

**Autor:** Carlos Moral García (carmoral@ucm.es)

**Director:** Eugenio Ramón Luján Martínez (erlujan@filol.ucm.es)

DRUIDISMO GALO: ANÁLISIS DESDE LA ANTROPOLOGÍA POLÍTICA

**Palabras clave:** Druida, druidismo, religión celta, Galia, antropología política.

GALLIC DRUIDISM: ANALYSIS FROM THE POLITICAL ANTHROPOLOGY

**Key words:** Druid, druidism, Celtic religion, Gaul, political anthropology.

### **Índice de contenidos:**

*Declaración personal de no plagio.*

*Resumen.*

*Abstract.*

*Índice.*

1. Introducción.
2. Contexto social y político de la Galia Prerromana.
  - 2.a. Organización macropolítica y territorial.
  - 2.b. Estructura social.
3. Religión y cosmología gala.
  - 3.a. Vida tras la muerte: ¿Más Allá o reencarnación de las almas?
  - 3.b. Divinidades: entre monoteísmo y politeísmo.
    - 3.b.1. Figuras destacables del posible panteón galo.
    - 3.b.2. *Dis Pater* y el posible monoteísmo.
  - 3.c. Sacrificios rituales.
  - 3.d. El espacio sagrado.
  - 3.e. Calendario y concepción del tiempo.
4. ¿Qué es un druida?
  - 4.a. Organización interna: jerarquía y/o especialización.

#### 4.b. Funciones sociales.

4.b.1. Los saberes elevados: filósofos, teólogos y astrónomos.

4.b.2. Otros saberes: sacrificador, adivino y médico.

4.b.3. Formación y educación.

4.b.4. Funciones jurídicas y bélicas.

#### 4.c. Druidesas u otras especialistas femeninas.

5. Poder, autoridad y legitimidad: el papel político del druidismo.

6. Conclusión.

7. Fuentes y bibliografía.

7.a. Fuentes.

7.b. Bibliografía.

### **Resumen:**

Este trabajo trata sobre diferentes aspectos del druidismo galo prerromano, intentando ilustrarlos de la forma más clara posible. Por ello, resulta oportuno realizar una presentación de la sociedad y la cultura de la Galia céltica que permita una mejor contextualización. Del mismo modo, se realiza una presentación de la cosmología y mitología de estos grupos de población, ya que facilita la comprensión del druidismo como hecho religioso.

Se procede a una descripción de las diferentes funciones y atribuciones del druida, así como a su sistema de organización interna. Por otro lado, se trata de realizar una interpretación desde la antropología política de este especialista religioso y su posición dentro de una sociedad de notable complejidad.

### **Abstract:**

This work shows the different aspects of the pre-roman Gallic druidism, trying to illustrate them as clearly as possible. Therefore a presentation of the society and Culture in the Celtic Gaul is done in order to explain the druidism in their context. Following this line, the cosmology and mythology of this population is explained so the understanding of this religious phenomenon will be easier to the reader.

In addition, a description of the different functions and attributions of the druids, as well as their inner organization system is made, leading the study to a political-anthropological interpretation about these religious specialists and their roll in a complex social structure.

## **Fuentes y bibliografía.**

### **Fuentes:**

AMIANO MARCELINO

*Historia* (Edición de M<sup>a</sup> Luisa Harto Trujillo). Ediciones Akal, Madrid (2002).

APIANO

*Historia Romana* (Introducción, traducción y notas de Antonio Sancho Royo). Editorial Gredos, Madrid (1980).

CÉSAR, Julio

*Guerra de las Galias*. Libros I-II-III (Traducciones de V. García Yebra e Hipólito Escolar Sobrino). Editorial Gredos. Madrid (2002).

*Guerra de las Galias*. Libros IV-V-VI (Traducciones de Valentín García Yebra e Hipólito Escolar Sobrino). Editorial Gredos. Madrid (2001).

*Guerra de las Galias*. Libros VII (Traducciones de Valentín García Yebra e Hipólito Escolar Sobrino). Editorial Gredos. Madrid (1989).

*Guerre des Gaules*, Tome II, Livres V-VIII (Texte établi et traduit par L. A. Constans). Société d'édition "Les Belles Lettres", París (1967).

CICERÓN

*De la adivinación* (Introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez). Universidad Autónoma de México, México D. F. (1988).

*Discursos*, VII (Traducción de José María Requejo Prieto). Editorial Gredos, Madrid (2011).

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

*Stromata I. Cultura y religión* (Traducción de Marcelo Merino Rodríguez). Editorial Ciudad Nueva, Madrid (1996).

DIODORO DE SICILIA

*Diodorus of Sicily. Fragments of Book XXI-XXXII.* Vol. X (English translation by Francis R. Walton). Harvard University Press, Cambridge (1957).

*Biblioteca Histórica*, libros IV-VIII (Traducción de Juan José Torres Esbarranch). Editorial Gredos, Madrid (2004).

DIÓGENES LAERCIO

*Vidas de los filósofos más ilustres* (Traducción de José Ortiz y Sanz y José María Riaño). Editorial Porrúa S. A., México D. F. (1984).

DIÓN CRISÓSTOMO

*Dio Chrysostom*, Vol. 4 (English translation by H. Lamar Crosby). Harvard University Press, Cambridge (1962).

ESTRABÓN

*Geografía*, libros III-IV (Traducciones de M<sup>a</sup> José Meana y Félix Piñero). Editorial Gredos, Madrid (1998).

HIMNOS VÉDICOS

*Himnos védicos* (Traducción y edición de Francisco Villar). Editora Nacional, Madrid (1975).

LIVIO, Tito

*Livy VI Books XXIII-XXV* (Translated by Frank Gardner Moore). Harvard University Press, Cambridge (1966).

LUCANO

*Farsalia o Guerra Civil* (Edición de Jesús Bartolomé Gómez). Ediciones Cátedra, Madrid (2003).

LUCIANO

*Obras*, Vol. III (Texto revisado y traducido por Montserrat Jufresa, Francesca Mestre y Pilar Gómez). Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid (2000).

MELA, Pomponio

*Corografía* (Traducción y notas de Carmen Guzmán Arias). Universidad de Murcia, Murcia (1989).

ORÍGENES

*Contra Celso* (Introducción, versión y notas por Daniel Ruiz Bueno). Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid (1967).

PANEGÍRICOS LATINOS

*Panegyriques latins, Tome II, Les panegyriques constantiniens (VI-X)* (Texte établi et traduit par Edouard Galleter). Société d'édition "Les Belles Letres", París (1952).

PLINIO EL VIEJO

*Historia Natural*, Libros I-II (Traducción y notas de Antonio Fontán, Ana M<sup>o</sup> Moure Casas y otros). Editorial Gredos, Madrid (1995).

*Historia Natural*, Libros XII-XVI (Traducción y notas de F. Manzanero Cano, I. García Arribas, M<sup>a</sup> L. Arribas Hernández, A. M<sup>a</sup> Moure Casas y J. L. Sancho Bermejo). Editorial Gredos, Madrid (2011).

*Pline L'Acien. Histoire Naturelle*, Libre XXIV (Texte établi, traduit et commenté par Jacques André). Société d'édition "Les Belles Letres", París (1972).

*Pliny. Natural History*, Vol. VII, libri XXIV-XXVII (W. H. S. Jones). Harvard University Press, Cambridge (1966).

*Pline L'Acien. Histoire Naturelle*, Libre XXX (Texte établi, traduit et commenté par Alfred Ernout). Société d'édition "Les Belles Letres", París (1963).

TÁCITO

*Anales*, Libros XI-XVI (traducción y notas de José L. Moralejo). Editorial Gredos, Madrid (1986).

*The Annals*. Book XIII-XVI (with an english translation by John Jackson). Harvard University Press, Cambridge (1969).

*Historias*, libro III-IV (introducción, traducción y notas de Antonio Ramírez de Verger). Editorial Gredos, Madrid (2013).

## **Bibliografía:**

- ALBERRO, Manuel
- 2006 *Paradigmas de la cultura y la mitología céltica*. Ediciones Trea, Gijón.
- ALDHOUSE-GREEN, Miranda Jane
- 1993 “La religión celta” en Almagro-Gorbea, Martín (Dir.): *Los celtas: Hispania y Europa*, pp. 451-475. Editorial ACTAS, Madrid.
- 2010 *El mundo de los druidas*. Editorial Akal, Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, Martín (Dir.)
- 1993 *Los celtas: Hispania y Europa*. Editorial ACTAS, Madrid.
- BALANDIER, Georges
- 1976 *Antropología política*. Península, Barcelona.
- BARFIELD, Thomas (Ed.)
- 2000 *Diccionario de antropología*. Siglo XXI Editores, México D.F.
- BERNABÉ, Alberto, Madayo KAHLE y Marco Antonio SANTAMARÍA (Eds.)
- 2011 *Reencarnación: La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Abada Editores, Madrid.
- BRUNAU, Jean-Louis
- 1996 *Les religions gauloises. Rituels celtiques de la gaule indépendante*. Editions Errance, París.
- 2006 “Religion et sanctuaires”, en Gourdineau, Christian (Dir.): *Religion et société en Gaule*, pp. 95-115. Editions Errance, París.
- COHEN, Abner
- 2011 “Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder” en Pérez, B. y A. Marquina (Eds): *Antropología política, Textos teóricos y etnográficos*, pp. 97-131. Edicions Bellaterra, Barcelona.
- DELAMARRE, Xavier
- 2003 *Dictionnaire de la langue gauloise. Une approche linguistique de vieux-celtique continental*. Editions Errance, Madrid.

- DUMÉZIL, George
- 1970 *Los dioses de los indoeuropeos*. Editorial Seix Barral S.A., Barcelona.
- FERNÁNDEZ-GÖTZ, Manuel Alberto
- 2014 *De la familia a la etnia. Protohistoria de la Galia Oriental*. Real Academia de la Historia, Madrid.
- GARCÍA RAMÓN, José Luis
- 2011 “Galo gutuater”, en *A greek man in the iberian street. Papers in Linguistics and Epigraphy in Honour of Javier de Hoz*, pp. 191-199. Institut für Sprachen un Literaturen der Universität Innsbruck, Innsbruck.
- GOURDINEAU, Christian (Dir.)
- 2006 *Religion et société en Gaule*. Editions Errance, París.
- GUYONVARCH, Christian J. y Françoise LE ROUX
- 2009 *Los druidas*. Abada editores, Madrid.
- HATT, Jean-Jacques
- 1989 *Mythes et dieux de la Gaule. Vol. 1 Les grandes divinités masculines*. Editions Picard, París.
- HUBERT, Henri
- 1932 *Los celtas y la civilización céltica*. Akal, Madrid (1988).
- LAMBERT, Pierre-Yves
- 1994 *La Langue Gouloise*. Editions Errance, París.
- LE CONTEL, Jean-Michel y Paul VERDIER
- 1997 *Un calendrier celtique. Le calendrier gaulois de Coligny*. Éditions Errance, París.
- LEWELLEN, Ted C.
- 1985 *Introducción a la antropología política*. Ediciones Bellaterra, Barcelona.
- LUJÁN, Eugenio R. y Juan Luis GARCÍA ALONSO (Eds.)
- 2011 *A greek man in the iberian street. Papers in Linguistics and Epigraphy in Honour of Javier de Hoz*. Institut für Sprachen un Literaturen der Universität Innsbruck, Innsbruck.

MENDOZA TUÑÓN, Julia

- 1998 “El poder de la palabra: la deificación de conceptos abstractos”, en Vega, Amadro, Juan Antonio Rodríguez Tous y Raquel Bouso (Eds.) *Estética y religión: El discurso del cuerpo y los sentidos. Er, Revista de Filosofía*, pp. 211-224. Literatura y Ciencia S.L., Barcelona.

PÉREZ GALÁN, Beatriz y Aurora MARQUINA ESPINOSA (Eds.):

- 2011 *Antropología política, Textos teóricos y etnográficos*. Edicions Bellaterra, Barcelona.

PERRIN, Franck

- 2006 “Religion, Dieux et Mythes”, en Gourdineau, Christian (Dir.): *Religion et société en Gaule*, pp. 79-93. Editions Errance, París.

POKORNY, Julius

- 1959 *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Vol. 1 y 2. A. Francke Verlag, Tubinga y Basilea (2005).

POWELL, T. G. E.

- 1958 *Los Celtas*. Oberon, Salamanca (2005).

RHUM, Michael

- 2000 “Debate formalista-sustantivista” en Barfield, T. (Ed.): *Diccionario de antropología*. Siglo XXI Editores, México D. F.

RIX, Helmut (Dir.)

- 2001 *LIV, Lexicon der Indogermanischen Verben*. Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden.

ROYMANS, Nico

- 1990 *Tribal societies in Northern Gaul. An anthropological perspective*. Cingula 12, Amsterdam.

SWARTZ, Marc J., Victor W. TURNER y Arthur TUDEN

- 2011 “Antropología política: una introducción” en Pérez, B. y A. Marquina (Eds): *Antropología política, Textos teóricos y etnográficos*, pp. 63-96. Edicions Bellaterra, Barcelona.

- TORRES-MARTÍNEZ, Jesús Francisco
- 2011 *El Cantábrico en la Edad del Hierro: Medioambiente, economía, territorio y sociedad*. Real Academia de la Historia, Madrid.
- VEGA, Amador, Juan Antonio RODRÍGUEZ TOUS y Raquel BOUSO (Eds.)
- 1998 *Estética y religión: El discurso del cuerpo y los sentidos. Er, Revista de Filosofía*. Literatura y Ciencia S.L., Barcelona.
- VELASCO LÓPEZ, María del Hénar
- 2011 “La transmigración de las almas entre los celtas” en Bernabé, Alberto, Madayo Kahle y Marco Antonio Santamaría (Eds.): *Reencarnación: La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, pp. 489-519. Abada Editores, Madrid.
- VRIES, Jan de
- 1975 *La religion des celtes*. Payot, París.
- WEBER, Max
- 1969 *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- ZECCHINI, Giuseppe
- 2002 *Los druidas y la oposición de los celtas a Roma*. Alderabán Ediciones S. L., Madrid.

El abajo firmante, matriculado en el Máster en Ciencias de las Religiones de la Facultad de Filología, autoriza a la Universidad Complutense de Madrid (UCM) a difundir y utilizar con fines académicos, no comerciales y mencionando expresamente a su autor el presente Trabajo de Fin de Máster: “Druidismo galo: análisis desde la antropología política”, realizado durante el curso académico 2014-2015 bajo la dirección de Eugenio Ramón Luján Martínez en el Departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea, y a la Biblioteca de la UCM a depositarla en el Archivo institucional E-Prints Complutense con el objeto de incrementar la difusión, uso e impacto del trabajo en Internet y garantizar su preservación y acceso a largo plazo.

El acceso en abierto tendrá un embargo de:

Ninguno

Un año

Fdo: Carlos Moral García



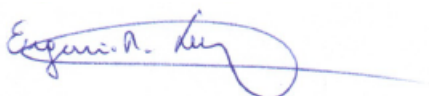
El abajo firmante, director de un Trabajo Fin de Máster presentado en el Máster en Ciencias de las Religiones de la Facultad Filología, autoriza a la Universidad Complutense de Madrid (UCM) a difundir y utilizar con fines académicos, no comerciales y mencionando expresamente a su autor el presente Trabajo de Fin de Máster: “Druidismo galo: análisis desde la antropología política”, realizado durante el curso académico 2014-2015 bajo mi dirección en el Departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea, y a la Biblioteca de la UCM a depositarla en el Archivo institucional E-Prints Complutense con el objeto de incrementar la difusión, uso e impacto del trabajo en Internet y garantizar su preservación y acceso a largo plazo.

La publicación en abierto tendrá un embargo de:

Ninguno

Un año

Fdo: Eugenio Ramón Luján Martínez

A handwritten signature in blue ink, reading "Eugenio R. Luján". The signature is written in a cursive style with a long horizontal stroke extending to the right.

# Druidismo galo: análisis desde la antropología política

Trabajo de Fin de Máster

---



Alumno: Carlos Moral García

Tutor: Dr. Eugenio R. Luján Martínez

Universidad Complutense de Madrid

Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones

Máster en Ciencias de las Religiones

2014-2015

***Declaración personal de no plagio.***

D. / Dña. CARLOS MORAL GARCÍA, NIF 05309858-D, estudiante del Máster en Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid, en el curso 2014-2015, como autor/a de este documento académico, titulado:

“DRUIDISMO GALO: ANÁLISIS DESDE LA ANTROPOLOGÍA POLÍTICA”

y presentado como Trabajo de Fin de MÁSTER, para la obtención del título correspondiente.

DECLARO QUE

es una obra original fruto de mi reflexión y estudio personal, que no copio y no utilizo ideas, formulaciones, citas integrales e ilustraciones diversas, sacadas de cualquier obra, artículo, memoria, etc., (en versión impresa o electrónica), sin mencionar de forma clara y estricta su origen, tanto en el cuerpo del texto como en la bibliografía.

Asimismo, soy plenamente consciente de que el hecho de no respetar estos extremos es objeto de sanciones académicas y/o de otro orden.

En Madrid, a 8 de junio de 2015

Fdo.:



### ***Resumen.***

Este trabajo trata sobre diferentes aspectos del druidismo galo prerromano, intentando ilustrarlos de la forma más clara posible. Por ello, resulta oportuno realizar una presentación de la sociedad y la cultura de la Galia céltica que permita una mejor contextualización. Del mismo modo, se realiza una presentación de la cosmología y mitología de estos grupos de población, ya que facilita la comprensión del druidismo como hecho religioso.

Se procede a una descripción de las diferentes funciones y atribuciones del druida, así como a su sistema de organización interna. Por otro lado, se trata de realizar una interpretación desde la antropología política de este especialista religioso y su posición dentro de una sociedad de notable complejidad.

**Palabras clave:** Druida, druidismo, religión celta, Galia, antropología política.

### ***Abstract***

This work shows the different aspects of the pre-roman Gallic druidism, trying to illustrate them as clearly as possible. Therefore a presentation of the society and Culture in the Celtic Gaul is done in order to explain the druidism in their context. Following this line, the cosmology and mythology of this population is explained so the understanding of this religious phenomenon will be easier to the reader.

In addition, a description of the different functions and attributions of the druids, as well as their inner organization system is made, leading the study to a political-anthropological interpretation about these religious specialists and their roll in a complex social structure.

