

El papel de la mujer en la religión de la Galia céltica. ¿Diosas y druidesas?

Carlos Moral García¹

Recibido: 9 de julio de 2020 / Aceptado: 26 de septiembre de 2022

Resumen. En este trabajo se trata de analizar el papel de la mujer en la religión céltica prerromana. Para ello se realiza una revisión del funcionamiento social, así como los roles y estructuras de género que se podrían haber encontrado en este ámbito cultural. Del mismo modo, el estudio de los compuestos cosmológicos y mitológicos que formarían el principal entramado religioso facilita la comprensión del papel de las divinidades femeninas, en caso de que puedan identificarse como tales. Por otro lado, la participación de la mujer como especialista religioso es un tema de gran interés para la investigación. En este trabajo se tratará de identificar la posibilidad de desempeño de prácticas drúidicas por parte de personajes femeninos y si en caso de ser así deberían ser consideradas 'druidesas', en pie de igualdad con respecto al término 'druida'.

Palabras clave: Religiosidad; Cultura Céltica; mujer; druida; druidesa.

[en] Women's role in the religion of Celtic Gaul. Goddess and druidess?

Abstract. This paper deals to analyze the women roles in the pre-Roman Celtic religion. For that the social practices should be revised, as well the gender roles and structures that should be present in this culture. In the same way, the study about the cosmological and mythological compound, the main component of the religious structural framework, would make easier the understanding of the female divinities, if we can identify as such. On the other hand, the women participation as ritual specialist is one of the issues that more interest has raised for the researchers. In addition, this paper tries to identify the possibility of female perform of druidic practices and, in this case, if they should be considered 'druidess', equal in relation to the term 'druid'.

Keywords: Religiosity; Celtic Culture; women; druid; druidess.

Sumario. 1. Introducción. 2. La sociedad céltica y el papel de la mujer 2.1. Estructura social de la Galia céltica. 3. Divinidades femeninas. 3.1. Aparente politeísmo y posibilidades de monoteísmo. 3.2. Figuras femeninas destacables entre las divinidades. 4. ¿Druidesas u otras especialistas religiosas? 4.1. ¿A qué nos referimos con la palabra 'druida'? 4.2. Especialistas femeninas y evidencias de su participación religiosa. 4.3. El plomo de Larzac: ¿Una cofradía de druidesas? 5. Conclusiones. 6. Fuentes y bibliografía. 6.1. Fuentes escritas. 6.2. Bibliografía.

Cómo citar: Moral García, C. (2023). El papel de la mujer en la religión de la Galia céltica. ¿Diosas y druidesas?, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 28, e84980. <https://dx.doi.org/10.5209/ilur.84980>

1. Introducción

En las últimas décadas el estudio del hecho religioso como acontecimiento histórico y fenómeno antropológico ha ido ganando importancia poco a poco, así como la historia de género ha ido creciendo y reivindicando el papel de las mujeres a lo largo del tiempo. En este artículo se trata de analizar el papel que hubieron de tener las integrantes del género femenino como partícipes de la religión céltica, desde aspectos mitológicos a cuestiones rituales.

Por ello se trata de analizar, en primer lugar, la compleja situación de las mujeres en el contexto céltico en general y galo en particular. Por medio del análisis y la comparación de diferentes fuentes², tanto etnohistóricas, manejadas con cautela por el posible interés de los autores por 'barbarizar' a las poblaciones célticas; como arqueológicas e incluso etnoarqueológicas. Se utilizan sobre todo materiales relativos a la Galia, cuyas referencias escritas se crearon a partir del periodo de conquista, pero no se descartan *a priori* informaciones

¹ Universidad Complutense de Madrid
E-mail: car moral@ucm.es
ORCID iD: 0000-0003-3868-1369

² Se ha utilizado el sistema de abreviaturas del Diccionario Griego Español DGE para una citación estandarizada que facilite su consulta.

procedentes de otros ámbitos célticos, como el insular británico o el peninsular ibérico, pues pueden ayudar a arrojar luz sobre ciertas cuestiones y completar algunos vacíos documentales. Así se puede llegar a comprender y esclarecer que, si bien no se trató de una sociedad igualitaria en cuestiones de género, pues presentaba una notable jerarquización de tipo patriarcal, sí pudieron sobrepasarse los límites genéricos establecidos apelando a la valía o estatus personal.

Por otro lado, el protagonismo femenino en la mitología de diferentes poblaciones celtas puede ayudar a comprender mejor su participación social, y sobre todo la percepción de la participación femenina en cuestiones religiosas. Es importante tener en cuenta que es poco probable que existiera un único y monolítico código religioso y simbólico, a modo de dogma, aplicable a todo el mundo celtófono, de manera que debe considerarse la posibilidad de numerosas especificidades regionales. En este caso se va a tomar como referencia principal la información histórica y arqueológica relativa a la Galia prerromana de la Edad del Hierro, aunque como se menciona en varias ocasiones, se contraste con otros territorios célticos y/o indoeuropeos. En cualquier caso, se ha tomado esta decisión partiendo de la consideración de que es muy probable que existieran nociones similares perdurables en torno a ciertos aspectos. Por ello no es conveniente rechazar la comparación de plano, si bien conviene hacerse con cautela y considerando una opción para complementar las evidencias concretas de las que disponemos y nunca para negarlas.

Tras esto, se presentarán los rasgos definitorios de los especialistas rituales para este contexto religioso, con el fin de conocer la participación femenina en ellos. El druida tiene un especial protagonismo en estas cuestiones, tanto en las fuentes clásicas como en la producción histórica e historiográfica posterior. Por ello se analizarán sus funciones y rasgos generales, así como las posibles implicaciones del uso de este término y su aplicación a especialistas femeninas. Las evidencias de participación de mujeres en cuestiones rituales permiten pensar que existía la posibilidad de flanquear las formas de jerarquización también en este ámbito, tal y como se desarrollará más adelante. Por ello, además del repaso de fuentes griegas y latinas correspondientes para esta cuestión, así como en las anteriores, tendrá una especial importancia el análisis del plomo de Larzac, con cuya información se pueden llegar a resolver algunos aspectos relativos a la especialidad ritual femenina en la Galia céltica.

2. La sociedad céltica y el papel de la mujer

2.1. Estructura social de la Galia céltica

A la hora de estudiar la sociedad céltica, y en concreto gala, y su organización estructural, existe cierta dependencia con respecto a las informaciones presentes en el libro VI de la *Guerra de las Galias* de César. En él se habla de la existencia de cuatro grupos de población de manera muy esquemática, a modo de retrato general. Estos son caballeros, druidas y plebeyos, por un lado, y esclavos, por alusión a ellos comparados con el tercer grupo. Estos últimos estarían privados de libertad, diferenciándose así de los plebeyos, que, si bien pudieron estar en servidumbre, no dejaban de ser libres³. Sin embargo, esto plantea algunas dudas, ya que no se puede garantizar que las condiciones de caballeros y plebeyos fueran estancas y siempre diferenciadas⁴. Por otro lado, consideraciones como esclavos o druidas pudieron haber tenido cierto carácter temporal y coyuntural, pues es probable que la primera dependiera de la captura en conflictos bélicos y que la segunda estuviera sujeta a la experiencia, la edad o la educación⁵.

Si nos aproximamos a esta descripción desde un punto de vista dumeziliano, se puede llegar a considerar como acertada esta división para la sociedad céltica, pues coincide con la articulación tripartita que presenta para las poblaciones indoeuropeas, con tres grandes colectivos: sacerdotes-soberanos, guerreros y productores⁶. Los *druidae*, *equites* y *plebs* cesarianos encuentran en la India védica un paralelo bajo la denominación de *brahmanes*, *kṣatriyas* y *vaiśyas*. No obstante, en el caso galo, parece que se trató de una sociedad mucho más flexible, sin la estratificación impermeable, estamental y castiza generada y consolidada en la India⁷. En este sentido, se podría llegar a pensar que los druidas, en contacto directo con aspectos divinos o espirituales, pudiesen haber desarrollado un carácter soberano, aconsejando e incluso tutelando al resto de esferas. En cualquier caso, cabe entenderse que este tipo de divisiones fueran funcionales, con unos colectivos vinculados a otros de manera horizontal. Se pudo tratar de ámbitos interrelacionados de manera dinámica, lo que permitía la movilidad entre las diferentes esferas de actuación e incluso la polifuncionalidad, tal y como Torres-Martínez⁸ presenta por analogías para el ámbito cantábrico e insular.

³ Caes.: *BG*, VI, XIII; Champion 1995, 90-91; Brunaux 1996, 19; Powell 2005, 88.

⁴ La visión de estamentos diferenciados radicalmente podría responder a las sucesivas copias medievales de la obra de César que reproduciese en estas líneas, por interés o afinidad, su sociedad y no la presenciada por el autor. No obstante, la falta de estudios y evidencias al respecto solo nos permite dudar del contenido de la *Guerra de las Galias* a través de las contradicciones presentes en ella, en otras obras y en el registro arqueológico.

⁵ Brunaux 1996, 19.

⁶ Dumézil 1970, 12-17; Guyonvarc'h y Le Roux 1991, 61; Guyonvarc'h y Le Roux 2009, 66; Torres-Martínez 2011, 326.

⁷ Guyonvarc'h y Le Roux 2009, 66.

⁸ Torres-Martínez 2011, 326.

Todo apunta que pudo haberse tratado, en la mayoría de los casos, de una sociedad dominada o cuanto menos tutelada, por una aristocracia^{9,10}, encuadrable dentro de las dos primeras funciones de Dumézil¹¹. No obstante, en algunas regiones de la cultura céltica, la realeza individual, sobre todo de tipo militar, pudo seguir muy activa, aunque siempre fuera un poder regio negociado, pues no existían reinos de un rey o jefe, sino territorios con uno de ellos¹². El liderazgo dependía de las diferentes facciones aristocráticas, con ciertos personajes con aspiraciones a la centralización del poder sobre su figura. Este poder del rey o del aspirante descansaba sobre una serie de apoyos, como su clientela militar u otras instituciones, en una situación cambiante y de gran dinamismo¹³. La elección o ratificación se realizaba en función de sus cualidades sociales, políticas, bélicas o religiosas, en muchos casos, debieron de ser figuras revestidas de diversos apoyos de carácter carismático¹⁴. La sociedad céltica no era igualitaria, sino que estaba basada en la diferenciación social en base al estatus y al honor, variables a lo largo de la vida. El cumplimiento de las obligaciones recíprocas y la consecución de clientela política eran elementos fundamentales¹⁵. Cabe recordar que el vínculo clientelar y la fidelidad entre las partes se articulaba en torno a la valía personal y el respeto mutuo. Si bien el linaje pudiera sentar un punto de partida para una relación o consideración de estatus, la filiación clientelar no era hereditaria y variaría entra cada persona y generación, dando lugar a nuevos lazos de fidelidad¹⁶.

Es posible que en los casos en los que la realeza militar centralizada hubiera acabado por disolverse, existiera una magistratura con funciones similares, como pudo ser el *vergobreto*¹⁷, al que en ocasiones se identifica como un especialista ritual, como se explicará más adelante. Se le presenta como un magistrado supremo con nombramiento anual y autoridad sobre la vida y la muerte¹⁸. No debía abandonar el territorio del cual era responsable¹⁹, lo que pudo ser una restricción de carácter religioso, aunque no afectase al común de druidas²⁰. Estrabón²¹ menciona la elección anual y por separado de un jefe político y un general militar que dirigiese a sus tropas. Esto hace que pueda pensarse que el *vergobreto* cesariano se hacía cargo de las funciones de máxima autoridad civil, con limitaciones temporales y de movilidad, mientras que había también otras autoridades militares y religiosas con mayor movilidad. De este modo se realizaba una nueva redistribución de las antiguas funciones regias, articuladas ahora en torno a un magistrado en el que las atribuciones religiosas eran también de notable importancia²². Así mismo, conocemos, en gran medida por las obras de César²³ y Cicerón²⁴, cómo algunos personajes, como Diviciaco, ocupaban cargos de gran responsabilidad política, fuera rix o *vergobreto*, al tiempo que se les identifica como especialistas religiosos o druidas²⁵.

