohibidos; cazar fuera de la reserva era impensable. No sólo ya no quedaban búfalos sino que fueron vedadas las partidas de caza. No existía más, pues, una forma de vida acorde a su concepción tradicional de la buena vida.

Quisiera enumerar algunas de las pérdidas que los Crow debieron soportar, pérdidas que en gran medida ignoramos, en parte porque frente a las catástrofes históricas tendimos a concentrarnos en el fenómeno psicológico del trauma. Creo que el psicoanálisis se enriquecería si incorporara a su ámbito estas pérdidas incuestionables. Primero, los Crow debieron soportar una *pérdida de conceptos* (Diamond, 1988), entendiendo por eso que los conceptos fundamen-

tales con los que hasta entonces habían comprendido su vida se les volvieron ininteligibles como formas de vivir. Por ejemplo, nada equivalió desde entonces a *salir de caza*. Un joven podía hacerse de un arco y flechas, agarrar un caballo y salir a cazar subrepticamente de noche, pero ni eso ni ninguna otra cosa equivalía ya a salir de caza. La propia idea de salir de caza tenía su lugar dentro del contexto de una vida nómada sin restricciones en la que podían cazarse los búfalos que abundaban por todas partes. Cuando ese tipo de vida se tornó imposible, los conceptos centrales correspondientes dejaron de tener sentido como forma de prosperar. De la misma manera, nada equivalió ya a *guerrear*. Los jóvenes bravíos podían deslizarse hasta una reserva de los sioux y traer de allí algunos caballos, pero en lugar de considerarlo un corajudo golpe maestro,* ahora este episodio sería visto como un robo, un acto alborotador y delictivo. Es erróneo pensar que aquí todo se reduce a saber quién cuenta la historia, porque lo que para uno es valentía para el otro es alboroto. Los Crow sufrieron una pérdida real, que cualquier buena narración de su historia debe tener en cuenta. Si hoy un joven Crow robara un caballo de los sioux, los propios Crow no contarían la historia como lo hubieran hecho hace ciento cincuenta años (Medicine Crow, 2000, págs. 110-33; Linderman, 1974, págs. 8-9, 97; Snell, 2000; Voget, 1995).

Segundo, los Crow sufrieron una *pérdida de acontecimientos*. Si nada equivalía ya a ir de caza o a guerrear, nada equivalía tampoco a *prepararse* para ir de caza o para guerrear. Ahora bien: esto abarcaba todos los rituales y virtualmente todas las actividades de la vida tradicional de los Crow. Por ejemplo, la Danza del Sol era un ritual que se bailaba antes de una batalla, como ruego por el favor del dios o en busca de inspiración. Como es obvio, nada impide que la gente siga moviendo los brazos y piernas y profiriendo los mismos sonidos que cuando bailaban esa danza, pero ya no es posible bailar la Danza del Sol (Rawls, 1967; Lear, 2006b; White, 1991). De hecho, los Crow dejaron de hacerlo hace sesenta años. Cuando, después de la Segunda Guerra Mundial, quisieron revivir esa danza, nadie recordaba los pasos; tuvieron que importar una Danza del Sol de una tribu vecina que antes había sido su enemiga, la de los Shoshone (Voget, 1984; Yellowtail, 1991). Hoy se la baila a modo de plegaria,

* Entre ciertos aborígenes norteamericanos, un acto de gran valentía realizado durante una batalla, como tocar a un guerrero enemigo sin herirlo. (*N. del T.*)

por ejemplo para que tenga éxito una operación quirúrgica que le van a practicar a un niño. Conozco algunos Crow contemporáneos que se niegan a participar en este ritual porque no lo consideran suficientemente Crow.

Pasemos ahora a una actividad tan mundana como preparar una comida. Imaginemos que en 1850 alguien pasara junto a un “tipi” o tienda de piel típica de estos indígenas en uno de sus campamentos, viera a una india removiendo el contenido de una olla con un palo y le preguntara: “¿Qué haces?” Ella respondería: “Estoy preparando a mi esposo y mis hijos para la cacería de mañana”, o más simplemente “Nos vamos de caza”. Una actividad tan elemental como preparar una comida no era *solamente* eso. Pero si en 1920 esta misma escena se hubiera reproducido, visualmente idéntica, en la reserva de los Crow, no podría haberse dado una respuesta equivalente: preparar una comida era a la sazón *solamente* eso (Anscombe, 2000; Thompson, 2006).

Preguntado sobre qué opinaba de recluirse en la reserva, un jefe de menor jerarquía llamado Two Leggings (Dos Polainas) manifestó: “Después de eso no pasó más nada. Ya no guerreamos, ni capturamos caballos de los Piegan y los sioux, ni hubo búfalos para cazar. No hay nada más que contar” (Nabokov, 1974, pág. 197). Y Plenty Coups (Abundantes Golpes Maestros), el último gran jefe de los Crow, dijo refiriéndose a este período: “Después de eso, no pasó más nada” (Linderman, 1962, págs. 308-09). Es tentador, en especial para un psicoanalista, imaginar una interpretación psicológica de estas enigmáticas palabras: quizá esta gente estaba deprimida. Pero hay que resistir la tentación, por lo menos hasta haber explorado esta otra posibilidad: Two Leggings y Plenty Coups fueron testigos presenciales de una verdadera pérdida, la de todo lo que pudiera significar un acontecimiento de acuerdo con la comprensión tradicional de los sucesos por parte de los Crow. Antes de indagar la variedad de estados psicológicos que uno podría experimentar en relación con dicha pérdida, debemos comprender mejor su naturaleza.²