**Key words:** Druid, druidism, Celtic religion, Gaul, political anthropology.

## Índice.

<i>Declaración personal de no plagio</i> .....	2
<i>Resumen</i> .....	3
<i>Abstract</i> .....	3
<i>Índice</i> .....	4
1. Introducción.....	6
2. Contexto social y político de la Galia Prerromana.....	8
2.a. Organización macropolítica y territorial.....	8
2.b. Estructura social.....	11
3. Religión y cosmología gala.....	14
3.a. Vida tras la muerte: ¿Más Allá o reencarnación de las almas?.....	15
3.b. Divinidades: entre monoteísmo y politeísmo.....	17
3.b.1. Figuras destacables del posible panteón galo.....	18
3.b.2. <i>Dis Pater</i> y el posible monoteísmo.....	24
3.c. Sacrificios rituales.....	26
3.d. El espacio sagrado.....	28
3.e. Calendario y concepción del tiempo.....	30
4. ¿Qué es un druida?.....	31
4.a. Organización interna: jerarquía y/o especialización.....	34
4.b. Funciones sociales.....	38
4.b.1. Los saberes elevados: filósofos, teólogos y astrónomos.....	39
4.b.2. Otros saberes: sacrificador, adivino y médico.....	40
4.b.3. Formación y educación.....	42
4.b.4. Funciones jurídicas y bélicas.....	43
4.c. Druidesas u otras especialistas femeninas.....	45

5.	Poder, autoridad y legitimidad: el papel político del druidismo. ....	47
6.	Conclusión.....	53
7.	Fuentes y bibliografía.....	55
7.a.	Fuentes. ....	55
7.b.	Bibliografía.....	58

## 1. Introducción.

Los druidas, objeto central de este trabajo, han sido considerados en muchas ocasiones como el principal elemento de la religión de las poblaciones célticas de la Galia prerromana, hasta el punto de identificarse dicha religión como “druidismo”. Para un mejor conocimiento de estas poblaciones resulta muy interesante estudiarlas desde la perspectiva de diferentes disciplinas, como la arqueología, la filología, la antropología y la historia. Dado que se trata de un estudio de carácter histórico referido a una época pasada, las fuentes escritas ofrecen la mayor cantidad de información sobre estos especialistas religiosos, aunque las aportaciones de otros estudios deben ser tenidas en cuenta por sus diferentes enfoques y contenidos.

En este caso, gozan de especial importancia las fuentes griegas y latinas. Con la utilización de sistemas de búsqueda informáticos se han identificado las diferentes menciones a los druidas presentes en ellas. Para las obras griegas se ha utilizado el programa *Diogenes* (versión 3.1.6), con el *Thesaurus Linguae Graecae* del Packard Humanities Institute, introduciendo las formas  $\delta\rho\nu\acute{\iota}\delta$ - y  $\delta\rho\nu\acute{\iota}\delta$ - en el apartado de búsqueda morfológica. Para las fuentes latinas, se ha utilizado el servicio de búsqueda online del Packard Humanities Institute, *Latin Texts* ([latin.packhum.org/search](http://latin.packhum.org/search)), para hallar todos los textos en los que estuviese presente la base *druid*. De este modo se pudieron encontrar los textos completos para realizar un análisis en mayor profundidad, siendo estudiados en función de sus características y contextos para extraer la información pertinente.

Sin duda una de las obras de mayor interés para el estudio de estas cuestiones es *La guerra de las Galias*, de Julio César. Por otro lado, son numerosas las referencias a Posidonio en otros autores clásicos al abordar el complejo tema de la religión céltica. No obstante, su obra solo ha llegado a la actualidad de forma fragmentada e indirecta. Diversos autores del mundo griego y latino, desde filósofos, como Diógenes Laercio; hasta naturalistas, como Plinio el Viejo; pasando por geógrafos e historiadores, como Estrabón, Tácito o Diodoro de Sicilia; han hecho menciones en torno a la religión celta y el druidismo, por lo que han sido tenidos en cuenta para esta investigación.

En este trabajo se trata de proporcionar una visión general de la realidad religiosa de estas poblaciones prerromanas de la Galia que permita un acercamiento al fenómeno

druídico, teniendo siempre en consideración la posibilidad de múltiples variantes regionales. Por ello, en primer lugar se busca contextualizar la situación social, cultural y política, para lo que algunos autores, como Niko Roymans (1990) y Manuel Alberto Fernández Götz (2014), resultan de especial importancia, así como Jesús Francisco Martínez-Torres (2011), cuya obra trata sobre poblaciones celtas en un sentido más general.

En un segundo apartado, se plantea un análisis general de las características de la religión celta de la Galia, tratando tanto sus creencias como sus prácticas. Sin renunciar a las aportaciones dadas por las fuentes clásicas, destacan, entre otras, obras contemporáneas como las de Jean de Vries (1975) y Jean-Louis Brunaux (1996, 2006), cuyos trabajos se han convertido en una referencia obligada para los estudios sobre religión celta y gala. Como complemento se ha recurrido a autores clave en la interpretación de la religión indoeuropea, como Georges Dumézil (1975), cuyos estudios estructuralistas ayudan a esclarecer ciertos aspectos.

A continuación se aborda de manera específica la figura del druida, tratando de determinar sus funciones y su sistema de organización como colectivo de especialistas religiosos. El uso del sistema de búsqueda anteriormente explicado permitió la obtención de información de especial relevancia proporcionada por las fuentes grecolatinas. Sin embargo, investigadores actuales, como los citados especialistas en religión celta, y otros, cuyo interés se centra en este especialista en concreto, como se puede ver en la obra conjunta de Christian J. Guyonvarc'h y Françoise Le Roux (2009), también han sido de gran utilidad.

A modo de colofón, se busca la consideración del hecho religioso desde su perspectiva social y política. Para ello se utilizan algunos de los parámetros de análisis marcados por Max Weber (1969), desde una perspectiva sociológica. Esto se conjuga con otros elementos teóricos de la antropología política de corte procesual de Ted C. Lewellen (1985), Marc J. Swartz, Victor W. Turner y Arthur Tuden (2011). De este modo se trata de visibilizar la participación política de estos personajes en función de los procesos y mecanismos que marcan las relaciones de poder y autoridad, en lugar de centrarse exclusivamente en el hecho histórico concreto.

## 2. Contexto social y político de la Galia Prerromana.

No hay que pensar que el ámbito galo, y mucho menos el celta en sentido extenso, formase una unidad con una identidad política y cultural común (Brunaux 1996: 17-18). Existirían una serie de elementos comunes que permitirían la identificación entre los galos como afines (Fernández-Götz 2014: 59), como son la unidad lingüística y la percepción de un origen común (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 58). Además habría una serie de aspectos culturales, como el druidismo o la existencia de asambleas pangalas (Caes.: *BG*, VI, XIII, 9). Este último no tendría por qué ser un rasgo previo a la presencia romana, pues su presencia podría haber hecho necesaria la unión de diferentes grupos autónomos. En cualquier caso, sí denota una cierta conciencia de identidad común, al menos frente a un “otro” (Fernández-Götz 2014: 59).

La división de César (*BG*, I, I, 1-2) entre Aquitanos, Belgas y Galos puede hacer referencia a grupos amplios de población que incorporasen bajo su nombre diferentes unidades. Las fuentes arqueológicas muestran en estos una gran variabilidad cultural interna, de modo que en ningún momento se trataría de unidades plenamente uniformes (Fernández-Götz 2014: 89). Pese a esta diversidad, los diferentes rasgos comunes hacen de la Galia, una unidad de estudio coherente, aunque deban visibilizarse las especificidades regionales siempre que sea posible (Fernández-Götz 2014: 59-61).

### 2.a. Organización macropolítica y territorial.

Las sociedades de la Galia prerromana durante la fase conocida como La Tène Final, se encontraban articuladas por distintos niveles de organización sociopolítica que a su vez podrían constituir marcos identitarios de referencia (Fernández-Götz 2014: 59). Debieron de existir grupos con una organización política autónoma, lo que César describía como *civitates*, aunque pudiera haber afinidad entre ellas y muchos rasgos socioculturales comunes (Brunaux 1996: 17-18). Se pueden llegar a diferenciar tres niveles principales organización: familias extensas (clanes), subetnias (*pagi*) y etnias (*civitates*), con su reflejo en la religiosidad (Fernández-Götz 2014: 59; Roymans 1990: 18).

Suele resultar conveniente el uso de la denominación “etnia” para referirse a la *civitas* gala, siempre que no sea entendido como una minoría, sino simplemente como un grupo de población con una serie de características comunes (Fernández-Götz 2014:

66). Muchas veces se ha utilizado el término “tribu” para hacer referencia a estos amplios colectivos de población formados por varios grupos familiares, que se relacionan con un ancestro común y con fuertes lazos entre ellos (Brunaux 1996: 18). No obstante, este término debe ser utilizado con suma cautela por las posibles connotaciones etnocéntricas y su significado en la antropología política (Fernández-Götz 2014: 66).

Aparentemente el modelo sociopolítico de la Galia prerromana, con diferentes variaciones regionales, tendía al abandono del sistema de reyes por magistraturas de carácter aristocrático, quizás por influencia romana, con elección de cargos en asambleas (Brunaux 1996: 18; Powell 1958 [2005]: 85; Torres-Martínez 2011: 371). Es posible que éstas estuviesen formadas en gran medida por los sectores aristocráticos de la sociedad o algunos especialistas en ciertas cuestiones, pues al menos, tendrían un mayor peso político en las discusiones asamblearias (Brunaux 1996: 18). Estos rasgos podrían identificarse con una sociedad tribal compleja, ya que se trataría de un sistema no centralizado organizado en función de diferentes grupos de relación, como el parentesco, genético o estipulado, y asociaciones en función del papel social. De este modo, diferentes colectivos podrían unirse dependiendo de sus necesidades, como rituales, políticas o defensivas (Lewellen 1985: 45-46).

Sin embargo, la realidad gala habría resultado mucho más compleja, con algunos comportamientos próximos a la jefatura, por el mantenimiento de la centralización política en la figura del rey o jefe, o incluso estatal, con una mayor institucionalización, especialización política y estratificación social (Fernández-Götz 2014: 66; Lewellen 1985: 57-58). El grado de centralización y complejidad variaría entre las diferentes regiones de la Galia, siendo bastante mayor en zonas centrales y orientales que en las más septentrionales (Fernández-Götz 2014: 61). No obstante, aunque con diferentes complejidades y particularidades en su organización política, parece que mayoritariamente podría hablarse de un modelo tribal asambleario.

Por otro lado encontramos términos como *pagus* o *civitas*, que tienen el inconveniente de ser terminología romana aplicada a la realidad gala. Sin embargo, pueden ser utilizados como términos técnicos y académicos. Se debe a que se trata de denominaciones que se pueden encontrar en las principales fuentes históricas, pero

además con un uso muy difundido entre los investigadores sobre el mundo galo (Fernández-Götz 2014: 59-60).

En este sentido, *civitas* suele utilizarse para hacer referencia a grupos étnicos amplios, constituidos en forma de organizaciones políticas, mientras que *pagus* haría referencia a las “subetnias” que podrían componerlas (Brunaux 1996: 68; Fernández-Götz 2014: 60; Roymans 1990: 22). Podría simplificarse diciendo que una *civitas* gala sería la confederación de diferentes *pagi*, mientras que un *pagus* se compone de diferentes familias extensas compuestas por varios hogares. En cualquier caso, se trataría de una esquematización ideal con numerosas variables en función de pertenencia a regiones naturales, lazos de parentesco y el papel de identidades sociales como género o estatus (Fernández-Götz 2014: 61; Roymans 1990: 22).

Estos *pagi* fueron un escalón estructural de enorme importancia durante todo el periodo celta en la Galia, debieron de tener, al menos en ciertas ocasiones, una notable autonomía en aspectos políticos, militares y religiosos (Brunaux 1996: 68; Fernández-Götz 2014: 68-69; Roymans 1990: 19-21). Es posible que cada uno de ellos funcionase como unidad de movilización y reclutamiento militar (Fernández-Götz 2014: 68; Roymans 1990: 19), como parece ser el caso de los helvecios (Caes. *BG*, I, XII). Habrían tenido una cierta capacidad de toma de decisiones políticas con respecto al resto de los componentes de la *civitas*, incluso llegando a fraccionarse y autodeterminarse como unidades autónomas. Sin embargo, no hay que minusvalorar el papel aglutinante de las *civitates* a modo de confederación. Los procesos de fusión y disgregación generarían un dinamismo que permitiría la adaptación a variaciones políticas (Fernández-Götz 2014: 68-69).

A partir del siglo III a. C. parece que los pueblos galos comenzaron a establecer alianzas entre ellos a modo de confederaciones guerreras de carácter pantribal. Este tipo de relaciones parecen tener reminiscencias en el pasado, pues debieron de establecerse alianzas similares en la época de migraciones, permitiendo a estos grupos asentarse en la Galia y defenderse de los diferentes invasores. El establecimiento de este tipo de alianzas en varios niveles y aspectos indica una enorme complejidad sociopolítica, con fuertes cimientos, en los que la religión debió de jugar también un papel fundamental (Brunaux 1996: 19).

Por otro lado encontramos los grupos familiares extensos, cuyo núcleo de composición debió de asentarse sobre todo en las relaciones de consanguinidad, aunque también se establecerían vínculos familiares por afinidad, incluyéndose clientelas y esclavos. Con este tipo de relaciones y las denominaciones familiares que se utilizarían, se establecería un parentesco ficticio con un papel determinante en las relaciones políticas. Su funcionamiento parece ser bastante similar a la *gens* romana o al concepto antropológico de “clan”, que no requiere de un antepasado común demostrable, sino estipulado. Estos estarían compuestos por diferentes hogares o unidades domésticas, que no serían exclusivamente la familia nuclear, ya que fenómenos como el avunculado o las adopciones temporales o *fosterage* serían algo relativamente común. En este sentido, el criterio fundamental sería la correspondencia y no tanto la consanguinidad. Además hay que considerar que la interdependencia de sus miembros no significaría necesariamente que se tratase de una unidad cooperativa, por la posible existencia de intereses contrapuestos (Fernández-Götz 2014: 63-64).

## **2.b. Estructura social.**

En lo que a estructura social se refiere existe cierta dependencia de las informaciones aportadas por César en su Libro VI de la “Guerra de las Galias”. En él indica que existirían tres grupos amplios de población, de manera muy esquemática: caballeros, druidas y plebeyos. Además se podría incorporar un cuarto grupo, los esclavos, por alusión a ellos por comparación con el tercer grupo, que sería libre pero en servidumbre (Brunaux 1996: 19; Caes.: *BG*, VI, XIII; Powell 1958 [2005]: 88). Sin embargo, esto plantea algunos problemas, pues no se puede asegurar que caballeros y plebeyos fueran grupos fijos y siempre diferenciados. Además consideraciones como druidas o esclavos podrían tener un cierto carácter coyuntural, siendo la primera de estas dos una categoría alcanzada con la edad y la experiencia y la segunda por convertirse en prisioneros de guerra (Brunaux 1996: 19).

Desde una perspectiva dumeziliana se podría dar crédito a esta división tripartita de la sociedad celta, siendo tres grandes colectivos: soberanos-sacerdotes, guerreros y productores (Dumézil 1970: 12-17; Guyonvarc’h y Le Roux 2009: 66; Torres-Martínez 2011: 326). Los *druidae*, *equites* y *plebs* cesarianos tendrían su paralelo en la india védica bajo la denominación de *brahmanes*, *kṣatriyas* y *vaiśyas*. No habría existido una estratificación impermeable como la generada en la india, sino que se trataría de una

sociedad mucho más flexible (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 66). Esto lleva a pensar que los druidas, en contacto directo con aspectos divinos, pudiesen desarrollar un carácter soberano, aconsejando e incluso tutelando al resto de esferas. Quizás debería entenderse como esferas funcionales vinculadas entre sí horizontalmente. Se trataría de ámbitos interrelacionados de forma dinámica, con movilidad entre sus miembros y posiblemente polifuncionalidad, tal y como Torres-Martínez (2011: 326) plantea por analogías con el ámbito cantábrico e insular.

Como ya se ha dicho, casi siempre se trataría de una sociedad dominada por una aristocracia (Str.: IV, 4, 3), que se encuadraría en las dos primeras funciones de Dumézil (1970: 12). Sin embargo, en algunas regiones, la realeza, de tipo eminentemente militar, habría seguido muy activa. En cualquier caso, se trataría de un poder real negociado, ya que no existirían reinos de un rey o un jefe, sino territorios con uno de ellos (Fernández-Götz 2014: 86; Torres-Martínez 2011: 366). Aparentemente el liderazgo dependería de las diferentes facciones aristocráticas, con ciertos personajes que aspirasen a la centralización del poder sobre su figura. El poder del rey o el aspirante a serlo descansaría sobre una serie de apoyos, como su clientela u otras instituciones, en una situación cambiante y de gran dinamismo (Fernández-Götz 2014: 85; Powell 1958 [2005]: 85-90; Roymans 1990: 39). Debieron de ser escogidos o ratificados en función de sus cualidades políticas, bélicas o religiosas. Parece que se trataría sobre todo de figuras carismáticas revestidas de diversos apoyos (Torres-Martínez 2011: 370-371).

En los casos en los que la realeza hubiera quedado disuelta, habría existido un magistrado a cargo de funciones similares, como podría ser el *vergobreto* (Fernández-Götz 2014: 86), al que a veces se identifica como especialista ritual, como se verá más adelante. Se hace referencia a él como magistratura suprema de nombramiento anual y con autoridad sobre la vida y la muerte (Caes.: *BG*, I, XVI, 5). No podría salir del territorio del cual es responsable (Caes.: *BG*, VII, XXXIII, 2), lo que podría ser una restricción de carácter religioso, aunque no afectaría al común de druidas (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 174-177).

Estrabón (IV, 4, 3) menciona la elección anual de un jefe y un general que dirigiese las tropas. Es posible que el *vergobreto* cesariano fuese la máxima autoridad civil, aunque con restricción temporal y espacial, mientras que en paralelo existiese una autoridad militar y otra religiosa con mayor movilidad. Podría tratarse de una nueva

asignación de las antiguas funciones del rey, articuladas en torno a un magistrado con atribuciones religiosas (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 174-177).

Por otro lado, César (*BG*, VI, 20) explica cómo las cuestiones públicas deben ser tratadas en las asambleas y no fuera de ellas. Las informaciones deberían ser canalizadas a través de diferentes magistrados que pudiesen gestionar la discusión. Se trataría de un sistema en el cual se debía respetar al hablante, incluso existiendo en ocasiones un moderador que sancionase a quienes interrumpieran, según Estrabón (IV, 4, 3) cortando un trozo del sayo. En el mundo celta resulta bastante común encontrar evidencias de este tipo de sistemas de discusión política, militar y judicial, pero también como aglutinante comunitario (Fernández-Götz 2014: 83).