Por otro lado, en la obra de César²⁶ se indica que las cuestiones públicas deben ser tratadas en las asambleas y no fuera de ellas. Toda información debía ser canalizada a través de diferentes magistrados que gestionasen la discusión. Estas asambleas parecen articularse como organismos de poder político de tipo comunitario. Cabe la posibilidad de que estuvieran, en su mayoría, compuestas por ancianos, debido a su prestigio, aunque también pudieran participar grupos más extensos de población libre, incluso mujeres. Cuestiones como edad, género, experiencia y prestigio personal pudieron ser determinantes en la toma de decisiones, por lo que, aunque no se debe afirmar que la participación femenina fuera equiparable, en términos cuantitativos, a la masculina, ciertas mujeres podían tener un protagonismo destacable, por ser individuos con un notable prestigio²⁷. Por otro lado, también hay referencias a grupos de decisión paralelos a las asambleas y con un número más reducido, lo que en algunas fuentes latinas aparece bajo el nombre de *senatus*²⁸. Pudo haberse tratado de un senado aristocrático o 'consejo tribal', a veces de ancianos, cuyo poder y funciones concretas variaban dependiendo de la época y región concretas²⁹.

Hay que tener en cuenta que, en ambos modos, se debió de tratar de un sistema en el que el respeto al hablante tenía una enorme importancia, pues incluso llegaba a existir un moderador que sancionaba las interrup-

⁹ Str. IV, 4, 3

¹⁰ El término 'aristocracia' debe ser utilizado con cautela, ya que no se debió de tratar de una cuestión de consanguinidad o estamento, sino que la articulación social estaría fundamentada en las relaciones funcionales y de estatus, como aquí se expone.

¹¹ Dumézil 1970, 12.

¹² Torres-Martínez 2011, 366; Fernández-Götz 2014, 86; Rodríguez 2019, 81-83.

¹³ Roymans 1990, 39; Powell 2005, 85-90; Fernández-Götz 2014, 85; Rodríguez 2019, 81-83.

¹⁴ Torres-Martínez 2011, 370-371; Rodríguez 2019, 84-85.

¹⁵ Champion 1995, 90-92; Rodríguez 2019, 86.

¹⁶ Rodríguez 2019, 86.

¹⁷ Fernández-Götz 2014, 86.

¹⁸ Caes. *BG*, I, XVI, 5.

¹⁹ Caes. *BG*, VII, XXXIII, 2.

²⁰ Guyonvarc'h y Le Roux 2009, 174-177.

²¹ Str. IV, 4, 3.

²² Guyonvarc'h y Le Roux 2009, 174-177.

²³ Caes. *BG*, I, XIII, 20.

²⁴ Cic. *Diu*, I, 41, 90

²⁵ Brunaux 2008, 92-93; Pailler 2008, 36, Cunliffe 2010, 5; Arbade 2017, 187-188.

²⁶ Caes. *BG*, VI, 20.

²⁷ Roymans 1990, 30-31; Brunaux 2008, 264; Torres-Martínez 2011, 377; Fernández-Götz 2014, 83.

²⁸ Caes.: *BG*, I, XXXI, 6; II, V, 1; II, XXVIII, 2; III, XVI, 4; III, XVII, 3.

²⁹ Roymans 1990, 31; Fernández-Götz 2014, 85.

ciones cortando un trozo del sayo de quien interfería, según expresa Estrabón³⁰. En el mundo céltico parece que resultaba bastante común encontrar este tipo de sistemas de discusión política, militar y judicial, que, además, funcionaban como aglutinante comunitario³¹.

2.2. Situación de las mujeres y roles de género

En lo relativo a cuestiones de género, el registro arqueológico parece mostrar una diferenciación binaria en función de los marcadores físicos de sexo³². Parece que, en general, la sociedad céltica tuvo una organización de tipo patriarcal³³, aunque la mujer pudo gozar de un estatus superior al de sus contemporáneas en la sociedad romana³⁴. La posición de la mujer debió de tener una notable diversidad, aunque apenas se pueden atisbar algunos aspectos, por lo que, como se ha señalado, conviene comparar evidencias de diferentes orígenes y naturalezas, para poder comprenderla con más claridad.

Los autores grecolatinos insistieron a menudo en las notables diferencias entre el papel de la mujer en su ámbito propio y el céltico. De este modo, sus testimonios deben ser analizados y estudiados con suma cautela, pues no es descartable una tendencia a enfatizar las diferencias, quizás como un elemento barbarizante en su discurso de desprestigio del enemigo y forastero. En cualquier caso, se suele poner de relieve la independencia femenina, su fortaleza y su coraje, y su gran sentido de la familia, así como la participación social constante y capacidad nutricia como madres³⁵. Esta combinación del componente fértil y protector con la ferocidad y posible carácter bélico, tal y como se presenta en las fuentes clásicas, parece tener su correlato en las construcciones míticas y de las divinidades femeninas³⁶. Algunas evidencias arqueológicas halladas en enterramientos de la Edad del Hierro sugieren que algunas mujeres disfrutaron de un alto estatus social, lo que aparece de igual manera reflejado en algunas fuentes escritas, sobre todo referidas al contexto británico insular, pudiendo llegar a participar de cualquier función social³⁷.

La unidad básica de agregación y organización en el mundo céltico parece haber sido la familia, entendida como unidad de producción familiar³⁸, con división del trabajo en funciones de las necesidades y cualidades, por norma general teniendo en cuenta sexo y edad³⁹. Las fuentes clásicas inciden en la separación funcional entre el mundo masculino y el femenino, en una sociedad eminentemente guerrera. Silio Itálico⁴⁰ y Justino⁴¹ presentan cómo las mujeres se ocupaban de la tierra y la casa, mientras que los varones se dedicaban a la guerra y las razias⁴². En resumen, la esfera de actuación femenina era sobre todo el ámbito doméstico, mientras que las labores masculinas tenían carácter externo y defensivo⁴³.

Entre las labores femeninas estarían la procreación y educación de los niños. También el mantenimiento de la explotación económica del medio, la producción, el procesado, el almacenado de alimentos y la gestión y administración de los recursos económicos. Además, eran responsables de la producción de tejidos y vestimenta, así como la acumulación y cuidado de objetos de adorno, tanto personales como comunitarios. No conviene minusvalorar la relevancia del papel de la mujer en diversos ámbitos de actuación social y económica, aunque no conozcamos su papel exacto. Es cierto que en una sociedad guerrera la organización de roles tiende a subordinarse a las necesidades de defensa, no obstante, las funciones citadas podrían haber facilitado que las mujeres dispusieran de cierta independencia económica y moral⁴⁴.

La estructura familiar indoeuropea, característica del mundo céltico, debió de ser de tipo extenso, con un cabeza de familia masculino. Parece que por norma general el varón no abandonaba su residencia con el matrimonio, sino que su esposa se incorporaba a la unidad familiar. Esto colocaba a la mujer en una posición de debilidad y precariedad, sobre todo en caso de enviudar. Así mismo afectaba a su descendencia, pues podría perder sus derechos sucesorios frente a los frutos de nuevos matrimonios maternos. Con el fin de compensar esta debilidad, se utilizaban instituciones como el *avunculus*, de modo que los hijos recibieran protección de su tío materno. También aparecen en ocasiones figuras como padrinzagos o *fosterage* para asegurar la crianza y educación de la descendencia. De este modo, podrían establecerse lazos de apoyo familiar por vía materna,

³⁰ Str. IV, 4, 3.

³¹ Fernández-Götz 2014, 83.

³² Champion 1995, 89-90.

³³ Sainero 1993, 145; Powell 2005, 85-90.

³⁴ Sainero 1993, 145; González Marrero 1998, 181; Perrin 2006a, 166; Brunaux 2008, 261.

³⁵ Sopeña 1995, 50.

³⁶ Green 1995, 28-29.

³⁷ Green 1995, 17-20.

³⁸ Torres-Martínez 2011, 325; Rodríguez 2019, 65-66.

³⁹ Torres-Martínez 2011, 325.

⁴⁰ Sil. Ital. III, 349, 353.

⁴¹ Iust. Gn. XLIV, 3, 7.

⁴² Torres-Martínez 2011, 327-328; Rodríguez 2019, 60-61.

⁴³ Torres-Martínez 2011, 327-328.

⁴⁴ Brunaux 2008, 261; Torres-Martínez 2011, 328.

pese a la patrilocalidad⁴⁵. Todo esto parece apuntar a una conservación bilineal o incluso matrilineal del linaje, incluso dentro de un contexto patriarcal y en el que se priorizaba la residencia masculina.

Todo parece indicar que el matrimonio era mucho más que una mera ceremonia religiosa. Aunque estaba acompañada de rituales, sacrificios y banquetes, tenía una inmensa importancia cívica, jurídica y económica⁴⁶. Las formas de establecer relaciones matrimoniales pudieron variar, desde la mutua atracción, hasta los raptos y violaciones, pasando por los pactos familiares⁴⁷. En general debieron de tener lugar entre el mismo nivel social, así como se realizaban diversos matrimonios políticos y clientelares⁴⁸. Incluso pudieron haber existido casos de poligamia, poliandria o repudios para contraer nuevas nupcias⁴⁹. Algunas evidencias parecen indicar que entre los sectores sociales más altos las mujeres podrían haber alcanzado una mayor libertad política, económica y jurídica⁵⁰.

Se puede suponer que la participación familiar en la elección de pretendientes debió de ser muy importante. Sin embargo, Salustio⁵¹ presenta cómo entre los celtíberos no eran los padres quienes elegían las esposas de sus hijos, sino que las muchachas podrían escoger en función del comportamiento y los méritos. Estrabón⁵² cuenta que eran las mujeres las que buscaban esposa a sus hermanos, pues actuaban de mediadoras y facilitaban el contacto entre hombres y mujeres en una sociedad que tendía a separarlos⁵³.

En numerosos casos ambos contrayentes debían aportar la misma cantidad de riqueza, para realizarse una administración conjunta sobre ella, en función de las necesidades y reparto de tareas. Con la muerte de alguno de los cónyuges, el otro heredaba las posesiones del difunto, lo que denota cierta igualdad de género en aspectos económicos⁵⁴. Por otro lado, debieron de existir formas de separación matrimonial, con una serie de motivos razonables para solicitar tal ruptura, sobre todo por parte de las esposas. La legislación céltica-irlandesa determinaba como motivos el engaño previo, el maltrato físico, la infidelidad del marido, la obesidad, la homosexualidad y la esterilidad. Sin embargo, la ruptura conllevaba también la pérdida del linaje político-conyugal, lo que afectaría de manera más acusada a la mujer en caso de haber sido incorporada a la familia del marido⁵⁵. Las mujeres casadas asimilaban el nombre de su marido, así como los hijos adoptivos tomaban el nombre de su nuevo padre⁵⁶.

