



LEYENDAS, MITOS Y CREENCIAS POPULARES: OTRAS VÍAS DE APROXIMACIÓN AL FENÓMENO MEGALÍTICO

Ester ÁLVAREZ VIDAURRE*

RESUMEN: Se presenta un análisis de los rasgos comunes que presentan en Europa Occidental los mitos y leyendas asociados al fenómeno megalítico, destacando la necesidad de ampliar el estudio de estos monumentos más allá de sus etapas de construcción y uso funerario.

SUMMARY: We present an analysis of the common characteristics of the myths and legends associated to the megalithic monuments in Western Europe, emphasizing the necessity to extend the study of these monuments beyond his stages of construction and funeral use.

1. INTRODUCCIÓN

Con este artículo lo que se pretende es tratar un tema “marginal” dentro de los estudios y trabajos más generales sobre megalitismo; las leyendas, mitos, relatos y creencias populares que se han asociado a este tipo de construcciones. Me centraré aquí exclusivamente en analizar los rasgos comunes de todo este tipo de narraciones en diferentes zonas de Europa Occidental, a pesar de que relatos y creencias de esta naturaleza también aparecen en otros lugares del mundo. Aunque se trata de un tema muy sugerente, estas manifestaciones “populares” se han considerado casi siempre “cuentos de viejas” con mero valor folklórico y curioso. Sin embargo, un análisis global de las similitudes que existen en las tradiciones de un gran número de países puede sugerir aspectos muy interesantes.

El objetivo pretende ser modesto, y estoy convencida de que lo que aquí se diga será una pequeñísima aportación a un tema que debería tratarse con autonomía dentro del estudio del fenómeno megalítico y al que normalmente se ha prestado poca atención.

El esquema de este artículo se sustenta en un aspecto básico: la existencia de una serie de “temas” que se repiten de forma reiterada vinculados al fenómeno megalítico en diferentes áreas de Europa. No obstante, conocemos mejor lo referente a la zona en la que nos movemos (Navarra y áreas limítrofes). Sin embargo, no quiero limitarme a realizar un listado de leyendas o de mitos megalíticos, sino que lo que se pretende es ahondar un poco en el fenómeno buscando una explicación y contextualización de estas ideas, tratando de encontrar lo que determina que se den ese tipo de creencias en toda Europa.

* Universidad de Navarra: ealvare3@alumni.unav.es

Quiero “justificar” ahora brevemente el interés de este tema que estoy proponiendo. El enfoque tradicional de los estudios sobre el megalitismo se ha centrado sobre todo en la búsqueda del origen, las causas y las circunstancias por las que se construyeron este tipo de edificaciones, así como el papel que jugaron en el seno de las sociedades que los erigieron. Sin embargo, manifestaciones como esta han llegado hasta nosotros no sólo por el hecho de haber tenido un origen concreto y un sentido inicial, sino porque tanto el fenómeno material en sí (la construcción megalítica), como su significado, han sido reinterpretados, reciclados, con un sentido práctico que va ligado íntimamente a las circunstancias y la mentalidad propias de cada momento histórico.

Ciertas corrientes teóricas dentro de la Arqueología del Paisaje, vinculadas preferentemente a algunos paradigmas que se han asimilado dentro de la denominada línea post-procesual (constructivismo, arqueología interpretativa o cognitiva), defienden la idea de que cada sociedad tiende a caracterizar y conceptualizar el paisaje de su propia manera (Ashmore, 1999: 1-33; Hernando, 1999; 2002: 9). Los conceptos míticos y cosmológicos, por ejemplo, dependen tanto de la memoria colectiva de una comunidad, como de la memoria individual de cada uno de sus miembros. Los elementos “acentuados” y “marcados” por la memoria continúan en el paisaje, a menudo reutilizados, reinterpretados y reconstruidos. En todas las sociedades y culturas (también en la nuestra) se reconocen colectivamente y se mantienen algunos lugares o regiones con un valor ritual, simbólico, de demarcación o límite territorial..., convirtiendo dichos lugares en creaciones y expresiones de una identidad sociocultural. El paisaje se convierte así en un foco en el que se inscribe la persona dentro del mundo, y crea y sostiene el sentido de su identidad social (Ashmore, 1999: 15). Los paisajes engloban tanto múltiples “tiempos” como múltiples “espacios” (o lugares), y materializan tanto continuidades como cambio potencial y transformación. Normalmente los prehistoriadores han tendido a estudiar las construcciones monumentales (como los megalitos) intentando reconstruir la época y las culturas que los erigieron o utilizaron, pero la “vida posterior” de los mismos se ha infravalorado, o por lo menos no se le ha prestado tanta atención. Aunque una construcción se haya abandonado, y su funcionalidad inicial ya no se mantenga, puede formar parte de un paisaje activo. Sitios antiguos, monumentos, o incluso paisajes enteros, pueden ser transformados y reutilizados, no sólo materialmente, sino también en su significación.

En los últimos años, una serie de autores están revalorizando el estudio de los momentos “posteriores” de uso de los megalitos, partiendo de la idea de que dichas construcciones, en gran medida por su carácter monumental y su asociación en muchos casos a tradiciones orales, han debido ser objeto de nuevos usos y significados (Holtorf, 1997:103; 1998: 24-25; 2000-2002). En este sentido, cada vez son más los nombres que reclaman la pertinencia de un estudio completo y diacrónico, o lo que podría denominarse una “biografía” de dichas construcciones (Martín-Torres, 2001a: 104-105; 2001b: 21). Frente al excesivo énfasis en los “orígenes” sería necesario revalorizar no sólo las continuidades con las condiciones previas, sino también la historia posterior de las estructuras arqueológicas y los objetos (Holtorf, 1997: 102).

Así pues, si partimos del hecho de que los monumentos megalíticos, tal como define Criado (1995: 199), son “una agrupación de resultados intencionales, concretada en forma de un producto artificial, visible en el espacio y que mantiene su visibilidad a lo largo del tiempo”, la permanencia de un gran número de ellos a lo largo de las edades hace necesario mirar más allá de su momento de construcción para entenderlos de manera completa.

¿Qué significa entonces el tiempo para los megalitos? Holtorf (1997: 104-105), sugiere una serie de ideas interesantes sobre este aspecto. Los megalitos, como todos los monumentos, se originan en un deseo de expresar algunos valores de un modo duradero y transmitirlos al futuro. El monumento constituiría por tanto un signo erigido que codifica un mensaje de forma permanente: es lo que se designó para sobrevivir al presente y crear una comunicación cultural con el futuro distante. Este autor califica los megalitos como expresiones de una “memoria prospectiva”, según la cual los constructores debieron tener la intención original de plasmar en el megalito unos significados concretos. Sin embargo, las generaciones posteriores tuvieron que buscar sus propias interpretaciones a esas grandes estructuras de piedra que encontraban en el paisaje que habitaban. Así pues, esos “*subsequent origins*” (Holtorf, 1997: 108; 2000-2002), reflejan la importancia de las interpretaciones posteriores de los megalitos con relación a la intención original de sus constructores. De alguna manera, las reinterpretaciones en otros contextos supondrían la creación de “nuevos” monumentos.