Las asambleas parecen organizarse como organismos de poder de tipo comunitario. Aunque es posible que estuviese compuesta en su mayoría por ancianos, dado su prestigio, también debieron participar grupos más amplios de la población libre, incluso mujeres. Este tipo de aspectos, como edad, género y prestigio habrían sido muy importantes en la toma de decisiones, por ello, pese a no poder afirmarse que la participación femenina fuera equiparable a la masculina, ciertas mujeres, con notable prestigio, tendrían un protagonismo destacable (Fernández-Götz 2014: 83; Roymans 1990: 30-31; Torres-Martínez 2011: 377). Es posible que en paralelo a las asambleas existieran grupos más reducidos, lo que en las fuentes latinas aparece como *senatus* (Caes.: *BG*, I, XXXI, 6; II, V, 1; II, XXVIII, 2; III, XVI, 4; III, XVII, 3). Debió de tratarse de un senado aristocrático o “consejo tribal” cuyo poder debió de variar en función del lugar y tiempo concretos (Fernández-Götz 2014: 85; Roymans 1990: 31).

En lo que a cuestiones de género se refiere, en general encontramos una autoridad familiar de tipo patriarcal (Powell 1958 [2005]: 85-90). En el matrimonio ambos contendientes aportarían la misma cantidad de riqueza y sería administrada conjuntamente. Con la muerte de uno de los cónyuges el otro heredaría las posesiones del difunto. Sin embargo, parece que el cabeza de familia habría tenido poder sobre la vida y la muerte de su esposa e hijos, según la descripción de César (*BG*, VI, XIX, 1-3). No obstante, algunas mujeres podrían haber llegado a desempeñar prácticamente cualquier función (Aldhouse-Green 2010: 94), incluso líder militar como se ve entre los britones (Tac.: *Ann.*, XIV, 35). Es posible que mujeres y hombres se hubiesen repartido el trabajo y las obligaciones productivas (Str. IV, 4, 3).

### 3. Religión y cosmología gala.

Con el fin de que se pueda llegar a una mejor comprensión del fenómeno religioso conocido como druidismo, resulta oportuno tratar de contextualizarlo dentro del conjunto de creencias del mundo galo prerromano. Por ello, aquí se tratarán de señalar las líneas generales de su pensamiento, así como esbozar ciertas prácticas y visibilizar la creencia en posibles entidades anímicas que jueguen un papel importante en su cosmovisión.

Es complicado establecer un sistema de creencias estable para las poblaciones celtas, debido a las diferencias regionales y las lagunas de conocimientos, las cuales no deberían intentar llenarse con hipótesis no fundamentadas (Vries 1975: 9). En lo que a aspectos mitológicos se refiere, el mundo celta suele dividirse en tres ramas principales: continental, galesa e irlandesa. Sin embargo, al menos sus clases dirigentes, tuvieron una notable unidad cultural. Las fuentes filológicas, arqueológicas y literarias muestran ciertos rasgos culturales y formas de vida similares. En el aspecto religioso, pese a la posible diversidad, se puede ver como la orden drúidica parece tener una notable uniformidad organizativa y estructural en los territorios en los que se desarrolló. Del mismo modo, pese a las variaciones locales y regionales en los mitos, hay tras ellas una serie de conceptos permanentes y comunes (Alberro 2006: 17).

Existen diferentes teorías respecto a la religión gala prerromana, que se tratarán con mayor profundidad más adelante. Tradicionalmente se considera que hubo diferentes dioses antropomorfos. Así, cada comunidad podría tener sus propias divinidades locales, que en ocasiones coincidirían con las de sus vecinos, pero también algunas deidades mayores, comunes a colectivos más extensos (Alberro 2006: 17; Vries 1975: 9). Por otro lado, se encuentra la opinión de que para los celtas solo existiera un gran dios, con funciones y atributos muy amplios y difusos, pero que sería la influencia del politeísmo romano la que lleva a las divisiones personalistas (Vries 1975: 9).

Generalmente se acepta que la base del comportamiento religioso celta estriba en que la potencia divina, sea una o varias entidades, está en todas partes, podría incluso hablarse de un cosmos sacralizado. De este modo, todo ser natural sería susceptible de tener un espíritu (Aldhouse-Green 1993: 451). Sin duda la naturaleza juega un papel enormemente importante en la religión, siendo quizás uno de sus rasgos más primitivos,

o incluso asimilado de otras poblaciones indígenas anteriores. Desde montañas y piedras, que pueden suponer un hito geográfico, hasta árboles, pueden llegar a ser en ocasiones objetos de culto (Vries 1975: 191-199). Es posible que la comunidad tratase de controlar los aspectos sobrenaturales y espirituales del mundo por medio del apaciguamiento de sus agentes, buscando así la armonía (Aldhouse-Green 1993: 452).

Es importante tener en cuenta ciertos rasgos tópicos presentes en el mundo celta. Tradicionalmente es común la creencia en la metamorfosis, sobre todo en el ámbito insular, aunque algunas representaciones iconográficas podrían apuntar a su presencia también en el espacio continental. La línea divisoria entre animales y personas antropomórficas no está del todo definida y el cambio a apariencias zoomorfas por parte de héroes mortales o divinidades no se percibiría como algo aterrador (Alberro 2006: 155 y 184).

Por otro lado se puede ver el fenómeno conocido como triplismo. Las figuras triples tuvieron una enorme importancia en prácticamente toda la cultura céltica, existiendo en muchas ocasiones dioses de tres rostros. De este modo, el tres demuestra ser un número especialmente relevante, así como entre otros pueblos indoeuropeos. La triada es la fórmula que combina tres hechos o preceptos, casi siempre positivos, convirtiéndose en una sinergia mayor (Alberro 2006: 71-72). Los conjuntos de tres divinidades son especialmente importantes en las tradiciones insulares, pero también parece factible en la Galia si se da crédito a Lucano (I, 445-446), quien propone a Taranis, Teutatis y Esus como dioses principales. También el galo-romano Mercurio presenta en ocasiones tres rostros y tres falos (Alberro 2006: 72).

### **3.a. Vida tras la muerte: ¿Más Allá o reencarnación de las almas?**

Un paradigma cosmológico céltico-irlandés bastante estable es la creencia en Otro Mundo, donde nunca llega la ancianidad ni la muerte, donde la comida y bebida son inagotables y un solo día equivale a cien años (Alberro 2006: 18). Sin embargo, además de ser algo que aparentemente está limitado al ámbito insular, no tiene por qué ser ontológicamente idéntico a un Más Allá tras la muerte. Esa otra concepción sí puede verse presente en la Galia, donde la cultura material parece indicarlo. No obstante, es necesario tener en cuenta que los objetos de ajuar funerario no siempre suponen un uso por parte del individuo en Otro Mundo. A veces se trata de rituales que marcan la

pérdida de un miembro de la comunidad a través de la ruptura con sus pertenencias materiales, incluso olvidando su vida pasada. Además, la destrucción y el tratamiento ritual de los objetos del difunto pueden tener carácter purificador (Aldhouse-Green 1993: 464; Torres-Martínez 2011: 499-500).

En cualquier caso, se podría pensar que se tuviese una percepción del alma individualizada, con un destino en el Más Allá (Mela: III, 2, 19) dependiente de las virtudes que la persona desplegara en vida. Sin embargo, es posible que se considerase la presencia en cada ser humano de varias entidades anímicas. De este modo, de forma similar a las ideas platónicas, habría un “alma superior”, inmortal y diferenciadora de la esencia personal; y otras “inferiores” localizadas en diferentes partes del cuerpo y marcadoras de ciertos comportamientos y pasiones (Brunaux 1996: 47). Sería esa parte esencial la que pasaría a tener una vida en un mundo ultraterreno tras la defunción. Cabe la posibilidad de que se tuviera una percepción cósmica ordenada en torno a un *axis mundi* en forma de árbol, que sostuviese la bóveda celeste y conectase con las profundidades de la tierra y el reino de los muertos. No obstante, no ha quedado patente en las fuentes escritas, más allá del uso de concepciones romanas sobre la ordenación cósmica, pese a que algunas muestras iconográficas puedan indicar hacia esta cosmovisión (Perrin 2006: 92).

Por otro lado, algunos autores clásicos como Lucano (I, 447-449) y César (*BG*, VI, XIV, 5), hablan de una vida tras la muerte por la creencia en la transmigración de las almas, sin necesidad de que exista un Más Allá. Aunque esta interpretación podría deberse a un análisis desde la óptica filosófica griega, por comparación con los pitagóricos (Velasco 2011: 490-492). Estrabón (IV, 4, 4) presenta cómo entre los galos se afirma la indestructibilidad del alma. César considera que se trata de una doctrina ideada por los druidas para que los guerreros no temiesen a la muerte, entregándose a la virtud, ya fuera por la resurrección en Otro Mundo y la vuelta del alma a la vida en otro cuerpo (Aldhouse-Green 1993: 465; Velasco 2011: 490; Vries 1975: 256). Podría haber compatibilidad entre las teorías de la transmigración o reencarnación y el Más Allá. Se habría concebido éste último como un espacio atemporal de estancia provisional antes de volver a una vida material (Torres-Martínez 2011: 500; Velasco 2011: 492).

### **3.b. Divinidades: entre monoteísmo y politeísmo.**

La identificación de los diferentes dioses del panteón galo ha generado una extensa literatura, pero sigue rodeada de muchos misterios y lagunas. Esto se debe en gran medida a que pese a la variedad de fuentes que pueden ayudar a su resolución, casi todas presentan puntos de vista sesgados y parciales. En cualquier caso, es posible realizar una aproximación a esta materia, lo que ayudaría a clarificar la situación religiosa en la Galia prerromana (Brunaux 1996: 50-51).

La mayoría de fuentes epigráficas e iconográficas en las que aparecen divinidades galas son tardías y presentan una notable influencia romana. Mientras tanto, los documentos literarios e históricos suelen ser obras de autores griegos o latinos por lo que presentan rasgos etnocéntricos con bastante asiduidad. Un problema muy importante es la aplicación de diferentes denominaciones latinas a una misma divinidad celta y viceversa, por la identificación de una cualidad concreta, como se verá más adelante (Brunaux 1996: 50-52).

Tradicionalmente, desde el planteamiento politeísta, se tiende a considerar que la organización de las divinidades célticas prerromanas debió de ser similar a la adoptada por otros pueblos indoeuropeos. Dumézil expone que sus dioses podrían articularse en tres grandes grupos funcionales: dioses gobernantes o soberanos del mundo; dioses de la guerra, la fuerza y el vigor físico; y dioses de la fecundidad, la salud y la prosperidad (Dumézil 1970: 12-17; Perrin 2006: 89). No obstante, en la práctica las fronteras teóricas se difuminan, existiendo deidades ambivalentes y contextos en los que esta división no es plenamente aplicable, ya que el mito respondería a la estructura social de cada cultura.

En lo que a dioses locales se refiere, una enorme cantidad de teónimos no parecen tener origen celta, sino anterior, por lo que aparentemente debieron de ser tomados por la población celta inmigrante en su llegada a la Galia (Brunaux 1996: 57). En cualquier caso, además de dioses locales, habría habido dioses pantribales, como podría ser el Teutatis presentado por Lucano (I, 445), una divinidad tutelar de un conjunto de población amplio. A veces se considera que es posible que se llegase a interpretar los conflictos entre comunidades en clave religiosa, como enfrentamientos de las deidades tutelares (Brunaux 1996: 52-53).

En el mundo céltico prerromano son escasas las representaciones iconográficas de las divinidades personales, aunque algunas se datan en los siglos VI y V a.C. Algo más tarde, poco antes de la conquista romana, comienza a proliferar la producción de imágenes, para consolidarse en época galorromana con un estilo clásico (Aldhouse-Green 1993: 465; Torres-Martínez 2011: 502). César (*BG*, VI, XVII, 1) habla de la representación de las divinidades galas en forma de estatuas, mientras que Lucano (III, 412-417) alude a toscas efigies de madera en los bosques del sur de la Galia, que se creían poblados de espíritus (Aldhouse-Green 1993: 466). Por otro lado, Diodoro cuenta cómo, en el saqueo de Delfos, los celtas no identificaron las estatuas de piedra o madera como representaciones divinas (D. S. XXII, 9, 5), por lo que es posible que no concibiesen ese tipo de práctica, incluso podrían no percibir las potencias divinas, sea una o varias, de forma antropomorfa (Brunaux 1996: 51; Torres-Martínez 2011: 501).

Aparentemente debieron de tener, al menos en primera instancia, una concepción de la divinidad básicamente mental, con un desarrollo de sus representaciones algo tardío y complicado, por la necesidad de aglutinar diferentes atribuciones. No debió de existir una sociedad divina, idealización de la sociedad humana, al estilo griego, sino que serían personajes relativamente autónomos dentro de un contexto amplio. Sin embargo, hay que tener en cuenta la posibilidad de la existencia de relaciones entre divinidades por parejas o tríadas, así como la articulación mítica de diferentes personajes divinos (Brunaux 1996: 52).

### **3.b.1. Figuras destacables del posible panteón galo.**

---

Un rasgo característico de la religión y mitología de los pueblos celtas es la presencia de divinidades femeninas de bastante importancia. Un caso especialmente relevante son las diosas relacionadas con la soberanía. En ocasiones, sobre todo en las zonas insulares, se las presenta con carácter regio y se trata de un elemento de control y legitimación del poder político. Aquel que aspirase a ostentar la autoridad debería antes ser aprobado por ella y en muchos casos cohabitar (Alberro 2006: 21-23).

Puede aparecer en numerosas formas, desde Irlanda, hasta la Galia céltica, así como en otras sociedades, incluso en grupos preindoeuropeos de la Prehistoria europea (Alberro 2006: 23). Quizás por influencia precelta, se encuentra la idea de diosas madre, a las que se dio después el nombre de *Deae Matres* o un equivalente local. Se trataba de regidoras de la fertilidad de los seres humanos, animales y cosechas, del mismo modo

que de la abundancia y prosperidad general (Aldhouse-Green 1993: 468). Aparece en los ciclos míticos irlandeses bajo el nombre de Taitiu, siendo la propia energía de la tierra y la fertilidad creadora (Torres-Martínez 2011: 509; Vries 1975: 125 y 128).

Entre ellas, suele destacar la figura de Epona, una diosa pancéltica, patrona de los caballos y diosa tutelar de los soldados y oficiales de caballería. También puede presentar funciones de diosa de la soberanía e incluso de la fertilidad. En las Islas Británicas su culto pudo unirse al de Macha o Rhiannon (Alberro 2006: 36; Vries 1975: 132). Parece que también hubiera podido tener carácter psicopómpico, como guía de los guerreros, aunque pudieran ser solo sus funciones de tutela militar (Torres-Martínez 2011: 509)

Otra entidad femenina de notable importancia habría sido Brigit, equiparable a Dana, Anna y Sul en Irlanda. Las festividades en las que era especial protagonista se realizaban a finales del invierno, para reactivar, purificar y fertilizar, pues estaba vinculada a la obtención de recursos y su modificación. Además presentaba una fuerte vinculación con la videncia, la poesía, el canto y otras artes (Torres-Martínez 2011: 509; Vries 1975: 141).

Las divinidades femeninas eran muchas veces presentadas en tres formas, por la importancia de éste número y el triplismo presente en el pensamiento celta. Pero también pueden aparecer como parejas dadoras de abundancia, en ocasiones con un acompañante masculino consorte. Además, en algunos casos, el miembro masculino de la pareja podría tener carácter romano, aunque no siempre, pues a veces ambos personajes son indígenas (Aldhouse-Green 1993: 468).

En cualquier caso, no hay que olvidar a las numerosas divinidades masculinas que parece que existieron en el mundo galo. Aquí se tratarán de presentar, de manera sucinta y sin entrar en todos sus detalles y múltiples interpretaciones, algunas de las deidades más notorias. Gran parte de la información al respecto viene a través de las fuentes grecolatinas y reconstrucciones hechas por medio de la comparación con otras religiones indoeuropeas.

La población gala, sobre todo la parte de origen belga, parecía tener un fuerte carácter guerrero, lo que se ve reflejado en sus manifestaciones de la divinidad, las cuales César (*BG*, VI, XVII, 1-3) identificó con Marte. Además debió de tener una

notable influencia en otros aspectos de la sociedad, como el ámbito agrario o el artesanal, con un carácter fecundo que recordaría a un Marte arcaico (Brunaux 1996: 57). En algunas regiones parece que la divinidad más importante sería lo que los romanos interpretaron como Mercurio. Quien sería, entre otras cosas, dios patrón de los viajeros y comerciantes, por lo que su mayor protagonismo puede deberse a una mayor presencia social de este colectivo (Brunaux 1996: 57; Caes.: *BG*, VI, XVII, 1). Sin embargo, sería más apropiado fijarse en las denominaciones indígenas galas para tratar de reconstruir, al menos superficialmente algunos de sus objetos de culto.

Uno de los dioses más destacados es Taranis (Lucan.: I, 446), vinculado al trueno, lo que le relaciona directamente con Júpiter a ojos de los romanos (Aldhouse-Green 1993: 468). En ocasiones se le identifica como *Dis Pater* o Dios Padre, aunque en otras aparece como maestro de la guerra o *praeses bellorum*, lo que le aproxima a Marte (Vries 1975: 70). Por otro lado, en la parcela lingüística se puede ver como Taranis se identifica directamente con Donar o Thor, del ámbito germánico y escandinavo. La raíz de su nombre parece clara, *\*taran*, es decir, trueno, y que puede presentar la forma *\*tanar*. Se identifican como “tronadores” (Perrin 2006: 91; Vries 1975: 71), lo que en aspectos funcionales recuerda inevitablemente al Indra védico (Dumézil 1970: 16; RV: 1.32.2; Vries 1975: 71). Originalmente el trueno parece ser un elemento accesorio del dios de la guerra. No obstante, en Júpiter vemos un soberano, mientras que Donar o Indra muestran un guerrero. En cualquier caso, no hay que pensar que se trate de divinidades elementales, sino funcionales, que portan el trueno como uno de sus atributos para desempeñar sus actividades (Vries 1975: 71-72).

El relámpago y la tormenta son elementos ambivalentes. Por su carácter violento pueden hacer que Taranis destaque como guerrero, lo que lleva a su interpretación desde la óptica romana como Marte. Además, la tormenta también hace de él portador de lluvia, dotándole de cualidades benefactoras, vivificadoras y fertilizantes (Hatt 1989: 188; Vries 1975: 45). Por otro lado, cabe resaltar el uso de la rueda como identificador iconográfico, lo que podría darle un carácter puramente celeste e incluso solar (Vries 1975: 42-44). Esto podría tener relación directa con los posibles cultos al sol existentes en la Europa prehistórica, ya que solía representarse con el mismo atributo (Aldhouse-Green 1993: 468). Hay que tener en cuenta que para los druidas el roble tendría ciertas atribuciones sagradas, estando directamente vinculado a una divinidad de carácter

celeste de enorme importancia (Plin.: *HN*, XVI, 249-251). Esto podría relacionarlo con Júpiter o Zeus, dado que también se le relaciona con este árbol, pudiendo ser Taranis, pues a ambos se les asociaría además al águila (Perrin 2006: 90; Vries 1975: 42).