Esta relativa amplitud de derechos parece oponerse a ciertos aspectos en los que la dominación patriarcal sería notoria, aunque no por ello es incompatible, por tratarse de aspectos concretos. Un ejemplo es que, según las descripciones de César⁵⁷, el cabeza de familia tenía autoridad sobre la vida y la muerte de su esposa e hijos⁵⁸. No obstante, se deben tener en cuenta las referencias que algunos autores latinos⁵⁹ hacen sobre la responsabilidad de las mujeres sobre la vida y la muerte de sí mismas, sus hijos y sus maridos en contextos de derrota bélica o cautiverio. Estrabón⁶⁰ cuenta cómo, en las Guerras Cantabras, unas madres mataron a sus hijos antes de que pudieran ser hechos prisioneros, así como se mataron entre ellas una vez cautivas. Una anécdota similar relata Apiano⁶¹ entre los galaicos brácaros, pues las mujeres prefirieron su muerte y la de su descendencia antes que la privación de libertad. También Plutarco⁶² relata que, tras la derrota de los ambroses, aliados de los cimbrios, contra Mario, en 102 a.C., las mujeres fueron las responsables de dar muerte a sus hijos y maridos, para después suicidarse y evitar con ello la esclavitud⁶³. Todo esto puede llevar a pensar que la autoridad sobre la vida y la muerte, además de un gran poder, pudo ser, ante todo, una enorme responsabilidad. La capacidad ejecutoria de este cometido parece que había recaído sobre los varones en casos normales, lo que les dotaba de una posición privilegiada y generaba autoridad y dominación, debido al género, de forma consensuada y estable a nivel social. No obstante, parece que existían cesiones de este poder ejecutivo en casos de necesidad, lo que puede ser un indicador de cómo la mujer, en el mundo céltico, pudo haber participado de roles que por norma general se consideraban masculinos en caso de que las condiciones así lo requiriesen.

⁴⁵ Lewuillon 1990, 315 y 360-361; Torres-Martínez 2011, 333.

⁴⁶ Brunaux 2008, 168-169.

⁴⁷ Torres-Martínez 2011, 340.

⁴⁸ Sainero 1993, 145; Green 1995, 22; Sopeña 1995, 53; González Marrero 1998, 181; Brunaux 2008, 168-169.

⁴⁹ Green 1995, 22; Sopeña 1995, 53; Brunaux 2008, 168-169.

⁵⁰ Brunaux 2008, 168-169 y 263.

⁵¹ Sallust. *Hist.*, II, 92.

⁵² Stb. III, 4, 18.

⁵³ Torres-Martínez 2011, 343.

⁵⁴ Green 1995, 22; Sopeña 1995, 54-55; Brunaux 2008, 262.

⁵⁵ Torres-Martínez 2011, 346-347.

⁵⁶ Lambert 2013, 114.

⁵⁷ Caes. *BG.*, VI, XIX, 1-3.

⁵⁸ Perrin 2006a, 166; Brunaux 2008, 262; Torres-Martínez 2011, 343.

⁵⁹ App. *Iber* LXXII; Oro. V, 16, 13 y 17; Plu. *Mario*, XIX, 9; Stb. III, 4, 17.

⁶⁰ Stb. III, 4, 17.

⁶¹ App. *Iber* LXXII.

⁶² Plu. *Mario*, XIX, 9

⁶³ Sopeña 1995, 50.

Además, Apiano⁶⁴ destaca la participación bélica de las mujeres, en igualdad con respecto a los hombres, sin dejar escapar un solo grito o lamento, tanto entre los citados brácaros, como entre los lusitanos⁶⁵. Amiano⁶⁶ afirma que era frecuente hallar a una mujer participando en combates junto a su marido, del mismo modo que Pausanias⁶⁷ exalta el valor entre las celtas.

Existen también diferentes referencias a la participación marcial femenina. Salustio⁶⁸ explica cómo las madres de los celtíberos alentaban a los hombres al combate narrando hazañas de los antepasados. A modo de anécdota, cuenta que, ante la falta de iniciativa bélica de los jóvenes guerreros y los ancianos que los asesoraban, las mujeres maduras increparon a los varones, tomando ellas las armas e instando a los hombres a dedicarse a las labores femeninas. Todo esto indica una notable participación femenina en la toma de decisiones bélicas, políticas y en la construcción ideológica, no por el hecho de participar de forma activa en el conflicto, sino por su carácter de soporte y arenga⁶⁹. Además, se cuenta que las madres narran las hazañas de guerra de los antepasados, lo que las coloca como garantes y transmisoras del conocimiento histórico⁷⁰.

Por otro lado, existen indicios de que algunas mujeres pudieron haber llegado a desempeñar casi cualquier función social, incluso el papel de líder militar. Esto se puede apreciar en el caso de Boudica o Boadicea, reina de los icenos británicos, pues lideró la revuelta contra Roma entre los años 61-62 d.C., y se suicidó, junto a sus hijas, al ser derrotadas⁷¹. También destaca la figura de Cartimandua, reina de los brigantes, lo que confirma que se pudo haber seguido de igual manera el liderazgo político de hombres y de mujeres, al menos en el ámbito insular⁷². También, en territorio continental, se han encontrado tumbas principescas femeninas, como la Dama de Vix⁷³.

En definitiva, algunas referencias podrían parecer contradictorias, pues se indica la dominación masculina de forma general, pero con notables ejemplos en los que la participación de la mujer muestra una enorme relevancia social y política. No obstante, estos elementos pueden conciliarse, lo que da por buenas ambas informaciones. Parece que se trató de una sociedad patriarcal, en la que el estatus de base dependía del padre o marido, pero la valía personal de las mujeres podía darles acceso a situaciones de poder y autoridad. Todo esto no suponía una sociedad igualitaria en cuestiones de sexo y género, sino que indica una posible diversificación de la funcionalidad femenina, por lo que, al tratarse de una sociedad de mérito, podía acceder a espacios de actuación masculinos, trascendiendo la jerarquización general en función de su estatus personal⁷⁴. Tanto en testimonios históricos como en la forma de articular el discurso mítico, parece que existen personajes femeninos de enorme importancia y poder sociopolítico, no obstante, eso no implica que todas las mujeres dispusieran de la misma posición⁷⁵. Sí se pueden entender esta serie de evidencias como marcadores de posibilidad. Aunque sólo se llegasen a manifestar en casos específicos y excepcionales, ya han de ser tenidos en cuenta como alternativas posibles y evidencias de ausencia de una estratificación de género infranqueable. La presencia de divinidades femeninas, como se verá más adelante, y, sobre todo, de líderes, no implica un reparto equitativo de las cuotas de poder, sino cuanto menos la posibilidad de participación de estas en mayor o menor medida en función de la persona.

3. Divinidades femeninas

3.1. Aparente politeísmo y posibilidades de monoteísmo

En torno a la existencia de un posible panteón galo y la identificación de sus divinidades ha ido generándose a lo largo de los años una extensa literatura, que aún sigue rodeada de varios misterios y dudas. En gran medida se debe a que pese a la variedad de fuentes que pueden facilitar la resolución de esta cuestión por medio de contraste o comparación, en su gran mayoría presentan puntos de vista sesgados o parciales. No obstante, se pueden llegar a realizar aproximaciones a dicha materia, de modo que resulte más sencilla la clasificación e investigación de la situación religiosa en la Galia céltica prerromana⁷⁶.

⁶⁴ App. *Iber* LXXII.

⁶⁵ Torres-Martínez 2011, 350.

⁶⁶ Amm. Marc. XV, 12, 1.

⁶⁷ Paus. X, 23, 7-8

⁶⁸ Sall. *Hist.* II, 92

⁶⁹ Green 1995, 29; Sopeña 1995, 51; Salinas 2009, 206-207; Torres-Martínez 2011, 349-350.

⁷⁰ Salinas 2009, 207.

⁷¹ D.C. LXII, 1-5; Tac. *Agric.*, XVI; Tac.: *Ann.*, XIV, 29-35; Champion 1995, 91; Green 1995, 29; Sopeña 1995, 51; González Marrero 1998, 185.

⁷² Tac. *Ann.*, XII, 36-40; Tac. *Hist.* III, 45; Sopeña 1995, 51.

⁷³ Brun 1987, 100-101; Langlois 1987, 212-216; Depierre y Duday 2003, 35-36; Cunliffe 2010, 30.

⁷⁴ Champion 1995, 91; Sopeña 1995, 59.

⁷⁵ Green 1995, 15.

⁷⁶ Brunaux 1996, 50-51.

De las fuentes epigráficas e iconográficas en las que aparecen divinidades galas, debemos tener en cuenta que la mayoría son tardías y presentan una notable influencia romana⁷⁷. En ocasiones, varios autores han aducido un notable aniconismo a casi todas las poblaciones célticas prerromanas⁷⁸, pero conviene tener en cuenta la producción de imágenes figurativas en orfebrerías y cerámicas, desde Hallstatt a La Tène, en las que aparecen ideas de tipo simbólico y religioso⁷⁹. Además, no debe olvidarse que los documentos literarios e históricos suelen ser obras de autores griegos o latinos, por lo que es posible que presenten cierto sesgo etnocéntrico. Uno de los problemas es la aplicación de diferentes denominaciones romanas a una misma divinidad celta y viceversa, por la identificación a través de una cualidad o atributo concreto, sin reflexionar en torno a sus rasgos y funcionalidad en conjunto⁸⁰. Conviene tener en cuenta que además de la *interpretatio Romana*, pudo haberse producido en paralelo una *interpretatio Gallica*, por lo que las identificaciones de divinidades por atributos parciales dotan de aún más complejidad al panorama simbólico y religioso galorromano, sobre todo si se tiene en cuenta además el uso de epítetos para referirse a ciertos personajes⁸¹.

Partiendo de un planteamiento politeísta, tomando como referencia una perspectiva tradicional, se suele considerar que la organización de las divinidades célticas prerromanas debió tener ciertos parecidos a las fórmulas adoptadas por otras poblaciones indoeuropea. La personalidad divina suele estar definida por su ámbito de competencias, es decir, por sus funciones. En el caso de los pueblos celtas en general y galos en particular, estas pueden llegar a atisbarse gracias al análisis lingüístico de teónimos y topónimos, así como comparación, siempre discriminada, con otros contextos culturales afines⁸². Georges Dumézil defiende la existencia de una articulación de las divinidades en tres grandes grupos funcionales, que encuentran su correlato en la organización social indoeuropea, es decir, sabios dioses soberanos o gobernantes del mundo; divinidades guerreras, de la fuerza y el vigor físico; y dioses de la salud, fecundidad y prosperidad⁸³. No obstante, estas divisiones teóricas se debieron de difuminar bastante en la práctica, podía haber deidades ambivalentes y contextos en los que esta división no era aplicable en su totalidad, pues cada mito respondía a la estructura social de su entorno cultural.

Una gran cantidad de teónimos en referencia a dioses locales parecen no tener origen celta, sino anterior, por lo que podría tratarse de nombres tomados por las poblaciones célticas inmigrantes en su llegada a la Galia⁸⁴. En cualquier caso, a parte de los dioses locales, había algunas divinidades pantribales, como pudo haber sido el Teutatis presentado por Lucano⁸⁵, un dios tutelar de un conjunto amplio de población. En ocasiones se considera que los conflictos entre comunidades pudieron haber llegado a interpretarse en clave religiosa, como si se tratase de enfrentamientos entre los seres tutelares⁸⁶.

Las representaciones iconográficas de las divinidades personales son bastante escasas en el registro arqueológico para el mundo galo prerromano, aunque algunas datan de los siglos VI y V a. C. Más adelante, cerca del periodo de conquista romana, comienza a apreciarse una mayor producción de estas imágenes, que se consolidaron en época galorromana, con un estilo de influencia clásica⁸⁷. César⁸⁸ menciona la existencia de representaciones de divinidades galas en forma de estatuas, mientras que Lucano⁸⁹ habla de toscas efigies de madera en los bosques del sur de la Galia, que los galos consideraban poblados por espíritus⁹⁰. Por otro lado, Diodoro⁹¹ cuenta cómo, durante el saqueo celta de Delfos, los invasores no reconocían las estatuas de piedra o madera como representaciones divinas. Esto hace que en ocasiones se considere que no concibiesen la plasmación material de los dioses, incluso se plantea que pudieron no percibir las potencias divinas de forma antropomorfa, sea una o varias⁹².

