
Máster Universitario en **Ciencias de las religiones** (2021-2022)

Trabajo fin de Master

“Estudio histórico-religioso de los Druidismos”



Autor: **Julio Álvarez Fernández**
Dirigido por: **Valentino Gasparini**

RESUMEN:

En el presente trabajo se expone una teoría en torno a si las diferentes vertientes del Druidismo actual pueden ser definidas como confesión religiosa o, por el contrario, no trascienden el grado de vía filosófica o espiritual. Para ello se realizará un estudio a nivel histórico y religioso de la evolución del celtismo y el Druidismo desde su origen a nuestros días. Se presentará una teoría que responde al principal debate terminológico del tema. Se analizarán las fuentes disponibles. Se establecerá una división tipológica de las diferentes vías existentes en el Druidismo de nuestros días. Se relacionará el Druidismo con otras opciones paganas y con el contexto *New Age*. Se analizará el caso significativo de la Hermandad Druida Dun Ailline y se entrevistará a uno de sus miembros. Y, por último, se expondrán los principales aspectos del Druidismo en relación a su panteón, ritualidad y simbología.

Palabras clave: Celtas, druida, Druidismo, *New Age*, Paganismo, religión.

ABSTRACT:

In the present dissertation, a theory is exposed about whether the different aspects of current Druidism can be exposed as a religious confession or, on the contrary, do not transcend the scope of philosophical or spiritual paths. Therefore, a study will be performed about the evolution of celticism and Druidism from its origin to the present day at a historical and religious level. A theory that acknowledges the main terminological debate on the subject will be presented. The available sources will be analyzed. A typological distribution of the different ways existing in the druidism of our days will be established. Druidism will be related to other pagan disciplines and to the New Age context. The significant instance of the Dun Ailline Druid Brotherhood will be evaluated and one of its members will be interviewed. Finally, the main aspects of Druidism will be exposed in relation to its pantheon, rituality and symbology.

Keywords: Celts, druid, Druidism, New Age, Paganism, religion.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	4
2. FUENTES. NATURALEZA Y EVOLUCIÓN	6
2. a. Arqueología	7
2.b. Fuentes escritas:	8
2.b.1. Fuentes antiguas	8
2.b.2. Fuentes medievales:	13
2.b.2.1 Ciclos temáticos irlandeses y galeses.	15
2.b.2.1.1 Contexto histórico y principales obras.	15
2.b.2.1.2 Contenidos	19
2.b.2.1.2.1 Literatura Irlandesa y Escocesa	20
2.b.2.1.2.1.1. “Ciclo Mitológico”	20
2.b.2.1.2.1.2. “Ciclo histórico”	22
o “ciclo de los reyes”	
2.b.2.1.2.1.3. “Ciclo de Ulster”	22
o <i>Cuchulain</i>	
2.b.2.1.2.1.4 “Ciclo osiánico”	23
o “de Finn”	
2.b.2.1.2.2 Literatura galesa y cornoica	24
2.b.3. Fuentes modernas	24
2.b.4. Fuentes contemporáneas	25
3. EL DEBATE TERMINOLÓGICO ENTRE DRUIDISMO Y NEODRUIDISMO	27
3.a. ¿Druidismo o Neodruidismo?	27
4. TRADICIÓN, INVENCION, CONSTRUCCION Y RECONSTRUCCION	30
4.a. Folklorismo, celtismo y apropiación	30
4.b. Paganismo contemporáneo: la corriente espiritual y religiosa del celtismo.	31
4.c. Los pueblos celtas	32
4.c.1. Terminología e identidad.	34
4.c.2. La realidad de los druidas de la antigüedad	35
4.d. La construcción del legado druidico celta	38
4.d.1. Idealización romántica	38
4.d.2. Importación y apropiación	40

4.d.3. De la teosofía al Paganismo contemporáneo	41
4.d.4. La imagen estereotipada del druida	42
4.e. La reconstrucción	43
5. <i>NEW AGE</i> , PAGANISMO Y SU RELACIÓN CON EL DRUIDISMO	45
5.a. Orígenes Históricos	45
5.b. La <i>New Age</i>	47
5.c. Paganismo Contemporáneo	48
5.d. La relación del Druidismo respecto a la <i>New Age</i> y el Paganismo Contemporáneo	49
6. LAS VERTIENTES TIPOLOGICAS DEL DRUIDISMO	52
6.a. El Druidismo filosófico	53
6.a.1. Druidismo con raíz esotérica y racionalista	54
6.a.2. Druidismo con origen masónico	55
6.b. El Druidismo revivalista	57
6.b.1. Druidismo revivalista utópico	58
6.b.2. Druidismo reconstruccionista	60
7. EL CASO DE LA HERMANDAD DRUIDA DUN AILLINE	63
7.a. La oficialización religiosa de la Hermandad Druida Dun Ailline	63
7.b. Entrevista a miembro de la Hermandad Druida Dun Ailline	63
8. DRUIDISMO. RITUALIDAD, PANTEÓN Y SÍMBOLOS	67
8.a. Principales ritos de la religión druídica	67
8.a.1. Ritos estacionales	67
8.a.2. Ritos sociales o “menores”	70
8.b. Principales deidades de la religión druídica	70
8.b.1 Deidades masculinas	70
8.b.2 Deidades femeninas	73
8.c. Principales figuras simbólicas de la religión druídica	75
9. CONCLUSIONES	77
10. BIBLIOGRAFÍA	80
11. ANEXOS	84

1. INTRODUCCIÓN

Cuando un estudiante elige un tema para un Trabajo Fin de Grado o un Trabajo Fin de Máster suele optar por una temática que esté dentro de su zona de confort, un tema que además de resultar atractivo para el autor, le garantice un buen rendimiento a nivel académico, por estar familiarizado con el o por haber desarrollado otros trabajos de menor entidad dentro de dicha temática. Por lo menos esa había sido mi situación hasta el momento de enfrentarme al trabajo con el que concluyo el Master Universitario en Ciencias de las Religiones. En este caso, el tema por el que me he decantado estaba lejos de mi zona de confort a la hora de comenzar el estudio pertinente. Por el contrario me resultaba más que interesante y el desafío de profundizar en él compensaba la nula garantía de un buen rendimiento que otros temas con mayor relación con mi formación en Historia del Arte si me ofrecían.

El Druidismo como disciplina espiritual, filosófica y sobre todo, teniendo en cuenta la naturaleza del Máster, religiosa, me parecía un tema tan atractivo como misterioso y desconocido. Un universo que provocó en mi la intención de acercarme de forma activa a dicho contexto, dado que las ideas peregrinas que tenía en torno a esta espiritualidad me parecían atractivas y saludables en lo que a filosofía de vida se refiere. No obstante, fue una idea que a la postre descartaría, dado que a día de hoy me considero una persona carente de motivaciones espirituales, por lo que un contexto religioso no es el adecuado para mí. Por otra parte la cultura celta, pese a no tener ningún tipo de bagaje académico en torno a ella, siempre me ha parecido fascinante y profundizar en el Druidismo de forma académica sin ser parte activa de la disciplina, era una excusa perfecta para mejorar mis conocimientos en torno a los pueblos celtas.

Una vez el tema estuvo decidido, así como aceptado desde la comisión académica del Máster, debía matizar el esbozo del mismo presentado en mi propuesta, dando forma a una hipótesis de partida que sirviese como base en torno a la que trabajar.

Esta hipótesis en torno a la que trabajar sería definir cómo es el Druidismo que se practica hoy día, estudiar sus orígenes, influencias y rasgos principales, en pos de discernir si se trata de una religión al uso, como se proclama desde algunas de las órdenes más representativas a nivel mundial y nacional o si por el contrario esta disciplina no deja de ser un compendio de espiritualidades basadas en la cultura celta o una vertiente filosófica. Para ello mi objetivo es desarrollar un estudio sistemático de las fuentes en las que se basa la construcción histórica del legado cultural de los pueblos celtas, así como de las fuentes utilizadas en la construcción de la espiritualidad o religión druídica. Además de

las fuentes se realizará un estudio comparativo con otras corrientes del universo pagano contemporáneo y con el universo *New Age*. con la intención de situar en su lugar correspondiente al Druidismo, dentro de un contexto confuso y heterogéneo en el que las disciplinas parecen mimetizarse entre si.

En pos de discernir si estamos ante una religión o por el contrario no podemos atribuir ese grado a la disciplina a tratar, se establecerá una división tipológica de las diferentes ramas de la disciplina para intentar dilucidar cuales de dichas vertientes tipológicas cumplen los requisitos para ser consideradas religión.

Como parte del estudio, se analizará el caso concreto de la Hermandad Druida Dun Ailline, abanderada de la oficialización del Druidismo como religión en España. Se completará este análisis completará con la entrevista de un miembro perteneciente a dicha hermandad, cercano de alcanzar el grado de druida.

En la conclusión que cerrará este estudio, se intentará responder a la cuestión expuesta en la hipótesis inicial, siempre desde un punto de vista personal, basado en el bagaje académico aportado por los diferentes contenidos del máster y en análisis crítico de los contenidos de los que he dispuesto a la hora de realizar dicho estudio.

A la hora de recoger información para desempeñar la tarea expuesta, me he encontrado que el estado de la cuestión no aporta muchos estudios en torno a este tema.

No obstante, si existen estudios académicos y publicaciones que abordan el estudio del Druidismo como disciplina espiritual o religiosa, ya sea de forma transversal o directa.

En el apartado académico, me parece esencial destacar el trabajo elaborado por Anaïs Madera Roldán, en el año 2020, como trabajo final de su Grado en Antropología Social y Cultural, cursado en la Universitat de Barcelona (Madera, 2020). Una obra que, a diferencia de mi análisis que tiene objetivos vinculados al estudio religioso e histórico, se centra en el contexto antropológico del tema. El camino recorrido por Anaïs ha facilitado mucho mi labor. Así mismo, considero que su obra se complementa con la mía, pues pese a no tener objetivos comunes, comparten de forma directa el tema y podrían resultar útiles en futuros estudios en torno al tema, de mayor entidad que el presente o el citado.

A nivel editorial, no existen obras centradas directamente en el Druidismo, como disciplina religiosa o espiritual contemporánea. Existen obras con apartados dedicados a este tema, dentro de un contexto general más amplio, que normalmente está dedicado al estudio de los celtas o al estudio de las “new religions” como fenómeno global.

Sin duda me parece esencial destacar la obras de John Lewis (2003; 2009), pues pese a existir otras obras con una naturaleza similar a la suya, resultándome muchas de ellas

útiles a la hora de realizar este estudio. Considero que Lewis, va un paso más adelante en relación al resto de autores, pese no abordar el Druidismo como religión de la forma que marca el objetivo de este trabajo, plantea una serie de teorías y bases esenciales a la hora de hacerlo.

Además de las partes citadas al exponer los objetivos y la metodología se incluirá dentro del estudio del Druidismo como religión o espiritualidad, un apartado de características generales, que pese a ser imposible que no pique de simplificación y generalización, tendrá el objetivo de definir los rasgos principales de una disciplina espiritual y teórica más que variada. En este apartado se definirán los principales ritos, deidades y simbología, compartidos por las principales hermandades druídicas.

Como cierre de esta introducción, me gustaría definir que otro objetivo de este trabajo, es que cualquier persona que se acerque al mismo consiga conocer de donde surge la información en la que se basa esta disciplina espiritual o religiosa, que cualquier lector que quiera conocer las diferentes vertientes de Druidismo, históricas y actuales y las diferencias entre ellas, lo consiga y que cualquier persona que dude en torno a la naturaleza del Druidismo como religión, pueda encontrar una teoría justificada en base a un estudio.

2. FUENTES. NATURALEZA Y EVOLUCIÓN

Cualquier persona que quiera sumergirse en la realidad histórica de la tradición celta, ya sea con un objetivo académico como el de este estudio, o con un objetivo espiritual o religioso, como el de los practicantes de los diferentes tipos de Druidismo, debe ser consciente de la realidad existente en torno a las fuentes disponibles, tanto en relación a la cantidad de las mismas, como a su naturaleza. En base a ello, he considerado adecuado dedicar el primer capítulo a analizar en profundidad las fuentes existentes, lo que servirá como base para las siguientes partes de este estudio.

La realidad mencionada no es otra, que la de una escasez de información importante y condicionante. Al problema que supone lo limitado de las fuentes existentes, hay que unir la naturaleza de las mismas, que en ningún caso es directa, lo que supondrá que siempre debamos acercarnos a la realidad histórica condicionados por el prisma de civilizaciones ajenas a los pueblos celtas originales, lo que provocará que sea una quimera conocer la traición, cultura, espiritualidad o religiosidad de estos pueblos de forma exacta. Pues no se cuenta con las fuentes necesarias, ni la cultura material suficiente, para conocer este pasado en concreto, de forma directa y exacta (Bulter, 2005; Harvey, 2007; Lewis, 2009).

A lo largo de este capítulo se expondrán y analizarán las fuentes existentes, prestando especial atención a las que formen parte de la construcción teórica que da forma a las diferentes vertientes del Druidismo. El objetivo de este análisis, es dejar claro, de donde se extrae la información que actúa como base de la espiritualidad o religión druídica, como es su naturaleza y cuales son las diferentes tipologías de las fuentes existentes.

2.a. Arqueología

El campo de la arqueología aporta una información limitada respecto a la tradición celta, en lo que a religión se refiere. Las muestras arqueológicas de la civilización celta que han llegado a nuestros días nos permiten indagar en su cultura en su organigrama social, incluso en sus manifestaciones artísticas. Gracias a ellas se puede intentar reconstruir en parte ciertos rituales. Pero en lo referente a la figura del druida, las muestras de información extraídas de la arqueología son prácticamente inexistentes. Si nos dejásemos guiar por la información extraída de esta fuente, llegaríamos a la conclusión de que los druidas no han existido.

Si bien en torno a los druidas las fuentes no aportan ningún tipo de información, en torno a la religiosidad de la civilización celta, la información que nos brindan es cuanto menos escasa y, en muchas ocasiones, indirecta, ya que nos brinda información social o cultural, que sirve a los teóricos y estudiosos de apoyo para reconstruir la religiosidad de dicha sociedad. Sin embargo, existe una faceta importante de la arqueología que apoya nuestro conocimiento de la religiosidad celta: la epigrafía. Gracias a una serie de inscripciones que han llegado a nuestros días, podemos conocer el nombre de numerosas deidades del panteón celta. Nombres que gracias a las fuentes escritas en clave mitológica se han mantenido y matizado en el tiempo (Fitzpatrick, 1996; Bulter, 2005; Harvey, 2007; Hutton, 2009).

Pese a que muchos autores y arqueólogos están de acuerdo con la carencia de muestras arqueológicas que pongan de manifiesto la existencia de los druidas, hay excepciones. Una de ellas es Anne Ross, quién relacionó el hallazgo conocido como hombre momificado de Lindow con los registros de los sacrificios de seres humanos con druidas al frente de los mismos, recogidos por la civilización grecorromana en sus crónicas. Para Ross (1989) esa relación demuestra la existencia de dichos sacrificios en la ritualidad de los pueblos celtas.

Otro ejemplo de un descubrimiento que ha dado lugar a especulaciones con su relación con los druidas es el hallazgo del conocido como “Guerrero de Deal”, encontrado en 1988

en Kent. En dicho descubrimiento datado del 200 al 150 a.C., se halló un hombre enterrado portando una espada y un escudo, pero lo verdaderamente significativo fue su singularísima corona de bronce. Esta corona del Guerrero de Deal, conservada actualmente en el British Museum, se relacionó con el tipo de coronas halladas en sacerdotes romano-britanos en yacimientos varios siglos más recientes al hallazgo de Kent. Tal relación provocó que ciertos autores llevasen a cabo especulaciones sobre si el Guerrero de Deal hubiese sido druida y, como tal, un precedente de los sacerdotes romano-britanos (Bulter, 2005; Lewis, 2009).

2.b. Fuentes escritas

En lo referente a las fuente escritas que sirven como base del reconstruccionismo celta llevado a cabo por el Druidismo o en su faceta académica, debemos dividir los medios escritos que disponemos hoy día en dos grupos. El primero, fuentes documentales primarias, en las que se recogerá información a modo de crónica o estudio histórico de las diferentes características de la civilización celta. Se partirá de autores romanos hasta autores contemporáneos, fluctuando en cantidad y calidad, en base a las corrientes de valoración del pasado clásico o de las raíces. El segundo es la literatura mitológica y semihistórica, fuentes secundarias que formarán la mitología del pueblo celta, basada en una serie de publicaciones concretas que recogen el pasado mitológico de los celtas desde su llegada a las islas británicas, una literatura que ha de abordarse teniendo en cuenta que se trata de una fusión de la realidad y la ficción, y que, cual relato fantástico, su veracidad es limitada y tiende a estar adornado con imaginativos añadidos de ficción (Lewis, 2009).

2.b.1. Fuentes antiguas

Sin duda la principal fuente de información referente a los antiguos celtas es la escrita. No obstante, debemos tener en cuenta que la transmisión y conservación cultural de los diferentes pueblos celtas se realizó de forma oral, lo que ha provocado que la llegada a nuestros días de fuentes escritas directas sea inexistente. Serán los romanos los encargados de brindarnos testimonio por escrito de las características de los pueblos a los que ellos denominaron “paganos”, un término peyorativo que les definía como rurales o lo que, de forma coloquial, podríamos definir como “paletos”, pues *paganus* no dejaba de describir al habitante del *pagus* o aldea.

Pese a considerarlos un pueblo inferior al suyo, a nivel cultural y religioso, los romanos establecieron contacto con las diferentes tribus celtas a lo largo de su expansión territorial,

lo que provocó un intercambio cultural entre las dos civilizaciones y que una serie de intelectuales de la época se decidiesen a dejar el testimonio correspondiente de como eran esos paganos que poblaban las tierras objeto de su expansión (Bulter, 2005; Lewis, 2009). Pese a que no se trata de una fuente directa, pues los autores no son celtas, sí podemos hablar de una fuente contemporánea a la civilización celta. La mezcla entre la civilización romana y la civilización celta dio pie a un intercambio entre sus culturas y a una adaptación de los pueblos celtas al modo de vida romano. Entre las aportaciones romanas a los pueblos celtas está la escritura, que se traducirá a la postre en la puesta por escrito de sus ciclos mitológicos, que servirán como base teórica de la religión druídica.

Uno de los autores clásicos, más significativos fue Plinio el Viejo (23-79), en cuya obra *Naturalis Historia* encontramos la primera mención al druida celta dentro del contexto romano. En este caso, Plinio se refiere al druida como al conocedor de la naturaleza, una idea en la que es sencillo incidir etimológicamente, pues *drys* en griego significa “roble” y druida vendría a significar algo parecido a “conocedor del roble” (Lewis, 2009).

La idea romana establecida entorno a la figura del druida, le describe como un líder religioso, espiritual y político, que además desempeña funciones de consejero real dentro de su determinada tribu, es decir una figura con gran prestigio político.

El propio Julio César, en sus crónicas describirá la civilización celta, centrándose en su modo de vida y su desempeño a nivel político, pero también apuntará detalles de su religiosidad. Concretamente en el libro VI su obra “Comentarios sobre la guerra de las Galias” (*De Bello Gallico*). Julio César, describe la figura del druida en base a su experiencia como general, en las conquistas de la Galia y Britania. Lo hace hablando de ellos como la figura al cargo de las funciones divinas y cultuales, dentro de la civilización celta. También les atribuye una función clave en el desempeño de los sacrificios, tanto en el ámbito privado y en el público, además de un papel capital en el aparato ritual ligado a la espiritualidad y religiosidad celta. Pero no solo se les atribuye una posición religiosa, les considera una clase destacada dentro de la sociedad celta, al nivel de los jinetes o *equites* que era como se denominaba a los guerreros en dicha sociedad. Además, menciona una función social muy importante, pues son los druidas, según Julio César, los encargados de llevar a cabo el labor judicial, como si de una suerte de jueces se tratase (Bulter, 2005; Hutton, 2009; Lewis, 2009).

Otra aportación importante de la obra de Julio César en torno a los druidas es el método de transmisión y conservación de los saberes de la tradición de los druidas. César, hace referencia a una reunión anual de muchos de los diferentes druidas de las tribus celtas, en

la región gala dominada por la tribu de los Carnutos. En esta reunión se formaba a varios jóvenes como druidas y se les hacía aprender de memoria toda la información necesaria para desempeñar la función druídica y conservar su tradición.

César no solo se queda en la faceta organizativa y cíclica de esta reunión, si no que también aporta detalles en torno a la información que se transmitía en ella. En base a ello, destaca varias ideas de la religiosidad celta, que los druidas transmitían a los nuevos miembros de su comunidad: la idea de la inmortalidad de las almas, que en lugar de desaparecer con el difunto, serán transmitidas a otro ser humano; la descripción de los astros y su movimiento, así como del universo, el cosmos y la posición de la tierra en ellos, astros, cosmos y universo que serán relacionados con los poderes atribuidos a las diferentes divinidades del panteón celta.

Son las crónicas de Julio César uno de los testimonios que atribuyen a los druidas la función principal en los supuestos sacrificios humanos efectuados por los celtas. César incluso llega a describir estos sacrificios, en los que – según sus crónicas – se ponía fin a la vida de criminales mediante su incineración dentro de un hombre de mimbre.

Es innegable la experiencia directa de Julio César con los pueblos celtas, pero es necesario ser conscientes de que sus crónicas están desarrolladas desde su personal punto de vista y en base a sus intereses políticos. En este sentido, son numerosas las críticas llevadas a cabo por historiadores a lo largo de la historia reciente. Una de las voces más significativas es la del historiador Ronald Hutton, quien observa contradicciones dentro de las crónicas de César en torno a los druidas. Hutton (1991) subraya que, por un lado, César hace describe el poder significativo de los druidas, pero, por contra, no hace mención de los mismos en las anotaciones en torno a sus conquistas. El autor achaca esta contradicción a una intención de manipulación del propio Julio César, ligada a sus intereses políticos a corto plazo: César quería transmitir a sus lectores la imagen de unos druidas, civilizados, incluso cultos o piadosos, pero también buscaba mostrarlos como unos bárbaros representantes de una civilización pagana, capaces de realizar sacrificios de sangre. Esta ambivalencia estaría justificada por el objetivo de representar el peligro de las prácticas galas y, a la vez, enseñar a los miembros de su imperio que la civilización celta tenía elementos suficientes para que su adhesión al imperio fuera algo atractivo.

Otros autores como Sean B. Dunham aportan la teoría de que Julio César, a la hora de elaborar su descripción en torno a los druidas, no hizo otra cosa que trasladar las funciones religiosas que desempeñaban los senadores romanos a la figura del druida, realizando así

una exageración de sus funciones vinculadas al sistema de liderazgo de las diferentes tribus de la civilización celta (Lewis, 2009).

Existen otros autores romanos a destacar, además de Plinio o Julio César. Uno de ellos es Marco Tulio Cicerón, quien dijo haber conocido a un druida llamado Diviciaco, en su obra *De divinatione* (Sobre la adivinación), al que atribuyó un destacable conocimiento sobre el mundo natural y al que otorgó dones de adivinación en base al augurio (Hutton, 2009). César hace referencia a este mismo personaje galo, bajo el nombre Diviciacus, pero no le define como druida, si no como una personalidad a destacar en su labor política y militar.

Otro autor romano que legaría una descripción de la figura del druida en sus crónicas, es Diodoro Sículo, concretamente en su obra *Bibliotheca historica*. En su caso, describe a los druidas como filósofos, además de teólogos. En su obra se mencionan a otros miembros de la sociedad celta, que la visión romántica decimonónica ha mimetizado con los druidas, es decir los bardos, a los que otorga la función artística vinculada a la música y a la poesía.

Estrabón, en el siglo I a.C, también se detiene en sus crónicas en la descripción de la sociedad, cultura y religiosidad celta. Este autor destaca la figura de los bardos y también la de los ovates, junto con los druidas, definiendo a los tres grupos como figuras con un honor superior dentro de la civilización celta. A los druidas, concretamente, les atribuye conocimientos filosóficos vinculados a la ética y la moral.

Como afirma Ronald Hutton (2009) Las fuentes en las que han bebido estos autores son un misterio insondable, lo que teñirá de inexactas sus crónicas sobre este contexto.

Los anteriores autores romanos mencionados, extrajeron su información de la sección gala del pueblo celta, pero a ellos hay que sumar Tácito, que, a diferencia de ellos, lo hizo desde el contexto britano. Destaca el suceso narrado por Tácito del desembarco en tierras galesas de las huestes de Cayo Suetonio Paulino, concretamente en la Isla de Mona, cuando un grupo numeroso de druidas maldijeron a su expedición alzando sus manos hacia los cielos, lo que provocó un miedo sin precedentes en sus hombres, que a la postre superarían alzándose con la victoria. Se tienen en gran consideración las crónicas de este autor, dada su singularidad ligada al contexto britano. Pero autores como el propio Hutton (2007) dudan en torno a la veracidad de su información, haciendo referencia a que es difícil poder afirmar que Tácito se nutriese de testigos que hubiesen visto con sus propios ojos los hechos que en sus crónicas describe.

En base a las crónicas de los autores mencionados podemos extraer conclusiones generales en torno a la imagen que los romanos tenía de los druidas. Por regla general consideraban a los druidas una figura negativa, les tildaban de hechiceros y adivinos, y les acusaban de realizar sacrificios humanos. Puede decirse que moldearon una imagen oscura, en torno a esta figura, una imagen de un personaje ligado a prácticas que debían ser prohibidas dentro del imperio romano, llegando incluso a desembocar en la prohibición expresa de la figura del druida, a medida que se desarrolló la expansión imperial en detrimento de celtas y galos. Eso llevó a muchos druidas a adaptarse, por mera supervivencia, al cristianismo imperante en el Imperio Romano.

La imagen oscura y negativa de los druidas es la manifestación más clara de que las fuentes romanas difícilmente pueden ser objetivas, lo que nos obliga a que cuando nos acerquemos a ellas con el objetivo de profundizar en el universo druídico y celta, debemos establecer un filtro. Debemos ser conscientes de que, por fascinación o interés que esta civilización pueda causar al autor, los romanos hablaban en estas fuentes sobre sus enemigos bélicos. También debemos ser conscientes de la gran diferencia cultural existente entre las civilizaciones que nos ocupan, lo que condicionará, sin duda, la percepción de su estructura social, cultural y religiosa, al tratarse de realidades completamente ajenas a la romana. Sin duda, estas dos consideraciones son esenciales a la hora de establecer el filtro que previamente mencionamos. Este filtro nos debe dejar claro que toda la información extraída de las fuentes de este contexto es falible y que conceptos tan aceptados y famosos como los sacrificios humanos llevados a cabo por los druidas, bien podría ser falso (Hutton, 2009; Lewis, 2009).

Será en otras fuentes de origen griego donde nos encontramos con las primeras menciones de la figura del druida, concretamente casi dos siglos años antes de la obra de Plinio el Viejo. Una de ellas tiene como autor a Soción de Alejandría, quién mencionará a los druidas celtas en su obra *Sucesiones de los filósofos*. Del mismo contexto griego es otra obra en la que se hace referencia a los druidas celtas. Esta se trata de un estudio en torno a la magia, cuya autoría se atribuyó de forma errónea a Aristóteles. Pero ninguna de estas dos obras ha llegado a nosotros de forma directa, sino lo han hecho gracias a la obra *Vitae* (Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres) del historiador romano Diógenes Laercio. Laercio expone la descripción de los druidas realizada en las dos obras previamente mencionadas: en ella se les define como sabios o incluso como filósofos.

Como podemos observar, la imagen que nos transmiten los autores griegos difiere de la imagen oscura legada por los romanos. En este caso se describe a los druidas como

antiguos sabios, una suerte de filósofos a los que se les llega a otorgar influencia tres siglos atrás en figuras representativas dentro de la cultura clásica griega. (Bulter, 2005; Hutton, 2009; Lewis, 2009).

Cuando hablamos de los autores griegos y las menciones a los druidas celtas de sus crónicas, debemos ser conscientes de que han llegado a nosotros a través del prisma de Diógenes Laercio. Por lo tanto, no podemos ubicarlas en el mismo escalafón que las fuentes de los autores romanos que hemos mencionado, pues a diferencia de estas, no han llegado a nosotros de forma directa, tal como las concibieron sus autores, si no descritas en una obra posterior de un autor romano.

2.b.2. Fuentes medievales

Dentro del contexto medieval, concretamente en sus inicios, se desarrollaron una serie de escritos de diferente naturaleza, que servirán como fuentes en el estudio de la figura del druida. El contexto de estos escritos es Irlanda y Gales, un territorio que entonces podemos considerar cristianizado.

