



UNA INTERPRETACION PSICOANALITICA DE LA LEYENDA DE D. TEODOSIO DE GOÑI

José Guimón Ugartechea

José Guimón Ugartechea

A.- JUSTIFICACION

UNA INTERPRETACION PSICOANALITICA DE LA LEYENDA DE DON TEODOSIO DE GOÑI

serían historias simbólicas entre hombres y dioses, mientras que las leyendas representarían interacciones más normales y cotidianas. Por otra, la mitología sería más "nacional" mientras que las leyendas serían más internacionales. Sin embargo, como comenta Caro Baroja, «un cuento o una pequeña narración infantil que aparece en boca de una persona común y corriente de nuestros días puede ser en otra época un mito importante».

En uno de los pocos trabajos psicológicos realizados sobre los mitos vascos, el psicoanalista Jaime Tomás Iruretagoyena señala, con acierto, que la mayoría de nuestros personajes mitológicos significativos son femeninos. Este hecho apoya las teorías del "matriarcalismo" vasco (Ortiz-Osés, 1988). Existen, sin embargo, algunas leyendas en las que un hombre desempeña el personaje central.

En el presente trabajo me referiré a una de esas leyendas, la de Don Teodosio de Goñi, a la que han dedicado su interés autores diversos, como Bur

Discurso de ingreso en la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País
25 de Marzo de 1988

UNA INTERPRETACION PSICOANALITICA DE LA LEYENDA DE D. TEODOSIO DE GOÑI

José Guimón Ugartechea

A.- JUSTIFICACION

La delimitación entre mitos, leyendas y cuentos maravillosos no es sencilla. Para algunos autores (por ejemplo, en nuestro ambiente, Ortiz-Osés, 1982), la diferencia podría basarse en dos aspectos. Por una parte, los mitos serían historias simbólicas entre hombres y dioses, mientras que las leyendas representarían interacciones más normales y cotidianas. Por otra, la mitología sería más "nacional" mientras que las leyendas serían más internacionales. Sin embargo, como comenta Caro Baroja, «un cuento o una pequeña narración infantil que aparece en boca de una persona común y corriente de nuestros días pudo ser en otra época un mito importante».

En uno de los pocos trabajos psicológicos realizados sobre los mitos vascos, el psicoanalista Jaime Tomás Iruetagoiena señala, con acierto, que la mayoría de nuestros personajes mitológicos significativos son femeninos. Este hecho apoya las teorías del "matriarcalismo" vasco (Ortiz-Osés, 1988). Existen, sin embargo, algunas leyendas en las que un hombre desempeña el personaje central.

En el presente trabajo me referiré a una de esas leyendas, la de Don Teodosio de Goñi, a la que han dedicado su interés autores diversos, como Burgui, Navarro Villoslada, Barandiarán, Azkue, Ortiz-Osés, María Cruz Mina, etc. y que mereció un magistral ensayo de Julio Caro Baroja (1974). Sin em-

bargo, la comparación del mito con otros de diferentes países y de los que proviene puede arrojar alguna luz sobre aspectos psicológicos del hombre vasco.

Aún consciente de que las interpretaciones psicoanalíticas de mitos y leyendas deben ser contempladas en el contexto de otras perspectivas históricas y sociológicas, que han sido exhaustivamente desarrolladas por los citados autores, propondré una interpretación psicoanalítica (freudiana, no jungiana) de esa leyenda, que, como comentan Caro Baroja (1974) y Ortiz-Osés (1982), no ha sido todavía planteada. Como es sabido y como ampliaremos luego, Freud considera que los mitos y leyendas representan, de forma más o menos velada, a la vez los deseos fundamentales del ser humano y las fuerzas que se oponen a su realización. Mitos y leyendas serían vestigios distorsionados de las fantasías figurativas de naciones en su totalidad, los sueños seculares de la Juventud de la Humanidad. Por ello, una construcción mitológica puede prestar la base para una exploración de la historia psíquica del hombre. Y el hombre vasco no es una excepción.

Me referiré, en primer lugar, a algunas leyendas sobre dragones y sobre parricidos existentes en el País Vasco y, en especial, a diversas variantes de la de Don Teodosio de Goñi. Compararé luego la trama con la de otras leyendas universales. Describiré posteriormente con algún detalle algunos de sus personajes principales. Esbozaré, más tarde, ciertos mecanismos psicodinámicos que se oponen en evidencia. Discutiré, al final, hasta qué punto un análisis de este tipo puede aclarar algunos aspectos poco iluminados del hombre vasco.

Quiero expresar mi agradecimiento a las sugerencias y aportaciones realizados a mi trabajo por Juan José Arróspide, Begoña Fose, María Cruz Mina, Armando Morera, Andrés Ortiz-Osés, Juan Francisco Rodríguez, Jaime Tomás, Juan Manuel Ugartechea y Juan Uruñuela.

B.- LEYENDAS VASCAS RELACIONADAS CON LA DE D. TEODOSIO DE GOÑI

a.- Leyendas de dragones

Comenta Don José Miguel de Barandiarán (1973) que «existen varias simas en el País Vasco que, según se dice, sirven de habitación a ciertos animales y monstruos que algunas veces se han dejado ver. En Lizartza (Guipúzcoa) dicen que un torete rojo salía antiguamente de la sima llamada Leiza-

suloa... En Ataun existía también la creencia de que una sima llamada Ituriozko-leizea, habitaba un novillo rojo... Cuéntase que en la sima Okina (Araba) existe un becerro de oro custodiado por monstruos y brujas...».

Añade Don José Miguel que el monstruo subterráneo de más celebridad en las leyendas vascas es el Iraunsuge, también llamado Erensuge, Edensuge, Ersuge, etc. según las localidades, y cuya descripción, tal como la hacen los aldeanos, coincide con la del dragón. Los temas relativos a este monstruo han dado lugar a numerosos relatos populares recogidos por escritores como Chaho, Delmas (1864), Webster (1879), Azkue y Caro Baroja.

Iraunsuge aparece bajo un aspecto parecido al de la serpiente, como indica el segundo elemento de su nombre: suge significa "culebra, serpiente". En algunas leyendas el dragón es presentado con siete cabezas y en otras con una sola. Según refieren en Ezpeleta, al formársele la séptima cabeza, se envuelve en llamas y vuela hacia la región de Itxasgorrieta o de los mares rojos del Poniente, donde se hunde. Cuando cruza los aires produce un ruido espantoso.

Según Barandiarán sus habitaciones más renombradas en el País Vasco son: la cueva de Azalegi o de Ertzagaina (en la montaña de Ahuski), la sima de San Miguel in Excelsis (en Aralar), Faardiko-Harri (en Sara), la Peña de Orduña, la cueva de Balzola y Montecristo (Mondragón).

Para Caro Baroja (1974) las referencias a dragones en el País Vasco se deben a las influencias culturales favorecidas por las vías Jacobeas. El dragón aparece en varias leyendas del País Vasco, algunas de las cuales transcribiré, numerándolas para hacer más fácil su posterior identificación.

1.- Según la leyenda que cuentan en Alzay, Iraunsuge atraía con su hálito a los ganados de Ahuski y otras montañas y los comía. Un hijo del castillo de Zaro, hoy destruido, lo envenenó. Entonces, la serpiente se puso a arder y, envuelta en llamas, voló al océano, segando con su cola las puntas de las hayas del bosque de Itze "Arbailles" al atravesarlo.

Hay que señalar que en otra leyenda de Soule ("La Belagile de Zaro") se presenta al señor de Zaro matando a una bruja con un tiro de su arma, lo que hace probable emparentar ambas leyendas.

Por su parte J. Agustín Chaho, R.M. de Azkue (1959) y W. Webster (citados por Caro Baroja, 1974) recogen varias leyendas de la zona de Soule relativas a dragones, algunos de 7 cabezas, que son variantes de la de Zaro.

2.- Según la leyenda de Orduña, un ángel segó la cabeza a un espantoso dragón que diezmaba los ganados de los alrededores.

3.- Tiene Iraunsuge también su leyenda en Mondragón, donde se refiere que un vecino de esa villa lo mató.

4.- Según Guerra, sin embargo, la leyenda es un poco diferente. Mondragón debería este nombre al entusiasmo latinista de Don Alfonso el Sabio, quien al erigirlo en villa el año 1260, dijo expresamente: «Avie ante nombre Arrasate, a que nos ponemos nombre Montdragón». En la corte de ese Rey figuraba, de hecho, un Comendador de la Orden de San Juan, Don Guillén de Mondragón, que en 1240 concedió el Fuero de Consuegra de Turleque. Ya en los siglos anteriores había sido célebre Don Raimond de Mondragón. Pero, según Guerra, como esta celebridad no trascendía a los moradores de Arrasate, hubo de forjarse, con el tiempo, para dar más sólido fundamento al cambio, un cuento maravilloso: «Refiérese, pues, que en los primitivos tiempos de nuestra tierra, descendía de año en año por las estribaciones del monte Muru y colina de Mandoin cierto dragón descomunal, cuyas huellas se descubren aún hoy día en el camino abierto por su cola; que no es otro sino el que desde el crucero de Arrasate conduce a Olandiano. Eran sus depredaciones horrendas sobre toda ponderación. Pero, no sabemos por qué, hubo de capitular con los moradores del valle y contentarse con que le diesen por tributo una doncella, que puntualmente le presentaban cada año en la cuesta de Inchaurreondo y que vorazmente se engullía el dragón. Mas, dice Guerra, cuando el progreso de las luces despertó la inteligencia de los arrasatenses, ingeniaron éstos el sustituir la doncella de carne y hueso por otra hecha de cera, y tan perfectamente simulada, que la aceptó sin reparo el monstruo. En el momento en que tenía sus fauces obstruídas por el pegajoso artificio, salió una turba de ferrones arrastrando larga y gruesa barra de hierro rusiente, que le introdujeron con presteza por la boca y le abrasó las entrañas. Todo el país celebró la hazaña y designó el sitio en que se verificó por el Monte del Dragón».

Caro Baroja (1974) está de acuerdo con esta interpretación del origen de la leyenda y señala su semejanza con otra anterior: «He aquí unas Andrómedas guipuzcoanas... sin Perseo, salvadas por la astucia proverbial de los ferrones u "olaguizonak"».

5.- Narra Caro Baroja (1974), una leyenda genealógica, según la cual un señor de la familia de Belzunce combatió con un dragón que vivía en Saint Pierre d'Irube. Carlos II, rey de Navarra, concedió a los Belzunce por ello en 1407 un blasón con la hidra de 3 cabezas.

6.- En Ataun, M^a Antonia Ayerbe contó en el año 1900 a su hijo, Don José Miguel de Barandiarán, una leyenda ("Dar-Dar") en la que se narra cómo

un hermano y una hermana se ganaban la vida cazando con una escopeta y dos grandes perros. El muchacho se ve obligado a matar a dos diablos y poco después un rey se enamoró de la hermana del muchacho con la que se casó. El hermano, por su parte, reinició la marcha tomando un camino que lo llevaría hasta un lejano monte. Allí había una cueva en la que moraba un dragón de siete cabezas.

Aquel monstruo necesitaba comer una persona la día y, si no la hallaba en la boca de su caverna, bajaba a los pueblos, donde solía causar enormes daños. Para evitar las terribles incursiones del dragón, los habitantes echaban suertes a fin de determinar a víctima que debía acudir a la cueva.

El rey de aquella comarca había prometido que desposaría a su hija con el hombre que matara al dragón. Precisamente, el día en que el joven cazador llegó al monte, la víctima destinada al monstruo era la mismísima hija del rey. Y allí, ante la boca de la cueva, encontró temblando a la pobre muchacha, que esperaba la salida del dragón. Poco después la terrible figura del dragón comenzó a asomar por la entrada de la cueva. En ese momento, el muchacho azuzó contra él a sus perros. Entre los dos le arrancaron cuatro cabezas al dragón mientras el cazador le destrozaba las otras tres con su escopeta. Poco después un carbonero se presentó ante el rey con las siete cabezas del dragón que encontró en el campo, diciendo que él había dado muerte al monstruo. Todos le creyeron y el rey le ofreció la mano de su hija, dando comienzo entonces una serie de grandes festejos. Enterado el muchacho, corrió a palacio y mostró las lenguas de las cabezas de los dragones que previamente había cortado. Puesto en evidencia el engaño del carbonero, éste fue quemado en medio de la plaza. Por su parte, el cazador contrajo matrimonio con la hija del rey.

7.- José María Satrústegui informa de que en Urdiain se ha conservado la siguiente versión: «El Dragón residía en una sima de Mendarte (Urbasa) y salía todas las noches para comerse a la chica más guapa del pueblo. Una muchacha cada noche. Estaba, en cierta ocasión, la víctima de turno peinándose en la boca de la sima, y se le acercó un joven dispuesto a luchar contra el Dragón. Comoquiera que el monstruo tenía mucha fuerza, se entabló entre ellos una lucha feroz.

- ¡Ah, si tuviera yo en este momento un beso de la muchacha y tres cuartillos de vino!. Bien te podría ganar..., dijo el mozo.

- No hay quien a mí me gane, replicó el Dragón, a no ser que acertéis a darme con el huevo en la frente.