Es posible que tuvieran, al menos en primera instancia, una concepción de la divinidad básicamente mental, y que se desarrollasen sus representaciones de forma tardía y compleja, por la necesidad de combinar diferentes atribuciones. Algunos autores consideran que no existiría la percepción una sociedad divina, que idealizase la sociedad humana, al estilo griego, sino que se trataba de personajes con notable autonomía dentro de un contexto mítico amplio. En cualquier caso, hay que tener en consideración la posibilidad de existencia de relaciones entre divinidades por parejas o tríadas, así como el progresivo desarrollo de una articulación mítica de diferentes personajes divinos y míticos⁹³.

⁷⁷ Hatt 1976, 184; Brunaux 1996, 50-52.

⁷⁸ Alfayé 2003, 77; 2009, 341; 2011, 67.

⁷⁹ Hatt 1976, 184.

⁸⁰ Brunaux 1996, 50-52.

⁸¹ Hatt 1976, 327-328; Haussler 2008, 171.

⁸² Marco 2009, 11-12.

⁸³ Dumézil 1970, 12-17; Perrin 2006b, 89.

⁸⁴ Brunaux, 1996, 57.

⁸⁵ Lucan, I, 445.

⁸⁶ Brunaux, 1996, 52-53.

⁸⁷ Hatt 1976, 184; Green 1993, 465; Torres-Martínez 2011, 502.

⁸⁸ Caes. *BG*, VI, XVII, 1.

⁸⁹ Lucan. III, 412-417.

⁹⁰ Green 1993, 466.

⁹¹ D. S. XXII, 9, 5.

⁹² Brunaux 1996, 51; Torres-Martínez 2011, 501.

⁹³ Brunaux 1996, 52.

3.2. Figuras femeninas destacables entre las divinidades

Un rasgo bastante característico de la religión y mitología de los pueblos celtas es la importante participación y presencia de divinidades femeninas. Resultan de una enorme relevancia algunas diosas vinculadas a la soberanía. A veces, sobre todo en los territorios célticos insulares, presentaban carácter regio y se las consideraba un elemento de control y legitimación del poder político. Aquellos que aspirasen a ostentar la autoridad debía ser reconocidos y obtener la aprobación de estas deidades, en ocasiones incluso hasta cohabitar con ellas⁹⁴.

Es posible, que con influencia precéltica, incluso neolítica, existiera algún tipo de noción y culto a una *Terra Mater*⁹⁵ o diosa madre (*Dea Matrona*), que después acabó denominándose *Deae Matres*, quizás por su representación como tríada, *Matres/Matrae* o diversos equivalentes locales, al identificarse con divinidades indoeuropeas⁹⁶. Debían de ser regidoras o hipóstasis de la fertilidad, tanto de los seres humanos y animales, como de las cosechas, al mismo tiempo que propiciadoras de la abundancia y prosperidad en general⁹⁷. A veces manifiestan una vinculación directa con medios acuáticos⁹⁸. Sus apariciones podían ser en diferente número, tanto de forma individual, como en figuras dobles o triples. No parece que fuera solo un recurso intensificador de su poder ritual, sino que se debe a la pluralidad y polifaceticismo de estas divinidades. Las representaciones múltiples podían tener como objetivo aportar diferentes matices e incluso carácter polifuncional a estas figuras⁹⁹. De este modo, es posible que tuvieran también atribuciones de protección bélica o como videntes, lo que parece identificarlas también con otros grupos de triadas. Las divinidades femeninas eran muchas veces presentadas en tres formas, debido a la importancia del triplismo en el pensamiento celta¹⁰⁰, en el caso de estas *matres*, podrían ser consideradas seres tutelares de las tres fases vitales: niñez, juventud y senectud¹⁰¹.

Un análisis del registro epigráfico galorromano y britanorromano revela varios teónimos indígenas singulares, sobre todo diosas, y algunos epítetos referenciales a grupos de población o posiciones geográficas relacionadas a *matres* o *matronae*. Así ocurre con el caso de la inscripción del siglo III d.C., hallada en Colonia que se refiere a las *Matres Remae* o ‘diosas madres de los Remi’ [*Matribus Remis*]. Se debe considerar que se encuentra algo distante del territorio de este grupo de población, por lo que el epíteto podría referirse a ‘los primeros’ o ‘los más antiguos’. De modo similar, en un altar de Drachenfels se encuentra una referencia epigráfica a las *Matres Treverae* [*Matribus Treveris*]. En este caso, el epíteto que las acompaña es idéntico a *treveri*, ‘quienes ayudan a cruzar el río’, mismo nombre dado a los Moselle, de la región del actual Luxemburgo y sus alrededores. Esto lleva a considerar que pudo haberse tratado de una dedicatoria romana a una divinidad tópica o étnica de los grupos indígenas de esta región. Otro ejemplo son las, *Matres/Matronae Vediantiae*, que también parecen establecer una vinculación entre una divinidad tutelar y el etnónimo de los Vediantii, ‘los guías/líderes/sabios’. Esta población se localizaba entre la bahía de Mónaco y el río Var, con su zona de influencia principal en Cimiez, Niza, donde se han encontrado tres inscripciones sobre estas divinidades. De igual manera, las dos inscripciones encontradas sobre *Matres/Matronae Senonum*, indican una relación directa de estas figuras divinas con el grupo de los Senones, ‘los antiguos’, con varias referencias al carácter triple de las diosas. Por otro lado, es posible que la inscripción sobre *Matres Nementiales* merezca una mención especial, ya que bien podría hacer referencia al etnónimo de origen céltico de los Nemetes, germánicos¹⁰², o directamente al *nemeton*, santuario típico céltico¹⁰³. Además, podría incluso identificarse con *Nemetona*, a la cual por medio de la epigrafía se ha relacionado en cuatro ocasiones con Marte y otra ocasión identificada como Victoria. Es posible que fuera, tanto en su forma de teónimo como en su uso como epíteto, una divinidad tutelar que este grupo asimilara de poblaciones celtas anteriores¹⁰⁴. Esta serie de evidencias apuntan al carácter tutelar, además de fertilizante y prolífico de estas *matres*, que en ocasiones recibían nombres complementarios específicos en función del contexto.

Algunas representaciones artísticas las muestran acompañadas por lo que parece ser un dios celeste, a modo de consorte masculino en una pareja generadora de abundancia. Durante el periodo galorromano, la divinidad masculina tenía, en ocasiones, denominación y características romanas, aunque otras veces eran dos figuras que se pueden identificar como indígenas¹⁰⁵. En cualquier caso, la representación es plural y variada, pues pueden aparecer dos mujeres o incluso en solitario u ocupando un lugar central. Tal es el caso del carro votivo de Strettweg, parece estar representando una deidad femenina desnuda con lo que podría considerarse una copa de libación, destacando con su estatura sobre un grupo de guerreros, ciervos y carneros¹⁰⁶. En Oedenburg, aparece

⁹⁴ Alberro 2006, 21-23.

⁹⁵ Vries 1975, 125.

⁹⁶ Vries 1975, 125; Green 1993, 468; Haussler 2008, 174; Torres-Martínez 2011, 510.

⁹⁷ Roymans 1990, 60; Green 1993, 468; 1995, 105-107; Marco 2009, 12; Torres-Martínez 2011, 510.

⁹⁸ Marco 2009, 12.

⁹⁹ Green 1995, 116.

¹⁰⁰ Roymans 1990, 60; Green 1993, 468; 1995, 105-107; Torres-Martínez 2011, 510.

¹⁰¹ Marco 2009, 12.

¹⁰² Beck 2013, 51-55.

¹⁰³ Cunliffe 2010, 4.

¹⁰⁴ Beck 2013, 51-55.

¹⁰⁵ Hatt 1976, 184; Green 1993, 468; Fauduet 2008, 103.

¹⁰⁶ Hatt 1976, 184.

un vaso grabado con lo que debieron de ser dos diosas madre circundando a modo de marco un combate singular entre dos guerreros. En otros vasos aparecen también tres ídolos femeninos con los brazos elevados hacia el cielo, mientras otro personaje escancia el líquido desde una botella a un recipiente, mientras se encuentra asistido por dos jinetes, uno de ellos sosteniendo un pájaro en la mano derecha¹⁰⁷.

En los ciclos míticos irlandeses todo parece indicar que una suerte de Diosa Madre toma el nombre de Tailtiu, como energía de la tierra y la fertilidad¹⁰⁸. Esposa de Eochaid Mac Eirc e hija de Magmor, cobra especial protagonismo como madre adoptiva de Lug¹⁰⁹, en la festividad del Lughnasad, celebrada cuarenta días después del solsticio de verano, a principios de agosto. Se trata de un acto instaurado por Lug como veneración a su madre nutricia, que lo protegió hasta estar en edad de tomar las armas. Aunque era una festividad con un enorme carácter agrario, por ser el momento de recogida de parte de las cosechas y buena parte de los frutos de todo el año, también se considera que pudo tener una estrecha relación con la soberanía, la realeza y la concordia política¹¹⁰. Conviene recordar que cabe la posibilidad de que Tailtiu estuviese a su vez asociada a otra serie de divinidades femeninas¹¹¹.

Entre las manifestaciones femeninas de la divinidad otro personaje que suele destacar es Epona, bastante bien documentada en casi toda la Europa céltica, asociada de forma habitual a los caballos y actividades de equitación, tal y como evoca su propio nombre, vinculado al término *ekwo/epos*, ‘caballo’ en lengua céltica¹¹². Parece que estos animales tuvieron un carácter ambivalente, ya que al mismo tiempo se relacionaban con la fertilidad que con las prácticas ecuestres e incluso costumbres funerarias¹¹³. Esto la vincula con el mundo bélico, concretamente a través de la caballería, pues ella actúa como protectora e incluso fue asimilada por parte de las legiones romanas. Además, la presencia de atributos como cornucopias o páteras podrían indicar que también se trataba de un personaje divino relacionado con la riqueza, la abundancia y puede que incluso con la fertilidad¹¹⁴. La vinculación ecuestre pudo haberle conferido también connotaciones psicopómpicas, por entenderse que parte de sus funciones eran recoger a los caídos en el combate en su tránsito hacia el Más Allá¹¹⁵. Por otro lado, a quien llega a plantear que pudo tratarse de una divinidad de carácter soberano, ya que demuestra una notable influencia sobre la vida y la muerte¹¹⁶.

En las Islas Británicas, una imagen similar pudo haber estado relacionada con el culto a Macha, Rhiannon, ‘la Gran Reina’¹¹⁷, y Morrigan, ‘la Reina Fantasma’ de Irlanda, que cabalga acompañando a los difuntos, identificada por ello con lo oculto y el Más Allá, así como profetiza la caída de los guerreros con sus apariciones en forma de corneja. Esto le dota de notable ambivalencia, tanto druídica, como bélica, aunque también pudo tener aspectos prolíficos de fertilidad y sexualidad¹¹⁸. En la Península Ibérica a veces se relaciona a Epona y Silbis. Esta última aparece representada en series de monedas del siglo II a.C. con un jinete sin lanza en el reverso que quizás fuera una mujer desnuda acompañada de un astro. Se especula con que pudiera tratarse de una divinidad indígena de Turiaso. Dado su teónimo se relaciona de manera clara con el río Sil, y prolífico. Es posible que tuviera incluso carácter tutelar y cierto origen acuático lo que pudo influir en que se asimilara a la divinidad romana Salus. La creciente presencia de Roma pudo llevar a que sus aspectos tutelares virasen progresivamente hacia manifestaciones bélicas, hasta acabar por identificarse, a partir del siglo II d.C., con Minerva¹¹⁹.

