



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## **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 Máster en Antropología y Etnografía

Anais Madera Roldán

Tutoría: Manuel Delgado Ruiz

Curso 2019-2020

Departament d'Antropologia Social

2020, 2ª convocatoria (septiembre)

## **Agradecimientos**

Quisiera agradecer, en primer lugar, a mis padres todo el apoyo, cariño y aliento que siempre me han brindado en cada una de mis decisiones. A lo largo de toda mi vida y especialmente en mi trayectoria de formación como etnógrafa y antropóloga. Aunque no quisiera olvidarme de mis amigas, quienes también me han apoyado.

Agradezco enormemente a Manuel Delgado la ayuda, la dedicación y la orientación que desde el inicio de la investigación me ha ofrecido. Su tutorización ha sido imprescindible para la realización de este trabajo y todo un honor para mí por aprender de alguien con tan amplia experiencia y conocimiento.

Por supuesto, me gustaría agradecer la paciencia y la disposición de las integrantes de la Hermandad Druida Dún Ailline, así como algunas de las personas afines que he conocido en los encuentros. La realización de la investigación no hubiera sido posible sin ellas.

Finalmente, quisiera mostrar mi agradecimiento a cada una de mis profesoras y compañeras, pues de una manera u otra me han acompañado y animado para realizar esta investigación.

## Índice

<b>1. Introducción.....</b>	<b>2</b>
<b>2. Problematización de la investigación.....</b>	<b>3</b>
<b>3. La religión en la posmodernidad: el retorno de lo sagrado y la deseccularización. ....</b>	<b>5</b>
3.1 El proceso secular en la modernidad.....	5
3.2 La posmodernidad, la “postsecularización” y las nuevas formas de lo religioso .....	7
<b>4. Contextualización.....</b>	<b>13</b>
4.1 Celtas, druidas y la religión celta .....	13
4.2 La revitalización del paganismo .....	16
4.2.1 La restauración del druidismo .....	20
4.2.2 La invención de la tradición pagana y la druídica.....	22
4.2.3 Neopaganismo y Cristianismo.....	26
4.2.5 La vindicación nazi del neopaganismo .....	30
4.2.6 Asociación del neopaganismo con la New Age.....	33
4.3 El druidismo contemporáneo en la actualidad .....	37
<b>5. Cuestiones metodológicas.....</b>	<b>40</b>
5.1 Observación participante y experiencia participante.....	41
5.2 Observación en el campo online.....	42
5.3. Elaboración de entrevistas.....	43
5.4 Investigación durante el período de cuarentena por la COVID-19.....	44
5.5 Consentimiento informado .....	45
<b>6. Datos etnográficos .....</b>	<b>46</b>

6.1 “Las experiencias que tuve en un retiro espiritual me llevaron a entender que mi camino es el druidismo”. Dos historias de conversión. ....	48
6.2 (Re)construcción de la tradición druidica irlandesa .....	55
6.3 Rituales y creencias.....	61
6.3.1 Celebraciones estacionales.....	61
6.3.2 Devociones individuales y los GUI .....	73
6.3.3 Ritos de paso .....	75
6.3.4 Rituales específicos .....	77
6.4 Reivindicación religiosa y establecimiento de un culto organizado.....	78
6.4.1 Legalización y reconocimiento institucional.....	79
6.4.2 Sistema organizativo .....	80
6.4.3 Acreditación de los grupos druidas .....	83
6.5 Búsqueda de visibilidad .....	85
6.5.1 Internet y las redes sociales.....	89
6.5.2 Implicación en proyectos.....	89
6.6 Diferenciación con otros cultos y el rechazo al sincretismo .....	90
6.7 La Hermandad Druida Dún Ailline en tiempos de la COVID-19.....	96
<b>7. Conclusiones.....</b>	<b>102</b>
<b>8. Bibliografía.....</b>	<b>108</b>
<b>9. Webgrafía .....</b>	<b>115</b>
<b>10. Anexos .....</b>	<b>117</b>

## **Resumen:**

Entre los nuevos movimientos religiosos aparecidos en las sociedades urbanas se encuentra el druidismo contemporáneo. Enmarcado entre las corrientes neopaganas, se presenta como la continuación y la revitalización del culto religioso atribuido a las antiguas sociedades celtas y representado por los druidas. Los inicios se encuentran en el movimiento del revivalismo celta surgido a finales del siglo XVIII y el siglo XIX, fomentado por el romanticismo, la expansión de nuevos esoterismos y el auge de los nacionalismos europeos.

La Hermandad Druida Dún Ailline (HDDA) reivindica el druidismo como una religión a partir de la (re)construcción de las creencias y las prácticas supuestas de los druidas precristianos irlandeses y el establecimiento de un culto organizado. En ese sentido, el druidismo contemporáneo no trata de alejarse de un modelo específicamente institucionalizado de religiosidad, como sucede en otras nuevas formas religiosas como las espiritualidades agrupadas en la *New Age*, que se autopresentan como espiritualidades no formalizadas, sino que pretende precisamente verse reconocido como una religión, en concreto como una religión pagana.

**Palabras clave:** neopaganismo, druidismo contemporáneo, druidas, religión celta, nuevos movimientos religiosos.

## **1. Introducción**

Según establecieron algunas estudiosas como John Aubrey, John Toland, William Stukeley y Iolo Morganwg a partir del siglo XIX, en las antiguas sociedades celtas existía una importante figura que desempeñaba principalmente una función sacerdotal, los druidas. Considerados en ocasiones también como filósofos, maestros o una especie de jueces, llegaron a obtener gran relevancia política como consejeros del rey según la evidencia histórica limitada de que se dispone. El misterio que envuelve a los druidas debido precisamente a la escasez de información sobre ellos ha alimentado todo un imaginario sobre cómo eran, su papel en las sociedades celtas y cierto carácter profético o mágico que se les atribuye.