La muchacha se fue a alguna parte, trajo el huevo, pegó con él a la serpiente y la mató.

Otras veces interviene una anciana, quien proporciona desinteresadamente el remedio a la muchacha. La mujer, en todo caso, desempeña un papel importante en esta fase de la leyenda y, de hecho, es ella la que abate al Dragón.

El arma viene a ser el huevo. Suele ser pequeño, para dar a entender que se trata de un huevo especial. Nuestros antepasados prestaban mucha atención al huevecillo que aparecía, de tarde en tarde, en los ponederos. Solían llevarlo a un cruce de caminos y romperlo. Dicen que no tenía yema. Las mujeres de Alsasua tomaban al efecto severas precauciones. Hay finalmente, un procedimiento secreto que le permite al protagonista vasco conseguir el huevo mágico. Se vale de una confidencia de alcoba entre la bruja y el diablo.

b.- Leyendas con tema de parricidio

Existen varias leyendas vascas en las que se produce la muerte de hijos e hijas a manos de sus padres o viceversa. Recogemos aquí una de las que creemos de interés en relación con la de Don Teodosio de Goñi.

8.- Don José Miguel de Barandiarán recoge la siguiente leyenda, contada por Serafina Damborenea, de Rentería:

Erase una vez una familia compuesta por el padre, la madre y dos hijos: Catalina y Beñardo. Cierta día, la madre les dijo que quien regresara primero de los dos encontraría en el armario una taza de leche. El primero en volver a la casa fue Beñardo, pero no pudo hallar la leche. La madre le dijo que metiera la cabeza más adentro del armario para buscarla y, cuando lo hizo, la mujer cerró de golpe la puerta y le cortó la cabeza. A continuación lo dividió en trozos y lo puso a cocer en una caldera.

Poco después llegó a la casa Catalina, quien reparó en que los dedos de la mano de su hermano asomaban de la hirviente caldera. La madre le indicó que llevara a su padre la comida para el almuerzo. Catalina iba por el camino llorando desconsoladamente, mientras cargaba sobre su cabeza la comida. Una anciana que marchaba por el mismo sendero le dijo que fuera recogiendo todos los huesos que fuera arrojando su padre y los plantara luego. Así lo hizo Catalina. A la mañana siguiente, en la huerta de su casa apareció un esbelto árbol. Sobre él se encontraba Beñardo, sosteniendo una hermosa naranja en una mano y una espada en la otra. El primero en verlo fue el padre, quien le pidió la naranja. Beñardo le replicó que se la daría si saltaba tres veces sobre su espada. El padre saltó dos veces y cuando intentó repetirlo una vez más Beñardo le cortó la cabeza con su espada.

Después repitió lo mismo con su madre. Finalmente, fue Catalina, su hermana, quien le pidió la naranja:

- Te la daré si das tres saltos sobre esta espada.

- ¡Sí, para que me cortes el cuello como lo has hecho con nuestros padres!.

- No, no temas. A ti no te lo cortaré.

Efectivamente. Catalina saltó tres veces y su hermano le entregó la naranja. A partir de aquel día los hermanos vivieron muy felices.

c.- Versiones de la leyenda de Don Teodosio de Goñi

La leyenda más difundida e interesante respecto a dragones y a parricidios en el País Vasco es la que se refiere a la de Don Teodosio de Goñi, que se localiza en Aralar. En las siguientes páginas recordaré algunas versiones que he hallado sobre ella.

9.- Según Caro Baroja, en el primer relato al respecto -debido a Mossen Diego Ramírez de Abalos de la Piscina en su *Chronica de los Reyes de Navarra* (1534)- se hace datar la leyenda a los años finales del siglo XI. Pero nuestro investigador descarta tan lejano origen. El relato de Ramírez de Abalos dice que el Señor de Goñi, recién casado, topó con un demonio en Roncesvalles disfrazado de ermitaño, quien le persuadió para que volviese a su casa a «mirar por sus padres viejos y por su honra», dado que su mujer le engañaba con un criado. El caballero volvió a su casa, el diablo hizo que se acostasen sus padres en la cama de su hijo y éste los mató pensando que eran los adúlteros. La mujer, que estaba acostada en la otra cama, le hizo ver el error. El Señor de Goñi fue a confesarse al Papa Urbano a Roma, quien le puso por penitencia que tomase una argolla al pescuezo y que tornase desnudo y descalzo a su tierra para hacer penitencia ante las bestias fieras. Al cabo de siete años de hacerlo vio a un dragón y, creyendo que venía "por permisión divina", llamó a San Miguel, quien mató al dragón y rompió la argolla. El caballero «abitó santamente con su mujer e hicieron la yglesia... y el cavallero tomo por armas la cruz de oro en colorado y el dragón».

10.- Julio de Urquijo en su trabajo *San Miguel in Excelsis y el Mayorazgo de Goñi* (1924) narra el texto de un documento del archivo del Duque de Villahermosa (1541) en el que se dice que el caballero de Goñi topó con un demonio en hábito de pastor, quien le dijo que en una habitación del palacio de su padre hallaría a su mujer yaciendo con un hombre. Tras acudir y matarles, fue

a Pamplona a confesar con el obispo, quien le remitió al Santo Padre, quien le impuso la penitencia conocida. Es así como topó con el dragón, y llamó a San Miguel, quien lo mató. Volvió a su casa, pero pronto dejó a su mujer e hijos y fue a la cueva para levantar allí la iglesia en honor del Santo, en la cual está enterrado. Julio Caro atribuye a pleitos entre los descendientes el hecho de que se sitúe en esta trama el parricidio en la propia casa del Mayorazgo de Goñi y no en el palacio de San Miguel.

11.- La segunda versión conocida es la de Esteban de Garibay y Zamalloa, capuchino, quien en su *Compendio historial...* (1571), al mencionar la iglesia de San Miguel de Excelsis, menciona que apareció allí el arcángel San Miguel a un caballero de Goñi, «casi en el año de la primera entrada que los moros hicieron en España».

12.- Burgui (1774), hace mención de otros escritos que cita Caro Baroja (1974) en que se mencionan algunas variantes de la genealogía de Goñi: no se alude a la condición de segundón de Don Teodosio, se pone como escenario del parricidio el propio palacio el padre de Goñi en vez del palacio de los segundones, que lleva el blasón alusivo a la penitencia.

13.- La versión más "completa" de la leyenda la dio Fray Tomás de Burgui:

«Cuando en España dominaban todavía los godos y reinaba Witiza vivía un ilustre caballero navarro que se llamaba D. Teodosio de Goñi... Como no era primogénito, D. Teodosio se convirtió en cabeza de otra noble familia del mismo pueblo al contraer matrimonio...

En el año 707, D. Teodosio hubo de ausentarse y partir hacia lejanas tierras, convocado para prestar servicio a su rey en el combate contra los moros. Así fue como llegó hasta Africa... Terminando su servicio, el caballero de Goñi se dispuso a regresar... Cuando D. Teodosio se hallaba... en las inmediaciones de un paraje llamado Errotabidea... le salió al encuentro un anciano... que tenía la apariencia de ser un santo ermitaño... el individuo en cuestión era el mismo demonio, que venía a tenderle una trampa.

¡Ah, desdichado de ti, Teodosi de Goñi! -le dijo-. No sabes que mientras te hallabas ausente, tu mujer... ha manchado vuestra honra entregándose a un criado de vuestra propia casa.

D. Teodosio... reaccionó con terrible furia y violencia, dirigiéndose de inmediato hacia Larrañaren-Echea. Al entrar encaminó sus pasos directamente a la habitación conyugal, en cuyo lecho vio los cuerpos de un hombre y una mujer durmiendo juntos. Enloquecido de ira y seguro de su deshonor los apu-

ñaló sin vacilar. Luego salió afuera de la casa y comenzó a deambular por el pueblo... De repente, divisó a... su esposa, que regresaba de la iglesia... Su-
po entonces que sus padres, ya muy ancianos, abandonando el palacio anti-
guo se habían mudado a Larrañaren-Echea, ya fuera porque necesitaran ser
atendidos o porque desearan garantizar con su presencia la honradez del hogar
de D. Teodosio. Doña Constanza, que el aciago día del asesinato había acudi-
do a un servicio religioso, les había cedido la habitación que ocupaba el matri-
monio.

Al darse cuenta que había dado muerte a sus propios padres... acudió al
párroco de Goñi y le confesó su culpa... [luego] se encaminó en busca de
perdón hacia Pamplona, donde por entonces era obispo San Marciano, pero
éste sintiéndose incapaz de absolver tamaño pecado, lo envió en peregrinación
a Roma para que el mismo Papa le diera la absolución... El Pontífice... le
impuso una pesada penitencia, en virtud de la cual D. Teodosio quedó
condenado a peregrinar por los lugares más ásperos y solitarios, ceñido con
gruesas cadenas y con una argolla al cuello, portando a la vez una pesada
cruz... Anduvo errando D. Teodosio cargado con la cruz, prácticamente
desnudo y habitando en grutas, hasta que, atraído por la nostalgia de sus seres
queridos y de su tierra, llegó... a una milla aproximadamente de Goñi. Pero,
considerando que su conducta se oponía a la obligación de penitencia
impuesta por el Papa, partió de allí en un supremo esfuerzo. Entonces cayóse
uno de los eslabones de la cadena del caballero, quien vio en ello una señal
divina e hizo llamar a su mujer para contarle todo lo que había sucedido desde
su partida y pedirle que levantara en ese lugar un templo en honor del
Arcángel San Miguel, de quien era muy devoto.

D. Teodosio pasó, cuando ya se cumplían siete años de su penitencia... al
monte Aralar... Un día, estando en la cumbre más elevada, se acercó a una
profunda caverna que se abría entre las rocas. El pobre caballero ignoraba que
allí vivía un enorme dragón que tenía atemorizada a toda la población de la co-
marca. Al sentir una presencia extraña, el monstruo salió amenazante de su
morada, dispuesto a hacer presa del intruso... Al verse acometido por tan te-
rrible ser, D. Teodosio imploró... la asistencia y protección del Arcángel San
Miguel... [Apareció] el Arcángel, que portaba una cruz sobre su cabeza. El
dragón cayó fulminado al momento y las cadenas que ceñían al penitente se
rompieron definitivamente.

Lleno de felicidad, D. Teodosio... vendió su rica hacienda, excepto el ma-
yorazgo... e hizo edificar un templo dedicado al culto de su salvador y vivien-
das para los sacerdotes encargados de atenderlo, en la misma cumbre donde
aquel se le había aparecido. Finalmente, resuelto a consagrar su vida al Santo,

dejó la casa solariega a su hijo D. Miguel de Goñi y retornó con Dña. Constanza al monte Aralar, donde vivió hasta su muerte».

14.- Navarro Villoslada se basó en la anterior versión a la hora de escribir *Amaya o los vascos en el siglo VIII*. En su obra pone en relación la leyenda de D. Teodosio con la supuesta participación de los vascos en la lucha de la reconquista contra los moros, en alianza con los godos.

15.- Satrústegui aporta una variante de la versión de la leyenda de Urdiáin (8ª), proveniente de Alsasua, en la que relaciona al dragón de Aralar con el demonio: el demonio vive en una casa, donde recibe a sus adictos. El héroe anónimo, cautivo del diablo, presencia una reyerta entre animales en la que el muchacho actúa de intermediario. En agradecimiento le transfirieron los animales sus propios atributos para que pudiera hacer uso de ellos. Una noche se introdujo en la morada del diablo y le escuchó decir que nunca moriría porque para ser matado se requeriría que alguien venciera al dragón de Aralar. «De su interior saldría una liebre que se escaparía velozmente. Habría de matarla y abrirle las vísceras. Aparecería una paloma. Atrapada la paloma, tendrían que extraerle el huevo que lleva dentro y golpearle la frente». Enterado el joven de aquella confidencia, se trasladó a Aralar y, con ayuda de los atributos prestados por los referidos animales, mató al dragón. Abiertas las carnes del temible animal, apareció la liebre, que huía en endiablada carrera. Pronunciada la fórmula mágica, se convirtió en galgo, y dio alcance a la liebre, de cuyas entrañas salió una paloma. La atrapó, extrajo el huevo misterioso y se acercó al domicilio del diablo y le mató con él.

16.- La iglesia de San Miguel de Aralar, erigida según la leyenda por Don Teodosio de Goñi, ha sido desde hace siglos el lugar de peregrinación de fieles que buscaban librarse en ella de distintos padecimientos físicos (Goicoechea). Dice Satrústegui que el rey Don Pedro, afectado de una seria dolencia en los órganos viriles, peregrinó al Santuario. Realizó la ascensión con las alforjas cargadas de arena en actitud penitencial y resultó curado.

La tradición, por su parte, nos recuerda la existencia de una piedra plana particularmente significativa en el suelo de la iglesia, hoy desaparecida. Oyendo misa sobre ella resultaban fértiles las mujeres que deseaban tener hijos. Dicen que, en cierta ocasión, se puso encima, sin saberlo, una madre de quince hijos. Cuando se enteró de su torpeza, exclamó:

- ¡Vaya por Dios! Tengo ya quince...