Entre las deidades femeninas de la Galia, César¹²⁰ nombra cómo aparecía una variación Gala de Minerva que se relacionaba con la artesanía. Existen inscripciones sobre ella, en periodos de romanización incipiente, en la Galia, Península Ibérica e Islas Británicas, a veces vinculada a cursos de agua o fuentes termales, lo que podría llegar a establecer una vinculación entre artesanía y prácticas medicinales¹²¹. A su vez, hay indicios que apunta a una identificación de esta denominación romana con la figura celta de Brigit, presente sobre todo en el ámbito insular. Su nombre podría interpretarse como ‘La Noble’, por la posibilidad de que derive de *brig*, ‘autoridad’, o *bri*, ‘dignidad’¹²². Así como Minerva era hija de Júpiter en el imaginario romano, Brigit lo era de Dagda en el irlandés¹²³. Cumplía el papel de protectora poetas, adivinos, profetas y médicos, así como de los herreros y los artesanos, lo que parece vincular de alguna forma las artes materiales con las prácticas religio-

¹⁰⁷ Hatt 1976, 207.

¹⁰⁸ Vries 1975, 125 y 128; Torres-Martínez 2011, 509.

¹⁰⁹ Leabhar Ghabhála, VII, 96-98

¹¹⁰ Sopeña 1995, 57; Torres-Martínez 2011, 509-510.

¹¹¹ Torres-Martínez 2011, 509.

¹¹² Green 1995, 184-185; Torres-Martínez 2011, 509.

¹¹³ Green 1995, 184-185.

¹¹⁴ Vries 1975, 132-135; Roymans 1990, 60; Torres-Martínez 2011, 509.

¹¹⁵ Vries 1975, 132-135; Torres-Martínez 2011, 509.

¹¹⁶ Green 1995, 185.

¹¹⁷ Vries 1975, 132; Alberro 2006, 36.

¹¹⁸ Guyonvarc’h y Le Roux 1991, 115; Green 1995, 41-45; Torres-Martínez 2011, 510.

¹¹⁹ Alfayé 2003, 88; Marco 2009, 13.

¹²⁰ Caes. *BG*, VI, 17, 2.

¹²¹ Vries 1975, 86-87.

¹²² Vries 1975, 88.

¹²³ *Leabhar Ghabhála*, X, 117

sas y druídicas. También se considera bastante probable que tuviera notable protagonismo en la festividad del Imbolc, celebrada a finales del invierno y dedicada a regenerar las fuerzas naturales aletargadas por el invierno y purificarlas, lo que fomentaría la fecundidad¹²⁴. Algunas veces se asocia también a otras divinidades, como Dana, Anna y Sul, identificadas como madres de los dioses¹²⁵.

También representada con atributos similares a Minerva, como un casco de tipo céltico, la lanza en la mano y un medallón al cuello; se puede encontrar a Brigantia, al norte de Britania, cuyo teónimo se conecta de forma evidente con la Brigit irlandesa. Se considera que es uno de los ejemplos más llamativos de divinidad tutelar, en este caso vinculada a los Brigantes. No obstante, aunque pudiera parecer la divinización de un etnónimo, es más probable que se produjera la asunción como etnónimo de un teónimo a través de su tutela, así como la de su compañero masculino Bregans [*Deo Breganti/Devs Bregans*], por existir esta divinidad en más contextos que esta etnia¹²⁶.

Sin abandonar el ámbito insular, Dion Casio¹²⁷ habla de una diosa de la guerra, Andraste, venerada por Boudica y los Iceni a los que lideraba. Por medio de análisis filológicos se relaciona con la diosa gala Andarta, que pudo haber significado ‘inconquistable’. Tras el saqueo de Londres, la dirigente de los Iceni ordena el sacrificio de las mujeres capturadas a esta divinidad, cortando sus pechos y empalándolas en vertical. Es probable que la forma del sacrificio no tuviese relación directa con los rasgos de la divinidad, sino que se tratase de una respuesta simbólica por la traición de Londres, que ordenó azotar a Boudica tras la muerte de Prasutagus, su marido y cliente de Roma, así como se confiscó parte de los territorios tribales y sus hijas fueron violadas. Tras esto los Iceni se alzaron en armas y saquearon la capital romana en la isla¹²⁸.

En el norte de la Península Ibérica tenían especial protagonismo tres divinidades: Deva, Navia y Reva. Las dos primeras debieron haber estado relacionadas con cursos fluviales y el mundo acuático, lo que a veces hace que estén asociadas al Más Allá¹²⁹. En total existen nueve referencias epigráficas sobre Navia o Nabia [*Naviae/Nabiae*] en el noroeste o norte peninsular¹³⁰. En lo que a su naturaleza y funciones se refiere, se desconoce más de lo que se sabe, aunque como se ha señalado pudo tener carácter fluvial o ctónico, e incluso se plantea la posibilidad de incorporar elementos celestes. Pudo también tener funciones tutelares, incluso tópicas, dedicada a la protección de una circunscripción territorial, pues sus epítetos aparecen vinculados a asentamientos y grupos de población¹³¹. Por otro lado, Reva se podría identificar con la ‘llanura de combate’, un espacio consagrado a la lucha de manera ritual, aunque también se la relaciona con el ámbito funerario y ofrendas de armas en depósitos acuáticos¹³². Existieron varias divinidades, quizás algunas con carácter local, relacionadas con los bosques, fuentes y cursos de agua. El culto a las masas de aguas debió de ser bastante común, tal y como indican los numerosos teónimos al respecto¹³³.

Con algunas asociaciones a las fuentes termales aparecía también Arduinna o Abnolea, aunque destacaba sobre todo por ser la protectora de los bosques, similar a la Diana romana. En numerosas ocasiones aparece en compañía o representada por un verraco, lo que rompe los lazos del antropomorfismo, tal y como sucede con los caballos asociados a Epona o el carácter teriantrópico¹³⁴ del astado Cernunos, vinculado de manera muy estrecha al medio natural y sus recursos¹³⁵.

En general, toda esta presencia de divinidades femeninas en el imaginario religioso celta evidencia la importancia de las mujeres en aspectos simbólicos y mitológicos. Resulta obvio que incluso en sociedades patriarcales en el plano material, las mujeres pueden tener una notable presencia en los ámbitos mentales o religiosos, sin que eso suponga relaciones igualitarias en este ámbito. Sin embargo, en este caso es conveniente también comparar con la posible participación femenina en actos religiosos en su vertiente material, es decir, en los rituales, como se verá a continuación repasando las posibles especialistas religiosas.

4. ¿Druidesas u otras especialistas religiosas?

4.1. ¿A qué nos referimos con la palabra ‘druida’?

El propio término ‘druida’ se usa de manera habitual referirse al máximo especialista religioso en el mundo céltico. Tal y como se los describe en las obras clásicas no cabe duda de su posición como ritualista, aunque

¹²⁴ Vries 1975, 88; Guyonvarc’h y Le Roux 1991, 114-116 y 162; Torres-Martínez 2011, 509.

¹²⁵ Guyonvarc’h y Le Roux 1991, 115; Torres-Martínez 2011, 509.

¹²⁶ Beck 2013, 57-60.

¹²⁷ D.C. *Historia de Roma*, LXII, 7, 1-3

¹²⁸ Green 1995, 32-33; González Marrero 1998, 185.

¹²⁹ Torres-Martínez 2011, 510-511.

¹³⁰ Freán 2018, 205

¹³¹ Freán 2018, 203-204; González Rodríguez 2013, 11-14.

¹³² Torres-Martínez 2011, 510-511.

¹³³ Vries 1975, 122-124.

¹³⁴ Uso del término ‘teriantrópo’ a la manera de Lewis-Williams (2005, 207) para referirse a seres que combinan atributos de bestias (*therion*) y humanos (*anthropos*).

¹³⁵ Green 1993, 468-469.

no se refieran a ellos como sacerdotes, *sacerdos*¹³⁶. Sin embargo, ha generado numerosas discusiones sobre a su origen, pero también se han puesto en tela de juicio las funciones que pudiera haber llegado a desempeñar. Han sido habituales las ocasiones en las que se ha planteado la presencia de la raíz *δρῶς*, vinculable al roble, ya que se ha tomado como referencia la interpretación hecha por Plinio el Viejo¹³⁷. De este modo, además de vincularse al mundo vegetal, se establecía una primera identificación de este término en un contexto de origen griego¹³⁸. No obstante, en la actualidad se tiende a considerar que este planteamiento no es del todo correcto, dado que en las lenguas celtas la relación entre esta denominación y el mundo arbóreo no parece tan clara y evidente¹³⁹.

Se puede recurrir a la comparación con las etimologías y semánticas en otras lenguas para tratar de esclarecer posibles derivaciones y significados. Tal es el caso del irlandés moderno, lengua céltica, pero no gala, donde se puede encontrar cómo *draoi* significa ‘brujo’. Así mismo aparecen otras denominaciones que nos presentan una idea parecida a la del druida. No obstante, en galés *dryw* significaría ‘reyzuelo’, quizás derivado de una vinculación tardía con la palabra gala *rix*, ‘rey’. Mientras tanto, con una evolución considerable como descendente, dada la pérdida de prestigio, en bretón *drev* significa jovial¹⁴⁰. Por otro lado, otros celtistas, como Thurneyren y D’Arbois, identifican la palabra *druid*, cuya traducción directa es ‘druida’, con *súí*, ‘sabio’¹⁴¹. En las investigaciones más actuales, se suele reconocer, con notable consenso, que se trata de una palabra compuesta por dos partículas radicales: *dru* y **wid* o **weid*. Esta segunda parte es la que se considera más reveladora para la cuestión central de este trabajo, como se expone más adelante. Se considera que tiene origen indoeuropeo y a nivel semántico se asocia a ‘ver’ o ‘saber’. *Dru*, por su parte, resulta más compleja y tanto su origen, como su significado preciso aún están sujetos a discusión. Es habitual que aparezca considerado como un prefijo enfático, por lo que combinado con este radical indicaría una sabiduría o visión más allá de lo habitual, pudiendo ser una denominación para ‘los muy sabios’¹⁴².

Delamarre¹⁴³, en su *Dictionnaire de la langue gauloise*, muestra cómo las raíces *uid-*, *uidi-* o *uissu-*, suelen hacer referencia a ‘saber’, ‘ver’ y ‘conocer’. Mientras tanto, *uidu-* podría llegar identificarse con ‘árbol’ o ‘tronco’, aunque con origen y evolución sin conexión a pesar de su homofonía. También se han señalado algunos indicios, aunque puntuales, en algunos estudios etimológicos sobre la lengua gala que muestran el uso del radical *dru-* para referirse a ‘árbol’. En este sentido ‘conocedor de los árboles’ podría incluso llegar a considerarse una alusión a un hipotético *axis mundi* vegetal. Eso llegaría a identificar al druida en ‘conocedor de la ordenación cósmica’¹⁴⁴. De cualquier modo, cabe llegar a pensar que ambas opciones presentadas podrían haber tenido parte de razón. No sería una cuestión vinculada solo al origen lingüístico, sino a la similitud fonética. Esta pudo haber llegado a evocar un pensamiento polisémico a partir de su homofonía. No obstante, es posible que llegase a tener mayor importancia y generalización una acepción u otra en función del contexto¹⁴⁵.

Dejando atrás estos aspectos terminológicos y centrando la atención en el estudio de su funcionalidad y características, se encuentra cómo Hubert¹⁴⁶ consideraba el druidismo como un sacerdocio pancéltico articulador de sus estructuras sociales y culturales. Este autor expone cómo se trataba de un elemento con una gran capacidad de cohesión, ya que estaba presente en diferentes lugares de población de habla celta. Incluso plantea la posibilidad de supuestos viajes de druidas entre estas regiones para su completar su formación. Algunos autores consideran que no se puede afirmar la presencia de druidismo, al menos no con todas sus cualidades definitorias, en todas las regiones celtófonas, excluyendo la Península Ibérica y la Galia Cisalpina¹⁴⁷. En este sentido, numerosas evidencias específicas llevan a que se pueda pensar que en todo el mundo céltico existieron especialistas que actuasen de manera similar a este, aunque es posible con otras denominaciones y variantes contextuales, como las que habría habido en la propia Galia druídica¹⁴⁸.