Dentro de estas fuentes medievales nos encontramos con obras de ficción, en forma de historias o cuentos, con hagiografías y, por último, con documentos legales. Pese a tratarse de fuentes con una naturaleza diferente entre si, tienen algo más en común que su origen: sus autores, en la gran mayoría, fueron cristianos, y concretamente monjes. No se puede ignorar esta circunstancia, pues la práctica cristiana de estos monjes, les posiciona, a priori, en una postura contraria respecto al paganismo antiguo y, por lo tanto, ante la figura del druida. Además de este supuesto punto de vista negativo, autores como Hutton (1991) les atribuyen cierto desconocimiento del universo pagano, lo que compromete la fiabilidad de su versión de la espiritualidad celta, en general, y del druida, en particular.

Dentro de la temática irlandesa destacan las fuentes nativas o vernáculas. Dedicaré un punto en concreto para analizarlas en este mismo capítulo (2.b.2.1.). Por ello pasaremos directamente a los códigos o registros legales, redactados durante los siglos VII y VIII.

En este tipo de documentación legal, podemos observar como el papel que los druidas desempeñaban dentro de la sociedad irlandesa se transformó tras la llegada del cristianismo. Pasaron a ser considerados como meros brujos y sus funciones se redujeron a la sanación mediante prácticas mágicas u hechizos. Esto hizo que su otrora gran prestigio se viese reducido significativamente. Dos de los documentos más importantes de este contexto legal son el tratado *Bretha Crólige* (s. VII) y el *Uraicecht Becc* (s. VIII).

En estos textos legales, se otorga a los druidas un papel profesional a la altura de los obreros, los herreros y los artistas (Bulter, 2005).

De la misma forma que la literatura irlandesa de ficción, el contexto literario galés se analizará en su apartado correspondiente (*infra* 2.b.2.1.).

Como hemos indicado de forma breve previamente, las hagiografías (vidas de santos) y las biografías fueron otra fuente medieval mediante la que profundizar en la espiritualidad celta y la figura del druida (Bulter, 2005; Hutton, 2009).

Un ejemplo de ello es la biografía de Vortigern, atribuida a Nennio (s. IX). Esta obra aporta información en torno a como los druidas lograron sobrevivir en el contexto británico y la forma en que lograron hacerlo. Es necesario tener en cuenta que, en esta obra, la ficción está de la mano con los hechos históricos, por lo que su veracidad, como ocurre con este tipo de fuentes que podemos definir como mixtas, es relativa. Según esta obra, el caudillo britano Vortigern recurrió a la ayuda de más de una docena de druidas, tras ser excomulgado por Germán de Auxerre.

Otro ejemplo destacable es la hagiografía de Columba de Adomnán (697-700), en que el druida es representado como la figura de un mago y adivino, descripción que suele ser común en el contexto hagiográfico. En esta obra dos druidas desempeñan la función de tutores de las hijas del rey de Irlanda, Lóegaire mac Néill, cuando San Patricio llega a este territorio. Se les atribuye poderes mágicos, ya que se narra como estos dos druidas intentan impedir el avance de Columba y San Patricio mediante nubes y niebla, poderes mágicos en los que se incide describiendo como un druida realizó un hechizo de protección en torno a sus ejércitos en los instantes previos a la batalla de Culdremne.

En lo que a terminología se refiere, en esta obra será el concepto de “drui” el utilizado para referirse a estos druidas, concepto que generalmente se utiliza para traducir la palabra latina *magus*. Por otra parte, también se puede entender druida como sinónimo de guía, ya que se le atribuye al propio Columba de Adomnán, el definir a Jesucristo como su druida (Bulter, 2005; Hutton, 2009; Lewis, 2009).

Otra fuente hagiográfica a destacar, es la vita de San Martín de Tours, desarrollada por Suplicio Severo (363-425). En esta obra se narra como San Martín se encuentra con una procesión funeraria en la que el fenecido estaba cubierto con un manto, imagen que el santo confundió con un ritual druídico de sacrificio. La justificación de esta confusión es la idea asumida de que los celtas o galos portaban a demonios cubiertos con un velo blanco a través de la naturaleza. Al encontrarse con dicha escena, el santo detuvo cruz en mano lo que a sus ojos era una tropelía, acción ante la que los participantes no pudieron

sino quedarse inmóviles y a la postre dejar caer al fallecido en el suelo. Posteriormente San Martín caería en la cuenta de su equivocación y permitiría a los campesinos proseguir. La referencia a los druidas es cuanto menos indirecta, pero la equivocación de San Martín nos aporta ideas en torno a los teóricos rituales llevados a cabo por los celtas (Hutton, 1991).

2.b.2.1. Ciclos temáticos irlandeses y galeses

Como se ha indicado previamente es necesario dedicar un apartado específico a un tipo concreto de fuentes, los ciclos temáticos mitológicos, por su volumen y por su trascendencia a la hora de construir los revival druídicos, ya sea en su versión espiritual o religiosa. Es a partir del medievo temprano cuando se comienzan a construir estos ciclos temáticos mitológicos en un largo proceso que analizaremos a continuación.

2.b.2.1.1. Contexto histórico y principales obras.

La conservación de la tradición cultural druidica, como se ha expuesto, era oral. Lo que hacía de su mitología un conjunto de historias mimetizadas con la ficción que pasaba de generación en generación, evolucionando de una forma más significativa que la mitología de pueblos que recogían su tradición por escrito.

Pero la situación cambió en el siglo V d.C., cuando, con la llegada de San Patricio a las islas británicas y concretamente a Irlanda, se introdujo en esta región una nueva clase intelectual, la de los monjes escribas, en muchos casos de origen irlandés, que ocupaban monasterios de nueva creación y era capaces de escribir en latín y en gaélico. Serán estos monjes los encargados de recopilar la cultura ancestral que se transmitía de generación en generación de forma oral, dando forma a los conocidos como ciclos temáticos, irlandés, escocés y galés (Sainero, 1999).

La llegada del cristianismo aportó la cultura escrita al contexto celta, pero a su vez provocó la decadencia de las artes druídicas y poéticas, unas artes y funciones que se verían sustituidas por la literatura escrita de los monjes irlandeses formados en los monasterios cristianos. Los druidas, en sus reuniones o concilios, transmitían el conocimiento a los nuevos druidas en formación, que debían estudiar dicho conocimiento ancestral, para asegurar su conservación. Con la llegada de los monjes escribas, esa función carecía de vigencia. Algo similar ocurre con los *Fíles* o poetas, pues la prosa recopiladora de los escribas sustituyó a muchos de los poemas que incluían en verso segmentos de la tradición que nos ocupa (García, 1998; Sainero, 1999). Un ejemplo de

este contexto de cambio en la conservación y transmisión cultural es el monasterio de Bangor, fundado en el siglo VI por el caudillo celta Comgall.

Pese a la gran actividad recopiladora de este momento, las incursiones escandinavas de los siglos VIII y X hicieron que muchos de estos documentos fuesen destruidos, pues las portadas de los mismos eran muy valiosas y fueron objeto de pillaje (Sainero, 1999).

Otro ejemplo de los monasterios más célebres del momento fue el de Glendalough, donde se elaboró el famoso manuscrito *Leabhar na h-uidre* o “Libro de la Vaca”.

El contexto literario y editorial irlandés es un raro caso dentro del medievo temprano. El arte y la escritura europea del momento se caracteriza por su profundidad religiosa y, como no puede ser de otra forma, la lengua vehicular de este es el latín. Pero en Irlanda se escribían obras en la lengua del país, el gaélico, y los motivos ornamentales se basaban en la tradición pagana del lugar, todo bajo la aceptación del clero afincado en el territorio, circunstancia que sorprende más incluso que la naturaleza de sus creaciones (Sainero, 1999).

La recopilación más antigua en forma de manuscrito en lengua celta que se conoce con temática pagana primitiva es el *Cin Dromma-Snechta* o “Código de Droma” de comienzos del siglo VIII. No se conserva el original, pero recopilaciones posteriores nos han permitido conocer su contenido.

Los ejemplos más antiguos que sí conservamos son recopilaciones de finales del siglo XI y comienzos de siglo XII. Entre ellos destacan el *Leabhar na h-uidre* (s. XI) o el *Leabhar Laien* o “Libro de Laigen” (s. XII).

Pero no solo los monjes fueron los encargados de realizar esta labor. El proceso evangelizador fue largo y los cambios provocados por la llegada de la escritura en la sociedad celta no se establecieron de un día para otro. De esta forma, pese a que una figura como la del druida vio reducidas sus funciones y fue relegada a un cierto segundo plano, serán los files los que aportarán contenido destacable en este proceso recopilatorio que nos ocupa, una labor que realizaron en muchas ocasiones de espaldas a las instituciones cristianas, apoyados en una lengua secreta denominada *Bérta Feni* o “Lengua del clan”, que les otorgaba cierto grado de intimidad e independencia. Un ejemplo de esta actividad es el “Libro de *Druimm Snechtaí*”, donde aparecen relevantes relatos de un personaje tan importante como Cuchulainn, relatos que luego formaron parte del “Libro de la Vaca” o “El Libro de *Laigen*” (García, 1998; Sainero, 1999).

Tras la derrota irlandesa contra los ingleses en la batalla de Boyne en 1603, muchos irlandeses debieron abandonar precipitadamente la isla. Entre ellos había una serie de

eruditos que decidieron salvar los libros y manuscritos más preciados de su país, en pos de su conservación, dando pie a nuevas recopilaciones de su mano. Dos de los lugares en los que se refugiarán son el monasterio de Bobbio y el de San Gall. Otro lugar significativo es el Colegio Universitario de Lovaina, donde un grupo de monjes franciscanos formaron una especie de refugio de la cultura primitiva irlandesa.

Entre los eruditos que desempeñaron esta labor, destacan los nombres del fraile Mícheál Ó Cléirigh o del sacerdote e historiador Geoffrey Keating. A Mícheál Ó Cléirigh se le unieron tres de los especialistas en la materia más destacados del momento, Ferfesa Ó Mail-Chonaire, Cú-cóigcríche Ó Cléirigh y Cú-cóigcríche Ó Duibgennáin, dando forma al cuarteto conocido como los cuatro maestros de la crónica irlandesa, autores de obras significativas como *Annala Rioghachta Éireann* o “Anales de los cuatro maestros” y el *Leabhar Gabhála* o “Libro de las Invasiones” (Sainero, 1999).

El proceso desarrollado en el contexto galés puede describirse como paralelo al irlandés. En este caso el punto de partida es el siglo VI d.C., cuando florece una actividad cultural más que destacable en los monasterios galeses.

El obispo Dubricius Iltyd será una figura clave en este proceso, como fundador y mecenas de varios de los principales núcleos culturales del momento. Entre ellos destaca la escuela monacal *Llaniltid Fawr*, de la que forman parte algunos de los escritores medievales galeses más importantes. Entre ellos cabe mencionar a Geoffrey de Monmouth autor de la *Historia Regum Britanniae* del siglo XII.

Otra figura importante es Nennius, quien en el siglo VIII elabora la obra *Historia Brittonum*, en la que se expone la historia de Gran Bretaña desde Cesar hasta el momento de elaborar dicha obra. En esta obra se intercalan pasajes verídicos y otros con alta carga literaria o de ficción (Sainero, 1999).

Este contexto medieval temprano es muy importante dentro de los ciclos temáticos galeses. Pues muchos de los manuscritos que se incluyen en las recopilaciones de siglos XII y XIII eran oriundos del siglo VI o VII. Libros capitales como *Llyfr Du Caerfyddin* (s. XIII) o “Libro Negro de *Caemarthén*”, el *Llyfr Aneirim* (s. XIII) o “Libro de *Aneirin*”, el *Llyfr Taliesin* (s. XIV) o “Libro de *Taliesin*”, o el *Llyfr Gwyn Rhydderch* o “Libro Blanco de *Rydderh*” incluyen en su seno pasajes o poemas de manuscritos del siglo VI, entre los que se tratan temáticas tan significativas como el ciclo artúrico. Otro ejemplo que continúa esta labor recopiladora es una obra trascendental dentro del contexto galés, el *Llyfr Coch Hergest* o “Libro Rojo de *Hergest*” (ss. XIV-XV) en el que se recopilan los principales manuscritos de la literatura galesa elaborados hasta la fecha (Sainero, 1999).

Al hablar de poesías incluidas en las posteriores recopilaciones lo hacemos de obras de poetas como Aneirin o Taliesin, ambos del siglo VI, autores de algunos de los manuscritos mencionados. Otro poeta destacado de la sexta centuria fue Llywarch Hen, pero sus poemas aparecen incluidos en manuscritos del siglo XI, lo que pone de manifiesto la labor recopiladora constante llevada a cabo en torno a los manuscritos en el contexto británico. Posteriormente, en los manuscritos del siglo XII, brilla la figura de Hywel Ab Owein. Del mismo periodo es la obra poética de Giraldus Cambrensis, autor que domina el contexto poético gales hasta entrado el siglo XIII (García, 1998; Sainero, 1999).

La siguiente figura a destacar, ya en el siglo XIV es Dafyl up Gwilym, al que muchos consideran el mejor poeta de las letras galesas. Su obra es diferente a los precedentes, pues él fue testigo de la conquista inglesa de su territorio, lo que provocará que su obra conecte con la tradición galesa, así como otras tradiciones literarias europeas, dada la llegada inglesa a su territorio, lo que se traducirá en influencia inglesa y europea, dado que Inglaterra era una mayor fuente de influencias europeas que Gales en ese momento. Esto dota a sus creaciones de un plus respecto a sus predecesores.

Antes de mencionar las principales recopilaciones, creo necesario indicar que la literatura galesa que nos ocupa, se divide claramente en tres temáticas: la dedicada a Merlín, la dedicada al Rey Arturo y la dedicada a los *Mabinogi*. A continuación, se indicarán las principales obras representativas de cada una de estas vías temáticas.

En torno a Merlín destaca en primer lugar la *Historium Regum Britanniae* elaborada por Geoffrey de Monmouth en 1136. En ella se incluye un capítulo completo dedicado a la labor profética de Merlín, además de mencionar a esta figura mágica ligada a la idealización drúidica en otros apartados de la obra.

Otra obra clave en torno a la figura de Merlín es el “Libro Negro de *Caermarthen*”, donde se incluye el final de la historia de este personaje (Sainero, 1999).

Arturo da lugar en este contexto galés a lo que se define como el “Ciclo Bretón” o “Ciclo Artúrico”, una serie de historias que trascenderán a nivel mundial y en su mayoría son de sobra conocidas. Pero, en el contexto galés que nos ocupa, debemos mencionar una obra como *De Excidio et Conquestu Britanniae* de Gildas, quien narra, en latín, los conflictos entre britanos y germanos, cada vez más crecientes desde el siglo VI.

La primera mención a Arturo se hace bajo el nombre de *Dux Bellorum*, comandante contemporáneo al propio Gildas que lideró las fuerzas britanas frente a los germanos en la batalla del Monte Badonis. El mismo apelativo *Dux Bellorum* hace referencia a un capitán de tropas britanas en la obra del autor Nenius en el siglo VIII.

A partir de este momento destacan obras como las *Gesta Regum Anglorum*, elaboradas por William de Malmesbury en el año 1125. Basado en el contenido sobre Arturo de estas obras, se creó el poema francés *Roman de Brut*, escrito por Layamon, una obra trascendental en la posterior producción poética desarrollada en el contexto británico en torno a la figura de Arturo (Sainero, 1999).

Por su parte, los *mabinogion* o *mabinogi* son considerados como el orgullo de la cultura galesa, tanto por la antigüedad de sus textos como por la temática y el contenido de los mismos y la calidad artística que atesoran. En este caso estamos hablando de una obra concreta, *Y Mabinogi*, que fue traducida por primera vez por Lady Charlotte Guest entre 1838 y 1849, una traducción con ciertas lagunas que subsanará definitivamente Patrick K. Ford en 1977 (García, 1998).

Previos a las traducciones mencionadas, los relatos *Y Mabinogi* aparecen en manuscritos previamente mencionados como el “Libro Blanco de *Rhydderch*” y el “Libro Rojo de Hergest”.

2.b.2.1.2. Contenidos

Como ya se ha mencionado, el contenido de los ciclos temáticos tiene un rigor científico cuestionable, pues el contenido histórico incluido en los mismos se fusiona con la inventiva de muchos autores presentes en su seno. En base a su origen y temática estos ciclos se deben dividir en tres bloques:

- 1) el primero de estos bloques es el de temática irlandesa y escocesa, contexto que a su vez se divide en cuatro ciclos. El primero de ellos es el ciclo conocido como “ciclo mitológico”; el segundo es el ciclo histórico, también denominado ciclo de los reyes; en tercer lugar, está situado el ciclo de *Ulster* o *Cúchulainn*; y en cuarto y último lugar el ciclo Osíanico o de Finn.
- 2) el segundo de los bloques de los ciclos temáticos celtas es el compuesto por la literatura galesa y cornoica, con una temática muy ligada al contexto británico, que en muchas ocasiones hace muy difícil discernir los límites entre un contexto y otro.
- 3) por último, cabe mencionar un bloque que podemos denominar “temática continental”. En este caso, hablar de bloque en si es impreciso, pues dentro de este conjunto de obras caben un origen y una temática mucho más variados que en los bloques anteriores. Pero, pese a esa variedad, existe un nexo común que aglutina el contenido de este bloque, su naturaleza celta, pese a haber sido creado fuera del

territorio de las islas británicas. Hablamos del estrato cultural diseminado por el territorio galo, el centro de Europa y la Hispania Celta (García, 1998; Sainero, 1999).

2.b.2.1.2.1. Literatura Irlandesa y Escocesa

2.b.2.1.2.1.1. “Ciclo Mitológico”

Estamos ante un contenido de origen potencialmente semi-histórico, escrito principalmente en prosa, pero con un importante porcentaje de contenido en verso. El contenido de este ciclo entrelaza crónica histórica y ficción, dentro de una epopeya histórica y fantástica que narra de forma cronológica la historia de Irlanda, protagonizada por los distintos pueblos que dominaron y se asentaron en dicho territorio, enfrentándose en muchas ocasiones. Héroes y dioses con forma humana protagonizan hazañas que en muchas ocasiones se pueden tildar de sobrenaturales. La sucesión de pueblos objeto del relato concluye con la llegada desde Brigantia de los “*Mil de España*”. Este ciclo mitológico alberga una gran belleza: se trata de una historia de gran colorido, escrita en un lenguaje sencillo y accesible, pero con una gran complejidad a la hora de ser traducido. Una de las obras principales de este ciclo temático es el *Leabhar Ghabhála*, o “Libro de las Invasiones”. Obra que en trece capítulos narra las diferentes invasiones desarrolladas en el territorio irlandés. Esta obra nació en el seno del monasterio de Terriglass y de su dirección se ocupó Mac Coreman, obispo de Kildare, bajo el amparo de Dermot Mac Murrouh, quien por aquel entonces ostentaba el cargo de rey de Leinster.

La obra se abre con la invasión liderada por Cesair, mujer descendiente del Noé del antiguo testamento, quien, concluido el diluvio, llegó a la isla acompañada por cincuenta doncellas y tres hombres. Esta invasión habría tenido lugar dos siglos tras el diluvio.

La siguiente invasión la protagoniza Partholon, nuevo descendiente de Noé, oriundo de la Sicilia griega, que huye hacia Irlanda, pasando por España, tras ser acusado de matar a sus padres. El dominio de Partholon toca a su fin tres siglos años después de su llegada por una epidemia de peste (García, 1998; Sainero, 1999).

El siguiente capítulo de estas invasiones tiene forma de enfrentamiento, tres décadas después de la epidemia de peste, entre Neimhedh, quién llega a frente de treinta y cuatro barcos, y los Fomoraibh o Fomores. El conflicto concluye con el fracaso mutuo y la isla deshabitada durante dos siglos.

El siguiente pueblo en dominar el territorio son los Fir Bolg u “Hombres de los sacos”, descendientes de los Neimhedh que, tras en conflicto, se exiliaron en Grecia. Este pueblo

vivirá en paz llegando a fundar varios reinos en el territorio irlandés. Pero este periodo de paz se truncó con la llegada de los *Tuatha Dé Danann*, pueblo también descendiente de los Neimhedh, temibles a nivel bélico y poderosos en las ciencias ocultas. A este pueblo se les atribuye un gran peso en el contexto druídico, ya que, dentro de su organización social, los druidas poseían una relevancia destacable.

Los *Fir Bolg* y los *Tuatha Dé Danann* convivieron en el territorio durante un periodo que concluyó con un gran conflicto bélico, finalizado en la batalla de la Llanura de Tuiredh, momento en el que el rey de los *Fir Bolg* fue derrotado y los *Tuatha* se convirtieron en los nuevos señores de la isla (García, 1998; Sainero, 1999).

En este contexto destaca la figura de Tailltiu, hija del rey de España, Mhahmoir, y esposa del rey *Fir Bolg*. Tras la derrota de estos contrajo matrimonio con Eochaid nGarbh, unión que afianza el dominio *Tuatha* en el territorio.

La conexión con España vuelve a ser reseñable en el origen del último conflicto descrito en la obra. El guerrero milesio Ith fue herido mortalmente por error en una visita al territorio irlandés desde Brigantia, antes de regresar al territorio español. Esta situación provocará la venganza Brigantina, personificada en sus reyes Emer Donn y Eremhin, hijos de Mil, hijo de Bilé, hijo de Breghán. Estos mandarán a la isla a sus mejores hombres, quienes pondrán fin al dominio *Tuatha* y con él al “Libro de las Invasiones”. Serán los descendientes de los hijos de Mil, quienes protagonizarán los siguientes ciclos del bloque irlandés y escocés.

Enmarcado en esta sucesión de invasiones se desarrolla en el territorio irlandés un proceso paralelo a nivel espiritual y mágico, que se desarrollará en su apartado correspondiente (8.b) (Sainero, 1999).

También dentro del contexto mágico y espiritual, cabe mencionar que los *Tuatha* poseían cuatro talismanes con diferentes poderes. El primero de ellos era la llamada “Piedra de *Fal*”, que tenía el poder de emitir un grito cuando era tocada por el rey legítimo y, por lo tanto, cumplía la función de legitimar dicho rey. El segundo era la “Lanza de *Lug*”, que tenía el poder de llevar a la victoria a quien la portase. El tercero era la “Espada de *Nuadu*”, de que nadie podía salir ileso. El cuarto y último era el “Caldero de *Dagda*”, que tenía el poder de que nadie que bebiese de su interior quedaría insatisfecho. Además, se les atribuía un conocimiento de magia y ciencias druídicas, vinculadas a un panteón de dioses relacionados con la cotidianidad de este pueblo (García, 1998; Sainero, 1999).

2.b.2.1.2.1.2. “Ciclo histórico” o “ciclo de los reyes”

Este ciclo está compuesto por la información recogida por bardos y poetas de corte irlandeses durante el medievo, quienes, entre sus tareas, tenían la de dejar por escrito la historia de la familia del rey y sus descendientes. En estos versos se mezclaba contenido histórico con añadidos fantásticos. Un ejemplo de este contenido irreal es la figura de Labraid Longsech, personaje mitológico que ostentaría la corona irlandesa en torno al año 431 a.C. Por el contrario, de personajes como Brian Boru tenemos constancia plena de su existencia. Una de las historias más trascendentes e inspiradoras de este ciclo es el *Buile Shuibhne* o “El frenesí de *Sweeney*”, la historia del rey Suibhne que fue convertido en medio pájaro y condenado a pasar le resto de su vida en el bosque (Hubert, 1932).

2.b.2.1.2.1.3. “Ciclo de Ulster” o *Cuchulainn*”

El contenido de este ciclo narra la historia de los descendientes de los milesios, que forjaron numerosos reinos a lo largo de la isla. El contexto del mismo son los albores de la era cristiana. Al igual que los ciclos previamente expuestos, en este caso se vuelve a combinar prosa con versos intercalados menos numerosos y la temática histórica se mimetiza con la fantasía y mitología. Esto da pie a un mundo literario con gran variedad temática, en donde guerreros con capacidades sobrenaturales y dioses humanizados protagonizan temáticas bélicas, trágicas, mágicas, galantes y románticas (Sainero, 1999). Sin duda el principal protagonista de este ciclo, quien además da nombre al mismo en una de sus principales nomenclaturas, Cuchulainn, fue un campeón invencible de Ulster, quien guardaba parentesco con los dioses y, dadas sus capacidades, era tan temido como respetado. Su presencia es destacada en las principales historias de este ciclo.

Una de esas historias centrales es el “Robo de ganada de *Cooley*”, ubicada en el contexto de la guerra entre Ulster y Connaught, quienes se enfrentaron por la obtención de un toro sobrenatural, en torno al cual se crearon una serie de mitos que justificaban la lucha de estos dos bandos (García Font, 1998; Sainero, 1999).

Se dice que la esposa del Rey Ailill se celó del toro fantástico que poseía este, e intentó comprar y, a la postre, robar un toro superior al de su marido, propiedad del rey Conchobar: el toro Pardo del Ulster. El intento de robo será la causa del conflicto entre Ulster y Connaught. En este enfrentamiento se enfrentarán Ferdiad, héroe de Connaught, frente a Cuchulainn, héroe de Ulster, que dará muerte a su rival (que, además de rival, era su hermano de leche).

Del rey de Ulster, Conchobar ma Nessa, se afirmaba que estaba ligado a la guerra, que fue nombrado por druidas y que tenía capacidades proféticas. También tiene gran

relevancia su druida real, Cathbadh, a quien se le atribuyen numerosas profecías. Entre ellas destaca la predicción del futuro del Ulster marcado por la perdición que provocará a la postre la belleza de Deirdre.

Maeve o Mebd, denominada “la embriagadora”, es otro personaje central en esta historia, pues gobernó en Tara y Cruachain, de diferente forma. Se le atribuye un estatus casi divino, como diosa de la guerra y la sexualidad con paralelismos con la Eva cristiana (García, 1998).

Otra historia trascendente de este ciclo es la historia de amor trágico protagonizada por Deirdre y Naoise, con relación con la historia clásica de Tristán e Iseo.

A lo largo de este ciclo, se hace mención frecuente a tres deidades femeninas que tendrán relación con la guerra y la promiscuidad sexual, Macha, Badbh y Morrigan. No obstante, profundizaremos en ellas en su apartado correspondiente (8.b.) (Sainero, 1999).

2.b.2.1.2.1.4 “Ciclo Osianico” o “de Finn”

De la misma forma que el “Ciclo histórico”, este ciclo está escrito en verso y, pese a comenzar a redactarse en una época paralela al ciclo de Ulster, la finalización del mismo es posterior en el tiempo.

El protagonista de este ciclo es Finn mac Cumhaill, hijo del bardo guerrero Osian y líder de los guerreros de élite Fianna. En un ciclo potente a nivel argumental se narran las hazañas de este héroe legendario.

Ramón Sainero (1999) afirma que, pese a considerarse a este ciclo plenamente pagano, se hacen referencias al cristianismo dentro de esta obra, realidad justificada por el autor, en base a que en el Monasterio de Lovaina, en Bélgica, monjes irlandeses recopilaron y redactaron una serie de manuscritos en el siglo XVII denominados “Baladas de Finn”. Entre ellos destaca el poema “Diálogo entre San Patricio y Osian”.

La presencia drúidica en este ciclo es trascendente, pues además del progenitor del protagonista, destaca el denominado Druida Negro, quien transformará en pájaro a Sava la esposa de Finn.

Esta obra tendrá una gran acogida dentro del romanticismo, siendo pieza fundamental del constructo idealizado que se fraguó en dicha época, en torno a los celtas en general y a los druidas en particular (García, 1998; Sainero, 1999).

2.b.2.1.2.2. Literatura galesa y cónica

Alejándonos del contexto irlandés, nos trasladamos a suelo galés, concretamente al sur de la isla de Bretaña. En esta zona se desarrollaron una serie de escritos que servirán como cimientos de la primitiva literatura galesa. En ellos destacan figuras tan icónicas y conocidas por los *mass media*, como Arturo o Merlín, en una literatura muy vinculada a la británica o la cónica, con la que el paralelismo es pleno.

Entre los manuscritos más representativos debemos destacar el *Llyfr Du Caerfyddin* o “Libro Negro de *Carmarthen*” de los siglos XII y XIII, en donde hallamos las primeras menciones en torno a la figura del rey Arturo y del enigmático Merlín (Sainero, 1999). Esta obra incluye la primera mención celta sobre Merlín, que podría datar del año 1200. No obstante, en esta obra solo se trata la vejez de este personaje.