Es en esta línea en la que se quiere inscribir este trabajo. Si tal como proponen ya bastantes autores (Caamaño y Criado, 1991-92; Holtorf, 1997; 1998; 2000-2002; Martín-Torres, 2001a; 2001b), es factible reconstruir una “*crónica del monumento megalítico en las distintas sociedades y tiempos*” (Martín-Torres, 2001a:105), no podemos dejar de lado las grandes aportaciones que a esta comprensión puede hacer el campo del “folklore”. Todo este conjunto de manifestaciones literarias y orales que se han citado al principio: leyendas, personajes mitológicos, creencias supersticiosas... que aparecen de forma recurrente a lo largo de toda Europa cuando hablamos de megalitos, no son más que una más de esas reinterpretaciones posteriores de las construcciones megalíticas, y como tales, reflejo de un determinado contexto cultural y social que las ha condicionado. En esas circunstancias concretas es donde tuvieron su origen, aunque en este caso sea difícil determinar el momento histórico y temporal en el que han surgido este tipo de relatos y creencias populares. Por tanto, lo más interesante de este tema no es constatar que existe una “mitología” común asociada al fenómeno megalítico, citando los casos recopilados, sino que en verdad lo ideal sería conseguir explicar por qué se han dado esas “respuestas” concretas y comunes, que deben derivar de las circunstancias específicas en las que tuvieron su origen estas explicaciones. Sin embargo, este es el reto más difícil.

2. “LUGARES COMUNES” DEL MEGALITISMO DE EUROPA OCCIDENTAL

El problema de la “mitología megalítica”, si podemos denominarla de alguna manera, es que no existen prácticamente obras específicas que hablen de los mitos, las leyendas o relatos vinculados a estas construcciones. Normalmente las referencias aparecen como apartados o menciones dentro de otro tipo de obras; monografías sobre megalitos, recopilaciones

folklóricas de una zona... por lo que resulta más difícil acceder a un *corpus* completo de leyendas o mitos megalíticos.

A pesar de que desde algunos ámbitos se empieza a sugerir el valor del folklore para entender la historia de los monumentos y los múltiples significados que han podido asumir a lo largo de su historia, todavía no son muchos los trabajos en esta línea. Tal vez uno de los más recientes e interesantes sea la obra editada por Amy Gazin-Schwartz y Cornelius Holtorf, *Archaeology and folklore* (1999), que con múltiples colaboraciones, trata desde un punto de vista general las posibilidades que para los campos de la arqueología y el folklore tiene un trabajo en común. Quizás lo más relevante es que puede ofrecer caminos para entender cómo la gente, tanto en el pasado como en el presente, experimenta el paisaje y el entorno históricamente, planteándonos de este modo otras vías de comprensión de cómo los significados se crean activamente, se mantienen y se recrean (Gazin-Schwartz y Holtorf, 1999b: 4). Si estamos interesados en lo que significan los monumentos, tenemos que estudiar la historia completa de los mismos, como ya mencionábamos antes. Las reinterpretaciones y reutilizaciones pueden reflejarse en el folklore asociado a algunos yacimientos arqueológicos.

Por otra parte, las tradiciones son muy importantes en la definición y mantenimiento de identidades colectivas y comunidades (geográficas, sociales...). Estas identidades colectivas están a menudo conectadas con el folklore de sitios arqueológicos, y esto es evidente a nivel de pueblos pequeños, donde los habitantes se sienten orgullosos de “sus” monumentos (Gazin-Schwartz y Holtorf, 1999b: 17). Los restos del pasado han sido interpretados de diferente manera por la línea académica y la no académica, pero ambas construyen el pasado de su propia manera, de forma que sea significativa en el presente. No podemos despreciar el folklore para mantener nuestra posición o nivel, sino que, tal como sugieren estos autores, deberíamos intentar comprender el contexto cultural en el que las creencias folklóricas han aparecido, determinando las necesidades a las que dan respuesta (Michlovic, 1990: 104). Otro aspecto interesante que no podemos olvidar es la dimensión política de estas manifestaciones populares. El folklore, y también la arqueología, han sido usados a menudo por los políticos para transmitir un mensaje de tradición y popularidad. Hermann Bausinger (citado por Gazin-Schwartz y Holtorf, 1999b: 19) señalaba recientemente que la asunción de continuidades a largo plazo había sido tan dominante en la historia del folklore porque constituía un punto ideológico importante en la consolidación de las mitologías nacionales.

Como ya se mencionaba antes, uno de los grandes problemas a la hora de acercarse al tema de la mitología megalítica es la escasez de trabajos o recopilaciones específicas sobre el mismo. Sin embargo, no se pueden dejar de citar algunas obras que considero fundamentales, y que se amplían en la bibliografía final. Para el caso de Francia, conviene reseñar la obra de Paul Sebillot (1968), *Le folklore de France*, que se basa en los datos recopilados entre 1900 y 1902. Se trata de una obra general sobre folklore, como refleja su título, pero en el volumen IV, el primer libro (*Le peuple et l'histoire*) trata con detenimiento el vinculado a los monumentos megalíticos, constituyendo una de las obras más completas sobre este tema. En la zona de Bretaña es imprescindible también la obra de Zacharie Le Rouzic (2000), que a principios del siglo XX recopila tanto en estudios monográficos sobre megalitismo, como en

obras sobre folklore y tradiciones de la zona, importantes referencias sobre el asunto que nos ocupa. El ámbito de la Europa Nórdica nos es algo más desconocido, aunque hay que señalar la obra de Claude Lecouteux (1988; 1998), toda ella vinculada a las supersticiones, mitos y pensamiento medieval de la zona germánica y nórdica, que me ha proporcionado muchas pistas y sugerencias de interpretación de diversos temas comunes vinculados al megalitismo. Existen más dificultades para estudiar el tema en Gran Bretaña e Irlanda. No se ha conseguido localizar ninguna obra relativamente extensa sobre mitología vinculada a megalitos, pero esto ha quedado paliado sin problemas gracias a la obra de Gazin-Schwartz y Holtorf (1999), o los recursos disponibles en Internet, que suministran gran cantidad de información¹. Finalmente tengo que hablar de nuestra área más cercana, la Península Ibérica. Hay algunas referencias notables en la obra de Violant i Simorra (1949), Manuel Cazorro (1912) o Albert Fábrega (2000). También se han consultado obras para la zona de la Cordillera Cantábrica y Galicia. En Navarra y el País Vasco, la mayoría de las obras relacionadas con la mitología y el folklore han venido de la mano de José Miguel de Barandiarán, que supone una mezcla indisoluble de estudios etnológicos y prehistóricos. De esta forma, en multitud de obras de Barandiarán, ya se trate de memorias de excavación de dólmenes u otros monumentos megalíticos (Aranzadi et alii, 1919; 1920), como de obras sobre mitología popular vasca (Barandiarán, 1965; 1970; 1984) se puede recopilar una gran cantidad de leyendas, creencias supersticiosas y mitos que aluden a los dólmenes, menhires o cromlechs de la zona. Existen también otras obras para esta última área de Navarra y el País Vasco, que se desglosan en la bibliografía.

- La construcción de los megalitos

Dentro de las concepciones populares, la construcción de los megalitos se ha atribuido a una gran cantidad de personajes, que los erigieron por medio de distintos procedimientos. Sin embargo, resulta curioso que los personajes míticos a los que se hace referencia en gran cantidad de leyendas, mitos y relatos, puedan reducirse a un grupo común que se reitera, a veces bajo distintas denominaciones, en la mayor parte de Europa Occidental.