De acuerdo con los conocimientos con los que se cuenta, los druidas habrían desaparecido con el retroceso de las celtas por la invasión romana de sus territorios y el posterior proceso de cristianización. Así pues, con ellos se habría extinguido el sistema religioso que se cree que se practicaba en las antiguas sociedades celtas europeas. Es en los siglos XVIII y XX que aparece una corriente denominada neodruidismo o druidismo contemporáneo, asociada a los neopaganismos o paganismos modernos, que se presenta como la revitalización y expresión contemporánea de este culto. Politeísta, de carácter animista y de veneración a la naturaleza, en ocasiones se considera como una doctrina filosófica y espiritual o modo de vida. No obstante, también se llega a concebir y practicar como una religión que deriva o continua las prácticas de los druidas precristianos.

La presente investigación trata de abordar este nuevo movimiento religioso que se proclama como el resurgimiento de la antigua religión de las sociedades celtas. Más especialmente, atiende el proceso de reconstrucción y la reivindicación religiosa del druidismo contemporáneo que llevan a cabo algunos grupos en la actualidad. La Hermandad Druida Dún Ailline (HDDA) es una orden española que, a partir del reconstruccionismo de lo que sus integrantes conciben como la tradición druida irlandesa, defiende y trata de legitimar su homologación como religión. Desde 2012 la orden está legalizada en España como confesión religiosa, pero las creyentes que la constituyen piensan que aún queda camino

por recorrer para que socialmente sea aceptado y reconocido como sistema religioso.

En orden de lograr este objetivo, las practicantes de la Hermandad no solamente llevan a cabo un proceso de recuperación de la tradición druídica, sino que, a partir de ese rescate, han establecido un culto organizado, tratan de buscar su visibilidad en diferentes campos y se desvinculan de nuevas formas de espiritualidad que se alejan de un modelo religioso institucional, como por ejemplo el movimiento ecléctico de la *New Age*. Por tanto, a diferencia de otras nuevas corrientes que se adscriben a la tendencia a la privatización de la experiencia religiosa y el rechazo de cualquier organización o autoridad central, el druidismo contemporáneo busca seguir precisamente el modelo formal de organización para conseguir su reconocimiento como religión.

## **2. Problematicación de la investigación**

El objetivo principal de la investigación ha sido observar y analizar las dinámicas de reconstrucción y reivindicación religiosa del druidismo moderno mediante la investigación centrada en la Hermandad Druida Dún Ailline, específicamente en el grupo asentado en Catalunya.

En el contexto secular de las sociedades contemporáneas urbanas, las nuevas formas religiosas parecen caracterizarse por una tendencia creciente a la privatización – esto es, a su consideración en tanto que experiencia personal –, así como por el rechazo a la institucionalización en forma de iglesia. En ese sentido, la hipótesis central de la investigación se encontraría en torno a las siguientes preguntas: ¿Qué sentido tiene que, al contrario de esta tendencia que se podría percibir como mayoritaria y hegemónica a la vivencia de lo trascendente en clave estrictamente subjetiva, las comunidades druídicas contemporáneas traten de buscar su homologación formal como religión a partir de emular el marco institucional, presuntamente superado y anacrónico, que le prestan las iglesias cristianas? ¿Su voluntad reiterada de distinguirse de la nebulosa *New Age* y de las “nuevas espiritualidades” sin disciplina ni dogmas compartidos, responden a una voluntad de ser reconocidas como opciones

“serias” de salvación, tanto frente a la secularización generalizada como a la banalización religiosa asociada al libre mercado de las creencias?

A lo largo de la investigación no solamente se ha pretendido esclarecer la incógnita presentada como punto de partida. La temática ha sugerido diversas preguntas que han orientado la investigación:

- ¿Cómo una tradición antigua como la de los antiguos druidas puede rescatarse y, al mismo tiempo, adaptarse a un contexto social actual? ¿Existen problemáticas relacionadas con esta cuestión?
- ¿Qué papel tiene el druidismo moderno en un contexto de secularización, globalización y de pluralismo religioso?
- ¿Cómo se relaciona el druidismo contemporáneo con otros cultos? ¿Y con el resto de corrientes neopaganas? ¿Cuál es su particularidad dentro de este entramado?
- ¿Qué dinámicas implica el pertenecer a uno de los nuevos movimientos religiosos minoritarios? ¿Comporta relaciones de estigmatización y/o invisibilización a la manera de los calificados como “sectas destructivas”?
- ¿Qué tipo de personas se aproximan al druidismo y por qué motivo? ¿Cuál fue su itinerario religioso? ¿Cómo se produjo su conversión? ¿Procedían de otras corrientes religiosas o espirituales, institucionalizadas o no? ¿Cuál es su perfil socioeconómico? ¿Hay predominancia de rasgos sociales en concreto o, por el contrario, una diversidad de estos?



### **3. La religión en la posmodernidad: el retorno de lo sagrado y la desecularización.**

Durante décadas las estudiosas del fenómeno religioso han debatido sobre el papel de la religión en las sociedades modernas. Hasta una época reciente, la temática se abordaba predominantemente en términos de una crisis de la religión que auguraba su decadencia, o incluso su desaparición, como consecuencia de la secularización que acompañaba a la era moderna. No obstante, la reaparición de lo religioso en la esfera pública y la emergencia de nuevas formas religiosas han provocado una revisión teórica de este planteamiento.

#### ***3.1 El proceso secular en la modernidad***

El concepto de “secularización” apareció por primera vez en las ciencias sociales en las décadas de 1950 y 1960, pero la idea se remonta hasta la época de la Ilustración (Berger 1999). El proyecto modernizador abogaba por la separación de distintos subsistemas sociales tales como la naturaleza, la economía, la política, la cultura y la religión (Silveira 2018). Si en el orden medieval la religiosidad lo abarcaba todo y estructuraba el conjunto de relaciones sociales, tras esta diferenciación estructural el nuevo orden moderno trató de desposeer a las instituciones religiosas de diversas funciones que habían desempeñado hasta el momento y, por tanto, de su poder hegemónico (Bericat 2015). Se pretendía emancipar gradualmente de su influencia al resto de ámbitos de la vida social, relegando a las instituciones religiosas a la tarea pastoral. A partir de la bifurcación en una esfera secular y una esfera religiosa, se perseguía desplazar a lo religioso e insertarlo en un propio espacio, situado en el ámbito de la vivencia personal. Mientras que, anteriormente, era la esfera secular la que debía encontrar su lugar dentro del reino religioso, en esta ocasión era la esfera religiosa la que debía adaptarse (Casanova 1994; Habermas, 2008). En la mentalidad moderna e ilustrada, otorgando énfasis a la razón y la ciencia, la religión pertenecía al mundo de lo irracional, del mito, y representaba un retrógrado tradicionalismo moral. Es más, la religiosidad constituía un vestigio del pasado que, con el transcurso del progreso moderno, combinado con el

desarrollo económico, la racionalización y el individualismo, tendería a desaparecer (Bericat 2015; Wolny 2019).

