

# LA MUJER CÉLTICA

## RESUMEN

El trabajo aborda una serie de consideraciones esenciales sobre la mujer en el mundo celta. Los tres ámbitos utilizados para el análisis del status femenino son la guerra, pilar fundamental dentro de la consideración agonística de la vida en la cultura celta, el posible liderazgo femenino y el ámbito social. En este último campo se trata no sólo la cuestión matrimonial y el acceso a la propiedad, sino la existencia o no de las druidesas.

## PALABRAS CLAVE

Mujer, celta, guerra, liderazgo, propiedad

# ÍNDICE

|  |           |
|--|-----------|
| <b>INTRODUCCIÓN.....</b>                                   | <b>3</b>  |
| <b>LA MUJER CÉLTICA Y LA GUERRA.....</b>                   | <b>10</b> |
| <b>MUJERES, LIDERAZGO E INFLUENCIA.....</b>                | <b>19</b> |
| <b>Boudica, reina de los icenos.....</b>                   | <b>21</b> |
| <b>ÁMBITO SOCIAL, LA MUJER COMO SUJETO DE DERECHO.....</b> | <b>25</b> |
| <b>CONCLUSIÓN.....</b>                                     | <b>37</b> |
| <b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>                                   | <b>39</b> |

## INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo no es otro que poner en un primer plano el papel de la mujer céltica y su figura como sujeto histórico. Analizarla no sólo como parte de una sociedad o de manera conjunta a esa sociedad, sino como un actor principal dentro de la trama que aquí nos ocupa. En este escrito trato de hacer un breve repaso a los hallazgos y conclusiones que los doctos autores aquí citados han compartido en sus trabajos.

Se pretende por lo tanto una aproximación general al tópico que nos ocupa, sintetizando en estas páginas algunos de los distintos aspectos que caracterizaron la existencia de las mujeres célticas, desde que tenemos constancia escrita de esta civilización, milenaria y muy heterogénea geográfica y culturalmente, como se explicará de inmediato. La estructura elegida ha buscado establecer tres campos de trabajo claros. En primer lugar, la guerra. Esta es la primera faceta que he querido abordar, puesto que, en el estado actual de las investigaciones, se considera parte esencial de la autopercepción céltica en todo tiempo y, por supuesto, el estereotipo clave formulado sobre esta cultura por las fuentes clásicas: *la feritas celtica* (MARCO Y SOPEÑA, 2017). El siguiente punto en esta estructura tripartita de la mujer céltica es la que compete al posible liderazgo y el gobierno femenino. Este capítulo tiene como objetivo una mínima aproximación a la capacidad de influencia mujeril, pues conocemos notables reinas, heroínas y líderes que consiguieron hacerse un hueco en una historia marcadamente masculina. Y, finalmente el capítulo final de este escrito pretende mostrar un sintético retrato de la mujer céltica dentro del ámbito social, como sujeto de derecho. Me propongo repasar aspectos

tan esenciales como la propiedad y la herencia, así como cuestiones más complejas como ocupación más allá del espacio doméstico.

Al hablar de la mujer céltica nos encontramos frente a dos cuestiones esenciales que habremos de tener muy presentes. Estas son, por una parte, la dificultad que entraña el extenso marco cronológico y geográfico que abarca el término “céltico” –una construcción cultural complejísima, que suscita duros debates desde el campo arqueológico, literario, antropológico y lingüístico-, así como, en segundo término, la dificultad intrínseca que atañe a los estudios en femenino, recientes en la historia de las investigaciones. Intentar establecer una categoría general para todo el mundo celta sería una tarea sencillamente imposible (SOPENA, 2011).

Considero necesario hacer una breve aproximación a los estudios sobre el status de la mujer céltica, para lo cual citaré en lo sustancial a Manuel Alberro. La alta consideración que poseían las féminas en el mundo celta ha dado lugar a teorías matriarcales o matrilineales, en las que eran las damas quienes controlaban los recursos, riquezas y acceso a la tierra. Sin embargo, un numeroso grupo de historiadores y antropólogos –también historiadores de las religiones- rechazan esta teoría, señalando que nunca la mujer en el mundo antiguo alcanzó una posición tan ventajosa. Por su parte, otro nutrido grupo de estudiosos tiene reticencias a la hora de negar de pleno estas consideraciones beneficiosas. Esta corriente sostiene que la mujer gozó de gran consideración y reconocimiento en sociedades primitivas, perdiendo paulatinamente poder en beneficio de los varones. Una de las autoras más destacadas que defiende esta línea de pensamiento en sus prolíficas obras es Marija Gimbutas. Basándose tanto en fuentes arqueológicas como documentales estipula que la mujer céltica obtuvo una gran consideración y status tanto en las sociedades insulares como continentales. Otra gran defensora de esta corriente que no podemos dejar de citar es Muireann Ní Bhrolcháin.

La autora realizó un minucioso estudio en el que establece que las féminas irlandesas tuvieron una notable posición sobre la base de la comparación de las numerosas diosas evemerizadas como reinas con características guerreras y regeneradoras que aseguraban en la mitología céltico-irlandesa la prosperidad del reino (ALBERRO, 2005, p. 423-424).

La historia de las mujeres, pese a haber dado pasos agigantados en los últimos años, debe aún recorrer un extenso viaje. Todo aquel que busque la pista del elemento femenino en la historia descubrirá como estas personas han sido silenciadas en la construcción tradicional histórica. Ello, obviamente, distorsiona la realidad, pues al sustraer a la mujer del devenir histórico no hallamos más que a una realidad falseada. Parafraseando a Almudena Domínguez, nos encontramos ante el fenómeno de la doble ocultación: por un lado son sus contemporáneos quienes omiten del discurso oficial las voces femeninas y por otro no se presta atención desde el presente a estas voces acalladas (DOMINGUEZ, 2011, p. 10).

En este sentido, desde los estudios pioneros –a principios del siglo XX, a cargo de D´Arbois de Jubaville-, hay que esperar casi un siglo entero para hallar trabajos como los de Brunaux en la Galia, Green en las Islas Británicas o Marco y Sopeña en Hispania para reconocer un interés riguroso sobre la mujer como protagonista de la historia céltica. Hay que señalar, tal y como apunta Almudena Domínguez, que en estos últimos años en han proliferado en España los estudios de género; y muestra de ello es el número de publicaciones que intentan suplir ese vacío histórico (DOMÍNGUEZ, 2011, p. 11). Nuestro conocimiento sobre estas mujeres crece exponencialmente gracias al trabajo de autores que han querido escuchar a esas voces en femenino.

Debemos tener muy presente, en especial al hablar de la mujer céltica, que las noticias con las que contamos, las fuentes contemporáneas a ellas, son voces masculinas que someten a su criterio, a su tamiz lo que de ellas se dice. No es una voz femenina la que narra su propia historia, no contamos con su testimonio, añadiéndole dificultad a la tarea de visibilizar a esta parte de la sociedad (SOPENA, 2015).

Los estudios de género no sólo tienen un objetivo distinto, sino que también necesitan de otra metodología que permita escuchar esas voces ocultas. Una fuente arqueológica puede parecer *a priori* de una mayor neutralidad, sin embargo, al igual que cualquier texto de los grandes autores clásicos, todo depende de la óptica con que se analice. Si aplicamos categorías presentistas al análisis del pasado, las huellas femeninas pasarán desapercibidas. Aplicar sistemáticamente la etiqueta de excepcionalidad a un logro mujeril entraña el peligro de minimizar el aporte de esas mujeres, sus acciones y sus logros tratándolo como algo concreto y no como la norma. Por su parte, las fuentes literarias entrañan de por sí una dificultad añadida. No sólo es el autor quien decide qué se escribe, sino que en todo texto hay una intencionalidad y la figura femenina céltica no escapa a este velo. Los autores grecolatinos –pero también, posteriormente, los eruditos irlandeses o galeses, así como la Iglesia- personificaron en ellas el estereotipo de la valentía celta, pero también las hicieron representantes de la barbarie, al igual que a sus contemporáneos varones, encarnando la antítesis de toda civilización.

Por otro lado, al inicio de esta breve introducción indicaba otra dificultad –quizá la más grave- a la que deben enfrentarse los estudiosos que quieran tratar cualquier aspecto relacionado con la celticidad. Este no es otro que la variedad de sociedades incluidas bajo la etiqueta “celta”. Como ya apuntaba al inicio de esta sumaria

introducción nos movemos en unos parámetros cronológicos y geográficos amplísimos, por lo que aplicar una categoría de manera uniforme a todo el conjunto tratado nos llevaría al equívoco. Tal y como señala, entre otros, John Collins hay una cierta tendencia a la homogenización de estos mundos culturales plurales lo que lleva a la asunción tácita de un modelo celta prototípico (COLLIS, 1993, p. 67). Hasta nosotros ha llegado como paradigma de lo celta los contemporáneos a las fuentes grecolatinas. Sin embargo, no hay razones para suponer que un celta de La Téne tuviera menos características celtas que un helvecio durante la conquista romana de las Galias. Y, del mismo modo, la lengua y la poderosa herencia de tradiciones puestas por escrito en la Edad Media en Irlanda y Gales, muestran una “ventana a la Edad de Hierro” que, en demasiadas ocasiones, ha sido sobrevalorada y torturada hasta crear un arquetipo falso de “lo celta” como elemento inmutable (SOPENA, 2011).