De cualquier manera, parece excesivo pensar que se tratara de una doctrina druídica homogénea. Sí aparecen evidencias de que hubiera algunas creencias y prácticas comunes en aspectos básicos, pero deben tenerse en cuenta las variaciones en cada contexto. Es posible que algunos rasgos fueran de origen belga, como puede suceder con el término ‘druida’ para Brunaux¹⁴⁹, pero otros pudieron remontarse al periodo lateniense o incluso anterior. Otra de las posibilidades a tener en cuenta es que el incremento de presencia de santuarios hacia el siglo IV a.C. fomentase la transmisión y consolidación de conceptos comunes más estables sobre práctica ritual, con cada vez mayor rigidez. Es importante señalar que junto a esto se realizaban tareas de educación y justicia,

¹³⁶ Cunliffe 2010, 3.

¹³⁷ Plin. *HN*, XVI, 249.

¹³⁸ Hubert 1988, 455; Guyonvarc’h y Le Roux 2009, 59; Torres-Martínez 2011, 491.

¹³⁹ Guyonvarc’h y Le Roux 2009, 59-60.

¹⁴⁰ Guyonvarc’h y Le Roux 2009, 60.

¹⁴¹ Hubert 1988, 455.

¹⁴² Hubert 1988, 455; Brunaux 1996, 28; Guyonvarc’h y Le Roux 2009, 61; Moral-García 2019, 250.

¹⁴³ Delamarre 2003, 318-319.

¹⁴⁴ Delamarre 2003, 149-150.

¹⁴⁵ Moral-García 2019, 250-251.

¹⁴⁶ Hubert 1988, 453-454.

¹⁴⁷ Brunaux 1996, 100-101.

¹⁴⁸ Torres-Martínez 2011, 490.

¹⁴⁹ Brunaux 1996, 36-37.

lo que permitía la composición de una ‘filosofía céltica’, o cuanto menos gala, mantenida y, en cierto modo, regulada por los druidas¹⁵⁰. Por ello, se les puede considerar especialistas religiosos, pero con varios ámbitos de actuación y participación en una sociedad no estratificada.

4.2. Especialistas femeninas y evidencias de su participación religiosa

Es conveniente recordar que existen notables evidencias de que existieron especialistas religiosas femeninas que asumieron funciones similares y que parecen equivalentes a los masculinos¹⁵¹, más allá de las denominaciones que pudieron haber recibido¹⁵². En anteriores apartados se ha presentado cómo todo apunta a que en la sociedad céltica las mujeres pudieron llegar a desempeñar, con casi total seguridad, cualquier función, incluso el liderazgo político y militar, si no de forma habitual, al menos despenalizada¹⁵³. Esto debió suponer que en varias ocasiones llegasen a ejercer como especialistas religiosas¹⁵⁴.

Existe un notable consenso historiográfico en torno a cómo se pueden apreciar bastantes evidencias de que habrían existido adivinas y videntes comparables a los vates y con ciertas funciones sacrificiales¹⁵⁵. No obstante, no siempre resulta evidente su posible faceta teológica o filosófica, ya que apenas aparece resaltada en fuentes clásicas y sucesivos estudios¹⁵⁶. Si comparamos con casos presentes en las regiones célticas de la Península Ibérica, algunas representaciones sí pueden llegar a ser interpretadas como mujeres asociadas a funciones religiosas. Tal es el caso de las figuras femeninas de barro aparecidas en Numancia (Garray, Soria), Langa de Duero (Soria) y Castillo de la Reina (Burgos). En ellas se ve a dos mujeres adornadas con delantales y gorros cónicos similares a las mitras, que parecen indicar que se trataba de agentes rituales o litúrgicos¹⁵⁷, parecidas a los sacrificadores de las cerámicas numantinas. Sin embargo, cabe recordar que, dado el carácter simbólico de estas representaciones, pueden existir otras interpretaciones y significados alternativos específicos que desconocemos¹⁵⁸. En cualquier caso, en lo que a funciones sacrificiales se refiere, autores como Estrabón¹⁵⁹ reconocen que, entre los cimbrios, que si bien hay indicios de que fueran germánicos muestran una notable celtización, las mujeres participaban de estas prácticas con las mismas atribuciones que los augures. En estas referencias se menciona cómo estudiaban los restos sacrificiales para hacer pronósticos, lo que las sitúa en una posición central del propio proceso ritual¹⁶⁰.

En la descripción del ataque romano al santuario en la isla de Mona realizada por Tácito¹⁶¹ se cuenta cómo las mujeres que allí vivían se movían entre los hombres durante las actividades de defensa, mientras lanzaban maldiciones y agitaban sus antorchas. Esto puede suponer una clase de participación, no solo en las actividades bélicas, a modo de arenga, sino que podría incluso percibirse como prácticas mágicas y religiosas, tuvieran o no relación con aquellas que se llevasen a cabo en el santuario¹⁶².

En una pequeña isla en la desembocadura del Líger, actual Loira, Estrabón¹⁶³ cuenta cómo un grupo de mujeres guardaban un santuario. Esto parece asemejarse a las funciones que encontramos en otros especialistas masculinos, como *curator* y al *gutuator*¹⁶⁴. También describe una serie de rituales que podrían llegar a recordarnos a las famosas ménades dionisiacas. Una vez cada año derribaban la techumbre de su templo para después reconstruirle en esa misma jornada. También añade, que a quienes se les cayera la carga se las despedazaba, dominadas por una especie de éxtasis¹⁶⁵. Si bien en líneas generales sí podemos llegar a considerar la existencia de un espacio y colectivo como este una evidencia de participación como especialistas religiosas femeninas, hemos de tratarlo con cautela. Es posible que parte de sus actividades, que además parecen alejarse de las prácticas druídicas habituales, fueran exacerbadas o incluso inventadas por el propio autor en un afán barbarizante¹⁶⁶.

¹⁵⁰ Brunaux 1996, 28 y 34.

¹⁵¹ Las funciones del especialista religioso de la Galia y en concreto del druida eran bastante diversas, pasando por la adivinación, el ejercicio sacrificial, la medicina, la educación y la transmisión del conocimiento histórico mítico y divino. Cabe la posibilidad de que hubiera cierta jerarquización interna, quizás reservando el aumentativo ‘dru’ para unos pocos, o incluso una especialización sectorial y funcional. Estos aspectos pueden encontrarse en más profundidad en trabajos como los de Guyonvarc’h y Le Roux (2009) y Moral-García (2019)

¹⁵² Torres-Martínez 2011, 495-496.

¹⁵³ Tac. *Ann.* XIV, 35.

¹⁵⁴ Green 2010, 94.

¹⁵⁵ Vate y euhages son términos que hacen referencia a una variante de especialista religioso, participante, con notable seguridad, del oficio druídico de manera sectorial. Estaban dedicados sobre todo a la adivinación, sacrificio y prácticas vinculadas de forma muy estrecha con el ‘mundo natural’, como la medicina (Brunaux 2006, 226-227; Guyonvarc’h y Le Roux 2009, 70). Para el establecimiento de estas categorías tienen especial peso las reminiscencias de la obra de Posidonio en otros autores posteriores, como Estrabón, Diodoro de Sicilia o Amiano Marcelino (Cunliffe 2010, 5-6).

¹⁵⁶ González Marrero 1998, 181-182; Guyonvarc’h y Le Roux 2009, 72-73; Torres-Martínez 2011, 496.

¹⁵⁷ Alfayé 2011, 51-52; Torres-Martínez 2011, 496.

¹⁵⁸ Alfayé 2011, 51-52.

¹⁵⁹ Stb. VII, 2, 3.

¹⁶⁰ Torres-Martínez 2011, 496.

¹⁶¹ Tac. *Ann.* XIV, 30.

¹⁶² Vries 1975, 225; Green 1995, 138-139; Sopeña 1995, 64; González Marrero 1998, 184.

¹⁶³ Stb. IV, 4, 6.

¹⁶⁴ García 2011, 191-193.

¹⁶⁵ Green 1995, 141-144; Cunliffe 2010, 72.

¹⁶⁶ Moral-García 2019, 268.

Mientras tanto, en la isla del Sena, entre los osismios, Pomponio Mela¹⁶⁷ identifica un oráculo. Considera que estaba custodiado por nueve mujeres vinculadas de forma muy estrecha con su divinidad y con poderes adivinatorios y medicinales, e incluso capaces de controlar el clima y transformarse en animales¹⁶⁸. Es posible que estos espacios donde residían y operaban estas mujeres fueran percibidos como espacios liminales en relación con Más Allá acuático¹⁶⁹. Esta serie de características sí son más identificables con la imagen de los druidas masculinos, ya fuera de sus contemporáneos, por su actividad médica y adivinatoria, como a las representaciones literarias insulares tardoantiguas en la faceta transformativa de sus homólogos¹⁷⁰.

En fuentes celtas insulares es habitual que aparezcan sacerdotisas, adivinas y cantoras. Se vinculan de manera bastante evidente con la categoría druidica, como vates y bardos¹⁷¹. Tácito¹⁷², por otro lado, relata que, entre los bructeos de Germania, existía una mujer dotada de habilidad profética (*providum putant*) que instigó y alentó la conspiración contra Julio César y era conocida como Velea. También señala que actuaba como intermediara en conflictos políticos, lo que evidencia un gran conocimiento de aspectos tradicionales, históricas y legales. Se la describe como una mediadora con cierto carácter místico y apartado, pues se prohibía el contacto directo con ella y debía ser consultada a través de un intermediario¹⁷³. A pesar de ser germánica, el nombre parece céltico, dado que se vincula con el término ogámico *vélitas*, que se puede corresponder con el gallo-bretón *gweled* y el gaélico *gwyddon*. De nuevo el radical **weid*, asociado a la vista y sabiduría, tiene un notable protagonismo¹⁷⁴.

Por otro lado, en su obra sobre Galba¹⁷⁵, Suetonio se refiere a los vaticinios de una doncella honorable (*virgo honesta*) de su tiempo y una joven con el don de la videncia (*fatidica puella*) de doscientos años atrás, en época celtibérica. Es posible que esto fuera un reflejo de la percepción de existencia de mujeres con capacidades adivinatorias, que transmitían el conocimiento en el mundo céltico, además, como sucede en este caso, revestidas con notorio carácter sobrenatural¹⁷⁶.

Todo esto lleva a autores como Sopeña¹⁷⁷ a defender que las mujeres participaron cuanto menos en un ámbito concreto de especialización druidica, la parcela de los vates dedicada al vaticinio y sacrificio, así como quizás al canto bárdico. Poetisas y profetas tenían una posición honorable, con poderes rituales o mágicos entendidos como habilidades técnicas de su especialización. En cualquier caso, este autor plantea también la posibilidad de que existiera un veto en lo relativo a la existencia de grupos de especialistas femeninas del más alto nivel. Sin embargo, sí destaca cómo resulta evidente que existía participación femenina en la vida religiosa, al margen de que pudiera ocupar o no un lugar central¹⁷⁸.

No obstante, teniendo en consideración que las diferentes ramas de especialización ritual y religiosa pudieron responder todas a las mismas lógicas de la disciplina druidica, se podría considerar que estas diferencias fueran de grado y/o parcelas de actuación. La partícula *dru* apunta hacia un alto nivel de sabiduría cuando aparece asociada a **weid*, pero no se puede garantizar que las mujeres no alcanzasen tal grado y denominación. Por un lado, porque disponemos de evidencias de acceso femenino a instituciones del más alto estatus en otras parcelas sociales, incluso en algunas que pudieran parecer tan masculinizadas como la autoridad bélica. Pero, además, tal y como se ve en un análisis de las inscripciones de Larzac, se puede afirmar esta posibilidad también para el ámbito ritual¹⁷⁹.

