

Versiones melusinianas en la tradición oral contemporánea del País Vasco

J. RAMON PRIETO LASA

(EHU/UPV)

A la memoria de D. José Miguel de Barandiarán

Abstract

The Basque Country has a fairly rich corpus of versions of the myth of Melusina. In the 14th Century, Pedro Afonso included one of them in the heraldry of the Señores de Vizcaya in his Livro de linhagens. José Miguel de Barandiarán, in turn, published a series of narratives of the same legend, gathered from Gipuzkoa and Nafarroa. After examining the main testimonies of the written versions of the legend up to the 20th Century, the narrative pattern the tales follow is described, relating them to other European narrations of the same type.

1. La Dama de Vizcaya

La noticia más antigua acerca de la leyenda de Melusina en el País Vasco se encuentra en el *Livro de linhagens*: nobiliario compuesto en torno a 1340-1344 por el cronista portugués don Pedro Afonso, conde de Barcelos, hijo natural de Dionís I de Portugal. Se trata de la narración denominada *La Dama de Vizcaya*, insertada en el título IX, donde se traza la "historia" genealógica del linaje de Haro, señores de Vizcaya, desde Froom, su mítico fundador, hasta Nuño de Lara y Díaz de Haro (1348-1352), hijo y sucesor de María Díaz de Haro II (†1349) y Juan Núñez de Lara (†1350), titulares del señorío en la época de Pedro de Barcelos. El relato forma parte de la primera secuencia generacional de dicho título, dedicada a los señores legendarios de Vizcaya.

La primera parte (*Don Diego López y la Dama*) cuenta cómo Diego López, cuarto señor, contrajo matrimonio con una bella desconocida que había encontrado estando de caza. Tuvieron un hijo, Iñiguez Guerra, y una hija. Durante un banquete, don Diego se santiguó, transgrediendo la prohibición que su esposa le había impuesto en su encuentro: esta regresó para siempre a las montañas, llevándose a su hija, y tiempo después, él fue apresado por los moros en Toledo. En la historia de *Iñiguez Guerra y la Dama (El caballo Pardalo)*, el hijo de don Diego López sube a las montañas, siguiendo el consejo de los vizcaínos, para pedir ayuda a su madre. Con el caballo que

ella le dona, Pardalo, consigue llegar “volando” a Toledo, liberar a don Diego y salir victorioso de todas las batallas en que participa. Desde entonces, durante siglos, los señores de Vizcaya ofrecieron sacrificios a su antepasada (el *coovro* de Vizcaya) en Busturia. Cuando no lo hacían, tanto ellos como el señorío sufrían las agresiones de aquella, que a veces aparecía en las aldeas *em figura d'escudeiro* (*Epílogo*).

Transmisión escrita. Traducciones

La versión fue transmitiéndose a través de las numerosísimas copias manuscritas del *Livro de linhagens*, que fueron circulando hasta el siglo XVIII en medios culturales relacionados, directa o indirectamente, con la Historia y la Genealogía. En el XVII se realizaron dos impresiones del mismo: una en portugués, de Juan Bautista Labaña (Pedro Afonso 1640), y otra en español, de Manuel de Faria y Sousa (Pedro Afonso 1646), traducción de aquélla. Se trata de dos adaptaciones del *Livro* que, por diversas razones, omitieron estos y otros fragmentos narrativos contenidos en él.

Cuando dirigía la publicación de los *Monumenta Portugaliae Historica*, siendo vicepresidente de la Academia das Ciências de Lisboa, Alexandre Herculano (1810-1877) editó dos testimonios fundamentales en la transmisión textual del *Livro de linhagens*: el códice de la Torre do Tombo y el fragmento de Ajuda (Pedro Afonso 1856). La publicación del primero fue un hecho decisivo para el conocimiento y la difusión de *La Dama de Vizcaya*, que, por haberse suprimido en las dos ediciones del siglo XVII, sólo había circulado hasta ese momento en copias manuscritas.

La primera edición de una traducción castellana de este fragmento del *Livro* la realizó Marcelino Menéndez Pelayo, a partir de la edición de Herculano. Apareció publicada en el capítulo XXXV del *Tratado de los romances viejos*, de su *Antología de poetas líricos castellanos* (1890-1906) (Menéndez Pelayo 1964: 364-366).

Esta traducción tiene gran importancia por ser la que, en general, se ha manejado y difundido, total o parcialmente: adaptada con mayor o menor fidelidad, ha ido circulando, de uno a otro, en posteriores estudios sobre temas vascos. Por ejemplo, Juan Carlos de Guerra la reproduce en su edición de las *Ilustraciones Genealógicas* de Garibay (Garibay 1912: 501 y ss); Carmelo de Echegaray, en el tomo dedicado a la *Provincia de Vizcaya* de la *Geografía General del País Vasco-Navarro*, en el artículo sobre *Busturia* (Echegaray 1922: 795-796); José Miguel de Barandiarán, en varios de sus trabajos relacionados con la mitología en el País Vasco (por ejemplo: Barandiarán 1960: 91-92, 98-99, 101-102; 1972a: 318-319; 1972b: 373, 376-378; 1972c: voz *Mari*; etc.); Juan Aranzadi, cuando trata del mito de la Edad de Oro vasca (Aranzadi 1981b: 327-328, 331), etc.

Menéndez Pelayo, Echegaray, Barandiarán, Caro Baroja

Menéndez Pelayo trató de los orígenes y rasgos de la narración en varias ocasiones. Donde lo hizo más extensamente fue en el citado *Tratado de los romances viejos*, de su citada *Antología* (Menéndez Pelayo 1964: 364-368), al intentar reconstruir ciertos temas poéticos perdidos (Alvar Fáñez, Munio Alfonso, el conde Rodrigo González,

los caballeros Hinojosas, las leyendas genealógicas del conde D. Pedro y la leyenda del abad Juan de Montemayor), siguiendo su rastro en la tradición histórica y en las memorias locales. Algunas de las ideas expuestas en él se encuentran también en un capítulo de *Orígenes de la novela* (1905-1915), dedicado a los libros de caballerías, a propósito de la influencia que la *materia de Bretaña* ejerció sobre los trovadores gallegos y portugueses y de las tradiciones que el conde don Pedro recogió en su *Nobiliario* (Menéndez Pelayo 1961: 273-274). Asimismo, y dentro de esta misma obra, cuando se refiere al cultivo del apólogo y el cuento entre los árabes (Menéndez Pelayo 1961: 71).