Citando al profesor Marco, entre unos celtas y otros encontramos numerosas diferencias fruto de esta amplitud espacial y temporal, pero también dentro de los contemporáneos, ya que no es posible suponer que no había distinción entre un celtibérico y un trinovante. Pese a todo, hallamos características comunes suficientes para hablar de cierta unidad, admitida en lo básico por todas las autoridades (véase, por ejemplo, GREEN, 2003, para las Islas; BRUNAUX, 2004, para las Galias; MARCO y SOPENA 2017, para Hispania). Con pocas excepciones –como la celtibérica–, son sociedades de tipo arcaico en las que predominan las sociedades de jefatura, su estructura social básica remite a un fondo indoeuropeo cuya división es la tribu que cuenta con una asamblea y un jefe o rey. Son sociedades estratificadas, que responden a la fórmula tripartita ya recogida por

César: pueblo, caballeros y druidas. Todas ellas poseen un marcado carácter aristocrático (MARCO, 1990, p.119-124; 2006).

Respecto a las fuentes, y siguiendo de nuevo al profesor Marco (MARCO, 1990, p.119), hay que tener en cuenta una serie de consideraciones. La visión que aportan las fuentes grecolatinas, no deja de ser una percepción externa de la sociedad. Estas fuentes aplican sus categorías culturales creando una imagen deformada creando estereotipos de barbarie que son puestos en comparación al mundo civilizado grecolatino. No sólo es el caso de la mujer, sino que esta estilización afecta a todos los estratos sociales por igual conformando un discurso en el que lo céltico y lo concerniente al mundo mediterráneo son dos puntos opuestos en una visión polarizada. Pese a ello, estas fuentes son notablemente útiles a la hora de aproximarnos a estas culturas y a la mujer, sujeto histórico principal de este escrito. Contamos además con el registro material, notablemente más objetivable así como las fuentes insulares nativas que aunque, escasas en general y tardías, pueden resultar –con toda la prudencia- un recurso valioso.

Para concluir esta breve aproximación al tema, y a modo de sumario, indicar de nuevo una serie de consideraciones que vertebran todo el cuerpo de texto. Los estudios de género siguen siendo profundamente necesarios para visibilizar a esa parte de la población oculta en la Historia. Esta clase de estudios se enfrenta al problema de la doble ocultación, por lo que metodología debe ser diferente. A su vez, el estudio de la mujer céltica entraña otras dificultades, equiparables a otros ámbitos en los que los testimonios tienen un tamiz netamente varonil (Roma, Grecia, entre otros), ya que no contamos con testimonios femeninos y debemos llegar hasta ellas recurriendo a la visión exclusivamente masculina. Por su parte, debido a la amplitud espacio-temporal, no se pretende en ningún momento



establecer categorías válidas para todos los ámbitos trabajados sino tratar aquellas de las que se tiene constancia para poder realizar una breve aproximación al tema.

## LA MUJER CÉLTICA Y LA GUERRA

Desde un punto de vista comparativo, y tal como recoge Gabriel Sopeña , las fuentes latinas y griegas resaltan la independencia de las mujeres desde la óptica de las fuentes citadas. Destacan la participación de la mujer celta en la vida comunitaria que choca notablemente con el encorsetado papel reservado a las féminas en la cultura grecolatina. Sin perder de vista la constricta realidad en la que se desenvuelve la mujer celta –en plena consonancia con la tónica de toda la Antigüedad-, es necesario señalar su mayor libertad en esta dinámica comparativa. Encontramos numerosos testimonios recogidos por esas fuentes, que lo han sido precisamente por el choque que surge de la interacción de diferentes realidades culturales. Multitud de referencias a mujeres que ejercen oficios, participan en la guerra, gobiernan o ejercen presión en la sociedad. No se trata de un mundo cultural, es importante recordarlo, en el que la mujer goce de libertad o igualdad en términos actuales sino, como insiste Sopeña, la mayor división del espacio y los roles adoptados por hombre y mujer en la sociedad celta (SOPEÑA, 1995, p. 50-69; 2015). .

Tal como señala Manuel Alberro (ALBERRO, 2005, p.426), los grandes autores clásicos se asombraban de las altas posiciones en la jerarquía social que llegaban a estar ocupadas por mujeres. Las féminas célticas son citadas frecuentemente como damas socialmente influyentes que incluso llegaron a combatir y dirigir las tropas en la batalla. La guerra es un elemento definitorio de la cultura céltica, tanto en época antigua como en la visión ofrecida por las fuentes medievales: se trata de un elemento intrínseco a la sociedad y recomendable para la aristocracia como base para consolidar su poder. El *ethos* agonístico está presente en los diferentes niveles de esta civilización, desde las creencias religiosas a la épica irlandesa. De ello se hacen eco, sin excepción, todas nuestras fuentes, en las que la referencia al ejercicio de la virtud y al alto concepto del

honor de estos pueblos, en todo tiempo, es una constante. La cultura material así lo refleja, especialmente en algunas necrópolis muy antiguas del continente, en las que es común hallar armas y carros de guerra. Un caso por todos conocido es la tumba principesca de Vix, del siglo VI a.C., perteneciente a una dama de potente posición económica, muerta circa 500 a.E. en torno a los cuarenta años, aquejada de reuma, que fue enterrada con un suntuoso ajuar: un carro de batalla con ruedas de 75 cm. de diámetro, joyas de prestigio –entre ellas un torques- y la célebre crátera de bronce, de 208 kilos de peso y 1,64 metros de alto, objeto relacionado con la comensalidad y la ceremonia del *symposion*. Otros ejemplos son el de Hömichele Barrow o el hallado en Yorkshire (ROLLEY, 2003).

Considero necesario señalar que la guerra tiene varias dimensiones, no sólo una, algo que a veces no resulta del todo aparente. Esto es: la guerra no es sólo la instrucción militar. Recibirla implica irremediablemente la obligación o el deber de participar en la contienda. Sin embargo, retomando lo dicho, la guerra es también la batalla, la defensa y como indica Cándida Martínez (MARÍNEZ, 1985, p.389) también forman parte de ella las represalias. Los testimonios atestiguados por las fuentes clásicas, que han sido trabajados por los autores que han tratado ampliamente el tema que nos ocupa, se clasifican en tres actitudes claras. En primer lugar, la participación activa de la mujer en la guerra: son numerosos esta clase de testimonios, lo que puede deberse a la fascinación que en los autores despertaba esta clase de comportamiento femenino. El estereotipo de fuerza, valentía y decisión sobrevuela los relatos de autores como Tácito, Dión Casio o Amiano, en ocasiones aplicando una visión interesada en sus discursos; pero siempre dejando claro que el comportamiento de las mujeres célticas distaba mucho de lo que consideraban deseable para sus conciudadanas. En segundo término, la

participación en la defensa y la estrategia. Y, por último, acciones colectivas que buscan animar a los hombres o exigir la participación de estos en la batalla.

Muchas deidades célticas y héroes míticos muestran elementos vinculados a la función bélica: la guerra tuvo su reflejo evidente en la sociedad y sus actividades y en el arte. Como he señalado, son numerosas las fuentes antiguas que recogen esta particularidad. La participación de la mujer celta en la guerra, tal como ha recogido el profesor Sopena reiteradamente, aparece citada por numerosos autores como Amiano (XV, 12, 1) quien sostiene que participaban en la batalla junto a su esposo. Contamos con numerosos ejemplos particulares, algunos de los cuales recibirán mayor atención en las páginas siguientes. Este es el caso de Búdica, reina de los icenos que protagonizó una revuelta contra Roma, Émpone, asesinada por orden de Vespasiano o Quiomara, quien restauró la honra de su marido matando a su violador (SOPEÑA, 1995, p. 50-53; 2015).