4.3. El plomo de Larzac: ¿Una cofradía de druidesas?

El plomo de Larzac¹⁸⁰, aparecido en una tumba del final de la Segunda Edad del Hierro, presenta en sus inscripciones la evidencia del uso de prácticas mágicas o rituales por parte de especialistas femeninas. Se trata de un texto en gallo, escrito con caracteres latinos, que narra el enfrentamiento entre dos colectivos¹⁸¹. En el texto se utiliza el término *uidluais* para identificar a estas mujeres. Entre ellas debieron de ser dos las encargadas principales¹⁸² del desempeño ritual y desarrollo de un acto mágico, denominado aquí *brictom*¹⁸³.

¹⁶⁷ Mela III, 6, 48.

¹⁶⁸ Sopeña 1995, 64.

¹⁶⁹ Green 1995, 141-144.

¹⁷⁰ Alberro 2006, 184-185.

¹⁷¹ Sopeña 1995, 62.

¹⁷² Tac. *Germ.* VIII; *Hist.* IV, 61-65.

¹⁷³ Salinas 2009, 208.

¹⁷⁴ Sopeña 1995, 62; Salinas 2009, 207.

¹⁷⁵ Suet. *Galba* 9, 2.

¹⁷⁶ Salinas 2009, 207.

¹⁷⁷ Sopeña 1995, 65.

¹⁷⁸ Sopeña 1995, 63.

¹⁷⁹ Moral-García 2019, 269.

¹⁸⁰ Se puede encontrar la descripción científica, transcripción y traducción al francés de esta inscripción completa en Lambert, P.Y. 1994, *La Langue Gouloise*. París, pp. 160-172.

¹⁸¹ Green 2010, 99.

¹⁸² Sopeña 1995, 63-64.

¹⁸³ Lambert 1994, 160-172.

Debieron de recurrir a *Adsagsona*, que pudo haber sido una hechicera de mayor poder¹⁸⁴, o bien una divinidad asociada a los poderes ctónicos y especializada en alguna clase de magia de persecución o castigo, tal y como apuntan algunas evidencias y estudios, dada la naturaleza agresiva de este ritual¹⁸⁵. Esto pone esta tablilla en relación directa con las prácticas de *defixio* griegas y latinas, por el recurso a una potencia divina para hacer frente a otros enemigos humanos. Además, tanto su estructura, contenido y algunas fórmulas, son habituales en los textos latinos similares. Esto pudo deberse a influencia o asimilación de sus prácticas rituales o bien por la asimilación formal de ciertos aspectos para aplicarlos al desempeño de prácticas mágicas indígenas anteriores¹⁸⁶, como una suerte de *interpretatio celtica*. Por otro lado, Sopeña señala que la tumba podría haber pertenecido a una antigua integrante de este colectivo de especialistas rituales, dotando de mayor eficacia al encantamiento¹⁸⁷.

La utilización que se hace de los términos *briptom* y *uidluias*, asociados de forma explícita con el poder mágico o ritual, es determinante para comprender el texto y su propio significado. En primer lugar, *briptom*, que se suele traducir como ‘encantamiento’ o, mejor aún, ‘embrujo’, sobre todo si se tiene en cuenta que contiene la misma raíz que *brixta*. Este término, de cuya raíz deriva la palabra ‘bruja’ en castellano, aparece en otras inscripciones y se traduce como ‘magia’¹⁸⁸, por lo que en este texto se haría referencia al acto mágico en sí mismo.

Por otro lado, en el caso de *uidluias* se identifica de nuevo el radical **weid*, referido a ‘saber’ o ‘ver’, presente en ‘druida’, tal y como se ha indicado antes¹⁸⁹. Esto hace que tengamos que reparar de manera inevitable en la traducción de Lejeune¹⁹⁰ como ‘videntes’ y por ello vincularlo al concepto de *velitas* y al vate como especialistas galos en adivinación. De tal modo, esta raíz, acompañada de un nominativo, como en este caso, parece referirse a una hechicera, vidente¹⁹¹ o incluso sabia.

Mees¹⁹² considera que este plomo de Larzac sigue un modelo típico de una de *defixio*, con un grupo de personas tratando de dañar a otro. En este caso, se parte de la noción de una ‘magia de las mujeres’, oficiantes de tal ritual y cuyos nombres se señalan al final del texto. Cabría la posibilidad de que se considerase un tipo de magia o poder ritual feminizado diferente al druídico, este último desempeñado por especialistas masculinos de manera exclusiva. Sin embargo, se deben tener en cuenta los aspectos lingüísticos señalados, como son la referencia a la sabiduría y visión, y su similitud semántica con respecto a vates y otros ritualistas similares. Con esto, parece evidente que se trata de usos mágicos o rituales pertenecientes al mismo campo simbólico y ontológico.

El caso concreto de Larzac, así como el resto de las evidencias que se han ido presentando, apuntan a que en el ámbito cultural celtófono hubo mujeres que participaban como responsables especializadas en cuestiones religiosas, mágicas o rituales. Esto podría haber sucedido tanto de manera individual, como coordinadas en gremios, sociedades o cofradías, como en este caso particular. Sin embargo, no es conveniente descartar de manera absoluta que algunas prácticas femeninas pudieran haber pertenecido a un comportamiento religioso paralelo o incluso complementario a la oficialidad druídica, más cercana a las esferas de influencia política¹⁹³.

5. Conclusiones

Se ha presentado, para la Galia céltica, una sociedad compleja, jerarquizada y compartimentada en función de grupos sociales, instituciones, género y especialidades. Sin embargo, no parece que esa división llegase a derivar en una estratificación estable y estática, pues se debió de tratar, sobre todo, de una sociedad en la que el estatus o mérito era el principal marcador de posición social individual y colectiva. En este sentido, todo evidencia que las mujeres podrían haber trascendido las divisiones y formas de dominación debidas al género gracias a su estatus personal, aunque el estatus familiar pudiera tener una notable importancia de base.

Esta misma trascendencia debió de haberse llegado a producir en la parcela religiosa y ritual. En lo que a cuestiones mitológicas se refiere, se puede apreciar un notable protagonismo de las divinidades y personajes femeninos, tal y como se ha mostrado, con una relevancia comparable a la de sus homólogos masculinos. Por otro lado, aparecen numerosas referencias etnohistóricas a la participación femenina en actividades rituales. Quizás el aspecto más importante de este trabajo es que todo esto evidencia que no debió de haber una exclusión de la mujer de los aspectos religiosos, al menos no de forma cualitativa ni estratificada, sino en todo caso parcial y dependiente del estatus.

¹⁸⁴ Green 2010, 99.

¹⁸⁵ Mees 2008, 126; Martin 2012, 10.

¹⁸⁶ Sopeña 1995, 63-64; Mees 2008, 126-131; Martin 2012, 10.

¹⁸⁷ Sopeña 1995, 63-64.

¹⁸⁸ Lambert 1994, 167; Delamarre 2003, 90.

¹⁸⁹ Lambert 1994, 167; Sopeña 1995, 65; Delamarre 2003, 319.

¹⁹⁰ Lejeune 1985, 151.

¹⁹¹ Sopeña 1995, 65.

¹⁹² Mees 2008, 131.

¹⁹³ González Marrero 1998, 188; Green 2010, 99.

En este sentido es muy importante tener en cuenta la organización que pudo haber tenido el colectivo de especialistas religiosos, en caso de que pueda considerarse como tal, y ver el papel femenino en este espacio. Puede pensarse que se hubiera tratado de un grupo en el cual los druidas ocupaban el lugar de mayor prestigio y estatus. En este sentido, el acceso a este nivel era algo que dependía de conocimientos, edad y en última instancia estatus específico para la práctica religiosa, por lo que todo indica que pudieron existir especialistas religiosas femeninas, al menos si nos acogemos a aspectos teóricos y estructurales. No obstante, debemos asumir que no hay referencias a la existencia de algún personaje histórico femenino concreto que recibiera la denominación de más alto rango, como ‘druidas’ o ‘druidesas’. Sin embargo, sí parece más que probable que pudieron haber desempeñado las funciones completas de una especialista religiosa de este rango.

6. Fuentes y bibliografía

6.1. Fuentes escritas

- Amiano Marcelino, 2002, *Historia* (Edición de M^a Luisa Harto Trujillo), Madrid.
- Apiano, 1980, *Historia Romana* (Introducción, traducción y notas de Antonio Sancho Royo), Madrid.
- César, J., 2002, *Guerra de las Galias*. Libros I-II-III (Traducciones de V. García Yebra e Hipólito Escolar Sobrino), Madrid.
- , 2001, *Guerra de las Galias*. Libros IV-V-VI (Traducciones de V. García Yebra e H. Escolar Sobrino), Madrid.
- , 1989, *Guerra de las Galias*. Libros VII (Traducciones de V. García Yebra e H. Escolar Sobrino), Madrid.
- , 1967, *Guerre des Gaules*, Tome II, Livres V-VIII (Texte établi et traduit par L. A. Constans), Paris.
- Cicerón, 1988, *De la adivinación* (Introducción, traducción y notas de J. Pimentel Álvarez), México D. F.
- Clemente de Alejandría, 1996, *Stromata I. Cultura y religión* (Traducción de M. Merino Rodríguez), Madrid.
- Diodoro de Sicilia, 1957, *Diodorus of Sicily. Fragments of Book XXI-XXXII*. Vol. X (English translation by F. R. Walton), Cambridge.
- , 2004, *Biblioteca Histórica*, libros IV-VIII (Traducción de J. J. Torres Esbarranch), Madrid.
- Diógenes Laercio, 1984, *Vidas de los filósofos más ilustres* (Traducción de J. Ortiz y Sanz y J. M. Riaño), México D. F.
- Dión Casio, 1968, *Dio's Roman History in nine volumes*, VIII (with an English translation by E. Carry Ph. D), London and Cambridge.
- Dión Crisóstomo, 1962, *Dio Chrysostom*, Vol. 4 (English translation by H. Lamar Crosby), Cambridge.
- Estrabón, 1998, *Geografía*, libros III-IV (Traducciones de M. J. Meana y F. Piñero), Madrid.
- , 2001, *Geografía*, libros V-VII (Traducciones de J. Vela Tejada y J. Gracia Artal), Madrid.
- Leabhar Ghabhála, 2010: *Leabhar Ghabhála (Libro de las Invasiones)* (Edición de Ramón Sainero Sánchez). Madrid.
- Livio, T., 1966, *Livy VI Books XXIII-XXV* (Translated by F.G. Moore). Cambridge.
- Lucano, 2003, *Farsalia o Guerra Civil* (Edición de J. Bartolomé Gómez), Madrid.
- Luciano, 2000, *Obras*, Vol. III (Texto revisado y traducido por M. Jufresa, F. Mestre y P. Gómez), Madrid.
- Mela, P., 1989, *Corografía* (Traducción y notas de C. Guzmán Arias), Murcia.
- Orígenes, 1967 *Contra Celso* (Introducción, versión y notas por D. Ruiz Bueno), Madrid.
- Orosio, 1976, *Le storie contro i pagani*, Vol. II, Libri V-VIII (traduzione di G. Chiarini), Verona.
- Panegíricos latinos, 1952, *Panegyriques latins, Tome II, Les panegyriques constantiniens (VI-X)* (Texte établi et traduit par E. Galleter), Paris.
- Plinio el Viejo, 1995, *Historia Natural*, Libros I-II (Traducción y notas de A. Fontán, A. M. Moure Casas y otros), Madrid.
- , 2011, *Historia Natural*, Libros XII-XVI (Traducción y notas de F. Manzanero Cano, I. García Arribas, M^a L. Arribas Hernández, A. M^a Moure Casas y J. L. Sancho Bermejo), Madrid.
- , 1963, *Pline L'Acien. Histoire Naturelle*, Libre XXX (Texte établi, traduit et commenté par A. Ernout), Paris.
- Plutarco, 2007, *Vidas paralelas* (introducción, traducción y notas de J. M. Guzman Hermida y Ó. Martínez García), Madrid.
- Salustio, 1994, *The Historie*, Vol. 1 (translated with introduction and commentary by P. McGushin), Oxford.
- Silio Itálico, 1979, *La Guerre punique*, Tome I, livres I-IV (texte établi et traduit par P. Miniconi et G. Devallet), Paris.
- Tácito, 2013, *Annales*, livres IV-XII (Texte établi et traduit par H. Goelzer), Paris.
- , 1953, *Annales*, livres XIII-XVI (Texte établi et traduit par H. Goelzer), Paris.
- , 1951, *Histoires*, Tome Premier (Texte établi et traduit par H. Goelzer), Paris.
- , 1949, *Histoires*, Tome Second (Texte établi et traduit par H. Goelzer), Paris.
- , 2013, *Historias*, libro III-IV (introducción, traducción y notas de A. Ramírez de Verger), Madrid.
- , 1949, *La Germanie* (Texte établi et traduit par J. Perret), Paris.
- , 1948, *Vie D'Agricola* (Texte établi et traduit par E. de Saint-Denis), Paris.
- Trogo Pompeyo, 1823, *Justini Historiarum Philippicarum ex Trogo Pompeio*, libri XLVI, Paris.