El mismo autor alude también a la enorme difusión que han tenido las historias de demonios súcubos y caballos alados. Sin embargo —señala—, aunque el conde de Barcelos invoca la tradición oral vizcaína, no es posible encontrar rastros de otras versiones en la tradición vasca: ni siquiera alude a ellas, a finales del siglo XV, Lope García de Salazar en *Las Bienandanzas e fortunas*. Por lo demás, ni en la colección de leyendas vascas de W. Webster (Webster 1879) ni en la de J. Vinson (Vinson 1883) pueden encontrarse vestigios de las narraciones (Menéndez Pelayo 1964: 366-367). El único relato de *Las Bienandanzas* (libro XX) que guarda ciertos rastros, alterados y confusos, de *Iñiguez Guerra y la Dama* aparece en el título dedicado a Munio (Munso) López, segundo señor de Vizcaya según la relación de García de Salazar (*La madrastra de Iñigo Esquerria*) (García de Salazar 1967: 9-10; 1986: 37-38): en él también se narra la liberación de un señor de Vizcaya (don Munso), prisionero en tierra de moros, por su hijo (Iñigo Esquerria) (Menéndez Pelayo 1964: 366, n. 2).

Precisamente por las coincidencias que se dan entre las distintas leyendas referentes a los primeros señores en el *Livro de linhagens* y *Las Bienandanzas*, cuyo autor no utilizó el *Nobiliario*, Carmelo de Echegaray suponía que los relatos del título IX procedían de tradiciones populares (Echegaray 1922: 796).

Sin embargo, el problema de la carencia de otras versiones en la tradición oral del País Vasco, al que se refería Menéndez Pelayo, no obtuvo respuesta hasta que José Miguel de Barandiarán dio a conocer varios relatos, recogidos por él mismo en Guipúzcoa y Navarra, relativos a uniones matrimoniales de Mari con campesinos (*El matrimonio de Mari con un mortal*): versiones emparentadas con *Don Diego López y la Dama*. En consecuencia, tanto este investigador como Caro Baroja (Caro Baroja 1974: 43-59) enmarcan la narración dentro del ciclo mítico de Mari y las lamias, genios femeninos de la mitología en el País Vasco.

No es de extrañar, por tanto, que la identificación de la esposa de don Diego López con Mari se produzca explícitamente en algunas de las traducciones vascas de los relatos del *Livro de linhagens*, donde se la llama por este nombre (Lezea 1987: 7-8) o se traduce *coovro* [hechicero o encantador: Menéndez Pelayo] por *Anbotoko Mari* 'Mari del Amboto' (Estomba 1979: 20) o *Anbotoko sorgiña* 'La bruja del Amboto' (Estomba, Larrianda 1980: 80).

Para Barandiarán también el motivo del traslado mágico de Iñiguez Guerra, en *Iñiguez Guerra y la Dama*, encuentra su eco en la tradición oral vasca, en dos relatos localizados en Dima (Vizcaya):

El tema del misterioso traslado de D. Diego López de Haro (*sic*) de la prisión de Toledo a Vizcaya por obra del caballo de Mari aparece en nuestros días localizado en Dima (Vizcaya), adonde un soldado del caserío Iturriondobeitia, que se hallaba en país de moros, fue trasladado en un instante desde lejanas tierras por arte de *Su-goi* o culebro que vivía en la cueva de Balzola (Barandiarán 1960: 99, nn. 28, 34).

Julio Caro, en distintos estudios sobre las creencias del campesinado vasco, extiende el alcance geográfico de la leyenda al referirse a distintas versiones del tema de *la esposa sobrenatural* recogidas fuera de Euskal-Herria: en Cataluña (*La mujer de agua de Casa Blanch*) (Caro Baroja 1974: 63-64), en Poitou (*Melusina*) (Caro Baroja 1974: 62-63; 1975: 295-296).

A partir de los trabajos de Barandiarán y de Caro, algunas o la totalidad de dichas conexiones, en especial las relativas a Mari-Melusina, han venido manteniéndose en posteriores trabajos donde se trata de los relatos vizcaínos recogidos en el *Livro de linbagens* (por ejemplo: Aranzadi 1981a: 2-8; 1981b: 324-335; García de Cortázar 1985: 28; Juaristi 1978: 32-37; 1986: 28-29; Mañaricúa 1973: 152-153; 1984: 145-146; Violant Ribera 1958; etc.).

2. La leyenda de Melusina

Como es sabido, la leyenda de Melusina¹ forma parte del *corpus* de relatos tradicionales alusivos a la concepción de ciertos personajes (X'), gracias a la unión de un mortal con un ser sobrenatural. Entre ellos se distingue por responder a un elemental programa narrativo, estructurado en función de la definición semántica de las *dramatis personae* [varón mortal (X) / mujer sobrenatural (Y)] y del ámbito donde se realiza la unión (sociedad humana), dentro de un sistema espacial definido [mundo sobrenatural (Sy) / (Sx) sociedad humana]².

La estructura fabulística de la leyenda responde al siguiente modelo:

- I. X se desplaza a Sy.
- II. Y seduce a X.
- III. Y admite que la unión con X se realice en Sx.
- IV. Y exige respeto al secreto que guarda sobre su identidad.
- V. X lleva a Y a Sx.
- VI. Y pare a X'.
- VII. Y observa una conducta sospechosa, y X es impulsado a romper el pacto.
- VIII. X rompe el pacto: Y manifiesta su condición oculta y se desplaza a Sx.
- IX. La situación de X sufre una degradación, pero Y ayuda a X', X'', X'''..., con quienes mantiene el pacto.

Con respecto al conjunto organizado de valores y principios, de carácter económico, social y cultural, que rigen en su ámbito, la definición inicial del mortal —por razón de su estado, situación económica, etc.— alude a sus carencias. En consecuen-

(1) Consideramos que las realizaciones conocidas de esta *leyenda* son expresiones de un modelo abierto y dinámico. Así, denominamos *leyenda melusiniana* a ese "modelo" virtual, a que responden todas y cada una de esas narraciones (*versiones*), y *versiones melusinianas*, a cada una de las manifestaciones, hasta cierto punto diferentes, de ese modelo.