Y en el siguiente parto tuvo dos gemelos.

Estas referencias dejan entrever un posible culto de la fertilidad.

17.- Barandiarán recoge la siguiente versión de la leyenda, que le fue contada en euskera por Don José Manuel de Auzmendi, de Ataun:

«El Iraunsuge (=dragón), al sentirse hambriento, bajaba a los pueblos y causaba innumerables muertes entre los hombres. Por eso, los pueblos de los alrededores determinaron enviar al dragón una persona cada día, la que saliese en suerte. Una vez cayó ésta en una muchacha joven, y así se colocó junto a la boca de la sima aguardando al dragón.

En aquel tiempo discurría por los montes el Caballero de Goñi, haciendo penitencia hasta haber de romper calzado de hierro y una gran cadena que arrastraba pendiente de la cintura. Apareciósele el diablo en figura de un noble caballero, y le dijo que para romper el calzado y la cadena era preciso que los frotase con su propio excremento. Obró según el consejo del diablo, y quedó roto el calzado, pero entera la cadena. Más no siendo posible al pobre Caballero, estando descalzo, andar tanto como antes, no le quedó esperanza de poder romper jamás la cadena.

Una vez, pasando cerca de la sima del dragón, vio a la ya mencionada joven, y le preguntó:

- ¿Qué haces aquí?

La joven le contó todo el suceso tal como era; entonces el Caballero, después de enviar a su casa a la muchacha, puso él mismo a aguardar al dragón.

En esto, sale del interior de la sima el dragón, muerde la cadena, y tragándola, va acercándose al Caballero de Goñi. En aquel trance... dirige éste un grito a San Miguel:

- San Miguel, ayúdame.

Dicen que en el cielo se oyó una voz:

- San Miguel, te llaman del mundo.

- Señor yo no iré sin ti -contestó el ángel San Miguel, y bajó al monte Aralar, llevando a Dios sobre su cabeza, y con su afilada espada cortó al dragón el cuello, y a la vez la cadena del Caballero de Goñi. Así se cumplió totalmente su penitencia.

De entonces data la construcción de la iglesia de San Miguel sobre aquella sima».

18.- Barandiarán cita otra versión de la leyenda en verso, tomada de Zugarramurdi. Se titula en ella a Don Teodosio personaje de la nobleza. El diablo le dice al Caballero de Goñi que su esposa está con el criado de la casa. Encolerizado mata a los padres con su espada y marcha a Roma a confesarse

con el Papa, quien le impone la conocida penitencia. Falta en el relato la referencia a la chica condenada a ser devorada y al dragón.

19.- Comenta Barandiarán que en Elduayen, Oiartzun, Sara, Zugarramurdi y Kortezubi se encuentra esa misma leyenda, de la cual aporta, en otro lugar (op. cit., pp. 208-210) la siguiente versión, referida por Fray Miguel del Santísimo Sacramento y Elkano:

«El Caballero de Goñi vivía en el monte Aralar haciendo penitencia por haber asesinado a su padre y a su madre. En una sima solía estar el dragón [lit.: serpiente], y allí se presentó D. Teodosio haciendo penitencia. Si no subía alguno al monte para que lo comiese el dragón, bajaba [éste] a los poblados de Huarte-Arakil, y hacía un gran estrago; por lo cual echaban suertes para que fuese diariamente una persona al monte de Aralar para que la serpiente la comiese.

Un matrimonio vivía con su hija, y en cierta ocasión que echaron suertes tocó al padre [subir al monte Aralar]; y la hija dijo al padre: ¿Cómo ganaremos nosotros la vida? Iré yo en su lugar para que la serpiente me devore. La muchacha fue al monte Aralar, y allí se encontró con el caballero de Goñi [que] lleno de cadenas hacía penitencia. Y le dijo el caballero: ¿A qué has venido acá? A que me devore la serpiente he venido. Entonces Teodosio le dijo: En cuanto venga la serpiente te marchas a casa, y yo me quedaré en tu lugar.

Y en cuanto apareció la serpiente, la muchacha se marchó a casa. Don Teodosio empezó a pelear con la serpiente; pero no tenía bastante fuerza, y llamó al ángel San Miguel: San Miguel ampárame. Entonces se oyó en el cielo una voz poderosa y San Miguel dijo a Dios: Me llaman en el mundo. Vete, le contestó. ¿Cómo iré sin tí? Yo iré contigo. Y San Miguel aparecióse a Teodosio llevando la santa cruz en la cabeza, y mató a la serpiente con su espada; y se rompió también su cadena. Entonces cumplió la penitencia que le había impuesto el Padre Santo por haber asesinado a su padre y a su madre».

20.- Angel Irigaray, con el pseudónimo de A. Apat-Echebarne, publica la siguiente versión recogida en euskera de boca de un viejo de Oskoz:

«Goñi-ko zaldune zen lau probenzi hoketako kapitana. Goñi herrire alle-gatu baiño leen, aldapa batean, orai bideberrie, atera zitzaion debrua (bigarri aldi bazuen) aritzen ondotik, eta esan zion haren andrea beste batekin ohatzean zegoala; harel siñestatu ta etxera joan. Andrek zauzkien aitetama, beroago egon beharrez, bere ohatzera pasaziak. Etxera allegatu ta, bi lagunek ohatzean sumatzen, zer kolera egin bide zuen!; ezpata atera ta biek lepotik josi zituen, bi buru zintzilike ohatzetik utzi ta. Koleran atera zaldien eta, arrapatzen du bere andrea, etxera zoaiela, ferrata buruen iturritik...; gero esan dio andreari, ea

ohaizean nor zauzkien: andreak esaten dio, aitetama, beroago beharrez pasatu zitula. Goñi-ko zaldune Iruñera doaie, obispoakin kofesatzera; Obispoak Aita sanduen gana bialtzen du; gero Aita sanduek eman dio penitenzie, gurutze bat eta kate andi batekin mendien barna ibiltzeko. Bi aritzen bentaja behar zuen, norbaitekin jolasteko (Bi aritzen arteko bi-dea).

San Migeleko ermiten, bada kueba bat; Uhertetik joana omen zen harara (debruak behar omen zuen egune-ro pertsona bat) neskatxa bat, ta han zegon esperuan debrua noiz torko zen; bitartean aillegatu zen Goñi-ko zaldune ta esan zion eya zer zen han; -debruen esperuan hark jateko; gero esan zion Goñi-ko zaldunek lekutzeko handik, peleatuko zela hure; serpientea atera zen simetik eta burrukan asi ta, Goñi-ko zaldunez, ezin gauz-onik egin debruekin, Jaindoari eskatzen dio laguntzeko; ta bialtzen du san Migel; ezpata batekin leptik pasatzen zuela debrua».

La versión castellana del mismo autor dice así: «El Caballero de Goñi era capitán general de estas cuatro provincias. En una cuesta que precede al pueblo de Goñi se le apareció el diablo de detrás de un roble y dijo al señor de Goñi que su esposa estaba acostada con otro, y creyéndole aquél, se dirigió a su Palacio. La esposa tenía pasados a su cama a sus padres, por mayor comodidad de éstos. Llegando a su casa, el señor notó dos personas en la cama. ¡Qué rabia habría hecho!. Desenvaina la espada y los atraviesa el cuello a los dos, dejando las dos cabezas colgando de la cama. Toma de prisa el caballo y encuentra a su esposa, que vuelve de la fuente con la herrada en la cabeza; luego, le pregunta, sorprendido, que a quiénes tenía en la cama; respondiéndole la esposa que, por tenerlos más abrigados a los padres, les había hecho pasar a su cama. El caballero de Goñi se dirige a Pamplona a confesarse con el Obispo, éste le dirige al Padre Santo, quien después le pone de penitencia andar errante por el monte, con una cruz al hombro y unas cadenas en los pies, hasta que se rompan. Debía mantener la separación que hay en el monte entre dos robles con todo interlocutor.

En la ermita de San Miguel hay una cueva; había ido allí una muchacha de Huarte-Araquil, pues el dragón necesitaba devorar una persona cada día (para evitar que bajase e hiciese estragos en el llano). Esta chica estaba a la entrada de la cueva, esperando a que el dragón viniese; en este momento llega el caballero de Goñi, quien le pregunta qué hacía allí: "esperar al dragón para que me coma"; el caballero le dice que se marche de allí que él peleará; la sierpe sale de la cueva y ataca, de forma que el caballero va a sucumbir en la lucha. Entonces llamó a Dios en su ayuda; Dios busca a San Miguel y le envía a la tierra; luego éste atraviesa el cuello del diablo con una espada».

21.- En una bella litografía de finales del siglo pasado se narra una versión idéntica a la anterior, salvo en el final. En efecto, el dragón no es muerto sino encerrado en una cueva.

22.- Barandiarán recoge otra versión contada por un pastor de Ataun (1922) en la que se observa una variación interesante: cuando el caballero se acerca a la muchacha que espera que el Iraunsuge la devore le pide que le mate los piojos de la cabeza. «La muchacha le dijo que se alejara de allí; de lo contrario, el Iraunsuge comería luego a ambos. Decíale que no el caballero, y que, por favor, le diese la cabeza. La muchacha le empezó a examinar la cabeza. Presto le salió el Iraunsuge, y el caballero empezó a luchar con él». Don Teodosio habría buscado que la muchacha le librara, simbólicamente, a través de quitarle los piojos, de su locura, de sus ideas inaceptables, de su culpa.

23.- En otra versión, recogida también por Don José Miguel de Barandiarán, en Zatika, se identifica a Don Teodosio con el rey de Navarra.

C.- EL TEMA DE EDIPO EN MITOS Y LEYENDAS.

a.- El Psicoanálisis en la interpretación de mitos y leyendas.

Los mitos y leyendas han sido estudiados en los últimos años desde distintos puntos de vista. A las aproximaciones tradicionales se han venido a unir las tendencias estructuralistas y las psicolingüísticas, sin duda de notable interés, pero que han dado lugar a extremismos empobrecedores. Como comenta Julio Caro Baroja (1985), «creer que por descomponer en una serie de índices los motivos [de una leyenda] ya se ha hecho una labor científica, es confundir la catalogación con la ciencia».

Las aproximaciones histórico-sociológicas a la interpretación de mitos y leyendas llevan a algunos autores como Propp (1982) a interpretaciones marxistas. Afirma este autor que el estudio de las condiciones económico-sociales de las que nacen los cuentos no interesa a los investigadores europeos. Existen, como es sabido, otras varias teorías sobre el origen de los mitos, que llevan a métodos diversos para su estudio. La "teoría histórica" afirma que el mito reproduce deformado un acontecimiento histórico. Para la "teoría alegórica" los mitos son representaciones de fenómenos naturales y, en especial, de fenómenos astronómicos. Para algunos antropólogos los mitos no son representaciones de la Naturaleza, sino explicaciones animistas de ella.

Caro Baroja (1985) subraya que se ha abusado al intentar buscar los "orígenes" de los mitos en un intento de comprender su significado. Mantiene que lo interesante es considerar, de un lado, las razones de permanencia y razones de cambio de los hechos folklóricos: «en cada época, en cada circunstancia, la narración tiene un significado distinto, y hay que estudiar el contexto social en que aparece para aplicarle todo su contenido. Pero lo que observamos es lo contrario. Se actualiza y se quiere dar una personalidad física determinada, en un momento dado y en un sitio dado, a un mito viejo». Acaba afirmando que «ni el automatismo [relacionar sistemáticamente unos temas con otros] de la transmisión ni la "función social" del mito, de la leyenda, son las bases únicas de una génesis, como pensaron primero los comparatistas y luego los funcionalistas».

Analizando la leyenda que estamos comentando, subraya la tendencia existente a concretar en un espacio y en un momento actuales los contenidos de las leyendas: «Don Teodosio, nos dicen, vivía en el valle de Goñi, en la época tal, y aquí está la ermita donde estuvo haciendo penitencia, y aquí se le apareció el dragón, y ésta es la casa donde nació... Es una actualización y realización de un mito. Pero el mito de Don Teodosio de Goñi existe ya en parte en la leyenda de San Julián el Hospitalario o en otras leyendas anteriores. Lo que se ve es que la gente quiere darle un contexto real, cercano y próximo». Julio Caro propone en este sentido que la leyenda navarra de Don Teodosio de Goñi es una leyenda de fines de la Edad Media que tiene por base intereses genealógicos o de linaje, propios de aquella época en que se desarrolla la heráldica y se establecen los padrones de las familias nobles y palacianas.

Aunque las mencionadas orientaciones en la interpretación de mitos y leyendas sean de extraordinario interés, he elegido para el presente trabajo una metodología psicoanalítica, que tiene plena vigencia para el estudio de estos materiales así como de productos literarios y artísticos. Se trata de una división que enriquece y complementa las anteriores.