Sin duda otra de las divinidades que tradicionalmente ha tenido más protagonismo en el panteón galo es Teutatis (Luca. I, 445). Algunos estudios filológicos indican que su nombre podría significar “padre de la gente” o “padre de la tribu”. Esto le colocaría en una posición similar al Dagda irlandés o al Odín nórdico, “padre de todos”, identificado con el Mercurio romano. En cualquier caso, se trataría de un personaje de gran importancia en la vida religiosa de las comunidades celtas, teniendo cierto carácter protector y tutelar (Vries 1975: 56). Se trata del señor de la medicina y la profecía, lo que volvería a vincularlo con Mercurio (Hatt 1989: 204), el cual aparece, en periodo galorromano, como protector de los viajeros, las artes y la civilización, teniendo muchas veces denominaciones que se refieren directamente a la comunidad (Vries 1975: 48-49).

Su presencia en contextos bélicos no implicaría necesariamente que sea exclusivamente un dios de la guerra, ni que sea el único, por lo que su paralelismo con Marte podría ser solo parcial (Hatt 1989: 204; Vries 1975: 56). En ocasiones apenas se diferencian las funciones tutelares de las guerreras, pues como protector de la comunidad está presente tanto en tiempo de paz, como en periodos bélicos (Vries 1975: 52). El aumento de la conflictividad en el mundo celta podría haber llevado a un cambio de los roles principales de esta divinidad, lo que haría más difícil su identificación por parte de los autores clásicos que trataron de asimilarlo a sus lógicas grecolatinas (Vries 1975: 53).

Por otro lado, la comparación de funciones e identificaciones con otras divinidades indoeuropeas, lleva hasta Lug. Se trata de una deidad presente en todos los países celtas y que en periodo galorromano se identificó con Mercurio. Parece tener un notable carácter fundacional. Se encuentra vinculado a la artesanía, pero también a otras disciplinas como la música e incluso la guerra (Vries 1975: 58; Torres-Martínez 2011: 507-508). Esto podría relacionarlo con el insular Dagda, portador de un arpa, capaz de hacer soñar, reír o sufrir; además de un caldero, con cierto carácter ritual y psicopómico (Vries 1975: 46-47). En los aspectos bélicos de Lug, vemos como es maneja una lanza, pero su participación en batalla destaca por el uso de la magia, recordando así a Odín y al Varuna védico (Dumézil 1970: 16; Torres-Martínez 2011:

507-508; Vries 1975: 58). Además, a veces aparece identificado como “el del largo brazo”, lo que se interpretaría como una referencia a los rayos solares (Vries 1975: 58).

Lug, por atributos concretos, llega a ser identificado con Júpiter, Apolo e incluso Hércules, sin embargo, parece más cercano a Mercurio y a su equivalente nórdico y germánico (Vries 1975: 61-62). Se podría llegar a pensar que se trata básicamente del mismo personaje que Teutatis, con variantes en la denominación por cuestiones coyunturales y contextuales, incluso con un posible *Dis Pater* pancéltico, del que se hablará más adelante. En cualquier caso, podría tratarse de la cabeza del panteón galo, con una serie de rasgos comunes a otros soberanos indoeuropeos, pues se le consideraría el más capaz de ejercer todo tipo de función (Dumézil 1970: 12-17; Torres-Martínez 2011: 508).

Otra divinidad que aparece en diferentes ámbitos del mundo celta es Ogmios al que se ha identificado con diferentes personajes por parte de los autores griegos y latinos. De manera algo arbitraria se le identifica con Mercurio (Vries 1975: 52). Otras veces juega el papel de Marte, como dios de la guerra, como sucede en el ámbito galorromano (Vries 1975: 63-70). Sin embargo, destaca por su identificación con Hércules, tanto en la Galia mediterránea, como en algunas regiones ibéricas (Vries 1975: 70). Luciano (*Her. Proem.* 1) realiza esta identificación, pues éste dios celta porta una maza, un arco con un carcaj lleno de flechas y una piel de león. Pudo deberse a una helenización parcial del sur de la Galia o al contacto con artistas grecolatinos que introdujeran este tipo de motivos alegóricos (Vries 1975: 73). Puede aparecer con aspecto de anciano y arrastrar, atados por las orejas a su lengua un gran número de hombres (Luc.: *Her. Proem.* 1-4; Vries 1975: 73-77).

Estos rasgos parecen indicar que la principal cualidad de Ogmios es la elocuencia, pues en ella reside la verdadera fuerza. Se mantiene su identificación con Hércules, el cual lograría sus hazañas a partir de la sabiduría y el dominio de la palabra en lugar de la fuerza física (Luc.: *Her. Proem.* 5-8). Su nombre presenta una notable similitud con *ogam*, término utilizado para referirse al alfabeto celta irlandés (Vries 1975: 74-79). En el mundo indoeuropeo la palabra elaborada puede llegar a adquirir una notable fuerza mágica que dota a quien la formula de un poder mayor que aquel que puede conferir la capacidad física (Mendoza 1998: 214-218)

También podría haber una vinculación entre la palabra y la guerra, por la capacidad de comunicación y convicción del jefe militar con respecto a las tropas que le siguen. Dado que los guerreros celtas seguirían a su líder bélico hasta la muerte, este tipo de representaciones podrían llegar a conjugar el carácter militar y la fidelidad en armas con un cierto carácter psicopompico. Por ello, en ocasiones se hace referencia a Ogmios como conductor y señor de los muertos (Vries 1975: 74-79).

Continuando con otras deidades de notable importancia encontramos a Belenos, al que a veces se identifica con el Apolo galorromano. Tendría una serie de atributos solares, como el uso de “muy brillante” para referirse a él (Perrin 2006: 84). César (*BG*, VI, XVII, 1-2) lo coloca en el segundo lugar del panteón, como un dios de la curación. En lo que a inscripciones se refiere, a Apolo se le relaciona con Borvo en referencia a fuentes termales curativas, del mismo modo que cuando destaca la función fecunda y vivificadora se le vincula con Grannus. En cualquier caso, los aspectos solares hacen que sea Belenos con quien se le compara con más asiduidad (Hatt 1989: 257-258; Vries 1975: 79).

No conviene olvidar a Esus, tercero de la triada que presenta Lucano (I, 445). Su nombre parece significar “bueno”, aunque a su vez fuese un ser temido e incluso cruel, por lo que sería un eufemismo apotropaico. Parece tener una especial vinculación con la naturaleza. En su honor se podrían haber sacrificado seres humanos colgándolos de los árboles. En ocasiones se le identifica con Mercurio también, aunque más exactamente por comparación con el Wotan germánico, poderosa divinidad controladora de las artes y las técnicas, pero también temible. En la iconografía suele aparecer portando una herramienta para podar, presumiblemente un hacha, las ramas de un árbol (Vries 1975: 105-108). También presenta rasgos de ser una divinidad de la naturaleza, a la vez que de las profundidades terrestres e incluso el reino de los muertos. Este carácter natural hace que en ocasiones se le identifique también con el Cernunos galo, que puede tener origen precelta (Hatt 1989: 30 y 79).

Este último, cuyo nombre parece significar “el cornudo”, aunque esté discutido, aparece en diferentes soportes iconográficos. Casi siempre es un anciano con astas de ciervo y torques, ya sean puestos o sostenidos en las manos. Se le relaciona estrechamente con el mundo natural y animal, así como la fertilidad y la riqueza. Es ese aspecto prolífico el que ha llevado a que a veces se le vea como Mercurio, lo que puede

ponerle en estrecha relación con Esus e incluso con Teutatis, considerándose que pueda tratarse de otra forma de representarlo (Hatt 1989: 231-232; Vries 1975: 112-114). Sin embargo, sus atributos de cérvido se han llegado a leer en algunos casos como un rasgo de fuerza y virilidad. El carácter naturalista de esta divinidad hace pensar a algunos investigadores que se trate de una creencia preindoeuropea, incluso paleolítica, asimilada por los celtas con significaciones telúricas (Vries 1975: 112-115).

En cualquier caso, hay que tener en cuenta que además del carácter teriantrópico del astado Cernunos existen una serie de divinidades con una enorme vinculación con los animales como parte del medio natural. No es extraña su representación rompiendo los lazos con el antropomorfismo, tomando diferentes atributos animales o incluso representaciones zoomorfas como identificadores, como sucede con Epona y los caballos o Arduinna, identificada con Diana, y el verraco (Aldhouse-Green 1993: 469-469).

Además, existirían una serie de númenes secundarios o potencias espirituales con cierto carácter liminal. Coexistirían con los seres humanos en el mundo terrenal al igual que con las deidades en el ámbito espiritual (Torres-Martínez 2011: 513).

### **3.b.2. *Dis Pater* y el posible monoteísmo.**

---

Aparecen algunas ideas de un *Dis Pater* galo, que no tienen porqué ser fruto de una *interpretatio* romana, ya que se trata de una idea tardía en el panteón latino. Podría tratarse de una deidad ctónica propiciadora del nacimiento de las gentes galas (Brunaux 1996: 55; Perrin 2006: 90). En ocasiones se le identifica con el Plutón romano, por ser el dios del inframundo, sin embargo, esto le colocaría como regente del mundo de los muertos más que como dador de vida. El carácter terrestre de esta concepción de divinidad podría vincularlo, en cualquier caso, tanto a la vida como a la muerte, siendo señor de las profundidades y el Más Allá (Brunaux 1996: 55; Vries 1975: 89). Por ello, el enterramiento humano como práctica funeraria podría interpretarse como una reintegración de las almas inmortales a un ciclo de regeneración terrestre (Brunaux 1996:55). Se podría identificar este personaje con algunos de los dioses presentados anteriormente, tanto por su carácter tutelar, como sus atribuciones terrestres, pudiendo tener diferentes denominaciones regionales y funciones variadas según cada caso.

En ocasiones se le identifica como una divinización de la figura de un posible ancestro tribal mítico, siendo una tradición remontable a los orígenes indoeuropeos. Por otro lado, a veces se considera que su denominación latina *Dis* puede ser una interpretación de *díth*, que significaría “muerte” o “destrucción”, lo que resulta poco verosímil. Sin embargo, ninguna de estas dos hipótesis es verificable plenamente, pues podría tener otros nombres (Vries 1975: 89), así como tratarse de una concepción precéltica de la divinidad (Hatt 1989: 150).

Teniendo en cuenta las variadas atribuciones de los dioses galos, así como su carácter no social, podría pensarse que se trataría de entidades prácticamente omnipotentes, capaces de actuar en muchos ámbitos, incluso entendidos como personajes diferentes. Por ello, a veces se plantea la posibilidad de la existencia de una sola deidad, posiblemente este *Dis Pater*, teniendo un carácter polifuncional. Podría tratarse de un monoteísmo en el que diversas representaciones expresasen diferentes facetas concretas de la divinidad, en lugar de entidades diferentes (Brunaux 1996: 52; Hatt 1989: 29). Esto acabaría por dar paso a una serie de divinidades personales, especializadas, a raíz de los diferentes contactos con el mundo griego y romano (Hatt 1989: 29).

Por un lado, se presenta la posibilidad de un monoteísmo polifuncionalista como fruto del sincretismo con poblaciones preceltas de las que sería originaria esta concepción de lo numinoso. Esta característica podría haber permanecido en época celta, incluso galorromana, aunque el modelo indoeuropeo tendiese a la personalización de sus funciones (Hatt 1989: 150).

En cambio, Jean-Louis Brunaux (1996: 56) expresa que el comportamiento eminentemente nómada de la población de la Galia, aunque con cierta fijación al suelo y asentamientos estacionales, podría derivar en una concepción monoteísta de la divinidad. Debería de tratarse de una potencia omnipresente que no se opondría a la existencia de diferentes fuerzas de la naturaleza a las cuales animaría y a través de las que se mostraría. Este tipo de percepción se presta más a la simbolización que a la representación. Por ello, los objetos sacros portados por los galos no serían representaciones de uno u otro dios, sino símbolos de facetas concretas de una presencia constante.

### 3.c. Sacrificios rituales.

El sacrificio juega un papel fundamental en las relaciones con las potencias divinas y espirituales. Consiste en la entrega de algo que es valioso para el oferente, de modo que el receptor conceda ciertas cosas como muestra de agradecimiento. Tienen sobre todo carácter de negociación, ya que se sustentan en la reciprocidad. Muchas veces, además de objetos y animales, se incluirían seres humanos, que debían ser “matados” para enviarlos a un Más Allá donde se encontrarían los dioses o espíritus (Aldhouse-Green 1993: 452; Powell 1958 [2005]: 181; Torres-Martínez 2011: 444).

Esta práctica debió de realizarse con humanos, aunque siendo minoritaria y con un gran valor simbólico. El testimonio arqueológico evidencia su existencia, pero también su escasez, pues no todas las muertes ritualizadas son necesariamente sacrificios, pueden ser, entre otras cosas, ejecuciones (Aldhouse-Green 1993: 452-453). La decapitación para obtener cabezas trofeo se puede llegar a interpretar como un tipo de sacrificio, por su posterior uso como ofrenda al colocarlas en las entradas de los santuarios (Aldhouse-Green 1993: 452-453; Str. IV, 4, 5; Vries 1975: 229). También se conoce el uso de cráneos con carácter apotropaico, pero eso no quiere decir que fuera sacrificial (Aldhouse-Green 1993: 453).

Cicerón (*Pro M. Fonteio*, 14, 31) hace referencia a la práctica de sacrificios humanos por parte de los galos, siendo los más valorados (Mela: III, 2, 18), así como Julio César (*BG*, VI, XVI, 2-3) cuenta cómo lo organizaban los druidas, con el fin de satisfacer a los dioses y aplacar su ira (Vries 1975: 228). A veces se ejecutaría a individuos concretos de uno en uno, otras se inmolaría a varios juntos quemando una efigie divina de gran magnitud con humanos en su interior (Caes.: *BG*, VI, XVI, 2-4). Hay que tener en cuenta la posibilidad de “sacrificios catárquicos” en los que un individuo aglutina en él las impurezas de la comunidad, a modo de sustitución. Sin embargo, pudo tratarse de prácticas exclusivamente presentes en las comunidades de carácter urbano del sur de la Galia, con influencia griega antes que romana (Brunaux 1996: 139). Además, se apunta hacia el uso de sacrificios humanos en rituales con carácter adivinatorio (Brunaux 1996: 127-129; D. S.: V, 31, 3; Vries 1975: 230-231).

Se considera que en lo que a sacrificio animal se refiere existirían dos modelos: consumo parcial del animal y ofrenda de ciertas partes, o entrega de la bestia al

completo, ya sea enterrada o cremada. Este segundo caso podría suponer una pérdida considerable para la comunidad en términos económicos, por lo que respondería a una situación crítica o de gran agradecimiento (Aldhouse-Green 1993: 455). El sacrificio animal es el más conocido en la actualidad, por ser el más atestiguado por los estudios arqueológicos. Esto permite la comparación y verificación de la información al respecto presente en las fuentes escritas (Brunaux 1996: 103).

No se han encontrado restos sacrificiales significativos de animales salvajes, por lo que parece que, por norma general, se recurrió al sacrificio de bestias domésticas. Debía de existir una jerarquía clara en lo que al valor de cada animal se refiere (Brunaux 1996: 104). En este sentido, podría ser más valioso para la sociedad un animal doméstico que uno cazado, por el mayor esfuerzo económico y comunitario que supone su cría. Por otro lado, los sacrificios de animales domésticos en honor a las potencias controladoras de la caza, como Diana en época galorromana, podrían compensar la muerte de los animales salvajes, propiciando así la nueva caza. Es posible que la vinculación de animales salvajes con el mundo de los espíritus naturales les convirtiera en un bien restringido a la élite y a la vez un sacrificio carente de valor para las potencias divinas, pues ya sería algo “suyo”. Por eso, la entrega de animales domésticos en sacrificio podría tener carácter de equilibrador cósmico (Brunaux 1996: 105).

Esto puede llevar a pensar que existiría una diferencia ontológica de carácter dualista, existiendo un ámbito humano o cultural y otro natural a la par que sobrenatural. Por ello, la entrega de un “ser cultural” a las potencias sobrenaturales facilitaría la cesión por su parte de un “ser natural”, sea una presa en la caza, una mayor fertilidad o una condición ambiental favorable. Sin embargo, no conviene olvidar que, aunque de forma menos significativa, también han aparecido restos de colmillos de jabalí y astas de ciervo en contextos de ofrenda (Vries 1975: 228).

Así como los seres animados debían ser destruidos para ser aptos para el sacrificio a las divinidades, los objetos inanimados debían experimentar un rito de transición para hacerse aptos. También se interpreta de este modo la deposición de armamento y objetos valiosos en lagos o pantanos. Podría tratarse de un rito de tránsito a otro ámbito ontológico, la ofrenda a los espíritus acuáticos o incluso una muestra de ostentación de la riqueza y destrucción de bienes de prestigio. Es importante tener en cuenta que la panoplia también debía ser “matada ritualmente”, tanto para la ofrenda sacrificial, como

para la funeraria, enterrándose junto a los restos de los difuntos (Aldhouse-Green 1993: 456-458).

Dentro de las ofrendas materiales inanimadas se pueden llegar a distinguir varios tipos, como las instaladas en los santuarios o *anathemata*; los exvotos, con carácter terapéutico; las ofrendas vegetales y las libaciones incluidas en un rito sacrificial (Brunaux 1996: 111). En las ofrendas de armas se ve claramente el sometimiento a un proceso ritual de inhabilitación. Además el hecho de que en ocasiones se trate de armamento con rastro de uso podría indicar que se trata de botín de guerra ofrecido como *anathemata* en los santuarios (Brunaux 2006: 105-106). No hay que pensar que se ofrende solo armamento o bienes de prestigio, pues parece habitual la ofrenda de exvotos con fines terapéuticos o propiciatorios. Del mismo modo, serían comunes las ofrendas vegetales, sobre todo cereales y frutos, pero también bebidas y alimentos procesados (Vries 1975: 228).