(2) Para el modelo de análisis adoptado, véanse Barthes 1982, Catalán 1984, Greimas 1976, Segre 1976.

cia, la leyenda muestra cómo su calificación como Sujeto está subordinada al cumplimiento de sus funciones de Proveedor y Protector con respecto a la comunidad humana que le ha sido encomendada. En este sentido, el ser sobrenatural desempeña las funciones de Ayudante y Oponente: proporciona al mortal los medios materiales para asegurar la provisión de su grupo —en especial, mediante el nacimiento de una descendencia—, pero su conducta supone una transgresión grave de ciertas normas del código vigente en la sociedad en que se ha integrado. El mortal, Protector de su comunidad, desenmascara el perfil oculto de su esposa y provoca el retorno de esta a su mundo: el carácter combativo de su gesto aparece reforzado en las versiones donde recurre a amenazas o a la violencia física. Simultáneamente, surge un conflicto de competencia entre el padre y la descendencia, que la mujer sobrenatural dirime: aquel pierde el fundamento de su prosperidad; esta mantiene su pacto con sus hijos y sus descendientes (nuevo Sujeto).

3. El matrimonio de Mari con un mortal

Como sabemos, José Miguel de Barandiarán recogió varias versiones de la leyenda en diversas localidades vascas. Por la época de su recolección pertenecen al último de los tres períodos cronológicos que pueden establecerse en la historia de las versiones europeas, a partir de la Edad Media, iniciado a partir de la segunda mitad del siglo XIX³. Fueron editadas en algunas de sus publicaciones sobre cuestiones de mitología vasca, historia y cultura tradicional, etc.

Varias leyendas procedentes de Atáun, de Villafranca de Oria, de Arano, etc. aluden al casamiento de Mari con un mortal (Barandiarán 1960: 90).

1. *Mari*

Un «genio al que llaman *Mari-muruko* ‘Mari de Muru’, *Marimunduko* ‘¿Mari del mundo?’ y *Muruko-dama* ‘dama o señora de Muru’ [...] se presenta en ciertas ocasiones en figura de una mujer hermosa que peina sus cabellos en el portal de su albergue subterráneo.

Así la vio un hijo del caserío *Murugüene* o *Burugüene* (Beasain) y se casó con ella. Tuvieron siete hijos. Mari no iba a la iglesia, ni siquiera bautizó a sus hijos. Un día el marido se propuso bautizar a éstos en la iglesia del pueblo. Los puso en un carro y juntamente con ellos a su madre a la que sujetó con cuerdas. Iban ya camino de la iglesia, cuando Mari se rodeó de llamas, quemó las ataduras, saltó sobre una peña situada cerca de Murugüena, dejó en ella huellas de un pie y luego voló hacia Muru diciendo: *zazpi semeak Zerurako, ni Muru'rako; Muruguena ez da sekulan eri edo maki gabe izango* (‘los siete hijos para el Cielo, yo para Muru; en Murugüena nunca faltará enfermo o manco’).

(Barandiarán 1972c, voz *Muru*. Véase Barandiarán 1972a: 317).

(3) Para este y otros temas relacionados con las versiones europeas del *corpus* melusiniano, véase Prieto Lasa 1992.

2. *Mari en Ataun. Marimunduko*

«Beasaingo basèrri batèn bizi ementzien senarr-emazte bi bost umekiñ. Gizona Kristau ona ementzan; baño andrea, oso gaiztoa ta iñolârê umêk batizatzea nai etzôna. Alakoatên gizonak pentsau ementzôn ume danak artu gurdîn da batizatzea Elizâ eamatea. T'ala, beiek gurdîri eantsi ta sartu bertan umêk ta geo sokaz lotu andrea kurteskilarêri ta abîttu ementzan danakiñ Elizâbidên.

Andi bêla artzêndo su ta gar andrêk, ta soka danak erre t'an dijoa aidên deadarka: *Nê umêk zeruako, ta ni oaiñ Muruako.*

Esan bezela, Muru aldea jo ementzôn, t'an nunbaitt begîttati izkutau ementzan.

Arrezkeo Mûmendiko leizên bizi izete emen da. Batzûk baita ikusirê izen emen dôia leize ingurûn euzkittan eseitta, illea orrazten ai dala.

Au da guk aurrekôri aitu izen gindûna».

(*Mari de Mundu [Muru?]*)

«(En un caserío de Beasain vivía un matrimonio con cinco criaturas. El hombre era buen cristiano; mas la mujer era muy mala, y no quería de ningún modo que los hijos fuesen bautizados. En cierta ocasión propúsose el hombre conducir en un carro a la iglesia a todos sus hijos, con objeto de bautizarlos. Y así, unció las vacas al carro, metió en éste las criaturas, después sujetó la mujer con cuerdas a la armazón del carro, y partió con todos camino de la iglesia.

Al poco tiempo, *toma fuego y llama* [se pone ardiendo en llamas] la mujer, y quemando todas las cuerdas, allá va por el aire gritando: *Mis hijos para el cielo, y yo ahora para Muru.*

Como lo dijo, se dirigió hacia Muru, y allí se ocultó de la vista. Desde entonces suele vivir en la sima de Murumendi [=monte de Muru]. Algunos hasta han solido verla cerca de la sima, sentada al sol, peinando su cabellera.

(Es esto lo que nosotros solíamos oír a los antepasados.)

(Contado, ha más de diez y seis años⁴, por mi difunta madre doña María Antonia de Ayerbé, de Ataun)».

(Barandiarán 1972d: 285-286; 1973: 18).

3. *Mari de Murumendi*

«La versión de Ataun dice que, habiéndose casado Mari con un joven del caserío Burugoena de Beasain, tuvo siete hijos. Como ella no es cristiana, no los bautizó. Pero su marido pretendió un día llevarla a la iglesia del pueblo juntamente con sus hijos. Entonces Mari voló, envuelta en llamas, a las peñas de Murumendi, mientras decía *nê umêk zeruako, ta ni oaiñ Muruako* 'mis hijos para el cielo y ahora yo para Muru' y entró en su antigua morada por la sima que existe en aquella montaña.

En ciertas leyendas se hace mención de dos hijas de Mari; en otras, de sólo una que la acompaña en su habitación; en otras, finalmente, se habla de dos hijos: Atarra-bi y Mikelats: aquél bueno; éste, malo».

(Barandiarán 1960: 90-91; 1972b: 372; 1972c, voz *Mari*).

(4) "Mari o el genio de las montañas" se publicó en 1923.

4. *Mari en Arano (Andra Mari Muiroko)*

«Aittu izan det Andra Mari Muiroko senarraekin bizi zala. Muiroko lezera maiz juaten zala. Zazpi seme izan zituala ta ttikitan danak amak il zittuala, batayatu gabe zeudelako ustean, baño senarrak ixiliyan batayatuk zittuala.