El interés de esta coincidencia en la atribución de la construcción de megalitos a seres con unas características concretas y repetitivas, debería hacernos reflexionar sobre la motivación profunda, la causa original por la que se habla de ellos de forma continua en toda Europa, ya que en definitiva deben estar reflejando una visión común del mundo, del paisaje y del orden social.

Las leyendas y relatos populares no son la única fuente que permite acercarse a estos personajes a los que se atribuye la erección de dólmenes o menhires, sino que la toponimia constituye uno de los campos más fructíferos en lo que a personajes míticos se refiere. Un elevado número de nombres de construcciones megalíticas reflejan en su propia etimología y en las diferentes lenguas europeas, la creencia en una serie de seres míticos constructores de estos monumentos de piedra. Así pues, no podemos dejar de lado el estudio toponímico, al constituir en muchos casos la única fuente de información sobre folklore megalítico cuando se carece de leyendas o relatos relacionados con ellos.

- Personajes

Pasaremos ahora a citar los personajes o tipos de seres que de forma más reiterada en toda Europa han sido considerados como constructores de megalitos. A pesar de matices regionales y diferencias se puede rastrear un fondo común en gran parte de ellas.

Las hadas forman un grupo de singular importancia, sobre todo en Francia, mientras que los enanos parecen exclusivos de la zona nórdica (Noruega, Dinamarca, Alemania) así como de la Bretaña francesa. Temas y topónimos más comunes en todos los países estudiados son los que aluden a gigantes (de forma genérica o con nombres específicos diferentes según zonas: Sansón, Roland, Grainè, Jentiles o Mouros, Baxajaun...) así como a santos.

En Francia son frecuentísimos los topónimos relacionados con las hadas: "*Roche aux fées*" (roca de las hadas), "*Maison des fées*" (casa de las hadas), "*Clapier des fées*" (conejera de las hadas), "*Tombe des fées*" (tumba de las hadas), "*Fuseau des fées*" (huso de las hadas; sobre todo en el caso de menhires, por su forma similar a la de un huso o devanadera), "*Four des fées*" (horno de las hadas), "*Pierre des fées*" (piedra de las hadas)... (Déchelette, 1908; Sebillot, 1968; Le Roux, 2000).

Como acabamos de comentar, en el caso de la Europa nórdica aparecen de forma general los enanos, ya sea como constructores o como habitantes de túmulos y dólmenes. En la mitología nórdica se considera que los enanos viven en grutas o túmulos funerarios, así como en montañas. La montaña representa en esta área geográfica el Imperio o Reino de los muertos. De hecho, algunas expresiones populares, como "*seguir a un enano a la montaña*" o "*al interior de la piedra*", son sinónimos de morir (Lecouteux, 1988: 108). La toponimia megalítica danesa tiene formas genéricas como la de "*túmulo del enano*" (*Dvaerghoj*) mientras que en Noruega e Islandia aparece la "*piedra de los enanos*" (*Dvergasteinn*) (Lecouteux, 1988: 108). En Bretaña existe también la creencia en unos seres similares, los Kerions o Korrigans, de fuerza extraordinaria y aspecto de enanos, que habitan en los dólmenes de la zona (Le Rouzic, 2000: 35).

Los gigantes y personajes dotados de fuerzas sobrehumanas son nombres reiterados en toda Europa al hablar de los constructores de los megalitos, sobre todo debido a las grandes dimensiones de estos monumentos, que dificultan en la mente popular atribuirlos a hombres corrientes. Tanto en Inglaterra, como en Irlanda, Francia, Alemania, Dinamarca, Noruega, Italia o España, los gigantes o personajes de sus características (seres de fuerza y talla extraordinaria) son los que aparecen en multitud de relatos y leyendas, casi todas similares.

- Procedimientos de construcción de megalitos

Los menhires suelen considerarse por su forma como piedras de afilar de Gargantúa y otros gigantes, así como guijarros desprendidos de las suelas de sus zapatos, o dientes de un héroe similar (Sebillot, 1968: 9).

Sin embargo normalmente la toponimia alude a ellos como elementos de juegos entre seres enormes. Muchos son bolos o testigos del juego del tejo, o resultado de lanzamiento de piedras por apuestas. Así vemos “*palets*” (tejo) o “*quilles*” (bolos) de Gargantúa o de Roland en Francia, “*Errolan Arriya*” (piedra de Roldán), “*Jentillari*” (piedra del Gentil) en Navarra y el País Vasco... y topónimos similares. En bastantes casos la propia denominación del megalito no nos hace pensar en su vinculación con un personaje de este tipo, pero en realidad existen leyendas y relatos de este tipo asociados a muchos dólmenes o menhires. Uno de los más repetidos, especialmente en Francia y España es el que alude a los menhires como piedras lanzadas desde la cima de montañas por héroes (Sansón, Roldán), gigantes (Gargantúa) o seres dotados de fuerzas extraordinarias (Jentiles, Mairis) en un intento por derribar la iglesia o el castillo de un pueblo cercano, aunque siempre y por alguna circunstancia acaban errando el tiro y la piedra cae en el lugar en el que se encuentra hoy en día. Tal vez puede servir de ejemplo la leyenda recogida por Iturralde y Suit sobre el monolito de *Erroldan Arriya* en Aralar, que dice así: “*Roldán, poco antes de internarse en los desfiladeros de Roncesvalles, donde debía encontrar tumba digna de su grandeza, subió al monte Aralar, situóse en el lugar donde hoy se eleva el popular santuario de San Miguel de Excelsis, y arrancando la piedra que allí contemplábamos, la arrojó contra el pueblo de Madoz, situado a gran distancia de aquel punto, donde quizá se albergaban fuerzas enemigas; pero enredóse su puño con el manto, y esta circunstancia hizo que disminuyendo el impulso, cayera la roca a mitad de camino, en el centro de aquellos prados, razón por la cual se la conoce con el nombre de Erroldan-Arriya*” (Iturralde, 1990: 379). Los seis surcos paralelos de este menhir serían según la tradición las marcas de los dedos de este héroe (Figura 1). Este relato, con pequeñas variantes, aparece en toda la zona vasco-navarra y pirenaica, así como en Francia.

Los menhires, también por su aspecto, suelen aparecer nombrados en Francia como “*quenouilles o fuseaux*” (copos o husos de hilar), normalmente llevados por hadas en el delantal, los bolsillos o encima de la rueca sin dejar de hilar mientras caminan (Sebillot, 1968: 6-7). Alusiones a estas fuerzas sobrehumanas de seres femeninos encontramos en Navarra y el País Vasco en varios relatos que aluden a *sorguiñas* (brujas) transportando las piedras que hoy forman algunos dólmenes sin dejar de hilar mientras andan y llevando las losas sobre la rueca y en el delantal (Ercoreca, 1978; 1979).