Otra obra a destacar es el *Llyfr Aneirin* o “Libro de *Aneirin*” del siglo XIII, que incluye el poema *Y Goddodin* del poeta galés Aneirin oriundo del siglo VI.

También es digno de mencionar el *Llyfr Taliesin* o “Libro de *Taliesin*”, del siglo XIV, obra que incluye los relatos *Y Mabinogi* o “Los Mabinogion”. “Los Mabinogion” es un manuscrito de origen galés, escrito en los siglos XIII y XIV, que incluye textos del siglo XI y XII o incluso más antiguos. Se trata de una recopilación de relatos que en su origen se transmitían de forma oral. Entre ellos destacan relatos como *Cullhwch y Olwen*. Dentro de “Los Mabinogion”, podemos establecer una división entre relatos de naturaleza pagana y relatos con naturaleza histórica. Entre los primeros destacan “Pwill, príncipe de Dufed”, “Branwen, hija de Llyr”, “Manawyddan, hijo de Llyr” o “Math, hijo de Mathonwy”; entre los segundos destaca “El sueño de Maccsen” y “Lludd y Llefelys” (García, 1998; Sainero, 1999).

También merece mencionarse *El Llyfr Coch Herest* o “Libro Rojo de *Hergesumo*”, una de las obras más valoradas, pues entre sus páginas se incluye una copia en lengua galesa, del poema artúrico de *Brut*, los relatos de *Y Mabigoni* y poesías de los bardos más importantes (Sainero, 1999).

2.b.3. Fuentes modernas

En el contexto moderno, concretamente en el renacentista, surgirá un verdadero interés por la figura del druida y una idea germinal de Druidismo. Este interés recaerá sobre eruditos y anticuarios renacentistas, cuya imagen del Druidismo era la de una vía para encontrar las raíces profanas de los pueblos europeos (Sainero, 1999).

A nivel documental, es necesario tener en cuenta que estos autores interesados en el Druidismo mezclaron información veraz con ideas idealizadas e imaginativas. En este contexto se llega incluso a definir a los druidas como precursores del cristianismo en Europa, lo que la arqueología ha logrado desmentir a la postre.

Una figura clave en este naciente interés renacentista por los druidas es John Aubrey (Fig1), quién, en el siglo XVII, desarrollará una teoría que asociaba el monumento megalítico Stonehenge (Fig2) con los druidas. Concretamente Aubrey atribuye a dicho complejo megalítico la función de templo ceremonial druida. Pese a que a la postre la arqueología desmintió esta asociación, la teoría de Aubrey caló en el imaginario popular y será parte de la idea romántica e idealizada del druida.

Pero las ideas de Aubrey no llegaron al público genérico de su puño y letra, pues estas no fueron publicadas más allá de algunas notas privadas del autor. Será el anticuario William Stukeley, quién, a comienzos del siglo XVIII, se hará eco de la teoría de Aubrey, tras visitar Stonehenge y quedar maravillado por el lugar y la figura idealizada del druida vinculada al mismo. El propio Stukeley, que llegó a ser primer secretario de la Sociedad de Anticuarios de Londres, se sintió tan fascinado por la imagen de los druidas, que quiso convertirse en uno de ellos (Sainero, 1999).

Otro nombre clave de este contexto moderno es John Toland (1670-1722) (Fig3), figura que, además de ser el creador de una obra que nos sirve como fuente en torno al tema, forma parte del mismo, al ser la figura germinal de la corriente del Druidismo esotérico racionalista.

Toland recoge las ideas de Aubrey y Stukeley y las potencia, formando la idea idealizada en torno a la figura del druida que se establecerá como “verdad” histórica durante un siglo. Toland fue el autor de una *Historia crítica de la religión Celta*, obra que a la postre será conocida como *Historia de los Druidas*, y será fundador de la orden druida Universal Druid Bond, que tendrá miembros tan ilustres como el genio visionario William Blake.

La corriente surgida de estos autores configura la idea en torno a los druidas y el Druidismo que estará vigente durante los siglos XVIII y XIX. Imagen en la que se ve al Druidismo como una confirmación de muchos saberes ocultos, vinculados a la historia de los pueblos europeos y a la naturaleza (Green, 1997).

2.b.4. Fuentes contemporáneas

El siguiente paso, en lo que podemos considerar un resurgimiento de la figura del druida, tuvo lugar en el siglo XIX, vinculado al movimiento social, cultural y artístico romántico.

El romanticismo idealizaba las identidades y herencia culturales de los pueblos, como base en muchos casos de constructos nacionalistas exacerbados. El celtismo y el Druidismo son parte, en muchos casos, de tal constructo idealizado. En este contexto se consideró a los druidas como un símbolo de la resistencia celta a la presión imperial romana (Green, 1997; Ross, 1999).

Una obra a destacar de este contexto romántico decimonónico es *Les Martyrs* de Chateaubriand (1768-1848), novela en la que se cuenta la relación fallida entre una mujer druida y un soldado romano. Pese a tener un objetivo en clave cristiana, la obra aportó varias ideas al constructo popular en torno a la figura de druida del siglo XIX.

Otra obra a destacar por su aportación en la idea druídica decimonónica es la ópera *La sacerdotisa de Irminsul* de Giovanni Paccini (1817). El libreto de esta obra fue desarrollado por el autor Felice Romani, quién bebió de la idealización druídica del momento, para su elaboración, incidiendo y afianzando la misma. Otra ópera con druidas como protagonistas fue la obra *Norma* de Vincenzo Bellini, que cosechó fracasos en 1831 en el panorama operístico italiano, pero que dos años después significó un éxito en el contexto británico.

El anticuario y poeta galés Edward Williams, conocido posteriormente por el nombre Iolo Moganwg (1747-1826) (Fig4), se embarcó en un trabajo de investigación mediante el que se proponía recopilar todo el conocimiento disponible en torno a los bardos de Gran Bretaña a lo largo de la historia. Este trabajo dió como fruto dos obras, *Los Manuscritos de Iolo* (1849) y *Barddas* (1862). La obra de Williams es el culmen del constructo idealizado que comienza a generarse en el contexto renacentista y que cristaliza en el romanticismo (Green 1997; Ross 1999). Pero, pese a que se sabe, de su pluma, que el autor se basó en fuentes paganas previas al siglo VII, se llega a afirmar que muchas de dichas fuentes de su obra son una invención. Pues no se puede considerar el trabajo de Williams como una crónica histórica, pero no se puede restar la importancia que sus escritos tuvieron en el constructo idealizado del druida del imaginario popular. Es en este contexto cuando se consolida la imagen del druida barbado con túnica blanca y hoz dorada, ligado al mundo esotérico y al ocultismo (Green, 1997; Ross, 1999).

El contexto cambiará cuando las investigaciones desarrolladas desde inicios del siglo XX aporten la luz necesaria en torno al tema del Druidismo, superando las ideas pseudohistóricas previas y poniendo la veracidad por encima del romanticismo. Un nombre clave en este proceso es Sir Thomas Downing Kendrick. Este arqueólogo e

historiador del arte inglés, que llegó a ser director del British Museum, publicó en 1927 una obra mediante la que la nebulosa imaginativa decimonónica quedaría atrás. *The Druids. A Study In Keltic Prehistory* supuso un paso adelante en lo que a rigor histórico se refiere. Downing Kendrick (1966) fue claro y llegó a denominar como “tonterías”, muchas de las afirmaciones decimonónicas publicadas en torno al Druidismo

A partir de este momento, las diferentes ramas tipológicas del Druidismo contemporáneo tomarán su propio camino, basándose en mayor o menor medida en el rigor histórico, o bebiendo en la imaginería pseudohistórica según su naturaleza.

Otra obra contemporánea a destacar por su influencia la firma un autor como Stuart Piggot, quien, basándose en sus estudios arqueológicos, definió en su obra *The Druids* de 1968 a los druidas históricos como sacerdotes bárbaros salvajes encargados de llevar a cabo sacrificios humanos. Esta visión fue compartida por los estudios arqueológicos de Anne Ross, quien, en su obra *Pagan Celtic Britain* de 1967, describe a los druidas como una especie de chamanes tribales. En la misma línea podemos mencionar obras como la de Miranda Aldhouse Green, *Exploring the World of the Druids*, o la de Barry Cunliffe, *The Ancient Celts*, ambas publicadas en 1997.

3. EL DEBATE TERMINOLÓGICO ENTRE DRUIDISMO Y NEODRUIDISMO

En este breve capítulo se definirá la terminología en torno al culto druídico contemporáneo. Además, se argumentará dicha definición que se aplicará a lo largo de los siguientes capítulos del estudio.

3.a. ¿Druidismo o Neodruidismo?

Una perspectiva “simplista” nos llevaría a pensar que una versión contemporánea del Druidismo, que no deja de ser una versión nueva o actualizada de una tradición, deberá ser denominada como Neodruidismo. Pero existen voces en contra del concepto de Neodruidismo dentro de las propias hermandades u órdenes más importantes. Estas discrepancias se basan en que añadir “neo” al concepto de Druidismo cuestiona la continuidad de su disciplina religiosa. Para fortalecer este discurso, se argumenta que no se añade “Neo-” al Cristianismo o al Judaísmo, a pesar de que sus versiones actuales estén lejos de las versiones oriundas de dichas religiones (Madera, 2020).

Por su parte, al igual que en contra, existen voces a favor dentro de las principales hermandades y órdenes. Para estos practicantes añadir “Neo-” está justificado, pues no se

puede conocer de forma plena los ritos originales y, por otro lado, las prácticas se actualizan en consonancia con nuestra forma de vida contemporánea (Madera, 2020).

Los escasos estudios académicos en torno a este tema, así como las obras literarias de menor o mayor rigurosidad, tampoco se ponen de acuerdo y es frecuente encontrarse diferentes denominaciones: “Druidismo”, “Neodruidismo” o incluso “Druidismo contemporáneo”.

Para definir esta corriente espiritual y religiosa es necesario tener muy claro que se trata de una noción moderna, un constructo realizado en pos de rescatar la esencia de la espiritualidad de los pueblos celtas. Pero, como hemos expuesto mediante el estudio de las fuentes de las que disponemos, hemos extraído esa esencia bebiendo en fuentes que no eran los propios celtas. La esencia ha llegado a nuestros días siempre bajo el prisma de una civilización que difería de la celta. Además de la distorsión que esto supone respecto a como la realidad histórica ha llegado a nuestros días, debemos ser conscientes de que las fuentes tienden a la generalización. Se habla de los pueblos celtas y de sus druidas, como si estas fuesen comunes a la basta extensión de territorios que los celtas ocuparon. Se habla del Druidismo de la antigüedad como si de una corriente religiosa homogénea se tratase, cuando la realidad es que esa concepción del Druidismo es un castillo en el aire cimentado en la simplificación y la generalización teórica de las fuentes, a su vez provocada por la escasez de las mismas. El “Druidismo” en la antigüedad no existió como religión. Existieron los druidas, así como los bardos y los vates. Todos ellos tenían en mayor o menor medida funciones vinculadas a la espiritualidad y religión de las diferentes tribus de la civilización celta, funciones que se podían llegar a solapar y que según la tribu de una u otra localización variaban. Pero las funciones religiosas no eran las únicas que tenían estos tres miembros de la tribu, como se ha expuesto al estudiarlos en profundidad (*infra*, 4.c.2), lo que pone de manifiesto que la denominación de “Druidismo” a la religión celta es errónea y simplista.

Entonces, la cuestión es ¿Por qué se denomina Druidismo a día de hoy a la religión y la espiritualidad de las tribus celtas? La respuesta, además de lo mencionado respecto a las fuentes, la encontramos en la idealización romántica y revivalista de los siglos XVII al XIX. En ese momento la figura del druida aunó la figura del vate y del bardo, aunque en menor medida esta segunda. El druida idealizado de túnica blanca, hoz dorada y barba y cabellos plateados se terminó de construir en este contexto y se ha mantenido hasta nuestros días.

Esa figura atractiva, del druida icónico, impregnó la espiritualidad celta y se irguió como símbolo de la misma. Por su parte, la corriente del Druidismo que desembocó en la versión existente a día de hoy se construiría a partir del punto de partida del revival romántico, un origen mucho más actual de lo que puede parecer cuando hablamos de Druidismo, sobre todo si tenemos en cuenta teorías como la de Hutton (2003), autor que sitúa el origen del Druidismo de nuestros días en los finales del siglo XX.

En base a lo expuesto previamente, considero que definir como Druidismo a la religiosidad celta antigua es un error. Pues no considero que existiese un Druidismo como tal. Considero que los celtas tenían una espiritualidad y religión heterogénea, fiel reflejo de lo variada que era su civilización, y que, pese a sus rasgos comunes (que son muchos), definirlo con un concepto que haga pensar en un todo homogéneo es contraproducente y nos aleja de la realidad de forma inaceptable.

De esta forma, mi opinión es que el Druidismo como religión es el que ha llegado a nuestros días. Sin el constructo decimonónico, el concepto de Druidismo no existiría de la forma que existe hoy día. Por lo tanto, entiendo que aplicar el elemento “Neo-” en su definición carece de justificación. Al hablar de Druidismo hablamos de una corriente espiritual y religiosa con a lo sumo tres siglos de antigüedad, pese a que yo me decante más por las teorías que acortan dicha vigencia. Pues no considero que tenga sentido definirlo como “Druidismo contemporáneo” o “Neodruidismo”: la religiosidad de las tribus celtas debe definirse como religión celta o, en todo caso, como espiritualidad celta y no como Druidismo.

Me gustaría cerrar esta defensa de mi postura anticipando una idea en la que profundizaré en un apartado posterior de este documento (9.a). A día de hoy la religión druídica se plantea, en la mayoría de las órdenes o hermandades que se definen o tienen la organización de una religión, como un camino meramente sacerdotal. El practicante de la religión druídica recorre un camino que le lleva a ser druida. No es una religión basada en los fieles, donde la casta sacerdotal es minoría. En este caso la naturaleza de la religión es la de un camino hacia el sacerdocio. Esta naturaleza no es la misma que la religión celta oriunda de la antigüedad, pues en ese caso la religiosidad del pueblo celta estaba presente en todos los estamentos de su sociedad y no era únicamente un camino sacerdotal. El druida era la cúspide de dicha religiosidad, pero, como expongo, la estructura y la naturaleza de la religión como tal era diferente.

4. TRADICIÓN, INVENCION, CONSTRUCCIÓN Y RECONSTRUCCIÓN.

4.a. Folklorismo, celtismo y apropiación

Si repasamos las últimas dos décadas nos daremos cuenta de que la tradición celta o lo que generalmente se define como “celtidad” o “celtismo”, se ha expandido y promovido como vía alternativa a la tensión y estrés del modo de vida contemporáneo. Dentro de este fenómeno se mimetizan el misticismo y la espiritualidad, pero también altas dosis de romanticismo, nacionalismo o de ecologismo.

Este movimiento celtista puede vincularse con la máxima de que “cualquier tiempo pasado fue mejor al que nos ha tocado vivir”: se trata de una búsqueda de un pasado, en este caso pre-cristiano, para alejarnos a nivel espiritual, religioso o cultural de las facetas que nos perturban de la realidad que nos ha tocado vivir. En este caso, dado que se trata de un movimiento de origen británico, el pasado idealizado al que se pretende regresar no es otro que el de los antiguos pueblos celtas (Davies, 1999). No obstante, ese celtismo se ha expandido fuera de los lindes de las islas británicas, a un nivel global.

Esta corriente no está vinculada solamente con las vías paganas, pues existen otro tipo de manifestaciones de fácil vinculación con la *New Age*, como el tarot, el té celta, o cierta magia sexual vinculada al mundo céltico (Haywood, 2001).

Pero este fenómeno, lejos de ser algo aislado de su contexto, tiene claros paralelismos. El más clarificador ha sido el realizado a lo largo del siglo XIX, en varios estudios en torno al folklore. En dichos estudios se comparaba la fascinación que causaba la cultura celta en el contexto británico con la que a su vez causaban los nativos americanos en Norteamérica, tildando a los celtas como los “buenos salvajes” del contexto europeo (Magliocco, 2004).

En el caso concreto del legado celta, como hemos podido comprobar en el segundo capítulo de este estudio, la carencia de información histórica es significativa, lo que dio pie a muchos autores a optar por la inventiva y la imaginación, forjando una visión romántica e idealizada de la cultura celta. Esto hizo a los celtas y a su espiritualidad y religión más atractivos, provocando la existencia de órdenes druídicas en el siglo XVIII, que, como veremos (*infra* 6.b), distan de las actuales, en naturaleza y objetivos.

Pese a que, como no podía ser de otra forma, el origen de este fenómeno es británico, la expansión del celtismo se ha desarrollado a nivel global, lo que se ha manifestado en la adopción por parte de individuos de origen no celta de la religiosidad o espiritualidad, adaptada a nuestros días, de estos pueblos históricos. Esta situación ha dado lugar a debates, en donde por un lado se acusa a estas personas de una apropiación cultural,

existiendo voces incluso que niegan la posibilidad de adoptar cualquier practica celta a una persona cuyo origen no tenga herencia celta. Por otro lado, existen otras voces que se manifiestan desde una posición totalmente contraria. Se argumenta que esta “apropiación” está justificada en base a una cuestión de afinidad electiva. Se otorga al individuo, sea cual sea su origen, la capacidad de elegir en base a lo que le dicte su interior. Por encima de todas estas voces destaca la de Marion Bowman (1995), quien considera aptos para practicar cualquier tradición o religión celta a cualquier persona que sienta en su corazón que es celta. Bowman justifica la globalidad, ajena a los orígenes étnicos, exponiendo que en su opinión, los celtas describen su cultura (y no su etnicidad), de forma que cualquier persona pueda aprovechar el contenido de dicha cultura (Bowman, 2000).

4.b. Paganismo contemporáneo: la corriente espiritual y religiosa del celtismo

La expansión de la tradición celta expuesta en el punto anterior, tiene una manifestación clara en su rama espiritual y religiosa, la del paganismo contemporáneo del cual podemos atrevernos a definir el origen entre mediados y finales del siglo XX. Como intentaré dejar claro a lo largo de este estudio, la naturaleza de ese tipo de Druidismo y el Druidismo practicado a nivel religioso en nuestros días es diferente (*infra* Cap.6).

El origen del paganismo contemporáneo se puede ligar a un nombre, Gerald Gardner, un antropólogo, escritor, ocultista y brujo. Esta corriente, al igual que la obra de Gardner, está vinculada con la fascinación por lo celta, pero, en origen, tuvo como centro de su espiritualidad a la bruja, y no al druida, como ocurrirá en otras vías paganas posteriores. Con Gardner nace el paganismo ligado a la que se erigirá como vía pagana de la *Wicca* o “Wiccanismo”. Pero el universo pagano tendrá numerosísimas ramas en su haber (Lewis, 2009).

En clave druídica, la figura de Gardner es importante para comprender la diferencia del Druidismo que surgirá a partir de este momento con el que se desarrolló desde el siglo XVII hasta este punto. Gardner elige la brujería, y no el Druidismo que había sido el símbolo de la espiritualidad celta, para desarrollar su obra. Y las razones por las que lo hace resultan muy útiles para comprender la diferencia que intento exponer.

Al inicio de la lista de razones que llevaron a Gardner a orientar su obra hacia la brujería está la figura de Margaret Murray, estudiosa del contexto de la quema de brujas y de cuya obra Gardner importará numerosos conceptos a la suya. Pero, en clave druídica, son otras las razones que resultan interesantes. La primera, aunque más superficial, era la realidad

de los grupos drúidicos que existían en ese momento, con herencia decimonónica o incluso de los siglos XVII y XVIII. Eran grupos que, a ojos de Gardner, eran aburridos y superficiales. Gardner no buscaba crear un nuevo grupo de druidas, buscaba construir lo que para él era una nueva religión, y aquí es donde está la clave de la cuestión. Para Gardner, la legitimación de su religión en una tradición establecida era esencial: no se inventaba una religión, sino creaba una nueva religión en base a un linaje que podía reclamar (Lewis, 2009). Esta era postura de Gardner, como refleja la teoría de Eric Hobsawm (1984), quien afirma que “todas las tradiciones inventadas, en la medida de lo posible, utilizan la historia como legitimadora”.

Esta legitimación, en base a una tradición histórica, dista mucho de la idea de religión que tenían los principales grupos drúidicos decimonónicos, ligados a la masonería o el esoterismo, y caracterizados por gran heterogenia dentro de su ser. Por su parte, la corriente pagana de la brujería, o *wicca*, que surge con Gardner, está lejos de esa realidad religiosa decimonónica. Ahonda en la tradición para legitimarse como religión, de forma específica y concreta, lejos de la heterogeneidad previa. Por ello se atribuye a Gardner el honor de dar el pistoletazo de salida del paganismo contemporáneo a finales del siglo XX, el único contexto donde, en mi opinión, surge un Druidismo que puede ser considerado religión (Lewis, 2009).

4.c. Los pueblos celtas

Desde el comienzo de este estudio y principalmente desde el inicio de este capítulo se ha estado mencionando a los celtas, de forma homogénea y como si de una civilización al uso se tratase. Pero la realidad es que los celtas protagonistas de la tradición que nos ocupa no se adecúan a la generalización que les atribuye su denominación.

La realidad es que, en el contexto arqueológico, el término “celta” hace mención a una subdivisión indoeuropea, aunando como indoeuropeos a un conjunto de pueblos oriundos de la Edad de Bronce, que en dicho contexto poblaron las tierras del Mar Caspio, desde donde avanzaron hacia el este de India o hacia el oeste europeo. Los pueblos celtas, por su parte, son una rama futura de este conjunto de pueblos indoeuropeos (Lewis, 2009).

En lo que se refiere a los celtas, se tiende a ubicar su origen en las zonas del sur de Alemania y en Austria, identificando su cultura como “Cultura Hallstatt”, en relación con un hallazgo arqueológico ubicado en Austria, con restos del 700 al 500 a.C. Desde dicho origen, se sabe que grupos celtas se movieron hacia tierras francesas, ibéricas y británicas e incluso hacia el este de Europa y a zonas de Turquía.

A nivel religioso estos pueblos se caracterizaron por profesar cultos politeístas a nivel indígena, a un nivel comparable a los panteones romanos y griegos, que por otra parte partían de una raíz indoeuropea común, lo que hace más que posible que muchas deidades partiesen de un origen común. Además del marcado politeísmo de la religión de los pueblos celtas, poca más información original digna de valoración ha llegado a nuestros días, y siempre con cierto prisma de distorsión.

A nivel social, la teoría más aceptada en torno a la estructura de los pueblos celtas es la de Georges Dumézil (1988), quién definió la sociedad de los primeros pueblos indoeuropeos como una sociedad basada en una división triple entre la clase clerical, la clase guerrera, y la clase de los labradores y de los granjeros. Al emigrar a tierras de la India, los indígenas de este territorio se unirán a la estructura triple como una cuarta clase, haciendo de esta una estructura cuádruple. Pero, en el contexto concreto de los pueblos celtas, la estructura triple se mantendrá, pasando la clase clerical a ser una clase druídica. A diferencia de la presencia indoeuropea en la India, en donde no se extendió la fusión entre etnias, en el contexto de las islas británicas esta práctica sí se desarrolló de forma extendida, fusionándose los indígenas de tal territorio con los recién llegados. Esto hace que la llegada de los indoeuropeos a Gran Bretaña no se deba considerar una invasión, como se indica en muchas fuentes, si no una migración al uso.

La fusión de indígenas e inmigrantes forjó la civilización celta, que en el año 55 a.C., con la llegada romana liderada por Julio César, estaba totalmente construida.

A partir de este momento, como hemos podido comprobar mediante el estudio de las fuentes, la información que tenemos en torno al desarrollo de los pueblos celtas está fragmentada. Pero, a día de hoy, tenemos una serie de certezas que desmienten afirmaciones erróneas aceptadas durante siglos en torno a la cultura y religiosidad celta. Una de estas afirmaciones tan famosas es que Stonehenge fuese una construcción celta y su uso estuviese ligado a la actividad de los druidas. Al igual que Stonehenge, se afirmaba que otras estructuras de piedra menos famosas también estaban vinculadas con los celtas y los druidas. La realidad es que la migración que da pie a la existencia de celtas en Gran Bretaña, comenzó en la quinta centuria antes de Cristo, pero la datación efectuada en torno a Stonehenge en el siglo XX aportó la información de que la construcción de este conjunto megalítico se llevó a cabo durante un milenio y medio, concretamente, desde fechas cercanas al 3000 al 1500 a.C. Lo que desmiente la asociación entre Stonehenge y celtas que estuvo vigente desde el siglo XVII, cuando John Aubrey afirmó dicha relación en sus obras (Haywood, 2004). Pese a esta evidencia científica, los más de cuatro siglos

de vigencia de esta teoría hacen que siga teniendo seguidores, e incluso que, en algunos círculos druídicos actuales ligados a la tipología más romántica del Druidismo, se siga manteniendo esa creencia, no así dentro de los círculos académicos y las principales vías reconstruccionistas del Druidismo (Bowman, 2001).

A nivel cultural, los pueblos celtas serán expulsados mayoritariamente del territorio que a la postre pasaría a ser Inglaterra con la llegada en 1066 d.C de los pueblos nórdicos, previamente asentados en Normandía a finales del siglo X. Pero en Irlanda, Gales y Escocia se siguió manteniendo un predominio cultural celta.

4.c.1. Terminología e identidad

Cuando nos referimos a los pueblos celtas como tales, no estamos haciendo uso de un término con naturaleza étnica o arqueológica. Pues a nivel arqueológico, los hallazgos con los que contamos, como pueden ser La Tène o Hallstatt, pertenecen a una cultura material que, pese a vincularse con ellos de forma generalizada, no abarca todos los pueblos celtas. Concretamente, por ejemplo, los Goidelos oriundos de Irlanda nada tienen que ver con estas corrientes materiales (Ó'Donnabháin, 2000). De esta forma, debemos ser conscientes de que, cuando utilizamos el término “celta”, estamos utilizando un término de origen lingüístico, que hace referencia a una familia de lenguas y a los pueblo que las hablan. Esta familia de lenguas indoeuropeas da pie a la denominación de un área geográfica que marca el uso de dichas lenguas, el “cinturón” o la “franja celta”, dado que todos los territorios en donde se hablan estas lenguas están ubicados en el noroeste europeo. Dentro de esta zona se practican lenguas como el gaélico escocés, el gaélico irlandés, el gaélico oriundo de la Isla de Man, el galés y el córnico. Seis lenguas de territorios británicos a las que hay que sumar el bretón, cuyo desarrollo se dio en suelo francés (Lewis, 2009).

Pese al origen lingüístico del término, este evolucionó aplicándose a pueblos que nunca practicaron este tipo de lenguas, pueblos denominados como “naciones celtas”, terminología que en ocasiones llegaba a tener cierta connotación negativa, pero que, a la postre, actuó como aglutinante de pueblos muy heterogéneos, pese a tener una raíz común.

Entre estas “naciones celtas” existen pueblos en la Galia, el norte de Italia, Alemania, Bohemia o la facción celtíbera de la península ibérica o Rumanía.

Esta situación ha provocado que el término “celta” haya evolucionado desde un término de naturaleza lingüística a otro en el que se incluyen componentes culturales y étnicos.

Pero esta evolución hace que tendamos a una unificación de este tipo de pueblos que está muy lejos de la realidad. Los pueblos que poblaron zonas tan variopintas eran muy diferentes entre sí y, pese a que tenían ciertos rasgos culturales en común, lejos estaban de ser una civilización única a la que definir como “celtas” (Koch, 2006).

En base a lo expuesto previamente, podemos afirmar que lo que consideramos identidad cultural celta común a este tipo de pueblos es un constructo moderno. Durante su existencia, los pueblos celtas no se veían como parte de una nación o civilización común, si no como parte de una tribu o grupo concreta, con su propio líder y con una casta de guerreros básica en su estructura social, lo que hacía que estos grupos rivalizaran entre sí de forma beligerante.

Será a partir de los siglos XVII y XVIII, en el contexto romántico e idealizador del celtismo, cuando en Irlanda, Gales o Escocia se comience a construir una identidad cultural común, que haga sentir a sus gentes como parte de un “todo” celta (Haywood, 2001), sentimiento potenciado por los movimientos nacionalistas desarrollados en la otrora franja celta, cuya presencia fue más que significativa en naciones como Irlanda, Escocia o Gales. Estos movimientos nacionalistas buscaron reforzar su independencia respecto a la identidad anglosajona, apoyándose en la identidad cultural celta (Lewis, 2009). Más allá del nacionalismo, se desarrollará un movimiento en pos de la conservación de la cultura e identidad celta, denominado “pan-celta” (Haywood, 2004).