Tercero, los Crow sufrieron una *pérdida de estados psíquicos*. Ya no hubo nada equivalente a *tener la intención* de ir de caza, *tener la intención* de guerrear, *tener la intención* de bailar la Danza del Sol. Estos estados mentales quedaron excluidos por ser conceptualmente

² Hubo otras pérdidas conexas que no estamos en condiciones de considerar dentro de los alcances de este trabajo, en particular una *pérdida del tiempo* y una *pérdida del mundo*. 1) Con

imposibles. Lo que quedó es el deseo posible al desnudo: uno puede *desear* ir a la guerra, ya que parte del concepto de deseo consiste en que no lo afectan necesariamente las condiciones de la realidad, ni siquiera las condiciones de posibilidad. Existen, sí, restricciones lógicas al alcance del deseo, como lo muestra el siguiente ejemplo. Alguien podría expresar sinceramente: “Quiero ir a cazar búfalos, como hacían mis antepasados”, y otro individuo podría interpretarlo así: en realidad no *quiere* ir a cazar búfalos, *desearía* poder hacerlo. (Quienes piensan que un día se descubrirá, en la neurofisiología individual, la diferencia entre “querer” y “desear” deberían reflexionar sobre este ejemplo). (Anscombe, 2000; Burge, 1979).

Por último, existe al menos la *amenaza de una pérdida de identidad*. Los Crow no sólo se quedaron sin cosas para hacer, también se quedaron sin cosas para ser. Si pensamos en los roles sociales tradicionales según los cuales los Crow se comprendían a sí mismos, sobre todo los de *guerrero* y *jefe*, no resulta claro qué podían significar desde entonces tales roles. Fueron identidades formadas en un período de caza y de guerra, y en la reserva se tornó borroso saber cómo iba a continuar eso. Otros roles, como los de *curandero* y *esposa*, fueron menos amenazados, porque persistió la necesidad de recibir asistencia espiritual, de atención médica, de cuidado de la familia; pero también éstos se formaron en el contexto de una cultura de la caza y la guerra. Como expresó la curandera Pretty-Shield (Escudo Bonito), “Estoy tratando de vivir una vida que no comprendo” (Linderman, 1974, pág. 8).

respecto a la pérdida del tiempo: si siguiendo a Aristóteles y Heidegger entendemos que todo tiempo es fechable (que todo momento es un *momento cuando ocurrió tal cosa...*), para los Crow todo “ahora” era “ahora cuando vamos a guerrear”, “ahora cuando vamos a cazar”, “ahora cuando bailamos la Danza del Sol”, etc. No obstante, si esta comprensión tradicional de los hechos deja de tener sentido, también deja de tenerlo la concepción tradicional del tiempo. 2) Con respecto a la pérdida del mundo: esta frase suele utilizarse de manera vaga y ambigua, pero la pérdida se vuelve precisa si pensamos en casos relevantes del principio del tercero excluido. Los casos relevantes del principio del tercero excluido son constitutivos de nuestro principio de realidad, por el cual entendemos que el mundo en que vivimos no está bajo nuestro control omnipotente. Así, la noche anterior a una batalla los Crow sabían implícitamente que al día siguiente podrían vencer o ser vencidos. No sabían cuál de esas dos cosas iba a pasar, porque el mundo era independiente de sus deseos, pero sí que tenía que ser una cosa o la otra. No había otras posibilidades. Ahora bien, al trasladarse a la reserva, todo este campo de posibilidades se derrumbó. La comprensión tradicional de lo que ocurriría en la batalla, victoria o derrota, dejó de tener sentido. Sin embargo, justamente estos casos típicos del principio del tercero excluido estructuraban la forma de comprender el mundo de los Crow.

Como psicoanalistas, tenemos que reflexionar sobre los efectos psicológicos de tales pérdidas. Por ejemplo, ¿qué es hacer el duelo por la pérdida de conceptos? ¿Qué implicaría no poder hacer el duelo? ¿Qué significaría reelaborar dicha pérdida? Reducir al concepto de trauma la amplia variedad de fenómenos psicológicos que podrían surgir en torno de una pérdida así me parece un error. Si es que tiene sentido hablar aquí de trauma, es un trauma *infligido a la cultura*, y no puede referírsele unívocamente a los estados psicológicos de sus integrantes. Una notable tarea para el psicoanálisis es averiguar mejor la variedad de efectos psicológicos en individuos que padecen tal pérdida cultural. Una de las razones de que resultase natural centrarse en los traumas psicológicos es que los psicólogos y psicoanalistas debieron tratar a personas que, a la vez que habían perdido su cultura, fueron brutalmente maltratadas, violadas, torturadas o heridas. Estos son hechos típicamente traumatizantes, pero ¿qué pasa cuando tratamos de centrarnos en los efectos psicológicos de una pérdida de civilización? No creo que conozcamos la respuesta. Y esto pone de relieve uno de los motivos por los cuales una interpretación cultural psicoanalítica puede ser útil: al investigar las miles de reacciones psicológicas individuales ante una amenaza a la cultura, necesitamos comprender el entorno más amplio de significados en que se gestaron tales reacciones.