Los autores grecolatinos suelen resaltar el valor de las mujeres célticas, ya que en esa dinámica comparativa es diferente al encasillamiento –jurídico y vital- al que estaban sometidas las mujeres romanas o griegas. Dentro de esa tónica agonística que marca la sociedad céltica (destacada por todos los autores de relieve: SOPEÑA, 1995, 2004, 2006; BRUNAUX, 2004; CUNLIFFE, 2005; GREEN, 2001; MARCO SIMÓN, 2006), el espíritu de valentía que impregna la figura femenina en las fuentes es buena muestra de su papel activo en dicha sociedad. Por no salir de Hispania, las habitantes de *Salmantis* combatieron con la misma energía que los varones. En la misma línea, Apiano, recoge el episodio protagonizado por las lusitanas, que combatían junto a sus maridos en la represión orquestada por Junio Bruto **en 138 a.E.** La idea esencial es que, pese a que no formaron parte del ejército reglado, sí participaron en la batalla en numerosas ocasiones (MARTÍNEZ, 1985, p.389). Sobre esta cuestión también ha

escrito M<sup>a</sup> del Henar Gallego que afirma, al igual que los autores ya nombrados, la participación de las mujeres en la guerra, de manera directa -en la batalla- o indirecta, como soporte a los combatientes. Bien es cierto que para la autora esa participación se dio sólo en momentos de crisis -en los que la supervivencia del grupo se vio amenazada, obligando a todos los elementos de la sociedad a participar- y no como algo usual (GALLEGO, 1992, p.347)

Otro ejemplo de valor lo encarna la ya citada Émpone, quien rogó por la vida de su marido, Sabino, al emperador Vespasiano hallando ella también la muerte. Su historia es narrada en *Sobre el amor* (*Mor.*, 770c-771d) de Plutarco como muestra de amor y fidelidad a su desafortunado consorte. Sabino, tal y como narra Plutarco, fue el cabecilla de la rebelión gala contra Roma en el 69 a.E. Obligado a huir y esconderse, finge su propia muerte mientras permanece oculto. Pronto su esposa Émpone lo descubre y le ayuda a mantener el engaño para asegurar su supervivencia, ya que seguía estando perseguido por Roma. Plutarco sin embargo, dejando a un lado la muerte de Sabino centra la atención en la figura de la fémina. Su temeraria acción al suplicar perdón para su marido hace que sea asesinada por Vespasiano (MARTINS DE JESUS, 2011, p.76).

Retomando la cuestión de la división de roles y de nuevo siguiendo al profesor Sopena (SOPEÑA, 1995, p.51), **durante las Guerras sertorianas**, en una ciudad citada como *MEO*, pero actualmente desconocida, ante una situación desfavorable, **según un fragmento de Salustio (2, 92)**, los ancianos recomendaron el camino de la prudencia frente al enemigo romano, siendo las mujeres como colectivo quienes recordaron a los hombres su deber, incendiando el ánimo de los jóvenes e instándoles a que acudieran al combate. Es necesario destacar esa actuación colectiva en la que las mujeres toman el control de la situación dejando claro cuál es el deber de cada miembro del grupo: recordando a los hombres su obligación, se hacen responsables de la supervivencia del

grupo frente al enemigo. Este mismo suceso es comentado por Cándida Martínez , quien además señala que este tipo de comportamiento no está motivado por el contexto de guerra, o no únicamente por el mismo, sino que hunde sus raíces en la tradición y en la dinámica de separación de roles a la que antes aludía. En este caso no encontramos una participación directa en la guerra, sino la asunción de la responsabilidad de dirigir en función a las costumbres del mismo. La diversificación de funciones tiene en última instancia el objetivo de la supervivencia del grupo por lo que cada individuo debe cumplir con su papel asignado (MARTÍNEZ, 1985, p. 389-390). En varias ocasiones vemos repetido este comportamiento, cuando el varón no quiere ir a la batalla es el colectivo femenino quien le recuerda su deber.

Plutarco narra otro ilustrativo suceso en relación con lo que aquí nos ocupa. En la batalla que libró Mario contra los ambrones –aliados de los cimbrios- en el año 102. a.E., muy cerca de la actual Aix-en-Provence (*Mario*, XIX, 9), las damas plantaron batalla y, siguiendo esta línea de actuación colectiva, son descritas como luchadoras de gran coraje y sin miedo. Fueron también las damas numantinas, según el retórico y exagerado relato de Floro (I, 34, 11), quienes ante el temor de los varones que planteaban la posibilidad de huir debido al incansable acoso de Escipión, en el año 133 a.C., cortaron las ataduras de los caballos frustrando cualquier intento de abandono. (SOPEÑA, 1995, p.50)

Esta clase de comportamientos colectivos tiene como base la tradición. No se trata de una ruptura del orden establecido, sino que el protagonismo femenino en estos casos viene dado por la propia costumbre. Las mujeres, haciendo uso de sus prerrogativas, utilizan su poder bien en condición madres y esposas o bien valiéndose de su influencia social para protagonizar la dirección del grupo en momentos de crisis, como ya hemos visto. Remitiendo de nuevo al profesor Gabriel Sopena en el año 52 a.E. las arvernas de

Gergovia, ante el ataque de los soldados de César, se desgarraban la ropa para restar heroicidad a todo acto que se pudiera acometer contra su persona y su honor. Se trata de una muestra del respeto al guerrero y la desnudez ritual. Por una parte, en el pensamiento céltico –tal y como se describe también en numerosas fuentes insulares-, atacar a una mujer desnuda viola toda etiqueta heroica, de modo que las mujeres gergovinas recurrieron a esta solución desesperada, confiando en su eficacia ante sus atacantes. (SOPEÑA, 1995, p. 52; 2015, p. 123-124) En última instancia, se trata del recurso de la *Ostentatio mammarum*, de rango universal y dilatadísimo en el tiempo, para exigir el respeto a la maternidad (GARCÍA HERRERO, 2010).

Si participaron en la batalla, resulta evidente que también lo hicieron en la defensa y sufrieron la represión tras la derrota. En el 206, los soldados comandados por Escipión tomaron la ciudad de Ilurgis (Ap. Ib. 1,2) asesinando por igual a hombres mujeres y niños (MARTÍNEZ, 1985, p. 389-390). Y puesto que la guerra es también represión, es necesario recoger aquí algunos ejemplos que transmiten las fuentes. Las mujeres llegan a cometer suicidio para preservar el honor ante la derrota y las posibles acciones que el enemigo pueda llevar a cabo. En la batalla ya mencionada de Mario contra los ambrones y ante la inminente derrota, fueron las mujeres quienes mataron a sus esposos e hijos para evitar las represalias. Es un hecho ampliamente repetido, no sólo son ellas mismas las que se suicidan, sino en ocasiones son los propios varones quienes les quitan la vida. De esta manera se busca evitar la caída en la esclavitud y los horrores de la represión. Sostiene Sopena, además, que no es sólo un mecanismo para preservar el honor, sino que subyace la idea patriarcal de que tras la muerte del varón la familia no tiene medio de supervivencia (SOPEÑA, 1995, p.51-52; 2015). Para M<sup>a</sup> del Henar Gallego, este acto se debe a que son vistas como el elemento débil del grupo y por este motivo, son en

ocasiones sus propios maridos quienes les quitan la vida, librándolas de violaciones y esclavitud (GALLEGO, 1992, p.347).

Llegados a este punto, resulta inevitable hacerse una pregunta que subyace en todo el cuerpo del texto. Tal como recogen las fuentes y tratan los estudiosos del tema, la mujer participó de manera efectiva en la guerra; pero, ¿se trata de algo excepcional o fue una práctica habitual? Sobre ello reflexiona Cándida Martínez. El grueso de lo aquí expuesto induce a pensar que, puesto que contamos con numerosos ejemplos, no habría dicha excepcionalidad. Sin embargo, la autora, con esa excepcionalidad no se refiere a la participación en la guerra, sino al contexto, ya que las fuentes grecolatinas se inscriben –casi unánimemente- en el marco de la guerra de conquista romana. Esto lleva a la autora a preguntarse si fue esa guerra la que propició la participación o era algo habitual dentro de la guerra en general. Si bien es cierto que por supuesto la mayoría de nuestras fuentes se inscriben en la guerra de conquista romana, no son las únicas, ya que contamos con la vasta literatura insular así como con el registro arqueológico. Para la autora prima la supervivencia del grupo por encima de la división de papeles de género, por lo que no es de extrañar que en momentos de crisis en las que la supervivencia del grupo se ve amenazada la mujer entre en batalla. El principal motivo, ya apuntado, es, pero encuentra en la ideología y la concepción de la vida otro pilar fundamental a este comportamiento (MARTÍNEZ, 1985, p. 391). .

La cultura es el conjunto de tradiciones, costumbres y conocimientos que caracterizan a un grupo social, lo define y le da forma. La perpetuación de un grupo cultural radica en la transmisión de estos elementos definitorios. En relación con la sabemos, a través de Salustio (*Hist.*, II, 92), que eran las madres celtíberas quienes cantaban las hazañas de los héroes a sus hijos y antes de la batalla: Antonio García Bellido –quizá con demasiado entusiasmo- llegó a hablar de “canciones de gesta”, al



comentar el pasaje del autor latino (*apud* SOPEÑA, 1995, p. 60 nota 48; 2015, p.125). No se trata de una cuestión menor, ya que esta tradición oral denota conciencia del pasado. En esa concepción agonística es innegable que la mujer desempeñó un papel fundamental, también en la construcción de ese estereotipo de valentía celta. Las noticias de esta transmisión de la tradición por vía materna se han puesto alguna vez en relación con la cuestión de las “druidesas”, que se tratará más extensamente en las páginas que siguen. Estas videntes o profetisas, que tienen la función fundamental de narrar las historias de los héroes, aparecen en las fuentes grecolatinas, así como en las insulares medievales. Generalmente, el ataque a estas mujeres cantoras o adivinas tiene consecuencias catastróficas (BITEL, 1996). Tácito, por ejemplo, como veremos, narra la toma del Santuario de Mona por parte de Suetonio Paulino en el 61 d. E.: las mujeres y los druidas se hallaban en medio de la batalla portando antorchas y profiriendo conjuros. Este episodio desencadenó, finalmente, la revuelta de Boudica, reina de los icenos, con consecuencias fatales para Roma.