4.c.2. La realidad de los druidas de la antigüedad

Dada su posición central dentro del Druidismo, debemos centrarnos en la figura histórica del druida dentro del contexto histórico celta. Para comenzar es necesario definir el significado del término “druida”, en la medida de lo posible. Pues a poco que uno se introduzca en el contexto druídico de los celtas antiguos se da cuenta de que este término va más allá de las acepciones de un mero especialista religioso. De entrada, su origen ya es objeto de discusiones.

Por un lado, está la teoría, vinculada a la obra de Plinio el Viejo, que atribuye a este término origen griego, vinculado al concepto de roble, idea que muestra al druida como una especie de conocedor de la naturaleza, “conocedor del roble”. Otras voces se manifiestan de forma opuesta a esta teoría, argumentando que, en las lenguas celtas, la relación de término con los árboles o el roble en concreto no estaba presente. En irlandés moderno *draoi* tiene el significado de “brujo”, en galés *dryw* significa “reyezuelo” y en bretón *drev* viene a significar “jovial” (Guyonvarc’h y Le Roux, 2009).

Expertos en la cultura e historia celta como Thurneyren y Darbois establecen una relación entre el concepto de *druid*, entendido como “druida”, con el concepto de *súi*, “sabio” (Hubert, 1932). *Druid*, está compuesto por la raíz *dru* y la raíz *wid*. La primera de estas raíces es una fuente de debate, en torno a su origen y su significado: se considera que puede hacer referencia a una sabiduría elevada, “el mas sabio”. Por su parte *wid*, tiene origen indoeuropeo y significa “ver” o “saber”. Otras teorías posteriores, pese a tener matices propios, coinciden recurrentemente en los conceptos “saber”, “ver”, “conocer” y las vinculaciones con la naturaleza (Brunaux, 1996; Guyonvarc’h y Le Roux, 2009).

Pero no solo existe debate en torno a su denominación, sino también en torno a su naturaleza. Henri Hubert (1932) presenta el Druidismo como un sacerdocio común a las tribus celtas, una especie de nexo o cohesión entre los diferentes pueblos o tribus. La teoría de esta cohesión se sostiene en base a los supuestos viajes de los druidas entre los diferentes territorios celtas como base de la formación de futuros druidas. Un ejemplo de estas reuniones formativas es la mención que realiza César en su crónica de la “Guerra de las Galias” a la reunión de los Carnutes, a la que asistirían druidas de todas las zonas de la Galia. A estas reuniones se les atribuye un carácter formativo y jurídico, y un elemento de cohesión dentro del mundo celta.

Otras voces, como la de Jean Louis Brunaux (1996), no consideran que los druidas estuviesen presentes en todos los territorios celtas. Este autor afirma que no hubo presencia druídica, por ejemplo, en las fronteras de la Península Ibérica. Además considera que dentro de las creencias y los ritos del Druidismo existiría una gran variación regional: mostrar el Druidismo como un fenómeno pancéltico homogéneo es cuanto menos arriesgado.

Pese a esta carencia de homogeneidad, Brunaux (1996) sí dota a los druidas de una función de transmisión, consolidación y conservación de una serie de conocimientos, muchos de ellos ligados a la justicia, la educación, la filosofía o la religión, actividad que se pudo apoyar en la construcción de una serie de santuarios. Brunaux (1996) atribuye a los druidas una función sacerdotal, que les hace encargarse del culto privado y público. Además, les atribuye funciones ligadas al a justicia y la diplomacia.

Diodoro de Sicilia, en sus crónicas, realiza una división entre druidas, adivinos y bardos. División muy similar a la que realizan en sus obras Estrabón o Amiano Marcelino, que presentan a los vates, en lugar de los adivinos. Pese a las sutiles diferencias entre ellos, podemos ver como siempre se ubica al druida en lo más alto del trío (Zecchini, 2002). Es posible que estas figuras se fusionasen en muchos casos, o incluso que las funciones de

los druidas abarcasen a aquellas de los vates y los bardos (Guyonvarc'h y Le Roux, 2009). La figura del bardo suele ser identificada como una suerte de poeta y cantante, que contaba historias de carácter épico o satírico. Además los bardos eran músicos que acompañaban sus historias y cantos con instrumentos de cuerda. Esta figura solía vincularse a embajadores o políticos, dada la capacidad de enaltecer las cualidades de los mismos. De la misma forma, eran capaces de verter infamias en torno a quien fuese necesario con la misma efectividad. Esta situación les hacía partícipes de la vida política en mayor medida de lo que puede parecer en base a su faceta artística (Guyonvarc'h y Le Roux, 2009). Por su parte, el vate suele mostrarse como un adivino capaz de efectuar ritos y sacrificios. Su faceta adivinatoria les vincula con el conocimiento astronómico. La obra de Jean de Vries (1975) es clave a la hora de comprender la figura del vate.

Muchas de las definiciones de druidas les describen como sabios, lo que inequívocamente está ligado a una serie de saberes elevados. Entre ellos nos encontramos con los druidas dominando saberes como la filosofía y la teología. El mismo Diógenes Laercio les posiciona como padres de la filosofía (Guyonvarc'h y Le Roux, 2009; Torres, 2011).

Además de los conocimientos elevados, el druida desempeñaba otras funciones dentro de la sociedad celta. Entre ellas destacan las de organizador de rituales religiosos así como la dirección de los mismos, y sobre todo de los sacrificios.

Las predicciones o adivinaciones son otra función atribuida a los druidas. Autores como Tácito o Cicerón les describen como capaces de llevar a cabo augurios e interpretaciones vinculadas a los fenómenos celestes, a la astronomía así como a los restos de los sacrificios (Torres, 2011).

El druida también desempeñaba funciones medicinales. Esto responde a que en dicho contexto la medicina y la ritualidad religiosa en muchas ocasiones se mimetizaban. El conocimiento de los druidas del entorno natural les relacionaba con la recogida de ciertas plantas con dotes medicinales (Torres, 2011).

Otra de las funciones más representativas del druida es la vinculada con la educación y la formación de los futuros druidas. La formación de los futuros druidas (que según crónicas como la de Julio César podía extenderse durante dos décadas) tenía un objetivo de conservación de la tradición oral que cimentaba su disciplina (Guyonvarc'h y Le Roux, 2009; Torres, 2011).

No debemos obviar la faceta jurídica y bélica de los druidas. Dentro del contexto jurídico ejercieron el papel de árbitro en muchas ocasiones y, en su vinculación con el contexto bélico, actuaron como consejeros, mediadores, pero también como parte de la batalla,

siendo meros guerreros o incluso líderes bélicos (Guyonvarc'h y Le Roux, 2009; Torres, 2011).

Todas estas funciones que se acaban de exponer, y que se relacionan con los druidas dentro del contexto celta, bien podían estar desempeñadas por un hombre como por una mujer. Dentro de la sociedad celta, la mujer desempeño cualquier tipo de función, accediendo a posiciones de influencia y prestigio (incluso posiciones tan icónicas como el liderazgo militar) de la misma forma que un varón.

Desconocemos la denominación correcta de la versión femenina del druida, lo que genera que en las fuentes especializadas se haga referencia a ellas como “druidesas”, principalmente, pero también como “dríadas” o “mujeres druidas”, entre otras opciones menos destacables. La realidad, como expone Jesús Francisco Torres Martínez (2011) en sus estudios, es que no podemos conocer a ciencia cierta cual era la denominación correcta de las mujeres que desempeñaban el mismo papel que los druidas en los pueblos celtas.

4.d. La construcción del legado druídico celta

4.d.1. Idealización romántica

A lo largo de los puntos anteriores hemos mencionado como afirmaciones del siglo XVII, XVIII y del XIX se han desmentido y también se ha mencionado un proceso de idealización desarrollado en dicho contexto. Por su parte, también se ha mencionado la diferencia entre el paganismo de Gardner y los grupos druídicos previos. Además, en el estudio de las fuentes se ha hecho referencia a la naturaleza de las publicaciones del contexto decimonónico. Pero, para entender la diferencia entre el Druidismo actual y el Druidismo decimonónico, es necesario profundizar en este contexto, pese a que en el sexto capítulo dedicado a las vertientes tipológicas del Druidismo recuperemos en la medida necesaria este contexto (Lewis, 2009).

Como hemos mencionado al analizar las fuentes de dicho contexto, existen dos momentos históricos donde surge interés por la cultura celta, su religión y por ende la figura de los druidas. El primero de ellos fue el Renacimiento, cuando ciertos autores se interesaron por la figura del druida y la religión y espiritualidad de los celtas. Pero, sin duda, el más significativo y trascendente fue el contexto romántico desarrollado entre los siglos XVII y XIX. En esta época se trascendió el interés teórico en pos de una suerte de revival idealizado de los saberes y espiritualidades de los celtas personificados en la figura del druida que destacaba por encima de otros referentes de la sociedad celta.

Pero ese interés y esa intención de recuperación chocó de forma frontal con la escasez de información y prácticamente nulo conocimiento directo de la religión celta, obviando ciertas menciones de los nombres de algunas de sus deidades. Sin duda, la frase de John Arnott MacCulloch (1911) en torno a este tema expone a la perfección dicha situación, “Ningún celta nos ha dejado un registro de su fe y práctica, y los poemas no escritos de los druidas murieron con ellos”. Esta situación provocó que, en el siglo XVIII, autores interesados en dicho contexto como el poeta James MacPherson optasen por una falsificación documental. Este autor, ante la escasez de poemas o cuentos en idioma gaélico, publicó un grupo de poemas atribuido a un supuesto autor de la antigüedad llamado Ossian, una figura con la que podríamos establecer fácilmente un paralelismo con lo que significa Homero para la cultura clásica, pero, en este caso, en el contexto escocés.

Durante mucho tiempo estas obras fueron consideradas auténticas y calaron en el imaginario popular, influyendo en personalidades tan importantes como el mismísimo Napoleón, declarado fanático del autor escocés Ossian y su obra “The Works of Ossian”. Lo que Bonaparte no sabía era que esa obra en realidad fue escrita por el propio MacPherson en el año 1765 (Lewis, 2009). De la misma forma, resultará útil volver a una figura ya mencionada en este estudio: Edward Williams, o Iolo Morganwg, quién, bajo su pseudónimo, desarrolló una serie de estudios basados en documentos falsos o inexistentes, construyendo una teoría falsa en torno a los rituales de los druidas y los bardos, así como sus textos religiosos (*infra* 2.b.4).

Morganwg elaboró un Druidismo, en forma de deísmo místico, con influencias claras del cristianismo. En su poema, utilizado en las oraciones de la Orden Druídica Británica, se habla de Dios como un refugio, como fuente de entendimiento y conocimiento, como camino a lo correcto y de profesar amor a un dios que es todo bondad, ideas cuya relación con el cristianismo es fácil de establecer (Lewis, 2009).

Pero la clave de la cuestión es que muchos druidas decimonónicos e incluso actuales se inspiran en la obra de Morganwg. Lo hacen siendo conscientes de la falsificación llevada a cabo por el autor, pero otorgándole validez en su forma de entender su religión o espiritualidad. Pese a su falsificación, se le atribuye a Morganwg el valor de haber sido capaz de captar la esencia o el espíritu de los celtas y druidas originales. Sobre esta esencia o espíritu, volveremos en el punto 6.c. El patrón de que una falsedad se afiance como si de una certeza se tratase lo analiza de forma brillante James R. Lewis, definiéndolo como el “síndrome de las mentiras verdades” (2003).

Las obras como las de los autores mencionados ayudan a construir una imagen en torno al druida más atractiva de lo que la historia afirma sobre él, una figura idealizada a nivel teórico e iconográfico que, en ese camino hacia la espectacularidad y el atractivo, se aleja del espíritu germinal de los pueblos a los que intenta honrar o redescubrir. Dentro de este contexto, se da especial importancia a la relación de los druidas con Stonehenge, idea que, como se ha expuesto, se desmintió posteriormente.

Esta base teórica tendrá una aplicación práctica en el Druidismo filosófico de John Toland y el Druidismo de origen mágico de Henry Hurle, dos tipologías que representan a la perfección el contexto druídico en los siglos XVIII y XIX. En el sexto capítulo, se analizarán estas vertientes tipológicas al detalle (Lewis, 2009).

4.d.2. Importación y apropiación

La construcción de la identidad religiosa celta no solo se basó en la idealización desarrollada en el contexto romántico. Ante la falta de información histórica, se desarrolló un proceso de importación de rasgos de otras manifestaciones religiosas de las cuales sí existían muestras de información fidedignas. En base al establecimiento de paralelismos de otras culturas o civilizaciones con los celtas, se incorporaron al legado religioso del mundo celta rasgos ajenos. El chamanismo de grupos indígenas contemporáneos como los nativos americanos es un ejemplo de ello (Piggott, 1989). La existencia de un chamanismo celta es un tema con gran repercusión. Incluso existen publicaciones exclusivas sobre el tema, que aportan teorías con mayor o menor valor. Pese a ello, se trata de un paralelismo establecido por una serie de autores cuya veracidad es meramente teórica. Pero, de la misma forma que la idealización romántica, sumará en el imaginario popular establecido en torno al tema (Bowman, 2000; Lewis 2009).

Además de la mencionada relación con el chamanismo tribal, se pueden encontrar dentro de la espiritualidad celta o druídica importaciones de otras religiones, rasgos que se incluyen en el contexto celta adaptados a la naturaleza del mismo, se “celtifican” podríamos decir por simplificar el concepto. La mitología germánica es un ejemplo, así como otras formas de paganismo o incluso el monismo¹ del pensamiento *New Age* (Jones, 1998; Magliocco, 2008).

¹ El Monismo es una doctrina que afirma que la materia y el espíritu, como aspectos de la realidad, son iguales en esencia.

No se está afirmando que la espiritualidad o religión druídica se construya meramente mediante la importación o apropiación de otras religiones o culturas, adaptadas al estilo celta,. Pero sí es cierto que la construcción de una espiritualidad o religión en torno a un pasado con tan pocas fuentes en las que beber provoca la mimesis y el intercambio con otros contextos más o menos cercanos al original, que en muchas ocasiones están sumidos en la misma carencia informativa, con los cuales se retroalimenta.

4.d.3. De la teosofía al paganismo contemporáneo

La fase crepuscular del momento de idealización romántico dio paso a un momento concreto con gran trascendencia en lo que a la espiritualidad druídica se refiere. Concretamente, entre finales del siglo XIX y principios del XX, una corriente teológica impregnó la postura de los principales referentes del Druidismo del momento: la teoría teosófica.

Desde la Teosofía, se establecía la idea de que existía un legado universal de sabiduría, que a lo largo de la historia se habría manifestado mediante una serie de religiones, una teoría en la que la antigua espiritualidad de los celtas encajaba como anillo al dedo, y por lo tanto aplicar la Teosofía al Druidismo fue algo recurrente (Tingay, 1998).

Pese a las aportaciones e ideas teosóficas, la naturaleza de las órdenes druídicas decimonónicas se mantendrá como Druidismo predominante hasta finales del siglo XX, cuando, volviendo al inicio de este capítulo, surgen las corrientes paganas contemporáneas desde el pistoletazo de salida de Gardner y la *wicca*.

Para entender la naturaleza de este nuevo Druidismo nacido del seno pagano, y no místico y filosófico, hay que volver al siglo XVIII, concretamente a la obra de William Stukeley, médico y posteriormente clérigo, quien estudió los druidas en las postrimerías de su vida (Piggott, 1989).

Para Stukeley, los principios del Druidismo proclamados por los druidas coincidían con los de la religión anglicana. En base a esa idea, Stukeley desarrollará una visión del Druidismo moldeada en base al Protestantismo cristiano. En ella se establecerá un paralelismo de la figura del druida con el Abraham bíblico, entre otros muchos rasgos cercanos al Cristianismo.

Este tipo de Druidismo será clave en las prácticas de las órdenes decimonónicas, pero, como no puede ser de otra manera en base a su relación con el Protestantismo, mostrará un alto grado antagónico con las prácticas druídicas paganas, siendo visto el Druidismo decimonónico desde las órdenes contemporáneas como una versión pasada e incluso

tradicional, pero nunca como un precedente directo de su espiritualidad o religión (Hutton, 2003).

James R. Lewis (2005) se encargó de recopilar información sobre el número de personas que practicaban cultos paganos en diferentes territorios como Reino Unido, Nueva Zelanda o Estados Unidos. En su obra expuso estos datos a modo de estadísticas, buscando definir cual era el tipo de cultos paganos más practicados en cada territorio. Mediante esa información Lewis consiguió poner de manifiesto el aumento del Druidismo en su versión pagana contemporánea, en detrimento de las vertientes del Druidismo decimonónico, un Druidismo de origen pagano que ya en 2001 crecía significativamente dentro del contexto del paganismo contemporáneo.

4.d.4. La imagen estereotipada del druida.

La imagen que la gran mayoría de la población tiene en mente cuando piensa en un druida es la de un hombre cano barbado y con largos cabellos, un hombre que desarrolla su vida en armonía con la naturaleza, portando una hoz dorada y ataviado con una túnica blanca o gris.

Este constructo cultural no deja de ser el resultado del proceso de construcción de una identidad cultural que hemos descrito en los puntos anteriores, a que debemos sumar el imaginario sociocultural ligado a la ficción: Panoramix en los álbumes de Axtérix el galo, por ejemplo (Fig5), o el mago Gandalf (Fig6). La vinculación del druida con estos personajes que, dentro de sus obras de ficción, están en lado de los buenos provoca que se asocie al druida con seres pacíficos, idea que también se sostendrá en la teoría ya expuesta del “noble salvaje”. Son pocas las obras de ficción en donde nos encontramos con druidas guerreros, una imagen que se adecuaría mucho más a la realidad histórica. Tampoco suele mostrarse a los druidas practicando rituales, una realidad histórica que, pese a ser debatible y no estar demostrada de forma exacta, parece ser mucho más real que la de Panoramix recogiendo hierbas para elaborar su poción mágica.

Una obra de ficción donde se puede ver a un druida guerrero sumido en la batalla, ataviado con ropas cercanas a una armadura y armado, es la película *King Arthur* dirigida en 2004 por Antoine Fuqua. En esta obra se presenta a Merlín como líder de la tribu celta de los Pictos y bajo la imagen de un druida guerrero lejano al estereotipo que mencionamos.

Además se muestra a Merlín como un personaje gris, que no es todo bondad, como ocurre en otras imagerías, lo cual tampoco encaja con el estereotipo ligado al carácter del druida (Fig7).

La posición de las principales órdenes druídicas de nuestros días en torno al druida antiguo es la de asumir que se trate de un personaje complejo, importante dentro de la sociedad de las tribus celtas, que cumplía funciones variadas entre las que estaba la religiosa. Medicina o sanación, actividad ritual, conservación de información y tradiciones, astronomía, legislación, apoyo gubernamental y, por supuesto, sacerdocio son algunas de las funciones de los druidas antiguos aceptadas dentro de las principales órdenes druídicas hoy día (Lewis, 2009; Madera, 2020). En lo que se refiere al estereotipo iconográfico que nos ocupa, la posición desde el Druidismo actual es negativa. Sin embargo, órdenes como la Hermandad Druida Dún Ailline reconocen llegar a apoyarse en tal iconografía para explicar ante un público profano su disciplina religiosa (Madera, 2020). También reconocen que la vinculación de estos druidas fantásticos con la magia resulta contraproducente, llegando a provocar que muchas personas tengan una imagen equivocada de su disciplina espiritual y religiosa. Esta imagen estereotipada es una de las razones por las que muchas órdenes druídicas buscan desligarse al máximo de la corriente *New Age*, tema en el que profundizaremos en el siguiente capítulo (Madera, 2020).

Este estereotipo también se opone de forma directa a la existencia de mujeres druidas, pues siempre que se representa a los druidas, se hace mediante hombres, lo que hace que, en el imaginario popular, las mujeres druidas o druidesas parezcan inexistentes.

4.e La reconstrucción

Desde las hermandades contemporáneas practicantes del Druidismo de origen pagano se muestra una clara predisposición a recuperar el culto y las prácticas de los druidas dentro de las sociedades celtas antiguas. La clave para comprender el reconstruccionismo celta ligado al Druidismo no está en el objeto concreto en torno al que se produce la reconstrucción en sí, sino en la forma de desarrollar esa reconstrucción, que deberá fundamentarse en la intención de recuperar el espíritu o la esencia de una ritualidad y religiosidad antigua. Esto se traduce en que algunas prácticas se actualicen en pos de adaptarlas a la forma de vida actual, pero siempre respetando su esencia original.

El análisis de las fuentes y del proceso de construcción del legado celta ha puesto de manifiesto que recuperar las prácticas y el culto religioso de las diferentes sociedades celtas es una tarea imposible. No existe el material necesario para hacerlo y mucha información asumida como real durante siglos ha resultado ser falsa, por lo que la tarea reconstruccionista es todo un campo de minas. De esta forma, la manera de reconstruir esta religiosidad celta no es otra que un análisis de numerosa información y el cribado de

la misma en pos de buscar la información cuya veracidad está demostrada (Madera, 2020). Esta reconstrucción se realiza con la intención de acercarse lo máximo posible a la realidad, alejándose de idealizaciones, para que, en la aplicación de esa información en la .práctica druídica, se conserve la esencia de la misma (Geiser (2008).

Este objetivo obliga a las órdenes druídicas al constante estudio y, en base a las novedades o hallazgos producidos por el mismo, a la actualización de sus ritos o costumbres.

Pero sin duda existe otro concepto clave en lo que a reconstrucción se refiere, un concepto que, de no estar presente en este proceso, quitaría validez a su definición como reconstrucción, dejándolo en un mero revival o emulación. Este concepto es la actualización de los saberes extraídos del estudio. Para el Druidismo reconstruccionista es esencial adaptar la información y los saberes que forman parte de su aparato ritual a nuestros días y a la filosofía propia de las hermandades en particular (Harvey, 2007; Lewis 2009). Un ejemplo claro son los famosos y polémicos rituales que incluían sacrificios humanos, una práctica imposible en la sociedad actual, pero que en otros contextos religiosos o sociales podría llevarse a cabo sustituyendo estos sacrificios por otros con animales. Dentro de las hermandades druídicas, las cuales se suelen caracterizar por un respeto pulcro hacia los seres vivos y la naturaleza (lo que genera su oposición directa a la caza por deporte), esta forma de ritualidad es impensable. En su ritualidad esa parte será simbólica, dentro de un rito que respete el espíritu y esencia del original, pero que no atente contra su filosofía y modo de vida actual.

Retomo la idea de recuperar y mantener la esencia como objetivo, pues considero que ese objetivo es el que otorga validez a las diferentes vertientes reconstruccionistas, basadas en diferentes tradiciones a nivel local. Defino esta variedad como vertientes locales, pues existen vertientes reconstruccionistas druídicas que estudian el legado de zonas concretas donde los celtas tuvieron presencia en la antigüedad. Un ejemplo es el legado celta irlandés, probablemente la vertiente con más seguidores y que puede parecer, al acercarse al Druidismo, ser la vía única o principal. Pero también existe un reconstruccionismo dentro del contexto británico, escoces, gales, bretón o celtíbero. Es necesario matizar que, pese a hacer referencia al nivel local de estas vías, la práctica del Druidismo no es exclusiva de su contexto geográfico concreto: existe un reconstruccionismo irlandés en Estados Unidos y la hermandad druida más importante de España también comparte esa vía irlandesa (Harvey, 2007; Geiser 2008).

5. NEW AGE, PAGANISMO Y SU RELACIÓN CON EL DRUIDISMO

Dentro de las principales hermandades y órdenes druídicas o neodruídicas, se ha reivindicado la posición independiente de su disciplina religiosa y espiritual con respecto a la corriente *New Age* y a una parte del Paganismo contemporáneo. La justificación de esta desvinculación responde a la presencia esotérica y sincrética dentro de dichas corrientes, presencia que es meramente residual en el Druidismo reconstruccionista. La información recogida por Anaïs Madera Roldán en su Trabajo Fin de Máster aporta una luz significativa en torno a esta situación (2020).

La creciente presencia en redes sociales de sendas religiosas paganas como la druídica, la *wicca* o el *ásatrú* y todas las corrientes *New Age* provoca su mayor difusión, pero también hace que estas disciplinas se confundan, se mezclen y que, en muchos casos, su esencia se distorsione.

En este apartado profundizaremos en el *New Age* y el paganismo contemporáneo, con la intención de discernir cual es la vinculación, en su caso, del Druidismo con la corriente *New Age* y con el Paganismo contemporáneo. Al mismo tiempo intentaremos destacar los principales puntos en común (Prat, 2012).

5. a. Orígenes históricos

New Age y Paganismo han manifestado un crecimiento acelerado a partir de la década de 1970. Lejos de estancarse, dicho crecimiento ha aumentado en las últimas décadas, potenciado por las redes sociales y la significativa evolución de las comunicaciones (Delgado, 1994).

Su contexto se caracteriza por su heterogeneidad e incluso por su eclecticismo. Sin embargo, estas corrientes comparten el objetivo de alejarse, en su espiritualidad o religiosidad, de la iglesia institucionalizada, debido a su posición opuesta a la jerarquía y al sistema organizativo que la iglesia supone (Delgado, 1994; Prat, 2012).

Otros conceptos claves comunes en la espiritualidad y religión *New Age* y del Paganismo contemporáneo son el individualismo y, ligado a este, la experimentación. La persona que se introduce en este contexto lo hace en base a unas necesidades individuales que le hacen alejarse del modo de vida convencional. Para ello será para lo que tendrá que recurrir a la experimentación dentro del grueso ecléctico que supone el contexto *New Age* y el del paganismo contemporáneo. Practicando una u otra corriente, del contexto expuesto, hasta encontrar la espiritualidad que mejor se adapte a sus necesidades espirituales o religiosas (Prat, 2017).

Otro rasgo distintivo clave de estas corrientes es un interés nostálgico por el pasado, que se pone de manifiesto en la recuperación de tradiciones antiguas, tanto orientales como occidentales, readaptadas a nuestra forma de vida contemporánea. En la idea de nostalgia reside parte de la idea de resurgimiento que empapa el universo *New Age* y el Paganismo contemporáneo (Prat, 2017).

A nivel histórico, podemos definir el origen de estos resurgimientos espirituales en el siglo XIX, un origen marcado por una serie de circunstancias que favorecieron el florecimiento de esta corriente. La primera de estas circunstancias es el deterioro sufrido por las instituciones religiosas tradicionales, un deterioro que se complementa con la segunda circunstancia, es decir la creciente ascensión de religiones politeístas orientales como el Budismo o el Hinduismo. Una tercera circunstancia histórica a destacar es el creciente surgimiento y la expansión de fenómenos como las hermandades ocultistas, esotéricas y místicas, las conocidas como “new religions”, y la figura de los maestros o gurús espirituales.

Estas circunstancias han permitido un resurgimiento espiritual en el que han confluído contracultura religiosa y espiritual, revival romántico, orientalismo, misticismo, esoterismo y ocultismo. Las citadas hermandades ocultas y los maestros espirituales se han erguido como fulcro de este resurgimiento (Washington, 1995).

Uno de los ejemplos decimonónicos del nacimiento de estas nuevas religiones o espiritualidades es el conocido como “*New Thought*” o “Nuevo Pensamiento”, una corriente de búsqueda espiritual en la que destacan nombres como Ralph Waldo Emerson, Henry-David Thoreau y Walt Whitman. Esta fue una vía en la que el humanismo se mimetizó con un punto de vista cósmico y ecosófico². Sin duda, el fenómeno del “Nuevo Pensamiento” es el marco donde encontrar los orígenes del *New Age* y del Paganismo contemporáneo a nivel histórico (Prat, 2012).

Otro ejemplo es la Escuela Teosófica, creada por Helena Blavatsky y el coronel Olcott, una sociedad cuyo objetivo era descubrir las leyes que gobiernan el universo y difundirlas. Este fenómeno supuso el origen del ocultismo en occidente de una forma organizada (Washington, 1995). En él confluyeron influencias místicas, masónicas, así como

² La ecosofía, o ecofilosofía, es una corriente de pensamiento que promueve la búsqueda de la sabiduría necesaria para habitar el planeta, como respuesta al momento de crisis ecosistémica global que enfrenta la humanidad. Surge dentro de la ecología a finales del siglo XX, trascendiendo la posición antropocéntrica del movimiento ecológico.

orientales, formando un conjunto ecléctico en el que se defendía que todas las religiones históricas poseían una esencia común y que sería una nueva religión la que lograría transformar a la humanidad (Delgado, 1994; Prat, 2012).