En este contexto, vale la pena tener en cuenta que los Crow poseían una vívida comprensión de la posibilidad de un genocidio, pero tenían escasa idea de las pérdidas que iban a sufrir al trasladarse pacíficamente a la reserva. Durante todo el siglo XIX fue parte de la memoria viva que a principios de la década de 1820 un millar de guerreros sioux lanzaron un ataque sorpresivo sobre un campamento Crow, y, de acuerdo con la tradición oral, mataron a la mitad de su población. Los Crow entendían, por cierto, la posibilidad de ser masacrados, y de que sólo quedaran unas pocas mujeres y niños como esclavos. No sabían, empero, cómo sería permanecer físicamente intactos pero perder su cultura. Creo que todavía hoy no lo entendemos del todo, y que los Crow tienen mucho que enseñarnos. También es cierto, me parece, que los conceptos psicoanalíticos pueden darnos un esclarecimiento singular de la manera extraordinaria en que los Crow hicieron frente a las circunstancias radicalmente distintas que luego les tocó vivir.

5. EL SUEÑO PROFETICO

Igual que los psicoanalistas, los Crow pensaban que los sueños tenían un significado, y que a veces revelaban una estructura de sentido que permanecía oculta a la conciencia común de la vigilia. Diferenciaban cuatro tipos de sueños: los que denominaban “sueños no importantes”, en los que alguien simplemente veía una escena; los “sueños de deseo”, en los que el soñante veía hacerse realidad un hecho deseado; los “sueños de propiedad”, en los que veía caballos, mantas u otros artículos que iba a adquirir; y –los que más nos interesan aquí– los “sueños medicinales” o “visiones en sueños” (Nabokov, 1967, pág. 61; ver también Irwin, 1994, y Wallace, 1972). En este último caso, pensaban que su verdadero significado no se daba en la superficie sino que debía ser interpretado por un grupo especial de hombres y mujeres dotados para ello, sabios y expertos.

Como es obvio, hay diferencias significativas entre el método psicoanalítico de interpretación de los sueños y el de los Crow –que no manejaban los conceptos de proceso primario ni de trabajo del sueño–, pero, en retrospectiva, parece claro que Freud puso un énfasis excesivo en ciertas diferencias entre su método y todos los anteriores a fin de destacar la originalidad de su aporte. Dividió todas las formas previas de interpretación de sueños en dos categorías: la interpretación simbólica y el método del descifrado (Freud, 1900, págs. 96-100). La primera trata al sueño como una totalidad y procura reemplazar su contenido por otro análogo que aquél presagia. Se quejaba de que no hay cómo enseñar un método de interpretación de este tipo. En cuanto al método del descifrado, lo consideraba demasiado fragmentario: trata de interpretar cada elemento del sueño en forma aislada. En verdad, dice esto pero de inmediato da un ejemplo que parece contradecirlo: el de Artemidoro Daldiano, quien en su método de interpretación no sólo consideraba el sueño en su conjunto, sino que insistía en que era preciso situarlo dentro del contexto holístico de la vida y circunstancias del soñante. Pese a ello, para Freud era un ejemplo del método del descifrado. (Una señal de que este punto lo perturbaba es que en 1914 agregó una nota al pie en la que aseguraba que la diferencia entre su propio método y el de Artemidoro es que el psicoanálisis “defiere al propio soñante el trabajo de interpretación”. Es un ideal admirable para la técnica psicoanalítica, pero contradice todos los registros que tenemos documentados sobre la práctica efectiva de Freud). Yo he estudiado

la interpretación de los sueños entre los aborígenes norteamericanos, y parece combinar elementos de los dos métodos, el interpretativo y el del descifrado; por eso, no se ajusta a ninguna de las dos categorías. La división de Freud resulta artificial, y como consecuencia de las críticas que formuló a cada una de esas categorías, no da en el blanco de los ejemplos de la vida real.

Una diferencia notable entre los Crow y la práctica psicoanalítica moderna es que para aquéllos la interpretación de las visiones en sueños era a menudo una actividad comunitaria, destinada a beneficiar a la tribu en su conjunto y no a un solo individuo. Otra es que según la teoría de los Crow, los sueños eran vehículos de inspiración provenientes del mundo divino-espiritual. Uno puede aceptar esta teoría, ser agnóstico al respecto o negarse a creer en ella y optar por una elucidación totalmente laica. Por supuesto, esto último es lo que hubiera hecho Freud. Voy a presentar un ejemplo compatible con las tres posturas. El punto general importante es que los Crow recurrían regularmente a su imaginación –tanto a su capacidad para ser sensibles al mundo como a su capacidad para reaccionar de modo creativo– como medio de enfrentar el futuro. Con ello, mostraban, creo, de qué manera la imaginación puede convertirse en una excelencia humana: una capacidad desarrollada de la psique que promueve el florecimiento humano. Para entender cómo y por qué sucede esto debemos apelar al psicoanálisis.

La tribu alentaba a sus miembros más jóvenes (en el caso típico, varones) a internarse en la naturaleza y buscar una visión en sueño. A Plenty Coups le pidieron que lo hiciera cuando tenía nueve años; no recordaba el año con certeza, pero fue alrededor de 1855. En esa época, la tribu aún mantenía toda su vitalidad: continuaba luchando con los sioux, conocía al “hombre blanco” y los peligros inherentes a sus armas de fuego y cuchillos, que compraban a cambio de pieles, aunque todavía su contacto con los blancos era escaso; y básicamente mantenía su tradicional vida nómada.