Max Muller, al mostrarse partidario de la teoría alegórica de los mitos, señala que tal teoría permite no sólo que adquieran «algunos mitos su significado y belleza propios, sino que también se eliminen de esta manera algunos de los rasgos más escandalosos de la mitología clásica». Y realmente, como dice Racker, hay mucho de escandaloso en la mitología. Los mitos están, en efecto, llenos de incesto, parricidio, castración, matricidio, canibalismo, desmembramiento, etc. Sólo que el psicoanálisis no compartió la intención de eliminar estos rasgos y prefirió, renunciando a la "belleza" que adquieren a través de

sus interpretaciones alegóricas, conseguir, en cambio, cierta comprensión de la realidad psicológica que se expresa en los mitos.

Para Freud, los caracteres, incidentes y símbolos de los mitos y leyendas son una fuente de conocimiento acerca de las creencias, sentimientos e impulsos no expresados en un nivel consciente, un remanente de "modos arcaicos de pensamiento". Ya en 1901, en la *Psicopatología de la vida cotidiana*, sugirió que el mito, como la superstición, expresa "ignorancia consciente y conocimiento consciente". En *El malestar de la cultura* y en *Moisés y el mono-teísmo* discute las proyecciones del hombre antiguo de sus deseos de omnisciencia sobre dioses que personifican sus ideales.

Freud usó el mito de Edipo para describir y definir en términos concretos un conflicto psíquico común a todas las personas y que se resuelve patológicamente o en forma inadecuada en algunos individuos. Freud indicó que otros temas semejantes no afectan a la audiencia tanto como el de Edipo, que sigue impresionándonos hoy no menos de lo que lo hizo a la propia audiencia griega contemporánea. Es, dijo, «la naturaleza particular del material de la obra que se relaciona con deseos inconscientes e incumplidos de la infancia lo que produce ese efecto». En *La interpretación de los sueños* extiende esta explicación a otros ámbitos al enunciar que, en futuras ediciones, tendría que abordar el copioso material «presente en la literatura imaginativa, en los mitos, en la utilización lingüística y en el folklore». En las *Nuevas conferencias introductorias sobre psicoanálisis* dijo que «a menudo hallamos en el contenido manifiesto de los sueños imágenes y situaciones que recuerdan las de los cuentos de hadas de las leyendas y de los mitos. La interpretación de tales sueños iluminaría los intereses originales que crearon dichos temas».

Freud detectó, pues, en los mitos, leyendas y cuentos de hadas material ilustrativo de los instintos, conflictos y anhelos humanos. Propuso además que el mecanismo de su análisis fuera semejante al utilizado para la interpretación de los sueños.

b.- El Edipo en Mitos y Leyendas.

Rank demostró que «en la formación de los mitos volvemos a hallar aquellos que el estudio del sueño nos ha revelado... El conflicto principal de la vida anímica infantil, o sea la relación ambivalente respecto a los padres... ha demostrado constituir el motivo principal de la formación de los mitos». En *El sueño y el mito* (1910) estudió los sueños diurnos que constituyen las llama-

das "novelas familiares". Dichos ensueños se hallarían al servicio de las ambiciones del individuo en las que se puede reconocer, «en las personas poderosas, hostilmente opuestas al sujeto, a personificaciones del padre" a quien puede el individuo agredir o salvar bajo ese disfraz. Mencionó en ese sentido una fábula extraordinariamente difundida, cuyas variantes había perseguido T.H. Benfey por todo el mundo:

24.- Comienza soñando el hijo que llegará a ser más poderoso que su padre, esto es, que llegará a ser Emperador. Expulsado de casa, llega a la corte del Emperador, quien le condena a morir de hambre, pero es alimentado por la hija del Emperador ocupando su trono y casando con su hija, representación de su madre. En las distintas versiones de esta fábula el Rey y la Reina son sustitutivos paternos y sirven para que el héroe «obtenga una satisfacción libre de todo reproche a los impulsos ambivalentes dirigidos hacia los padres».

Esa fábula es, obviamente, muy semejante al mito de Edipo, sobre el que existe una inmensa literatura. La versión más concisa es la contenida en las obras de Sófocles *Edipo Rey* y *Edipo en Colono*, cuyos elementos temáticos fundamentales son, como es bien sabido, los siguientes:

25.- El mito de Edipo. Layo, rey de Tebas, fue advertido por un oráculo del peligro de que su hijo recién nacido pondría en peligro su trono, por lo que lo entregó a un pastor con orden de que lo destruyera. Este, movido por la piedad, lo colgó por los pies de la rama de un árbol, donde fue recogido por un campesino, que lo llevó donde sus amos, quienes le adoptaron. Muchos años después, Layo, en camino hacia Delfos, se encontró en un estrecho camino con un joven que también conducía un carruaje y que se negó a cederle el paso, por lo que Layo mató a uno de sus caballos. El extranjero, rabioso, mató a Layo y a su acompañante. Se trata de Edipo, quien sin saberlo acababa de matar a su padre. Poco después Tebas se vio afectada por los maleficios de un monstruo, la esfinge, quien no dejaba entrar a la ciudad sino a quien descifrase un enigma, lo que logró hacer Edipo, con lo que pereció la esfinge. Los tebanos, agradecidos, hicieron rey a Edipo y le dieron en matrimonio a su reina Yocasta, su madre. Un oráculo le descubrió la verdad. Yocasta se suicidó. Edipo, enloquecido se sacó los ojos y se marchó de Tebas, abandonado, excepto por sus dos hijas, hasta la muerte.

Como dice Propp, en el folklore la trama de Edipo es conocida bajo forma de cuento, leyenda, canción épica, canto lírico y libro popular. Es conocido de todos los pueblos europeos y también en Africa y entre los mongoles. Se pue-

den dividir los temas en 4 variantes en las que se encuadra casi todo el material europeo:

26.- En el tipo de Andrés de Creta, el protagonista es arrojado al mar y es educado por un tutor, al que abandona para ir a cuidar, sin saberlo, el jardín de la casa de sus padres. Mata a su padre y casa con su viuda. Al saber la verdad, se somete a una penitencia, se entierra en un pozo y al morir se convierte en santo.

27.- En el tipo de Judas el protagonista es educado también por un tutor, pero mata a su hermanastro y huye. Es educado por una reina que le encuentra y entra al servicio de Pilatos, quien le pide que robe manzanas en el jardín de su padre, a quien mata cuando es sorprendido. Se casa con la viuda y, sabida la verdad, entra entre los apóstoles de Cristo.

28.- En el tipo de Gregorio el héroe es abandonado por sus padres. Crece en otro lugar, va en busca de sus padres y casa con una reina, que resulta ser su madre y se proclama rey. La muerte oportuna del Rey, su verdadero padre, elimina el tema del parricidio. Sabida la verdad se retira a una isla, pero le encuentran y le hacen Papa.

29.- En el tipo de Albano nace un niño del matrimonio incestuoso de un rey y su hija. Abandonado, es recogido por un rey vecino, quien lo hace pasar por su hijo y le hace casar con la hija de otro rey, que no era sino su madre. Al saber la verdad se van el hijo, su madre y el rey a hacer penitencia al desierto. El rey vuelve a caer en la tentación de hacer el amor con su hija pero el hijo los sorprende y los mata a ambos y se vuelve al desierto. A continuación se vuelve santo y su cadáver hace milagros. Este tipo es bastante raro, prevaleciendo en la tradición latina manuscrita y no en la folklórica. Pero se encuentran reminiscencias de él en *Las mil y una noches*.

Como comenta Propp, en los materiales europeos existe no sólo relación con el *Edipo Rey*, sino con el *Edipo en Colono* de Sófocles.

Rank dice que el análisis detallado de tradiciones y mitos nos revela que no todos los mitos relatan tan abiertamente su significación real como la "ingenua" fábula de Edipo. Por lo contrario, dice que «hay muchos en los que las tendencias optativas censurables que les sirven de base aparecen deformadas y ocultas bajo disfraces simbólicos, como en la mayoría de nuestros sueños».

Un mito y tres leyendas, cada una de las cuales cuenta con divesas variantes, tienen parecido con la de San Miguel de Aralar: el mito de Perseo y Andrómeda, y las leyendas del dragón tricéfalo indo-persa, la de San Jorge de

Capadocia y la de San Julián el Hospitalario. Vamos a resumirlas a continuación:

30.-El mito de Perseo y Andrómeda. Perseo, era hijo de Júpiter y Danaë. Su abuelo Acrisius, alarmado por un oráculo que le dijo que el hijo de su hija sería el instrumento de su muerte, abandonó a su hija y a su nieto en el mar dentro de un baúl, que fue encontrado por un pescador, quien los entregó a Polydectes, el rey del país. Cuando creció Perseo fue enviado a intentar la conquista de Medusa, un monstruo terrible que devastaba el país y que en su tiempo había sido una bella mujer. Todas las personas a las que miraba quedaban petrificadas. Perseo, ayudado por Minerva y Mercurio, quien le prestó sus zapatos alados, cortó la cabeza de Medusa. Posteriormente Perseo fue al país de los etíopes, que estaba siendo devastado por un monstruo marino. Cefeo, que era el rey, para aplacar a las deidades, ofreció a su hija Andrómeda para que fuera devorada por el monstruo. Perseo mató al monstruo ayudado por sus alas y se dispuso a casar con Andrómeda. Súbitamente apareció Phineus, reclamando a la novia. Se entabló una batalla y Perseo logró que Phineus quedara convertido en una estatua de piedra, haciendo que mirara la cabeza del monstruo.

31.- La leyenda del dragón tricéfalo. Dumezil (1939) estudió entre las leyendas indo-persas la del dragón tricéfalo. La versión más conocida es la contenida en el poema épico *El libro de los Reyes, Shanameh*, del poeta Firdowsi (1020-1025 d.C.). En la tercera parte de ese libro, una sección semihistórica, se narra una versión idealizada del reinado de los monarcas históricos en Persia desde el siglo VI a.C. hasta la llegada del Islam en el siglo VII d.C.

Destaca entre esas leyendas la de un Rey-dragón-tricéfalo, llamado Zahhak, que vivió en la época de Jamshid, el cuarto rey de la lista de los gobernantes primordiales de Irán. Se presenta a Jamshid como el primero en practicar la Medicina, capaz de reducir a los demonios a la esclavitud. Embargado por la vanidad, proclama ser el creador de todas las cosas, a partir de lo cual se expande en su reino el caos. Durante el final de su reino se habla de un vasallo llamado Mardas que tiene un hijo, el mencionado Zahhak, que sería en el futuro derrotado y encadenado por un joven Rey llamado Fereydum.

Su leyenda ha llamado la atención del psicoanálisis desde sus inicios (Otto Rank, 1909), pasando por los "clásicos" (Ernest Jones, 1949), hasta nuestros días (M. Omidsalar, 1987). Cuenta esa leyenda que el demonio se le apareció al joven Zahhak y le animó a matar a su padre para convertirse en Rey. Posteriormente, el demonio le pidió como recompensa, por ese y otros favores, que le permitiera besar sus hombros, tras lo que dos negras culebras surgieron de

surgieron de esa zona del cuerpo del joven Rey. Desesperado por lo infructuoso de los intentos de desembarazarse de las serpientes, accedió al consejo del demonio de alimentarlas con cerebros humanos en la esperanza de que esa dieta las matara. Cierta tiempo después, los nobles persas ofrecieron a Zahhak el Trono de Persia. Este mató al cruel rey Jamshid y casó con sus dos hijas. Siguió entretanto matando a los hombres y poseyendo a las mujeres de sus súbditos persas. Una noche soñó que un príncipe guerrero le derrotaba tras golpearle en la cabeza con una maza. Un sabio le interpretó el sueño en el sentido de que nacería un guerrero, de nombre Fereydum, quien, en busca de venganza por la muerte de su padre y su ama-seca, le mataría. Desde entonces, Zahhak no cesó de buscar a Fereydum. Tardó un tiempo hasta que éste nació. Pronto el padre de éste fue capturado por Zahhak, quien le mató y alimentó a las serpientes con su cerebro. Luego mató también a la vaca que crió a Fereydum.

Fereydum se decidió a atacar a Zahhak. Viendo que Fereydum se había apropiado de sus dos mujeres, intentó matarle, pero Fereydum le golpeó en la cabeza con su maza. Un ángel del señor acudió en ese momento y paró el deseo de Fereydum de matar al rey, indicándole que lo llevara a determinada montaña. Intentó allí Fereydum cortarle las cabezas, pero el ángel apareció de nuevo y le indicó que le llevara al monte y le encerrara en una profunda cueva. Así lo hizo, casó con las dos mujeres del Rey y reinó durante 500 años.

32.- La leyenda de San Jorge de Capadocia. Entre las leyendas que he consultado, una de las más cercanas a la de San Miguel de Aralar resulta ser la de San Jorge, según la versión aportada en *La leyenda dorada* (S. de la Vorágine, 1260). Según ella, San Jorge fue un tribuno, oriundo de Capadocia. En cierta ocasión llegó a una ciudad llamada Silca, en la provincia de Libia. Cerca de la población había un lago tan grande que parecía un mar; en dicho lago se ocultaba un dragón de tal fiereza y tan descomunal tamaño que tenía amedentradas a las gentes de la comarca... Los habitantes de Silca arrojaban al lago cada día dos ovejas para que el dragón comiese y los dejase tranquilos, porque si le faltaba el alimento iba en busca de él hasta la misma muralla... Al cabo de cierto tiempo los moradores de la región quedarónse sin ovejas o con un número muy escaso de ellas, y como no les resultaba fácil recibir sus cabañas, celebraron una reunión y en ella acordaron arrojar cada día al agua, para comida de la bestia, una sola oveja y una persona, y que la designación de ésta se hiciera diariamente, mediante sorteo, sin excluir de él a nadie... La suerte recayó en la hija única del rey. Entonces éste, profundamente afligido, propuso a sus súbditos:

- Os doy todo mi oro y toda mi plata y hasta la mitad de mi reino si haceis una excepción con mi hija.