### **3.d. El espacio sagrado.**

Una característica muy relevante de la religión céltica es que muchas veces no se consideraban necesarias las construcciones religiosas formalizadas. Sin embargo, sí se define, teniendo notable importancia, un espacio sagrado, con una demarcación concreta que lo diferencia de lo “profano”. Muchas veces se trata de elementos naturales propicios para la comunicación con el ámbito espiritual, como arboledas, árboles aislados concretos, hitos geográficos o lagos. Otras veces se construían recintos para acotar el espacio sacrificial, a modo de santuario, en el que podría haber incluso tallas con forma humana. También es posible que el culto se llegase a realizar en casas ordinarias o edificios similares (Aldhouse-Green 1993: 458).

La comparación de fuentes literarias con estudios arqueológicos muestra una cierta continuidad en lo que a lugares de culto se refiere. Esto podría suponer también el mantenimiento de las concepciones galas prerromanas sobre las divinidades, incluso en época de control romano (Brunaux 1996: 52). Aparentemente, por las palabras de Julio César, los galos no tendrían edificios de carácter templario propiamente dicho, sino más bien un espacio sagrado acotado, ya que se refiere a él como *loco consecrato* (Brunaux 1996: 60; Caes.: *BG*, VI, XIII, 10; Vries 1975: 200). Es posible que se tratase de lugares consagrados en el interior de los bosques (Brunaux 1996: 60) ya que las zonas boscosas

tendrían un especial carácter liminal (Torres-Martínez 2011: 459-460). Aunque también es posible que se realizara culto en espacios cerrados, pese a que no fueran identificados por César como templos, por no estar diferenciados por forma o tamaño (Vries 1975: 200).

En el norte de la Galia se han identificado, por medio de la arqueología, lugares de culto situados en puntos dominantes del terreno, generalmente distantes unos de otros. Solían estar alejados de las zonas de habitación y las necrópolis, pero podría haber cerca caminos o zonas acuosas, es decir espacios de tránsito (Brunaux 1996: 66-67). Por otro lado, se han encontrado evidencias de que, ya en periodo prerromano, se construyeron santuarios cerrados, posiblemente por el aumento de la urbanización y la creciente influencia grecolatina, sobre todo desde el sur de la Galia (Vries 1975: 203-205). El registro arqueológico de algunos santuarios prerromanos de gran tamaño indica que tenían una disposición similar a los posteriores galorromanos. Parece que el terreno se delimitaría con fosas y empalizadas, con altares en su interior, a veces precedidos por un soportal con cierta monumentalización. Además, son dignas de mención las grandes cantidades de huesos y restos materiales que presentan signos de sacrificio ritual (Brunaux 1996: 63).

La tendencia a la fijación en el terreno de los lugares de culto a través de la construcción de santuarios complejos se incrementa con el aumento de las poblaciones galas en forma de *civitas*. Estos hitos de carácter sacro podrían servir de marcadores territoriales para las comunidades vecinas, pero también para las divinidades, siendo así conocedoras de quien habita esas tierras. Sin embargo, no sería muy acertado hablar del rápido surgimiento de un santuario central en cada núcleo urbano, pues aparentemente cada uno de los *pagi* o grupos étnico-tribales que los compusieron debió de tener inicialmente un santuario particular. Así, el verdadero momento de fundación de *civitas* como unidad étnico-política sería la creación de un santuario común (Brunaux 1996: 67-68).

En cualquier caso, además de los santuarios principales debieron de haber otros tipos de lugares de culto, como algunos recintos en el interior de las poblaciones, espacios abiertos dedicados al culto o estructuras en residencias aristocráticas (Brunaux 1996: 90-93). Por otro lado, y seguramente de mayor antigüedad que los santuarios de carácter urbano, existieron una serie de tesoros y lugares de depósito en espacios acuáticos,

atestiguados por la arqueología y las fuentes escritas (Brunaux 1996: 95). Encontramos que estos últimos debieron de tener una notable importancia simbólica. Se debería, tanto a su carácter purificador y generador de vida, como a su potencial destructor y psicopómpico, funcionando muchas veces como acceso al Más Allá. Hay que tener en cuenta que los calderos, que muchas veces fueron depositados en pantanos, son a su vez un contenedor de líquidos, lo que lo convierte en un “sitio acuático” en sí mismo, teniendo un fuerte carácter ritual (Aldhouse-Green 1993: 462; Torres-Martínez 2011: 464).

### **3.e. Calendario y concepción del tiempo.**

El tiempo se concibe de dos formas, el divino, marcado por los diferentes movimientos planetarios y astrales; y el humano, dependiente del sol y la luna. El cómputo solilunar se percibe de una forma cíclica, como una sucesión de ciclos repetitivos en la que las fases de decadencia engendran fases de esplendor y viceversa. Es la luna, por la mayor mensurabilidad de sus ciclos cortos, la que articula los aspectos más cotidianos de la vida humana. El sol, por sus ciclos más largos, requiere un estudio con unos plazos más dilatados. Momentos como equinoccios y solsticios son muy importantes, así como su correlación con efemérides planetarias. La unidad de medida superior a la jornada, pero inferior al mes sería de 14 noches, es decir, medio mes lunar, entre luna nueva y llena (Torres-Martínez 2011: 544-546).

Dado que el calendario lunar marca la vida diaria, se entendería que cada jornada comienza al anochecer (Caes.: *BG*, VI 18, 2). Habría un periodo de oscuridad y recogimiento durante la primera mitad, la noche, para que el amanecer, punto álgido de la jornada, de paso al día, luminoso y activo. Se sabe que la luna nueva se entendía como un momento desfavorable y el plenilunio como algo positivo. Por otro lado, los periodos de luna menguante se entendían como los más propicios para la siega, la recogida de cereales y el trabajo de la madera (Torres-Martínez 2011: 545-546).

En época posterior, en Irlanda, el año lunar estaría compuesto por trece meses y un día de reordenación y con carácter liminal, conocido como *Idad*. Además estaría dividido en dos partes prácticamente semestrales. El año comenzaría en el actual noviembre, tras el *Samain*, fiesta de los difuntos, con seis meses y medio con carácter sombrío, hasta *Beltaine*, a primeros del actual mayo. Esta festividad, con enorme

importancia en todos los ámbitos de la sociedad, como reactivador cósmico, da paso a la segunda mitad del año, con carácter luminoso. Se trataría de una división en función de las dos grandes etapas del año, una más fría por el predominio de horas de noche y otra más cálida, con primacía del día. Esto hace que el calendario ritual se encuentre vertebrado por los plazos del ciclo económico y ecológico, lo que se refleja en el desarrollo de la vida social (Torres-Martínez 2011: 559-568).

El ejemplo más destacado es el calendario de Coligny, una placa de bronce con anotaciones e inscripciones que marcan una serie de fechas. Está escrito con caracteres latinos, pero en lengua gala. Es un calendario ritual celta con carácter sacrorreligioso, coordinado con el cómputo temporal solilunar, con doce meses y periodos intercalados cada tres años para adecuar la decimotercera lunación con el año lunar. Comprende un ciclo de cinco años, que puede hacer referencia a un total de treinta por la conjunción del ciclo corto y largo. Indica los diferentes periodos mensuales como favorables (*MAT/\*matu*) y aciagos (*ANM/\*anmatu*) (Lambert 1994: 109 y 115; Le Contel y Verdier 1997: 13-16, 44 y 68; Torres-Martínez 2011: 546-549). Sin embargo, también podría significar “completo” e “incompleto”, en referencia a una duración de veintinueve o treinta días (Aldhouse-Green 2010: 37 y 89).

#### 4. ¿Qué es un druida?

El propio término “druida”, más allá de sus funciones como especialista religioso, suscita discusiones con respecto a su origen. En muchas ocasiones se ha defendido la presencia de la raíz  $\delta\rho\delta\varsigma$ , vinculada al roble desde la interpretación realizada por Plinio el Viejo (*HN*, XVI, 249). Esto le daría origen griego, además de vincularlo al mundo vegetal (Guyonvarc’h y Le Roux 2009: 59; Hubert 1932 [1988]: 455; Torres-Martínez 2011: 491). Sin embargo, a veces se considera que esta propuesta no parece acertada, dado que en las lenguas celtas no aparecería una relación tan evidente entre dicha denominación y los árboles (Guyonvarc’h y Le Roux 2009: 59-60).

Por otro lado, vemos como en espacios celtas no galos, como en el irlandés moderno, en el cual *draoi* significa “brujo”, hay palabras que nos presentan una idea similar a la del druida. En galés *dryw* parece significar “reyezuelo”, aunque es posible que se vincule a la palabra gala *rix*, “rey”. Mientras tanto, con una evolución descendente y

pérdida de prestigio, en bretón *drev* significa jovial (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 60). Algunos celtistas, como Thurneyren y D'Arbois, relacionan la palabra *drúid*, que significaría druida, con *súi*, sabio (Hubert 1932 [1988]: 455). Normalmente se reconoce que estaría compuesta por dos raíces: *dru* y *\*wid* o *\*weid*. Ésta segunda tendría origen indoeuropeo e indicaría “ver” o “saber”. *Dru* parece ser más complejo y aún se discute su origen y significado. Se ha llegado a defender que se tratase de un prefijo enfático que indicase una sabiduría o visión más allá de lo común, pudiendo hacer referencia a “los muy sabios” (Brunaux 1996: 28; Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 61; Hubert 1988: 455).

Delamarre presenta en su *Dictionnaire de la langue gauloise* (2003: 318-319) cómo las raíces *uid-*, *uidi-* o *uissu-*, hacen referencia a “saber”, “ver” y “conocer”. Mientras tanto, *uidu-* podría identificarse con “árbol” o “tronco”. Pese a la similitud fonética, aparentemente tendrían orígenes lingüísticos diferentes. También hay indicios en algunos estudios etimológicos galos de que el radical *dru-* pueda referirse a “árbol”. En este sentido “conocedor de los árboles” podría incluso hacer alusión a un hipotético *axis mundi* vegetal. Eso convertiría al druida en “conocedor de la ordenación cósmica” (Delamarre 2003: 149-150).

Si se dejan atrás estos aspectos terminológicos y se pasa a su funcionalidad y características, vemos como Hubert (1932 [1988]: 453-454) entiende el druidismo como un sacerdocio pancéltico articulador de las estructuras sociales. Para él debió de ser un elemento con una notable capacidad de cohesión, por su presencia en diferentes lugares de población celta y los supuestos viajes de druidas entre ellos para su formación. Otros autores no identifican la presencia de druidismo en la Península Ibérica o en la Galia Cisalpina (Brunaux 1996: 100-101). Sin embargo, en ocasiones se equipara a este especialista ritual con otros presentes en grupos indoeuropeos como el flamen latino o el brahmán de la India (Vries 1975: 220-221). En este sentido, se podría pensar que en todo el mundo céltico habría existido un especialista que actuase como éste, aunque con otras denominaciones y variantes contextuales (Torres-Martínez 2011: 490).

César (*BG*, VI, 13, 9) hace referencia a una reunión en suelo de los carnutes, a la cual presuntamente asistirían druidas de toda la Galia. En caso de que lo consideremos como cierto, este tipo de encuentros pudieron tener carácter jurídico, incluso a modo de arbitraje entre las diferentes comunidades, lo que daría una mayor unidad al mundo

galo. También es relevante la posible presencia de un “archidruida”, que da la imagen de una organización religiosa jerarquizada que unificaría las prácticas y el pensamiento, a modo de asociación intertribal paralela a otras organizaciones sociopolíticas (Brunaux 1996: 36-37; Vries 1975: 215-217). Incluso dando validez a estas afirmaciones conviene tener en cuenta la posibilidad de que existieran una enorme cantidad de variaciones regionales e incluso locales en lo que a creencias y ritos se refiere.

Por ello Jean-Louis Brunaux (1996: 35-37) considera que aunque se haya querido ver el druidismo como una institución pancéltica, se trata de algo arriesgado, ya que existirían algunas zonas en las que no pareció desarrollarse. Haría falta una base política sobre la que pudiera ejercer su influencia a gran escala, de lo que no hay evidencias, salvo en ciertas confederaciones amplias. Para él la asamblea drúidica anual de los carnutes no tendría carácter internacional como tradicionalmente se ha querido ver, sino regional. Considera que no debe afirmarse una teoría de internacionalismo céltico tan solo por un pasaje de Cesar, pues podría tratarse de los druidas de esta región y no de toda la Galia.

En lo que respecta al origen insular de estas prácticas religiosas, parece poco plausible, debido a la tardía celtización de estos territorios. Camille Jullien considera que se trataría de un fenómeno expandido de la mano de los movimientos belgas del siglo IV a.C., aunque conservase sus rasgos más identificativos siglos más tarde en Gran Bretaña (Brunaux 1996: 34). Ésta es una de las teorías más plausibles para Brunaux (1996: 25), planteando a los druidas como una aristocracia religiosa tardía y con carácter reformador, cuya presencia habría dependido del asentamiento de la élite belga, lo que explica su ausencia en algunas regiones. En este sentido los *euhages*, de los que se hablará más adelante, serían los más antiguos especialistas, desplazados a un lugar secundario por el avance de este fenómeno (Brunaux 1996: 25). Sin embargo, no tiene por qué haber habido un desplazamiento de este tipo, aunque sí se cambiase la denominación del colectivo sacerdotal en conjunto o al subgrupo con mayor reconocimiento entre ellos, quizás como seña de identidad.

En cualquier caso, la doctrina drúidica no habría formado un todo plenamente homogéneo. Sí existiría una serie de creencias y prácticas comunes en los aspectos básicos, como se trata de mostrar en el apartado correspondiente a religión y cosmología, aunque con variantes en cada contexto. Algunos de estos rasgos podrían

haber tenido origen belga, pero otros pueden remontarse a la expansión lateniense o incluso anterior. Es posible que la proliferación de santuarios desde el siglo IV a.C. ayudara a transmitir y consolidar una serie de conocimientos comunes. Junto con ellos se desarrollarían actividades de justicia y educación, lo que serviría para la formación de una “filosofía céltica” mantenida y ordenada por los druidas (Brunaux 1996: 28 y 34). Poco se puede saber a partir de las fuentes escritas de los rasgos característicos de los rituales. Sin embargo, Plinio (*HN*, XVI, 249-251) explica el ritual de recogida del muérdago. Se describe a los druidas ataviados con vestimentas blancas y manejando una hoz dorada. Estos pudieron ser atributos rituales característicos de este colectivo, aunque no se puede garantizar que no se trate de algo puntual (Guyonvarc’h y Le Roux 2009: 100).

#### **4.a. Organización interna: jerarquía y/o especialización.**

En la Galia debió de existir un cuerpo de especialistas religiosos independiente de la estructura puramente civil. Sin embargo, no parece que se tratase de un colectivo articulado de forma armónica y con estamentos demasiado rígidos y excluyentes. Las funciones de cada uno pudieron coincidir con las de los otros, además de que existieran diferentes variantes regionales en las formas jerárquicas. A veces se plantea que fuese la introducción de los druidas a la cabeza de este grupo lo que aportase una mayor homogeneidad a las estructuras religiosas (Brunaux 1996: 25). Éstos se presentan como un colectivo de carácter sacerdotal. Se encargarían de los cultos públicos y privados, de la justicia, la diplomacia y la mediación en la guerra, lo que les hace partícipes de las actividades civiles y bélicas. Por ello, habría un notable equilibrio con respecto a las asambleas de guerreros y sus constituyentes (Brunaux 1996: 21).

Las fuentes escritas permiten diferentes interpretaciones de la organización y composición del colectivo de especialistas religiosos. César (*BG*, VI, 13) presenta una sociedad gala dividida en tres grupos: caballeros, druidas y plebeyos. No hace distinción entre los diferentes especialistas religiosos, pues todos estarían bajo la misma denominación.

Por otro lado, Diodoro de Sicilia (V, 31, 2-3) hace una división tripartita entre druidas, adivinos y bardos. Muy similar es la que hace Estrabón (IV, 4, 4), en la que sustituye adivinos por vates, con funciones sagradas y como estudiosos de la naturaleza.

Se trata de la misma diferenciación que realiza Amiano Marcelino (XV, 9, 8), en la que se acentúa la jerarquización entre bardos, euhages y druidas. De este modo, la segunda categoría que presenta cada uno de los tres autores parece desempeñar las mismas funciones, como sacrificadores, adivinos y conocedores de la naturaleza, prerrogativas estrechamente ligadas. A veces se considera que su nombre en galo fuera euhages, convertido en vates por Estrabón y en adivinos por Diodoro (Brunaux 1996: 23). En todos estos casos se coloca a los druidas en lo más alto del escalafón, siendo los que reciben más grandes honores, pues son las más justos, además de conocedores de la teología y la filosofía moral (Str.: IV, 4, 4). Parece que este tipo de división habría sido establecida por primera vez por Posidonio, sentando un precedente sobre el que se basarían estos autores (Zecchini 2002: 33).

Tanto la definición unificadora de César, llamando a todos los especialistas religiosos “druidas”, como las jerarquizaciones tripartitas de los otros autores, pueden inducir a diferentes errores. Por un lado, no conviene pensar que todos tuviesen la misma importancia o atribuciones, pero por otro, tampoco que se trate de realidades opuestas y radicalmente diferenciadas. Es posible que bardos y adivinos-sacrificadores fueran druidas especializados en ciertas prácticas, así como los colocados en el puesto de mayor dignidad pudieron haber ejercido otras disciplinas, además de teología y filosofía (Guyonvarc’h y Le Roux 2009: 44-45). Cabe la posibilidad de que la categoría “druida” se utilizara para hacer referencia a la clase sacerdotal entera, designando a los más sabios en un sentido extenso y no solo a su élite. Podría tratarse de autoridades espirituales como depositarios de los conocimientos naturales, oficiantes religiosos y guardianes de las tradiciones. En última instancia serían los intermediarios entre lo humano y lo espiritual (Guyonvarc’h y Le Roux 2009: 61-62), pero habiendo diferentes especializaciones y formas de asumir esta responsabilidad.

Empezando por los bardos, se les suele identificar como poetas cantores, contadores de historias épicas y satíricas (D. S.: V, 31, 2-3; Stra.: IV, 4, 4). Acompañados de la música de instrumentos de cuerda, se encargarían de enaltecer a unos personajes mientras difaman a otros (D. S.: V, 31, 2), además de alabar a los valientes caídos (Lucan.: 1, 447-449). Apiano de Alejandría (IV, 12) cuenta como acompañaban a los embajadores, pues solían enaltecer sus cualidades, llegando incluso a ser los primeros partícipes en las negociaciones (Guyonvarc’h y Le Roux 2009: 104).