No examinaré en detalle el sueño de Plenty Coups, pero mencionaré tres fragmentos del contenido manifiesto que los hombres sabios de la tribu estimaron importantes. Primero, todos los búfalos desaparecían a través de un agujero en el suelo; del agujero salían extraños toros y vacas con manchas de color en la piel que se reunían en pequeñas manadas para pastar, y se tendían sobre el pasto de una manera extraña, distinta de la del búfalo. Segundo, se le advertía a Plenty Coups que los Cuatro Vientos iban a provocar una tormenta

terrible en el bosque, y sólo dejarían en pie un árbol, el del paro-persona.* Ve entonces la imagen de un viejo sentado bajo ese árbol solitario, y en el sueño se le dice que es él mismo. Por último, se le dice que siga el ejemplo del paro:

“Es el de menor fuerza física pero el de más fuerza mental entre todos los de su especie. Está dispuesto a trabajar para adquirir sabiduría. El paro-persona sabe escuchar. Nada escapa a sus oídos, aguzados por el uso constante. Cuando otros hablan de sus éxitos y fracasos, verás que el paro-persona escucha sus palabras, pero en todo lo que escucha atiende a lo que a él le sirve. Nunca se entromete, nunca habla en compañía de extraños, y sin embargo nunca pierde la oportunidad de aprender de los demás. Logra éxitos y evita fracasos aprendiendo cómo tuvieron éxito o fracasaron los otros, sin gran trastorno para él”. (Linderman, 1962, págs. 65-67)

Este sueño fue relatado a los sabios de la tribu en un marco ritual, y Yellow Bear (Oso Amarillo), “el más sabio de todos en la tienda”, se lo interpretó diciendo que en la vida de Plenty Coups se asistiría a la desaparición del búfalo y que el modo de vida tradicional de todos ellos llegaría a su fin. El búfalo moteado eran las vacas del hombre blanco, que ocuparían las planicies. Para los Crow, el modelo de rol era el paro, ese ave notable, capaz de aprender de la sabiduría ajena. Siguiendo este modelo, los Crow serían capaces de sobrevivir a la tormenta inminente y mantener sus tierras.

Para descubrir por qué el sueño de Plenty Coups y su interpretación fueron tan valorados por la tribu, quiero formular una hipótesis en sí misma admisible, pero que además recibe ulterior justificación de su utilidad explicativa: la de que el joven Plenty Coups podía soñar, de algún modo, *en nombre de la tribu*. No es posible determinar exactamente qué significa esto, pero creo que como psicoanalistas debemos comprender mejor los procesos psicológicos por los cuales un individuo se hace responsable de la tribu en que vive.³ Sospecho que había en la tribu una angustia común por su futuro, pero

* El “paro” es un pájaro del género *Parus*, que abunda en Estados Unidos. (*N. del T.*)

³ Una obra psicoanalítica pionera en este tema es la de Erikson (1993): Martin Luther King asumió la responsabilidad por la viabilidad de la cultura cristiana, y lo que procura hacer Erikson es ofrecer una descripción psicoanalítica de su persona.

nadie podía mencionarla. En lugar de pensar en términos de individuos, me parece más esclarecedor decir que una forma de vida tradicional estaba angustiada por sí misma. Como persona sensible y muy joven, Plenty Coups pudo captar esa angustia, aunque nada de esto pasaba a nivel consciente y nadie había formulado hasta entonces esa idea. No era un pensamiento que alguien pudiera formular. En medio de la naturaleza, mientras buscaba su sueño, Plenty Coups fue capaz—tal vez por sí mismo o tal vez, como creen los Crow, con ayuda del mundo espiritual— de metabolizar esa angustia compartida de la tribu y transformarla en la narración de un sueño. Eso les permitió a sus mayores continuar con el proceso de metabolización de modo tal que lo que había sido angustia se convirtió en un pensamiento consciente.

Esta hipótesis nos exige rechazar la temprana teoría de Freud sobre los sueños, según la cual debía entenderse exclusivamente como cumplimientos de deseos; pero es compatible, en cambio, con su posterior reconocimiento de que los sueños podían expresar la angustia, y por ende ayudar a metabolizarla (Freud, 1920, págs. 32-33; 1923, págs. 109-21; 1925, págs. 127-30; 1926, págs. 87-174). El sueño de Plenty Coups es rico y merece un estudio detallado, pero como el tema de este trabajo es la reelaboración, me centraré en un aspecto particular: el papel del paro.

6. EL PARO COMO IDEAL DEL YO

Cuando Yellow Bear formula su interpretación, la tribu está en una situación estructuralmente análoga a la del analizando que acaba de escuchar una interpretación que no puede captar plenamente. En 1855, los Crow posiblemente no podían tener una comprensión acabada de lo que significaría para ellos perder su modo de vida tradicional; posiblemente no podían tener una comprensión acabada de lo que significaría aprender de la sabiduría ajena; y posiblemente no podían tener una comprensión real de lo que significaría para ellos sobrevivir y conservar sus tierras. Así pues, para que el sueño y su interpretación tuvieran un efecto benéfico sobre la tribu, cabe suponer que tenía que existir algo análogo al proceso de reelaboración.