Para terminar este apartado, creo necesario exponer una última idea, pues considero que no se puede entender el contexto histórico expuesto como germen del origen de estos fenómenos espirituales y religiosos sin tener en cuenta la idea de secularización desarrollada a nivel social en dicho periodo. Desde el siglo XVIII hasta el siglo XIX, la sociedad occidental experimenta un proceso de emancipación de los lazos ideológicos de las principales religiones. La sociedad evolucionó hacia sistemas gubernamentales y sociales, donde la religión tenía una presencia menos significativa que en siglos anteriores. En el siglo XVIII se inicia un proceso donde la razón comienza a imponerse a la fe y la superstición, de la misma forma la estructura social basada en el feudalismo y el vasallaje terminara colapsando y da paso a nuevos sistemas de gobierno. Sin la evolución a nivel social que supuso dejar esos lazos tradicionales atrás, el surgimiento o resurgimiento de la pluralidad religiosa y espiritual que hemos expuesto no habría tenido lugar y el ser humano vería limitadas, a día de hoy, sus posibilidades de elegir el movimiento religioso o espiritual que colme de forma más satisfactoria sus necesidades e inquietudes existenciales (Prat, 2012).

5. b. La *New Age*

La *New Age* (“Nueva Era”) es un fenómeno también definido como “New Religions”, “Nebulosa mística” o “nuevos imaginarios culturales” (Prat, 2012). Dentro de esta amalgama espiritual, convive la ciencia, lo esotérico, el orientalismo en su faceta espiritual, la sanación con terapias naturales, la meditación y un largo etcétera de saberes. Todos ellos tienen un objetivo común, es decir conseguir un cambio en la conciencia de la humanidad, un cambio que supondrá una transformación del ser humano que a la postre provocará otra en su planeta, propiciando la sanación del mismo. La creencia común de la necesidad de dicho cambio es el elemento en que confluye tal amalgama de creencias y saberes. La obra *The Aquarian Conspiracy*, escrita en 1980 por Marilyn Ferguson, es el ejemplo perfecto de la idea de una salvación necesaria de la humanidad, pues dicha obra supuso lo que se podría considerar como un manifiesto vertebral de la doctrina *New Age* (Prat, 2012). En ella se expone que sin una salvación del ser humano este está abocado a un destino funesto.

Además de esta idea, existen otros puntos comunes dentro del universo *New Age*. Uno de ellos es su postura opuesta a la centralización. La idea de dogmas centrales eclesiásticos o jerarquías internas se opone por completo a la naturaleza *New Age*. El individualismo de esta corriente llega incluso a sacralizar la autonomía del individuo en respecto a la naturaleza y el universo. Otro punto común es su creencia, ligada al ocultismo y la teosofía, en una deidad superior y absoluta conectada con todos los elementos y los seres vivientes, una creencia muy vinculada a la corriente ecofilosófica de la *New Age*.

Sin duda, la eclosión de este fenómeno tuvo lugar en las décadas de 1960 y 1970. En este momento, la corriente *New Age* experimentó un desarrollo sin precedentes desde Estados Unidos. Concretamente California fue el foco de tal desarrollo. Fenómenos como el *reiki*, el yoga, la homeopatía, la acupuntura, el tarot, la cábala, la meditación o la sanación con elementos naturales son sin duda buques insignia dentro de las prácticas *New Age*, mientras que en su amalgama sincrética de creencias destacan el misticismo, la angelología, la superstición, el espiritismo, el chamanismo, el animismo, la antroposofía y muchas más (Prat, 2012).

5. c. El Paganismo contemporáneo

El mismo debate terminológico expuesto en torno al Druidismo se puede desarrollar en torno al Paganismo contemporáneo. Términos como “Neopaganismo” o simplemente “Paganismo” son los más utilizados para nombrarlo. En este caso sí considero que el concepto genérico de “paganismo” tiene sentido a la hora de intentar englobar la cultura y la religión o espiritualidad del grueso de pueblos denominados “paganos”: el término “pagano” tiene una vinculación religiosa clara para diferenciar a estos pueblos de la religión dominante. Al considerar válido el término paganismo para referirse, de forma generalista, al estrato cultural e ideológico de los pueblos considerados paganos en la antigüedad, es necesario en mi opinión añadir un distintivo que marque la diferencia entre las versiones actuales y la espiritualidad antigua. Entiendo que “Neopaganismo” no es correcto porque no se trata de un paganismo nuevo, si no actualizado, reconstruido o adaptado a la sociedad contemporánea. Por lo que creo que “Paganismo contemporáneo” es la forma menos problemática de referirse a este tipo de religiosidades.

El Paganismo contemporáneo es un movimiento espiritual y religioso que cristalizó en las décadas finales del siglo XX, pese a que, como hemos expuesto, comenzó a germinar de forma embrionaria un siglo antes. El marco geográfico de su desarrollo fue el occidente europeo y Norteamérica. Dicho movimiento se basa en las tradiciones de la antigüedad

nórdica y celta, destacando entre ellas el nexo común del culto a la naturaleza. De la misma forma que la *New Age*, se trata de un movimiento heterogéneo, en cuyo seno se engloban diferentes corrientes y prácticas. Algunas de las más destacadas son la *wicca*, el *ásatrú*, la tradición germánica, y el culto a la divinidad femenina (Morris, 2009). Muchos autores, entre los que destaca Graham Harvey (2007), incluyen el Druidismo dentro de las versiones del Paganismo contemporáneo. En el siguiente apartado matizaremos esa inclusión.

Pese a su eclecticismo y diferentes manifestaciones, existen rasgos comunes que justifican la denominación Paganismo al total de estas corrientes. El rasgo principal sin duda es el marcado politeísmo de todas sus corrientes. En todas se rinde culto a una multiplicidad de deidades, extraídas del estrato mitológico y religioso de los cultos antiguos. Pese a esta variedad, el culto a una naturaleza sagrada como cimientos de su panteón politeísta está presente de forma visible en todas las variantes de los cultos paganos contemporáneos. Este culto a la naturaleza como base de la religiosidad provoca la vinculación de este tipo de cultos con el movimiento ecologista y, en muchos casos, atribuye a esta religiosidad un carácter de filosofía de vida (Morris, 2009).

La veneración a la naturaleza impregna la base espiritual, religiosa y teórica del Paganismo contemporáneo: la ritualidad de sus versiones está marcada por los denominados ciclos naturales, establecidos en base a la estacionalidad anual. En el Paganismo contemporáneo están marcados en el calendario los equinoccios y los solsticios, momentos en los cuales se llevan a cabo festividades referentes como *Samhaim* en otoño y *Beltane* en primavera. Se considera que esos momentos del año son los más propicios para trascender la realidad del mundo en el que vivimos y así poder llevar a cabo una forma de comunicación con seres que trascienden nuestra realidad terrenal (Morris, 2009).

5.d. La relación del Druidismo respecto a la *New Age* y el Paganismo contemporáneo

Si realizamos una sencilla comparación de las principales características de la *New Age*, el Paganismo contemporáneo y el Druidismo, podemos observar que, pese a existir similitudes, son más numerosas las diferencias. Debido a ello, en este apartado matizaré la relación del tema central de este estudio con los dos contextos con los que se relaciona en mayor o menor medida.

Podemos observar que facetas como la nostalgia respecto a un pasado idealizado, como respuesta a una inquietud espiritual, está presente en el Druidismo de la misma forma que

en la *New Age* y en el Paganismo contemporáneo. Esa nostalgia en común provoca que la idea de revival romántico, o reconstrucción adaptada a nuestros días, también sea una faceta en común entre estas espiritualidades o religiones.

Otro nexos es el origen histórico. La evolución histórica que da pie a la cristalización de estas nuevas corrientes religiosas en las últimas décadas del siglo XX es prácticamente la misma.

Por el contrario, las diferencias son más numerosas. La primera de ellas es la escasa presencia del esoterismo y el ocultismo dentro del Druidismo, mientras que en la *New Age* son más que palpables, así como en ramas del Paganismo contemporáneo como la *wicca* o la brujería.

El marcado eclecticismo de la *New Age* y del Paganismo contemporáneo no está presente en la misma medida dentro del Druidismo. Es cierto que dentro del Druidismo se reconstruyen diferentes cultos a nivel regional, pero se trata de un movimiento mucho más heterogéneo que el Paganismo contemporáneo y que la *New Age*. Esto responde a que el Druidismo en su versión reconstruccionista es un fenómeno más concreto, con unos límites y una organización mucho más marcados que los movimientos con los que le comparamos. Ligado a su faceta heterogénea y al eclecticismo, está el sincretismo, que podemos observar sobre todo en la *New Age*, aunque también en ciertas ramas del Paganismo contemporáneo. En este caso, el sincretismo tampoco es una faceta que se manifieste en una medida destacable dentro del Druidismo. Un campo en el que no se observan uniones de pensamientos opuestos o muy diferentes entre sí, circunstancia que si podemos observar en el contexto pagano y principalmente en la *New Age*.

En lo que a características específicas de la *New Age* se refiere, destacamos el orientalismo, pues se trata de uno de los principales cimientos de muchas de las manifestaciones *New Age*.

Pero, sin duda, una de las facetas más claras en las que el Druidismo se diferencia de *New Age* y de algunas de las ramas principales del Paganismo contemporáneo consiste en no partir de una posición contracultural. El Druidismo reconstruccionista se establece y define como religión, no busca alejarse de la estructura religiosa tradicional. Al contrario, adapta muchas de sus facetas estructurales en pos de su fortalecimiento y legitimación como disciplina religiosa. Sus principales hermandades y órdenes presentan una estructura marcada, con posiciones férreas basadas en las raíces y la tradición, algo muy diferente de las corrientes *New Age* o de ramas paganas contemporáneas como la *wicca*, que se desarrollan en base a una estructura y líneas más difusas y eclécticas. Para los

practicantes del Druidismo como religión es necesario llevar a cabo un culto bien estructurado, en base a un sistema organizativo que ayude a transmitir y conservar su tradición. Consideran que tal organización es el único camino posible para que el Druidismo sea una experiencia plena a nivel individual y colectivo, lo que fortalece una idea de comunidad que, a diferencia de otras religiosidades más individualistas como el Druidismo, valoran en positivo (Madera, 2019).

En base a tal comparación y al estudio de naturaleza, orígenes y evolución de estas tres ramas espirituales, considero que la reivindicación de la independencia del Druidismo respecto a las corrientes *New Age* tiene una justificación perfectamente fundamentada y argumentos sólidos. Las diferencias a nivel teórico, práctico y organizativo son palpables y, por mucho que en el caldo de cultivo de su origen histórico confluyan en ciertos puntos comunes, definir como corriente *New Age* al Druidismo, sobre todo en sus versiones más recientes, es incorrecto.

Sin embargo, las vertientes filosóficas del Druidismo sí pueden ser equiparadas a la *New Age* de una forma más efectiva. Pues, en esta tipología del Druidismo, la faceta individualista está más presente, la organización no está tan desarrollada como en su contexto reconstruccionista y el sincretismo y el eclecticismo son más palpables.

Pero el Druidismo como filosofía es una excepción minoritaria: el grueso del Druidismo desarrollado a día de hoy tiene una naturaleza reconstruccionista o, en menor medida, una naturaleza espiritual, pero siempre en base a una organización mucho más marcada que a de las corrientes *New Age* (Madera, 2019).

La situación con respecto al Paganismo contemporáneo es significativamente diferente. Es cierto que existen voces desde el Druidismo que buscan alejar su vía religiosa de la denominación de “Paganismo”. Pero, a diferencia de la independencia respecto a *la New Age*, reclamada para no “desvirtualizar” su movimiento, la independencia respecto al Paganismo responde a la evolución del término en los últimos años. En este caso no se discute la naturaleza común entre el Paganismo contemporáneo y el Druidismo: en muchos casos se acepta que la religión druídica es una religión pagana, cuyo origen ha sido una rama más del propio Paganismo contemporáneo. Pero se considera que el concepto de Paganismo contemporáneo es demasiado amplio y ha evolucionado de una forma caótica y confusa en los últimos años. Se entiende que, dada la difusión de este tipo de espiritualidades o religiones paganas en los últimos años, el término ha mutado hacia una especie de cajón desastre donde vale todo. El término se ha inflado incluyendo corrientes muy diferentes entre si. El grueso de seguidores del Druidismo considera que

el origen pagano de su disciplina es evidente, en cuanto a ritualidad estacional, culto a la naturaleza y animismo inherente se refiere, pero no está de acuerdo en que siga vinculándose su doctrina con un contexto que es tan amplio a día de hoy.

Coincido con Graham Harvey (2007) en considerar el Druidismo como una corriente religiosa del Paganismo contemporáneo. El Paganismo contemporáneo basa su ritualidad en los ciclos naturales y un culto a la naturaleza con raíces animistas, base que sostiene sin duda también el Druidismo. Además, el Paganismo contemporáneo reconstruye cultos antiguos (tanto nórdicos como celtas) adaptándolos a la actualidad. No obstante, considero que el crecimiento del Druidismo como religión, su carácter estructurado y su avance hacia la cristalización de su oficialidad religiosa le dotan de un nivel superior a otros cultos paganos actuales. En otras palabras, el Druidismo ha trascendido, a nivel religioso, de una forma que otros cultos paganos no están cerca de llegar a hacer. Por eso creo que denominar un practicante de Druidismo únicamente como pagano no hace justicia a su práctica religiosa. De la misma forma, considero que un seguidor del Druidismo debería ser consciente de que su religión es una religión pagana y su origen es el de una rama más del Paganismo contemporáneo, una rama que a día de hoy es más fuerte y estructurada que sus hermanas, y que incluso se ha emancipado de los límites de sus raíces originales.

6. LAS VERTIENTES TIPOLOGICAS DEL DRUIDISMO

Después de profundizar en las diferentes órdenes y asociaciones druídicas más representativas, he podido establecer una división en base a su naturaleza y, dentro de esta división, una subdivisión que responde a su tipología.

El estudio del Druidismo como religión, como corriente espiritual o como filosofía es un campo con pocos estudios específicos. A la hora de profundizar en las fuentes que abordan este tema de forma directa o tangencial, he podido comprobar que esta división tiene tantas versiones como los autores que se han propuesto llevarla a cabo. Existen puntos comunes, pero cada autor incluye en ella su punto de vista a respecto, lo que dota a su división de características singulares. Por mi parte, a la hora de estructurar esta división, me he encontrado en sintonía con ciertos puntos comunes a estas divisiones previas, pero también he incluido otros que me han parecido necesarios y que no están

presentes en los estudios previos o que se oponen a ciertos aspectos de los mismos (Lewis, 2009; Prat, 2017).

En base a su naturaleza existen dos caminos distintos dentro de las corrientes druídicas contemporáneas. El primero de ellos es el camino filosófico, mientras que el segundo es el camino espiritual. Será en el segundo donde tienen cabida las versiones del Druidismo que a priori se pueden definir como religión.

6.a. El Druidismo filosófico

Esta versión del Druidismo muestra una herencia clara del revivalismo desarrollado en los siglos XVIII y XIX (4.d.1). Por ello, las corrientes esotéricas del momento, así como la idealización generalista del druida (*infra* 4.d.4), tienen un gran peso en la tipología de Druidismo que nos ocupa.

Se trata de un Druidismo que se entremezcla con la *wicca* o la espiritualidad asatru en mayor medida que el resto de vertientes druídicas. La presencia de esta forma de entender el Druidismo a día de hoy es significativamente inferior a la tipología espiritual o religiosa que presentaremos a continuación. Además de ser menor, al tratarse de un camino filosófico, da lugar a la presencia de órdenes o asociaciones más ambiguas que la vertiente espiritual, pues se trata de una senda que da pie a ser recorrida de forma individual y no tanto en comunidad. A eso se debe la heterogeneidad de este tipo de Druidismo, pues cada individuo que recorre este camino druídico lo hará en base a su forma de entender la vida, extrayendo de aquí y de allá. Se trata de un camino filosófico, una forma de vida compaginable con todo tipo de religiones.

Sin duda, el factor más determinante a recalcar de esta senda druídica es la comunión con la naturaleza, una comunión que ha de estar presente ya sea en su forma más básica, el respeto a la naturaleza, o en una versión más espiritual vinculada con el culto a la misma (Cox, 1929; Clark, 2000; Lewis, 2009). Dentro de este camino en comunión con la naturaleza tienen cabida creencias y costumbres de los druidas antiguos, siempre extraídas de las fuentes históricas que hemos expuesto previamente.

Es en este tipo de Druidismo, dada su heterogeneidad y su baja o nula institucionalidad, nos encontramos con un mayor número de casos de “intrusismo”: se trata de personas con una gran inquietud espiritual, pero que no se adhieren a ninguna institución, por lo que no podrán en la gran mayoría de los casos profundizar realmente a nivel espiritual en lo que es el Druidismo; por otro lado, hay personas que se autodefinen como druidas con un

interés económico, sirviéndose de lo espiritual como vía para lucrarse y haciéndose partícipes de espiritualidades como el Druidismo, el Paganismo, el *wicca*, el *ásatrú*, el *reiki* o el yoga en función a la demanda o a las necesidades de sus potenciales clientes (Cox, 1929; Clark, 2000).

Opino que cuanto menor sea el grado de heterogeneidad y mayor sea el carácter específico del Druidismo como disciplina espiritual o religiosa, menor será la presencia de intrusos, tanto los que podemos definir como desinteresados, dada su inquietud espiritual, como de los interesados que buscan ganarse la vida gracias a este tipo de espiritualidades. De la misma forma que afirmo esto en clave druídica, puedo a hacerlo en torno a otras corrientes ligadas al Paganismo, como el *ásatrú* o la *wicca* o las diferentes corrientes *New Age*.

A continuación, expondremos las dos vertientes del Druidismo filosófico que podemos definir como las más extendidas o las que más trascendencia han tenido a nivel histórico.

6.a.1. Druidismo con raíz esotérica y racionalista

Se trata de la vertiente más germinal de las diferentes vertientes del Druidismo y su naturaleza dista en gran medida de mi definición en torno al Druidismo como corriente espiritual o religiosa. No obstante, su papel como influencia o precedente de los tipos de Druidismo actual que encajan con mi concepción de Druidismo como religión no puede obviarse y por ello esta tipología tiene cabida en esta división.

El inicio de esta corriente druídica debemos buscarlo en la obra del filósofo y librepensador John Toland, “Historia crítica de la religión Celta”, posteriormente denominada “Historia de los Druidas”, creada en 1740. Este autor llegó incluso a formar una de las primeras órdenes druídicas, denominada *Universal Druid Bond* (UDB), con la que conectó a muchas de las órdenes druídicas surgidas o existentes en dicho contexto. Tanto la UDB como su obra sirvieron de nexo común para muchas de la más de una treintena de asociaciones druídicas existentes en dicho contexto histórico.

La visión de Toland sobre la figura del druida peca de ser idealizada e imaginativa, y vinculada a la visión romántica del momento. Por lo tanto, la reconstrucción que pudo realizar del Druidismo en ese contexto dista mucho de los ritos históricos y de los ritos de las organizaciones druídicas reconstruccionistas actuales (Cox, 1929; Clark, 2000).

Pese a esta visión idealizada, el planteamiento teórico de la corriente de Toland es muy interesante. Su postura racionalista en torno a la religiosidad es denominada “Deísmo” y su práctica se define como “Tradición primordial”: se considera que la religión es

perenne, entendiendo religión como la verdad esotérica y espiritual que, pese a quedar opacada en algunos periodos de la historia, volverá a la humanidad. Se podría decir, de forma simplificada, que la “Tradición primordial” se opondrá al Panteísmo, en el que los seres humanos acceden a una falsa consciencia, en lugar de la verdad (Cox, 1929; Clark, 2000; Lewis, 2009).

El concepto de “Tradición primordial” es sin duda el que más pervivencia tiene de esta tradición druídica con raíz esotérica y racionalista. Pues, pese a que su naturaleza y forma haya evolucionado, la intención de acceder a una verdad universal que siempre ha estado presente, mediante cultos o ritos extraídos del pasado, es sin duda la base de las principales asociaciones druídicas espirituales y religiosas actuales, sea cual sea su naturaleza.

6.a.2. Druidismo con origen masónico

No he denominado a esta vertiente como “Druidismo masónico”, pues, pese haberme enfrentado a esa nomenclatura en diferentes fuentes, no considero que sea la denominación correcta. Es cierto que posee similitudes con la corriente masónica, a nivel semántico e iconográfico, sobre todo en sus aspectos iniciales. Pero la vinculación entre la naturaleza de esta corriente druídica y la masonería no justifica denominarlo “Druidismo masónico”. La principal relación con la masonería de este tipo de Druidismo es su origen, ligado a cierto número de logias masónicas. Este origen provocó que el desarrollo de su ritualidad compartiese ubicación con las actividades de dichas logias. por lo tanto estamos ante una versión del Druidismo practicada bajo techo, lo cual resulta bastante singular y prácticamente impensable en las versiones druídicas actuales (Cox, 1929; Clark, 2000).

El origen de esta corriente británica es el movimiento revival romántico del siglo XVIII, concretamente el 28 de noviembre de 1781, cuando Henry Hurle fundó en la taberna *King's Arms* una asociación o logia basada en la imagen idealizada de los antiguos druidas que ya se ha expuesto en este estudio. El nombre de la asociación fue *Ancient Order of Druids* (AOD). Al respecto de su origen se han extendido dos teorías: la primera afirma que la creación de la logia como tal responde a la reacción de los miembros ante la inclusión de intrusos en su sociedad; la segunda sugiere que la fundación de esta organización fue debida al fallecimiento de uno de los amigos reunidos en el *King's Arms*, para recaudar dinero para donárselo a la madre del fallecido. Como se puede observar,

tanto una como otra versión del origen poco tiene que ver con lo que hoy día entendemos como Druidismo, y la vinculación con los druidas era más iconográfica y denominativa, dentro del contexto de revival romántico, que teórica o espiritual.

La logia original consiguió un éxito destacable, desembocando en que, un siglo después de su fundación, existiesen más de una decena de logias entre el sur de Inglaterra y la zona de Londres o Ipswich. Estas vieron su número disminuir cuando la revolución francesa provocó un terror creciente en el seno del gobierno británico, que puso el foco de sospecha en las sociedades secretas, haciendo suyo el refrán “cuando las barbas de tu vecino veas pelar, pon las tuyas a remojar” (Cox, 1929; Clark, 2000).

La evolución del grupo tendió al crecimiento y a la dispersión, hasta que chocaron los intereses de los miembros más adinerados con los de la clase más humilde. Esta última se abogaba por una función benéfica de la asociación y por una estructura basada en una organización democrática, algo que los dirigentes conocidos por aquel entonces como “archidruidas” no veían positivamente. Debido a estos intereses contrapuestos, en 1833, cuando la AOD contaba con más de doscientas logias, se produjo una escisión. La Gran Logia, cúspide del poder de la asociación, expulsó a un gran número de logias a través de un comité provisional, logias que ante tal expulsión crearon su propia asociación en señal de protesta. Se hicieron llamar “United Ancient Order of Druids” (UAOD).

En el siglo XX, a medida que se sucedían las dos guerras mundiales, las posturas de las diferentes organizaciones se acercaron. Pero el establecimiento en el Reino Unido de la denominada “sociedad del bienestar” significó el principio del fin de estas asociaciones, pues sus objetivos benéficos dejaban de tener la vigencia que habían tenido hasta ese momento. Esto ha provocado que, en la década de los noventa, la UAOD desapareciera por completo, mientras que la AOD todavía pervive como una sociedad caritativa y filantrópica, convirtiéndose de esta forma en la orden druídica más antigua existente.

No obstante, el quid de la cuestión es si entendemos esta agrupación, tal cual es a día de hoy, como una agrupación u organización druídica. Si bien es cierto que hay que destacar la influencia de esta orden para las organizaciones druídicas actuales, su naturaleza dista mucho de ellas. En este caso lo druídico está presente a nivel iconográfico, un nivel mucho más superficial de lo que presentan las organizaciones druídicas de tipo reconstruccionista. La religión o la espiritualidad no tienen la presencia necesaria para que este tipo de organización se considere druídica, tal como yo definiría la religión druídica actual.

6.b. El Druidismo revivalista

A diferencia del camino filosófico, el Druidismo revivalista presenta un objetivo diferente y va más allá de ser una componente mística de una forma de vida, siendo en este caso un camino espiritual o completamente religioso. Su objetivo es acercarse lo máximo posible a la realidad histórica de los antiguos druidas y recrearla. Dentro de esta corriente sigue presente la conexión y comunión con la naturaleza, y también la idealización del druida en alguna de sus versiones, pero mayoritariamente de forma incompatible con otras religiones o cultos, lo que nos permite observar un mayor grado de especificidad que en el camino filosófico.

El revival celta entendido como emulación o reconstrucción del pasado tiene como objetivo hallar los mecanismos o vehículos mediante los cuales desarrollar la actividad espiritual o religiosa que permita al practicante acceder a las verdades atesoradas en lo que podemos entender como “Tradición primordial” de la cultura celta. De forma simplificada, podemos definir ese revival como los medios que una persona hallará en la historia para comunicarse o relacionarse de forma espiritual con la naturaleza, de la misma forma que lo hacían los celtas, una manera de recrear la esencia de la espiritualidad y religión celta extraída del pasado (Lewis, 2009; Prat, 2012).

En la corriente revivalista del Druidismo es donde se encuentran organizaciones con una estructura más articulada y donde mayor institucionalización existe. Esto permite una mayor especificidad, lo que se traduce en la actitud diferenciadora de muchos de los miembros de las organizaciones pertenecientes a esta corriente, entendiendo como actitud diferenciadora la diferenciación del Druidismo de otras espiritualidades vinculadas con el contexto pagano. La lucha de estas instituciones con la inclusión de su práctica druídica en el contexto pagano o *New Age* es constante y es el ejemplo claro de lo definido y específico de su espiritualidad o religión.

La medida o forma en la que se lleve a cabo el revival determina su división tipológica (Lewis, 2009; Prat, 2012). Por el contrario, no estableceré división alguna a nivel geográfico, puesto que la esencia del revival es la misma en la tradición celta de los irlandeses, galeses, britanos, galos, celtíberos o bretones.

6.b.1. Druidismo revivalista utópico³

Este tipo de Druidismo revivalista se caracteriza por mantener una línea espiritual muy creativa, ligada a su componente práctico. Si estableciésemos una escala en lo que a idealización de la figura del druida romántico se refiere, este Druidismo tendría un grado de idealización mayor que el Druidismo reconstruccionista que expondremos a continuación.

El objetivo común de las principales organizaciones que enmarcan en este tipo de Druidismo es proteger y restaurar la tierra mediante los que se definen como tres anhelos básicos. El primero de estos anhelos es ser creativos en nuestra vida; el segundo es ser comunicativo con la naturaleza; y el tercero es el acceso a la fuente de sabiduría. Es el tercer anhelo, sin duda, el que podemos relacionar de forma más directa con el proceso de revival de las tradiciones y espiritualidad celta en pos de lo que definimos, de forma simplificada, como la verdad de la “Tradición primordial”. El objetivo protector y restaurador de la naturaleza es eminentemente utópico en el contexto actual, de ahí mi definición de esta tipología como utópica. Por su parte el adjetivo romántico responde a que la idealización de la figura del druida es clave en este tipo de Druidismo. En ella están presentes las tres figuras del contexto celta que se simplificaron en la figura romántica del druida en el siglo XVIII. Estas tres figuras, que hemos presentado previamente (*infra* 4.c.2), se relacionan con los siete dones que vertebran este tipo de Druidismo: 1) la filosofía, que se vincula con la ecología y la concepción del carácter sagrado de todos los seres vivos; 2) la sanación vinculada con lo espiritual y lo holístico; 3) el contacto con la naturaleza, organizado en las ocho celebraciones estacionales; 4) la vida como camino a través de ritos de paso; 5) la apertura a otras realidades y al mundo esotérico; 6) desarrollar nuestro potencial, a nivel intelectual y creativo; 7) la magia ligada a la sanación, la sabiduría y la inspiración.

Además de ser ligados a la figura romántica del druida, estos dones también pueden ser considerados utópicos en cierta medida. Pues incluyen elementos mágicos o esotéricos además de espirituales. La idea de la adivinación ligada a los astros está presente en muchas de las asociaciones de este tipo de Druidismo. Estas creencias otorgan a este tipo de Druidismo revivalista un carácter más ambiguo y esotérico que la vertiente

³ La información para desarrollar este punto se ha recogido mediante el estudio de las principales órdenes representantes de esta vertiente tipológica concreta, a través de sus páginas web: ordendruidamogor.com - druidry.org.

reconstruccionista. Entre las principales organizaciones existe mayor heterogeneidad que entre las reconstruccionistas, lo que provoca una mayor vinculación, equívoca o no, con las corrientes *New Age* o wiccanas, así como un mayor grado de intrusismo en este determinado contexto.