Konfesatzera etzala joaten, senarrak nai izan arren.

Aldi batian gurdijan artu ta eraman zuala elizatietaraño, eta an senarrari esan ziola:

Joanes Aranburuko, zazpi seme izandu ditu mundurako, aleik ez zerurako.

Eta senarrak erantzun ziola: *Damuik, denak zerurako ittun.*

Eta esatian Andra Mari ondatu zitayola».

(*Señora Mari de Muiró [Mugiro]*)

«(He solido oír que la señora Mari de Muiró vivía con [su] marido. Que iba con frecuencia a la sima de Muiró. Que tuvo siete hijos y que siendo niños [ella] la madre los mató a todos, suponiendo que no estaban bautizados, pero que el marido los tenía bautizados secretamente.

Que no iba a confesarse, aunque lo deseaba el marido.

Que una vez [éste] la puso en un carro y la llevó hasta las puertas de la iglesia, y que allí dijo al marido: *Joanes de Aramburu*, [Aranburu era el nombre de su casa] *siete hijos ha tenido para el mundo, ninguno para el cielo.*

Y que el marido le contestó: *A pesar tuyo, todos son para el cielo.*

Al decir esto, la señora Mari desapareció».

(Contado en 1923 por José Joaquín de Zabala, de Arano).

(Barandiarán 1972d: 287).

Mari en Oria (5-6)

«El año 1923, un pastor de la majada *Ezkizubarrena* (sierra de Aralar), vecino de Villafraña de Oria, me contó la leyenda relativa a un joven del caserío *Burugoena* o *Murugoena* de Beasain que se enamoró de la dama de Muru, llamada también *Marimunduko*. Entonces no pude registrar el relato en vascuence y lo publiqué en castellano [...]:».

5. *La Dama de Muru o de Burumendi*

«[...]la *Dama de Muru* o de *Burumendi* solía aparecer muchas veces cerca de la cueva de *Burumendi* en figura de una mujer hermosa. Un joven del caserío *Burugoena*, de Beasain, se enamoró de ella y contrajo matrimonio con ella. Luego observó que su mujer no iba a la iglesia ni había manera de persuadirla a que asistiera a las funciones religiosas, y que tampoco cuidaba de bautizar ni de educar según la religión a los siete hijos que había tenido. Por todo lo cual, se decidió a llevarla a la iglesia en un carro juntamente con sus hijos. Mas, cuando ya estaban cerca de la iglesia, ella se puso ardiendo en llamas, y elevándose en el aire, volvió a su antigua morada de *Burumendi*.

De los hijos se dice que uno era bueno y otro rematadamente malo y endiablado [...]:».

(Barandiarán 1972d: 293).

«Treinta y tres años más tarde —el 6 de mayo de 1956— aquel mismo pastor de *Ezkizubarrena*, José de Irastorza, me refirió diversas leyendas que copié en mis papeles lo más fielmente posible. Ahora veo que entre ellas figura la leyenda de 1923 que es como sigue»:

6. *Marimunduko*

«Beasain'go Muruguene'ko semeek ementzion: inpernuko deabruuna bazan ere, neska ederra bear zôla.

Bein Muru'n artzai zabillega, neska eder bat ikusi ementzôn, eserita illêk orrazten.

Beâkin izketan asi eta alkarrekin ezkontzeko lana artu.

Ezkondu ementzien eta baita zazpi ume izen ee.

Andra oi ez ementzan elizâ jûten. Gizonak bein gurdîn artu ementzôn sokak lotuta.

Baño eliza-aurrera iritxi zienên, andra oi su-ta-gar jarri eta sokâk erreta aidâtu ementzan eta Muru-aldea jûn [...].»

(*Mari de Muru*)

«(El hijo de Murugüene de Beasain decía que él exigía una muchacha hermosa, siquiera fuese el diablo del infierno.

Una vez, pastoreando en Muru, vio una hermosa muchacha sentada peinando los cabellos.

Con ella trabó la conversación y ambos entablaron relaciones para casarse.

Se casaron y hasta tuvieron siete hijos.

Esa mujer no iba a la iglesia. El marido la tomó una vez en el carro, atada con cuerdas.

Mas, al llegar delante de la iglesia, esa mujer se puso en llamas y, quemando las cuerdas, se levantó en los aires y se marchó hacia Muru [...].»

(Barandiarán 1973: 438).

7. *Mari en Ormaiztegui*

«Murumendiko Dama Beasaingo baserrikoa zan eta amar seme izan zittun, eta elizkoye ez izan.

Beti gaixorik zegoon aitzakiikin etzon elizan sartu nai izeten.

Eta gero senarra, azkeneko semeekin, kejavu zala, alegie, elizara jun bae atziola utziko eta artu zoon gurdi bateen eta eraman zoon elizara. Baño elizara sartzeko garayen elizako sarreran su ta gar batekin aldein zon bistatik eta geroztik mendi bate-tik bestera pasatuz ikusten da».

«(La Dama de Murumendi era del caserío de Beasain y tuvo diez hijos, y no era adicta a la iglesia.

A pretexto de hallarse siempre enferma, no solía querer entrar en la iglesia.

Y (se dice) que después el marido, al tener el último hijo, se quejó, es decir, que no le permitiría se quedara sin ir a la iglesia y la tomó en un carro y la llevó a la iglesia. Pero en el momento de entrar en la iglesia, en la puerta de la iglesia, con un fuego y llama (envuelta en fuego) desapareció de la vista y desde entonces se la ve al pasar de una montaña a la otra».

(Contado por el "Ciego" (*Itxue*) en Ormaiztegui el 29-III-1926).

(Barandiarán 1973: 404).

8. *Mari en Zaldivia*

«Beasain'go etxe baten bizi omen ziran senar-emazte batzuk zazpi umekin.

Emaztea oso gaiztoa omen zan da etzuan iñundik iñoa "eliz-sartzea" joan nai, naiz alegiñak egiñ bere senarrak.

Alako batean gizonak esan omen zion: *nai ba-dezu ta ez ba-dezu, joango bearke dezu ba oraingon*. Ta andrea gurdian lotu gogor ta bazijoan gizona eleiza-aldera.

Bañan emazteak, gizonari erantzunaz *alperrik zabiltz, bai; ez nazu eramango nai ba-dezu ere*, deadar egin omen zuan esanaz: *demonioak eraman nazala ni*.

Ta esan bezela etsaiak eraman omen zuten, kate ta sokak puskatuta, gurdia utsik utzirik.