Una notable intelección del psicoanálisis es que los sueños son valiosos no sólo por su contenido, sino por la forma en que pueden contribuir a plasmar la estructura psicológica (Segal, 1964, 1991,

págs. 11-23; Hinshelwood, 1994; Lear, 2002, 2005, págs. 165-90). Creo que el sueño de Plenty Coups y la interpretación de Yellow Bear iniciaron un proceso por el cual el paro se instauró como nuevo Ideal del Yo para la tribu. El paro era admirado por ésta desde hacía mucho tiempo por su sagacidad –se sabía que con sus trinos designaba los diferentes tamaños de sus presas y las estaciones del año–, pero el sueño y su interpretación colocaron a este ícono en el centro de las ambiciones de los Crow y le asignaron una finalidad totalmente nueva. La imagen del paro estimula la sagaz pero optimista apertura hacia un futuro invisible, más allá de la mera idea de que los Crow sobrevivirán y conservarán sus tierras. Repárese en que el significado de “sobrevivir” y de “conservar las tierras” sigue siendo enigmático. Nadie, en 1855, podría haber soñado, por ejemplo, que “conservar las tierras” podría significar tener apenas 8.000 kilómetros cuadrados, asistir a la construcción de una represa en el río Amarillo y ver sumergidos por ello bajo el agua algunos de sus cementerios sagrados y lugares de caza. El paro, como Ideal del Yo, daba a la tribu los recursos psicológicos necesarios para enfrentar los cambios que traería la historia sin caer en la desesperación. Fomentaba, además, la adopción de una actitud pragmática y la apelación a todos sus recursos para efectuar las mejores elecciones que podían ante la evolución de las circunstancias.

En el proceso regular de reelaboración de un análisis individual, el analizando posee y no posee todavía los conceptos que, a la larga, serán fundamentales para su autocomprensión. Tiene que ser capaz de soportar un período durante el cual sabe y todavía no sabe quién es. De ahí que el proceso de reelaboración genere su propia angustia, frente a la cual el analizando tendría que apelar a sus recursos psicológicos para tolerarla. A menudo –y éste es uno de los significados de la transferencia positiva– la figura del analista se convierte en un Ideal del Yo para ayudarlo a superar las tribulaciones de la reelaboración. Si este proceso funciona bien, la figura del analista no representa ningún resultado particular, ningún valor particular, más allá del tenaz compromiso de continuar el análisis frente a los conflictos actuales y futuros. Implícita en este compromiso está la esperanza de tener en el futuro un self y una manera de ser que aún no se comprenden plenamente.

De modo similar, el paro como Ideal del Yo no representa ningún valor particular, más allá del que tiene aprender de la sabiduría de los demás, pero deja completamente abierto quiénes son los otros

relevantes y en qué consiste su sabiduría. Esto es lo que deben decidir los Crow. El único compromiso real es seguir abierto a las lecciones que el mundo pueda impartir. Es, pues, básicamente, un Ideal del Yo de sabia pero astuta apertura al mundo. (Quizá les interese saber a algunos lectores que un joven amigo mío Crow me dijo que su periódico favorito es el *Financial Times* de Londres. El motivo es que prefiere conocer la perspectiva europea sobre los acontecimientos actuales, porque cree que el enfoque europeo sobre la resolución de los problemas sociales tiene una orientación más comunitaria que el enfoque individualista norteamericano, y por lo tanto puede proporcionar mejores modelos a su tribu).

Vale la pena establecer una comparación con otras dos figuras ideales, famosas en la cultura occidental: Sócrates y Ulises. El primero tenía su propio paro, su *daimon*; lo experimentaba como una voz tenue que no le daba consejos concretos sobre lo que debía hacer, pero lo detenía cuando estaba por hacer algo incorrecto. Cumplía, por consiguiente, la función de un Superyó, aunque dotada de la autoridad del mundo espiritual; y le permitió dedicar su vida a aprender de la sabiduría ajena (Platón, *Apology*, 20e-23d). Con este *daimon* como parte de su dotación psicoespiritual, no temía que su apertura a los demás lo condujera a realizar actos innobles. Ese habría sido su único motivo de temor. Irónicamente, aprendió que nadie es sabio, pero eso no impugna en modo alguno la sinceridad de su búsqueda; por el contrario, confirma que su apertura era *sagaz*, lo cual nos recuerda al paro. Ulises es, desde luego, un personaje de ficción, pero como héroe de una de las obras fundacionales de la civilización occidental establece para su cultura el ideal de una apertura astuta. Es el ideal encarnado de ser *polytropos*, de tener muchos “tropos” o formas (Homero, *Odyssey*, I.1). Ulises vive tenazmente con una actitud de apertura astuta; desde esa posición expresa la esperanza de retornar un día a su patria.

Los Crow debieron vivir su propia odisea, con desafíos que fueron más allá de todo lo que Ulises pudo haber imaginado. Recién ahora comenzamos a reflexionar sobre la índole de estos desafíos. Ulises no sabía las vueltas de la vida que el futuro le deparaba, pero nunca dudó de lo que representaría para él volver a su patria. Los Crow recibieron la profecía de que si seguían el ejemplo del paro, sobrevivirían y conservarían sus tierras. Desde luego, es característico de las profecías y oráculos que las personas que las escuchan no saben realmente qué significan; pero esa ignorancia deriva normalmente de la igno-