En la década de los 1960, se implantó y se consolidó la denominada teoría de la secularización que rescata esta idea del pensamiento moderno. Fue desarrollada principalmente en los trabajos sociológicos de Thomas Luckmann (1973), Peter Berger (1990), Talcott Parsons (1960) y Niklas Luhmann (1982). Realizaron interpretaciones de las obras de Émile Durkheim y de Max Weber, en las que vinculaban la modernización occidental y la crisis de la hegemonía de las religiones tradicionales (Cannell 2010). Durkheim (1982 [1912]) advirtió de la transformación de lo religioso, pero continuando estando presente como una de las necesidades para la supervivencia de cualquier sociedad. Weber, por su parte, se había centrado en subrayar la relevancia del cristianismo en el desarrollo del capitalismo. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1991 [1905]) argumentaba que tras el proceso de “racionalización” producido en Europa a partir de la Reforma protestante las religiones perdieron el poder que anteriormente poseían para dotar de sentido la experiencia humana forzando a las personas a vivir en un mundo “desencantado”. Un mundo desencantado que, como veremos y como ironiza Ernest Gellner (1989), ha sido desencantado de su desencanto al verse fracasados los pronósticos weberianos sobre la imposición final de su “jaula de hierro”.

Sobre la base de su interpretación de los postulados de Durkheim y Weber, las teóricas del paradigma de la secularización sostenían una correlación entre la especificación funcional del sistema religioso e individualización de las prácticas religiosas en la modernidad. Aseguraban que la resultante pérdida de la influencia o relevancia de la religión en la esfera pública auguraba una progresiva decadencia del fenómeno religioso e, incluso, una inevitable desaparición final. Aunque lo cierto es que tanto Durkheim como Weber dilucidaron acerca de la creciente racionalización y la consecuente transformación de la sociedad en formas menos tradicionales, pero sin hacer una específica referencia a una predicción de la erradicación de lo religioso. Por ese motivo, algunas autoras consideran que las defensoras de la teoría de la secularización parten de un problema de interpretación de las fundadoras de la sociología con respecto a su

planteamiento acerca de la religiosidad en la modernidad (Urrutia 2007; Blancarte 2015).

### **3.2 La posmodernidad, la “postsecularización” y las nuevas formas de lo religioso**

A partir de finales de los años setenta y durante la década de los ochenta, el paradigma de la secularización empezó a ser cuestionado ante la inesperada reaparición de lo religioso en el ámbito público y privado. A partir de ese momento, las académicas comenzaron a replantear la secularización desde una conceptualización distinta. No se trataba ya de un fenómeno debilitado en vías de desaparición sino un proceso complejo que manifestaba la transformación de la religión en una época de creciente incertidumbre a causa del fracaso de las grandes promesas de la modernidad, el racionalismo y el progreso entre otros. Se trataba de una nueva etapa a la que se le denominó “posmoderna” o “postsecular” (Urrutia 2007; Blancarte 2015; Introvigne 2001; Pastor 2017).

Algunas autoras que previamente compartieron los supuestos de la teoría de la secularización se han redimido de sus postulados por las evidencias que existen del surgimiento religioso desde las últimas décadas. Este es el caso de Berger, quien en su obra *The Desecularization of the World* (1999) analiza y cuestiona este paradigma declarando, desde un inicio, que es erróneo: “The world today (...) is a furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever. This means that a whole body of literature by historians and social scientists loosely labeled ‘secularization theory’ is essentially mistaken” (Berger 1999, 2).

Berger es quien plantea una de las críticas de mayor peso hacia esta teoría resaltando la visión eurocéntrica en la que se basa. Pese a ser un proceso específico y contextual de Europa occidental, se pretendía extrapolar el movimiento secularizador al resto de regiones del mundo con la premisa de que sería el modelo que les marcaría el camino a seguir. De ese modo, estaría reproduciendo la historia como una evolución lineal de la humanidad, una transición progresiva desde la religión hacia la ciencia. Sin embargo, Berger constata que se ha producido lo contrario: Europa se ha convertido más bien en

la excepción a la norma. Jürgen Habermas (2008) concuerda con él y expone cómo el desarrollo de la conciencia religiosa en Estados Unidos no encaja en el patrón de progresiva secularización, tal y como se creía que sucedería, sino que ejemplifica la situación actual con respecto a la espiritualidad. Al mismo tiempo, resalta el avance notable de las religiones establecidas en África, Asia y América Latina. Así pues, enuncia que “mientras que las sociedades desarrolladas son cada vez más seculares, la sociedad mundial es cada vez más religiosa” (Habermas 2008, 6). De hecho, en los países no-occidentales, más apegados a sus creencias y tradiciones propias, estas son un símbolo de su identidad nacional, contrariamente a lo que sucede en Europa, que lo es precisamente la modernización y la secularización (Pastor 2017).

Aunque algunas sociólogas consideran que se ha producido una inversión de la tendencia secularizadora de la modernidad, otras dudan de que realmente se haya producido en algún momento ese proceso de secularización. Silveira (2018) sugiere atender a la noción de “inmanencia de la gnosis” primeramente presentada por Eric Voegelin (1968, 2006) para comprender la relación entre la religión y la modernidad. Define la “gnosis” o “lo gnóstico” como el conjunto de ideas derivadas de las sectas y manifestaciones religiosas de las regiones orientales del Imperio Romano en los primeros siglos del cristianismo, que a grandes rasgos se caracterizan por un “conocimiento” (gnosis) secreto y reservado para las seguidoras que contiene las llaves para permitir la Iluminación y la felicidad de las iniciadas. Con este concepto arguye que las ideas gnósticas, opositoras al cristianismo, han penetrado en las instituciones modernas desde el principio, en su propia estructura erigida. Por ese motivo, expone que la religión, concretamente la gnóstica, ha irrumpido desde dentro de las propias formas originales modernas, por lo que no existiría realmente la separación entre la esfera religiosa y la esfera secular tal y como se pretendía desde el mismo proyecto modernizador. Por el contrario, la religión no habría disminuido, sino que se habría diluido en el imaginario y la cultura del mundo occidental.