Por su apariencia externa, los dólmenes se han creído en muchas ocasiones casas donde habitan estos personajes legendarios y míticos a los que también se atribuye la construcción. Como ya hemos comentado anteriormente, en Francia son muy frecuentes las alusiones a “*maisons o salles des fées*” (casas de hadas) o relatos en los que se refleja la creencia de que duendes, enanos (Korrigans de Bretaña) o gigantes habitan en esas construcciones. También los túmulos, por su aspecto, aparecen vinculados a historias similares de hadas, enanos o espíritus. En la Península Ibérica es algo muy común el que los topónimos reflejen creencias de este tipo: en Galicia y Portugal, “*Forno dos Mouros*”, “*Casa dos Mouros*”, “*Casa da Moura*” (horno o casa de mouros) (Martinón-Torres, 2001b: 35), o en la zona de Navarra y el País Vasco, “*Jentiletxe*” (casa del gentil), “*Tartaloetxe*” (casa de Tártalo, personaje mítico similar al ciclope Polifemo), “*Mairuetxe*” (casa de mairu; gentil o pagano), o “*Sorginetxe*” (casa de brujas) (Barandiarán, 1960; 1984). En Aragón aparecen la “*Caseta de las Bru-*

jas” o “*Caseta de las Guixas*” (Utrilla, 1978: 8). El famoso monumento megalítico de New Grange (Irlanda) parece que toma su nombre de *An Uamh Greinè* (la cueva de Grainè). Grainè es un personaje mitológico femenino que realizó un viaje por Irlanda en un año y un día. Llevaba grandes piedras en su delantal y las utilizaba para hacerse una cama (Daniel, 1964). Esta creencia es asimilable a muchos relatos franceses y españoles de hadas o mujeres gigantes que llevaban en sus delantales las losas de muchas construcciones megalíticas.

La identificación de dólmenes y otro tipo de monumentos megalíticos como sepulturas o tumbas de distintos personajes es relativamente corriente, lo que da pie a pensar que desde tiempos antiguos se ha sabido realmente el destino original de estas construcciones. Esto puede explicarse relacionándolo con la creencia generalizada de que escondían tesoros, que conllevó las frecuentes profanaciones y violaciones de que han sido objeto a lo largo del tiempo (Martín-Torres y Rodríguez-Casal, 2000). La toponimia y los términos que designan gran cantidad de megalitos en diferente lenguas nos muestran de nuevo esta consideración de dólmenes o túmulos como sepulturas. Así, en Navarra y el País Vasco aparecen los “*Mairubaratzak*” (cementerios o huertos de *mairus*, gentiles), “*Mairuillarriak*” (sepulturas de *mairus*), “*Jentilbaratzak*” (cementerios de gentiles), o “*tumba del general carlista*” (Barandiarán, 1960; 1984). En Francia encontramos “*tombeaux des géants*” (tumbas de gigantes), “*tombeaux des poulacres*” (tumbas de polacos), “*tombeaux des anglais*” (tumbas de ingleses), “*tombes des fées*” (tumbas de hadas), “*tombeaux des gentils*” (tumbas de gentiles) o “*tombeaux des sarrazins*” (tumbas de sarracenos) (Dechélette, 1908; Sebillot, 1968: 34-37). En el caso de Alemania y Dinamarca; “*Hunnengraber*” y “*Jaettestuer*” (tumbas de gigantes) o de Italia (Cerdeña): “*tomba di giganti*”. En Gran Bretaña e Irlanda son varias las tumbas de corredor asociadas a esta misma creencia.

Finalmente debemos pasar a comentar una explicación del origen de los megalitos que parece circunscribirse de forma especial a las Islas Británicas y Bretaña. Nos referimos a la consideración de que estos monumentos; círculos de piedra, alineamientos de menhires, dólmenes... son seres humanos petrificados como castigo por diversas faltas. Tanto relatos populares como topónimos nos desvelan este tipo de ideas en un altísimo porcentaje de casos. En general la transformación en piedra se produce por el incumplimiento de una obligación religiosa. Casi siempre el relato es el mismo; un grupo de personas permanece bailando en un lugar campestre sin atender a la obligación de asistir a la misa dominical y recibe ese castigo. En otros casos es un santo el que petrifica a diablos, brujas o ejércitos paganos (como los famosos alineamientos de Carnac, que se creen soldados romanos petrificados por Saint Cornely). Algunos interpretan este tipo de leyendas como una respuesta iniciada por la primitiva Iglesia para frenar los cultos paganos. En otros lugares fuera de las Islas Británicas y la Bretaña estos relatos son más escasos, aunque no inexistentes. De hecho, en Navarra se refiere algún cuento similar, como el recogido en Los Arcos al referirse a las Piedras Mormas (tres monolitos hoy destruidos aunque de atribución prehistórica dudosa). Esas piedras serían tres jóvenes desobedientes castigadas por una frase pronunciada por su madre (“*Como a misa a San Vicente no vengáis, piedras mormas os volváis*”) al no haber asistido a la celebración religiosa y preferir quedarse bailando (Peñalver, 1983: 403-404).

- Otras creencias y prácticas vinculadas al megalitismo

Conviene comentar también una serie de prácticas y creencias que aparecen de forma recurrente en el folklore megalítico de Europa Occidental.

a) *Tesoros ocultos:*

Es creencia generalizada la de que los dólmenes, menhires y otras construcciones megalíticas esconden tesoros enterrados. Muchas veces se considera que son las riquezas de aquellos que los construyeron y habitaron (gigantes, gentiles, mouros, hadas, enanos...). Estos tesoros están en su mayor parte encantados, de manera que resulta imposible hacerse con ellos. Suelen estar guardados y protegidos por un hechizo, maldición, animales (gatos, liebres) o seres sobrenaturales (espectros, fantasmas). Las riquezas enterradas bajo estos monumentos adoptan diferentes formas según zonas (pellejos llenos de oro, campanas de oro...) (Barandiarán, 1960; 1984; Sebillot, 1968: 37).

En general hay que pensar que ha sido la creencia en este tipo de relatos de riquezas escondidas la que ha favorecido durante siglos la excavación y el saqueo de megalitos. Este hecho posibilitó a su vez el surgimiento de la idea de que se trataba de lugares de sepultura, aún cuando en general no se reconocieron como enterramientos “humanos” sino de otro tipo de seres. Claude Lecouteux (1998: 52), analizando el derecho germánico, nos relata que desde el siglo III en Dinamarca, Suecia y Alemania, se ponían monedas en la boca de los muertos. Al principio se creyó que era una costumbre tomada de Roma (pago a Caronte), pero debió tener su origen en la idea de que el difunto tiene derecho a conservar un tercio de sus riquezas, cosa que al principio es para permitirle llevar una vida decente en la ultratumba. Este sentido, según el autor, se pierde en la Edad Media, pero su recuerdo se conservó bien en las tradiciones populares, donde encuentra sentencias como éstas: “*hay que poner dinero en la boca de los muertos para que no regresen si han escondido un tesoro*”, “*quien entierre su dinero tendrá que aparecerse hasta que lo hayan encontrado*” (Lecouteux, 1998: 58). A partir de estas nociones debió desarrollarse todo un conjunto de cuentos y leyendas, que muchas veces han debido adoptar la imagen de tesoros escondidos en túmulos y vigilados por espectros o fantasmas.