Bañan inpernuan ez omen zuen ametitu ta arrezkero or ibiltzen da Murumenditik Aizkorriera, ta emendik Aralar'a.

Murumendi'n ikusi izan omen dute illeak orrazten.

Illuntzetan pasatzen omen da mendi batetik bestera sue ta garra dariola».

«(En una casa de Beasain vivían marido y mujer con siete hijos.

La mujer era muy perversa y no quería ir, en ninguna forma, a hacer la presentación en el templo, a pesar de los empeños del marido.

En una ocasión el marido le dijo: *quieras o no quieras, habrás de ir esta vez*. Y habiendo atado al carro a la mujer, se encaminaba el hombre hacia la iglesia.

Pero la mujer, contestando al marido *inútilmente te empeñas, sí; aunque lo quieras, no me llevarás*, gritó diciendo: *el demonio me lleve*.

Y como lo pidió, los demonios la llevaron, rotas las cadenas y las cuerdas, dejando vacío el carro.

Pero no la admitieron en el infierno y desde entonces ahí anda de Murumendi a Aizkorri y de aquí a Aralar.

En Murumendi [*Murumendi* es una montaña que está sobre Isasondo. En una sima de ella se supone que vive *Mari*] la han solido ver peinándose los cabellos.

En los anocheceres pasa de un monte al otro, arrojando fuego y llamas».

(Comunicado en 1935 por José María Suquía, de Zaldivia).

(Barandiarán 1973: 401).

9. *Mari en Lazcano*

«Beasain'go Muruguen'en ementzan emakume bat zazpi aurren ama.

Parte gaiztoak artuta, ez ementzan elizara juaten.

Bestela ezin da, batean bere senarrak gurdian lotuta ekarri emen zuan eliz-bidean.

Baño elizaren ingurua arrimatu zanean, bere senarrari esan ementzion: *Matias Muruko, zazpi seme mundurako eta bat ere ez zerurako*.

Ori esan eta aidean jua ementzan, eta gaur ere bizi emen da eta askok ikusten emen due gau batzuetan nola pasatzen dan Murumendi'tik Aizkorri'ko leizazulora eta Aizkorri'tik Murumendi'ra.

Artzaie ba-da ori ikusi duena, leizazulotik aterata eskuareakin illeak orrazten».

«(En Murugüen [caserío] de Beasain hubo una mujer, madre de siete hijos.

Endemoniada como estaba (poseída por los diablos), no iba a la iglesia.

Como no lo podía en otra forma, una vez su marido la trajo atada en carro por el camino de la iglesia.

Pero cuando hubo llegado a las proximidades de la iglesia, dijo a su marido: *Matias de Muru, siete hijos para el mundo, y ninguno para el cielo*.

Y habiendo dicho eso, se fue por los aires, y hoy todavía vive y muchos la ven en ciertas noches cómo pasa de Murumendi a la caverna de Aizkorri y de Aizkorri a Murumendi.

Hay pastor que ha visto a ésa fuera de la caverna peinándose los cabellos con rastrijo».

(Comunicado en 1935 por Anastasio Arrinda, de Lazcano).

(Barandiarán 1973: 402).

Rasgos de las versiones

Del conjunto de informaciones que proporciona el análisis de los contextos en que han sido insertadas cada una de las narraciones y de su discurso exterior, emitido por sus recitadores⁵ o por el editor de las mismas, conviene destacar las relativas a su procedencia.

Entre las modalidades a que responden básicamente los variados procesos de transmisión y elaboración de las versiones del *corpus* melusiniiano, las nuestras provienen directamente de la tradición oral:

Au da guk aurrekôri aitu izen gindûna [Es esto lo que nosotros solíamos oír (*sic*) a los antepasados] (2),

Aittu izan det [He solido oír (*sic*)] (4).

Proceden de encuestas realizadas antes de 1907 (2) y en 1923 (4, 5), 1926 (7), 1935 (8, 9) y 1956 (6), en un territorio relativamente reducido de Guipúzcoa [Ataun (2, 3), Ormaiztegi (7), Zaldibia (8), Lazkao (9)], Navarra [Arano (4)] y la sierra de

(5) María Antonia de Ayerbe, de Ataun (2), José Joaquín de Zabala, de Arano (4), José de Irastorza, pastor de Ezkizubarrena (sierra de Aralar) y vecino de Ordizia (5-6), "Irxue" (el "Ciego"), en Ormaiztegi (7), José María Suquía, de Zaldibia (8), Anastasio Arrinda, de Lazkao (9).

Aralar (5-6), por interesados en el conocimiento de la cultura tradicional vasca. Según hemos podido comprobar, varias de ellas contienen informaciones relativas a su contexto folklórico.

Como sucede con la mayoría de las pertenecientes al período contemporáneo, fueron editadas con el propósito de darlas a conocer tal como circulaban en la tradición oral, como testimonios para el estudio de la mitología en el País Vasco. En este sentido, cabe destacar su alto nivel de fidelidad y respeto, por tratarse de transcripciones exactas (excepto 1 y 3), frente a otras, también publicadas por folkloristas contemporáneos, pero alteradas mediante intervenciones del editor, presentadas en forma de resumen, con rasgos lingüísticos ajenos al lenguaje narrativo tradicional, etc.

Editadas en lengua vasca —con su correspondiente traducción al español— o española, se trata de narraciones en prosa y en tercera persona, como es habitual en versiones recogidas de la tradición oral contemporánea. Predomina la narración sobre el diálogo, limitándose las intervenciones de los personajes, en discurso directo, a las palabras de la mujer sobrenatural antes de abandonar la sociedad humana:

Matias Muruko, zazpi seme mundurako eta bat ere ez zerurako (*Matías de Muru, siete hijos para el mundo, y ninguno para el cielo*) (9).

Las *dramatis personae* [X, Y, X'] están definidas mediante los siguientes rasgos:

X = [mortal + varón (1-9)] + con nombre propio [Joanes (4), Matias (9)] + joven (3, 5-6) + casero (1-9) + pastor (6) + buen cristiano (2) + "irresponsable" (6).

Y = [ser sobrenatural + mujer + fecunda + impía (no cristiana) (1-9)] + con nombre propio [Mari (1, 3-6)] + hermosa (1, 5).

X' = descendencia de X e Y: diez (7) / siete (1, 3-6, 8, 9) / cinco (2) hijos.