Con la guerra como telón de fondo y repasando los estudios de los eruditos que han trabajado ampliamente el tema, las líneas precedentes han tratado de mostrar el papel femenino en la contienda. Es evidente que en el contexto de una guerra todos los elementos del grupo son necesarios para procurar el éxito. Desde la cultura de Hallstatt, pasando por La Tène, hasta los celtas, descritos en las fuentes insulares encontramos indicios de participación femenina en la guerra, y así lo atestiguan nuestras fuentes. Desde líderes como Boudica o simplemente como mujeres que buscaban la supervivencia de los suyos inmersas en una concepción vital basada en el *decorum*, han pasado a ser parte del elemento definitorio de una civilización agonística como estereotipo de valentía, a ojos de nuestros cronistas varones, frente a la inacción impuesta en los ámbitos griego y romano (ELLIS, 1996; FREEMAN, 2002).



## MUJERES, LIDERAZGO E INFLUENCIA

Nuestra visión de la historia marcadamente patriarcal tiene como consecuencia la invisibilidad de las acciones femeninas, trasladando el modelo grecolatino a otros ámbitos culturales en el caso del mundo antiguo (GREEN, 1996. pp. 13-24). Puesto que hemos observado que, en una dinámica comparativa, el encasillamiento femenino es más acusado en unas sociedades que en otras, toca ahora analizar la sociedad céltica atendiendo a lo concerniente a mujeres, liderazgo e influencia.

En concreto la mujer céltica, tal como recogen algunos autores clásicos, tenía una dimensión mayor que la que se limita sólo al hogar, ya que influía en las decisiones del grupo. Tal como señalan la mayoría de los autores se trata no tanto de poder político sino de influencia social y prestigio (MARTÍNEZ, 1990; GREEN, 1996; ELLIS, 1996; FREEMAN, 2002; SOPEÑA, 2015). A tal efecto, Cándida Martínez subraya la necesidad de abandonar los angostos parámetros usados tradicionalmente, que ubican a la mujer únicamente en el ámbito doméstico. Si bien ella centra su estudio en las mujeres de la Hispania meridional dentro del Imperio, el concepto es relevante a la hora de una mayor comprensión sobre el sujeto histórico que aquí nos ocupa (MARTÍNEZ, 1990).

Las sociedades célticas son sin duda sociedades patriarcales más flexibles que las incluidas dentro del férreo patriarcado mediterráneo y posteriormente, momento en el que se ponen por escrito, ya con influjo de la Iglesia, nuestras fuentes irlandesas y galesas medievales. Pese a que en la Hispania prerromana eran los varones los que ostentaban siempre el poder político y la dirección del grupo, la mujer poseía, como ya se ha señalado, influencia tanto dentro como fuera del núcleo familiar. Compartían la

riqueza con su consorte o los miembros varones de su familia y por tanto la misma consideración social. Sin embargo, no llegaron a poseer consideración a título personal, sino insertas en el rango socioeconómico propio del grupo familiar (GALLEGO, 1992).

Si nos remontamos a la prehistórica cultura hallstática, el espectacular desarrollo de la extracción de la sal –así como el comercio de materias estratégicas, como el ambar– dio como resultado el desarrollo comercial de la zona con la creación de una serie de monopolios y con ellos, una floreciente sociedad de jefatura, cuyos jefes han dejado en el registro material las tumbas principescas (MARCO, 1990, p. 46-51). Es muy frecuente que la propiedad de estas tumbas perteneciera a una mujer, como es el caso de la suntuosa tumba de Vix, ya citada, y de otras bien estudiadas por los arqueólogos (KNÜSEL, 2002).

Hay buenos ejemplos de liderazgo femenino en época histórica, bien estudiados por autores como Crawford (2002). Es el caso de Cartimunda –o Cartimandua– cuya figura conocemos gracias a Tácito (*Ann.*, XII, 36-40; XIV, 31 ss.), quien aporta noticias sobre esta reina de los brigantes. De real y larga estirpe, Cartimunda colaboró con el Imperio durante la conquista romana de la Isla, ayudando a derrotar a Carataco, líder de la resistencia bretona. Tal ayuda inició una relación clientelar entre la reina y Roma que le proporcionó grandes riquezas, tal y como cita el autor latino. Casada con Venucio cometió adulterio, uniéndose al noble Velocato por ambición política, hecho que acabó con la paz de sus dominios. Esta situación de inestabilidad llevó a la reina a solicitar la ayuda romana. Su injuriado esposo le plantó batalla pero Roma acudió en auxilio de la reina (Tácito, *Hist.* III, 45). En la historia narrada por Tácito, es translucida la intención del autor, mostrando un Imperio que acude presto a socorrer a sus aliados. Más allá de las intenciones políticas del escritor romano, debemos centrar la atención en la figura de la reina. El fragmento no sólo hace referencia a su condición regia, sino también a su

linaje. No se trata de una cuestión baladí, ya que la transmisión del este es un elemento de poder que trataremos en las páginas siguientes.

Otro caso reseñable es el de Macha Mong Ruadh. Esta reina de las provincias norteadas de Irlanda, gran ejemplo de protagonismo femenino en la sociedad céltica, fue aclamada como tal –según quiere la tradición- en el 377 a.C., y así lo recoge la *Lista de los Reyes de Irlanda* (ALBERRO, 2005, p. 224).

Resulta innegable que al menos en la sociedad céltica gala e isleña las mujeres tuvieron la capacidad de reinar y gozaron de notable influencia social al igual que los varones de alto rango. Llegados a este punto, y para tratar el liderazgo femenino, es necesario traer a escena la figura de la ya mencionada Boudica, adalid de los pueblos bretones y paradigma autoridad mujeril.

### **Boudica , reina de los icenos**

La conquista romana de las Islas británicas era considerada por Jean Markale –quizá con excesiva vehemencia- como un fracaso, debido a la acción de los druidas: como parte de su conquista efectiva, Roma emitió edictos contra el druidismo, un factor de resistencia frente al emperador (MARKALE, 1992, p.224-228). Lo cierto es que Tácito (*Anales*, XIV, 29-30) agigantando el hecho evidentemente, reseña que los druidas residentes en la Isla de Mona –actual Anglesey, un santuario druidico de reconocido prestigio-, orchestaron una rebelión. El lugar no sólo era percibido como un lugar sagrado, sino que era un enclave estratégico hacia Irlanda. Tras la destrucción del complejo sacro a cargo de Suetonio Paulino, en el 61 d.E. nuestras fuentes hacen hincapié en la figura de Búdica, que encabezó una rebelión.

La constatación del peligro que suponían los druidas en la isla de Mona –no tanto por su potencial militar, perfectamente insignificante o nulo, sino por su carácter aglutinador de la identidad y, por consiguiente, como foco de conflictos posibles- llevó a la destrucción de los mismos como única solución viable si Roma quería afianzar la conquista (Aldhouse-Green, 2012).

Prasutago, rey de los icenos –en el actual condado de Norfolk-, se había rendido a Claudio tras la conquista, pasando su reino a ser cliente de Roma. En vida del *princeps*, las relaciones con el Imperio fueron buenas, siendo nombrado el Emperador coheredero del reino, junto a las dos hijas del rey y de Boudica. Sin embargo, tras su muerte los acuerdos no fueron respetados. (WEBSTER, 1978, p. 87)

La historia de la emblemática reina Boudica ha sido estudiada por numerosos autores (WEBSTER, 1978; CRAWFORD, 2002; recientemente, con bibliografía actualizada, FERNÁNDEZ PALACIOS y FERNÁNDEZ URIEL, 2014), siendo su vida incluso llevada al cine. Muerto su esposo Prasutago, negándose por supuesto Roma a conceder el poder a dos féminas, Boudica reclamó lo que por derecho le pertenecía y ocupó el papel de reina, suscitando una poderosa rebelión. Roma actuó sin contemplaciones, según las detalladas narraciones de Tácito (*Ann.*, XIV, 29-39; *Agric.*, XIV-XVII) y Casio Dión (LXII, 1-12): ambos muy críticos con el gobierno de Nerón y enfatizando el hecho de la maniobra insólita de una mujer contra Roma (SOPENA, 2015, p. 123-124).