El pueblo accedió a esta petición; pero, pasados ocho días de plazo, la gente de la ciudad trató de exigir al rey que les entregara a su hija para arrojarla al lago... La joven salió de la ciudad y se dirigió hacia el lago. Cuando lloviendo caminaba a cumplir su destino, San Jorge encontróse casualmente con ella y le dijo: "¡Hija, no tengas miedo! En el nombre de Cristo yo te ayudaré". Enristró su lanza y, haciéndola vibrar en el aire y espoleando a su cabalgadura, dirigióse hacia la bestia a toda carrera, y cuando la tuvo a su alcance hundió en su cuerpo el arma y la hirió. Luego la llevó al pueblo y le dio muerte.

33.- La leyenda de San Julián el Hospitalario. Julio Caro Baroja señala el gran parecido entre la leyenda de Don Teodosio de Goñi con la de San Julián el Hospitalario, de la que L. Cortés y Vázquez (1951) ha descrito diversas interpretaciones artísticas y literarias diseminadas por los caminos de la peregrinación jacobea del occidente de España.

En la leyenda un ciervo hace la profecía a Julián, que está cazando, de que acabará matando a sus padres, por lo que intenta liberarse de ella huyendo de la casa paterna. Casa el joven huido con una viuda. Los padres de Julián, buscando al hijo perdido, llegan al castillo de la viuda y son recibidos con alegría al averiguar la nuera quiénes eran. Les hace así dormir en su lecho y esto provoca el parricidio. San Julián se encuentra, después de haberlo cometido, con su mujer cuando sale de misa. Se lanza a hacer seria penitencia con ella, construyendo un gran hospital cerca de un río y se dedica a pasar a los viajeros y a albergar a los pobres. Recibe en una ocasión a un ángel bajo la apariencia de uno de esos pobres, el cual le manifiesta que Dios le había perdonado su pecado, y muere poco después.

Señala Caro Baroja que cerca de Goñi, en Ororbia, existe un espléndido retablo del siglo XVI con la vida de San Julián.

c.- El complejo de Edipo en la Leyenda de San Miguel de Aralar

En la versión más completa de la Leyenda de San Miguel de Aralar, la de Fray Tomás Burgui que hemos transcrito con el número 13, la trama tiene dos partes bien diferenciadas. En la una se nos narra el origen del héroe y el horrible pecado que le llevó al destierro. En la otra se cuenta la aventura del caballero desterrado que le lleva a redimir su culpa con la ayuda de San Miguel. En ambos temas se pone de manifiesto la conflictiva edípica.

En la primera Don Teodosio mata a sus padres por celos de su actividad sexual. La leyenda quita hierro al parricidio haciéndolo pasar por un error, motivado por los celos, que llevan al héroe matar a la esposa y su amante, crimen mejor tolerado socialmente. En la segunda, se repite el tema edípico, aunque las envolturas para disfrazarlo son mayores: el dragón representaría al padre persecutorio (pene, objeto parcial, primitivo, arcaico, cargado de connotaciones orales y anales). Simbolizaría más que al padre real, como el propio Freud ya señaló, las protecciones hostiles del propio hijo. Se trataría del pene cargado con toda la sexualidad infantil mala, la que había atacado previamente a la pareja. El padre bueno, idealizado, estaría representado por Dios y por el arcángel San Miguel. La madre, por la doncella.

El acto de librar a la doncella-madre del dragón, de rescatarla, ejerce efectos reparatorios de la culpa por los asesinatos primeros que habían provocado el castigo (castración). Sin embargo, la ambivalencia por matar al dragón queda palpable en dos detalles. Por una parte, no es Don Teodosio quien mata al dragón, sino que requiere la ayuda de San Miguel. Por otra, aunque tras liberar a la doncella es perdonado y recupera la virilidad (puede de nuevo ir a vivir con su esposa), se ve obligado a seguir reparando (por la parte paterna que contenía la dragón) y crea una iglesia a la que posteriormente dedica su vida entera. La sabiduría popular habría percibido el matiz de recuperación de la virilidad de Don Teodosio y lo perpetuaría al realizar el mencionado rito de la fertilidad (ver número 16).

La trama de la leyenda de Don Teodosio de Goñi tiene semejanzas y diferencias tanto con las mencionadas variantes del mito edípico como con las leyendas del dragón tricéfalo, de San Jorge de Capadocia (ver número 32) y de San Julián el Hospitalario (ver número 33). También presenta elementos semejantes a la versión de Edipo de Sófocles (ver número 25): Edipo Rey (el parricidio involuntario, la revelación del crimen) y a Edipo en Colono (el destierro con cadenas como penitencia que equivalen a la ceguera y el exilio de Edipo; su conversión en defensor del pueblo; la recaída en el incesto con la hija en Edipo y con la esposa-madre en Don Teodosio).

Existen también, sin embargo, diferencias con el primero (ausencia de la profecía, y de la descripción del matrimonio de los padres) y con el segundo. Sin embargo, la diferencia fundamental es que en el mito de Edipo y en sus variantes -y también en la leyenda del Dragón tricéfalo (ver número 31)-, la muerte del Rey-padre va seguida de la posesión de su esposa-madre. En nuestra leyenda, la madre es también asesinada por error y no se llega, por tanto, a la consumación del incesto. Aunque en el tipo de variante de Albano

(ver número 29), que hemos comentado antes, aunque el hijo mata también a la madre, la había poseído previamente. En este sentido, nuestra leyenda sigue los pasos de la de San Julián Hospitalario (ver número 33), aunque en esta última el matrimonio previo del héroe con una viuda hace presentir el tema edípico presente en las leyendas que, como hemos comentado, estudió Benffey (ver número 24).

En la segunda parte de nuestra leyenda, de la misma manera, nada se sabe del destino de la princesa rescatada de las garras del dragón, mientras que en el caso de los caballeros andantes la doncella queda a merced de su salvador. En este sentido, se asemeja más a la cristianizada leyenda de San Jorge. La cristianización sería un progreso en el camino de la renuncia instintiva (renuncia a la madre). Sin embargo, en varias de las leyendas vascas sobre dragones comentadas se hace referencia a la belleza de la doncella. Por otra parte, como hemos comentado, tras vencer al dragón, Don Teodosio recupera a su mujer, simbólicamente su madre, lo que nos refiere de nuevo al incesto. Todo ello induce a aceptar la interpretación clásica psicoanalítica de estas leyendas. En efecto, como comenta Gutheil (1951), Freud y, en especial, Rank, propusieron que el concepto de matador de dragones se deriva de la omnipresente situación edípica. El salvador (*rescuer*) de la doncella representa simbólicamente en la mayoría de los casos un parricidio y la doncella es una imagen materna.

Otra diferencia importante es que en las variantes del mito de Edipo la ignorancia de la identidad de los padres se debía al origen del héroe, mientras que en la leyenda de Don Teodosio se debía a un engaño. En ese mismo sentido, en la segunda parte de nuestra leyenda se utiliza el simbolismo del dragón para disfrazar la muerte del padre perseguidor. Incluso no es el propio Don Teodosio quien mata al dragón sino que exige la ayuda de San Miguel. Ya hemos visto, finalmente, que en una versión de nuestra leyenda (ver número 21) el dragón no es muerto sino encerrado en una cueva (lo que hace recordar el curioso título del trabajo de Freud *El sepultamiento del complejo de Edipo*). Todo ello se explica por la necesidad de disfrazar de alguna forma el parricidio, tendencia frecuente en las leyendas y excepcional en los mitos, que ha merecido distintas explicaciones.

d.- Los mecanismos psicodinámicos de la construcción de las leyendas

Al igual que en los sueños el contenido "manifiesto" de una leyenda es el producto del compromiso con el "Superyo" (el principio de ley y orden) de

quienes lo elaboraron. Bajo la fachada del contenido manifiesto subyace el contenido "latente" de la leyenda, que expresa los anhelos y ansiedades provenientes del "Ello" (la instancia psíquica donde se sitúan los instintos y todo lo reprimido) de los individuos que la crearon. Tales ansiedades y anhelos están habitualmente mantenidos bajo el control de las fuerzas del "Yo".

El proceso de transformación del contenido latente en el contenido manifiesto de los sueños se denomina "trabajo onírico". La interpretación sigue un proceso inverso mediante el que traducimos el contenido manifiesto del sueño a su lenguaje original. Explicamos además cómo se produce el cambio del contenido latente en manifiesto. De esa misma forma se explica psicoanalíticamente la formación de las leyendas, que representarían el inconsciente de los pueblos, transformado por la censura en un producto más tolerable.

El trabajo onírico, como el de la elaboración de las leyendas, comprende la utilización de mecanismos como la distorsión, el desplazamiento, la simbolización y la elaboración secundaria. Freud subrayó que en ocasiones es aconsejable a la hora de interpretar un sueño que el paciente aporte los sueños dos veces y que el analista compare entonces las dos versiones. Señaló que los detalles que aparecen modificados en la segunda versión son, como regla, los más vulnerables.

En un trabajo anterior (Guimón, 1986) señalé que en los mitos se presentan en toda su crudeza pasiones y deseos aterradores, como el filicidio, el parricidio, el incesto, el desmembramiento, etc. En las leyendas, en cambio, generalmente tales actos terroríficos se hallan atenuados y en ocasiones disfrazados. Cuanto más cercano al momento histórico del autor es el relato los impulsos prohibidos se hallan más camuflados. Todo ocurre como si la distancia que nos separa de los mitos permitiera la expresión más cruda de los deseos profundos y temidos. Es por todo ello que resulta de interés observar cómo se producen, en las leyendas de las que provienen las variantes de la leyenda de Don Teodosio, diversas modificaciones en lugares y tiempos diversos.

e.- Mecanismos de atenuación en las leyendas del tema del parricidio.

Según Frazer (1951, 1981), la sucesión en el trono del padre por el hijo es la forma más reciente de sucesión, pero no siempre el poder pasó del padre al hijo, por vía masculina. Entre algunos pueblos arios y en cierta etapa de su evolución social, el poder pasaba del Rey al yerno, es decir se transmitía me-

dante el matrimonio de la hija. Ello conllevaba en ocasiones la muerte del Rey, que Frazer explica desde un punto de vista histórico etnográfico. En algunas leyendas se recoge el asesinato del Rey por parte del yerno, deseoso de sucederle en el trono. Sin embargo, en la leyenda, generalmente, se traspasaba sólo la mitad del reino al yerno, atenuando la dureza de la historia, quedando el Rey vivo, para compartir con el protagonista su poder.

En todos los casos anteriores la sucesión se realizaba a través del yerno, pero cuando comenzó a ser a través del hijo la sucesión dejó de ser conflictiva. En efecto, según Frazer, en el sistema patriarcal el hijo ni siquiera puede desear la muerte del padre. En cambio, el padre, en cuyas manos está todo el poder, es libre de actuar con su hijo a su antojo, como ocurre en el caso de Edipo, a quien intenta matar Layo, o en la historia de Abraham. El héroe de esa época no puede querer abiertamente matar a su padre, porque entonces no sería, ante la sociedad, un héroe, sino un delincuente. Nos explica Propp que se introduce en la trama una corrección. La muerte consciente deja lugar a la muerte inconsciente, y la intencional y voluntaria es sustituida por la muerte deseada por los dioses, por la muerte heroica del Rey en acto de batalla o, en la tradición más reciente, a manos del hijo de modo casual e involuntario.

Propp propone una explicación histórico-sociológica para las transformaciones y disfraces del deseo de matar al padre. Habla por una parte de "la transposición del sentido del rito", es decir, la sustitución de un elemento cualquiera del mismo, que, como consecuencia de cambios históricos, se ha vuelto inaceptable o incomprensible, por otro elemento más comprensible o más tolerable para las creencias de la época. Como un caso especial describe la "inversión del rito", es decir, la conservación de todas las formas del rito, pero añadiendo en el relato maravilloso un sentido o un significado opuestos. Cita Propp un ejemplo. Existía, en la Antigüedad, la costumbre de matar a los ancianos, pero en algunos relatos maravillosos se narra cómo determinado anciano que habría debido ser muerto, no lo es. Mientras esa costumbre tuvo vigencia, quien hubiese sentido piedad por el anciano hubiera sido objeto de burlas o incluso de castigo. En el relato maravilloso, en cambio, quien muestra piedad por el anciano se convierte en héroe. La inversión del rito sería exigida por una relación negativa del tema actual con una realidad histórica anterior.