Cuando el discurso exterior a la narración no facilita esta información, las versiones suelen comenzar especificando el ámbito que corresponde a X:

Sx = un caserío de Beasain (1-3, 6-9): Burugoena (3, 5-6), Buruguene (1), Murugoena (5-6), Muruguen (9), Muruguena (1), Muruguene (1, 6) [= casa de Usurbe (Barandiarán 1972c, voz *Muru*)]; caserío Aranburu (4).

La situación "física" del ámbito de Y se halla en parajes naturales, generalmente próximos al hogar de X:

Sy = albergue subterráneo (1), sima (2): Aizkorri (8, 9), Aralar (8), Burumendi (5-6), Muio (4), Muru (1, 5-6), Murumendi (2, 3, 7, 8).

La intriga se articula con arreglo a la sucesión de las siguientes funciones:

I.a. X desea encontrar cualquier mujer hermosa para hacerla su esposa (6) / #⁶.

I.b. X se desplaza a Sy para pastorear (6) / #.

II.a. Y llama la atención de X (1, 5-6) / #.

II.b. X responde a la "llamada" de Y (5-6) / #.

(6) # = Ausencia u omisión del segmento de intriga.

- V. X lleva a Y a Sx (1, 3-7) / #.
- VI. Y pare a X' (1-9) + X bautiza a X' (4).
- VII. Y [No va a la iglesia (1-3, 5-7, 9) / No se confiesa (4) / No hace la presentación en el templo (8)] + No bautiza a sus hijos (1-5) + [Da muerte a sus hijos (4) / No educa cristianamente a sus hijos (5)].
- VIII.a. X lleva a Y, a la fuerza, a la iglesia (1-9) + con sus hijos (1-3, 5), para bautizarlos (1, 2).
- VIII.b. Y: Sale volando (1-3, 5-6, 8, 9) + Arrebatada por los demonios (8) / Desaparece (4, 7) + Arde (1-3, 5-7) + Hace declaraciones verbales (1, 2, 4, 8, 9).
- IX.a. X' recibe una marca (1-5, 9) / #.
- IX.b. Los descendientes heredan la marca de X' (1, 5-6) / #.

La ausencia o la presencia —y, en este caso, también sus formas de manifestación— de estas y de otras unidades funcionales (catálisis, indicios, informes) (Barthes 1982) sirven para precisar tanto la calificación de las *dramatis personae* y la significación y singularidad de las narraciones, como sus relaciones, de orden interno, con otras versiones del *corpus* melusiniano. Además de las citadas, interesa referirse, al menos con brevedad, a algunas de ellas.

Omisión de las secuencias iniciales

La mayoría de nuestras versiones omiten las secuencias iniciales, comenzando con o tras la constitución del hogar en Sx (V) y el nacimiento de X' (VI) (2-4, 7-9), como sucede con la narración provenzal *La Dama del castillo de Espervier* (en Gervais de Tilbury, *Otia Imperialia* [1209-1214], III, 57). No obstante, en aquellas las secuencias siguientes son suficientes para dar cuenta de la información omitida, de acuerdo con el programa narrativo de la leyenda melusiniana.

Todas ellas aluden inmediatamente a la naturaleza de Y, o a su pertenencia a Sy. En unos casos, mediante calificaciones del tipo *andrea*, *oso gaiztoa* 'la mujer era muy mala' (2), *emaztea oso gaiztoa omen zan* 'la mujer era muy perversa' (8), *parte gaiztoak artuta* 'endemoniada como estaba: poseída por los diablos' (9). En otros, tales calificaciones pueden ir acompañadas de denominaciones que, al menos para los "hablantes del lenguaje del relato folklórico" del área geográfico-cultural que nos ocupa, bastan, por sí solas, para reconocer dicha naturaleza, o pertenencia: *Mari-muruko* 'Mari de Muru', *Marimunduko* '¿Mari del mundo?', *Muruko-dama* 'Dama o Señora de Muru' (1); *Mari* (3); *Andra Mari Muiroko* 'Señora Mari de Muir' (4); *Dama de Muru o de Burumendi* (5); *Murumendiko Damea* 'Dama de Murumendi' (7)⁷: se anticipa en estos casos, en parte y con mayor o menor precisión, el descubrimiento de su rasgo más relevante, que no se pondrá en evidencia hasta cuando ponga de manifiesto su identidad

(7) «Hay un genio (de sexo femenino, como la mayor parte de los que figuran en la mitología vasca) que ha logrado acaparar muchas funciones que han sido atribuidas a diversos seres míticos en otros países. Es considerado como jefe de los demás genios. Entre los componentes de sus nombres actuales, el más antiguo parece ser Mari» (Barandiarán 1960: 83-84). Sobre Mari pueden verse, entre otros, los trabajos de Barandiarán, Caro Baroja y Aranzadi citados en la bibliografía.

oculta (VIII.b). Y en todos, refiriéndose explícitamente a su comportamiento impío en Sx (VII).

Es decir, Y:

— Posee un carácter sobrenatural o pertenece a un “ámbito” ajeno a Sx (Sy).

— Se ha desplazado a Sx , como esposa de un mortal (X), perteneciente a este “ámbito”.

El contrato [X / Y]

Lo mismo sucede con otros componentes esenciales de la leyenda. Así, las unidades VIII.a-VIII.b muestran cómo la duración de la unión [X / Y] está subordinada al cumplimiento de un contrato previo, que exige a X respetar el comportamiento de Y en Sx .

En relación con otras versiones del *corpus* melusiniano, tal contrato adopta en éstas dos variantes de interés, relativas a su carácter implícito y anticristiano. Salvo en el caso de la *Dama de Vizcaya*, la segunda variante se manifiesta exclusivamente en aquellas narraciones donde el contrato matrimonial [X / Y] se ha formalizado implícitamente, frente a otras en que Y impone a X una condición explícita (verla en determinados momentos, preguntarle por algo, etc.).