A los vates se les suele vincular con la adivinación y el sacrificio, para lo que deben ser grandes conocedores del mundo natural (Vries 1975: 224) y sobrenatural, así como de la astronomía y el ámbito celeste. Siguiendo a Jean de Vries (1975: 224) muchas veces se afirma que la palabra celta pudo ser *euhages*, en latín existe la voz *vates*, como adivino o vidente, cuya raíz podría tener relación con el gótico *wōds*, “poseído” (y también con el dios Wotan germánico), y con el irlandés *faith*, “vidente” o “profeta”. Según este análisis todas ellas derivan de la raíz indoeuropea *\*uāt*, que pudiera hacer referencia al hecho de ser “inspirado” o “poseído”. Si se diese crédito a esta afirmación podría llegar a vincularse con las prácticas chamánicas extáticas del norte de Europa (Guyonvarc’h y Le Roux 2009: 70; Vries 1975: 224). La raíz verbal *eu-*, con la que se suele relacionar aquella, muchas veces aparece alargada en forma presente como *\*uet* y hace referencia a “sentimiento”, “sentido” o “juicio” (Pokorny 1959 [2005]: 346), pero también podría expresar la noción de tener cercanía o afinidad con alguien (Rix 2001: 694). Podrían hacer referencia, por tanto, a aspectos mentales o espirituales, incluso de carácter posesional (Pokorny 1959 [2005]: 1113). Todas estas formas parecen tener un origen común, de modo que la interpretación sugerida por Jean de Vries (1975: 224), parece estar acertada en función del significado, pero no se puede afirmar que fuera el término original celta.

Un personaje histórico, al cual se conoce por sus relaciones con Roma, es Diviciaco, identificado como especialista ritual y como líder bélico. Son sus aspectos políticos los que llaman la atención de César, como se verá más adelante, pero para Cicerón (*Diu.* I, 41, 90) resalta por ser druida. Se le atribuye la capacidad de realizar augurios y adivinaciones, además de ser un gran conocedor de la naturaleza. Aparentemente sería acorde a la definición de vates o euhages (Guyonvarc’h y Le Roux 2009: 50-51). Es posible que este autor siguiese la misma clasificación reduccionista que su contemporáneo César, omitiéndose así su especialidad, aunque, como ya se ha dicho es posible que los druidas desempeñasen también estas funciones.

A estas categorías se podrían añadir algunas más, como puede ser el *gutwater*, un especialista encargado de la organización de ceremonias religiosas (Aldhouse-Green 2010: 115; García 2011: 191). Se suele interpretar como una rección nominal con *°ater* o *°atro* como segundo elemento, que suele traducirse como “padre” (García 2011: 191; Vries 1975: 222-223; Zecchini 2002: 39). Sin embargo, en lo que se refiere a su primer

elemento, *gutu*<sup>o</sup>, no hay pleno consenso. En ocasiones se vincula con la raíz protocelta \**guHtu-* (García 2011: 191), relacionada con *guth*, en irlandés antiguo, que significa “voz”. Por ello, se le podría interpretar como un “maestro” o “padre” de la voz, es decir, un invocador (Aldhouse-Green 2010: 115; García 2011: 191-193; Guyonvarc’h y Le Roux 2009: 49, 67-68 y 618; Vries 1975: 222-223). Por otro lado, en ocasiones se relaciona con la raíz \**gutu-*, “verter”, por lo que podría tratarse de un “padre del sacrificio” o “de la plegaria vertida” (García 2011: 193).

En cualquier caso, ambas propuestas son compatibles, pues “verter” y “hablar” presentan similitudes semánticas, pues los sonidos son vertidos u ofrendados metafóricamente al realizarse una oración, además de fonéticas (García 2011: 191-193). Además, si nos fijamos en el sacerdote germánico *gudja*, la raíz *guð* hace referencia a “dios” (Vries 1975: 222-223; Zecchini 2002: 39). Parece que este especialista ritual habría tenido carácter de invocador u orador.

En ocasiones se le considera un sacerdote vinculado a un lugar sagrado o santuario concreto, a modo de guardián o custodio, como indican algunas inscripciones y fuentes (Brunaux 1996: 24; García 2011: 191; Torres-Martínez 2010: 493; Vries 1975: 222-223; Zecchini 2002: 39). En este sentido, la tendencia a la construcción de grandes santuarios a partir del siglo IV a.C. pudo producir un incremento de la vinculación de los especialistas a los lugares de culto. Podrían haber pasado a ser dependientes de la comunidad, siendo un cuerpo prácticamente oficial, siguiendo ciertas pautas litúrgicas (Brunaux 1996: 27). Por otro lado, podría tratarse de un sinónimo de druida utilizado en zonas centrales de la Galia, donde César ordena la ejecución de uno de ellos por alentar a la guerra (Caes.: *BG*, VIII, 38; García 2011: 191; Vries 1975: 222-223).

Además, parece que existieron otra serie de denominaciones próximas al druidismo. Una de ellas sería *vergobreto*, con funciones judiciales y capacidad de decisión sobre la vida y la muerte, podría tratarse de una magistratura sobre todo civil, pese a que las fronteras con la religión sean muy difusas (Aldhouse-Green 2010: 115; Caes.: *BG*, VI, 16, 5; Fernández-Götz 2014: 86; Guyonvarc’h y Le Roux 2009: 174-177; Torres-Martínez 2011: 366). También aparece el *curator*, como guardián de un santuario, y el *antistes*, presentes en inscripciones galorromanas, aunque se desconoce su función exacta (Aldhouse-Green 2010: 115), aunque podría ser similar al *gutuaeter* (Liv.: XXIII, 24, 13; Zecchini 2002: 39).

Esta articulación diferenciada de categorías da la imagen de que se trata de una estructura sacerdotal jerarquizada y compartimentada, aunque las funciones de unos y otros parecen entremezclarse y compartirse (Brunaux 1996: 24). En ocasiones se plantea la posibilidad de que estas denominaciones hagan referencia al nivel de la escala jerárquica en la carrera druídica que ocupe cada especialista. Así se alcanzaría el máximo estatus religioso una vez se culminase una formación de hasta veinte años, como se verá más adelante (Torres-Martínez 2010: 493).

El testimonio de César (*BG*, VI, 13, 8) parece indicar que existiría un druida distinguido entre los demás como una autoridad espiritual (Brunaux 1996: 37). Éste, al que a veces se denomina archidruida, presidiría las asambleas, pero aparentemente sin carácter imperativo, sino más bien regulador, dado que se utiliza *praeest* en lugar de *imperat* (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 81). Con su muerte sería sucedido por el druida de mayor dignidad, procediéndose a sufragio en caso de que hubiese varios personajes igualados (Brunaux 1996: 37; Caes.: *BG*, VI, 13, 9; Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 81). Es posible que no solo se tuviesen en cuenta sus aptitudes morales y conocimientos, sino también su relevancia política e incluso militar, pues en caso de que no se llegase a un acuerdo se procedería a una disputa entre los aspirantes, incluso llegando al uso de las armas (Caes.: *BG*, VI, 13, 9).

En general estas competiciones serían sobre todo dialécticas, de forma similar a lo que hubiera sucedido en la Irlanda céltica, donde la oratoria tendría un papel fundamental (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 81). Si se atiende a la valoración de la fuerza y la palabra que presenta Luciano (*Her. Proem.* 5-8) al hablar de Ogmios, se puede suponer que la elocuencia debió de ser fundamental en estas elecciones.

#### **4.b. Funciones sociales.**

Las funciones que César (*BG*, VI, 13, 3-6) atribuía a la clase de los druidas eran muy variadas, pues intervenían en asuntos divinos, asistían en sacrificios públicos y privados, resolvían los conflictos jurídicos y formaban parte esencial en la educación. Pomponio Mela (III, 2, 19) los describe como maestros de la sabiduría, mientras que Plinio habla de ellos como magos (*HN*, I, 30), con las connotaciones negativas que eso conlleva, además de cómo profetas y médicos (*HN*, XXX, 13). Por otro lado se encuentran numerosas referencias a ellos como filósofos.

Sea como sea, parece que las atribuciones fueron múltiples, independientemente de que estuvieran repartidas por especialistas o aglutinadas por un solo personaje. La práctica cultural permitiría además el desarrollo de disciplinas como la anatomía, cálculo y astronomía, así como ética o metafísica (Brunaux 1996: 32). Aquí se tratarán de mostrar de manera compartimentada con el fin de esclarecer el papel social que jugaron este tipo de especialistas religiosos y rituales, aunque se tratase de un bloque de conocimientos interconectados de forma indisoluble.

#### **4.b.1. Los saberes elevados: filósofos, teólogos y astrónomos.**

Las fuentes escritas casi siempre muestran a los druidas como filósofos (Str. IV, 4, 4), pero también como teólogos (Caes.: *BG*, VI, 14, 6 y 18, 1; D. S.: V, 31, 2-4), teniendo por ello una alta dignidad intelectual (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 95). Son numerosas las referencias sobre la gran erudición de estos sabios galos, aunque es posible que responda a análisis interesados, como es el caso de Orígenes (*Cels.*, I, 16), quien trata de poner en valor al judaísmo y a Moisés a partir de la comparación con la antigüedad druídica.

Son varios los autores que hacen referencia a ellos al tratar el tema del origen de la filosofía. Diógenes Laercio (I, 1) lo hace para tratar de visibilizar la existencia de pensamiento filosófico entre los bárbaros, en este caso en los pueblos celtas y galos, entre los que se les conocería también por *semnoteos*. De forma muy similar Dion Crisostomo (39, 8), dice que entre los celtas los druidas son maestros de toda sabiduría, así como de las artes proféticas. También Clemente de Alejandría (*Strom.*, I, 71, 4) los equipara con los filósofos, aunque diferencia entre los druidas de Galacia, seguramente la Galia, y los sabios de los celtas, en referencia a las poblaciones danubianas. Todos ellos lo plantean como una prueba de existencia de saberes elevados más allá de sus fronteras culturales, por lo que tienden a compararlo con los magos persas, los profetas egipcios o los brahmanes védicos. Incluso se les llega a colocar como antecesores de los gimnosofistas de la India (D. L.: I, 1).

Esta identificación podría indicar que no se debió de seguir un dogma constante entre los druidas, sino que la discusión y la crítica tendrían cabida. Aunque el corpus de creencias y pensamiento fuera bastante homogéneo, no se trataría de algo totalmente inmutable (Brunaux 1996: 33). Normalmente se les considera garantes de las teorías

sobre el alma y su inmortalidad. Son los principales concedores del mundo natural y la cosmología céltica (Torres-Martínez 2011: 494).

Como teólogos (Caes.: *BG*, VI, 14, 6; *D. S.*: V, 31, 4-5), conocerían las relaciones entre las potencias divinas y con los humanos. En este aspecto tampoco se puede afirmar que hubiera un dogma estático y reglamentado, aunque existieran una serie de aspectos doctrinales comunes (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 98). Esto habría permitido, según Brunaux (1996: 33), el progresivo paso de una cosmovisión mítica hacia una visión más científica sustentada en lógicas matemáticas y el estudio de movimientos astronómicos regulares.

Por ello, el druida es también el que ejerce como cosmólogo y cosmógrafo (Caes.: *BG*, VI, 14,6). Conoce los movimientos de los astros y las magnitudes de la tierra, por lo que controla los parámetros galos de ordenación del mundo (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 97). Debieron de llegar a desarrollar un notable estudio de la astronomía, que marcaría su calendario ritual y su percepción cosmológica. Sería mucho más que la determinación del tiempo solar y lunar, pues la coordinación calendárica marcaría los grandes eventos sociales (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 97; Torres-Martínez 2011: 494 y 541).

#### **4.b.2. Otros saberes: sacrificador, adivino y médico.**

---

En sus posibles variantes o especializaciones se suele considerar que los druidas estudian la naturaleza, a modo de fisiólogo o naturalista (Caes.: *BG*, VI, XIV, 6; *D. S.*: V, 31, 2-3; *Str.*: 4, 4). Esto les coloca en una posición privilegiada a la hora de desempeñar ciertas funciones, como la de sacrificador, adivino o incluso médico (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 97; Torres-Martínez 2011: 494).

En la Galia, el druida debió de asistir en los sacrificios, ya fueran públicos o privados, pues serían expertos en materias naturales y de comunicación con lo espiritual o divino (*D. S.*: V, 31, 4-5; Hubert 1932 [1988]: 456; *Lucan.*: 1, 450-456). Es posible que fuesen los encargados de la organización de los grandes sacrificios públicos (Vries 1975: 217), aunque también parece que los realizarían de forma privada a petición de terceras personas (Caes.: *BG*, VI, XVI, 2), ejerciendo de oficiantes pero no de oferentes. Para este tipo de prácticas es posible que se utilizasen calderos como recipiente

sacrificial, del mismo modo que se acompañaría de una liturgia con cantos e himnos de uso exclusivo de los druidas (Vries 1975; 47).

Es bastante común identificarlos también como adivinos, no solo cuando se habla de vates o euhages, sino también en referencia a druidas, como es el caso del heudo Diviciaco, al cual Cicerón (*Diu.*, I, 41, 90) describe como realizador de augurios e interpretaciones. También Tácito (*Hist.*, IV, 54) repara en esta cualidad, pues, a modo de profetas, vaticinarían la quema del capitolio durante la revuelta de los bátavos.

Se consideraba que sus predicciones serían bastante similares a las romanas, como la mántica, ya que se estudiarían los fenómenos celestes, como el vuelo de las aves, y los restos de los sacrificios (D. S.: V, 31, 2-3; Torres-Martínez 2011: 493). Este análisis sustentado en la interpretación de diferentes signos debió de complementarse con un cierto carácter conjetural y personal (Torres-Martínez 2011: 493).

La adivinación debió de estar vinculada también al estudio de la astronomía y la realización de calendarios de días propicios para ciertas prácticas. Un ejemplo de esto sería el calendario de Coligny, en cuya composición los druidas tendrían un papel fundamental (Aldhouse-Green 2010: 37 y 89). Aunque pudiera darse el caso de que existieran individuos especialmente dados, por características innatas, a percibir y analizar esos signos, el conocimiento astrológico debía ser aprendido y transmitido (Torres-Martínez 2011: 493).

Debido a la concepción celta del cosmos y la vida humana, en la que la potencia espiritual juega un papel muy importante, las prácticas médicas serían competencia de los druidas, tanto por sus conocimientos fisiológicos como metafísicos (Torres-Martínez 2011: 496). Las prácticas religiosas y medicinales irían muchas veces de la mano, como se puede ver en la recogida ritual del muérdago, descrita por Plinio (*HN*, XVI, 250-251). Se trataría de una planta directamente vinculada con la divinidad, pero además se la entendería como un remedio universal, capaz de curar la esterilidad y antídoto de cualquier veneno (Torres-Martínez 2011: 498). También describe el uso de otras plantas, como el *selago*, para proteger a las personas de las fatalidades y su humo para curar enfermedades oculares, o el *samolus*, para curar al ganado (Plin.: *HN*, XXIV, 103-104).

Se han encontrado, por medio de la arqueología, lo que parece ser equipos quirúrgicos en contextos de ajuar, evidenciando que las prácticas médicas habrían llegado más allá de la farmacopea. Además, podría interpretarse como un marcador de especialización, vinculándose al difunto con el druidismo, incluso en los casos en los que el resto del ajuar parece identificarlo como guerrero (Torres-Martínez 2011: 498-499).

#### **4.b.3. Formación y educación.**

---

Los druidas también aparecen como educadores (Caes.: *BG*, VI, XIII-XIV; Mela: III, 2, 19), aunque no queda del todo claro si para todos los jóvenes de la aristocracia o solo para los que optasen a iniciarse en la carrera druídica (Aldhouse-Green 2010: 48-49). Mela (III, 2) hace referencia a una formación de “los más ilustres”, siendo una formación de veinte años, tiempo que también suscribe César (*BG*, VI, XIII-XIV). Sin embargo, resulta contradictorio con la afirmación de exención de servicio militar de los druidas, pues la aristocracia habría tenido un notable carácter bélico (Vries 1975: 214).

Es posible que existieran escuelas druídicas, si atendemos a las informaciones de César (*BG*, VI, 13). Se tendría a las Islas Británicas como el lugar de mayor prestigio para el aprendizaje. Aparentemente sería una educación sustentada en la oralidad. Aunque para asuntos comerciales se asumiese la escritura con caracteres griegos y después latinos, el conocimiento histórico y religioso debía ser memorizado (Aldhouse-Green 2010: 49; Torres-Martínez 2011: 494). Sería necesario recordar una enorme cantidad de versos, lo que según César (*BG*, VI, 14) era un método de monopolio y control del conocimiento, pero también un estimulante a la memoria, ya que la palabra escrita incita al abandono de este ejercicio (Torres-Martínez 2011: 494).

Este tipo de aprendizaje memorístico, similar al de los brahmanes de la India explicaría la larga duración de la formación del especialista ritual. En tradiciones orales como ésta suele tenderse a la fosilización del cuerpo teórico que acompaña a las prácticas religiosas, por lo que el aprendizaje debe ser exhaustivo y cargado de explicaciones y comentarios (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 96). Sin embargo, es posible haya otros motivos para que la formación se prolongue durante dos décadas. El ciclo completo de la luna o ciclo metónico dura diecinueve años. De este modo, se podrían llegar a presenciar todas las efemérides astronómicas para que pudiesen ser explicadas y transmitidas de forma oral (Torres-Martínez 2011: 542).

Por otro lado, conviene contemplar la opción de que la formación drúidica completa pudiese llegar a durar veinte años, pero no necesariamente para todos aquellos que la iniciaban. Es posible que la aristocracia tuviese una educación básica de carácter más general, con estudios especializados y una mayor duración dependiendo de las funciones que se fuesen a desempeñar (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 94-98). En este sentido, podría ser que las diferentes denominaciones y estructuras internas explicadas anteriormente hiciesen referencia a distintos estadios de formación en los que se desempeñarían funciones especializadas. Esto no quiere decir que siempre se alcanzase el estatus de druida de forma completa, pero sí que se trataría de saberes complementarios que permitirían llegar hasta él.

#### **4.b.4. Funciones jurídicas y bélicas.**

---

Aunque se trata de especialistas religiosos, parece evidente que los druidas participaron en ámbitos que en la actualidad se considerarían de tipo civil, pues sus fronteras no estarían plenamente definidas. A través de ciertas analogías con el mundo céltico insular se puede suponer que tendrían un papel destacado como juristas, al menos por ser los transmisores de los conocimientos legislativos de la aristocracia por su carácter educativo (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 98). Además, en la Galia se tiene el testimonio de su participación como árbitro en conflictos públicos y privados, por ser considerados los más justos (Str.: IV, 4, 4).