Desde el punto de vista psicoanalítico, estas alteraciones, por la vía de la mitigación de la hostilidad del hijo o de su conversión en deseos de salvación, pueden ser interpretadas como la puesta en marcha del mecanismo de "transformación en lo contrario", proceso por el que la finalidad de una pulsión se

transforma en su contraria. De la misma forma se pondrían en marcha las llamadas formaciones reactivas, destinadas a encubrir los sentimientos hostiles con actitudes proteccionistas o complacientes.

D.- PERSONAJES

a.- El Dragón

Aunque la figura el dragón proviene de las civilizaciones sumeria, egipcia y china, adquiere una importancia singular en la Edad Media. Lo vemos representado no sólo en los tratados animalísticos medievales (los bestiarios), sino en las vidas hagiográficas, en las novelas de caballerías y en las ilustraciones de los manuscritos.

En la cultura occidental cabe hablar de un dragón "laico", el presente en la Literatura y en las Artes Plásticas entre los siglos VIII y XIII; de un dragón "eclesiástico", el que aparece en las ilustraciones de los manuscritos del Apocalipsis de San Juan, y de un dragón "gótico", simbiosis de los anteriores. En esas épocas presenta apariencias muy diversas, aunque con el común denominador de mantener un carácter híbrido, que contiene los 4 elementos: el fuego por su aliento, el aire por sus alas, el agua por las escamas de su cuerpo y la tierra por su forma de serpiente.

El dragón es un ser monstruoso, de carácter destructor, y puede ser diferenciado de otros monstruos demonios y seres maravillosos, como el lagarto, el grifo, el ibis, la salamandra, el basilisco, la serpiente, la mantícora, el aspid o la hidra. La versión más generalizada sobre su origen es la que propone León Africano, quien lo hace provenir del apareamiento entre un águila y una loba.

La función del dragón varía desde devorar cosechas y personas hasta guardar tesoros o princesas, lo que da idea (Cirlot, 1985) de la ambivalencia con que se le evaluaba. En efecto, en China simboliza la perversión sublimada y superada, pues se trata de un dragón "domado", como el que obedece a San Jorge después de haber sido derrotado por el santo. El dragón chino (Omid-salar, 1987), al contrario que el europeo, posee no sólo una gran fortaleza sino también una gran "bondad", es una criatura divina dotada de poderes mágicos.

Los textos en que los dragones aparecen contienen, en ocasiones, explicaciones de su significado. En *De bestiis et aliis rebus* se afirma que el dragón

«es asimilado al diablo... se dice que es crestado porque él mismo es el rey de la soberbia». En este mismo sentido lo describe repetidamente el *Codex Gerundensis*. En la *Historia Regum Britannie*, Uter, el hermano del rey de los britanos, le pide al mago Merlín que interprete la visión que había tenido de una estrella prodigiosa que presentaba un globo de fuego en un extremo. Merlín le dijo: «ese astro te representa a ti, lo mismo que el dragón de fuego de su cola». De la misma manera, en *Le Morte Darthur* el rey pide a un filósofo que le explique el significado de un sueño que le había turbado grandemente y en el que veía un espantoso dragón que ahogaba a mucha de su gente. El filósofo le dijo que el dragón representaba la propia persona del rey.

Como dice Cirlot, la universalidad del dragón permite concebirlo como un «símbolo tradicional, arquetipo de un inconsciente colectivo, dotado por tanto de un vastísimo campo de posibilidades significativas». Si el dragón eclesiástico simboliza al diablo y las bajas pasiones, en especial la concupiscencia, en el mito griego se le confiere un significado progenitor. Así, en el mito de Cadmos, una vez muerto, el dragón siembra los dientes en la tierra y nacen inmediatamente hombres armados. Para Cardint este carácter progenitor reenvía a la lucha-iniciación del héroe como conflicto entre él y su padre. En ese mismo sentido, dice Aarne que el dragón de los bestiarios es el oponente típico: «quizás estos seres parezcan existir sólo para que un héroe pueda matarlos».

Desde el punto de vista psicológico, se interpreta al dragón como una fuerza de la Naturaleza, que simboliza la parte negativa de los instintos humanos o como «la representación de terrores fragmentarios, de repugnancias, de pavores, de repulsiones». En cualquier caso, el dragón, como el resto de los monstruos, ha sido considerado por los psicoanalistas como (Kapler) «una síntesis, un resumen del Universo... un espejo del mundo... que ofrece una imagen global artificialmente creada y querida por el espíritu, es decir, una imagen que pertenece a su autor. Su creación es posible, pues, merced al doble mecanismo de proyección de fantasmas y de recreación de la realidad, con la intervención de mecanismos semejantes a los empleados en los sueños, como el desplazamiento o la condensación».

Eros y Thanatos son los impulsos representados en los monstruos. En efecto los dragones han sido relacionados con la fecundidad. En la mitología cristiana están relacionados con la sexualidad y tienen una misión maléfica. Representan en ocasiones la sexualidad masculina. Otras veces simbolizan la sexualidad femenina, con frecuencia con matices atemorizantes relacionados con las fantasías de "vagina dentada". Ruiz Doménech, basándose principalmente en el estudio de dos cuadros de Ucello sobre la leyenda de San Jorge y

el dragón, sugiere, en una interpretación discutible, que ésta representa, en estos cuadros, la homosexualidad femenina. En el Apocalipsis es una de las manifestaciones de la Bestia, símbolo de la impura Babilonia. Pero posee también netas características destructivas, como lo atestiguan la mayoría de las narraciones. La actitud "devoradora" del dragón, por otra parte, ha recibido interpretaciones sexuales por parte de Freud y otros autores.

Tiene control sobre las fuerzas naturales, la prosperidad y la paz, por un lado, y sobre la guerra y el hambre, por el otro. Es la manifestación del mismo emperador. Todo ello hace que sea un símbolo del padre, que es no sólo el creador y protector del niño, sino el temible tirano opresor de éste. También en nuestra cultura occidental desde Freud y Rank, como antes hemos comentado, son varios los autores que han visto en distintas leyendas y obras de arte un símbolo del padre.

b.- D. Teodosio de Goñi

El personaje del héroe se halla repartido en esta leyenda entre las figuras de Don Teodosio de Goñi y San Miguel, que se enfrentan al dragón como lo hicieron tantos otros de sus predecesores a lo largo de la historia. En efecto, el rey Beowulf de la leyenda germana se enfrentaría al dragón guardián del tesoro. San Miguel y sus ángeles combatiría con el dragón, el primer diablo, antes ángel Lucifer, que se enfrentó por soberbia a Dios. Rolando (*Chanson de Roland*) lucharía contra el pérfido rey Marsil, que se acompañaba siempre de un dragón. El propio Jesucristo resucitado destruiría al diablo en forma de dragón según Thaüm. Numerosos caballeros andantes en busca de fortuna, como Ruggeri, Perlesvaus, Lanzelot del Lac, el caballero de la isla de Rodas y Espercius librarían desiguales batallas contra fieros dragones. De la misma manera, la "leyenda dorada" nos cuenta que santos como Santa Margarita, Santa Marta o San Jorge derrotaron o sometieron a dragones.

A Don Teodosio de Goñi en algunas versiones se le llama "caballero" o "señor" y en otras se le confiere la posición de "capitán general de las cuatro provincias" o incluso la condición "real". Presenta características de varios de sus predecesores. Es, sin embargo, una visión más modesta, más rural del héroe. Se le muestra como crédulo, fácilmente engañable por las malas artes del demonio, quien le confunde en varias ocasiones. Aparece, por otra parte, como menos poderoso e idealizado que otros de los personajes que se enfrentan en las leyendas a dragones, siendo incapaz de terminar con el enemigo, para lo que requiere la ayuda del arcángel. Utiliza mecanismos psicológicos

primitivos, como la negación, y, así, no reconoce los semblantes de sus padres en las cabezas que acaba de cortar. Se le muestra como una persona insegura, con débil control de sus impulsos. Se insinúa en la leyenda que su sexualidad genital es pobre (pobreza genital por fijación pregenital, como nos diría Freud) y así se le presenta como celoso de su mujer y tendente a gratificaciones libidinales pregenitales, como se muestra en la versión en la que se le hace manipular sus excrementos.

c.- San Miguel

El otro héroe de nuestra leyenda es San Miguel, el arcángel guerrero y justiciero, santo cuya lucha con el dragón ha sido representada en bellísimos retablos en todo el territorio español, y cuya devoción en Navarra ha sido estudiada por diversos autores, entre ellos Caro Baroja. Es un santo muy venerado también en Vizcaya y es, por ejemplo, patrono de Zalla, en cuya iglesia parroquial se venera una imagen y en cuyo escudo figura luchando con un dragón.

En la mencionada leyenda del dragón tricéfalo indo-persa hemos visto cómo juega un papel importante un ángel del Señor -se entiende que de Alá, debido a la influencia árabe después de la invasión de Persia en el siglo VII)-, que evita que Fereydum mate a Zahhak y hace que lo confine en una cueva. Se trata del equivalente a San Miguel en aquella leyenda. Parece ejercer un papel de salvaguardar al héroe de la culpa que pudiera caberle cuando, con un deseo reparatorio, mata al dragón, que representa sus proyecciones hostiles, pero también a su padre.

d.- Otros personajes

La esposa de Don Teodosio es quien coloca a sus suegros en el lecho propio porque resulta indirectamente (muy directamente desde el punto de vista psicoanalítico) responsable (tal vez como inductora) del parricidio. Su voluntad homicida podría justificarse en su difícil situación doméstica al tener que convivir con sus suegros en la casa de éstos, circunstancia que crea serios problemas en las familias rurales vascas, aún en nuestros días, cuando persiste la institución del mayorazgo.

A diferencia de los padres de muchos héroes de leyenda, frecuentemente de condición noble, que representaban una actitud hostil hacia el hijo, no se

menciona una tal disposición en los padres de Don Teodosio. El crimen parental no presenta así justificación.

La doncella de nuestra leyenda es de modesta condición (hija de campesinos), a diferencia de las doncellas de otras leyendas, que tenían con frecuencia condición real o que era la propia Virgen en otras.

En la leyenda de San Miguel se mencionan también las figuras de Dios, el Papa, el Obispo e implícitamente la del herrero que fabrica las cadenas y el calzado de Don Teodosio. Las tres primeras son figuras netamente superyoicas, punitivas, que se encargan de imponer su penitencia -restricción de movimientos y de relación social equivalentes a la castración- al transgresor del tabú del parricidio. En cuanto al herrero, es una figura que aparece con frecuencia vinculada al adiestramiento como guerrero del futuro héroe matador de dragones (Indra, Sigfrido, etc.). Generalmente es él quien fabrica sus armas, y esa capacidad creadora de algo nuevo le hace un símbolo de la figura del padre (Roheim, 1925). En la leyenda de San Miguel es quien inmoviliza (castra) a Don Teodosio. Sólo después de la castración se puede hacer la renuncia edípica y sepultar los deseos correspondientes.

La serpiente aparece en la leyenda de San Miguel como tentadora y transmisora de los engañosos mensajes a Don Teodosio. Es una figura paralela a la de la esfinge en el mito de Edipo. Representa en nuestra leyenda el engaño, la mentira, personificada en la tradición cristiana por el demonio.

E.- CONCLUSIONES

El dragón es una figura legendaria que se introduce en el País Vasco por las vías jacobeanas. Tiene claras semejanzas con otros personajes mitológicos vascos, como Mari en algunas de sus apariencias o como su compañero el cuclero, pero puede y debe ser diferenciado de ellos.

Las distintas leyendas sobre dragones que diversos autores han recogido en el País Vasco son, como ocurre con tanta frecuencia en la cultura universal, desde el punto de vista psicoanalítico, variantes del mito de Edipo. Se observan, en algunas de ellas, detalles temáticos diferenciales interesantes, de las que nos interesa aquí resaltar dos. Por una parte, en la leyenda sobre el origen de la palabra Mondragón (ver número 4) quien mata al dragón es un grupo de ferrones. Por otra, en las leyendas de Urdiain, en la sima de Mendarte en Urbasa (ver número 7), el dragón es muerto por la doncella, quien le pega con un huevo. Ambas originales variaciones limitan el poder del tradicional

poder del tradicional héroe medieval: la una, al hacerlo desaparecer en favor de una hazaña comunitaria, en interesante referencia al "fondo comunalista vasco" (Ortiz-Osés, 1982); la otra, delegando el acto de derrotar al monstruo

Aunque la leyenda de Don Teodosio de Goñi tiene muchos elementos tomados de la de Edipo, a diferencia de ésta, no termina con la muerte únicamente del rey por parte del héroe, sino también con la muerte de la reina. En realidad, por lo tanto, hace referencia a una situación más primitiva que la edípica, el odio del niño a la pareja parental, al amor entre los padres.

Don Teodosio aparece en nuestra leyenda, al igual que en otras de nuestras leyendas de dragones, como una figura menos omnipotente que en las leyendas occidentales o que en las indo-persas que hemos podido estudiar: no mata directamente al dragón, sino por intermedio de San Miguel y se deja engañar constantemente por el demonio. Don Teodosio no culmina el incesto y presenta rasgos de actividad libidinal pre-edípica, como juegos con las propias heces.