rancia acerca de cómo se aplican a los sucesos particulares los conceptos expresados en la profecía. A Edipo la profecía le dice que matará a su padre y se casará con su madre... y lo hace, ignorante de lo que hace. Ignora quiénes son sus padres, pero nunca duda en cuanto a lo que significan los conceptos de *madre* y de *padre*. Los Crow, en cambio, tuvieron que convivir con su profecía en una relación atípica: en un período en el cual sería cuestionada la propia idea de “conservar las tierras” e incluso de “sobrevivir”. Análogamente, Ulises nunca dudó sobre lo que significaría para él una buena vida, ni sobre lo que significaba enfrentar el futuro con coraje. Para los Crow, se volvió imposible vivir según su idea tradicional de la buena vida –como cazadores nómadas de los abundantes búfalos, victoriosos en la guerra contra sus enemigos tradicionales. Ya no resultaba claro qué significaría para ellos prosperar, ni siquiera que algo pudiera equivaler alguna vez a prosperar. Es difícil ver de qué manera un grupo cualquiera podría enfrentar esta devastación sin desesperarse. ¿Cómo habrían de afrontar este desafío con coraje cuando *la propia idea del coraje* resultaba extravagante, anticuada y fuera de lugar? En una cultura de cazadores y guerreros, el coraje se entendía como la valentía en la guerra y en la caza. Era lo que los antropólogos y filósofos llaman una concepción *densa* del coraje (Geertz, 1973, págs. 3-30; Williams, 2004, págs. 144-55). ¿Qué posibilidades hay de expresar coraje cuando no queda nada por cazar ni nadie contra quien luchar?

Ahora bien, si pensamos en las condiciones psicológicas que tornaban posible esa concepción densa del coraje, cabe suponer que existía un proceso cultural por el cual las imágenes de los bravos guerreros del pasado se inculcaban como Ideales del Yo. Los Crow adoraban los relatos, y los que se contaban unos a otros noche tras noche eran relatos de las hazañas de sus grandes jefes (Bauerle, 2003; Medicine Crow, 2000; McCleary, 1997). Lo cual nos lleva a un problema muy especial: en una época de devastación cultural, ¿no serán las personas más valientes de una cultura las *menos capaces* de enfrentar el futuro con valentía? Porque Freud nos enseña –y, a su modo, Platón y Aristóteles coinciden con él– que la estructura del Superyó se imprime en la infancia y que el carácter, una vez establecido, es difícil de modificar. Cabe suponer, entonces, que los hombres y mujeres jóvenes más bravíos de esa cultura estaban atrapados en un Ideal del Yo vinculado con el coraje frente al cual, en las circunstancias radicalmente nuevas que les tocó vivir, sólo

podían sentir vergüenza y humillación. Lo que la cultura necesita es un modo de *fluidificar* la tradicional descripción densa del coraje; porque aun cuando pelear contra los sioux se haya vuelto de pronto irrelevante, hay muchas razones para imaginar formas de vivir con coraje en una época en que las imágenes tradicionales del coraje se tornaron invivibles. Sin embargo, en términos psicológicos, ¿cómo sería factible hacer esa transición? Aquí, creo, puede el psicoanálisis hacer un aporte inestimable mostrándonos en qué consistió el logro de los Crow.

La imagen del paro, que se apoyaba en un ícono tradicional, ofreció a los Crow un nuevo Ideal del Yo que, de hecho, les permitió fluidificar la concepción que tenían del coraje, porque a las imágenes tradicionales del guerrero bravío se le ha sumado, por decirlo así, una nueva imagen tradicional del paro astuto. Y ella pudo brindarles los recursos psicológicos para soportar con esperanza un período en el que carecían de conceptos para saber qué podían esperar. En circunstancias normales, uno tiene cierta comprensión de lo que significa prosperar, aunque para entenderlo cabalmente necesite una experiencia de vida. Pero en esas condiciones inusuales la propia idea de prosperar quedó en latencia: no había *nada* que uno pudiera esperar. Los Crow debieron atravesar un período en el que no hay un claro fin (un *telos*) de la civilización. Repárese en que el sueño alienta una actitud tenaz respecto de su mensaje: predice una terrible tormenta, en la que desaparecerán todos los árboles del bosque menos uno. Así, cuando ocurran acontecimientos negativos, como inevitablemente va a suceder, podrá considerarse que corroboran el mensaje general del sueño en lugar de impugnarlo. (De este modo, el sueño inculca a sus partidarios contra la desesperación que plantea el problema del mal: ¿cómo pudo el dios permitir que eso sucediera? De acuerdo con la teoría de los sueños que sustentan los Crow, el mundo espiritual les está transmitiendo el mensaje de que, si bien vendrá una época terrible, ellos sobrevivirán y a la postre volverán a prosperar. Además, el sueño aclara que esa época terrible no es el producto de la voluntad directa del dios, sino más bien de los Cuatro Vientos, fuerzas naturales-espirituales malignas, poderosas, pero en última instancia secundarias).⁴

⁴ Sobre pasa los alcances de este trabajo discutir la comprensión psicoanalítica de los tótems, pero me gustaría indicar brevemente en qué sentido el paro se ajusta a la descripción de Freud (Freud, 1913-1914; Paul, 1996) y en qué sentido no. Para Freud, el tótem es un sustituto

LA IMAGINACION COMO EXCELENCIA HUMANA

No creo que podamos entender los notables logros de los Crow sin recurrir a los conceptos psicoanalíticos; en particular, a la comprensión psicoanalítica del Ideal del Yo y de la forma en que los sueños gravitan en la estructura psicológica del individuo. De hecho, el sueño de Plenty Coups preparó el terreno para una nueva generación de poetas Crow, y aquí uso el término “poeta” en su sentido más amplio, para referirme a todos cuantos generan nuevos significados sobre lo que implica ser un Crow y prosperar como tal. (Mencionaré al pasar lo siguiente: el grupo Crow llamado Rezawrektion, de adolescentes amantes del rap urbano, obtuvo hace poco el primer puesto en el Festival Musical de los Aborígenes Norteamericanos; por añadidura, recientemente se creó en la reserva el Little Big Horn College, que adoptó como lema las palabras de Plenty Coups: “La educación es nuestra arma más poderosa”; jóvenes dirigentes Crow me dicen que recuerdan que sus madres y abuelas les insistían en que debían imitar al paro; y en el Museo Plenty Coups hay una sección dedicada al paro y una placa en la que se lee que, según la visión de Plenty Coups, “el nido del paro representaba a la tribu de los Crow, que anidó en el lugar apropiado. Hoy conservamos el núcleo del país Crow como nuestra reserva”).