En este tipo de Druidismo tiene mucha presencia la iconografía del druida. La vestimenta típica del druida romántico (*infra* 4.d.4) está presente en muchas de las organizaciones de este tipo, así como muchos elementos simbólicos. Esta iconografía no está tan presente en el reconstruccionismo, cuyos objetivos están más centrados en la recreación a nivel práctico en pos de ahondar en la esencia del pasado y no tanto en su faceta gráfica o iconográfica. Ese interés por lo visual otorga a este tipo de Druidismo utópico un carácter más superficial que el reconstruccionista.

La organización más destacada de esta tipología druídica, y que en muchos casos sirve como ejemplo que emular para las organizaciones de nuevo cuño, es la *Order of Bards, Ovates & Druids* (OBOD), quienes se autodefinen como “una escuela de misterios, una comunidad en todo el mundo, que ama la naturaleza y quiere seguir un camino mágico y espiritual que respeta y protege el mundo natural en toda su belleza. Los miembros trabajan con enseñanzas espirituales que combinan la inspiración de los antiguos druidas y las historias antiguas con la erudición contemporánea y los conocimientos sobre la relación entre los seres humanos y el mundo de las plantas y los animales, las estrellas y las piedras. En este sitio encontrará cientos de artículos sobre Druidismo y tradiciones druidas, espiritualidad de la naturaleza, dioses y diosas, contribuciones de miembros y mucho más”. Esta definición representa a la perfección la esencia de este tipo de Druidismo en su faceta esotérica y mágica y en su naturaleza romántica y utópica.

Dentro de las fronteras españolas, es posible ubicar dentro de esta vertiente tipológica la Orden Mogor. Su revivalismo no alcanza el grado de reconstruccionismo, pese a que en ciertos aspectos roce ese nivel de especificidad.

Si tuviese que incluir un último adjetivo para definir a esta tipología es ecléctico, un adjetivo que nunca utilizaría para definir al Druidismo reconstruccionista y mediante el que por lo tanto establezco una diferenciación clara entre ambos. Lo esotérico, la magia, la adivinación o la sanación no están presentes de la forma que lo están en el Druidismo reconstruccionista y eso otorga al Druidismo romántico utópico una naturaleza ambigua que me hace definirlo como corriente espiritual y nunca como religión. El componente

ecléctico, así como el esotérico o el superficial, tiñen a las asociaciones de este tipo de Druidismo de un tamiz menos serio que las asociaciones reconstruccionistas.

En una escala marcada por su claridad, organización y estructuración, el Druidismo revivalista utópico está situado en una posición intermedia entre las vertientes del filosófico y el Druidismo revivalista reconstruccionista.

6.b.2. Druidismo reconstruccionista⁴

Esta vertiente tipológica del Druidismo contemporáneo resulta esencial a la hora de definir esta corriente espiritual como una religión. Estamos ante una forma de entender el Druidismo cuya estructura y organización son más que destacables. En este caso, las ambigüedades desaparecen en la gran mayoría de las organizaciones y su funcionamiento y estructura interna se adecúan por completo a la definición de organización religiosa. No es baladí que alguna de las organizaciones más representativas de esta corriente tipológica hayan oficializado, mediante los medios legales correspondientes, el estatus de religión de su forma de practicar el Druidismo (Madera, 2020).

La clave para comprender la forma de revival que practican los usuarios de esta vertiente tipológica es el concepto que da nombre a esta vía, la reconstrucción. Lejos de la imitación u homenaje que podíamos ver en las otras vertientes del Druidismo, en este caso la forma de trasladar la sabiduría celta a nuestros días es una reconstrucción basada en un redescubrimiento de la tradición. Este redescubrimiento obliga a los practicantes de este tipo de Druidismo a sumergirse en el estudio de las fuentes que tienen a su disposición, en pos de rescatar técnicas, ritos, procedimientos, tradiciones o deidades en que reside la esencia de la espiritualidad celta. Pero este rescate no se realiza para la imitación, como ya se ha expuesto, sino se lleva a cabo para su correspondiente reagrupación, reestructuración y readaptación a nuestro mundo contemporáneo. Se trata de un proceso complejo que, sin lugar a dudas, aporta a esta vertiente druídica un nivel superior a las previamente expuestas, pues la base teórica que cementa su espiritualidad es más que sólida y el esfuerzo que se ha llevado a cabo para construirla marca la diferencia con el resto de vertientes tipológicas (Madera, 2020).

⁴ Además de las fuentes citadas, el grueso de la información para desarrollar este punto se ha recogido mediante el estudio de las principales órdenes representativas de esta vertiente tipológica concreta, a través de sus páginas web: druidjournal.net - dunailine.org - druidismoirlandes.es.tl

Cabe preguntarse ¿Por qué es necesario readaptar una tradición u religión a nuestros días? ¿Tiene sentido? ¿O lo lógico, si se busca conservar la esencia de una religión de la antigüedad, es llevarla a cabo tal cual era? El objetivo prioritario es conservar la esencia de dicha religiosidad, una esencia que es trascendente a la hora de entender el Druidismo de nuestros días y a la que hay que acceder con las fuentes limitadas que hemos descrito en el capítulo 2. Cuando decimos que el reconstruccionismo busca conservar la esencia, nos referimos a que su proceso de reconstrucción, primará este objetivo. Si se conserva la esencia original de la tradición antigua, los ritos o prácticas podrán ser adaptados y actualizados en base a las necesidades de la sociedad actual, sin que esto suponga atentar contra la esencia de los mismos. De esta forma esa esencia original primará por encima de aspectos formales o iconográficos concretos. Por ejemplo, para una persona con el tipo de inquietudes espirituales o filosóficas que hacen que muestren interés por el Druidismo, una práctica como los sacrificios humanos y animales celtas se opondrá de forma frontal a su forma de entender la vida. Obviando el sacrificio humano, que incluso se opone a todas las leyes de cualquier sociedad civilizada contemporánea, el sacrificio animal sería una aberración para una persona del mundo actual que busque una conexión con la naturaleza, basada en la esencia de la espiritualidad celta. Por lo tanto, la forma de conectar con esa espiritualidad será readaptada, de forma que su esencia siga vigente, pero en armonía con la estructura social y cultural de nuestra sociedad contemporánea. Podemos afirmar que esta readaptación, que a priori puede suponer un alejamiento de la realidad histórica celta, tiene el objetivo de acercarse lo máximo posible a la espiritualidad o religión de dicha realidad histórica. Eso supone una ardua tarea pues, como se ha expuesto (4.c), la heterogeneidad de la espiritualidad de los pueblos celtas es inabarcable. Por lo tanto, esta reagrupación, reorganización y focalización resultan esenciales. Yo definiría el conjunto de tradiciones redescubiertas, adaptadas y focalizadas (englobando en dicho conjunto tradiciones, ritos, simbología, saberes y un largo etcétera) como el vehículo que tiene a su disposición un practicante de la religión druídica reconstruccionista hacia la satisfacción de la inquietud o necesidad religiosa, que le ha llevado a dicha religión. Es decir, es la herramienta que permite acceder, en la medida de lo posible, a la verdad tradicional primordial de la espiritualidad celta y, mediante ella, a una experiencia más allá de lo profano que sacie la inquietud de su religiosidad. Veo necesario reiterar que no veo el sentido en ahondar en las diferentes vertientes geográficas o locales de esta tipología druídica, pues creo que, a nivel teórico e incluso práctico, no es significativo que se rescate y readapte a nuestros días un rito de paso

bretón, uno irlandés o uno galés. La clave es la intención con el que se hace y la función vehicular del mismo. Los pormenores locales o geográficos son una mera anécdota y podrán ser tan variados como los pueblos celtas fueron. No obstante, las fuentes son limitadas, e incluso las particularidades geográficas estarán construidas mediante la simplificación y generalización a la que obliga dicha situación.

Como cierre de este apartado, creo adecuado destacar las órdenes u organizaciones que han sido o siguen siendo referencia de esta vertiente tipológica del Druidismo. A nivel internacional es necesario destacar la orden estadounidense *Druid Order of White Oak* u “Orden del Roble Blanco”, fundada en 1997 en Massachusetts y artífice de una publicación referencia en el contexto druídico como la revista *Eolas*. A día de hoy es muy complicado acceder a información sobre la actualidad de la orden y tanto su página web como sus redes sociales no están en funcionamiento, lo que, pese a que en páginas especializadas se indique como un *grove* activo, parece indicar que la realidad es muy distinta. También originaria de Estados Unidos es la orden *Henge of Keltria* (HOK), fundada en 1988 y disuelta de forma oficial en otoño de 2017. Considero muy importante destacar la trascendencia de esta orden, pues, pese a no estar activa a día de hoy, su legado teórico sigue vigente mediante la publicación editorial *Book of Keltria* de 2015, obra que recoge su reconstrucción druídica, en pos de que su labor teórico religiosa allane el camino a futuros *groves* u órdenes. Esta publicación es un ejemplo claro de la labor reconstructiva que se ha descrito a lo largo de este punto. Otro ejemplo de hermandad trascendente es la orden *Ár nDraíocht Féi*, otra orden de origen estadounidense con una gran extensión a día de hoy, dada su presencia mediante *groves* tanto en Estados Unidos como en Reino Unido y Canadá. También estadounidense es la otrora orden *Ord Draiochta Na Uisnech* (UDU) u “Orden Druida de *Uisnech*”, también conocida a partir de 2001 como “Orden Independiente de Druidas estadounidenses”.

Dentro del panorama nacional una orden destacan por encima del resto, la Hermandad Druida Dun Ailline, la verdadera abanderada de la oficialidad religiosa del Druidismo en el contexto español, cuyo caso estudiaremos de forma más detallada a continuación. Además de esta hermandad cabe destacar en este contexto la Orden Druida Fintán, también constituida como asociación religiosa.

7. EL CASO DE LA HERMANDAD DRUIDA DUN AILLINE

7.a. La oficialización religiosa de la Hermandad Druida Dun Ailline

En un estudio cuyo objetivo principal es discernir si el Druidismo puede considerarse una religión en algunas de sus vertientes o si, por el contrario, su naturaleza no trasciende la de ser una mera corriente espiritual, no se puede obviar el caso concreto de la Hermandad Druida Dun Ailline, que, dos años después de su fundación en 2010, legalizó su situación dentro del territorio español como confesión religiosa en el año 2012. Para los miembros de esta hermandad, el reconstruccionismo que desarrollan es una religión y no dudan en reafirmar su carácter religioso (Madera, 2020). Desde la propia hermandad consideran la oficialización de su confesionalidad religiosa un avance importante que puede dotarles de beneficios en clave de reconocimiento y visibilidad.

Las entrevistas desarrolladas por Anaïs Madera Roldán en su TFG (2020), entre las que destaca la efectuada a Marta Vey, archidruida y fundadora de la hermandad, ponen de manifiesto la postura que desde la hermandad tienen en torno a esta situación concreta: la hermandad valora la legalización de su práctica religiosa, por la seguridad que esto le transmite a la hora de efectuar cualquiera de sus ritos. Además, se valora que, en base a la legalización de su culto, su posición en el contexto interreligioso se haya consolidado, abriendo el camino a participar en seminarios de la UNESCO a la misma altura de miembros de religiones católicas, budistas o Hare Krishna, entre otras.

Desde la propia hermandad se considera la legalización de su confesionalidad como un paso adelante en su objetivo de alejarse del contexto *New Age*, el intrusismo y la “desvirtualización” del Druidismo como disciplina religiosa (Madera, 2020).

A nivel confesional, la hermandad se define como una orden druídica que desarrolla un Paganismo reconstruccionista basado en la cultura celta en su contexto irlandés, cuyas principales deidades son los *Tuatha Dé Danann*. Consideran la religión que practican como una religión nativa europea y denominan *creidim* a los seguidores de la misma. Se han oficializado su confesionalidad en base a los siguientes datos: Hermandad Druida Dun Ailline en España; Confesión Religiosa con nº de Registro 2854-SG/A; tradición druídica reconstruccionista irlandesa – *Traidisiún na Beannach Fia Mór*.

7.b. Entrevista a miembro de la Hermandad Druida Dun Ailline

Dado que la Hermandad Druida Dun Ailline es un ejemplo paradigmático de lo que aquí se entiende por religión druídica, tanto por su forma de concebir el Druidismo reconstruccionista, como por su forma de exponer su vía religiosa, clara y transparente,

decidí profundizar un poco más en esta hermandad y no encontré mejor forma que ponerme en contacto con un miembro de la misma, Diego Beaumont. Beaumont, en la actualidad, compagina su formación para alcanzar el rango de druida, la cual está avanzada pero no concluida, con una labor formativa de miembros de la comunidad cuya formación es menor a la suya, concretamente de los cursos primero y segundo de los ciclos establecidos dentro de la hermandad.

Mi objetivo al contactar con Beaumont era conseguir acceder a la experiencia personal de alguien que formase parte de la hermandad, en pos de completar la información oficial ofrecida por la misma. Puede parecer más lógico que hubiese intentado acceder a Marta Vey, por su papel de fundadora. Pero, por suerte, la labor comunicativa de la archidruidesa de la hermandad es excelente y a día de hoy existen numerosas entrevistas con Marta Vey como protagonista a las que he podido acceder a la hora de desarrollar este estudio. El propio Beaumont, en su canal de la plataforma youtube “La cabaña del cuervo”, ofrece una extensa entrevista a la fundadora de su orden con un contenido muy útil para comprender su confesionalidad. De esta forma, la realización por mi parte de una nueva entrevista a Marta, aunque la enfocase de forma más específica al objetivo de mi estudio, carecía de sentido, pues poca más información podía extraer de Marta Vey, que la que ya ha expuesto en esta serie de entrevistas.

De otra forma, la postura de Beaumont, como estudiante y formador dentro de la orden, me parecía más singular y muy interesante, por lo que no dudé en contactar con él. El objetivo de la entrevista era definir, en la medida de lo posible, el tipo de perfil sociológico y cultural que se acerca a este tipo de religión, conocer sus motivaciones, su bagaje religioso previo y como influye este culto en su día. En resumen, profundizar en los puntos de vista y opiniones que, como parte implicada, podía ofrecer en torno a temas debatidos en este estudio me parecía un plus en el desarrollo de mi estudio.

La entrevista se realizó mediante vía telemática, lo cual no fue impedimento para que fuese fluida y enriquecedora, con una predisposición por parte de Beaumont a tocar cualquier tipo de tema sin tapujo alguno. En el anexo que completa este estudio incluiré la entrevista completa, dado que a continuación me centraré en destacar los aspectos más significativos de la misma en relación a los objetivos y contenido del estudio.

El perfil social del entrevistado es el de un hombre de 41 años, nacido y residente en Pamplona. Sus estudios son universitarios, siendo licenciado en Bellas Artes. A nivel laboral, a día de hoy trabaja en el departamento de logística de El Corte Inglés. Su opción alimenticia actual es omnívoro, aunque intenta comer el menor pescado y carne posible.

A nivel político se define de cómo una persona de izquierdas, pese a no sentirse identificado con ningún partido político.

En el contexto religioso, se define como practicante de Druidismo, en la hermandad Dun Ailline, fe a la que llegó desde una fase ligada a la *Wicca*. En base a su especialización en dioses celtas irlandeses como Brigit, considera su llegada al Druidismo como una evolución “natural y orgánica”. Previamente fue cristiano pero no practicante. Siempre se ha considerado una persona espiritual. En la evolución natural hacia el Druidismo, Diego destaca que se siente muy “representado y cómodo” dentro de esta religiosidad, alejándose del contexto *wiccano*, donde lo ceremonial estaba más presente.

La evolución descrita por Beaumont como un proceso natural, dentro del Paganismo, pone de manifiesto mi postura en torno a que, dentro del Paganismo, el Druidismo es una rama más de los cultos paganos contemporáneos, una rama más fuerte y seguramente independiente, pero con una base pagana común que hace que este tipo de cultos y religiosidades mantengan muchos elementos en común.

El entrevistado se define como “eterno estudiante”. Concretamente, dentro de la hermandad es aspirante a druida, con el objetivo a corto plazo de alcanzar dicho rango el próximo *Samhain*. Además, su función es la de mentor de los alumnos de primero y segundo de la hermandad, dentro de la denominada “Senda del Cuervo Blanco”, funciones de estudiante y docente que comparte con el apoyo en la reconstrucción llevada a cabo por la hermandad, liderada por Marta Vey. El propio Beaumont destaca el objetivo de mantenerse actualizado en relación a la evolución de la sociedad, algo que en otras religiones no ocurre. Se remarca el objetivo de la hermandad de mantener un grado de accesibilidad significativo, que haga que los miembros se sientan cómodos dentro de la misma. Además, plantea el objetivo marcado de eliminar cualquier velo de cristiandad de su culto druídico, destacando la influencia cristiana dentro del legado irlandés, que por otra parte define como abundante en comparación con otras vertientes del celtismo. Ligada a estos objetivos de la hermandad en pos de su separación del velo cristiano está su reafirmación, en la misma línea que las opiniones recogidas por Anaïs Madera en su estudio antropológico (2020), de desligar la hermandad del contexto *New Age*. Por su parte reconoce que otros Druidismos, que también son respetables, sí están cerca de este contexto *New Age*, dada su naturaleza filosófica.

Creo que la postura de Beaumont en torno a estos temas relacionados con la naturaleza de su hermandad reafirma mi punto de vista al respecto de la misma y de la manera de entender el reconstruccionismo druídico que plantean.

A nivel teológico, Beaumont define su culto como marcadamente politeísta, pero con un alto grado de Animismo. En relación a su vida personal, considera que el Druidismo la condiciona en positivo, pues una de sus metas es mejorar como persona basándose en las seis virtudes planteadas por su vía druídica: honor, honestidad, valor, justicia, lealtad y hospitalidad.

A nivel de relaciones personales, destaca que las desarrolladas con los miembros de la hermandad suelen llevarse a cabo por redes sociales, teniendo mayor o menor frecuencia en base a la afinidad que puedas tener con una u otra persona, de la misma forma que las relaciones fuera de la hermandad. Pero sí destaca la importancia de la comunidad, traducida en la afluencia de los miembros en las fechas de las ritualidades señaladas en el calendario celta. En lo referente a relaciones ajenas a la hermandad, destaca la sorpresa y confusión de muchas personas al enterarse de su confesión religiosa, a lo que reconoce responder haciendo referencia a la idealización personificada en el druida galo Panoramix, para simplificar la información a sus interlocutores y dotar la explicación de un toque de humor. Afirma que, dado que estas situaciones suelen darse con personas de su círculo cercano, nunca ha tenido malas experiencias al respecto.

En lo referente a la valoración de otras vías druídicas, he mencionado previamente que, para Beaumont, todas son respetables: si resultan útiles para que una persona se realice a nivel espiritual, bienvenidas sean. Pero reconoce que no todas exigen el mismo grado de esfuerzo o dedicación.

Por último, me interesaba conocer su opinión en torno a obras como la de Iolo Morganwg, cuya falsedad como investigación se destapó en base a estudios posteriores. Beaumont reconoce no estar familiarizado con la obra de este autor, pero, al informarse de la naturaleza de la misma, sostiene que si sus invenciones tenían buen fin, les otorga validez, pese a que el fin no justifique los medios.

Considero que la entrevista ha sido una experiencia enriquecedora, que me ha servido en lo relacionado directamente con el estudio, para reafirmar algunas de mis opiniones, conocer el punto de vista de alguien que forma parte directa de la religión druídica y cambiar otros supuestos asumidos por mi persona, como que los simples creyentes no tuviesen presencia dentro del reconstruccionismo druídico. En base a ello, entiendo que este contenido supone un plus muy importante dentro de este estudio.

8. DRUIDISMO, RITUALIDAD , PANTEÓN Y SÍMBOLOS

En este apartado se buscará exponer y analizar en la medida de lo posible los principales ritos y costumbres druídicas, así como los dioses a los que se rinde culto y los símbolos más característicos de su iconografía.

Hacerlo supone una simplificación y generalización, pues, como se ha indicado en numerosas ocasiones en este estudio, dentro del Druidismo como religión hay numerosas hermandades y cada una en su vía personal plantea peculiaridades comparada con las otras. No obstante, es cierto que existe un nexo común bastante extendido que será el que analizaremos.

8.a. Principales ritos de la religión druídica⁵

Debemos tener en cuenta que dentro de las principales hermandades druídicas de la actualidad se desarrollan ritos de dos tipos diferentes. Por un lado están los que podemos denominar como rituales “mayores”, o ritos estacionales, cuya naturaleza responde al ciclo solar anual de nuestro planeta. Por otro lado están los rituales que podemos definir como “sociales” o ritos “menores”, que no están definidos por un momento del año y no tienen una regulación de los lugares más idóneos para su realización (Sánchez, 2014).

8.a.1. Ritos estacionales

Uno de los principales símbolos que analizaremos en el apartado 8.c. es la cruz celta. De esta se afirma que sus radios dividen al círculo en cuatro partes, lo que representa el ciclo solar anual. La importancia de este ciclo es esencial a la hora de hablar de los rituales “mayores” o estacionales, pues es este ciclo el que define el momento concreto de su realización, el más propicio para que el druida se alinee con la naturaleza y sus estaciones. Estas ocasiones son:

Oimelec o Imbolic (1 de Febrero): festividad vinculada con la luz, que otrora estaba protagonizada por el fuego. El significado de su denominación es “en el ombligo” o “leche de oveja”. Se trata de una especie de advenimiento de la naturaleza, y en muchos casos se hace una analogía con un despertar de la madre tierra que nutre de leche, como

⁵ La información para desarrollar este punto se ha recogido mediante el estudio de las principales órdenes activas a día de hoy, a través de la información expuesta en sus páginas web: ordendruidadmogor.com - druidry.org - druidjournal.net - dunailine.org - druidismoirlandes.es.tl

la de la citada oveja, a sus hijos, pues estamos ante una fiesta realizada en el momento de preparar la siembra, en el inicio de la primavera.

A nivel teológico, se trata de una festividad en honor a *Brigit*, la guardiana del hogar, de la que se dice “traerá la luz”.

A nivel, práctico, se mantendrá la luz durante toda la festividad en honor al fuego. La luz se generará y mantendrá mediante antorchas que enmarcarán la zona donde se celebre el rito. También durante este rito se quemarán las plantas protagonistas del rito del solsticio de invierno, como símbolo de dejar atrás el pasado y mirar hacia el futuro.

Maen Earraigh, Alban Eilir o Equinoccio de Primavera (21 de Marzo): rito celebrado en el momento en el que las luces y las sombras se igualan en el cielo, como prefacio de la victoria de la luz, lo cual también tiene un paralelismo a nivel agrícola, pues es en este momento cuando empiezan a florecer los brotes verdes. Se rinde culto a la diosa Boann saltando sobre una hoguera o caldero encendido, a veces pidiendo deseos, como símbolo del renacimiento de la vida a traves del calor y la luz. Pero sobre todo se realizan ritos simbólicos con el huevo como protagonista, similares a los de la Pascua o *Easter* anglosajón. Esto se justifica en el contexto druídico dado que se cree que los druidas realizaban una suerte de infusiones con huevos de serpiente.

Beltaine o Beltane (1 de Mayo): festividad que indica el comienzo del verano, también conocida como “Los Fuegos de Bel”, una de las festividades más importantes del calendario celta junto a *Samhain*. Se trata de una festividad con tres días de duración, en que se utilizan hojas de roble, pues en la antigüedad se creía que daban mala suerte y su uso se reservaba a este momento del año. También se mezcla el roble con el endrino y el espino negro. Dado que se trata de una fiesta de la sexualidad y la fertilidad humana, el símbolo de esta fiesta es una mujer representada ni vestida ni desnuda, ni sobre la tierra ni sobre el agua, fácilmente reconocible como una deidad del amor. El símbolo de esta festividad es el “Palo de Mayo”, que representa al falo, y un agujero que representa el útero. Durante esta fiesta se baila alrededor del Palo de Mayo y los matrimonios permanecen despiertos en la naturaleza hasta el amanecer. Se rinde culto a Bel, el Dios Sol, y de nuevo a la diosa Boann.

Mean Samhraidh, Alban Heruín o Solsticio de verano (21 de Junio): durante el día más largo del año, se celebra una festividad en torno al poder fecundador del sol, que protege y alimenta la cosecha de todo peligro. El día más largo del año es un momento de fuerza, luz y calor. Pero, dentro de esta festividad, se asume que el poder del sol dejará paso al proceso de declinar del año, a medida que el año va llegando a su fin. Mediante

esta festividad se busca sintonizarse con ese ciclo del año que comienza a terminar. Se honra a Danu, la Gran Madre, y a Bel, Dios del Sol. Bel, a partir de este momento, perderá poder. Pero Danu seguirá poderosa pues no muere para volver a nacer, sino que siempre muestra su aspecto de muerte en la vida.

Lugnassadh (1 de Agosto): de nuevo estamos ante una festividad de tres días de duración. En este caso, en el calendario celta estamos ante el comienzo del otoño. Esta festividad tiene como objetivo una acción de gracias por los dones y cosechas que nos brinda la naturaleza y en ella se suelen reunir todos los estratos de las hermandades druídicas. Esta reunión es un símbolo de que, en este momento, los druidas zanjaban sus conflictos en la antigüedad. Este momento es muy propicio para llevar a cabo diferentes juramentos, así como para realizar ritos menores como bodas. Se rinde culto a Lugh, Dios de la Tribu, y a Tailtu, su madre adoptiva, quienes otorgan favores para soportar el invierno, pues esta fiesta no deja de ser una preparación anímica para dicha estación.

Mean Foghamar, Alban Elved o Equinoccio de Otoño (21 de Septiembre): de nuevo estamos ante una celebración de acción de gracias por todo lo recibido y una celebración del descanso o el reposo después del trabajo. Se considera que en este momento el velo es más fino que en el resto del año, lo cual lo vuelve un momento más que propicio para la ritualidad más antigua. Estamos ante el momento en que la luz pierde la batalla ante la oscuridad, por lo que el acebo es símbolo de esta celebración pues este se impone al roble. Se rinde culto a Lug y Cernunnos, además de Bean Caillech, diosa del invierno.

Samhain (1 de Noviembre): se trata de una festividad de celebración del año nuevo que se prolonga durante tres días. En esta festividad se celebra el reencuentro con los antepasados. Era en este momento cuando se cree que en la antigüedad se llevaban a cabo sacrificios rituales humanos con fuego. De dichos sacrificios se mantiene el fuego como símbolo de los mismos. Se rinde culto a Morrigan y Dagda, así como a los propios antepasados quienes otorgan consejos que preparan para el invierno.

Main Geimhrid, Alban Arthuan o Solsticio de Invierno (21 de Diciembre): festividad en la que se celebra el tránsito del ciclo anual a la etapa oscura del año, representado por el Rey del Acebo, una especie de diablo cristiano que personifica el mal. De esta forma estamos ante un momento de dedicación a la muerte y la oscuridad, que a su vez son símbolos del renacimiento. En su momento, se realizaba un ritual de caza del pájaro reyezuelo, símbolo del año menguante, con varas de abedul. Pero la postura totalmente contraria a la caza por deporte de la gran mayoría de hermandades druídicas hace que este

ritual se haya reducido a algo simbólico. Se rinde culto a Donn y Bel, que representan la muerte, el renacimiento y las sombras.

8.a.2. Ritos sociales o “menores”

Como hemos expuesto en la introducción de este capítulo, se trata de ritos ajenos al ciclo estacional anual, con una naturaleza privada y una trascendencia menor dentro de la religiosidad druídica. Algunos ejemplos de este tipo de ritos son:

La bendición del neonato: presentación a los dioses de recién nacidos de entre una semana y seis meses. En este rito también se impone el nombre al recién nacido. Pese a realizarse dentro del contexto druídico, no se trata de una inscripción en esta fe, si no de una bienvenida.

Los “ritos de paso”: ritos que marcan la evolución personal, celebrados tras periodos de nueve años. Con ellos se busca preparar a la persona para una nueva etapa vital, a nivel mental y espiritual.

La unión de manos: boda de dos personas de cualquier género que se unen públicamente ante los dioses en pos de compartir su camino vital.

La disolución de esponsales: ceremonia que disuelve la unión del rito anterior.

Funeral: despedida de un fallecido que puede tomar la forma de enterramiento o incineración.