Respecto a la premisa que sostiene que la modernidad conllevaría el declive y la declinación del fenómeno religioso, diversas estudiosas manifiestan lo que designan como “resurgimiento” o “regreso” de lo sagrado como prueba de que esta suposición es desacertada. Berger (1999) razona que estaría causado por

el afán moderno de socavar las certezas por las que las personas han vivido históricamente, así como alude a una “deseccularización” resultante de este proceso de “retorno” de lo religioso. Realiza una argumentación similar en su obra conjunta con Luckmann (1997), en la que ambos justifican que la crisis de sentido caracteriza la modernización, vinculándola estrechamente con el pluralismo de creencias y cosmovisiones que existe en la actualidad y que se deriva de la liberalización en la provisión de sentidos de la vida que produjo la Reforma protestante. Habermas (2008) señala tres fenómenos concretos que permiten observar este resurgir vigoroso de la religiosidad: la expansión misionera, la radicalización fundamentalista en la que se combina el espiritualismo, el adventismo con concepciones morales rígidas y la adhesión literal a las escrituras sacras, poniendo como ejemplo las pentecostales y las musulmanas radicales, y la instrumentalización política del potencial de las tres grandes religiones para la violencia, como recientemente ha demostrado el caso del llamado terrorismo islámico (Habermas 2008, 5-6).

Otras estudiosas del fenómeno religioso prefieren abordar la cuestión desde una perspectiva que alude a un cambio religioso más que un “retorno”. Sostienen que, al mismo tiempo que se asiste al declive de las formas institucionales y canónicas de religión, es posible advertir transformaciones en los modos de expresar, sentir y experimentar la espiritualidad. Dichas mutaciones no debilitarían al fenómeno religioso, sino que lo revitalizarían, expresándose en formas que pueden ser de nueva creación y conviven con elementos premodernos o modernos, o bien formas que permiten la unión de tradiciones y prácticas de distinto origen (Bericat 2008; Romero 2010).

Introvigne (2001) da cuenta de que estas nuevas formas religiosas se manifiestan en los denominados nuevos movimientos religiosos en las ciencias sociales, que emergieron a partir del inicio de la década de los años 1970. Algunos de estos movimientos se encuentran dentro de las religiones tradicionales, y en el interior del cristianismo, como por ejemplo la renovación carismática en la Iglesia católica y los movimientos pentecostales del protestantismo. También hace referencia a aquellos que son de origen oriental o los que proponen experiencias mágicas. Aunque enfatiza del mismo modo los nuevos movimientos religiosos que han surgido específicamente en Occidente

“por innovación”, entre los cuales destaca la *New Age* a pesar de que se defina como un conjunto de prácticas y creencias sin estructura determinada, sin líderes ni adhesiones formales o compromisos rígidos, pues incentiva una autonomía y una sacralización de la persona.

Del mismo modo, se ha extendido notablemente, particularmente en Occidente, una nueva forma de concebir o aproximarse a la religión. Se trata de personas que declaran “creer sin pertenecer”, es decir, que creen en una entidad trascendente o superior, pero no se inscriben en ninguna comunidad religiosa (Introvigne 2001, 248-249). Por otra parte, Bericat (2008) hace referencia, con su planteamiento teórico acerca del “ocaso de la secularización”, a una postura ambigua que parece coger fuerza en Europa. Considera que es compartida por la mayoría de las europeas, mientras que aquellas que se proclaman religiosas o seculares con rotundidad constituyen una minoría. Esta equidistancia, que designa como “escepticismo”, desde su punto de vista evidencia el estado de duda e incertidumbre que caracteriza a la posmodernidad. Este escepticismo, arguye, se propaga en el continente frente a las dos grandes cosmovisiones que se les ofrecen: la religiosa y la secular. Considera que el escepticismo es un elemento clave para analizar el estado actual de la religiosidad y comprender cuáles los posibles caminos que podría deparar el futuro. Si bien algunas personas que adoptan posturas ambivalentes rechazan el término de religión, intentan crear nuevas prácticas que algunas antropólogas designarían como religiosas (Estruch y Grieria 2007; Cannell 2010).

Así, por ejemplo, lo ilustra el estudio de Anna Fedele (2014) sobre los rituales menstruales creados en el marco de la espiritualidad de la Diosa. Sus informantes son mujeres críticas con las religiones institucionalizadas, principalmente con el catolicismo. Tratan de desmarcarse de ellas y rechazan la asignación de sus prácticas como prácticas religiosas. Para ellas estas religiones representan estructuras rígidas y restrictivas o una autoridad externa dominadora a la que no quieren ceder el control. En su lugar, utilizan una terminología científica y prefieren la denominación de “espiritualidades” para escapar de la etiqueta de formas religiosas. Según Fedele, este caso representaría un fenómeno creciente en Occidente desde la década de los 1990.

Este intento de mantener distancia con respecto a las instituciones y organizaciones religiosas como las iglesias cristianas se evidencia en estas nuevas formas de religiosidad en la posmodernidad y han sido ampliamente abordadas por parte de las estudiosas de la religión. Luckmann (1973), en su ensayo acerca de la transición de la religión de la esfera pública a la esfera privada donde la modernidad esperaba que quedase recluida, ya advertía que las nuevas manifestaciones de lo religioso eran unas formas radicalmente subjetivas contrapuestas a la tradicional religiosidad formal, debido a la influencia moderna del principio del individualismo. Por consiguiente, la persona adquiriría una responsabilidad para construir autónomamente, por sí misma, un sistema más o menos articulado. Es así cómo, según el autor, la religión se tornaba “invisible”, relegada a la esfera privada.