b) *Piedras que giran, crecen o se mueven:*

Sobre todo en las Islas Británicas y Francia son comunes los relatos que aluden a menhires que giran, crecen o se mueven. En la Península Ibérica es un tema más raro. En general las piedras suelen desplazarse en fechas determinadas (la medianoche del día de Navidad o de otras fiestas cristianas), y la mayoría de las veces para acercarse al río y beber agua (Sebillot, 1968: 17). Este tipo de creencias están relacionadas de forma estrecha con las ideas de que esos menhires son personas petrificadas. En gran parte de estos relatos es en estas noches en que las piedras se mueven cuando quedan al descubierto los tesoros que ocultan, aunque no da tiempo a apoderarse de ellos.

c) Poderes curativos y fertilizantes:

En diferentes zonas de Francia es común la creencia en poderes curativos de las piedras pertenecientes a monumentos megalíticos. Ha sido costumbre el friccionar miembros aquejados de reuma en menhires y dólmenes. Las perforaciones existentes en algunas de las losas megalíticas también se asocian en muchas ocasiones a rituales curativos o profilácticos (Sebillot, 1968: 56-58). Así, no era extraño en determinadas regiones del país vecino hacer pasar a los recién nacidos por estos agujeros para preservarlos de males y enfermedades. En el caso de que las perforaciones de estas piedras sean pequeñas, se introduce sólo el miembro enfermo, o se sustituye por un objeto que lo representa o una ofrenda. En Gran Bretaña se han recogido tradiciones similares. En un curioso megalito de Cornualles (*Mên-an-Tol*), denominado también *Devil's Eye* (ojo del diablo), que presenta una gran perforación, tradicionalmente se hacía pasar a los niños tres veces por el agujero para prevenir o curar la tuberculosis y las fiebres. Los adultos debían pasar nueve veces por la perforación antes de la salida del sol para curar el reuma (<http://www.stonepages.com>). Una serie de prácticas supersticiosas vinculadas al megalitismo es la de considerar dichas construcciones como símbolo de fertilidad, sobre todo en el caso de los menhires. También en este caso se trata de costumbres muy extendidas en Francia. Se daba vueltas alrededor del menhir en determinadas noches del año, o se friccionaba contra la piedra el vientre de las mujeres que querían tener hijos (Sebillot, 1968: 56; Le Rouzic, 2000: 125-137).

d) Signos de respeto:

En muchos casos existe miedo a tocar o mover esas piedras, temiendo desgracias. En Francia se repite en varias zonas un relato que alude a que en el caso de que alguien mueva un determinado menhir las aguas de los ríos cercanos se desbordarán, inundando toda la región. En otras ocasiones se cuenta que quien intente trasladar o quitar una de estas piedras morirá en el transcurso de un año (Sebillot, 1968: 52-53). El monolito de Zorrotzarri (Guipúzcoa) también inspiraba cierto temor, de manera que un pastor anciano aludía a que siempre había sido respetado por sus ancestros (Aranzadi et alii, 1919). Son relativamente frecuentes algunos signos de respeto al acercarse a las proximidades de megalitos. En muchos casos había que quitarse el sombrero al pasar al lado, o santiguarse. En el dolmen navarro de Obioneta Norte, se conservaba por lo menos hasta finales del siglo XIX la costumbre de detenerse, descubrirse y rezar un Padrenuestro en dicho lugar (Aranzadi y Ansoleaga, 1918: 27). Una práctica extendida que pasaremos a comentar es la de tirar una piedra encima del túmulo o construcción megalítica cada vez que se transitaba por allí (Le Rouzic, 2000; Peñalver, 1983; Barandiarán, 1960; 1984). Aunque en general se explica esta acción diciendo que así se ha hecho siempre, vamos a volver a mencionar a Claude Lecouteux (1998, 32), que de nuevo nos da una pista interpretativa muy atrayente partiendo de la idea del miedo a los muertos en época medieval.

Desde el siglo VIII-IX el autor recopila textos que confirman esta suposición. Existen una serie de pruebas de miedo a los muertos y de medidas “preventivas” que intentaban evi-

encima), suicidas con piedras colocadas sobre el cadáver para fijarlos a la tumba, o de los que se quemaba el cadáver (Alemania). A los suicidas a veces se los enterraba allí donde se descubría su cuerpo, lo que obligaba a ciertas precauciones. Está recogido en estos casos que cada vez que se pasaba por allí al lado había que tirar una piedra a esa tumba, para evitar que regresase. Otros ejemplos de miedo a los muertos los rastrea Lecouteux en prácticas medievales como la de decapitar al enemigo, o la de desenterrar al muerto si se aparece en forma de espectro, y cortarle la cabeza.

Todo esto muestra que la mutilación de los muertos responde a medidas preventivas. Una vez decapitado, el muerto no puede actuar, y si se le pone la cabeza a los pies, bajo la pelvis o entre las piernas, es para que no pueda tomarla y volvérsela a poner. Una vez atado no puede desplazarse, y enterrado bajo piedras se le considera prisionero en su tumba. De esta forma, podríamos suponer que esta costumbre extendida de arrojar piedras encima de los monumentos megalíticos (en Bretaña, en Navarra...) puede responder a un sustrato similar de miedo a los muertos como el que acabamos de exponer².

e) Sacrificios humanos:

Vamos a terminar mencionando un aspecto importante que no conviene olvidar. Las leyendas y los relatos se crean y extienden con extraordinaria facilidad, lo que explica que algunas de las que pueden parecer remotas y arraigadas tengan un origen reciente y probado. Es el caso de la idea de los dólmenes como altares drúidicos sacrificales, tan extendida a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII y gran parte del XIX por los amantes de las tesis celtistas, que degeneró indirectamente en la creación o reformulación de nuevas leyendas que trataban este asunto en el ámbito de la tradición popular. A raíz de esta moda explicativa se generalizaron una serie de nombres que sirvieron para rebautizar diferentes monumentos megalíticos (en el caso de las Islas Británicas con nombres como *Druid's Circle*, *Druid's Altar*, *Temple of the Sun*, *Temple of the Moon...*), que serán interpretados como altares sacrificales de los druidas, y en los que se veían los canales destinados a recoger la sangre de las víctimas. En Navarra, el dolmen de Olaberta (Figura 2), que presenta en su cubierta un surco fue interpretado como un reguero destinado a sacrificios³ (Aranzadi y Ansoleaga, 1918: 20).

3. ¿POSIBLES CLAVES DE INTERPRETACIÓN?

El problema que se nos plantea a la vista de este conjunto de ideas recurrentes vinculadas al fenómeno megalítico es cómo explicarlas. Como ya he comentado en la parte introductoria, éste debería ser el interés principal, aunque no por ello es asunto fácil. Me voy a limitar a presentar de forma breve algunas ideas o claves de interpretación que me han parecido especialmente atractivas y aplicables a este tema de la mitología megalítica.

De los aspectos analizados en las páginas anteriores, tal vez lo que llama la atención por su extensión a lo largo de una gran cantidad de países, es la creencia en una serie de personajes míticos de rasgos específicos, y comunes en gran medida: gigantes, mouros, jentiles, mairis...

En la obra de María del Mar Llinares (1990): *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*, se realiza un exhaustivo análisis de la cultura y mentalidad popular gallega, tema más amplio que el objeto de este estudio, pero que nos permite acercarnos a una idea muy sugestiva para explicar esta recurrencia en las alusiones a “gigantes” como constructores o habitantes de megalitos⁴.