El "oralismo" (como regresión pregenital) de la cultura vasca, al que tanta referencia han hecho diversos autores, aparece como omnipresente en la leyenda de San Miguel de Aralar: el dragón no sólo se alimenta de ganado sino de seres humanos y de presumiblemente bellas doncellas. En algunas versiones de la leyenda el dragón se come la cadena. En otra, en fin, al comer la muñeca de cera puede ser controlado: "por la boca muere el pez".

El matriarcalismo vasco quedaría reflejado en nuestra leyenda por la esposa de Don Teodosio: induciría a su marido al parricidio y quedaría posteriormente como única dueña y señora de la casa al abandonarla su esposo, circunstancia frecuente entre nuestros pescadores y entre algunos de nuestros campesinos.

La interpretación psicoanalítica de esta leyenda tiende a confirmar datos de trabajos anteriores sobre una cosmovisión (Weltanschauung) vasca protomediterránea pre-indoeuropea. La estructura matriarcal-naturalista y comunalista vasca ha sido relacionada con el oralismo y los txokos (Castilla del Pino), la formación de hermandades y fratrias, las exhibiciones deportivas de fuerzas o energías "naturales", el narcisismo característico, la religiosidad totalizadora (Oteiza), la política tribal y la violencia (Ortiz-Osés).

Diversos trabajos de los últimos años, realizados desde encuestas psicodinámicas (Crawford) hasta el test de Rorschach (Redondo), han ido perfilando más la psicodinamia de la mujer y el hombre vascos. Se han confirmado los "conflictos orales" y se han puesto en relación con la "ligazón a la madre"

(Redondo). Nuestro presente trabajo sobre las leyendas de dragones abunda en esas impresiones, que intentaremos ampliar con el estudio de algunas otras leyendas que hacen referencia a la conflictividad edípica femenina.

En cualquier caso, aunque la adscripción generalizadora de rasgos de carácter a comunidades amplias como la vasca es siempre abusiva, es cierto que la leyenda de San Miguel de Aralar nos hace sentir como familiares muchas imágenes. Indómitos monstruos que campan por sus respetos por modestos paisajes rurales. Caballeros *gixajos* dispuestos a dejarse engañar por demonios de tres al cuarto. Amas de casa hacendosas capaces de poner orden en su casa a veces a un alto precio. Pero claro está que este último balance subjetivo puede ser fácilmente expresado en forma opuesta.

F.- BIBLIOGRAFIA

- ABRAHAM, K.: "La salvación y el asesinato del padre en la formación de las fantasías neuróticas", en *Estudios sobre Psicoanálisis en Psiquiatría*. Buenos Aires, 1922.
- ANGLICI, B.: "De proprietibus rerum" (el libro XVIII) (siglo XIII) Trad. al francés, provenzal, italiano, castellano e inglés; cit. por M. Salvat ("Actes du Colloque du C.E.M.U.P.", Amiens, 1980, pp. 429-448), en *El Drac en la cultura medieval*. Barcelona, 1987.
- BARANDIARAN, J.M.: *Obras completas*, III, La Gran Enciclopedia Vasca, 1973.
- BEOWULF (vv. 2210-2690) (siglo VIII). Texto original, traducción, prólogo y notas de Luis Lerate, Barcelona, 1974.
- BULLFINCH, T.: *Bullfinch's Mythology*, New York, 1978.
- CARDINI, F.: "El drac com arquetipus", en *El drac en la cultura medieval*, Barcelona, 1987, pp. 27-45.
- CARO BAROJA, J.: *Ritos, mitos y equívocos*, Madrid, 1974, pp. 155-215.
- CIRLOT, V.: "Prèambul per a una exposició", en *El drac en la cultura medieval*, Barcelona, 1987, pp. 7-26.
- CODEX GERUNDENSIS (A. 975). Vol. compl. del facsímil, Madrid, 1975.
- CHANSON DE ROLAND: (vv. 1631-1641) (A. 1100). Edición y traducción: Martín de Riquer, Barcelona, 1983.
- DAS NIBELUNGENLIED (v. 3 Av. 100, 15 Av. 899, 902) (1200). Ed. de Karl Bartsch y H. Boor, Wiesbaden, Brockhaus, 1979 (21ª ed.) Trad.: Marianne Oeste de Bopp, México, 1978.

- DE BESTIIS ET ALIIS REBUS (Lib. II, cap. XXIV) en *Patrologiae Latinae*, t. 177 (segona meitat s. XII) Ed. B.P. Migne, 1854. Trad. especial per l'exposició: V. Cirlot, en *El Drac en la cultura medieval*, Barcelona, 1987.
- DUMEZIL, G.: "Deux traits du mostre tricéphale Indo-Iranien", en *Révue de l'Histoire des Religions*, 120 (1939), pp. 5-20.
- FEDER, L.: *Ancient Myth in Modern Poetry*, Princeton.
- FRENZEL, E.: *Diccionario de Motivos en la Literatura Universal*, Madrid, 1980, pp. 58-67.
- FREUD, S.: "La elaboración onírica" (1901), en *La interpretación de los sueños*, Madrid, 1968, pp. 458-499.
- "Psicopatología de la vida cotidiana" (1901-04), en *La interpretación de los sueños*, Madrid, 1968, pp. 628-769.
 - "Sobre un tipo especial de elección de objeto en el hombre" (1910), (en *Aportaciones a la psicología de la vida erótica*), en *Ensayos sobre la Vida Sexual y la Teoría de la Neurosis*, Madrid, 1968, pp. 963-67.
 - *Totem y tabú* (1912), Madrid, 1968, pp. 511-601.
 - "Los que fracasan al triunfar" (1916), en *Varios tipos descubiertos en la labor analítica*, Madrid, 1968, pp. 1085-1093.
 - *Psicología de las Masas y Análisis del Yo* (1921), Madrid, 1968, pp. 1127-1167.
- HAYES, L.N.: *The Chinese Dragon*, Shanghai, 1922.
- JONES, E.: "The theory of symbolism" (1916), en *Papers on Psychoanalysis*, London, 1977, pp. 87-145.
- *Hamlet and Oedipus* (1949), New York, 1976.
- KAPLER, C.: *Monstruos, demonios y maravillas*, Barcelona, 1986.
- KIRG, G.S.: *La Naturaleza de los Mitos Griegos*, Barcelona, 1984.
- KRIS, E.: *Prince Hal's conflict*, en *Psychoanalytic Explorations in Art*, New York, 1979, pp. 272-289.
- KURZWELL, E., y PHILLIPS, W.: *Literature and Psychoanalysis*, Columbia, 1983.
- LANCELOT DE LAC: (P. II, vol. IV, pp. 117 y ss.) (A. 1215) Ed. H.O. Sommer, Washington, 1911. Trad. Especial per l'exposició: V. Cirlot., en *El Drac en la cultura medieval*, Barcelona, 1987.
- LERDERER, W.: "Dragons, Delinquents and Destiny", en *Psychological Issues*, vol. 4, nº 3, mon. 15, New York, 1964.
- MALAXECHEVERRIA, I.: "El Drac en el bestiari medieval", en *El drac en la cultura medieval*, Barcelona, 1987, pp. 47-60.
- MALORY, T.: *Le Morte Darthur* (Lib.V. cap. IV, Xi), Malory Works (C.1460) Ed. E. Vinaver, London, 1971 (segunda ed.). Trad.: F. Torres Oliver, Madrid, 1985

- MARTORELL, J. y MARTI DE GALBA, J.: "Tirant lo blanc" (segunda mitad S. XV), ed. J.M. Capdevilla, en *Els Nostres Classics*, Barcelona, 1929.
- MONMOUTH, DE G.: *Historia Regum Britannie*, (Cap.108, 111-112, 133) (A.1137), ed. N. Wright, Cambridge, 1984. Trad.: L. A. de Cuenca, Madrid, 1984.
- OMIDSALAR, M.: *Oedipus in Kansas: a version of Aarne-Thompson tale type 569 among the Potowatomi indians of Kansas*, Amer, Imago, 1983, 40:2, pp. 159-174.
- ORTIZ-OSÉS, A. y MAYR, F.K.: *El inconsciente colectivo vasco*, San Sebastián, 1982.
- *El Matriarcalismo vasco*, Bilbao, 1988.
- ORTIZ-OSÉS, A.: *Antropología simbólica vasca*, Barcelona, 1985.
- *Mitos y leyendas vascas*, Buenos Aires, 1985.
- PERLESVAUS: (1.5. 693-99, 5841-5890) (A. 1210), ed. W. Nitze y Atkinson, Vol. 1. New York, Phaeton, 1972 (1ª ed. 1937), trad.: V. Cirlot, Madrid, 1986.
- PROPP, V.: *Edipo a la luz del folklore*, Madrid, 1980.
- *Las raíces históricas del cuento*, Madrid, 1981.
- RAMANJUAN, A.K.: "The Indian Oedipus", en *Oedipus: A Folklore Casebook*, ed. A. Dundes and Edmunds. New York, 1983, pp. 234-261.
- RANK, O.: *Das Inzestmotiv*, 1912.
- *Die Nacktheit in Sag und dichtung*, 1913.
- *The Myth of the Birth of the Hero* (1914), New York, 1964.
- RAZER, J.G.: *La Rama Dorada. Magia y Religión*, Madrid, 1951.
- RUIZ-DOMENEC, J.E.: "La princesa i el drac", en *El drac en la cultura medieval*, Barcelona, 1987, pp.75-103.
- SMIRNORV, A.M.: "Recopilación de cuentos de la Gran Rusia", en *Archivo de la Sociedad Geográfica Rusa*, Petrogrado, 1917, cuento 44 y cuento 186. Citado por Propp (1980).
- THAUN, DE P.: "Bestiaire" (vv. 461-472, 491-514, 567-578, 1415-1466, 1453-1460) (A. 1126), ed. E. Walberg, París, Lund, 1900. Trad.: V. Cirlot, especial per a l'exposició, en *El Drac en la cultura medieval*, Barcelona, 1987.
- VORAGINE, S. de la: *Santa Margarita: Leyenda dorada* (Cap. XCII c.1260), trad.: Fray José Manuel Macías, Madrid, 1982.
- WHITMONT, E.C.: *Retorno de la Diosa*, Barcelona, 1984.

RESPUESTA AL DISCURSO DE INGRESO DE D. JOSE GUIMON UGARTECHEA

José Luis Goti Iturriaga

Jaun Andreok.

Señoras y Señores.

Es un alto honor para mí recibir y presentar, ante la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País, al nuevo amigo de número, D. José Guimón Ugartechea, merecedor como pocos de tan alta distinción.

José Guimón es el primer Catedrático de Psiquiatría en la Universidad del País Vasco y ha sido, además, el primer vasco que a lo largo de la historia ha conseguido una cátedra de esta disciplina en todo el estado español. A tal rango no se llega sin un esfuerzo constante, mantenido día a día a través de un camino largo y difícil, que intentaré mostrar a Vds. en mi participación en este acto.

Esta intervención, breve por necesidad, la parcelaré en tres apartados: en el primero quiero exponerles algunos aspectos de su vida; el segundo lo dedicaré a analizar su obra y, finalmente, consideraré su trabajo de hoy.

El día 3 de Junio de 1943 nace José Guimón en Bilbao, sexto de siete hermanos, en el seno de la familia de un profesional muy distinguido de la medicina vasca. Forzosamente he de referirme a su padre, D. Julián, rica personalidad con excepcionales cualidades de docente. Idealista, dotado de una llamativa capacidad de gestión y de un amor y una entrega sin límites a nuestra

comunidad. Dedicado y comprometido a dotar a este pueblo de una Universidad, fue privado de libertad durante más de cuatro años. Cuantos tuvimos ocasión de tratarle nunca lo podremos olvidar. Quiero expresar, con estas palabras, mi homenaje de admiración, cariño y gratitud a D. Julián.

Nacido y formado en este hogar, surgió en José Guimón, ya como estudiante de Bachillerato, una primera vocación artística con una breve dedicación a la pintura, escultura y literatura.

Concluidos sus estudios secundarios, cursó Medicina en las Universidades de Zaragoza y Barcelona, ganando por oposición la plaza de Alumno Interno de Cirugía en este segundo Centro. A los ventidós años, todavía estudiante, sería redactor-jefe de la revista *Medicina y Cultura*, del Colegio Mayor "San Raimundo de Peñafort", en que publica sus primeros trabajos, que comentaré más tarde.

Terminada brillantemente la carrera, en 1966, se Doctoró, en 1971, con la tesis *Apraxia y agnosia*, dirigida por el Prof. Barraquer, y que mereció del tribunal encargado de juzgarla la calificación de "Sobresaliente cum laude".

En el período de preparación de su tesis fue Médico Interno del Centro Neuropsiquiátrico de Martorell y Médico Asistente de los Servicios Neurológicos y Psiquiátricos de los Hospitales de Barcelona, Londres, Ginebra y Zamudio.

Fue becado por la UNESCO y por el Comité Conjunto Hispano-norteamericano, y más tarde galardonado con el premio "Alonso Alegre", con el de la "Academia de Ciencias Médicas de Bilbao", con el premio al mejor trabajo publicado en la *Gaceta Médica de Bilbao*, accésit al Premio Nacional, etc.