Pero, además, creo que los Crow pueden enseñarnos algo respecto de nuestra idea de la reelaboración. En un análisis corriente, el analizando ya ha captado ese concepto bajo la forma de la interpretación del analista, y necesita reelaborar durante un período en el que llega a adquirir un sentido más fino de lo que aquél significa para él. Sin embargo, en épocas inusuales los propios conceptos que de ordinario reelaboraríamos se tornan vulnerables –en rigor, es eso lo que vuelve inusuales a tales épocas. Las tribulaciones de la época actual nos muestran que necesitamos ampliar y profundizar nuestro

simbólico del paro asesinado. Pensaba, creo que erróneamente, que tuvo que haber habido en el pasado un asesinato real; otros autores han aducido, y esto es más admisible, que se trató del asesinato simbólico de un padre simbólico. Lo que vemos en el caso del paro es más bien un ataque *real* contra los *símbolos* del padre. El gobierno de Estados Unidos se propuso acabar con las formas de vida tradicionales de los indios y de las tribus aborígenes; y una vez que estuvieron confinadas a una reserva, ya no queda claro a qué podía equivaler *ser un jefe* (Medicine Crow, 2006; Lear, 2006). El ícono del paro proporciona la sustancia imaginativa para recrear el rol de jefe. Si es que los Crow van a prosperar en el futuro, la próxima generación de sus dirigentes tendrán que ser paros astutos.

concepto de la reelaboración a fin de abarcar aquellos tiempos en los cuales se pierden y vuelven a renacer los conceptos fundamentales de la identidad y la existencia.

Estamos en un momento histórico patético –que pone de relieve la vulnerabilidad de la propia historia– y, en mi opinión, el psicoanálisis debería ver la similitud que existe entre este momento y la experiencia primordial que todos debemos sobrellevar: nuestro ingreso al mundo humano. Los recién nacidos carecen de los conceptos de su cultura heredada con los cuales comprender su experiencia de aparición en el mundo; deben aguantar durante un período antes de que esos conceptos les sean legados por sus progenitores, así como por otros adultos y niños. ¿Cómo reaccionamos frente a esta total dependencia? Si las cosas van bien, con una apertura astuta ante un mundo que aún no somos capaces de conceptualizar. En la teoría que elaboró cuando ya estaba en la madurez, Freud postuló que una de las dos pulsiones fundamentales que nos marcaban como seres humanos era Eros. No obstante, Eros –al menos según el mito relatado en *El banquete*, de Platón) es hijo de la Pobreza (Penia) y de la Eficacia (Poros) (Platón, *Symposium*, 203b-204c). Para mí, esto significa que en nuestra situación finita, limitada y dependiente, alcanzamos el mundo si obramos con astucia. Este tenderse al mundo, aun bajo esa forma astuta, revela la confianza (tal vez vacilante) de que el mundo tiene en él algo bueno, aun cuando todavía carecemos de los recursos para entender qué es.

Una de las grandes contribuciones del psicoanálisis a nuestra comprensión de la condición humana es que nos muestra de qué manera la imaginación puede convertirse en una excelencia. Esto no ha sido suficientemente valorado porque el psicoanálisis tiende, de modo natural, a centrarse en la psicopatología, o sea, en las diversas formas en que el espíritu humano es retorcido y reducido a la infelicidad. Pero si reflexionamos, dentro de este contexto más amplio, en el concepto de reelaboración, me parece que no es otra cosa que el proceso mediante el cual la psique humana se reorienta hacia la felicidad y la libertad, y se habitúa a ellas. Por “felicidad” entiendo, no un momento especial de júbilo, sino las condiciones que le permiten a un ser humano prosperar. Cuando en el análisis vemos que un paciente está atascado en la repetición, advertimos que su imaginación ha quedado atrapada por la falta de libertad. La reelaboración es, precisamente, el proceso por el cual la imaginación del analizando se abre a nuevas posibilidades. Y esta posibilidad de

abrirse a nuevas posibilidades equivale, justamente, a enfrentar el futuro en forma creativa.

Por supuesto, esta situación se torna extrema cuando lo que se ataca es una cultura en su conjunto. En tal caso corre peligro la idea misma de que dicha cultura pueda tener un futuro. Los Crow nos enseñan de qué manera una cultura puede utilizar los sueños y su interpretación para capear el temporal de un período de esa índole y reelaborarlo, hasta tanto sus integrantes estén en condiciones de volver a hablar por sí mismos sobre lo que significa ser un Crow.⁵