Llinares constata que la figura del “mouro” constituye un paradigma de los habitantes de ciertos lugares de la geografía gallega que se caracterizan por presentar signos clasificados como de actividad cultural, tanto real (castros, petroglifos, mámoas o dólmenes, canteras...), como imaginaria (rocas de formas extrañas, marcas de erosión...) (Llinares, 1990: 77).

Los *mouros* presentan unos rasgos muy típicos, que en general podemos extrapolar a gigantes, *jentiles*, o *mairis* de otras zonas. Esto permite plantear como plausible la interpretación de Llinares para esta figura mítica, y sugerirla para esos otros personajes de Europa Occidental. Los rasgos más definitorios de los *mouros* y de estos otros seres asimilables a ellos son: carácter de antiguos pobladores anteriores a la raza humana actual, carácter pagano (no cristiano). Resulta interesante revisar otras denominaciones aplicadas a esta figura genérica de “*mouro*” en el imaginario popular gallego: xentiles, carlistas, franceses, romanos, xigantes, vikingos, celtas, soldados, fenicios, sarracenos, negros, forasteros, primitivos, árabes... (Llinares, 1990: 77)⁵.

Los lugares de residencia habituales de estos personajes son aquellos donde no es posible la vida humana (bajo tierra, agua, dentro de rocas, cuevas, casas o palacios de oro...), lugares con restos de actividad (castros, mámoas, minas antiguas, petroglifos, canteras...), lugares naturales pero que parecen tener huella de actividad cultural (rocas con marcas de erosión: cazoletas, diaclasas, marmitas de gigante, depresiones del terreno, pozos, agrupaciones rocosas, accidentes geométricos, pozos en lechos de ríos, rocas agujereadas). En general el mundo de los *mouros* es predominantemente subterráneo, aunque sus apariciones se hagan en la superficie. El mundo habitado por ellos es paralelo al de los humanos, y los puntos de encuentro son lugares muy marcados desde el punto de vista espacial: lugares con restos de construcciones, sitios “no naturales” (pozos, rocas grabadas...). Llinares (1990: 128) propone una oposición binaria entre los rasgos típicos de lo que ella denomina “folklore de mouros” y el de otro grupo que engloba a seres relacionados con la religión campesina.

El folklore de mouros aparece como un mundo de seres de otra clase, separados del mundo campesino por su cualidad de “*otra clase de gente*” (Llinares, 1990: 129). Esta oposición se refleja por un lado en el hecho de vivir bajo tierra o en el agua, medios no accesibles para el ser humano, y por otro, en que poseen unos lugares propios que no comparten con los seres del otro grupo: castros, mámoas, y en general restos arquitectónicos (ruinas de castillos, iglesias...)

Como tesis explicativa la autora nos sugiere una serie de ideas muy sugerentes (Llinares, 1990: 131-132):

“en la contemplación del paisaje, el campesino nos indica lo que hay de natural y de cultural de acuerdo con los parámetros de su grupo. Dentro de aquél, los restos arqueológicos se manifiestan como una discontinuidad dentro de lo natural, ya que todo resto humano supone una perturbación, contraria al entorno más inmediato en el que se encuentra por sus propiedades físicas y químicas. Cuando este resto se inscribe dentro de los conocimientos históricos del observador, que lo percibe como una obra de sus antepasados, lo considera sin más como un producto cultural de éstos, a los que a pesar de la distancia considera como idénticos, pertenecientes a su propio grupo. Este es el caso de la valoración de restos de antiguas ermitas, iglesias, castillos..., que fueron hechos por hombres en otros momentos de la Historia, por antepasados que se consideran idénticos al propio campesino, aunque pudiesen tener alguna diferenciación peculiar: ‘eran hombres más fuertes los de antes, más bajos, más guerreros...’ (...) Es en el caso de yacimientos más antiguos, por lo general, donde se percibe una ruptura en la vinculación histórica entre la comunidad de hombres actuales y los seres que construyeron aquellos monumentos que se perciben como culturales: mámoas, castros, petroglifos... Los constructores de estos monumentos, que vivieron, o aún viven aunque de modo total o parcialmente oculto, ya no son considerados hombres, sino que forman un grupo diferente de los humanos. Aunque puedan compartir con éstos algunas pautas de comportamiento, los mouros tienen unas propiedades específicas que los apartan radicalmente de lo humano. Éstas, que son las marcas de su “alteridad”, los definen como “los otros”: son su carácter gentil y sus propiedades mágicas. La ruptura histórica existente entre el grupo actual y los antepasados es vivida como una profunda separación entre el “nos” social de los hombres de ahora y el carácter del “otro” que tienen los mouros. De este modo, la presencia en el territorio de un yacimiento arqueológico que no encaja en el marco de lo natural, del cual se diferencia por sus propiedades, y que tampoco se encuadra en el recuerdo histórico de la comunidad, resulta un motivo desencadenante de un discurso donde la identidad del grupo se afirma frente a la alteridad de los habitantes más antiguos, quienes mediante un sistema de contraposiciones son definidos como no humanos por su gentilidad, sus modos de vida y sus poderes, extraño todo ello a la colectividad actual”.

La percepción del paisaje en la cultura popular gallega (y podríamos decir que de otras zonas) no es por tanto neutral. Algunos lugares naturales son percibidos como tales, pero igualmente vistos como lugares de residencia o acción de estos seres míticos. Otros lugares artificiales (entendiéndolos como construidos o realizados): castros, canteras, o caminos..., se perciben, como realizaciones humanas reconocibles como propias, como acciones humanas pero de una humanidad ajena a ellos (franceses, carlistas), o como acciones extrahumanas (mouros).

Considero que esta explicación de María del Mar Llinares, que entiende como origen básico de la creación de este “folklore de mouros” la afirmación frente a “los otros” es una tesis sugerente que me gustaría plantear como aplicable a otras zonas de Europa.

4. VALORACIÓN

A modo de conclusión lo único que quiero añadir es que con este artículo se espera por lo menos llamar la atención sobre un tema que me parece de máximo interés, siempre que lo entendamos dentro de los postulados que se han enunciado en la introducción. El estudio de la “mitología megalítica” constituye una más de esas reinterpretaciones y reinventaciones de las que han sido objeto los dólmenes, menhires, crómlechs y túmulos. Tal vez no podamos determinar el momento o la época concreta en la que se asociaron este tipo de relatos o creencias a los megalitos, pero de hecho reflejan ese proceso de creación de “nuevos monumentos” en el imaginario colectivo.

Soy consciente de que me he dejado en el tintero una gran cantidad de ejemplos concretos y de temas, y quizás haya pecado de enumeración frente a explicación e interpretación, pero de todas formas espero haber atraído el interés por este tipo de estudios tan poco habituales dentro de los que se ocupan del megalitismo.

Notas:

1 Debemos recomendar la página: <http://www.stonepages.com>, que contiene una base de datos especialmente importante sobre megalitos de las Islas Británicas e Irlanda y en la que encontramos buenas referencias a mitología megalítica.

2 Ya en 1915, Aranzadi y Ansoleaga comentan al hilo de las investigaciones que desarrollaban en los dólmenes de la sierra de Aralar ideas relativas a esta práctica cuando hablan del galgal de los monumentos: “(...) *cabría pensar si las piedras se habían amontonando poco a poco al paso de los caminantes prehistóricos, según la costumbre que en parte de la Península Ibérica está todavía en vigor, respecto de los muertos en despoblado*” (Aranzadi y Ansoleaga, 1915: 13-14).