En la actualidad las estudiosas generalmente suelen concordar en que la desinstitucionalización de la religión en la posmodernidad y la destrucción del monopolio de las grandes religiones, ha provocado una grieta que ha permitido la apertura hacia nuevas cosmovisiones. Este pluralismo se presenta como una “religiosidad a la carta” o “mercado religioso” en una amplia gama de expresiones religiosas, desde las más flexibles, abiertas y sin compromisos rígidos hasta las más estrictas, disciplinarias y dogmáticas (Vallverdú 2001). El mundo posmoderno ofrece una diversidad religiosa para que la persona, de ser su intención, escoja de manera autónoma las prácticas o creencias que adoptará para la propia recomposición y experiencia subjetiva de la religiosidad (Romero 2010).

No obstante, investigadoras del fenómeno religioso como Casanova (1994) rechazan la idea de que la diferenciación social moderna que hizo que la religión perdiera las atribuciones sociales en otros campos así como este individualismo de la práctica religiosa conllevara necesariamente su marginalización o privatización. Pese a que la teoría de la secularización le ha reservado a la religión ese papel secundario, Casanova expone que desde la década de los ochenta del siglo pasado se ha evidenciado una irrupción de la religión en la esfera pública, fenómeno al que se refiere concretamente como “desprivatización” (Casanova 1994, 5-6). Los temas religiosos se hicieron públicos porque se introdujeron en la agenda política y de las organizaciones

internacionales, convirtiéndose en un factor para justificar determinadas acciones dentro de la geopolítica, así como ganó popularidad apareciendo en los medios de comunicación que, tras su influencia en la sociedad civil, los transportaron a la opinión pública general (Pastor 2017). Aunque cabe señalar la reapropiación de la religión por parte de la sociedad en general y lo popular a partir de consumos específicos, posibilitada por el mercado religioso que se ha aposentado en la posmodernidad (Silveira 2018).

En ese sentido, desde las ciencias sociales se ha reabierto el debate acerca de la religión que se creía relativamente cerrado tras las suposiciones de la teoría de la secularización que parecían ser consensuadas entre los estudios sobre el fenómeno religioso. Contrariamente a lo que se defendía, la modernización en Europa no ha originado la desaparición de la creencia en Dios ni la religiosidad. En la posmodernidad sigue vigente y con vitalidad, sorprendiendo a las propias científicas que en la década de los sesenta eran defensoras del paradigma de la secularización. Las últimas revisiones en esta discusión conciben la secularización como una realidad histórica, pero cuestionan el pronóstico que se realizaba respecto a una ineludible desaparición de la religión, la afirmación de que la religión se quedaría relegada en un ámbito privado y marginal hasta su completa erradicación y la visión etnocéntrica del paradigma según la cual el proceso secular de Europa se extendería a nivel global, sin atender a que se trata de un fenómeno específico occidental. A pesar de que pueda parecer paradójico a simple vista, se está evidenciando cómo la secularización puede desencadenar o convivir con el “resurgimiento” de lo religioso fruto de la recuperación del espacio público perdido con anterioridad y la emergencia de nuevas manifestaciones de la religiosidad, que incentiva unas formas subjetivas y opuestas a las tradicionales sujetas a las instancias de tipo eclesial.



## 4. Contextualización

### 4.1 Celtas, druidas y la religión celta

El término “Celta” se utiliza para designar el conjunto de pueblos que hablaban las denominadas lenguas célticas, una de las ramas de las lenguas indoeuropeas. Se asentaron en Europa central ocupando primeramente la Galia y las Islas Británicas entre los siglos X y IX a.C y, más tarde, extendiéndose por Italia y la Península Ibérica en los siglos VI y V a.C. Su declive se produjo a partir del s.I a. C en un lento retroceso a causa de la conquista romana y la germánica. Posteriormente, las celtas continentales desaparecieron por completo con su cristianización así como la pérdida de su lengua y autonomía bajo dominación romana. En los últimos tiempos, quedaron únicamente las celtas insulares, refugiadas en los territorios que hoy corresponden a Irlanda, Escocia, el País de Gales y Bretaña (Le Roux 1981, 109; Kruta 1986, 19).

Por el momento no se dispone de ninguna fuente céltica primaria de carácter histórico, aunque sí que se han encontrado algunos documentos epigráficos (inscripciones, *graffiti* y leyendas numismáticas). Es por ese motivo que la información que se posee actualmente acerca de las celtas proviene en su mayoría de fuentes indirectas, tampoco demasiado abundantes. Por un lado, se encuentran las descripciones de autoras clásicas griegas y romanas coetáneas a las celtas tales como Julio César, Plinio el Viejo, Estrabón y Tito Livio. De otro lado, existe una literatura medieval irlandesa y galesa que resulta ser valiosa, en especial la irlandesa, para conocer la cultura y, sobre todo, la religión celta (Kruta 1986, 25-31; Lupi 2004, 71). En esta literatura se incluyen canciones, proverbios, genealogías y tradiciones locales, aunque sobre todo leyendas y obras mitológicas. Aunque todo ello había sido transmitido tradicionalmente de forma oral, la llegada del cristianismo en Irlanda hizo que la población celta no solo se convirtiera a la nueva religión sino que también perdiera su propia tradición transmitida verbalmente, que solo quedó recogida de forma escrita por los clérigos galeses e irlandeses e incluso por celtas tras alfabetizarse (Sánchez 2013, 72).

En estas fuentes indirectas se encuentra la mención de una clase sacerdotal dentro de la organización social celta. En ella destaca la figura del druida de la

que dependían los reyes y los guerreros, tal y como afirma Julio César en *De Bello Gallico* (VI, 13). No obstante, otras autoras antiguas como Estrabón exponen que habría una jerarquía interna dentro de esta clase sacerdotal constituida por: los propios druidas encargados de los sacrificios rituales, aconsejar a los reyes y actuar como jueces y maestros; poetas dedicados a la literatura denominados *bardos* en la Galia y *filid* en Irlanda, y los adivinos que recibían el nombre de *vates* en territorio galo y *fáith* en el irlandés (Le Roux 1981, 140-141; Lupi 2004, 74-75).