Habilitación religiosa: ceremonia de nombramiento de un druida o druidesa, que realiza un juramento ante los dioses y ante la comunidad. Cada comunidad establece la reglamentación para estos nombramientos internos.

8.b. Principales deidades de la religión druídica

La concepción de los celtas respecto a su “olimpio” es la de una extensión infinita donde conviven los principales dioses y diosas, con los semidioses, héroes y mortales divinizados (Brasseur, 1998). A lo largo de este punto se hará mención a las deidades más representativas a las que se rinde culto en las principales hermandades druídicas. Se prestará especial atención a las deidades principales dejando para las menos importantes un lugar secundario, traducido en una simple mención.

8.b.1. Deidades masculinas

Dagda: su nombre que significa “buen dios”, aunque también se le denomina *Eochu Ollantir*, cuya traducción es “padre universal”. Su equivalente galo es Sucellos. Fue lidere

de los *Tuatha Dé Danann*, es el esposo de la diosa madre, se le considera señor del entendimiento y se le otorga gran capacidad fecunda. Su atributo iconográfico principal es un gran mazo o porra, al que se le atribuye la capacidad de matar por uno de sus lados y resucitar a los muertos por el lado opuesto. Además de la porra, se le atribuye el uso de un caldero, el caldero de la abundancia, que tiene la capacidad de saciar de forma infalible y resucitar a los muertos sumergidos en él. Otra herramienta atribuida a Dagda es un arpa dorada capaz de producir risa, sueño o gozo a quien la escucha. También se le denomina *Ruad Rofheasach*, cuya traducción es “rojo omnisciente”, en relación al lugar predominante que este ocupa en el panteón celta. En lo que a sus relaciones con otros dioses se refiere, estamos ante una deidad cuya relación con Zeus o Júpiter es fácil de establecer, en base a su promiscuidad. Entre sus relaciones destaca la que tiene con Boann, su cuñada, de cuya unión surge Oengus. Otra relación destacable es la que mantiene con la diosa Morrigan, durante el *Samhain*. Otros descendientes de Dagda son el rey Bodb y Cermat, padre de Mac Cuill, uno de los tres soberanos del reino de Irlanda. En ciertas ocasiones se le atribuye la paternidad de Brigit (Brasseur, 1998; García, 1998; Sainero, 1999).

Lugh: deidad en relación con el sol, del que se dice nadie puede soportar el resplandor de su faz. La traducción de su nombre incide en lo anterior, pues su significado es “luminoso”. Además se le considera señor de las artes. Su herramienta iconográfica es una lanza, que tiene la capacidad de dar siempre en el blanco. Además se dice que el arco iris es una herramienta de Lugh y en Irlanda la Vía Láctea se denomina “La cadena de Lugh”. Algunas iconografías, además de la lanza, le atribuyen el uso de una honda. Dentro de la mitología irlandesa, Lugh tiene una presencia destacada celebrándose el 1 de Agosto una festividad en su honor (8.a.1). En otras localizaciones con presencia celta, el papel de Lugh es menos significativo que en el contexto irlandés, pero los nombres de numerosas ciudades ponen de manifiesto que, pese a ser menos significativo, este culto existió. Algunos ejemplos son: Ludum, Laon, Lugon, Lugo o la actual Lyon, conocida previamente como Lugdunum (Brasseur, 1998; García, 1998; Sainero, 1999).

Cernunos: cuyo significado va desde “el de la cornamenta” a “el de la cabeza de ciervo”. En torno a esta deidad se han desarrollado numerosos debates, pues su postura, con las piernas cruzadas, a la manera de Buda, hizo que algunos teóricos se decantasen por afirmar que se trata de una deidad precedente a la cultura celta. Esta deidad, con forma de macho cornudo, se vincula con la fertilidad y la abundancia y se le atribuye el dominio de los animales salvajes. Su relación con los animales ha provocado que en algunas

interpretaciones sea el dios de los cazadores, mientras que, en otras totalmente opuestas, sea el dios protector de los animales. Interpretaciones tan opuestas como incompatibles. A nivel iconográfico se le representa con torques en el cuello, y con una manzana y una bolsa en la mano. Siempre está rodeado de animales salvajes, entre los que suele aparecer una serpiente con cabeza de cordero (Brasseur, 1998; García, 1998; Sainero, 1999).

Ogmios: : también llamado Ogmé, es hermano de Dagda y muchas teorías le asocian con Hércules. Su iconografía puede incidir en esta asociación, pues se le representa con el cuerpo cubierto con una piel de león, la cual recuerda a la piel del león de Nemea que Hércules porta en numerosas representaciones. Además, se le muestra como un guerrero, portando arco, carcaj y flechas a sus espaldas. Por otra parte, su iconografía se culmina con perforaciones en su lengua, de las que cuelgan cadenas que a su vez están unidas a las orejas de sus seguidores. Se le atribuye ser el dios de la elocuencia, siendo un gran orador, lo que pone de manifiesto con discursos motivadores previos a las batallas. Ligada a esta deidad está la denominada como “escritura ógmica”, trazos sagrados denominados “ogams”, que en Escocia, Irlanda y Gales aparecen en numerosos monumentos (Brasseur, 1998; García, 1998; Sainero, 1999).

Nuada: rey de los *Tuatha Dé Dannan*, que renunció a su cargo tras quedarse manco en batalla. Está vinculado con la guerra y las funciones del guerrero. En su principal iconografía sostiene el alma que simboliza la función del guerrero. Se le atribuye el uso de una espada flamígera como atributo canónico (Brasseur, 1998; García, 1998; Sainero, 1999).

Manamnam: Señor de Llyr y señor de los océanos, protector de los comerciantes marítimos, observador del cielo y de la atmósfera, muchas veces representado como un druida. Vinculado a esta deidad está el nombre de la Isla de Man. Se le atribuye el uso de un caldero del que manaba alimento de forma inagotable, un casco flamígero, un escudo invencible y un manto que le otorgaba el don de la invisibilidad. La leyenda artúrica cambia el nombre de esta deidad por la de Barrind, otorgándole la función de guiar a Arturo hasta Ávalon. Por su parte la cristianización le transformará en San Barri, siguiendo vinculado al mar como patrón de la pesca (Brasseur, 1998; García, 1998; Sainero, 1999).

Teutatés: su nombre significa “el dios de la tribu”. Muchos historiadores establecen una relación entre Marte o Mercurio y esta deidad, pero otros identifican esta deidad con Dagda, lo cual hace más confuso comprenderla. Además de con Dagda, Teutatés se relaciona con Taranis y Essus, una deidad más misteriosa, que en ocasiones se representa

como un dios leñador y que ciertas teorías relacionan con el dios nórdico Odín. Estas tres figuras formaban la terna de protectores del pueblo (Brasseur, 1998; García, 1998).

Dianceht: deidad vinculada con la sanación a la cual se le atribuye el poder de curar cualquier mal o enfermedad exceptuando decapitaciones o males en el cerebro o la médula espinal.

Donn: dios irlandés de los muertos. Está vinculado a muchos rituales atribuidos a los druidas.

Goibniu: dios del fuego y de la forja, conocido como *Govannon* en el contexto galés.

Bel o Belenus: es considerado como dios del sol. No es una deidad exclusiva de la mitología celta.

8.b.2. Deidades femeninas

La importancia de la mujer dentro de la religión y mitología celta está a la altura de la del hombre. Tal es así que en muchas ocasiones los héroes más significativos reciben el nombre materno. En la mitología celta, la mujer luchaba en las batallas, participaba en la legislación, el trabajo de campo, las ciencias, la magia, la poesía y la escritura, en una posición que si no era de igual a igual respecto al hombre, estaba cerca de serlo. Ciertos autores establecen un paralelismo con la posición de la mujer en el antiguo Egipto. Este contexto se traduce en la multiplicidad de diosas dentro del panteón celta.

Un primer ejemplo de ello son los *Tuatha Dé Danae*, figuras clave dentro de la mitología celta, a los que se conoce, en base a la traducción de su nombre como los hijos de Dana, entendiendo a Dana como la diosa madre, una figura presente en muchas culturas antiguas. La Dana celta era la madre de todos los dioses.

Mediante el proceso de cristianización Dana se convirtió en Santa Ana, figura clave de la maternidad, como madre de la Virgen María (García, 1998).

La maternidad también se pone de manifiesto dentro de la mitología y panteón en los denominados tríos de Matronas, figuras femeninas representadas con frutos y cuernos de la abundancia en sus manos e incluso con neonatos en su seno, remarcando lo importante del culto doméstico. Una versión de este trío está formada por las irlandesas, Eriu, Flota y Babha, mientras que otro lo forman Bodbh, Macha y Morrigan, figuras que para muchos teóricos forman una diosa única con tres aspectos o iconografías diferentes. Estos tríos de matronas refuerzan la concepción sagrada en torno al número tres dentro de la espiritualidad celta.

Macha: guerrera y reina de Irlanda, a veces presentada como la propia representación de la tierra de Irlanda. La leyenda en torno a esta deidad la muestra como una joven pelirroja hermosa, que toma el aspecto de vieja horrenda hasta que un héroe elegido yaza con ella y esta le entregue el reinado del país. Se le conceden capacidades de vidente y profetisa en torno a malos augurios. Se la relaciona con los dolores en el parto, atribuidos a una maldición suya (Brasseur, 1998; García, 1998).

Morrigan: también conocida como Morrígú en Irlanda o Morrigin en Gáles. Se le atribuye el puesto de gran reina y se la relaciona con la guerra y con quienes van a morir en ella. Además se le atribuye, en el contexto irlandés, la capacidad de otorgar una fuerza sobrenatural a los guerreros. Dentro de las leyendas artúricas tomará la forma de Morgana, caracterizada por su gran maldad (Brasseur, 1998; García, 1998). La festividad del *Samhain*, celebrada el primero de Noviembre, celebra la unión de Dagda y Morrigan, representando la unión de la fecundidad y la sexualidad.

Brigit: también conocida como Brigantina, hija de Dagda y Angus. Es una de las deidades femeninas con mayor entidad dentro del panteón celta. Se la conoce como la poderosa o la encumbrada. Y se le atribuye ser la señora de la poesía, la adivinación y la sabiduría, además de asociarla con el fuego y el sol. Es la señora de todos los hogares. En honor a esta deidad se celebra la festividad anual *Oimelc*, al comienzo de la primavera, lo que hace que se la vincule con la fertilidad. Tal es esta relación que la versión cristiana de esta deidad es Santa Brígida, comadrona de la Virgen María (Brasseur, 1998; García, 1998; Sainero, 1999).

Boann: deidad maternal, vinculada al ganado y a la protección del mismo, que cumple la tarea de supervisar una parte de la rueda del año. Al rendirle culto se pide fertilidad en la tierra y en la vida.

Epona: diosa protectora de los ejércitos y los caballos, vinculada en numerosas representaciones iconográficas con la caballería. Su representación característica la presenta sobre un caballo o un asno, en ocasiones desnuda completa o parcialmente. Su herramienta iconográfica es un cuerno de la abundancia y, en muchas ocasiones, se representa acompañada por un perro. Otra de las atribuciones de esta deidad es su vinculación con el más allá y el reino de los difuntos.

Una variante de Epona es Rhianona, una figura más severa, representada como una amazona poderosa (Brasseur, 1998; García, 1998; Sainero, 1999).

Cerridwen: diosa protectora de los poetas y los artesanos, también conocida como la diosa del cereal o la cebada. Además se le llega a atribuir ser la diosa de la herrería, la

forja o la medicina. También tendrá su forma cristiana en Santa Brígida (Brasseur, 1998; García, 1998).

Madb: también llamada Maeve o Meb, con gran presencia en los ciclos de Ulster. Se le otorga el valor de ser considerada la primera de las hadas.

Deva: diosa de los ríos.

Sirona: diosa de las aguas termales, enlace del cielo y la tierra.

Aíne: hija de Manamnam, diosa del cielo que, dados sus poderes, viaja por el espacio.

Bean Caillech: deidad femenina vinculada al invierno.

Rosmerta: diosa de la abundancia, caracterizada por portar un cuerno de la abundancia.

8.c. Principales figuras icónicas de la religión druídica

Pese a que el Druidismo reconstruccionista se caracteriza por tener una naturaleza ritual y muy poca vinculación con la simbología o los elementos superficiales como los ropajes u atuendos, sí existen ciertos símbolos o iconos con gran presencia dentro de la imaginería de estas órdenes o *groves*. Cualquiera que pase por sus principales páginas web o redes sociales se encontrará con algunos símbolos recurrentes, por lo que da lugar a esbozar, aunque sea de forma breve, su significado.

Muchos de estos símbolos son precedentes a los celtas. Incluso existen muestras paleolíticas de los mismos. Dentro de la cultura celta, se les atribuyen valores de protección, fortuna, amor, amistad, familia, entre otros (Remartinez, 2015).

Trisquel: símbolo con tres brazos en forma de espiral que simboliza el equilibrio absoluto, al que se le atribuía valor protector, lo que le convertía en un amuleto muy recurrente. También se le considera símbolo de la vida, el dinamismo y el entusiasmo. Además se le otorgaban valores curativos y la capacidad para orientar las almas de los fallecidos en el más allá. La razón por la que cuenta con tres brazos es la fijación celta con el número tres, pues se trataba de una cultura trinitaria en muchas facetas (por ejemplo en la división de la sociedad en druidas, guerreros y trabajadores). También hace referencia a los tres elementos, tierra, agua y fuego y a las tres edades del hombre.

Estamos ante un símbolo muy vinculado a los druidas, pues se dice que estos entraban en trance mientras lo dibujaban, conectando con los dioses y sus antepasados (Remartinez, 2015) (Fig8).

Awen: este símbolo, creado en el siglo XVIII por Iolo Morganug, es uno de los más utilizados en las principales órdenes druídicas a partir de su creación. Dado su contexto

de origen, podemos afirmar que se trata de un símbolo fruto de la idealización druídica romántica. Tiene la forma de un círculo que enmarca tres líneas dispuestas en composición triangular, coronadas por tres puntos. Las dos líneas exteriores simbolizan dos rayos de poder, los del hombre y la mujer, mientras que la línea central simboliza el equilibrio y la igualdad de los otros dos rayos. Este símbolo ilustra la igualdad entre opuestos, pudiendo aplicarse al hombre y la mujer, el bien o el mal, entre otras parejas de opuestos (Remartinez, 2015) (Fig9).

Triqueta: de nuevo en este símbolo vuelve a la naturaleza trinitaria de la cultura celta. Se trata de un símbolo con forma de hoja, creada por la yuxtaposición de dos círculos de igual diámetro que en ocasiones se inscribe dentro de un tercer círculo. De nuevo volvemos a los tres elementos, tierra, agua y fuego, pero también hace referencia al trío formado por el alma, el cuerpo y la mente o al pasado, el presente y el futuro.

Se le atribuyen valores de armonía, fortuna, buenos sentimientos y amparo, en forma de amuleto, para quien lo porte. Su presencia en los rituales druídicos es significativa y por su parte, la evolución cristiana de este símbolo es la santísima trinidad (Remartinez, 2015) (Fig10).

Espiral: Espiral circular, que para los celtas ilustraba la vida eterna, que tomaba la forma de una espiral sin fin. Se le atribuyen significados ligados al nacimiento, la muerte o la expansión de la conciencia, ligada al conocimiento y la perseverancia (Remartinez, 2015) (Fig11).

Wuivre: símbolo formado por el nudo del cuerpo de dos serpientes entrelazadas, que representa la fuerza de la tierra. La superstición hacía que este símbolo no pudiese entrar en contacto con el agua, pues se considera un símbolo terrestre. Estaba ligado al infinito, el equilibrio y la sabiduría (Remartinez, 2015) (Fig12).

Cran Bethadh: también conocido como el árbol de la vida, presente también en la mitología nórdica con la forma del *Yggdrasil*. Este símbolo, ilustraba el bienestar de la comunidad y servía como vía para conectar con los espíritus, pues en torno a él se realizaban numerosos rituales. A día de hoy se trata de un símbolo que ha trascendido su contexto para masificarse como símbolo del turismo en Irlanda. La comercialización del mismo es significativa, lo que ha provocado que en muchas órdenes o *groves* reconstruccionistas de tradición irlandesa eviten su uso (Remartinez, 2015) (Fig13).

Anillo Claddagh: símbolo de la lealtad y la amistad, utilizado en numerosos rituales de compromiso. A día de hoy sigue teniendo vigencia en el contexto irlandés. La forma de este símbolo son dos manos que se unen sujetando un corazón, que puede estar

representado con o sin corona. Sin duda, estamos ante el símbolo del amor más significativo dentro del contexto celta y druídico (Remartinez, 2015) (Fig14).

Nudo perenne: Sucesión de nudos e intersecciones que forman un círculo con una cruz en su interior. Estamos ante otro símbolo del amor de la cultura celta, pues los nudos representan el amor eterno que no se deshace (Remartinez, 2015) (Fig15).

Cruz Celta: símbolo que combina la cruz con una anillo que la rodea generando una serie de intersecciones. Como ya se ha expuesto (*infra* 8.a.1), es un símbolo muy vinculado con el ciclo anual céltico. En torno a ella existe la teoría que fue introducida en el contexto irlandés por San Patricio (Remartinez, 2015) (Fig16).

9. CONCLUSIONES

Después de estudiar y analizar los aspectos que hemos considerado esenciales en torno al Druidismo y el legado religioso celta, es el momento de responder a la cuestión central incluida en la hipótesis inicial, cuya respuesta cumple el principal objetivo de este Trabajo Fin de Máster.

A lo largo de este estudio he llegado a la conclusión de que, mayoritariamente, el Druidismo de nuestros días, sobre todo en su vertiente reconstruccionista, representa un camino espiritual o religioso que sus practicantes deben recorrer de forma individual. Pese a que exista apoyo, el estudio, ciertas etapas de recogimiento, el desarrollo personal y el aprendizaje son individuales. Se trata de un camino que construye lo que el druida, o futuro druida, llega a ser, dentro de una vía que eminentemente es sacerdotal. Pues, en el Druidismo, los fieles, pese a tener cabida, no tienen el peso que tienen en una iglesia tradicional. En este caso, los miembros de la orden están todos recorriendo el mismo camino y la diferencia entre ellos es el punto de dicho camino en el que se encuentren.

Por lo tanto, si considerásemos necesario que una religión se desarrolle en relación con una iglesia, entendiendo la iglesia como lo hace Ernst Troeltsch (1912), vinculada a la idea de comunidad y al compromiso social e incluso al estrato nacional, el Druidismo no podría ser considerado una religión. Estamos ante un camino mayoritariamente individual, que podríamos vincular con el misticismo o la espiritualidad postmoderna, pero no con una institución eclesiástica al uso como la que define este autor. No obstante, los valores que Troeltsch incluye en su concepción de iglesia pueden estar presentes en un culto basado en la ritualidad y no necesitar una religión institucionalizada para manifestarse. Por otra parte, existen ejemplos de iglesias institucionalizadas donde la importancia del papel del individuo no es incompatible con la colectividad, el

protestantismo es un ejemplo de ello. De la misma forma, en el politeísmo de la antigüedad, el individuo era capaz de producir ofertas religiosas creativas sin cuestionar el marco teológico politeísta.

Max Weber (1921), que además de vincular el misticismo con la salvación (elemento que no está presente en el Druidismo, salvo que entendamos salvación como algo vinculado al desarrollo personal y el progreso como ser humano), establece una diferenciación entre religión ligada a una iglesia o a una secta, define la iglesia como algo inclusivo, que acepta los fieles sin la necesidad que demuestren valía de ningún tipo, como sí ocurre en las sectas. En ese sentido, la religión druídica encaja dentro de la idea de iglesia de Weber, pues acepta a cualquier persona, con el único requisito de que cumpla sus normas.

La posición de Troeltsch y Weber en torno a este tema es totalmente cristianocéntrica, equiparando iglesia y religión desde un prisma cristiano. Por lo tanto, hay que entender que para ellos religión es igual a iglesia y no existe otra forma de religión que no sea la institucional.

Otro concepto mediante el que podría ser definida la corriente religiosa druídica, es denominándola culto. Un concepto que también estudio el propio Troeltsch. Pero definir como culto a la corriente del Druidismo que yo consideraría religión me parece inexacto. Dentro del Druidismo existen diferentes cultos pero todo el conjunto que lo forma no puede ser definido como tal. Algunos ejemplos de los cultos presentes dentro del Druidismo son: el culto a Brigit, el culto Morrigan o el culto Cernunos. Hablamos de culto, entendiéndolo como un sistema de prácticas que pone en marcha las creencias y la cosmovisión teológica que forma una religión, en este caso la religión druídica, donde se rinde culto a diferentes deidades, conformando así un para muy importante de su estructura religiosa.

Para comprender la religión druídica es importante comprender la idea de misticismo individualista expuesta por William James (1902). James vincula el misticismo con estados emocionales y de la consciencia que permiten alcanzar el éxtasis y traspasar las fronteras personales terrenas. En este éxtasis místico se lograría una comunión con la divinidad y lo sagrado. El trabajo de Emile Durkheim (1912) también resulta esencial en este sentido, pues pese a presentar un enfoque opuesto al de James, dado que Durkheim valora la colectividad y el ritual por encima del individualismo, se pueden extraer ideas comunes entre las dos posturas. Ambos realizan una distinción entre lo sagrado y lo profano, definiendo lo sagrado como una interrupción de lo profano, de lo terrenal. Esta idea dual de lo profano y lo sagrado resulta muy útil a la hora de comprender la ritualidad

de la religión druídica, pues esta no tiene otro objetivo que trascender ese mundo profano, desde una religiosidad y misticismo vinculado a los saberes antiguos de los celtas, recuperados y adaptados a nuestros días.

Además de estas teorías de principio de siglo, existen puntos de vista teóricos contemporáneos que resultan útiles a la hora de definir los límites del Druidismo como religión. Uno de ellos es la obra de Dick Houtman y Stef Aupers (2007), en la que hablan de una religiosidad post-cristiana que no entra dentro de la vía institucional, sino que se desarrolla de forma ajena a la iglesia. Mónica Cornejo (2021) complementa esta vía no institucional con la posibilidad de desarrollar la experiencia religiosa mediante una vía individual, interna, subjetiva y sensitiva.

Sin duda estas teorías más recientes definen la religión que podemos encontrar en el contexto druídico de forma más certera que las expuestas a comienzos del siglo XX. No podemos olvidar que el Druidismo es un producto de su tiempo y, para comprender las corrientes religiosas contemporáneas, la actualización de la teoría o filosofía religiosa es tan necesaria como la de cualquier otra disciplina para mantenerse al día.

No obstante aunque parezca contradictorio creo esencial volver a Durkheim, pues sus ideas en torno a la importancia del ritual me parecen claves para comprender el Druidismo como religión.

Durkheim (1912) define la religión como un compuesto de creencias y prácticas vinculadas con lo sagrado, entendiendo creencias como las representaciones de la naturaleza de lo sagrado ajeno a lo profano y prácticas como los ritos y actitudes que los individuos deben realizar u adoptar ante lo sagrado. Para este autor, la ritualidad grupal es inherente a la religión pues es la única que genera lo que le define como “efervescencia colectiva”.

La postura de Durkheim se complementa a la perfección con la de Marcel Mauss (1971), quién diferenció el ritual religioso del mágico, definiendo el religioso como una opción colectiva, frente al mágico como algo individual, privado e incluso secreto.

Mi definición previa de la religión druídica como una vía mayoritariamente individual, puede hacer pensar que ante las teorías que vinculan la ritualidad colectiva con la religión, es contradictorio definir el Druidismo de nuestros días como una religión. Pero la realidad es que, aunque entienda el Druidismo como una vía individual en la mayoría de sus facetas, la faceta ritual de esta disciplina religiosa es comunitaria.

La parte individual del Druidismo es, en mi opinión, el contexto del estudio y la formación. Sin ese estudio y formación personal, que se recorre de forma individual pero

contando con los apoyos necesarios, una persona nunca podrá alcanzar el grado de druida. Puede ser un entendedor del mundo celta o tener muchas inquietudes espirituales, pero no convertirá en un druida. De la misma forma, sin formar parte de la ritualidad colectiva, traducida en los diferentes ritos estacionales y privados, efectuados por cada orden druídica, no podrá alcanzar tampoco el rango de druida. Pues la máxima de la “efervescencia colectiva” que define Durkheim es inalcanzable de forma individual. De esta forma, la parte individual y la colectiva que definen al Druidismo como religión, estarían cojas la una sin la otra.

Cerraré este punto incidiendo en una idea que esboqué en el capítulo dedicado a la experiencia concreta de la Hermandad Druida Dun Ailline. Desde este estudio se establece el grado de religión a una vía tipológica concreta del Druidismo, el Druidismo reconstruccionista. El resto de los Druidismos, desde la posición que he alcanzado realizando este estudio, no pueden ser definidos como religión. Sí pueden ser definidos como vías espirituales, filosóficas o culturales, pero no como religión.

Afirmo lo anterior, al considerar que el Druidismo reconstruccionista se adapta una idea de religión definida como un conjunto de creencias y prácticas basado en una cosmovisión orgánica del mundo con normas estructuradas e incluso leyes sagradas. Definición de religión que sitúa a este Druidismo en una posición superior a la de una mera secta, al grupo de prácticas que formaría un culto o a las prácticas basadas en contenidos espirituales que dan forma a una religiosidad.

10. BIBLIOGRAFÍA:

Bowman, M. (1994). “The commodification of the Celt: New Age/Neo-pagan consumerism”. En Brewer, Teri. *The Marketing of Tradition: Perspectives on Folklore, Tourism and the Heritage Industry. Folklore in Use: Applications in the Real World (2)*. Londres, Hislarik Press, 143-152.

Bowman, M. (2000). “Contemporary Celtic spirituality”. En Hale, A y Payton, P. *New Directions in Celtic Studies*. Exeter, University of Exeter Press, 69-91.

Brasseur, M. (1998). *Los celtas, los dioses olvidados*. A Coruña, Toxosoutos.

Brunaux, J.L. (1996). *Les religions gauloises. Rituels celtiques de la gaule indépendante*. París, Editions Errance.

- Butler, J. (2005). "Druidry in contemporary Ireland". En *Modern Paganism in world cultures: comparative perspectives*. Santa Barbara, M. Strmiska, 87-125.
- Clark, P. (2000). *British Clubs and Societies 1580-1680*. Nueva York y Oxford, University Press.
- Cornejo, M. (2012). "Religión y espiritualidad, ¿dos modelos enfrentados? Trayectorias poscatólicas entre budistas Soka Gakkai". En *Revista Internacional de Sociología vol. 70, no 2*. 327-346.
- Cox, H. (1929). *The ancient druids*. Coventry, Whitefriars Press.
- Davies, N. (1999). *The Isles, A History*. Londres, Macmillan.
- De la Torre, R. y Gutierrez, C. (2016). "El temazcal: un ritual pre-hispánico trasculturizado por redes alternativas espirituales". En *Sociales y Religión, col.18, no 24*.153-172.
- Delgado, M. (1994). "Els nous moviments religiosos". En *L'Avenç 185*. 58-62.
- Durkheim, E. (1912), *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Alianza Editorial.
- Fitzpatrick, A.P. (1996). "Night and Day: the symbolism of astral signs on Late Iron Age anthropomorphic short swords". En *Proceedings of the Prehistoric Society 62*. 373-98.
- Gieser, T. (2008). *Experiencing the lifeworld of druids... a cultural phenomenology of perception* [Tesis doctoral]. Aberdeen. University of Aberdeen.
- Green, M. (1997). *Exploring The World Of Druids*. Londres, Thames & Hudson.
- García, J. (1998). *El legado celta*. Barcelona, Mra Ediciones.
- Guyonvarc'h, C. y Le Roux, F. (2009). *Los druidas*. Madrid, Abada editores.
- Harvey, G. (2007). "Inventing Paganisms". En Lewis, J. y Hammer, O. *The invention of sacred tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 277-289.
- Haywood, J. (2001). *The Historical Atlas of the Celtic World*. Londres, Thames & Hudson.
- Haywood, J. (2004). *The Celts: Bronze Age to New Age*. Harlow, Pearson Longman.

Hobsawm, E. (1983). *The invention of Tradition*. Cambridge, The Press Syndicate of the University of Cambridge.

Houtman, D. y Aupers, S. (2007). "The spiritual turn and the decline of tradition: The spread of post-Christian spirituality in 14 Western countries 1981- 2000". *En Journal for the Scientific Study of Religion*, vol 46, no 3. 305-320.

Hubert. H. (1932). *Los celtas y la civilización céltica*. Madrid, Akal.