3 Citan los autores que “*para esta canal no se nos ocurre otra explicación que la de haber servido de reguero a la sangre del animal sacrificado sobre la tapa del trego-arri; la mayor dimensión de éste en altura y en diámetro del galgal, con respecto a los otros dólmenes ya explorados, no está discorde con aquella excepcionalidad de preparación para los sacrificios*” (Aranzadi y Ansoleaga, 1918, 20 y dibujo en 21).

4 En el caso de Navarra y el País Vasco, la idea de la gentil y la de gigante suelen ir unidas, y el nombre de *Jentillarri* (piedra de los gentiles) se aplica tanto a megalitos como a accidentes naturales que excitan la fantasía popular (Aranzadi y Ansoleaga, 1915: 9).

5 Observamos las coincidencias notables con los seres míticos vinculados a los monumentos megalíticos en gran parte de Europa.

BIBLIOGRAFÍA

- AMADES, J (1941): *Mitología megalítica*, Ampurias: Revista de Arqueología, Prehistoria y Etnología 1941: 113-134, Barcelona.
- ARANZADI, T. de y ANSOLEAGA, F (1915): *Exploración de cinco dólmenes del Aralar*, Imprenta Provincial de José Ezquerro, Pamplona.
- ARANZADI, T. de y ANSOLEAGA, F (1918): *Exploración de catorce dólmenes del Aralar*, Imprenta Provincial de José Ezquerro, Pamplona.
- ARANZADI, T. de; BARANDIARÁN, J. M. de; EGUREN, E. de (1919a): *Exploración de nueve dólmenes del Aralar guipuzcoano*, Diputación de Guipúzcoa, San Sebastián.
- ARANZADI, T. de; BARANDIARÁN, J. M. de; EGUREN, E. de (1919b): *Exploración de seis dólmenes de la sierra de Aizkorri*, Euskalerrriaren Alde 9: 215-221, 245-262, 298-312.
- ARANZADI, T. de; BARANDIARÁN, J. M. de; EGUREN, E. de (1920): *Exploración de siete dólmenes de la Sierra de Atáun-Borunda*, Diputación de Guipúzcoa. San Sebastián.
- ASHMORE, W. y KNAPP, A. B.(eds.) (1999): *Archaeologies of Landscape: contemporary perspectives*, Blackwell Publishers, Oxford.
- BARANDIARÁN, J. M. de (1960): *Mitología vasca*, Minotauro, Madrid.
- BARANDIARÁN, J. M. de (1975): *Arluzeak, 'piedras luengas' legendarias*, Kobie 6: 161-163, Bilbao.
- BARANDIARÁN, J. M. de (1984): *Diccionario de mitología vasca*, Txertoa, San Sebastián.
- CAAMAÑO, J. M. y CRIADO, F. (1991-92): *La medorra de Fanegas (Sobrado dos Monxes, Coruña). Un monumento megalítico reutilizado en época romana*, Brigantium (Boletín do Museo Arqueolóxico e Histórico de A Coruña) 7: 7-89.
- CARO BAROJA, J. (1944): *Algunos mitos españoles y otros ensayos*, Editora Nacional, Madrid.
- CARO BAROJA, J. (1974): *Ritos y mitos equívocos*, Istmo, Madrid.
- CARO BAROJA, J. (1991): *De los arquetipos y leyendas*, Istmo, Madrid.
- CARNEIRO, J. (2000): *Toponimia e arqueoloxia. (Algunhas notas verbo de toponimia arqueolóxica)*, Gallaecia 19: 369-380, Coruña.
- CAZURRO, M. (1912): *Los monumentos megalíticos de la provincia de Gerona*, Centro de Estudios Históricos, Madrid.
- CRIADO, F. (1995): The visibility of the archaeological record and the interpretation of social reality. En I. Hodder y M. Shanks (eds.): *Interpreting Archaeology. Finding Meaning in the Past*, Routledge, Londres: 194-204.
- DANIEL, G. y Ó RÍORDÁIN, S. (1964): *New Grange and the Bend of the Boyne*, Thames & Hudson, Londres.
- DÉCHELETTE, J. (1908): *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine*, Picard, París.

- ERCORECA, A. (1976): *Los gentiles. El mito de los gigantes en el País Vasco*, Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra (CEEN) VIII: 309-347, Pamplona.
- ERCORECA, A. (1978): *Laminak I (recopilación de leyendas)*, Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra (CEEN) X (30): 451-491, Pamplona.
- ERCORECA, A. (1979): *Laminak II (recopilación de leyendas)*, Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra (CEEN) XI (31): 65-95, Pamplona.
- FÁBREGA, A. (2000): *Llegendes de ponts, dòlmens i menhirs a Catalunya. Itineraris*. El Farell, Sant Vicenç de Castellet.
- GAZIN-SCHWARTZ, A. y HOLTORF, C. (eds.) (1999a): *Archaeology and folklore*, Routledge, Londres.
- GAZIN-SCHWARTZ, A. y HOLTORF, C. (1999b): As long as ever I've known it... On folklore and archaeology. En A. Gazin-Schwartz y C. Holtorf (eds.), *Archaeology and folklore*, Routledge, Londres: 3-25.
- GRANJA, J. J. (1990): *Aportaciones de la obra legendaria de Juan Iturralde y Suit a la mitografía romántico-fuerista*, Revista Internacional de Estudios Vascos (RIEV) 25 (2): 187-213, San Sebastián.
- HERNANDO, A. (1999): *Percepción de la realidad y prehistoria. Relación entre la construcción de la identidad y la complejidad socio-económica en los grupos humanos*, Trabajos de Prehistoria 56 (2): 19-35, Madrid.
- HERNANDO, A. (2002): *Arqueología de la identidad*, Akal, Madrid.
- HOLTORF, C. (1997), Beyond chronographies of megaliths: understanding monumental time and cultural memory. En A. Rodríguez Casal (ed.), *O Neolítico atlántico e os orixes do megalitismo*, Universidad de Santiago, Santiago de Compostela: 104-114.
- HOLTORF, C. (1998): *The life-histories of megaliths in Mecklenburg-Vorpommern (Germany)*, World Archaeology 30 (1): The past in the past: the reuse of ancient monuments: 23-28, Londres.
- HOLTORF, C. (2000-2003): *Monumental Past: the life-histories of megalithic monuments in Mecklenburg-Vorpommern (Germany)*. Monografía electrónica en constante actualización: <http://citdpress.utscc.utoronto.ca/holtorf/0.1.html>
- ITURRALDE Y SUIT, J. (1911): *La Prehistoria en Navarra*, Imprenta J. García, Pamplona (Obra reeditada en 1990: *Obras. Cuentos, leyendas e historia* (vol. 2), Mintzoa, Pamplona)
- KNAPP, A. B. y ASHMORE, W. (1999), Archaeological landscapes: constructed, conceptualised, ideational. En W. Ashmore y A. B. Knapp (eds.), *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives*, Blackwell Publishers, Oxford: 1-33.
- LE ROUX, Ch.T. (2000): Des pierres aux mots... et réciproquement (quelques considérations de terminologie mégalithique pour l'ouest de la France et ailleurs). En J. Oliveira (coord.). *Neolitização e megalitismo da Península Iberica. Actas do 3º Congresso de Arqueologia Peninsular*, vol. 3, ADECAP, Oporto: 207-214.