Ejercerían como mediadores, no solo con el ámbito espiritual o sagrado, sino también entre los humanos, ya fuera a nivel individual o colectivo (Aldhouse-Green 2010: 32). Parece que les habrían incumbido especialmente las causas criminales, llegando a pensar que su proliferación puede ser signo de abundancia, lo que entronca con su carácter adivinatorio (Str.: IV, 4, 4). Estas funciones legislativas y jurídicas parece que les otorgaron un notable poder social, pues sus designios deberían ser asumidos. En caso de no acatarse las pautas marcadas por esta vía, los infractores podrían ser apartados de las prácticas religiosas, con su consecuente desplazamiento en la comunidad (Caes.: *BG*, VI, 13, 5-6).

También sería destacable su papel en contextos bélicos, como mediador entre diferentes colectivos, tal y como se ve en Diviciaco, principal interlocutor de César, pues aunque se trataba de un druida resultaba especialmente relevante por su participación política (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 99). Parece que en este contexto

podrían participar como árbitros (Str.: IV, 4, 4) o como consejeros y asistentes de la autoridad política o militar, ya que ésta no actuaría sin consultarlo (D. Chr.: 39, 8). Los sacrificios y adivinaciones realizados antes de entrar en batalla debieron de ser fundamentales a la hora de tomar decisiones (Torres-Martínez 2011: 495).

Sin embargo, parece que su colaboración en contexto militar fue más allá, pudiendo entrar en batalla de forma activa o incluso como líderes bélicos (Torres-Martínez 2011: 495). Esta participación es algo bastante conocido en el ámbito insular, con ciertas evidencias que nos hacen pensar que fue similar en la Galia (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 156-158). En Britania, Tácito (*Ann.*, XIV, 29-30) cuenta cómo en el asalto de Paulino Seutonio al santuario de la isla de Mona los druidas arengan a las tropas al combate, ejerciendo como líderes. Además parece que utilizasen ciertos poderes para paralizar a los enemigos, aunque de forma efímera (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 52-55).

Diodoro de Sicilia (V, 31, 5) señala que tanto en tiempo de paz como de guerra se suele obedecer a bardos y druidas y tener sus palabras en especial consideración, sean amigos o enemigos. Este autor considera que entre los galos se daría más valor a la sabiduría que al furor bélico, pues antes de entrar en batalla el druida se adelanta y detiene a las tropas por unos instantes, lo que es suscrito por Estrabón (IV, 4, 4). No parece que se trate de una interrupción trivial, ya fuera como especialista religioso que propicia el apoyo divino o espiritual para sus aliados, como mediador que intercede frente a los enemigos, o como líder marcial que detiene la tropa para organizarla, resulta evidente que participa directamente en el hecho militar.

Sin embargo, César (*BG*, VI, XIV, 1-2) explica que los druidas estarían exentos de pago de tributos y de servicio militar. Esto contradice al resto de testimonios al respecto, al menos parcialmente, incluso sus propias afirmaciones (*BG*, VI, XIII, 8-9) con respecto a la posibilidad de resolver las sucesiones del archidruida por medio de las armas (Torres-Martínez 204: 495).

Por otro lado, son especialmente importantes los testimonios sobre Diviciaco, al cual Cicerón (*Diu.*, I, 41, 90) identifica como druida, capaz de realizar adivinaciones y augurios, mientras que César solo habla de él como personalidad política y militar (*BG*, II, X, 5 y VI, XII, 5-9). Lo describe como un noble de los heudos con notable

influencia, aunque la mayor autoridad civil parece recaer sobre su hermano pequeño Dumnorix. Existiría entre los dos una cierta competencia, pese a que el mayor hubiera favorecido el ascenso del más joven (Caes.: *BG*, I, III, 5; I, XVIII, 8; y I, XX, 2). Además, habría comparecido ante el Senado apoyado sobre su escudo de guerrero (*Paneg. Lat.*, VIII, 3; Zecchini 2002: 45).

Tal y como ya se ha dicho, algunos estudios arqueológicos han permitido encontrar material quirúrgico como elemento de ajuar, junto con armas, en periodos previos a la presencia romana. Estos dos marcadores de especialización en un mismo contexto parecen indicar que no se trataba de funciones excluyentes, de modo que un druida médico podría ejercer también como guerrero (Torres-Martínez 2011: 498-499). En cualquier caso, es posible que el contexto de presión militar, en el cual se recogen los testimonios citados, acentuase la participación de estos especialistas religiosos en cuestiones marciales.

#### **4.c. Druidesas u otras especialistas femeninas.**

No conviene dejar de lado la posibilidad de que existiesen especialistas religiosos femeninos con funciones similares o equivalentes a los masculinos, independientemente de la denominación que recibiesen (Torres-Martínez 2011: 495-496). En la sociedad celta en general se puede ver como las mujeres debieron de ser capaces de llegar a desempeñar cualquier función, incluso en ámbitos de gran influencia y prestigio. Incluso aparecen referencias al liderazgo militar femenino como algo habitual o al menos despenalizado (Tac.: *Ann.*, XIV, 35). Esto podría indicar que, aunque en escasas ocasiones, habrían ejercido como especialistas religiosas o rituales (Aldhouse-Green 2010: 94).

En general, aparecen evidencias de la existencia de adivinas y videntes comparables a los vates y con funciones sacrificiales. Sin embargo, casi nunca se resalta su faceta filosófica o teológica (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 72-73; Torres-Martínez 2011: 495-496). Además, existen algunas representaciones iconográficas en recipientes, que parecen mostrar a mujeres con papeles activos en contextos rituales (Torres-Martínez 2011: 496).

Tácito (*Ann.*, XIV, 30) habla de cómo en el citado ataque sobre el santuario de la isla de Mona las mujeres participaron en la defensa lanzando maldiciones, agitando

antorchas y moviéndose entre los hombres. Esto podría suponer una clase de participación en las actividades religiosas que se llevasen a cabo en el santuario, aunque también podría ser simplemente colaboración bélica (Vries 1975: 225).

Según Estrabón (IV, 4, 6), en una pequeña isla en la desembocadura del Liger, actual Loira, habitarían unas mujeres que guardarían un santuario y realizarían rituales que recuerdan a las ménades dionisiacas. Una vez al año irían a tierra para realizar un proceso de renovación de la techumbre del templo. Llegado cierto punto, dominadas por el éxtasis, despedazarían a una de ellas. Esto nos habla de la existencia de especialistas rituales femeninas, pero parece quedar fuera de las prácticas que se reconocen como drúidicas. Pomponio Mela (III, 6, 48) identifica un oráculo en la isla del Sena. Estaría guardado por nueve mujeres a las que se atribuyen poderes sobre la naturaleza y cualidades adivinatorias y medicinales, lo que sí se aproxima más a los druidas masculinos descritos.

El plomo de Larzac, de una tumba del Hierro reciente, indica la presencia de “mujeres dotadas con magia”. Se trata de un texto en galo, escrito con caracteres latinos, que narra el enfrentamiento entre dos facciones de hechiceras, teniendo una de ellas que recurrir a otras más hábiles para neutralizar los ataques (Aldhouse-Green 2010: 99). En este texto se utiliza *uidluias* para identificar a estas mujeres. De nuevo aparece la raíz \**uid*, de saber y ver, también presente en la palabra druida, por lo que no debió de tratarse de modelos de especialidad demasiado diferenciados (Delamarre 2003: 319; Lambert 1994: 167). Para referirse al conjuro o acto mágico en sí mismo se utilizaría la palabra *briptom*, vinculada con *brixta*, presente en otras inscripciones y que se suele traducir por “magia” (Delamarre 2003: 90; y Lambert 1994: 167).

Esto parece indicar que en la Galia prerromana existieron mujeres que ejercerían como especialistas mágicas o espirituales tanto coordinadas en gremios o cofradías, como a nivel individual. También podría tratarse de un comportamiento religioso paralelo e incluso complementario de las prácticas drúidicas, aunque con algunas similitudes (Aldhouse-Green 2010: 99).

## 5. Poder, autoridad y legitimidad: el papel político del druidismo.

El carácter del druida como mediador con el ámbito espiritual, su papel de consejero y juez en asuntos legislativos, así como el conocimiento del medio natural, los remedios mágicos e incluso el futuro, le colocan en una posición social particular (Torres-Martínez 2011: 495). Su capacidad de interactuar con lo espiritual se traduciría sobre todo en funciones jerárquicas vinculadas al culto, pues estos conocimientos le garantizarían el control de las ceremonias más importantes y la asistencia en sacrificios, determinante en diferentes aspectos vitales del mundo galo (Brunaux 1996: 36). Esto hace que pese a formar parte de una entidad social con notable autonomía, sean plenamente partícipes del resto de actividades sociales (Torres-Martínez 2011: 495). Además, sus importantes funciones legislativas y judiciales otorgan al druida un destacable poder social. Sus designios habrían de ser asumidos, pues, en caso contrario, los infractores podrían llegar a ser excluidos de las prácticas religiosas, con el consecuente desplazamiento social (Caes.: *BG*, VI, 13, 5-6).

El poder político, entendido como la capacidad de imponer una voluntad concreta en una relación social, independientemente del medio por el cual se canalice el mismo (Balandier 1976: 43; Weber 1969: 43), puede existir en cualquier estructura humana, siendo inherente a toda la sociedad. Su reparto entre sus miembros tratará de mantener el respeto a las reglas sobre las que se funda y generalmente corregir las imperfecciones de la competitividad (Balandier 1976: 43-44). La distribución de diferentes cuotas de poder puede modificar las reglas y estructuras sociales en función de quienes ostentasen una mayor capacidad de control o reconocimiento de su monopolio. Así se alcanzaría una posición de autoridad, es decir, probabilidad de dominación de forma legítima por la aceptación social de estos parámetros de comportamiento político (Balandier 1976: 49; Weber 1969: 43).

En las sociedades célticas el carisma personal determina en gran medida la estima social y las posibilidades de conseguir liderazgo político, las cuales confieren poder político (Torres-Martínez 2011: 379). Esto hace que cualquier personaje pudiese alcanzar, desde una perspectiva weberiana, una legitimidad de tipo carismático de modo que las capacidades personales de un druida serán tenidas en cuenta para la consecución de autoridad. Por otro lado, su participación directa como garante legal y concededor de

las tradiciones harían que desde esta perspectiva de análisis su legitimidad tuviese además carácter legal o racional y tradicional, dependiendo de la parcela de actuación concreta en la que esté ejerciendo (Balandier 1976: 48-49; Weber 1969: 172-173).

En cualquier caso, no se dependería de la fuerza o el poder físico, si bien en momentos puntuales podría tener relevancia, como en la elección de archidruida por medio de las armas (Caes.: *BG*, VI, 13, 8-9), sino de los diferentes valores de los individuos que integran la sociedad (Swartz, Turner y Tuden 2011: 75). De este modo podría llegar a entenderse como un poder consensual con legitimidad de carácter sustantivo, al margen de las tres legitimidades weberianas, pero no necesariamente incompatible, pues se sustentaría en las relaciones de reciprocidad entre la sociedad y el sujeto (Rhum 2000: 149; Swartz, Turner y Tuden 2011: 80-81). Un enfoque en el cual el druida combina legitimidad legal, tradicional y carismática, puede llevar a la consecución de este cuarto tipo. Sus conocimientos y capacidades le permitirían el acceso a la autoridad en ciertas ocasiones, pero no tanto por el hecho de tener ciertas características, sino por la posibilidad de responder a las necesidades sociales de forma recíproca a la autoridad que se le confiera.

Esta serie de articulaciones en las relaciones de poder dotan al sistema político de una mayor flexibilidad, pues el carácter consensual presenta normalmente una visión a largo plazo, sustentada en la confianza. Por otro lado, ciertos aspectos carismáticos podrían tener mayor efecto en la toma de decisiones de carácter inmediato, pues la capacidad para asumir ciertas responsabilidades puntuales será determinante (Lewellen 1985: 97-98; Swartz, Turner y Tuden: 80-81).

En general, toda ceremonia religiosa, en la medida en que se trata de un elemento regenerador de las estructuras sociales, actúa en aspectos políticos (Balandier 1976: 44). Esto se debe a que los diferentes actos sociales, sobre todo los rituales, presentan una fuerte carga simbólica (Cohen 2011: 101-102), con su consecuente componente político (Lewellen 1985: 113-114). Todos los rituales, ceremonias y asambleas de carácter público habrían tenido una enorme importancia en la Galia como elemento de cohesión social, autoconciencia e identidad compartida (Fernández-Götz 2014: 217)

Aunque los druidas se presentan como un colectivo de carácter sacerdotal, su participación en asambleas de tipo comunitario parece evidente a la luz de los

testimonios históricos. El propio César (*BG*, I, XIII, 3) describe la participación de Diviciaco como intermediario y portavoz de una asamblea pangala. Dado que estas reuniones muchas veces debieron de tener un cierto carácter cultural e incluso desarrollarse en santuarios, los especialistas religiosos debieron jugar un papel fundamental. Los druidas habrían sido los encargados de la realización de los sacrificios oportunos y también de fijar las fechas acordes al calendario (Brunaux 1996: 27; Fernández-Götz 2014: 84; Roymans 1990: 31-32). Esta participación combinada de aspectos políticos y religiosos evidencia su indisolubilidad, pues muchas veces en el mundo antiguo se percibe un pensamiento holístico y menos fraccionado que no resulta acorde plenamente a las categorías actuales (Fernández-Götz 2014: 84 y 221).

Además, esa participación en los actos preparatorios pudo conferir un mayor prestigio e influencia, entendida como forma de cambio de actitudes sin la mediación de amenazas, coacciones o activación de compromisos (Swartz, Turner y Tuden 2011: 89), en el propio desarrollo asambleario. También habrían jugado un papel fundamental por el hecho de ser los mayores conocedores de los parámetros del universo, así como la historia, la tradición y las leyes, teniendo por ello un notable peso político (Torres-Martínez 2011: 377). Sin embargo, en el modelo asambleario también podría ejercerse la persuasión, es decir, un cambio de actitudes con carácter coercitivo (Swartz, Turner y Tuden 2011: 98), por la activación de compromisos clientelares o amenazas de exclusión de actividades sociales y religiosas (Caes.: *BG*, VI, 13, 5-6). Esto lleva a que en ocasiones se plantee la posibilidad de que los druidas tuviesen derecho de veto en ciertas cuestiones (Torres-Martínez 2011: 377).

Por otro lado, es posible que la elección de un lugar determinado para la realización de las reuniones druídicas, fueran o no pangalas, tuviese una notable importancia política. En este caso, las *civitas* con mayor importancia en cada momento habrían reclamado que se realizasen en su territorio, pues se trataría de un elemento de legitimación y prestigio a nivel intertribal. De todos modos, la centralidad geográfica con respecto a los territorios de los asistentes sería también un elemento a tener en cuenta para un evento de tales características (Zecchini 2002: 56-57).

Esta participación druídica como elemento legitimador se puede ver en los diferentes apoyos buscados por las autoridades de la comunidad. Muchas veces buscaban el consejo de estos especialistas espirituales y morales, sobre todo en los periodos previos

al siglo III a.C. y la consolidación de las *civitates* (Brunaux 1996: 26; Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 77-78). En este sentido la religión funciona como un instrumento del poder, garantizando su legitimidad y funcionando como un medio de competición política (Balandier 1976: 134; Lewellen 1985: 68), además proporciona una serie de estructuras, creencias y tradiciones que los aspirantes al poder pueden tratar de manipular (Lewellen 1985: 68).

Diferentes testimonios muestran como los druidas habrían participado en la elección de diferentes magistrados, como el vergobreto, investido de un gran poder, o reyes (*rix*) y principes (Caes.: *BG*, VII, 33, 4; Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 163-164; Zecchini 2002: 69), incluso propiciando su victoria mediante rituales, pudiendo usarse huevos de serpiente en ellos según la descripción de Plinio (*HN*, XXIX, 52-54). También parece que las ceremonias de investidura de algunos cargos, incluso militares, se realizasen en un espacio consagrado y con una serie de sacrificios. De este modo, el reconocimiento por parte de lo que podría llegar a entenderse como una aristocracia religiosa, se convierte en un elemento fundamental en la legitimación de las autoridades (Brunaux 1996: 26). Por ello, el poder de la autoridad tendría un cierto grado de dependencia, ya que un colectivo estaría dotando de ciertos derechos a otros individuos. Sin embargo, hay que tener en cuenta que se estaría basando en el poder independiente del propio individuo, es decir, sus propias capacidades y experiencias (Lewellen 1985: 95-96), incluyéndose aquí diferentes elementos de prestigio, como la capacidad de gestión de sus relaciones clientelares, su fuerza o sus conocimientos (Fernández-Götz 2014: 63).

En cualquier caso, ejemplos como el druida heduo Diviciaco y su relación con su hermano Dumnorix, quien ostentaría el cargo de principe (Caes.: *BG*, I, 3, 5), nos muestran la enorme complejidad de las relaciones políticas en la Galia, donde las difuminadas fronteras entre política y religión darían lugar a personajes ambivalentes. En un primer momento, Diviciaco habría apoyado a su hermano, facilitando su ascenso social hasta la consecución del liderazgo de la comunidad (Caes.: *BG*, I, 20, 2), lo que evidencia la importancia del apoyo por parte de especialistas religiosos en las decisiones políticas. No obstante, por las diferentes posiciones tomadas con respecto a las relaciones con Roma, que no son el objeto de este trabajo, aparecería una cierta competencia política entre ambos, tratando de obtener cada uno mayor cuota de poder (Caes.: *BG*, I, 18, 8).

Esta competencia parece indicar que lo religioso podría desarrollar estrategias de control de lo puramente político. En ellas se encontrarían aspectos condicionales y coyunturales, como la presentación de posiciones opuestas en una asamblea, como aspectos categóricos y permanentes, como la confirmación sistemática de las autoridades mediante ceremonias rituales (Balandier 1976: 138-139). El equilibrio en la distribución de las cuotas de poder político podría mantenerse en cierta medida gracias a las tensiones entre los diferentes miembros, aunque no debe entenderse como un equilibrio estático e inmutable (Lewellen 1985: 89).

En ocasiones se plantea la posibilidad de que las movilizaciones de población en la Galia fuesen un elemento regulador de las jerarquías sociales, evitando la excesiva estratificación, pues la reducción demográfica facilitarían la reducción de excesivas desigualdades (Fernández-Götz 2014: 153-155). Este mismo papel equilibrador podría recaer en cierto modo sobre el colectivo druídico, pues funcionaría como limitador en la centralización del poder de forma exclusiva por parte de la aristocracia militar. Esto facilitaría que el jefe militar pudiera ser sancionado por la comunidad en caso de actuar por su cuenta y sin la autorización de la asamblea (Caes.: *BG*, I, 19, 1; Fernández-Götz 2014: 153-155).