Uniendo las fuerzas de las tribus de la zona, icenos y trinovantes, la reina lideró una sublevación violenta que tuvo como primer objetivo *Camulodunum* (actualmente Colchester). Sabemos por Tácito que la colonia romana se hallaba sin apenas defensa, por lo que fue rápidamente devastada sin poder oponer resistencia. La *IX Legio Hispana*, llegó a la colonia para defenderla tras la noticia del levantamiento y fue

derrotada. De igual manera sucedió con *Londinum* y *Verulamium*, teniendo que ser evacuadas por orden del Gobernador Suetonio Paulino, ante la imposibilidad de hacerse cargo de varios frentes a la vez. La represión que le siguió fue sangrienta, tal y como lo describe Dión Casio relatando la carnicería sufrida por hombres y mujeres. Fueron estas últimas quienes sufrieron la peor parte tal y como señala el autor de Nicea, quien apunta que no era la primera vez que los bretones acudían a la batalla comandados por una mujer, por lo que no debemos tomar el liderazgo de la reina icena como algo excepcional (CRAWFORD, 2002).

Las fuerzas bretonas fueron finalmente derrotadas en la batalla de Watling Street (61 d.E). El lugar de la batalla vagamente descrito por Tácito (WEBSTER, 1978, p. 97) es incierto, aunque se ha situado en las proximidades de Atherstone. La infantería romana no tardó en dar alcance a los sublevados que combatían con sus carros, haciéndolos notablemente más lentos. En este punto, difieren los datos aportados por las fuentes. Las noticias que aporta Tácito en relación con el número de ambos combatientes resultan difíciles de creer, superando los bretones notablemente en número a las fuerzas romanas. Con respecto a la excepcionalidad de la acción que antes mencionaba, lo singular fue su alcance, no que la revuelta encontrara su líder en una mujer. Así mismo, mientras Tácito indica que la célebre reina se suicidó envenenándose, Dión Casio indica que murió a causa de una enfermedad (WEBSTER, 1987, p. 100-101; FERNÁNDEZ PLACIOS y FERNÁNDEZ URIEL, 2014, pp. 150-152). La sublevación, pese a fracasar, consiguió frenar la conquista romana en la Isla conservando en manos romanas tan sólo el sudeste.

Las hijas de Boudica, legítimas herederas, fueron violadas y la propia reina fue castigada públicamente. Siguiendo de nuevo a los autores citados, varias fueron las causas de la rebelión del 61-62 d. E. La memoria de la conquista y la humillación

persistía en el colectivo céltico de la Isla. La apropiación indebida de tierras y la brutal conducta de los conquistadores romanos no hacía sino acrecentar el descontento de la población local. De igual modo el narrado ataque contra la monarquía icena y sus posesiones contribuían a crear el caldo de cultivo para la rebelión. No sólo se trataba del daño infligido a la reina y sus hijas, sino que los desposeídos nobles indígenas clamaban venganza. Y a todo esto hay que sumarle el ataque contra los druidas y la construcción de un templo en honor al divino Claudio (WEBSTER, 1978, p. 89; CRAWFORD, 2002, p. 24).

Por último un breve comentario acerca del nombre de nuestra protagonista. Pese a que la existencia de la reina no deja lugar a dudas, no conocemos exactamente su apelativo real, siendo Boudica quizás un sobrenombre. *Boudicea* o *Boadicea*, tal como la nombra Tácito, o Βουδουικα (también Βουνδουικα y Βοδουικα) según Casio Dión, son la forma latinizada y helenizada del nombre que deriva de la palabra céltica *bouda* (galés *buddug*, irlandés *bua*) cuyo significado es “victoria”. Este apodo, “la victoriosa”, es el que ha llegado hasta nuestros días, dejando en el anonimato la verdadera identidad de la líder de la revuelta que desestabilizó la conquista romana de las islas británicas (FERNÁNDEZ PALACIOS Y FERNÁNDEZ URIAL, 2014, p. 149, nota 2).



**ÁMBITO SOCIAL: LA MUJER COMO SUJETO DE DERECHO**

Como ya he señalado anteriormente, resulta complicado establecer líneas generales puesto que -más que hablar de una cultura celta- habría que hablar de “culturas célticas” o –según Sopena (2011) de *celticidades*. Se trata, como es obvio por las dimensiones espaciales y temporales en las que se mueve este discurso, de un mundo extraordinariamente heterogéneo pese a que muestra características comunes a todas esas celtidades. Sucede lo mismo, como no podría ser de otra manera, a la hora de hablar de la sociedad celta y más concretamente de la mujer en esa sociedad. Mi objetivo no es otro que dibujar someramente el papel y las características que definieron a esas mujeres, teniendo siempre muy presente las dificultades ya mencionadas. No se trata por tanto de categorías fijas e inmutables, sino un pequeño esbozo basándome en lo que los estudiosos del asunto han expuesto en sus escritos. ¿Cuál fue el papel social desempeñado por la mujer céltica? Remitiéndome a lo ya señalado hasta el momento, es necesario recordar que el encasillamiento femenino era mucho más laxo que en la sociedad grecolatina, por este motivo encontramos mayor diversidad de actividades a cargo de las damas.

La opinión que manifiestan la mayoría de los autores es que el mundo celta el orden social situó a la mujer en una posición bastante benévola, en comparación a la situación que vivieron sus contemporáneas –en la Antigüedad o en el Medievo-, según nuestra documentación. La distribución de papeles otorgaba a la mujer un mayor abanico de ocupaciones, creando en el seno de la sociedad una relación más armónica entre hombres y mujeres, sin llegar a ser, en absoluto, una situación de igualdad. Las fuentes literarias hablan de reinas, legisladoras e incluso “druidesas”. Encontramos a mujeres

con un papel relevante dentro de la vida política de la sociedad, desempeñando actividades artísticas o ejerciendo como jueces (FREEMAN, 2002; ALBERRO, 2005, p. 421-422; SOPEÑA, 2015).

Es importante tener presente que la maternidad y el cuidado del hogar –lógicamente– eran los papeles universales encomendados a la mujer; y pese a ello, o mejor dicho, además de ello, la mujer céltica realizó una mayor diversidad de tareas. De este modo, tenemos contrastada constancia de la existencia de cantoras, guerreras doctoras o jueces (SOPEÑA, 2015, p. 128). Este último es el caso de Ailbe, mujer juez, pese a que no hay constancia de su pertenencia al cuerpo de los druidas; o Emilia Dryada y Iulia Dryada, tía y hermana, respectivamente, de Ausonio de Burdeos, cónsul en el 379 d.E., cuyos nombres parecen indicar filiación drúidica (SOPEÑA, 1995, p. 63).

Según la tradición irlandesa, es la mujer quien trasmite el linaje. Se ha señalado reiteradamente, en este sentido, que la filiación uterina queda patente no sólo en la institución del *fosterage* –mediante la cual el padre podía ceder sus derechos sobre el hijo en favor de un *fosterer*, normalmente un tío materno–, de larga tradición en las Islas (y documentada, en Escocia y Man, al menos hasta el siglo XVIII d.E.), sino porque los varones son nombrados como “hijo de Mengana”, esto es: haciendo referencia a la madre. Sobre esta institución característicamente céltica, el profesor Marco anotaba que su aplicación se da sobre todo dentro de familias nobles (MARCO, 1990, p.124). Tal y como menciona César (*BG.*, V, 14; VI, 18, 3) los galos no permitían que sus hijos se les presentaran en público hasta llegar a la edad adulta. Tal afirmación podría quizás estar en consonancia con el concepto del *fosterage*, según la cual es el hermano materno quien se hace cargo de los hijos y tiene casi pleno derecho sobre ellos en detrimento del padre (SOPEÑA, 2015, p. 126-127).

Atendiendo a la cultura material, los adornos son muy significativos a la hora de identificar el status de una persona, tal como señala Miranda Green (GREEN, 2007, p.66). En esta misma línea resulta de gran utilidad el ajuar funerario. Se han hallado numerosas tumbas femeninas suntuosas, que indican, innegablemente que la fémina allí enterrada gozaba de gran prestigio social y un alto nivel económico. Tal es el caso de la célebre tumba de Vix, ya citada, que data del siglo V a. E. Esta sepultura principesca perteneciente a la cultura hallstática es una muestra inequívoca del alto rango que llegaron a ocupar algunas damas. Debido a la adopción del *symposion* en la cultura de La Tène, encontramos enteramientos femeninos en los que aparecen jarras de vino. Este hecho podría estar alertando de que, pese a ser una actividad masculina, estas mujeres participaron o tuvieron alguna clase de protagonismo en este tipo de ceremonias. Para Powell estos casos de opulencia femenina vienen condicionados por periodos de prosperidad que propician una mayor libertad en cuanto a los derechos de la mujer se refiere. Por el contrario en momentos de crisis la legislación o el aperturismo social en relación a la feminidad pasa por una mayor rigidez. (POWELL, 2005)

Hay objetos en sí mismos que son seña inequívoca de poder y riqueza. Miranda Green (2007, p.55-79) señala entre ellos los espejos de bronce. En una tumba femenina en Birdlip que data del siglo I a.E. constaba entre el ajuar no sólo un espejo de bronce, sino también una fíbula de plata. Es interesante señalar que en lo que concierne a la cuestión de género y categoría social, basándonos en la cultura material, es difícil establecer hasta qué punto se trata de una fuente fiable. La joyería celta en la que nos basamos para designar una categoría social suele aparecer en contextos funerarios, por lo que plantea la siguiente problemática: ¿hasta qué punto ese ajuar representa el nivel de vida de esa persona? O por el contrario, ¿fue creado simplemente con propósito funerario? A esta reflexión llega Miranda Green, que sin embargo, en lo que concierne a

los torques, no alberga duda. El torque es indicativo de riqueza como prueba el hecho de que se adornen con ellos representaciones iconográficas celtorromanas de múltiples deidades. De igual manera Dió Casio habla del torque que portaba Boudica, la célebre reina guerrera de los icenos ya mencionada en este discurso. Para el profesor Marco, se trata de un elemento definitorio como pocos de la cultura céltica. En sí mismo, representa la autoridad sobre la *túath* —el grupo social, la tribu— y, si nos remitimos a las fuentes clásicas, eran transmitidos como parte de la herencia (MARCO 2002).