- LE ROUZIC, Z. (2000): *Comtes, legendes et coutumes, en Pays de Carnac*, Editions Ouest-France, Rennes.
- LECOUTEUX, C. (1988): *Enanos y elfos en la Edad Media*. Auzas Editeurs, París.
- LECOUTEUX, C. (1998): *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*. Auzas Editeurs, París.
- LLINARES, M. M. (1990): *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*, Akal Universitaria, Madrid.
- MARTINÓN-TORRES, M. y RODRÍGUEZ CASAL, A.(2000): Aspectos historiográficos del megalitismo gallego: de la documentación medieval al siglo XIX. En J. Oliveira (coord.). *Neolitização e megalitismo da Península Iberica. Actas do 3º Congresso de Arqueologia Peninsular*, ADECAP, Oporto: 301-319.
- MARTINÓN-TORRES, M. (2001a): *Los megalitos de término. Crónica del valor territorial de los monumentos megalíticos a partir de las fuentes escritas*, Trabajos de Prehistoria 58 (1): 95-108, Madrid.
- MARTINÓN-TORRES, M. (2001b): *Os monumentos megalíticos despois do megalitismo; arqueoloxia e historia dos megalitos galegos a través do fontes escritas (s. VI-XIX)*, Concello de Valga, Valga.
- MICHLOVIC, M.G. (1990), *Folk archaeology in anthropological perspective*, Current Anthropology 31: 103-107, Glasgow.
- MONTEAGUDO, L. (1954): *Nombres de túmulos y dólmenes en Galicia y Norte de Portugal*, Revista de Filología Española 38: 100-115, Madrid.
- PEÑALVER, X. (1983): *Estudio de los menhires de Euskalherria*, Munibe 35, nº 3-4: 355-450, San Sebastián.
- RIPA, P. (1991-92): *Monumentos megalíticos de Navarra. 1890-1990*, Trabajos de Arqueología Navarra 10: 185-225, Pamplona.
- SEBILLOT, P. (1968): *Le folklore de France*, Maisonneuve et Larose, París.
- UTRILLA, P. (1978): *Nuevas leyendas sobre lamias de algunos yacimientos prehistóricos de la Ulzama navarra*, Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra (CEEN) X (28): 5-9, Pamplona.
- VIOLANT I SIMORRA, R. (1949): *El Pirineo español*, Plus Ultra, Madrid.

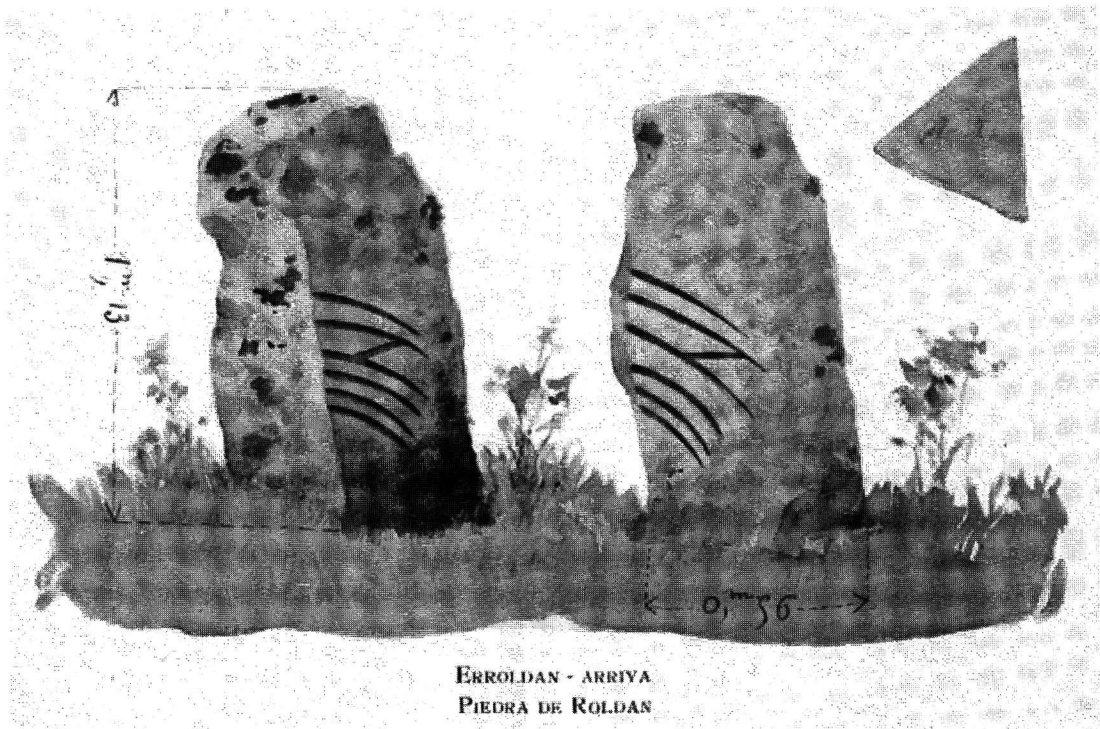


Figura 1.- Monolito de *Erroldan Arriya*, según una acuarela de Iturralde y Suit. Se aprecian los surcos interpretados por la tradición como las huellas de los dedos del héroe (tomado de Iturralde y Suit, 1911)

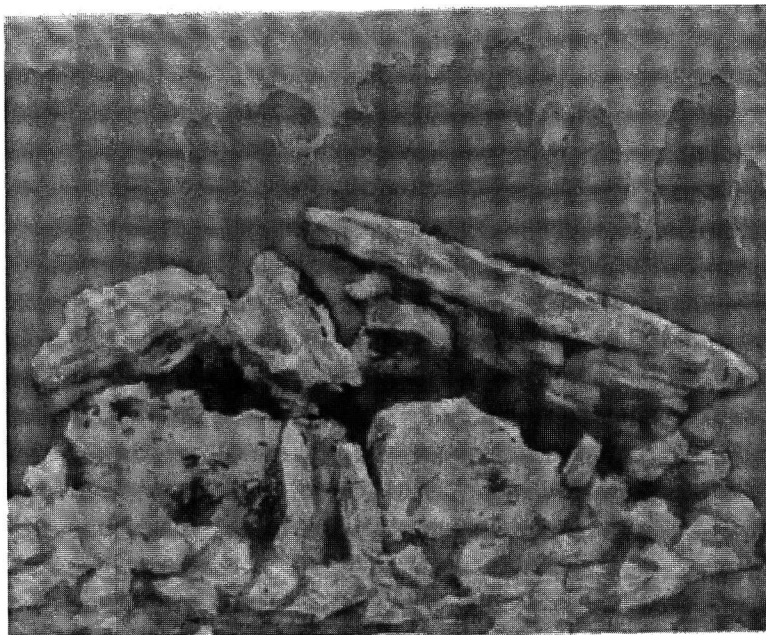


Figura 2.- Acuarela del dolmen de Olaberta (Navarra). En su cubierta se localiza un surco que fue interpretado como posible canal de sacrificios (tomado de Iturralde y Suit, 1911)