En este sentido, aunque el testimonio de Diodoro (V, 31, 5) podría estar sobredimensionado cuando explica cómo el druida es capaz de detener a las tropas antes de la batalla, demostrando el poder de la sabiduría sobre la guerra, podría entenderse como una forma de instrumentalización de la religión a modo de sanción social de los comportamientos bélicos. Igualmente, el mismo autor explica, cómo sea tiempo de paz o tiempo de guerra habría una notable tendencia a escuchar y obedecer a druidas y bardos, los cuales funcionan incluso como intermediarios diplomáticos (Apiano: IV, 12; Zecchini 2002: 56-57).

Los druidas tendrían un importante papel como elemento legitimador, ya que también serían los principales articuladores del discurso mítico-histórico en la cultura y sociedad gala (Brunaux 1996: 26). La palabra puede ser en el mundo indoeuropeo un medio privilegiado de relación con lo divino, de modo que resulta común que se vincule a los especialistas rituales con la primera función dumeziliana, la soberanía. En cualquier caso, este poder de la oralidad puede trascender a otras esferas. Hay que tener en cuenta que en la india védica la palabra jugaba un papel muy importante, no solo por

la capacidad de hablar, sino la forma de modelar el lenguaje acorde a las artes y las ceremonias. De este modo la palabra elaborada adquiere una notable potencia mágica que dota a quien la formula de un poder mayor que la fuerza física (Mendoza 1998: 214-220). Esto parece coincidir con la descripción de Ogmios, identificado con Heracles y ejemplo de fuerza y poder (Luc.: *Her. Proem.* 5-8).

A esto conviene añadir que lo que hemos identificado como adivinos y druidas, por ser además estudiosos de la naturaleza, el pasado y el futuro, son los depositarios del conocimiento mítico y cosmológico. Esto tiene una inmensa importancia en la construcción del discurso político, histórico y dinástico (Brunaux 1996: 26). Esto hace que los druidas sean también los articuladores del calendario exotérico, marcando por ello los tiempos de funcionamiento de la sociedad gala y su vida cotidiana. Mientras tanto, los calendarios esotéricos estarían reservados a quienes comprendiesen y manejasen los conocimientos de orden divino o metafísico. Por ello, la participación de los especialistas rituales en los diferentes ciclos económicos sería enorme, siendo un elemento activo de notable importancia en la vida social y política (Torres-Martínez 2011: 544).

La larga duración de la formación de tipo oral y memorístico, llegando incluso a prolongarse durante veinte años, podría deberse a la búsqueda de un mayor control sobre estos conocimientos con carácter erudito (Caes.: *BG*, VI, 14, 3-4; Torres-Martínez 2011: 494). Esto haría que todo el colectivo druídico tuviese un especial prestigio, ya que accederían a una suerte de saberes exclusivos y restringidos para el resto de la población (Torres-Martínez 2011: 494).

Por otro lado, este mantenimiento de un discurso mítico funcionaría como un elemento de cohesión social (Fernández-Götz 2014: 92-93). Hay que tener en cuenta que la presencia o interferencia de elementos externos a la sociedad puede generar alteraciones en el funcionamiento interno del poder. Esto puede hacer que los propios símbolos que confieren prestigio a los individuos o instituciones de poder acaben por tornarse símbolos de personalidad identitaria frente a los externos (Balandier 1976: 45-46). De este modo, aunque no es el objeto central de este trabajo, la unidad religiosa, bajo la supervisión de los druidas, habría pasado a convertirse en un símbolo de identidad en determinadas revueltas contra enemigos extranjeros, como en las surgidas

contra César a partir del año 56 a.C., con un *gutuator* identificado como instigador (Zecchini 2002: 69).

En definitiva, podemos ver cómo en un contexto con una enorme complejidad política, como es la Galia prerromana, el papel de los especialistas rituales sería clave, ya que las divisiones entre la parcela religiosa y la social son muy tenues. Las capacidades y prestigio de estos personajes les permitirían tener una participación fundamental en los actos asamblearios y las decisiones sociopolíticas. La forma de articulación de las estructuras religiosas permitiría además el control de ciertos elementos de poder, limitándose con ello su monopolio por parte de una sola figura autoritaria. No obstante, es necesario tener en cuenta que debieron de existir múltiples variaciones en función del contexto histórico, político y social concreto.

## 6. Conclusión.

Como se ha visto, la sociedad gala prerromana era bastante compleja y no debe ser entendida como un objeto de estudio monolítico y estático, sino variable y dinámico. Se suelen diferenciar tres niveles organizativos con cierta autonomía, pero a su vez interrelacionados, como son las familias extensas, subetnias y etnias. En general sería posible hablar, desde una perspectiva antropológica, de una organización sociopolítica de tipo tribal, aunque habría variaciones regionales con tendencia a la jefatura y el estado. Lo más común parece ser un modelo de organización de tipo asambleario. No obstante, no hay que olvidar que se trataría de una sociedad aristocrática en la que ciertos segmentos de la población tendrían más protagonismo y poder político, aunque requiriesen de la ratificación de las asambleas y, en ocasiones, lo que tradicionalmente se ha denominado senado.

En un contexto como éste, también la religión presenta una notable complejidad y es difícil sistematizarla de forma completa, por la carencia de información sobre ciertos aspectos, lo que se trata de compensar por medio de hipótesis y reconstrucciones comparativas. En general se pueden ver una serie de rasgos recurrentes, como la creencia en la metamorfosis y la inmortalidad de las almas, o la tendencia al triplismo. En lo que a la existencia de un panteón se refiere se plantean innumerables dudas, incluso se ha llegado a pensar en un monoteísmo polifacético en lugar del tradicional

politeísmo con diversas divinidades antropomorfas, cuyas identidades y funciones aún están sujetas a discusión y revisión. De todos modos, la religión gala iría más allá de su mitología, lo que facilita que permee en diferentes aspectos sociales. La realización de sacrificios rituales o la articulación del calendario afectarían de forma determinante a todos los aspectos de la vida cotidiana.

Como especialistas religiosos, los druidas adquieren una importancia capital en la sociedad. Sus funciones serían variadas, algunas de ellas dependientes de saberes elevados, como la filosofía o la teología, y otras relacionadas con aspectos más cotidianos, como la medicina o la adivinación, por lo que sus espacios de actuación son muy extensos. Sin embargo, su organización interna sigue planteando algunas dudas. Las diferentes denominaciones que reciben algunos especialistas religiosos llevan a pensar que dentro del colectivo druídico podrían existir diferentes categorías. Es posible que se tratase de una división de tipo funcional, pero también diferentes fases de un largo aprendizaje, que le permitirían actuar de diferentes formas, en función de los conocimientos adquiridos.

Todo esto muestra una situación bastante compleja, tanto por aspectos sociales como religiosos, en la que los druidas tienen un gran protagonismo. Su enorme presencia en la vida cotidiana de la Galia les conferiría prestigio y poder de acción política. Éste podría venir tanto por las características individuales, con una legitimación de tipo carismático, como por el consenso social en función de lo que el especialista religioso puede aportar a la sociedad de forma recíproca al poder conferido por una legitimación sustantiva. Aunque se trate de una sociedad de tipo aristocrático, su complejidad y la dispersión del poder en función de diferentes personajes limitarían la capacidad de monopolio del mismo por parte de una autoridad unipersonal. Sin embargo, los druidas, como agentes políticos podrían participar también como elementos de legitimación de gobernantes o sus decisiones en algunas ocasiones.

En definitiva, la participación del colectivo druídico en todos los aspectos de la sociedad hace que se trate de una figura de inmensa importancia para entender el funcionamiento político y religioso de la Galia prerromana. Por ello, pudieron pasar a ser uno de los principales elementos de unidad identitaria gala frente a presiones externas, pero además uno de los aspectos fundamentales de la religión celta para la investigación contemporánea.

## 7. Fuentes y bibliografía.

### 7.a. Fuentes.

AMIANO MARCELINO

*Historia* (Edición de M<sup>a</sup> Luisa Harto Trujillo). Ediciones Akal, Madrid (2002).

APIANO

*Historia Romana* (Introducción, traducción y notas de Antonio Sancho Royo). Editorial Gredos, Madrid (1980).

CÉSAR, Julio

*Guerra de las Galias*. Libros I-II-III (Traducciones de V. García Yebra e Hipólito Escolar Sobrino). Editorial Gredos. Madrid (2002).

*Guerra de las Galias*. Libros IV-V-VI (Traducciones de Valentín García Yebra e Hipólito Escolar Sobrino). Editorial Gredos. Madrid (2001).

*Guerra de las Galias*. Libros VII (Traducciones de Valentín García Yebra e Hipólito Escolar Sobrino). Editorial Gredos. Madrid (1989).

*Guerre des Gaules*, Tome II, Livres V-VIII (Texte établi et traduit par L. A. Constans). Société d'édition "Les Belles Letres", París (1967).

CICERÓN

*De la adivinación* (Introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez). Universidad Autónoma de México, México D. F. (1988).

*Discursos*, VII (Traducción de José María Requejo Prieto). Editorial Gredos, Madrid (2011).

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

*Stromata I. Cultura y religión* (Traducción de Marcelo Merino Rodríguez). Editorial Ciudad Nueva, Madrid (1996).

DIODORO DE SICILIA

*Diodorus of Sicily. Fragments of Book XXI-XXXII*. Vol. X (English translation by Francis R. Walton). Harvard University Press, Cambridge (1957).

*Biblioteca Histórica*, libros IV-VIII (Traducción de Juan José Torres Esbarranch). Editorial Gredos, Madrid (2004).

DIÓGENES LAERCIO

*Vidas de los filósofos más ilustres* (Traducción de José Ortiz y Sanz y José María Riaño). Editorial Porrúa S. A., México D. F. (1984).

DIÓN CRISÓSTOMO

*Dio Chrysostom*, Vol. 4 (English translation bay H. Lamar Crosby). Harvard University Press, Cambridge (1962).

ESTRABÓN

*Geografía*, libros III-IV (Traducciones de M<sup>a</sup> José Meana y Félix Piñero). Editorial Gredos, Madrid (1998).

HIMNOS VÉDICOS

*Himnos védicos* (Traducción y edición de Francisco Villar). Editora Nacional, Madrid (1975).

LIVIO, Tito

*Livy VI Books XXIII-XXV* (Translated by Frank Gardner Moore). Harvard University Press, Cambridge (1966).

LUCANO

*Farsalia o Guerra Civil* (Edición de Jesús Bartolomé Gómez). Ediciones Cátedra, Madrid (2003).

## LUCIANO

*Obras*, Vol. III (Texto revisado y traducido por Montserrat Jufresa, Francesca Mestre y Pilar Gómez). Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid (2000).

## MELA, Pomponio

*Corografía* (Traducción y notas de Carmen Guzmán Arias). Universidad de Murcia, Murcia (1989).

## ORÍGENES

*Contra Celso* (Introducción, versión y notas por Daniel Ruiz Bueno). Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid (1967).

## PANEGÍRICOS LATINOS

*Panégyriques latins, Tome II, Les panégyriques constantiniens (VI-X)* (Texte établi et traduit par Edouard Galleter). Société d'édition "Les Belles Letres", Paris (1952).

## PLINIO EL VIEJO

*Historia Natural*, Libros I-II (Traducción y notas de Antonio Fontán, Ana M<sup>o</sup> Moure Casas y otros). Editorial Gredos, Madrid (1995).

*Historia Natural*, Libros XII-XVI (Traducción y notas de F. Manzanero Cano, I. García Arribas, M<sup>a</sup> L. Arribas Hernández, A. M<sup>a</sup> Moure Casas y J. L. Sancho Bermejo). Editorial Gredos, Madrid (2011).

*Pline L'Acien. Histoire Naturelle, Libre XXIV* (Texte établi, traduit et commenté par Jacques André). Société d'édition "Les Belles Letres", Paris (1972).

*Pliny. Natural History*, Vol. VII, libri XXIV-XXVII (W. H. S. Jones). Harvard University Press, Cambridge (1966).

*Pline L'Acien. Histoire Naturelle, Libre XXX* (Texte établi, traduit et commenté par Alfred Ernout). Société d'édition "Les Belles Letres", Paris (1963).

TÁCITO

*Anales*, Libros XI-XVI (traducción y notas de José L. Moralejo). Editorial Gredos, Madrid (1986).

*The Annals*. Book XIII-XVI (with an english translation by John Jackson). Harvard University Press, Cambridge (1969).

*Historias*, libro III-IV (introducción, traducción y notas de Antonio Ramírez de Verger). Editorial Gredos, Madrid (2013).

### 7.b. Bibliografía.

ALBERRO, Manuel

2006 *Paradigmas de la cultura y la mitología céltica*. Ediciones Trea, Gijón.

ALDHOUSE-GREEN, Miranda Jane

1993 “La religión celta” en Almagro-Gorbea, Martín (Dir.): *Los celtas: Hispania y Europa*, pp. 451-475. Editorial ACTAS, Madrid.

2010 *El mundo de los druidas*. Editorial Akal, Madrid.

ALMAGRO-GORBEA, Martín (Dir.)

1993 *Los celtas: Hispania y Europa*. Editorial ACTAS, Madrid.

BALANDIER, Georges

1976 *Antropología política*. Península, Barcelona.

BARFIELD, Thomas (Ed.)

2000 *Diccionario de antropología*. Siglo XXI Editores, México D.F.

BERNABÉ, Alberto, Madayo KAHLE y Marco Antonio SANTAMARÍA (Eds.)

2011 *Reencarnación: La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Abada Editores, Madrid.

BRUNAU, Jean-Louis

- 1996 *Les religions gauloises. Rituels celtiques de la gaule indépendante*. Editions Errance, París.
- 2006 “Religion et sanctuaires”, en Gourdineau, Christian (Dir.): *Religion et société en Gaule*, pp. 95-115. Editions Errance, París.

COHEN, Abner

- 2011 “Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder” en Pérez, B. y A. Marquina (Eds): *Antropología política, Textos teóricos y etnográficos*, pp. 97-131. Edicions Bellaterra, Barcelona.

DELAMARRE, Xavier

- 2003 *Dictionnaire de la langue gauloise. Une approche linguistique de vieux-celtique continental*. Editions Errance, Madrid.

DUMÉZIL, George

- 1970 *Los dioses de los indoeuropeos*. Editorial Seix Barral S.A., Barcelona.

FERNÁNDEZ-GÖTZ, Manuel Alberto

- 2014 *De la familia a la etnia. Protohistoria de la Galia Oriental*. Real Academia de la Historia, Madrid.

GARCÍA RAMÓN, José Luis

- 2011 “Galo gutuater”, en *A greek man in the iberian street. Papers in Linguistics and Epigraphy in Honour of Javier de Hoz*, pp. 191-199. Institut für Sprachen un Literaturen der Universität Innsbruck, Innsbruck.

GOURDINEAU, Christian (Dir.)

- 2006 *Religion et société en Gaule*. Editions Errance, París.

GUYONVARCH, Christian J. y Françoise LE ROUX

- 2009 *Los druidas*. Abada editores, Madrid.

- HATT, Jean-Jacques
- 1989 *Mythes et dieux de la Gaule. Vol. 1 Les grandes divinités masculines*. Editions Picard, París.
- HUBERT, Henri
- 1932 *Los celtas y la civilización céltica*. Akal, Madrid (1988).
- LAMBERT, Pierre-Yves
- 1994 *La Langue Gouloise*. Editions Errance, París.
- LE CONTEL, Jean-Michel y Paul VERDIER
- 1997 *Un calendrier celtique. Le calendrier gaulois de Coligny*. Éditions Errance, París.
- LEWELLEN, Ted C.
- 1985 *Introducción a la antropología política*. Ediciones Bellaterra, Barcelona.
- LUJÁN, Eugenio R. y Juan Luis GARCÍA ALONSO (Eds.)
- 2011 *A greek man in the iberian street. Papers in Linguistics and Epigraphy in Honour of Javier de Hoz*. Institut für Sprachen un Literaturen der Universitat Innsbruck, Innsbruck.
- MENDOZA TUÑÓN, Julia
- 1998 “El poder de la palabra: la deificación de conceptos abstractos”, en Vega, Amador, Juan Antonio Rodríguez Tous y Raquel Bouso (Eds.) *Estética y religión: El discurso del cuerpo y los sentidos*. *Er, Revista de Filosofía*, pp. 211-224. Literatura y Ciencia S.L., Barcelona.
- PÉREZ GALÁN, Beatriz y Aurora MARQUINA ESPINOSA (Eds.):
- 2011 *Antropología política, Textos teóricos y etnográficos*. Edicions Bellaterra, Barcelona.

PERRIN, Franck

2006 “Religi3n, Dieux et Mythes”, en Gourdineau, Christian (Dir.): *Religi3n et soci3t3 en Gaule*, pp. 79-93. Editions Errance, Par3s.

POKORNY, Julius

1959 *Indogermanisches Etymologisches W3rterbuch*, Vol. 1 y 2. A. Francke Verlag, Tubinga y Basilea (2005).

POWELL, T. G. E.

1958 *Los Celtas*. Oberon, Salamanca (2005).

RHUM, Michael

2000 “Debate formalista-sustantivista” en Barfield, T. (Ed.): *Diccionario de antropolog3a*. Siglo XXI Editores, M3xico D. F.

RIX, Helmut (Dir.)

2001 *LIV, Lexicon der Indogermanischen Verben*. Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden.

ROYMANS, Nico

1990 *Tribal societies in Northern Gaul. An anthropological perspective*. Cingula 12, Amsterdam.

SWARTZ, Marc J., Victor W. TURNER y Arthur TUDEN

2011 “Antropolog3a pol3tica: una introducci3n” en P3rez, B. y A. Marquina (Eds): *Antropolog3a pol3tica, Textos te3ricos y etnogr3ficos*, pp. 63-96. Edicions Bellaterra, Barcelona.

TORRES-MART3NEZ, Jes3s Francisco

2011 *El Cant3brico en la Edad del Hierro: Medioambiente, econom3a, territorio y sociedad*. Real Academia de la Historia, Madrid.

VEGA, Amador, Juan Antonio RODRÍGUEZ TOUS y Raquel BOUSO (Eds.)

1998 *Estética y religión: El discurso del cuerpo y los sentidos. Er, Revista de Filosofía*. Literatura y Ciencia S.L., Barcelona.

VELASCO LÓPEZ, María del Henar

2011 “La transmigración de las almas entre los celtas” en Bernabé, Alberto, Madayo Kahle y Marco Antonio Santamaría (Eds.): *Reencarnación: La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, pp. 489-519. Abada Editores, Madrid.

VRIES, Jan de

1975 *La religion des celtes*. Payot, París.

WEBER, Max

1969 *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

ZECCHINI, Giuseppe

2002 *Los druidas y la oposición de los celtas a Roma*. Alderabán Ediciones S. L., Madrid.