M<sup>a</sup> del Henar Gallego Franco realiza un estudio de las mentalidades valiéndose para ello de las diferentes fuentes que abordan los distintos aspectos de la mujer en la Hispania prerromana. La autora hace uso de fuentes tanto escritas como arqueológicas o epigráficas y resalta algo ya apuntado: la división del trabajo como mecanismo de supervivencia del grupo. Moviéndonos en el ámbito peninsular, señala que eran las mujeres quienes realizaban las labores agrícolas reservándose para los hombres el ejercicio de la guerra y el pillaje (GALLEGO, 1992, p. 346-347). Esto mismo es recogido por Martín Almagro (ALMAGRO-GORBEA, 1993, p. 141-156) quien trae a colación el célebre pasaje de Estrabón sobre los pueblos cántabros (III, 4, 17) Entre estos, son las mujeres las que trabajan la tierra y la heredan, tal como indica el autor griego, siendo consideradas estas costumbres como bárbaras en contraposición a los celtas de la Meseta, más civilizados en una dinámica comparativa. Esta división del trabajo en la que las mujeres son quienes trabajan la tierra también aparece posteriormente en Justino (XLIV, 3, 7). Para Almagro se trata de una estructura social guerrera pregentilicia en la que la casa y el campo competen a las féminas y la guerra es patrimonio y deber del varón. El sistema gentilicio sustituye a ese sustrato protocelta atestiguado por los autores grecolatinos en la cornisa cantábrica, donde esa tradición a la que podemos denominar como matriarcal es barrida por la progresiva celtización. Este

proceso se vio interrumpido por la conquista romana, llegando los autores latinos a un mundo en el que aún coexistían esas estructuras matriarcales con las propias de la sociedad celta patriarcal. Sin embargo, la cuestión de un “matriarcado cántabro” es completamente rechazada por la investigación actual (HERNANDO GONZALO, 2005); y las consideraciones de Estrabón –quien jamás puso pie en Hispania y dispuso de un conocimiento libresco de las cosas- deben interpretarse con la máxima prudencia, puesto que parte de una concepción etnocéntrica griega y su objetivo fue fundamentalmente la exaltación de los beneficios de la romanización (PERALTA LABRADOR, 2003, pp. 89-102).

Retomando la cuestión de la tierra y siguiendo de nuevo a M<sup>a</sup> del Henar Gallego, es indiscutible que estas mujeres gozaban de gran consideración social, ya que la actividad agrícola es indispensable para la supervivencia del grupo. Para la autora, tal grado de responsabilidad es indicativo también de mayor aperturismo social y capacidad de presión en lo concerniente a la vida política del grupo (GALLEGO, 1992, p. 347; 1999). En torno a esta cuestión, es necesario traer a colación lo apuntado por César (BG., VI,19) y recogido a su vez por Gabriel Sopena. El general romano señala que el matrimonio era copropietario de los bienes, pese a tener el *pater familias* derecho de vida o muerte. Al casarse, ambos consortes aportaban una dote que junto a los bienes gananciales eran administrados por ambos. A la muerte de uno de los dos pasaban a ser propiedad del que sobrevivía. Estamos ante la teórica igualdad jurídica, situando a la mujer como sujeto de derecho pleno. No es una cuestión menor que pudiera heredar a la muerte del marido, aunque sí que es cierto que las mayores herencias eran sometidas a un minucioso escrutinio en busca de cualquier indicio de crimen cometido contra el fallecido consorte. En caso de culpabilidad, el crimen se saldaba con la muerte de la reciente viuda, algo que no ocurría a la inversa o por lo menos no aparece mencionado.

No obstante, no sólo a la muerte del marido, sino en vida de este, era teóricamente capaz de administrar dichos bienes a libre voluntad. Esta teórica igualdad jurídica viene corroborada por los documentos altomedievales. Cabe señalar que en la práctica, el poder del marido fue contundente (SOPEÑA, 2015, p.125-126). .

T.G.E. Powell, al hablar de las instituciones sociales tanto galas como irlandesas, señala sus principales diferencias, en las que me detendré brevemente. Para Irlanda habla de propiedad de la tierra colectiva dentro del núcleo familiar, así mismo menciona la *túath* como núcleo poblacional y territorial organizativo, de menor tamaño que los reinos galos. Para la mujer, en relación con esa propiedad colectiva de la tierra, indica que aportaba una dote. Como ya ha sido señalado, esa propiedad comunal es el resultado de lo que ambos consortes aportan a la unidad marital. En lo relativo al status de la mujer céltica el autor se detiene en una cuestión elemental. Pese a todo lo señalado, y la capacidad de heredar y gestionar el patrimonio, las sociedades celtas distaban de ser una *rara avis*, caracterizadas por ser espacios de libertad femenina. Por el contrario, Powell recuerda que el poder de vida o muerte del *pater familias*, mencionado en líneas superiores, pone a la sociedad céltica en relación con todas sociedades indoeuropeas contemporáneas. Recuerda el autor que la capacidad de heredar no está presente sólo en la civilización que nos ocupa, sino que es un elemento común en la mayoría de estas comunidades (POWEL, 2005, p. 91).

Retomando la cuestión matrimonial, más allá de lo que a la propiedad se refiere, es necesario hacer una pequeña aclaración. El prejuicio de la promiscuidad es nombrado por varios autores. Como recoge el profesor Sopena, César menciona que tanto los pueblos galos como los británicos tienen la misma costumbre. Esta es que cada grupo tiene diez o doce hombres en común y que los hijos que nacen pertenecen al que accedió primero a cada doncella (*BG.*, V, 14). En las fuentes clásicas aparece tanto la

poligamia como la poliandria: tal es el caso de Ariovisto, casado con dos mujeres. Sin embargo, lo más común fue siempre la monogamia. El autor recoge también el testimonio de Tácito (*Germ.*, XIX), el cual, en relación a los germanos, afirma que no sólo la monogamia es la norma, sino que el adulterio está penado y la mujer llegaba virgen a la unión matrimonial. La poligamia se dio sólo entre los aristócratas con fines diplomáticos, pero la norma, como ya se ha apuntado fue la monogamia (SOPENA, 1995, p. 53).

La cuestión matrimonial viene condicionada por la posición social de los contrayentes, teniendo la mujer un papel fundamental. Esto nos remite a los matrimonios diplomáticos atestiguados en las clases superiores o a la propia institución de *fosterage* mencionada antes. Resulta evidente, que la mujer es por tanto transmisora del linaje (SOPENA, 1995, p. 53. GALLEGO, 1992, p. 347; 1999). Tenemos constancia en las islas de hasta diez tipos de matrimonios, como ya se ha hecho patente, todos con base en la monogamia; y un divorcio perfectamente reglado. Tal como indica Alberro, McMahon, gran estudioso sobre el matrimonio celta, afirma la existencia de matrimonios provisionales con validez anual como prueba para la pareja (ALBERRO, 2005, p. 225) Sin duda la existencia de del divorcio como hecho normalizado merece cierto detenimiento. Las damas podían pedir el divorcio en determinadas ocasiones que se citan a continuación: bajo malos tratos, adulterio, calumnias, homosexualidad del esposo o abandono de este a la obesidad (SOPENA, 2015, p. 126).