BIBLIOGRAFIA

- ANSCOMBE, G. E. M. (2000) *Intention*. Cambridge, Harvard University Press.
- BAUERLE, P. (2003) *The Way of the Warrior: Stories of the Crow People*. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.
- BREUER, J. Y FREUD, S. (1893-95) Studies on hysteria. *Standard Edition (SE)*, Vol. 2.
- BURGE, T. (1979) "Individualism and the mental". En P.A. French, T.E. Uehling y H.K. Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy*. Minneapolis, University of Minnesota Press, Vol. 4.
- DIAMOND, C. (1988) "Losing your concepts". *Ethics*, 98, págs. 255-77.
- ERIKSON, E. (1993) *Young Man Luther. A study in psychoanalysis and history*. Nueva York, W.W. Norton.
- FREUD, S. (1900) The interpretation of dreams. *SE*, Vols. 4-5.
- (1913-1914) Totem and taboo. *SE*, Vol. 13.
- (1914) Remembering, repeating and working-through. *SE*, Vol. 12, págs. 145-56.
- (1920) Beyond the pleasure principle. *SE*, Vol. 18, págs. 7-64.
- (1923) Remarks on the theory and practice of dream-interpretation. *SE*, Vol. 19, págs. 107-21.
- (1925) Some additional notes on dream-interpretation as a whole. *SE*, Vol. 19, págs. 127-38.
- (1926) Inhibitions, symptoms and anxiety. *SE*, Vol. 20, págs. 75-175.
- (1927) The future of an illusion. *SE*, Vol. 21, págs. 1-56.

⁵ Quiero agradecer a Gabriel Lear, Robert Paul, George Real Bird, Samuel Ritvo y Candace Vogler los valiosos intercambios que hemos tenido acerca de los temas tratados en este artículo.

- (1933) Why war?. *SE*. Vol. 22, págs. 196-215.
- (1939) Moses and monotheism. *SE*, Vol. 23, págs. 1-137.
- GEERTZ, C. (1973) *The interpretation of culture*. Nueva York, Basic Books.
- HEIDEGGER, M. (1962) *Being and time*. Nueva York, Harper and Row.
- (2001) *Sein und Zeit*. Tubinga, Max Niemeyer Verlag.
- HINSHELWOOD, R. D. (1994) *Clinical Klein: from theory to practice*. Londres, Free Association Books.
- HOMER *Odyssey*. (Diversas ediciones).
- HOXIE, F. (1989) *The Crow*. Nueva York, Chelsea House.
- (1997) *Parading through history: the making of the Crow Nation in America, 1805-1935*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press.
- IRWIN, L. (1994) *The dream seekers: Native American visionary traditions of the Great Plains*. Norman, University of Oklahoma Press.
- KIERKEGAARD, S. (1980) *The concept of anxiety: a simple psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin*. Princeton, Princeton University Press.
- LEAR, J. (2002) "Jumping from the couch: an essay on phantasy and emotional structure". *Int. J. Psychoanal.*, 83: 583-95.
- (2003) *Therapeutic action: an earnest plea for irony*. Nueva York, Other Press.
- (2005) *Freud*. Londres, Routledge.
- (2006a) "The Socratic method and psychoanalysis". En S. Ahbel-Rappe y R. Kamtekar (eds.), *A companion to Socrates*. Oxford, Blackwell, págs. 442-62.
- (2006b) *Radical hope: ethics in the face of cultural devastation*. Cambridge, Harvard University Press.
- LINDERMAN, F. B. (1962) *Plenty Coups: chief of the Crows*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- (1974) *Pretty Shield: medicine woman of the Crows*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- LOWIE, R. (1983) *The Crow Indians*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- MCCLEARY, T. P. (1997) *The stars we know: Crow Indian astronomy and lifeways*. Longrove.
- MEDICINE CROW, J. (2000) *From the heart of Crow country*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- (2006) *Counting coups: becoming a Crow chief on the reservation and beyond*. Hanover, National Geographic Children's Books.
- NABOKOV, P. (1974) *Two Leggings: The Making of a Crow Warrior*. Lincoln, University of Nebraska Press.

- PAUL, R. A. (1996) *Moses and civilization: the meaning behind Freud's myth*. New Haven, Yale University Press.
- PLATO. *Apology*. (Diversas ediciones).
- *Symposium*. (Diversas ediciones).
- RAWLS, J. (1967) "Two concepts of rules". En P. Foot (ed.), *Theories of ethics*. Oxford, Oxford University Press.
- SEGAL, H. (1964) *Introduction to the work of Melanie Klein*. Londres, Hogarth Press.
- (1991) *Dream, phantasy and art*. Londres, Routledge.
- SNELL, A. H. (2000) *Grandmother's grandchild: my Crow Indian life*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- THOMPSON, M. (2006) "Naïve action theory". Disponible en <http://www.pitt.edu/~mthomps/>
- VOGET, F. W. (1984) *The Shoshoni-Crow Sun Dance*. Norman, University of Oklahoma Press.
- (1995) *They call me Agnes: A Crow narrative based on the life of Agnes Yellowtail Deernose*. Norman: University of Oklahoma Press.
- WALLACE, A.C. (1972) *The death and rebirth of the Seneca*. Nueva York, Vintage.
- WHITE, R. (1978) "The winning of the west: the expansion of the western Sioux in the Eighteenth and Nineteenth Centuries". *Journal of American History*. 65: 319-43.
- (1991) *The middle ground: Indians, empires and republics in the great lakes region, 1650-1815*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WILLIAMS, B. (2004) *Ethics and the limits of philosophy*. Cambridge, Harvard University Press.
- YELLOWTAIL, T. (1991) *Yellowtail: Crow medicine man and Sun Dance Chief: An autobiography*. Norman, University of Oklahoma Press.

Jonathan Lear
1130 E. 59th St.
The University of Chicago
60637-1539 Chicago, Il.
U.S.A.