6.2. Bibliografía

- Alberro, M., 2006, *Paradigmas de la cultura y la mitología céltica*, Gijón.
- Alfayé Villa, S., 2003, “La iconografía divina en Celtiberia: una revisión crítica”, *Archivo Español de Arqueología* 76, pp. 77-96, Madrid.
- , 2009, “Imaginando allendes: escatología y ritual de la Céltica peninsular”, Ferrer Albelda, E.; F. Lozano Gómez y J. Mazuelos Pérez (Coords.): *Salvación, Infierno, Olvido. Escatología en el Mundo Antiguo*, pp. 107-137, Sevilla.
- , 2011, *Imagen y ritual en la céltica peninsular*, A Coruña.

- Almagro-Gorbea, M. (Dir.), 1993, *Los celtas: Hispania y Europa*, Madrid.
- Arbabe, E. 2017, *La Politique des Gaulois. Vie Politique et Institutions en Gaule Chevelue (IIe siècle Avant notre ère-70)*. Paris.
- Beck, N., 2013, “Celtic Divine Names Related to Gaulish and British Population Groups”, Hofeneder, A. y P. de Bernardo Stempel (Hgg.): *Théonymie celtique, cultes, interpretatio/Keltische Theonymie, Kulte, interpretatio*, pp. 51-71, Wien.
- Brun, P., 1987, *Princes et Princesses de la Celtique. La premier âge du Fer en Europe 850-450 av. J.-C.* Paris.
- Brunaux, J.L., 1996, *Les religions gauloises. Rituels celtiques de la gaule indépendante*, Paris.
- , 2006, *Les Druides. Des philosophes chez les barbares*. Paris.
- , 2008, *Les Gaulois*, Paris.
- Burillo Mozota, F. (Ed.), 2009, *Ritos y Mitos. VI Simposio sobre celtíberos*, Zaragoza.
- Champion, T., 1995, “Power, politics and status”, Green, M. (Ed.): *The Celtic World*, pp. 85-94, London and New York.
- Cunliffe, B., 2010, *Druids. A very short introduction*, Oxford.
- Delamarre, X., 2003, *Dictionnaire de la langue gauloise. Une approche linguistique de vieux-celtique continental*, Paris.
- Depierre, G., y H. Duday, 2003, “La “Dame de Vix” hier et aujourd’hui”. En C. Rolley (Dir.), *La tombe princière de Vix*, pp. 29-39. Paris.
- Dumézil, G., 1970, *Los dioses de los indoeuropeos*, Barcelona.
- Dunham, S. B., 2007, “Caesar’s Perception of Gallic Social Structures”, Karl, R. y D. Stifter (Eds.), *The Celtic World*, Vol. III, *Celtic History*, pp. 161-172, London and New York.
- Fauduet, I., 2008, “Divinités honorées dans les sanctuaires des Trois Gaules, témoignages épigraphiques”, Häussler, R. (Dir.), *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l’acculturation et l’identité dans l’Empire romain. Archéologie et Histoire Romaine*, 17, pp. 95-109, Montagnac.
- Fernández-Götz, M. A., 2014, *De la familia a la etnia. Protohistoria de la Galia Oriental*, Madrid.
- Freán Campo, A., 2018, *Persistencia y evolución de la religiosidad y las mentalidades del noroeste peninsular desde la Edad del Hierro a la Tardoantigüedad* (Tesis Doctoral), Santiago de Compostela
- García Ramón, J. L., 2011, “Galo gutuater”, Luján, E. R. y J. L. García Alonso (Eds.), *A greek man in the iberian street. Papers in Linguistics and Epigraphy in Honour of Javier de Hoz*, pp. 191-199, Innsbruck.
- González Marrero, J. A., 1998, “El papel femenino en el culto y la religión druida: De la historiografía clásica a la época tardía”, *FORTVNATAE*, 10, pp. 175-1788.
- González Rodríguez, M. C., 2013, “Revisiones epigráficas del corpus de Gallaeica: Nuevos hallazgos y viejos problemas”, Hofeneder, A. y P. de Bernardo Stempel (Hgg.), *Théonymie celtique, cultes, interpretatio/Keltische Theonymie, Kulte, interpretatio*, pp. 11-23, Wien.
- Gourdineau, C. (Dir.), 2006, *Religion et société en Gaule*, Paris.
- Green, M. J., 1993, “La religión celta”, Almagro-Gorbea, M. (Dir.), *Los celtas: Hispania y Europa*, pp. 451-475, Madrid.
- Green, M. J. (Ed.), 1995, *The Celtic World*, London and New York.
- , 1995, *Celtic Goddesses, warriors, virgins and mothers*, London.
- , 2010, *El mundo de los druidas*, Madrid.
- Guyonvarc’h, C. J. y F. Le Roux, 1991, *La société celtique*, Rennes.
- , *Los druidas*, Madrid.
- Hatt, J.J., 1976, *Los celtas y los galo-romanos*, Barcelona.
- Haselgrove, C. (Dir.), 2006, *Celtes et Gaulois, l’Archéologie face à l’Histoire, 4: les mutations de la fin de l’âge du Fer. Actes de la table ronde de Cambridge*, Glux-en-Glenne.
- Häussler, R., 2008, “Pouvoir et religion dans un paysage gallo-romain: les cites d’Apt et d’Aix-en-Provence”, Häussler, R. (Dir.): *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l’acculturation et l’identité dans l’Empire romain. Archéologie et Histoire Romaine*, 17, pp. 155-248, Montagnac.
- , (Dir.), 2008, *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l’acculturation et l’identité dans l’Empire romain. Archéologie et Histoire Romaine*, 17, Montagnac.
- Hofeneder, A. y P. de Bernardo Stempel (Hgg.), 2013, *Théonymie celtique, cultes, interpretatio/Keltische Theonymie, Kulte, interpretation*, Wien.
- Hubert, H. 1988, *Los celtas y la civilización céltica*, Madrid.
- Karl, R. y D. Stifter, 2007, *The Celtic World*, Vol. III, *Celtic History*, London and New York.
- Lambert, P.Y., 1994, *La Langue Gouloise*, Paris.
- , 2013, “Le status du théonyme gaulois”. In Hofeneder, Andreas y Patrizia de Bernardo Stempel (Hgg.): *Théonymie celtique, cultes, interpretatio/Keltische Theonymie, Kulte, interpretatio*, pp. 113-124, Wien.
- Langlois, R., 1987, “La visage de la dame de Vix”. En VV. AA., *Trésors des princes celtes*, pp. 212-217. Paris.
- Lejeune, M. (Dir.) 1985, *Le plomb magique du Larzac et les sorcières gauloises*, Paris.
- Lewis-Williams, D., 2005, *La mente en la caverna. La conciencia y los orígenes del arte*, Madrid.
- Lewuillon, S., 1990, “Affinités, parentés et territoires en Gaule indépendante: fragments d’anthropologie”. *Dialogues d’histoire ancienne*, vol. 16, n°1, pp. 283-358.
- Luján, E. R. y J. L. García Alonso (Eds.), 2011, *A greek man in the iberian street. Papers in Linguistics and Epigraphy in Honour of Javier de Hoz*, Innsbruck.
- Marco Simón, F., 2009, “Dioses, espacios sacros y sacerdotes”, Burillo Mozota, F. (Ed.): *Ritos y Mitos. VI Simposio sobre celtíberos*, pp. 11-15, Zaragoza.
- Martin, M., 2012, “Les plombs magiques de la Gaule Meridionale”, *Ephesia Grammata*, N° 5, Etudes Magiques (www.etudesmagiques.info) (Consultado 26-05-2020).
- Mees, B., 2008, “The women of Larzac”, *KF3*, pp. 123-142.
- Moral-García, C., 2019, *Especialistas religiosos en sociedades preestatales* (Tesis Doctoral), Madrid.
- Pailler, J-M. 2008, “Les druides de César : digression ethnographique et neutralisation historique”, *Etudes Celtiques*, vol. 36, pp. 35-58.

- Perrin, F., 2006a, “La hiérarchie sociale en Gaule à la fin de l’âge du fer, entre histoire et archéologie. Un état de la question”, Haselgrove, C. (Dir.): *Celtes et Gaulouis, l’Archéologie face à l’Histoire, 4: les mutations de la fin de l’âge du Fer. Actes de la table ronde de Cambridge*, pp. 155-168, Glux-en-Glenne.
- , 2006b, “Religion, Dieux et Mythes”, Gourdineau, C. (Dir.): *Religion et société en Gaule*, pp. 79-93, Paris.
- Pokorny, J., 2005, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Vol. 1 y 2, Tubinga y Basilea.
- Powell, T. G. E., 2005, *Los Celtas*, Salamanca.
- Rix, H. (Dir.), 2001, *LIV, Lexicon der Indogermanischen Verben*, Wiesbaden.
- Rodríguez García, G., 2019, *Los celtas. Héroe y magia. La cultura guerrera de la Hispania Céltica*, Madrid.
- Ross, A., 1995, “Ritual and the druids”, Green, M. (Ed.): *The Celtic World*, pp. 423-444, London and New York.
- Roymans, N., 1990, *Tribal societies in Northern Gaul. An anthropological perspective*, Amsterdam.
- Salinas de Frías, M., 2009, “Mujer, épica y mito entre los celtíberos”, Burillo Mozota, F. (Ed.), *Ritos y Mitos. VI Simposio sobre celtíberos*, pp. 205-212, Zaragoza.
- Sainero, R. 1993, “La visión medieval de la mujer en la literatura celta pagana y anglosajona”, Sainero, R. (Ed.): *Sagas celtas primitivas*, pp. 141-155, Madrid.
- Sopeña Genzor, G., 1995, *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, Zaragoza.
- Torres-Martínez, J. F., 2011, *El Cantábrico en la Edad del Hierro: Medioambiente, economía, territorio y sociedad*, Madrid.
- Vries, J. de, 1975, *La religion des celtes*, Paris.
- Zecchini, G., 2002, *Los druidas y la oposición de los celtas a Roma*, Madrid.