Profundizando algo más, Manuel Alberro ha trabajado ampliamente este tema comparando las leyes matrimoniales celtas con las de poblaciones indoeuropeas e indoarias. Identifica para la antigua Irlanda céltica hasta nueve tipos diferentes de matrimonios, todo apoyados en la base de la monogamia. El primer tipo se basa en la igualdad económica: en este caso se da la entrada en igualdad financiera por parte de

ambos consortes, aportando una dote. El segundo caso recogido, se da sobre la base de la desigualdad, pues la dama pasa a la unidad matrimonial sin aportar apenas capital o no aportando nada. En la siguiente tipología matrimonial, es el varón quien no aporta nada económicamente sustancial al enlace. El cuarto tipo que trata Manuel Alberro se da cuando la pareja vive en la misma casa. Las dos casuísticas siguientes guardan una estrecha relación entre sí y con la tipología anterior. Si en el cuarto caso el mero hecho de cohabitar hacía efectivo el matrimonio, el quinto y el sexto se basan en la fuga. Si la mujer huye con el que pasa a ser su marido aun sin el consentimiento familiar y, el siguiente, si consiente en ser raptada sin o con el conocimiento de la familia. El caso de que una joven se vea en secreto con su pretendiente sin el consentimiento familiar constituye el séptimo tipo. Como octava tipología se contempla el matrimonio fruto de una violación y como novena, en fin, el matrimonio entre personas enfermas (ALBERRO, 2004, p. 250)

Hay indicios de que las jóvenes podían elegir a su consorte, como ha señalado el profesor Sopena (SOPENA, 1995, 59 y ss.). Así lo atestigua Salustio (II, 91), quien indica que elegían a su futuro consorte en virtud de su bravura en el combate. Otro testimonio de Sexto Aurelio Víctor (*Sobre los varones ilustres*, LIX) habla de una muchacha numantina en edad casadera a la que pretendían varios jóvenes. Estipuló que su marido sería aquel que primero le trajera la diestra de un enemigo. Hay que tener en cuenta que el hecho sucede durante el ataque de Mancino a Numancia en el 137 a.E. No resulta extraño dicho criterio dentro de una sociedad con una concepción de la vida marcadamente agonística.

Recapitulando acerca del matrimonio, la norma general es la monogamia, siendo lo más común un enlace endógamo. Sin embargo, hay que añadir excepciones, como sucede con las clases altas para las que las fuentes grecolatinas hablan tanto de



poligamia como de poliandria. Pese a que estas fuentes resaltan el estereotipo de promiscuidad ligado a la barbarie que representaban estos pueblos, este tipo de enlace responde a cuestiones diplomáticas. Tal como indica el profesor Sopena, las féminas de alta alcurnia pudieron llegar a tener la libertad de ofrecer favores sexuales a cambio de apoyo político, como parece que fue el caso de la reina Medb, si bien dentro del ámbito heroico (SOPENA, 1995, pp. 53-54).

En lo relativo a la cuestión de las druidesas, Markale señalaba en su día que pese a no existir pruebas firmes de la existencia de las mismas, estas existieron en su opinión. Un texto de Numeriano recoge noticias sobre una druidesa, aunque, admite el autor, esta podría ser una vidente (MARKALE, 1992, p. 154-155). El mundo femenino como poder vital y elemento regenerador para estas sociedades es subrayado por M<sup>a</sup> del Henar Gallego (GALLEGO, 1992, p. 349), quien además afirma la posible existencia de un cuerpo sacerdotal femenino, siguiendo esta línea de investigación que aquí se plantea, así como la participación en actos religiosos o funciones de profetización.

Este tema ha sido también ampliamente trabajado por el profesor Sopena (2005, capítulo 1.3; 2015). Volviendo con lo ya señalado por Salustio, el recuerdo de los ancestros es esencial para los celtas. No sólo fueron vistos por sus contemporáneos como unos pueblos belicosos, sino también como gentes de gran elocuencia e inteligencia. Sin embargo, usaron poco la escritura, esencialmente con fines mágicos de fijación del mensaje. Las noticias de estas mujeres videntes o profetisas son bastante frecuentes, ahora bien, plantea la problemática de si eran o no druidesas.

Acudiendo de nuevo a la cultura material, en Wetwang Slack, se ha encontrado la tumba de una dama de alto rango que data del siglo II a.E. En ella se halló una cajita de broces de pequeñas dimensiones. Este objeto, no sólo es significativo de su

consideración social y económica, sino que nos aporta información sobre su ocupación. Las especulaciones acerca de la cajita apuntan fue utilizada para contener aceites o agua sagrada. De ser cierto, podríamos estar ante la tumba de una sacerdotisa (GREEN, 2007).

Remitiéndonos a las fuentes insulares, aparecen mencionadas como adivinas y cantoras, poniéndolas en relación con los *vates* continentales o los *filid* insulares que se encargaban de recitar y transmitir la historia y la genealogía. Siguiendo el trabajo de Gabriel Sopeña, la lingüística también plantea problemas, especialmente en Irlanda, debido a su cristianización reciente y el intento de recoger por escrito una extensísima tradición oral que derivó en la imprecisión de los términos usándose indistintamente *bánfile*, cantora o poetisa, *bádrui*, mujer druida, o *bánfáith*, mujer vidente (SOPEÑA, 2015, p.62-63).

Al consultar a los autores grecolatinos también encontramos referencias a estas adivinas o “druidesas”. Siguiendo de nuevo a Gabriel Sopeña (SOPEÑA, 1995, p.63-67), Vopisco remite a una druidesa que vaticinó el gobierno de Diocleciano. Este mismo autor resalta que el propio Diocleciano consultó en una ocasión a una *dryadas* belga. Son mujeres las que cantan en los momentos previos al combate, tal y como aparecen en las fuentes insulares, siendo el caso más reseñable el de Macha. César señala que las madres germanas eran las que mediante adivinaciones decidían cuándo había que entrar en batalla. No hay duda de que en efecto las mujeres llevaron a cabo actividades de adivinación y recitación pero de nuevo nos hallamos ante la problemática que plantea la lingüística a la hora de afirmar si en efecto existieron mujeres druidas o druidesas. No tenemos constancia de ninguna dama que realizara sacrificios o fuera consultora de un rey: son las actividades específicamente propias de las categorías drúidicas. El profesor Sopeña indica en primer lugar lo ya comentado: no hay duda de que pudieron

inscribirse en los márgenes de las actividades religiosas, realizando estas tareas de profetización sin que llegara a existir un colegio de druidesas reglado. Estas damas participaron en algunas funciones propias de los druidas, sin llegar a tener ese protagonismo pleno que quedó reservado para los hombres.

El plomo de Larzac puede ofrecer algo de luz en torno a esta cuestión. Hallado en 1983 en la necrópolis de La Vayssière, ha sido objeto de numerosos estudios lingüísticos. El estudio de la placa opistográfica, el segundo texto más largo escrito en galo que se ha encontrado hasta la fecha, marcó un punto de inflexión en el conocimiento del mismo (DE HOZ, 2005, p. 213). Uno de los términos que aparecen en la inscripción hace referencia a una mujer. En este caso el término fue transcrito por Lejeune como “vidente”. En ese caso estaríamos de nuevo ante un testimonio que revela el papel relevante de la mujer en la sociedad gala. Dentro de la característica especialización drúidica, y tal como indica el profesor Sopena, encontramos mujeres insertas en el campo del canto y la adivinación, siendo más común la poetisa que el poeta. Dentro de la especialización ya mencionada, las mujeres ocuparon el espacio de la profetización y el vaticinio, sin duda con una consideración honorable, dejando el sacrificio ritual para los druidas varones. (SOPENA, 1995, pp. 65-67).

Citando al profesor Marco para concluir este espacio, la situación femenina en el mundo celta fue significativamente mejor que en otros ámbitos del mundo antiguo circunmediterráneo (MARCO, 1990, p. 126). Esto se debe a la posibilidad de acceder a la propiedad y la herencia, como muestran las suntuosas tumbas principescas numerosas mencionadas en este escrito, brindando a las damas una relativa posición de libertad e independencia que da como resultado una serie de mujeres influyentes que diversificaron sus actividades más allá del seno del hogar.



## CONCLUSIÓN.

Una aparente contradicción parece sobrevolar por todo el texto de este trabajo: la contraposición entre una relativa libertad femenina y la evidencia incontestable de la existencia de una sociedad patriarcal, con el poder del *pater familias* ejercido sobre todos los miembros de la familia. Haciendo una breve síntesis de lo aquí expuesto, y como conclusión fundamental, no existe tal paradoja: en el estado actual de nuestros conocimientos, podemos afirmar que la mujer en la sociedad céltica gozó de un mayor y mejor status y libertades que en otras sociedades antiguas, lo que le permitió extender su rango de acción más allá de la maternidad y el hogar.

La diversificación de papeles permitió, en el mundo céltico, desde que tenemos constancia escrita hasta bien cerrada la Edad media, reinar, ser jueces o ejercer la magia y aspectos relacionados con la religión (un colegio de “druidesas”, sin embargo, parece tan solo una ensoñación del nacionalismo romántico del siglo XIX d.C.). El pleno acceso a la propiedad y la herencia son avances que sociedades contemporáneas a la celta en la Antigüedad no conocerían. Desde la cultura de Hallstatt hasta el momento de aniquilación de las últimas revueltas en la Galia, ya con Augusto, hallamos mujeres insignes que han dejado su huella en el registro arqueológico y las fuentes documentales; y la literatura insular, aunque generosamente tintada por el cristianismo, perpetua esta idea.