La unidad [Comportamiento impío de Y] (VII) representa la manifestación de la incompatibilidad [Y / Sx] en estas versiones y es, por tanto, rasgo distintivo en la Definición de Y y motivo determinante en la Ruptura de la unión [X / Y] (VIII.b), que tendrá lugar por efecto de un conjuro (VIII.a). Se encuentra también en otras versiones de la leyenda, como *La Dama de Vizcaya*, *La antepasada de los Manrique* (en varios nobiliarios castellanos de finales del siglo XV y principios del XVI, como el de Diego Hernández de Mendoza), *Henno el Dentón* (en Gautier Map, *De Nugis Curialium*, IV, 9), *La Dama del castillo de Espervier*, *La condesa de Anjou* (en Giraud de Barri, *De Principis Instructione*, III, 27, y en crónicas inglesas de los siglos XIII y XIV), *La reina de Inglaterra* (en Ricardo Corazón de León, novela inglesa de finales del siglo XIII), *La condesa de Aquitania* (en Philippe Mousket, *Chronique rimée*), *El caballero alemán* y *la Dama* (en una recopilación de *exempla* islandeses de un obispo noruego del siglo XIV). Se trata de versiones recogidas en testimonios situados entre finales del siglo XII y el siglo XIV, y localizadas en Vizcaya, Castilla, País de Gales, Provenza, Anjou, Inglaterra, Aquitania y Alemania, respectivamente. Por lo que a estas unidades se refiere, la intriga responde al siguiente modelo:

— Y impone a X una prohibición (santiguarse: *La Dama de Vizcaya*) / # (el resto) [...].

— Y, en Sx : Se tapa los ojos durante la Elevación (*La antepasada de los Manrique*) / Evita presenciar: la Aspersión del agua bendita y la Comunión (*Henno el Dentón*) / la Consagración (*La Dama del castillo de Espervier*, *La condesa de Anjou*, *La reina de Inglaterra*, *La condesa de Aquitania*) / la Elevación (*El caballero alemán* y *la dama*) + [No educa cristianamente a sus hijos + Evita tomar agua bendita (*La antepasada de los Manrique*)] / # (*La Dama de Vizcaya*) [...].

- X (*La Dama de Vizcaya*) [+ Ayudantes (*La dama del castillo de Espervier*)] / Ayudante o Ayudantes de X (*La antepasada de los Manrique, Henno el Dentón, La condesa de Anjou, La reina de Inglaterra, La condesa de Aquitania, El caballero alemán y la Dama*): Se santigua + Invoca a Santa María, en presencia de Y (*La Dama de Vizcaya*) / Sujetan las manos de Y durante la Elevación (*La antepasada de los Manrique*) / Rocía a Y con agua bendita (*Henno el Dentón*) / Retienen a Y en la iglesia hasta la Consagración (*La dama del castillo de Espervier, La condesa de Anjou, La reina de Inglaterra, La condesa de Aquitania, El caballero alemán y la Dama*) + [Un sacerdote rocía a Y con agua bendita (*La condesa de Aquitania*)] [...].
- Y sale volando (*La Dama de Vizcaya, La antepasada de los Manrique, Henno el Dentón, La Dama del castillo de Espervier, La condesa de Anjou, La reina de Inglaterra, La condesa de Aquitania, El caballero alemán y la Dama*) + [Arrebatada por los demonios (*La Dama del castillo de Espervier*)].

La antepasada de los condes de Flandes (en *Le Livre de Baudouin, conte de Flandre*, compuesto probablemente en el siglo XIV) también evita presenciarse la Elevación y desaparece por efecto de un conjuro, pero la prohibición, explícita, que había impuesto a su esposo era la de preguntarle por el nombre de su padre.

Se trata de relatos utilizados en muchas ocasiones con propósitos degradantes, desde una perspectiva genealógica, o moralizantes. Desde esta finalidad, algunas (*La antepasada de los Manrique, La condesa de Anjou*, etc.) denuncian la irresponsabilidad o transgresión inicial de X, únicamente interesado en la hermosura física de su futura esposa —como le sucede al pastor de *Marimunduko* (6)—, que merecerá un castigo. Y suele asimilarse a un demonio súcubo: es su actitud transgresora con respecto a los comportamientos religiosos vigentes en Sx lo que pone de manifiesto el flanco “peligroso” de su condición.

Definición de Y

Como sabemos, la calificación de Y se caracteriza por el mantenimiento de un relativo equilibrio entre las funciones y rasgos propios de las dos definiciones actanciales que la caracterizan, con respecto a [X-X'-Sx]: [Ayudante / Oponente]. Este carácter bipolar, o ambiguo, será heredado por sus descendientes, que también participan de la naturaleza, humana, y virtud paternas. Entre las múltiples manifestaciones del mismo, destacan en nuestras versiones las relativas a ciertos rasgos definitorios de X':

De los hijos se dice que uno era bueno y otro rematadamente malo y endiablado (5), o a los destinos de Y:

Bañan inpernuan ez omen zuen ametitu ta arrezkero or ibiltzen da Murumenditik Aizkorrira, ta emendik Aralar'a 'Pero no la admitieron en el infierno y desde entonces ahí anda de Murumendi a Aizkorri y de aquí a Aralar' (8),

y de X':

Nê umêk zeruako, ta ni oañ Muruako 'Mis hijos para el cielo, y yo ahora para Muru' (2), etc.

Sin embargo, tal equilibrio nunca es perfecto. En las distintas versiones de la leyenda puede observarse la existencia de diferentes grados, e incluso de alternativas, en lo que se refiere a la relación [Y / X-X'-Sx]. Algunas insisten tanto en la faceta maternal y bondadosa de Y, como en su casi total integración en Sx; así sucede, por ejemplo, en *Doña Mariña* (en Pedro Afonso, *Livro de linhagens*, tít. LXXIII) y *Melusina* (en Jean d'Arras, *Le Livre de Mélusine*, 1387-1394), entre otras. Por el contrario, en nuestras versiones son significativas, según hemos podido comprobar, las calificaciones que Y recibe desde el inicio mismo del relato y la presencia de determinadas unidades funcionales, como [Comportamiento impío de Y] (VII), [Y: es arrebatada por los demonios (8), arde (1-3, 5-7), hace declaraciones verbales (1, 2, 4, 8, 9)] (VIII.b), etc. Unas y otras enfatizan la condición sobrenatural de la mujer y, más concretamente, su índole maléfica y demoníaca hasta extremos excepcionales en el *corpus* melusiniano, que eclipsan la función primordial de la leyenda (Fecundidad de Y: Nacimiento de una estirpe), origen de la actitud maternal y protectora del ser sobrenatural. Así sucede con la unidad [Y da muerte a sus hijos] (4) (VII) y con una de las "marcas" que sus descendientes reciben de ella ("defecto" físico: *La antepasada de los Manrique, La reina de Inglaterra*, etc.) (IX.a-IX.b): indicio del pacto que mantiene con su prole, pero interpretada en una versión vasca (1) como maldición o castigo de su diabólico ancestro, según parece.