La existencia de druidas mujeres, esto es, druidesas, aún es una incógnita debido a la ambigüedad de la información disponible sobre este aspecto. Existen menciones, aunque escasas, de mujeres vinculadas con los druidas. Por ejemplo, por parte del militar Alexander Severus o el historiador romano Flavio Vopisco. Sin embargo, en tales menciones se les identifica como profetisas capaces de establecer conexión con el mundo de los dioses y los espíritus como las “dryads” gaélicas. También en la mitología irlandesa aparecen personajes femeninos asociados con la magia y la brujería. Sin embargo, se duda sobre su conexión con los druidas precristianos, puesto que no existen suficientes hallazgos que lo demuestren. Al tener en cuenta que las fuentes en las que aparecen esta clase de mujeres son producto de culturas ajenas a la celta, se cree que podrían ser identificadas como druidas por analogía. Por tanto, no hay pruebas fehacientes por el momento que indiquen que en la antigüedad existieran mujeres druidas (Anczyk, 2015).

En las referencias de autoras clásicas e investigadoras modernas acerca de los druidas se les atribuye un relevante papel político y social. Se señalan, además, algunos ritos como la adivinación de presagios, la recogida del muérdago o los sacrificios rituales de animales con fines propiciatorios o adivinatorios, en particular de ovejas, vacas y cerdos. Por ejemplo, Plinio el Viejo en *Historia natural* (XVI, 249) detalla cómo el rito de recoger el muérdago en la Galia deriva posteriormente en el sacrificio de dos toros blancos. Presuntamente también se realizaban sacrificios con personas humanas según las descripciones de Cicerón, Estrabón y César entre otros. No obstante, el sacrificio humano por parte de los druidas es un aspecto ampliamente discutido, ya que no todas las especialistas están de acuerdo en que fuera una práctica generalizada. Algunas

piensan que tales descripciones respondían a los intereses de las escritoras por vincularlos con una imagen salvaje (Le Roux 1981, 144-145; Boissière 2017, 435-436).

Estas fuentes indirectas sugieren que los ritos seguían un calendario litúrgico compuesto por cuatro grandes festividades: *Samain* o *Samhain* (*Samonios* en el calendario galo encontrado en 1897 en Coligny, Francia), *Beltaine*, *Lughnassadh* e *Imbolc*. *Samhain* daba comienzo al año nuevo y a la “mitad oscura” del año celta. Se celebraba unos días a partir del 31 de octubre con una fiesta de bebida y embriaguez en honor a la clase guerrera celta. *Beltaine*, el 1 de mayo, marcaba el inicio de la otra mitad, la “clara”, y se encendían fuegos por los que se hacían pasar al ganado con fines profilácticos. *Lughnassadh*, “asamblea de Lugh”, era la fiesta de la cosecha celebrada el 1 de agosto con juegos, carreras y concursos de música y poesía. *Imbolc*, “purificación”, fiesta del 1 de febrero, se cree que no debía estar demasiado extendida (Le Roux 1981, 151-155).

*Samain* no solo marcaba el comienzo del año. Siempre según estas interpretaciones provistas por eruditas romanas o cristianizadas, ese momento se situaba en la unión de dos años consecutivos del calendario celta. Se convertían en unos días que no pertenecían ni a uno ni a otro y, por tanto, en la creencia céltica estaban fuera del tiempo. En la mitología irlandesa, ese estado no-temporal permitía viajar al mundo humano a los seres del *Sídhe* (seres feéricos y divinos) procedentes del otro mundo de la colina o las profundidades de las montañas (Le Roux 1981, 152). Entre estos seres del *Sídhe* se encuentran las *Túatha Dé Dánann* (“tribus de la diosa Dana”). Aparecen en el *Lebor Gabála Éirenn* o *Libro de las invasiones*, un conjunto de manuscritos medievales irlandeses que relata el mito de la creación de la tierra que actualmente se conoce como Irlanda fruto de la invasión de cinco pueblos diferentes, entre ellos el pueblo de carácter divino que se señala como las *Túatha Dé Dánann*. Se tratan de las divinidades que llegaron desde el cielo o “islas del norte del mundo” en barco o nubes y pueden traspasar sin problemas las barreras entre el otro mundo y el de los seres humanos. Gobernaron en el territorio tras vencer a las tres tribus precélticas de Fir Bolg, Fir Domnann y Galioin, sus previas habitantes, y sus deidades las *Fomoré*. En el relato mitológico estos seres divinos fueron atacados posteriormente por los milesianos o los hijos de Milé, el último pueblo en invadir

el territorio. Tras su derrota, se refugiaron en las profundidades de las montañas, en el mundo del *Sídhe*, convirtiéndose en invisibles tras un “velo” (Jubainville, 1981 [1884], 95-145).

Si las informaciones siempre indirectas con las que contamos son ciertas, según la antigua creencia celta los seres humanos no tienen esa capacidad de viajar entre los mundos. Sin embargo, su alma inmortal puede emigrar y revivir en el otro mundo tras fallecer, el mundo más allá del mar. En él se encuentran mejorados los placeres terrenales y está compuesto por diversas regiones o territorios tales como *Tir na nÓg* («tierra de los jóvenes»), *Mag Mór* («Gran llanura») y *Tir Tarirngiri* («tierra de la promesa») (Le Roux 1981, 147-150).

#### **4.2 La revitalización del paganismo**

Desde mediados del siglo pasado se ha extendido en Europa occidental y en los Estados Unidos un nuevo movimiento religioso presentado como la revitalización o manifestación contemporánea del paganismo precristiano europeo, así como del culto de las brujas. Se trata de un movimiento ecléctico que, bajo la denominación de neopaganismo, paganismo moderno o brujería moderna, agrupa diversas creencias y prácticas rituales. Entre ellas la brujería, la wicca, el culto a la divinidad femenina, la tradición germánica y el druidismo (McIntosh, 2004; Morris, 2009; Harvey, 2007; Rountree, 2012).