No obstante ello, no debe hablarse en modo alguno de “libertad femenina”, en términos presentistas. En efecto, como señalan todas las autoridades, si la mujer céltica participó en la batalla siempre que fue necesario, lo hizo en las ya mencionadas situaciones de crisis, aunque tenemos evidencias —algunas extraordinariamente antiguas, como son las tumbas halláticas con carro y ajuares suntuosos; y otras muy recientes,

como los textos irlandeses y galeses, donde el matiz cristiano exagera o distorsiona muchas características femeninas- de que la guerra pudo formar parte de la vida de las féminas así como formaba parte de la de los varones. En segundo término, si tuvieron la capacidad de gobernar, opinar, ser reinas, ostentar posiciones influyentes dentro de la sociedad e incluso ser líderes proclamadas por su pueblo, cabe detenerse a pensar en la naturaleza de nuestra fuente: en muchas ocasiones, los escritores griegos y latinos –cuya mentalidad relegaba a la mujer al papel perpetuo de esposa y madre- tratan de “barbarizar” al gran enemigo celta, cargando las tintas precisamente en la relevancia de la mujer, abominable para el proceder social del imperio romano.

En definitiva, aunque de ningún modo podemos hablar de que disfrutaran de un nivel de libertad sin matices –mucho menos de una sociedad “matriarcal”, concepto absolutamente rechazable-, puestas en valor y comparadas nuestras fuentes, las autoridades convienen en que la céltica fue una sociedad patriarcal atenuada, en la que las restricciones sociales no fueron dañinas para las féminas.

## BIBLIOGRAFÍA

ALBERRO, M., “El status de la mujer en las antiguas sociedades celtas y otros pueblos indo-europeos contemporáneos”, *Ius fugit. Revista de Estudios Histórico-Jurídicos de la Corona de Aragón*, 12, 2005, p 421-444

ALBERRO, M., “Formas de matrimonio entre los antiguos celtas y otros pueblos indo-europeos”, *Zephyrus*, 57, 2004, 249-261

ALDHOUSE-GREEN, M., “Doom, Druids and the Destruction of Mona. Roman Revenge or Divine Disapproval?”, en CARBÓ, J. R. (ed.), *El final de los tiempos. Perspectivas religiosas de la catástrofe en la Antigüedad*, Arys, 10 (2012), pp. 233-258.

ALMAGRO-GORBEA, M., “Los celtas en la Península Ibérica: origen y personalidad cultural”, en ALMAGRO-GORBEA, M y RUIZ ZAPATERO, G. (eds.), *Los celtas: Hispania y Europa*, Actas, Madrid, 1993

BITEL, L. M., *Land of Women: Tales of Sex and Gender from Early Ireland*, Nueva York, Cornell, 1996.

BRUNAU, J.-L., *Guerre et religion en Gaule. Essai d'anthropologie celtique*, París, 2004.

COLLIS, J., “Los celtas en Europa”, en ALMAGRO-GORBEA, M y RUIZ

CRAWFORD, J., “Cartimandua, Boudicca, and Rebellion: British Queens and Roman Colonial Views”, en HUNT, T. y LESSARD, M. (eds.), *Women and the colonial gaze*, Nueva York, 2002, NYUP, pp. 17-28.

CUNLIFFE, B., *Iron Age Communities in Britain: An Account of England, Scotland and Wales from the Seventh Century BC until the Roman Conquest*, Londres, 2005.

DE HOZ, J., "La epigrafía gala tras la publicación de RIG II.2.1", *Revista de la Universidad Complutense de Madrid*, 2005, p.211-224

<https://revistas.ucm.es/index.php/CFCG/article/viewFile/CFCG0505110211A/31098>

DOMÍNGUEZ ARRANZ, A. (ed), *Política y Género en la propaganda en la Antigüedad. Antecedentes y legado*, Ediciones Trea, Gijón, 2013

ELLIS, P. B., *Celtic Women: Women in Celtic Society and Literature*. Londres, Eerdmans, 1996.

FERNÁNDEZ PALACIOS, F. y FERNÁNDEZ URIEL, P., "Un caso de *animus belli gerendi* en la conquista de *Britannia*: Nerón contra Boudica, reina de los icenos", en BRAVO, G. y GONZÁLEZ SALINERO, R. (eds.), *Conquistadores y conquistados: relaciones de dominio en el mundo romano*, Madrid, Signífer, 2014, pp. 149-170.

FREEMAN, Ph., *War, Women and Druids: Eyewitness reports and early accounts of the ancient Celts*, Austin, UTP, 2002.

GALLEGO FRANCO, M<sup>a</sup>. H., "La consideración en torno a la mujer y su proyección en la sociedad de la Hispania antigua", *Hispania Antiqua*, XVI, 1992, p 345-362

GALLEGO FRANCO M<sup>a</sup> H., "La imagen de la mujer bárbara: a propósito de Estrabón, Tácito y Germanía", *Faventia. Revista de Filología Clásica*, 1999, 21, pp. 55-63.

GARCÍA HERRERO, M<sup>a</sup> C., "*Ostentatio mammarum*: potencia y pervivencia de un gesto de autoridad materna", en CID LÓPEZ, R. M<sup>a</sup> (ed.), *Maternidades. representaciones y realidad social. Edades Antigua y media*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 2010, pp. 285-298.

GREEN, M., *Arte celta*, Akal, Madrid, 2007

GREEN, M. J., *Celtic Goddesses: Warriors, Virgins and Mothers*, Londres, British Museum, 1996.



GREEN, M. J., “Alternative iconographies. Metaphors of resistance in Romano-British cult-imagery”, en NOELKE, P. (ed.), *Romanisation und Resistenze in Plastik, Architektur und Inschriften der provinzen des Imperium Romanum. Neue Funde und Forschungen*, Maguncia, 2003, pp. 39-48.

GREEN, M. J., *Dying for the Gods*, Gloucestershire, 2001

HERNANDO GONZALO, A., “Mujeres y prehistoria: en torno a la cuestión del origen del patriarcado”, en Sánchez Romero M (coord.), *Arqueología y género*, Granada, Universidad, 2005, pp. 73-108.

MANGAS, J. y MONTERO, S. (eds.), *Ciudadanos y extranjeros en el mundo antiguo: segregación e integración*, Ediciones, Madrid, 2007 MARCO, F. “El torques como símbolo”, en BARRIL, M. y RODERO, A. (coords.), *Torques. Belleza y poder*, Madrid, 2002, pp. 69-79.

MARCO SIMÓN, F., “Celtic Ritualism from the (Graeco)-Roman Point of View”, en SCHEID, J. (ed.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Vandoeuvres-Ginebra, 2006, pp. 149-188.

MARCO SIMÓN, F., *Los celtas*, Historia 16, Madrid, 1990

MARCO, F. “Religión celta y celtibérica”, en JIMENO MARTÍNEZ, A. (ed.), *Celtíberos. Tras la estela de Numancia*, Soria, 2005, 213-222.

MARCO SIMÓN, F. y SOPEÑA GENZOR, G., “Sobre la religión en la Celtiberia: de las divinidades a la ideología funeraria”, en JIMENO, A. (ed.), *Numancia eterna. 2150 aniversario: la memoria de un símbolo*, Soria, 2017, pp. 127-154.

MARKALE, J., *Los celtas y la civilización celta*, Taurus, Madrid, 1992.

MARTÍNEZ, C., “Influencia social de las mujeres en las ciudades de la Hispania meridional”, en LÓPEZ, A., MARTÍNEZ LÓPEZ, C., POCÍÑA, A., (eds.), *La mujer en*

*el mundo mediterráneo antiguo*, Publicaciones de la Universidad de Granada, Granada, 1990

MARTÍNEZ, C., “Las mujeres de la península Ibérica durante la conquista cartaginesa y romana” en GARRIDO, E. (ed.), *La mujer en el mundo antiguo. Actas de las Quintas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria organizada por el Seminario de Estudios de la Mujer*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1985

MARTINS DE JESUS, C., “Semíramis y Émpone. Dos historias de Amor y desamor en el *Amatorius* de Plutarco” en CANDAU, J.M., GONZÁLEZ, F.J. y CHÁVEZ (dirs.), A. L., *Plutarco transmisor. Actas del X simposio internacional de la sociedad española de plutarquistas*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2011

PERALTA LABRADOR E., *Los cántabros antes de Roma*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2003.

POWEL. T.G.E., *Los celtas*, Oberon, Madrid, 2005

RENERO, V., *Diccionario del mundo celta*, Alderabán, Madrid, 1999

ROLLEY, C. (ed.): *La tombe princière de Vix*, París 2003

SOPEÑA GENZOR, G., “Ecos sobre voces. Acerca de las mujeres en el mundo celta” en DOMÍNGUEZ ARRANZ, A. Y MARINA SÁEZ, R., *Género y enseñanza de la Historia. Silencios y ausencias en la construcción del pasado*, Sílex, Madrid, 2015.

SOPEÑA, G., *Ética y ritual, aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1995

SOPEÑA GENZOR, G., “La triplicidad en el pensamiento céltico”, en MONTERO, S. (ed.), *Los rostros de Dios. Las tríadas divinas*, Madrid, 2011, pp. 199-236.

ZAPATERO, G. (eds.), *Los celtas: Hispania y Europa*, Actas, Madrid, 1993

WEBSTER, G., *Boudica. The British Revolt against Rome AD 60*, B. T. Batsford Ltd,  
Londres, 1978