En correlación con la ponderación de esta faceta está, obviamente, la aminoración de su perfil asistencial y proveedor. Este queda reducido al cumplimiento de la imprescindible función reproductora (entre cinco y diez hijos) y a la mención implícita a otra de las "marcas" heredadas por los descendientes: el nombre de la familia o de la casa (Buragoena, Buruguene, Muragoena, Muruguen, Muruguena, Muruguene), que deriva del suyo (*Dama de Burumendi, Mari-muruko, Muruko-dama, Murumendiko Dama*), como es habitual en las narraciones melusinianas.

Fuentes y Bibliografía

- Aranzadi, J., 1981a, "Mari, Melusina y los orígenes míticos de los señores de Vizcaya", *Los Cuadernos del Norte* 5, 2-8.
- , 1981b, *Milenarismo vasco (Edad de Oro, etnia y nativismo)*, Taurus, Madrid.
- Barandiarán, J. M., de, 1960, *Mitología vasca*, Minotauro, Madrid. Reproducido en sus *Obras completas*, La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao 1972, I, 395-450.
- , 1972a, "Las cavernas prehistóricas en la mitología vasca", en sus *Obras completas*, La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, I, 303-325. Reproducido de *Cuadernos de Historia Primitiva* 2, 1946 ("Die prähistorischen Höhlen in der baskischen Mythologie", *Paideuma* II, 1-2, Leipzig, 1941).
- , 1972b, "Contribución al estudio de la mitología vasca", en sus *Obras completas*, La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, I, 355-394. Reproducido de *Homenaje a Fritz Kruger*, Univ. Nac. de Cuyo, Mendoza 1952, I.
- , 1972c, *Diccionario ilustrado de mitología vasca*, en sus *Obras completas*, La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, I, 15-256.
- , 1972d, "Mari o el genio de las montañas", en sus *Obras completas*, La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, I, 277-302. Reproducido del *Homenaje a D. Carmelo de Echegaray. (Miscelánea de estudios referentes al País Vasco)*, Imp. de la Diputación de Guipúzcoa, San Sebastián 1923, 245-268.

- , 1973, *Eusko-Folklore (1921-1970)*, I, en sus *Obras completas*, La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, II.
- Barthes, R., 1982, "Introducción al análisis estructural de los relatos", en *Análisis estructural del relato*, trad. de B. Dorriots, Buenos Aires, Barcelona, 9-44.
- Caro Baroja, J., 1974, *Algunos mitos españoles*, 3a. ed., Centro, Madrid.
- , 1975, *Los vascos*, 3ª ed., Istmo, Madrid.
- Catalán, D. et al., 1984, *Catálogo General del Romancero*, 1.A: *Teoría general y metodología del Romancero Pan-hispánico*, Seminario Menéndez Pidal-Gredos, Madrid.
- Echegaray, C. de, 1922, *Provincia de Vizcaya*, Alberto Martín, Barcelona: *Geografía General del País Vasco-Navarro*, I.
- Estomba, J. M., 1979, *Gabon ipuiñak (Cuentos de Navidad)*, Caja de Ahorros Vizcaína, Bilbao.
- Estomba M., Larrinda, D., 1980, *Los vascos. Euskal kondaira*, pról. de L. Castresana, La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao.
- García de Cortázar, J. A. et al., 1985, *Vizcaya en la Edad Media. Evolución demográfica, económica, social y política de la comunidad vizcaína medieval*, Haranburu, San Sebastián, I.
- García de Salazar, L., 1967, *Las Bienandanzas e Fortunas*, ed. de A. Rodríguez Herrero, Diputación de Vizcaya, Bilbao, libro XX, vol. IV.
- , 1986, "Crónica de Vizcaya", en *Las dos primeras crónicas de Vizcaya*, ed. de Sabino Aguirre Gandarias, Caja de Ahorros Vizcaína, Bilbao.
- Garibay, E. de, 1912, *Ilustraciones genealógicas de los linajes bascongados contenidos en las grandezas de España*, ed. de J. C. de Guerra, RIEV V, 501 y ss.
- Greimas, A. J., 1976, *Semántica estructural. Investigación metodológica*, vers. de A. de La Fuente, Gredos, Madrid.
- Juaristi, J., 1978, *La leyenda de Jaun Zuria*. Bilbao, Caja de Ahorros Vizcaína.
- , 1986, "Introducción", en su *La tradición romántica. Leyendas vascas del siglo XIX*, Pamplona, Pamplona.
- Lezea, I. M. de, 1987, *Euskal leiendak*, Erein, Donostia, 7-8.
- Mañaricúa, A. E. de, 1973, *Historiografía de Vizcaya (Desde Lope García de Salazar a Labayru)*, 2ª ed., La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao.
- , 1984, *Vizcaya, siglos VIII al XI. Los orígenes del Señorío*, Caja de Ahorros Vizcaína, Bilbao.
- Menéndez Pelayo, M., 1961, *Orígenes de la novela*, I, ed. de E. Sánchez Reyes, 2ª ed., CSIC, Santander: *Obras completas de Menéndez Pelayo*, XIII, cap. IV.
- , 1964, *Antología de poetas líricos castellanos*, ed. de E. Sánchez Reyes, VI: *Tratado de los romances viejos*, I, CSIC, Santander: *Obras completas de Menéndez Pelayo*, XXII.
- Pedro Afonso, 1640, *Nobiliario de D. Pedro, conde de Barcelos*, Estevan Paolinio, Roma.
- , 1646, *Nobiliario del Conde de Barcelos*, Alonso de Paredes, Madrid.
- , 1856, *Livro das linhagens do conde D. Pedro*, ed. de A. Herculano, Academia das Ciências, Lisboa: *Portugaliae Monumenta Historica*, Scriptores, I, nº III (184-229) y nº IV (230-390).
- Prieto Lasa, J. R., 1992, *Las leyendas de los señores de Vizcaya y la tradición melusiniiana*, Universidad Complutense, Madrid, Universidad Autónoma, Universidad del País Vasco, Fundación Ramón Menéndez Pidal, Madrid (en prensa).
- Segre, C., 1976, *Las estructuras y el tiempo. Narración, poesía, modelos*, trad. de M. Arizmendi y M. Hernández, Planeta, Barcelona.
- Vinson, J., 1883, *Le folk-lore du Pays Basque*. Maisonneuve, Paris.
- Violant Ribera, R., 1958, *El matrimonio entre bada y mortal en el folklore de la zona pirenaica*, tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona (inéd.)
- Webster, W., 1879, *Basque Legends: collected, chiefly in the Labourd, by Rev. Wentworth Webster, M. A. Oxon...*, Londres.