Siguiendo la estela de lo que se sabe o se cree saber de antiguas tradiciones religiosas de Europa, concretamente la celta, la nórdica y la brujería, el paganismo moderno se caracteriza principalmente por el politeísmo, el animismo y la adoración a la naturaleza. Se reconoce a múltiples divinidades y seres espirituales y se les concibe immanentes a los fenómenos naturales. El mundo natural es así una manifestación de estas entidades o, dicho de otro modo, las divinidades constituyen personificaciones de las fuerzas naturales (Adler 2007). La excepción se encuentra en el wiccanismo, pues se basa en el duoteísmo sincrético. Las únicas deidades del cosmos son la diosa y el dios, combinando cada una de ellas las divinidades de ese género del politeísmo antiguo y presente (Hutton 1994, 2008).

En las tradiciones neopaganas la naturaleza y los procesos naturales son concebidos como un ciclo continuo. Los rituales se rigen por los ciclos naturales, celebrándose siguiendo un calendario litúrgico denominado la “rueda del año”. Se compone por ocho festividades estacionales anuales que en ocasiones reciben el nombre de *sabbats* y tienen lugar en las lunas llenas y nuevas (Harvey 1997, 14). Cuatro fiestas están asociadas a los solsticios y equinoccios actuales y las cuatro restantes corresponden a los antiguos cambios de estación en el calendario celta insular. Esto es, *Samhain* (31 de octubre), *Imbolc* (1 de febrero), *Beltane* (1 de mayo) y *Lughnassadh* (1 de agosto). Mientras que algunos grupos y personas otorgan mayor importancia a ciertos festivales, otras celebran el conjunto de los ochos festivales de manera similar (Butler 2002, p.121-122; Morris 2009, 276; Hutton 2008, 253; Boissière 2017, 439).

*Samhain* es la festividad que inicia el año ritual. Para la mayoría de las neopaganas marca el nuevo año, aunque también indica el comienzo del invierno en el hemisferio norte. El nombre de *Samhain* se utiliza en honor al antiguo festival irlandés celta. En la mitología irlandesa se creía que en esta época del año el “velo” entre el mundo humano y el otro mundo era más fino y, consiguientemente, más fácilmente de atravesar para las entidades de ese otro mundo. Como en las celebraciones se incorporan temas mitológicos, esta festividad constituye un momento de veneración e invitación a los espíritus de los antepasados fallecidos y los seres feéricos.

El 1 de febrero se honra el comienzo de la primavera con la festividad de *Imbolc*. Otra denominación que recibe es la de *Oilmelg* u *Oilmelc*, que significa “leche de ovejas”, ya que es el tiempo en el que nacen los corderos y se inicia el período de lactancia entre las ovejas. En esta festividad se venera a la diosa pagana Brigit (también recibe el nombre de Brigitte, Bride o Brigantia), así como también a la santa cristiana Brígida. En el neopaganismo es un período de celebración de la frescura y los nuevos comienzos, encontrando cierto paralelismo entre las expresiones naturales de nuevos frutos con los propios deseos de crecimiento y cambio personal. Algunas neopaganas realizan las llamadas cruces de Sant Brigit, usándose como decoración ocasionalmente, aunque también se pueden hacer representaciones de Brigit en muñecas u otros objetos manufacturados.

La llegada del verano tiene lugar el 1 de mayo. Se trata de la festividad de *Beltain* o *Beltane*, en la que se celebra la vitalidad y la fertilidad de la tierra. Suelen ser comunes las ceremonias de bodas, que reciben el nombre de “unión de manos”. En la tradición popular irlandesa, siguiendo la mitología irlandesa, se cree que es otro momento en el que el velo entre los mundos es más fino de nuevo y puede producirse la entrada de las hadas, como en *Samhain*.

La última fiesta de los antiguos cambios de estación es *Lughnassadh*, cuyo nombre en irlandés se refiere al dios pagano Lugh, aunque también se utiliza el término *Lammas* para designar la festividad. Se celebra el inicio del otoño y las primeras cosechas, en especial del maíz y el trigo. Denota el intento del neopaganismo de renovar la relación humana con los procesos naturales y la naturaleza (Harvey, 1997, 3-12; Butler 2002, 126-135).

Como su nombre bien indica, la “rueda del año” enfatiza la naturaleza cíclica del cosmos. Se representa como un círculo que gira sobre sí mismo para que sucedan las festividades una vez al año. Este sentido rotativo es significativo debido a que la imagen del círculo y los ciclos son sagrados entre los neopaganismos. El ciclo de nacimiento-muerte-renacimiento y los ciclos solares y lunares constituyen otros ejemplos. La finalidad de este sistema de festividades es la de celebrar los ciclos de la naturaleza y reconectar con ella, puesto que, según las practicantes, las occidentales modernas han perdido este vínculo histórico con el mundo natural y sus ritmos (Butler, 2002, 122; Pike, 2004, 21).

Otro rasgo distintivo del paganismo moderno es el énfasis en las prácticas rituales y mágicas, que es el referente para la comunidad y la identidad religiosa. La magia ritual se redefine entre las personas neopaganas como rito religioso que permite establecer contacto o comunicación con los seres y fuerzas sobrenaturales del “otro mundo” para lograr los fines deseados. Por ejemplo, divinidades, espíritus y hadas. Dicha práctica se asocia a una geometría arcana (círculos, pentagramas o triángulos), libros y herramientas tales como varitas, espadas y cuchillos para “convocar” o “trabajar” con las entidades (Hutton, 1994, 29; Morris 2009, 277; Magliocco 2015). Comúnmente las neopaganas se reúnen en círculos y los rituales son oficiados por un o una líder que explica el propósito del rito, invita a unirse a las divinidades o espíritus y se ocupa de manejar la

energía grupal y de que las participantes vuelvan al previo estado de conciencia al finalizar. Además de las celebraciones estacionales, realizan diversos ritos de paso, entre los que se incluyen votos matrimoniales, bendiciones para los neonatos y ritos fúnebres. Los rituales, incluyendo los estacionales, permiten, según sus practicantes, la unión de los seres humanos con los mundos y seres celestiales así como celebran el movimiento cíclico de la naturaleza y de la vida y la muerte (Pike 2004, 21; Boissière 2017, 439-440).