Hutton, R. (1991). *The Pagan Religions of the Ancient British Isles: Their Nature and Legacy*. Oxford, Blackwell.

Hutton, R. (2007). *The Druids*, Londres, Hambledon Continuum.

Hutton, R. (2009). *Blood and Mistletoe: The History of the Druids in Britain* New Haven. Yale, Yale University Press.

Jones, L. E. (1998). *Druid, Shaman, Priest: Metaphors of Celtic Paganism*. Middlesex, Hisarlik Pres.

Kendrick, T. (1966). *The Druids; A Study In Keltic Prehistory*. Londres, Frank Cass & Co.

Koch, J. (2006). *Celtic culture: a historical encyclopedia*. Denver, Santa Barbara y Oxford, ABC-Clio.

Lewis, J. (2003). *Legitimizing New Religions*. Piscataway, Rutgers University Press.

Lewis, J. (2009). "Celts, druids and the invention of tradition". En Lewis, J. *Handbook of Contemporary Paganism*. Leide, Brill, 479-491.

Madera, A. (2020). *El retorno de los druidas. Aproximación etnográfica a la (re)construcción y la reivindicación religiosa del druidismo contemporáneo desde la Hermandad Druida Dún Ailline*. [Trabajo Fin de Master, Universidad de Barcelona]. <http://hdl.handle.net/2445/172047>.

Magliocco, S. (2004). *Witching Culture: Folklore and Neo-Paganism in America*. Pensilvania, University of Pennsylvania Press.

Macculloch, J.A. (1911). *The religion of the ancient celts*. Edimburgo, T & T Clark.

Mauss, M. (1979). *Esbozo de una Teoría General de la Magia*. Madrid, Tecnos.

- Morris, B. (2009). “El neopaganismo y el movimiento *New Age*”. En *Religión y antropología. Una introducción crítica*. Cambridge, Cambridge University Press, 339-384.
- Ó'Donnabháin, B. (2000) “The Celts and the archaeology of later prehistoric Ireland”. En Anderson, L. *New agendas in Irish prehistory*. Wordwell, Bray, 189-196.
- Prat, J. (2012). “De la Philophosia Perennis al New Age”. En *Els nous imaginaris culturals: Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*. Tarragona, Universitat Rovira i Virgili, 25-63.
- Prat, J. (2017). *La nostalgia de los orígenes. Chamanes, gnósticos, monjes y místicos*. Barcelona, Kairós.
- Piggot, S. (1989). *Ancient Britons and the Antiquarian Imagination: Ideas from the Renaissance to the Regency*. Londres, Times and Hudson.
- Remartinez, P. (2015). *Símbolos celtas*. Madrid, PR Ediciones.
- Ross, A. (1967). *Pagan Celtic Britain*. Chicago, Review Press.
- Sainero, R. (1999). *Diccionario Akal de Mitología celta*. Madrid, Akal.
- Sánchez, A. (2014). “Rituales, creencias y festividades en el mundo celta”. En *Terraeantiquae. Iberian 9*. Madrid, 12-34.
- Torres, J.F. (2011). *El Cantábrico en la Edad del Hierro: Medioambiente, economía, territorio y sociedad*. Madrid, Real Academia de la Historia.
- Troeltsch, E. (1912). *Die Soziallehren Der Christlichen Kirchen Und Gruppen*. Frankfurt, De Gruyter.
- Tingay, K. (1998). “Madame Blavatsky's Children: Theosophy and its Heirs.” En Bowman, M. y Sutcliffe, S. *Beyond the New Age: Alternative Spiritualities*. Edinburg, University of Edinburgh Press, 37-50.
- Washington, P. (1995). *El Mandril de Madame Blavatsky*. Barcelona, Destino DL.
- Weber, M. (1921). *Sociología de la religión*. Barcelona, Akal.
- William, J. (1902). *Las variedades de la experiencia religiosa: Estudio de la naturaleza humana*. Madrid, Equipo difusor del libro.

ANEXOS

ENTREVISTA COMPLETA A DIEGO BEAUMONT

1. Para comenzar te pediría que definas tu edad, nacionalidad, lugar de residencia, estudios, profesión, opción alimenticia y opción política (en el caso de tenerla), con el objetivo de generar una ficha personal que enmarque la entrevista

Tengo 41 años, soy de nacionalidad española, nací en Pamplona y resido en Pamplona. Como estudios, estoy licenciado en Bellas Artes en la Universidad del País Vasco. Actualmente trabajo en logística en El Corte Inglés. Mi opción alimenticia es omnívoro, he tenido épocas más vegetarianas, intento comer poca carne y poco pescado, pero a veces no lo consigo. Estoy en ese plan. Y, opción política, soy de izquierdas aunque no me siento identificado con ningún partido político

2. En la segunda cuestión, te invito a que te definas a nivel religioso. Sé de base que practicas el Druidismo reconstruccionista irlandés en la Hermandad Dun Ailline, pero creo que es muy interesante para el contenido de la entrevista que tu te definas en ese sentido, que me digas si practicaste alguna religión previa o no, etc.

Definiéndome a nivel religioso: práctico Druidismo. Lo considero una religión, para mí así lo es. Anteriormente fui pagano durante muchísimos años, casi desde los veintipocos y no me he identificado con ninguna religión conocida. Luego cerca de los treinta, estuve practicando *wicca* dentro de los *corelianos* y fui ecléctico durante unos años, para volver a la *wicca* nuevamente. Sí que es verdad que era en el templo de Brigit y estaba muy relacionado con el tema de Irlanda, con deidades irlandesas y ahí empecé a rascar en el tema de Irlanda y me fui orientando al Druidismo irlandés en este caso. Fui evolucionando de una forma natural hacia el Druidismo, obviando algo tan ritualístico o complejo como es la *wicca*, que muchas veces exigía mucha parafernalia para realmente poder conectar con los dioses. Eso hizo que de alguna forma llegara este tipo de Druidismo que

practicamos que es mucho más orgánico. También hay que decir que no todos los Druidismos son como el nuestro, existen otros más ligados a lo ceremonial y a la alta magia. En este caso era lo que yo buscaba.

Antes de eso fui bautizado cristiano y practiqué el cristianismo, hice la comunión, iba a misa y toda esa serie de cosas, pero realmente nunca fui un cristiano practicante. Siempre he sido una persona muy espiritual, pero no me he sentido identificado con la cristiandad.

3. ¿Cuál es tu posición o rango ahora mismo dentro de tu hermandad? Y ¿Cuál es el camino que has recorrido para alcanzarlo?

Mi posición dentro de la hermandad es la de eterno estudiante. Siempre estoy aprendiendo, esto es un camino que no tiene fin, siempre lo decimos y yo creo que es así. Quien diga lo contrario, apaga y vámonos. Si alguien se define como la máxima autoridad mundial en ocultismo como Aramis Fuster, como que no... Mi posición es estudiante, estoy ahora mismo en la “Senda del Cuervo Blanco”, soy aspirante a druida, aspirante al sacerdocio también, con un poco de suerte en *Samhaim*, seré dedicante, dedicante a sacerdote o en este caso druida. También soy mentor de alumnos de primero y segundo y además ayudo a Marta Vey a crear materiales y a estructurar un poco la “Senda del Cuervo Blanco”, estamos intentando estructurar esos conocimientos y darles forma. Marta, otra chica miembro de la hermandad que lleva muchos años y yo, para futuros alumnos que elijan esta senda. Dentro de la asociación religiosa debemos definir de nuevo los papeles, pero de momento soy vocal.

4. ¿Qué te hizo decantarte por el Druidismo dentro del panorama del Paganismo contemporáneo, si es que lo has hecho? ¿Cómo lo conociste?

Me decantó que fui conociendo deidades celtas como Brigit, diosa irlandesa triple, que me acercó mucho al Druidismo. También Cernnunos el dios astado, con el que se trabaja mucho en *wicca*, me acercó mucho al Druidismo. - completa la respuesta con una anécdota personal de cómo conoció a Marta Vey. - Conocí esta hermandad, también investigué otras hermandades, que hay unas cuantas, pero la que más me encajaba era esta. Principalmente por el contexto irlandés, pero también porque podía formarme online, mediante una escuela online con la que estudiar y practicar para llegar a tener un culto devocional, pero luego sí que es verdad que estaba la opción de poder celebrar

juntos, poder quedar en fechas señaladas, y celebrar juntos las festividades de la rueda del año, por ejemplo.

5. Si consideras el Druidismo una religión, como entiendo que lo haces al pertenecer a la hermandad Dun Ailline, me gustaría que me dijese si crees que otras vías del Druidismo también pueden considerarse religión o si es un rango exclusivo del Druidismo basado en el revival reconstruccionista.

Considero el Druidismo una religión y la entiendo como tal, porque nosotros estamos reconstruyendo una religión, la vía reconstruccionista lo vive como religión. Desde un punto de vista contemporáneo, porque de alguna forma completamos vacíos que no tenemos de la forma que creemos que se podría hacer actualmente. Hay prácticas que no realizamos, como la caza deportiva. No aceptamos a gente que haga este tipo de cosas, ni lo practicamos. Somos muy tolerantes, somos feministas, no somos misóginos, ni racistas, lo que en el pasado seguramente haya sido distinto en nuestros antecesores y ancestros. La sociedad evoluciona, nosotros evolucionamos con ella y nosotros creemos que la religión también tiene que evolucionar. Pienso que hay mas grupos que creen que esto es una religión, hay muchísimas vías para creer en esto como religión, no necesitas formar parte de una hermandad u orden para creer en el Druidismo como religión y practicarlo. Pero si quieres ser sacerdote o druida, si que debes pertenecer a una orden u hermandad, una especie de escuela que te forme para desempeñar ese cargo, ser sacerdote es algo importante y te debes a la comunidad. No considero exclusivo del revivalismo reconstruccionista creer en el Druidismo. Hay otros grupos que quizás tienen otra visión dentro del Druidismo mas filosófica y ya está, todo está bien.

6. ¿Por qué te decantaste por la hermandad Dun Ailline? Y cual es tu relación con otras órdenes drúidicas a nivel nacional o internacional, si la tienes claro.

Me decanté por Dun Ailline, porque conocí a Marta como referente, pues Marta ha dado muchas entrevistas en prensa escrita y orales en podcast. Me gustó mucho su forma de pensar pues es una persona muy cercana, además teníamos muchas cosas en común: el contexto irlandés, la forma de proceder, la forma que cree que el Druidismo es o debe ser. Me enamoró escucharla, luego ya cuando la conocí dije: este es el lugar indicado. Me he relacionado con otras hermandades drúidicas como Fintán, que practica un Druidismo bretón, que muchos años celebró junto con Dun Ailline. También me he relacionado con

la OBOD, con estudiantes de sus cursos, que toman el Druidismo como una filosofía, pudiendo pertenecer a otra religión. Antes de Dun Ailline investigué y tienen mucha información accesible muy interesante. También estamos hermanados con otras órdenes drúidicas a nivel internacional, pero por razones sanitarias y temas de incompatibilidad no hemos podido reunirnos. Pero me gustaría hacerlo para celebrar juntos y debatir en torno a muchos temas.

7. En base a mi estudio, entiendo el Druidismo reconstruccionista, como un camino principalmente individual, cuya única vía es la de un sacerdocio basado en la sabiduría y desarrollo personal (con la filosofía y religión celta de base). En este contexto no caben los simple fieles, que solo van a las celebraciones como en otras religiones mayoritarias. ¿Estás de acuerdo, o crees que esa afirmación es matizable?

No es del todo cierto lo que aseguras, porque si, hay mucha gente que aspira al sacerdocio, pero en nuestra hermandad hay tres vías. Lo primero, es cumplir cuatro cursos, siendo el primero “semillas” introductorio, para saber si te sientes cómodo. De esos cuatro cursos puedes elegir tres sendas, la primera senda es la del sacerdocio, la segunda es la del guerrero y también está la figura del creyente, persona que lleva un tiempo practicando el celtismo y decide quedarse dentro del Druidismo como un creyente raso. Esto en la antigüedad existía, no solo había druidas si no creyentes, existían países donde no existían escuelas drúidicas. Considero que es una figura importante, ese creyente que no quiere profundizar más en torno a ninguna de las otras dos vías.

8. ¿Hasta qué punto crees que la información de la que disponemos en torno a los celtas y su religión es suficiente para construir una religión en torno a ella? ¿En caso de considerarla insuficiente, cómo crees que se debe suplir esa carencia de información?

Siendo sincero, la información es muy escasa y no ha sido de vía directa pues el conocimiento drúidico era oral, por lo que todo nos ha llegado por escritos cristianos, cuentos, anécdotas que han llegado a sacerdotes y ellos nos han legado mediante textos como el ciclo mitológico irlandés, el libro de las invasiones, etc. Tenemos muchos mitos, muchas costumbres, narradas por romanos y gente que vino después. ¿Es insuficiente? Pues puede serlo, por eso nuestra labor como reconstruccionistas es intentar creer y rellenar con conocimiento actual lo que creíamos que hacían nuestros ancestros. La idea no es replicar esa religión de hace tres mil años, la idea es actualizarla y llevarla al día de

hoy. Hay otras religiones que pese a ser menos antiguas se han quedado más desfasadas en creencias, no es nuestro caso, queremos que sea algo accesible, que la gente se sienta a gusto. No queremos que se sientan encorsetados por normas antiguas o formas de proceder obsoletas. Es una labor compleja y por eso cada orden u escuela tiene su forma de proceder. Hay gente que rellena esos vacíos con alta magia, los 4 elementos y crear el círculo. Otras más esotéricas, como las órdenes herméticas del siglo XVII y XVIII, con un Druidismo muy mágico, relacionado con ángeles, cristianismo, etc. Cada uno le da su toque e intenta rellenar los vacíos que existen.

Nuestra labor como reconstruccionistas es quitar ese velo de cristiandad existente en lo que nos ha llegado para ser lo más puristas posibles y de alguna forma adaptarlo a los tiempos de hoy. De todas formas creo que existe mucho material, dentro de las vías druídicas, sobre todo de Irlanda, que fueron muy cuidadosos, con los mitos fueron muy meticulosos, en otros pueblos lo fueron menos. Peor si que creo que existe mucho material. También a nivel arqueológico ha habido descubrimientos muy significativos. Por ello creo que existe suficiente material para poder desarrollar un culto religioso o por lo menos tener una idea sobre como hacían las cosas. Yo llevo practicando Druidismo casi cinco años, para mi es un culto que funciona y en torno al que estoy totalmente convencido.

9. ¿Consideras que el Druidismo comparte alguna característica o vínculo con el contexto *New Age*?

Hablar de Druidismo en abstracto es muy difícil y complejo, porque existen muchos tipos de Druidismo. Tenemos Druidismo como filosofía, como religión, como práctica mágica recreacionista. Habría que definir primero el tipo antes de hablar. Hay vías filosóficas como la OBOD, hay otras órdenes británicas más cercanas a la *wicca*, relacionadas con los cuatro elementos que incluso tienen varitas. Esto si puede estar muy ligado a la *New Age*, existiendo grupos de corte totalmente *New Age*. Pero nuestro Druidismo es lo menos *New Age* que te puedes echar a la cara. Evidentemente hay prácticas contemporáneas, yo no las llamaría *New Age*, pues nuestra forma de pensar, no es que somos seres de luz y que hay que poner la otra mejilla, no cogemos cosas de muchas culturas y hacemos una mezcla. No, nosotros lo intentamos dentro del revivalismo, existiendo prácticas como meditación o visualización que nuestros ancestros seguramente no hacían, que

incorporamos porque creemos que aportan en positivo a nuestra práctica. Nosotros somos más prácticos. Dentro de la hermandad Dun Ailline no somos nada *New Age*.

10. ¿Cómo influye en tu día a día el Druidismo?

Influye de la forma en que yo lo práctico y sigo una serie de virtudes que intento cumplir. Las virtudes celtas. Luego dentro de la hermandad como desempeño el papel de mentor, y el de estudiante, voy buscando huecos para corregir algunos exámenes o presentar algunos de mis ejercicios. Algún día por semana lo dedico a ese tipo de actividades. Por lo demás me considero un tío normal cuya vida no gira en torno a la religión. No creo estar obsesionado, simplemente forma parte de mi.

11. Mi posición respecto al debate terminológico es decantarme por el término Druidismo, al considerar que en la antigüedad existió una religiosidad de los pueblos celtas, pero no un Druidismo en sí, por lo que el prefijo “Neo-“ no tiene sentido. ¿Cuál es tu posición en ese debate terminológico?

Mi posición dentro de este debate, es decantarme por no usar el neo. Considero que el neo no computa, no hay necesidad de utilizarlo, pues no creemos estar creando algo nuevo, si no que reconstruimos algo que ya existió. Por lo tanto no considero que haya necesidad o que tenga algún sentido utilizar la palabra Neodruidismo.

12. ¿Cual crees que es la naturaleza religiosa principal del Druidismo? (animista, gnóstica, teosófica, etc).

Creo que predomina la naturaleza religiosa animista, sobretodo, y politeísta. Creo que la mayoría de gente que estamos dentro del Druidismo somos politeístas. Pues creemos en mas de un dios. En nuestro caso sobre todo los *Tuatha Dé Danann*, de Irlanda. Y también algunos que son pancélticos, como Lugh o Cernnunos. Y luego el animismo está muy presente, todo tiene alma, todos los seres vivos, los árboles, las plantas, las piedras, etc. Todo tiene un alma y todo está conectado.

13. ¿Cuál es el nivel de comunicación entre los miembros de tu hermandad?

Bueno, a nivel de comunicación dentro de la hermandad, como en cualquier grupo, hay gente con la que te llevas mejor y peor, tienes más trato o menos, hay de todo como en

todos los lados. Yo creo que es un nivel de comunicación bueno, yo tengo grandes amistades dentro de la hermandad que se han forjado a lo largo de los años, no es de un día para otro, también depende del tipo de personalidad de cada uno, yo al ser del norte, navarro, soy un poco cerrado en ese sentido. Bueno, Marta es catalana también, también es del norte pero no del norte puro. Quizás nos cuesta un poco más abrirnos al principio pero una vez que conectas das fidelidad para siempre a esa persona. Pero tenemos una comunicación buena y fluida, vía Whatsapp por ejemplo, también tenemos cafés mensuales, una iniciativa de este año, “Café Irlandés” donde quedamos vía Discord para tener una charla sobre un tema relacionado con el Druidismo. Relacionado con las festividades del año. Este año los estamos enfocando así. También es una forma de comunicarnos. Luego, cuando hacemos celebraciones ya nos vemos y nos tocamos físicamente.

14. ¿Qué tipo de reacciones genera en otras personas, ajenas al contexto druídico, enterarse de tu religión? (Si lo entienden o no, si lo menosprecian, si se interesan, etc.)

Cuando digo que practico Druidismo mucha gente se queda con el cuello torcido. Mucha gente responde con un: ¿Pero esto qué es? ¿Esto existe? o ¿Esto todavía existe?. Yo les cuento un poco lo que yo practico y no les parece tan raro realmente. Yo les suelo decir en plan de broma, por que todo el mundo conoce a Astérix y Obelix: Sabes Astérix y Obelix esos dioses que tenían, esos druidas que andaban por ahí, pues eso es lo que yo practico, que sepas que hoy día hay gente que practicamos esas cosas. Así por lo menos se echan unas risas. Como suele ser gente de mi círculo cercano o familiares, reaccionan con respeto y me tratan bien, no voy por ahí contando a desconocidos cual es mi religión o lo que yo practico. De todos modos yo creo que la reacción es bastante buena. Muchas veces ponen cara rara, en plan, esto es una secta o algo así. Yo les digo: no, esto es una organización religiosa, reconocida por el estado, etc. Para precisamente no caer en el sectarismo, somos muy transparentes en ese sentido.

15. ¿Otorgas el mismo valor a todos las vertientes tipológicas druídicas?. Entendiendo dentro de valor, virtudes teóricas, profesionalizadas, religiosas o espirituales.

Otorgo el mismo valor, pero pienso que no requieren el mismo esfuerzo o compromiso. Hace años tenía una mentalidad mas cerrada, pensaba que solo existía un tipo de Druidismo, que era el de escuela o el de una orden o hermandad, el resto era otra cosa.

Pero no, ahora pienso que existen muchos tipos de Druidismo, todos son válidos y cada uno debe encontrar su lugar. Si hay una persona que se lo toma como una filosofía y le ayuda a mejorar, pues genial. Si otro lo encuentra como una religión y le llena, también estupendo. Yo, hoy por hoy, definiendo todos los tipos de Druidismo, creo que son interesantes y cada uno aporta algo distinto al practicante.

16. ¿Has experimentado alguna experiencia mística o extraterrenal practicando algún ritual druídico? Si ha sido el caso, descríbela.

Practicando un ritual suceden cosas, no es que sea algo místico o súper señalado, pero a veces suceden cosas. Recuerdo un encuentro hace tres años en *Lugnassadh*, que nos juntamos gente de muchos sitios de España. Hicimos un ritual al aire libre, con muchas antorchas en un entorno súper bonito, por la noche, en medio del monte. Hubo una persona que hacía la función de guardián para proteger el ritual y comenzó a sentir cosas muy raras. Hicimos meditación porque la gente estaba intranquila. Y al final el guardián terminó vomitando, lo paso muy mal y se mareó. Al día siguiente descubrimos que en ese lugar había habido una guerra, había muerto mucha gente y era un sitio que con el ritual de alguna forma se despertó. Había mucha gente de corte mágico o pagano que por la noche haciendo un ritual como ese movemos mucha energía y ese lugar que estaba un poco dormido se despertó. Hubo varias experiencias de ese tipo, nada agradables, pero al día siguiente de forma más distendida entre risas, entendimos la situación.

17. ¿Qué virtudes crees que el Druidismo puede aportar para mejorar la sociedad en la que vivimos?

Te voy a nombrar las seis virtudes celtas que nosotros celebramos cerca de navidades en el solsticio de invierno, como son, el honor, el valor, la justicia, la honestidad, la lealtad y la hospitalidad. Sobre todo la hospitalidad creo que es muy importante para la sociedad hoy día. Creo que cada día somos mas individualistas y nos olvidamos del grupo y del clan. Miramos solo para nosotros mismos y se está perdiendo ese concepto de comunidad, compartir, de ser mejores personas. También el concepto de honor, es un concepto que me gusta mucho, ser honorable, intentar hacer el bien siempre que puedas. Se que es muy complicado muchas veces tomar la mejor decisión, la mayoría de las veces es muy complicado, pero hay que hacerlo, porque si no lo hacemos al final no mejoramos como personas y no vamos mejorando nuestro entorno.

18. Obras como la de Iolo Morganwg, han sido rebatidas en base a su veracidad en el siglo XX, provocando posturas opuestas dentro del Druidismo contemporáneo. Por un lado hay quienes opinan que pese a que dentro de su obra haya contenido inventado por el autor, este consiguió incluir la esencia y el espíritu celta en sus escritos, por lo que le otorgan validez. Por otro lado hay voces que evitan incluir este contenido en el constructo de su religión druídica al considerarlo falso. ¿A día de hoy, como Druida, por que opción te decantas en este debate?

Si te digo la verdad, no conocía la obra de Iolo hasta que me has preguntado. Estuve investigando y le pregunte a Marta Vey, pero no lo conocía desde luego. Mis conocimientos de Druidismo desde dentro de la hermandad y los que he tocado fuera, han sido, sobre todo, textos mitológicos, históricos y cosas que nos van llegando. A parte del reconstruccionismo, ir un poco a lo más antiguo, a las fuentes más directas y de ahí ir quitando capas hasta encontrar conocimiento auténtico. Tampoco estoy muy puesto con otro tipo de filosofías mas contemporáneas como Iolo. Tampoco te puedo dar una opinión sincera ya que no lo conocía. De todos modos, tengo entendido que se inventó algunos poemas y textos, dándolos como antiguos o celtas, si lo hizo con buena intención y con ganas de aportar algo bueno dentro del Druidismo, me parece bien. Otra cosa es que su fin no justifica los medios.

19. ¿Qué te ha parecido el contenido de la entrevista?. ¿Crees que las preguntas han sido adecuadas en un estudio teológico e histórico del Druidismo como religión? ¿Consideras que han sido originales, o han pecado de típicas? Y por supuesto ¿Te has sentido cómodo respondiéndolas?

Como valoración final, creo que ha sido un contenido muy interesante, la verdad. Creo que has dado en el clavo con muchas preguntas y no has caído en lo típico o redundante, como hablar de dinero o e en intereses alejados del contexto religioso o las propias prácticas. Creo que has sido muy respetuoso y educado en ese sentido y creo que es un contenido muy interesante que puede ayudar a mucha gente que tenga dudas al respecto. Me he sentido súper cómodo como te digo. Por mi parte estupendo.

ANEXO GRÁFICO



Fig1: John Aubrey. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:John_Aubrey.jpg



Fig2: Stonehenge, Condado de Wiltshire, Inglaterra, 2014-08-12, DD 09.JPG.
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>



Fig3: John Toland. <http://www.carboneria.it/Tolandfr.htm>

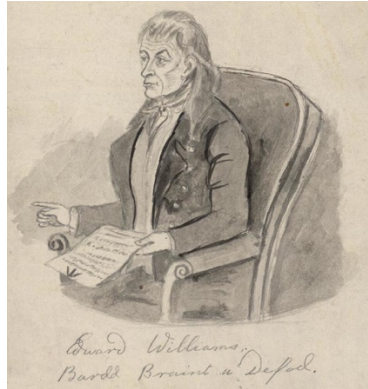


Fig4: Iolo Morganwg.

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Portrait_of_Edward_Williams,_bardd_brwiad_a_defod_\(4672175\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Portrait_of_Edward_Williams,_bardd_brwiad_a_defod_(4672175).jpg)



Fig5: Panoramix. <https://www.asterix.com/es/portfolio/panoramix/>



Fig6: Gandalf. https://esdla.fandom.com/wiki/Gandalf?file=Desolation_-_Gandalf_in_Dol_Guldur.jpg



Fig7: Merlin. Película “King Arthur” 2004 <https://i0.wp.com/manapop.com/wp-content/uploads/2020/03/vlcsnap-2020-03-21-13h11m25s675.png?ssl=1>

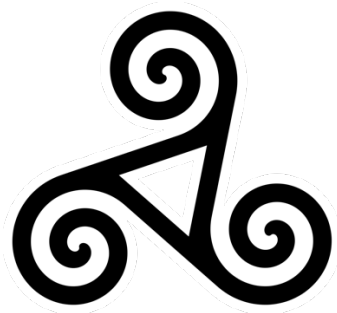


Fig8: Triskel. <https://es.wikipedia.org/wiki/Trisquel#/media/Archivo:Triskele-hollow-triangle.svg>

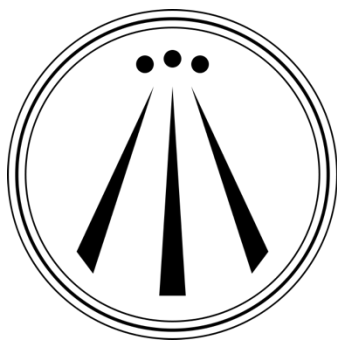


Fig9: Awen. https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Awen_symbol_final.svg

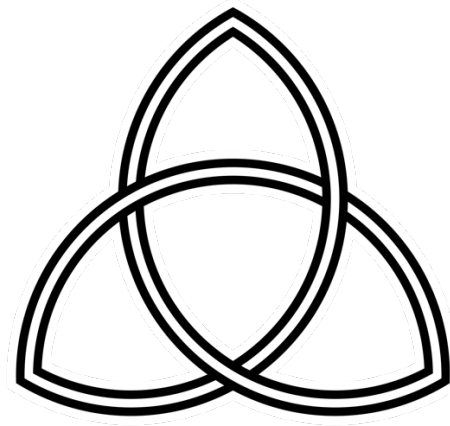


Fig10: Triqueta. <https://es.wikipedia.org/wiki/Triqueta#/media/Archivo:Triquetra-Vesica.svg>



Fig11: Espiral. <https://mundovikingo.com/espiral/>



Fig12: Wuivre. www.trnik.blog.sme.sk



Fig13: Cran Bethadh. <https://yerseyowen.files.wordpress.com/2017/05/crann-bethadh1.jpg>



Fig14: Anillo Claddagh.

https://es.wikipedia.org/wiki/Anillo_de_Claddagh#/media/Archivo:Ring-of-claddagh.jpg



Fig15: Nudo Peremne.

https://t2.uc.ltmcndn.com/es/posts/9/4/9/el_nudo_perenne_celta_47949_5_600.webp



Fig16: Cruz Celta. Cruz de Brompton, Irlanda.

<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/55/Bromptoncross.jpg>