Ha tenido como maestros, a quienes ha seguido paso a paso, al Prof. Ajuariaguerra, en su concepción psiquiátrica, y al Prof. Barraquer Bordás, en su visión neurológica.

Discípulos suyos pueden considerarse el malogrado Delclaux, el Prof. Gutiérrez y un sinfín de colaboradores, que, en aras de la brevedad, debo omitir.

En su servicio a la Universidad, inmerso ya en la vida docente, tras nueve años de Interinidad, logró por oposición, en 1975, la plaza de Profesor Adjunto Numerario; cuatro años más tarde, la de Agregado Numerario y, finalmente, en 1981, a los 38 años, fue designado Catedrático de Psiquiatría de la Facultad de Medicina y Director del Departamento de Psiquiatría del Hospital Clínico de Basurto.

También ha impartido docencia en la Universidad de Nueva York.

Siguiendo una línea de investigación epidemiológica, ha dirigido doce tesis doctorales sobre diversos aspectos de la Neuropsiquiatría Clínica. Todas fueron calificadas con "sobresaliente cum laude", y constituyen el premio a una de sus tareas más duras, eficaces y, al mismo tiempo, gratificantes.

Ellas ponen de relieve que ha sabido crear, desde su Departamento de Psiquiatría, una verdadera escuela de jóvenes especialistas, que ocupan hoy una buena parte de los puestos docentes y asistenciales de la Red de Salud Mental del Gobierno Vasco.

Además de esta vida universitaria, quiero destacar su labor asistencial a varios miles de enfermos. Para los médicos, el horizonte del dolor es uno de los configurantes habituales de nuestra vocación. Dentro del campo de trabajo específico de José Guimón el dolor cobra unos matices siempre de actualidad y, si cabe, más y mejor definidos: me refiero a los problemas derivados del psiquismo alterado. Contra todo esto viene luchando nuestro nuevo amigo, poniendo a contribución lo mucho que su conocimiento y su humanismo hacen posible.

Para completar esta, tan breve, semblanza de su vida, quiero estimar y señalar que considero a José Guimón un hijo entrañable, esposo y padre ejemplar y un amigo poco común.

LA OBRA DE JOSE GUIMON

Para estimar su obra escrita he revisado, una por una, ochenta publicaciones tuyas, que he ordenado cronológica, temática y editorialmente.

En la década de los 60 publicó catorce trabajos, treinta y cuatro en la de los 70, y en lo que llevamos de la actual he recogido treinta publicaciones.

Han colaborado con él setenta y cuatro autores diferentes, entre los que se encuentran notables neurólogos, sociólogos, psiquiatras, psicólogos, bioquímicos, ingenieros, penalistas, farmacólogos, forenses y hasta algún cirujano o internista, como yo mismo.

De ellos, buena parte son norteamericanos, otros catalanes y especialmente vascos.

He podido comprobar que en más de once ocasiones ha colaborado con él el Prof. Rego; el Prof. Gutiérrez lo ha hecho en nueve; en ocho, Ozámiz; Delclaux lo hizo seis veces; los Dres. Illa, Atucha, Villasana y Totorica, cinco; y más de cincuenta autores diferentes en una, dos o tres ocasiones. Esto nos da idea de la extraordinaria capacidad de participación y colaboración del -y con-

el autor, así como de la diversidad de concepciones, orientaciones, materiales, métodos y resultados obtenidos. Los trabajos que son publicados exclusivamente con su firma son, curiosamente, casi todos reflexiones crítico-literarias o editoriales neuropsiquiátricos.

La mayor parte de los trabajos son originales, de auténtica investigación científica; he contabilizado veintinueve en este apartado y debo destacar que el más alto porcentaje se refiere a aspectos sociales de la moderna Psiquiatría, casi todos ellos -trece- de la última década. Cuantos se referían a investigaciones sobre esquizofrenia, demencia senil, lesiones del alcohol y diversas psicosis fueron apareciendo en las décadas de los 60 y 70. preferentemente.

En cuanto a reflexiones críticas de Psiquiatría, he recogido ventiseis publicaciones, y la frecuencia más alta corresponde a la interpretación de la psicoterapia de grupo -seis-, a los problemas psicológicos que plantea el bilingüismo -cuatro-, y también a la legalización de las drogas, depresiones, fobias, a características del moderno hospital psiquiátrico, etc.

Aunque este texto resulte difícil de ser seguido por todos Vds., no puedo dejar de referirme también a las interesantísimas reflexiones crítico-literarias que han salido de la pluma del Dr. Guimón, de las que seis se refieren a su admirado Pío Baroja y otras a Achúcarro, García Lorca, Gárate, etc. Es obligada una referencia más a la obra de Baroja, que ha sido repetidamente analizada por el Prof. Guimón, especialmente por sus aportaciones e interpretaciones psicológicas. Desde joven, nuestro amigo sintió coincidir o identificarse con el "hombre de Itzea" en un sinnúmero de aspectos, salvedad sea hecha del escasísimo apego que D. Pío sintiera por el psicoanálisis y por el Dr. Freud.

Me permitirán Vds. que extreme mi atrevimiento al recomendarles la lectura del artículo que el Dr. Guimón dedicó a Oscar Wilde y García Lorca, que he encontrado muy atractivo.

Fruto de su admiración hacia Achúcarro es el interés por los aspectos histotquímicos de los enfermos psiquiátricos, concretados en el análisis específico de la bioquímica de los depresivos y los esquizofrénicos.

Los trabajos de Guimón han tenido una gran difusión. Prueba de ello es que más de 31 revistas de todo el mundo han solicitado su colaboración, habiéndose editado algunos en Boston, Nueva York, Londres, Buenos Aires, Amsterdam, Barcelona, Madrid, Granada, Lisboa, Bilbao, etc. y, por supuesto, en las Actas y Abstracts de congresos nacionales e internacionales.

Como es lógico, han sido las revistas especializadas en Psiquiatría las que han recogido el mayor número de sus contribuciones, hasta un total de 25. El

resto de sus publicaciones se reparten entre revistas de Neurología, académicas y literarias.

Quisiera llamar su atención sobre un aspecto que ha podido pasar desapercibido y que para mí resulta extraordinariamente entrañable en mi condición de ex-Director. El mayor número de colaboraciones han sido expuestas en la *Gaceta Médica de Bilbao*, nuestra publicación cuasi centenaria y, por supuesto, la de máxima antigüedad médica en el estado español. Vienen después la revista *Psiquis*, de Madrid; las *Actas Hispano-Lusas de Neuropsiquiatría* y la revista *Medicina y Cultura*, testigo de sus primeros escauceos en el mundo de las letras, en la que se recogieron cinco temas monográficos suyos.

Quiero subrayar el paralelismo cronológico existente entre los trabajos de investigación y las ulteriores reflexiones editoriales, que se inician aproximadamente hace veinte años, con aspectos neuropsiquiátricos, fuertemente neuronales, neurológicos, "cajalianos" diría yo; para evolucionar progresivamente hacia temas más psicóticos, psicopatológicos y psicoterápicos, y luego adentrarse en los aspectos psicoanalíticos y en las redes sociales de la Psiquiatría moderna, tanto en lo que se refiere a la salud mental de la comunidad, como a la formación de médicos, residentes y psiquiatras.

Es también de interés la casuística médica que publica en diversas revistas, porque resulta verdaderamente aleccionadora y cuestionable una exposición puntual de casos clínicos que se salen de lo común.

Para resumir este apartado, indicar que Guimón, en sus comienzos, alternó la literatura con dos interesantes trabajos de clínica médica -alergias y moniliasis- y uno de cirugía, muy curioso por cierto, en el que operó o participó en la intervención quirúrgica de una perforación intestinal por cuerpo extraño-debida a una espina de pescado-.

De su amplia obra escrita quisiera resaltar el rigor científico, su actualidad tremática, la regularidad y variedad orientativa, su originalidad, calidad literaria, riqueza terminológica, lo cuidado de sus textos y el extraordinario número de autores que ha logrado aglutinar en su derredor. La aplicación de un riguroso valor estadístico, cualitativo y cuantitativo, hace de su obra un modelo analítico y correlacional.

En resumen, Guimón inicia su obra como redactor-jefe de una revista universitaria con la publicación de reflexiones crítico-literarias y, tras una breve aportación a la medicina clínica y quirúrgica, se adentra en la neuropsiquiatría, donde evoluciona desde una primera orientación neurológica, si se quiere

llamar de otra forma, neuronal, para pasar después a una psiquiatría biológica y últimamente adentrarse en la psiquiatría social.

José Guimón es, a mi juicio, el creador de la Escuela Vasca de Psiquiatría Universitaria.

RESPUESTA AL DISCURSO

Antes de concluir, permítanme unas breves consideraciones al magnífico discurso del Prof. Guimón, que lo enmarco dentro de las modernas indagaciones culturales.

En realidad toda indagación cultural puede resultar efectiva haciendo uso de herramientas de trabajo dispares. Ello no supone, en principio, contradicción en los resultados, pues, en buen número de ocasiones, los procederes diversos de indagación se complementan y colaboran a esclarecer aspectos del pasado de una tradición común.

Esta reflexión se vio confirmada en mi lectura previa del discurso con que el Dr. Guimón hace, en este acto, su incorporación a la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País. Es natural que un psiquiatra recurra a su particular preparación profesional, y el que su intención se haya orientado a la interpretación de una leyenda vasca confirma su vinculación personal a la comunidad a la que, antropológica y voluntariamente, pertenece. Esta simple constatación bastaría para justificar el acierto de la Sociedad Bascongada al acoger entre los amigos del País al Dr. José Guimón, cuanto más si se considera la ingente labor realizada que he tratado de sintetizar para Vds.

Aunque mi formación psiquiátrica sea limitada, debo subrayar la originalidad del propósito y la buena información de que hace gala nuestro nuevo amigo al recurrir al más conocido esquema interpretativo del comportamiento humano ideado por el psicoanálisis freudiano: el complejo de Edipo; válido no sólo para tratar de buscar las razones de conductas anómalas, sino también para tratar de explicar realidades culturales y tradiciones en las que perduran impulsos arcanos, con vigencia en el inconsciente colectivo.

Los trabajos de Sigmund Freud son conocidos en España desde hace algo más de medio siglo, por iniciativa de Ortega y Gasset. Distintas razones, entre las que cabe considerar la reducida densidad comparativa de la sociedad urbana del tiempo y la influencia dominante de formas culturales que se atribuían la exclusiva de la legitimidad religiosa, hicieron difícil la implantación del sistema psicoanalítico en el mundo social español; dificultad que se vio acrecida por el influjo neurológico, de herencia cajaliana, en la formación de los psi-

quiатras españoles, prácticamente todos neuropsiquiatras, quienes, casi sin excepción, se mostraron hostiles a la interpretación psicológica y psicopatológica de los padecimientos psíquicos.

En compensación, las nuevas teorías sí encontraron eco en el mundo de las artes; la obra de Salvador Dalí será una buena muestra y, en lo atañente a la literatura, citaría a los Machado, Azorín, etc., y para no hacer aquí un recuento que habría de resultar aburrido, les remitiré a Vds. al estudio publicado por el Prof. Carpintero, tan sólo hace cuatro años, bajo el título: *Freud en España* (Valencia, 1984).

A la hipótesis psicoanalítica ha recurrido el Dr. José Guimón para proyectar nuevas luces en el significado que cabe otorgar a una tradición vasca, la protagonizada por Don Teodosio de Goñi, en que se engarza una manifestación de culto cristiano con la creencia ancestral, posiblemente enraizada en las formas más primitivas de la vida comunitaria vasca.

El trabajo del Dr. Guimón nos conduce, llevados ahora por un guía distinto, por la senda que ya habían transitado los antropólogos, los etnólogos y los folkloristas, desde Barandiarán, Satrústegui, Azkue, hasta Julio Caro Baroja.

La exposición del nuevo amigo confirma, por su parte, lo que ya venían atestigando los estudiosos de las tradiciones populares: la hipótesis de la identidad de los comportamientos humanos a medida que nos alejamos de las edades llamadas históricas. En sus estudios iniciales las formas de respuesta humana parecen ser limitadas y uniformes; en ellas impondrá diversidad el particular destino histórico de cada pueblo, diferenciándolas según su evolución cultural propia. Pero aquella identidad primigenia no desaparece, perdura alojada en los planos inconscientes de nuestro psiquismo, en la intimidad psicológica colectiva, y se manifiesta y aflora en leyendas y tradiciones... Esto justifica la indudable oportunidad de su explicación científica en el caso que nos ocupa, utilizando el proceder hermeneútico del análisis freudiano.

Quien os habla es un internista, no un psiquiatra o un psicoanalista, y, por ello, mi reflexión no puede ahondar más en el contenido del discurso del Dr. Guimón. Otros, estoy seguro, llevarán a cabo esa reflexión. En el momento presente considero que lo expuesto es suficiente para destacar el interés y calidad de su Discurso, la valía personal, profesional y científica del nuevo Amigo de Número y para felicitar a la Sociedad Bascongada por el enriquecimiento que la institución recibe de la incorporación a la misma del Prof. José Guimón Ugartechea.

Muchas gracias.