Cabe destacar la relación del paganismo moderno con el ámbito académico, donde ha ganado popularidad en las últimas décadas, al tiempo que lo hacía en los medios de comunicación (Harvey 2007, 278). Actualmente los estudios académicos sobre los paganismos cobran gran relevancia dentro de la comunidad pagana. Se les otorga tal autoridad que se acaban convirtiendo en una especie de escritura sacra y, por tanto, forman parte de su práctica religiosa. Una muestra de ello es la reacción que algunos de estos libros académicos suscitan entre las personas practicantes en blogs u otros lugares de internet, así como también evidencia que los consultan. Unos ejemplos los constituyen *The Witch-Cult* de Margaret Murray y *Triumph of the Moon* de Ronald Hutton. El primero es una de las fuentes más importantes de material religioso para la Wicca desde finales del siglo XX y el segundo es una obra en la que se cuestiona las aclamas raíces paganas de la wicca o su relación con la brujería de la época medieval (Hill & Hoff, 2011).

El uso de los medios de comunicación modernos, especialmente internet, es otro rasgo reseñable del neopaganismo actual, compartido con otros movimientos religiosos contemporáneos. Desde la década de los noventa, internet ha ejercido un rol esencial en la transmisión de las creencias paganas, incentivando su popularización y haciéndolas más accesibles a las personas interesadas (Hutton 2008, 259). Antes del desarrollo y expansión de internet, en la década de los setenta y ochenta, se descubría la existencia de los neopaganismos a través de los libros especializados o tras conocer a alguna creyente. Actualmente, en cambio, se puede hallar información significativa en internet y de manera más sencilla y rápida. Frecuentemente, constituye un punto inicial en la búsqueda religiosa personal de las futuras seguidoras y el motivo por el cual han decidido adherirse al neopaganismo. Por otra parte, permite que las creyentes o las

comunidades paganas dispersas alrededor del mundo se unan e interactúen en el ciberespacio. El intercambio cibernético ofrece a personas que comparten las creencias paganas pero que se encuentran geográficamente distanciadas entre sí la posibilidad de establecer un vínculo y encontrar un lugar no solo de encuentro, sino también de divulgación y debate (McIntosh 2004, 1040; Pike 2004, 15-16).

#### *4.2.1 La restauración del druidismo*

Entre las corrientes agrupadas bajo la rúbrica de neopaganismo, se encuentra el denominado neodruidismo o druidismo contemporáneo. Se presenta como la revitalización del antiguo sistema religioso de los pueblos celtas y la sucesión directa de los druidas precristianos, considerados las figuras centrales de esta antigua religión. Aunque debe mencionarse que no existe por el momento ninguna evidencia que sugiera la existencia de una religión antigua unificada en Europa, por lo que podría ser errónea la idea de una religión única y coherente entre los pueblos celtas. Por el contrario, debería hablarse de múltiples sistemas antiguos de creencias (Cooper 2009, 53).

Los inicios del druidismo contemporáneo se remontan a finales del siglo XVIII y principios del XIX. En pleno contexto colonial el contacto con otras culturas así como la aparición del romanticismo y el auge del nacionalismo generó una inquietud por el propio pasado histórico de Europa. Esta nostalgia de los orígenes, tomando prestado el término de Joan Prat (2017), se tradujo en un entusiasmo por las raíces celtas, una especie de “celtomania” que abogaba por rescatar la “herencia celta”. Es así como se incentivó el denominado *renacimiento celta* o *revivalismo celta*. Se trataba de un movimiento constituido por grupos reducidos de anticuarias, poetas, artistas y académicas interesadas en los escritos clásicos y la literatura medieval que hacían referencia a las poblaciones celtas y los druidas. Entre ellas destacan John Toland, John Aubrey, William Stukeley y Iolo Morganwg (McIntosh 2004, 1038; Butler 2005, 100-102, Harvey 2007, 277-281).



Por un lado, se fomentó la asociación de los druidas con la construcción de ciertos monumentos megalíticos de Gran Bretaña como Averbury y Stonehenge. A partir de los datos de las últimas excavaciones y las investigaciones arqueológicas de la época, especialmente de William Stukeley, se estableció que este tipo de monumentos habían estado construidos por nativas prerromanas de la isla. La deducción de que los druidas estuvieran envueltos en su construcción acabó de imponerse por dos descubrimientos anteriores: el reconocimiento de los druidas como líderes religiosos de las antiguas británicas y la evidencia de que las estructuras prehistóricas de piedra habrían servido como monumentos ceremoniales. No obstante, por el momento no existen estudios arqueológicos que puedan sustentar este planteamiento (Morris 2009, 360; Hutton 2008, 253; Sánchez 2013, 89-90).

El establecimiento de rituales y textos religiosos por parte de las eruditas de este movimiento fueron decisivos en la revitalización druídica. La mayor parte del druidismo actual está basado en los escritos del anticuario y poeta galés Edward Williams. Firmando bajo el nombre de Iolo Morganwg, en la década de 1790 elaboró textos religiosos acerca de la organización, cosmología y los rituales del druidismo (Harvey 2007, 277-281; Hutton 2008, 253-254).

A partir de aquel momento se crearon imágenes idealizadas de los druidas precristianos. Caracterizándoles con la noción de “nobles salvajes”, se les describía como sacerdotes sabios o filósofos en armonía con la naturaleza y alejados del salvajismo del sacrificio humano ritual (Butler 2005, 100; Harvey 2007, 277-278; Gieser, 2008, 63). Se generó la imagen popular del druida que a día de hoy es perpetuado en forma de estereotipo. Se trata de un arquetipo específico: la de un hombre anciano con larga y espesa barba que viste una túnica blanca con capucha y realiza rituales y pócimas. Una imagen posiblemente influenciada por los retratos descubiertos de las alquimistas en esta época. En dicha caracterización no se contemplaba a las mujeres, puesto que siempre se representaban a figuras masculinas (Morris 2009, 360; Anczyk, 2015).

Resultado de este movimiento revitalizador, se fundaron en el siglo XIX órdenes druidas que pretendían recuperar el antiguo culto druídico. En sus inicios se

basaron en códigos y premisas de sociedades secretas coetáneas como la Sociedad Teosófica y la Orden Hermética de la Aurora Dorada<sup>1</sup> y, más tarde, en grupos iniciáticos esotéricos (Gieser 2008, 65; Lewis 2009, 489; Sánchez 2013, 90). La primera fue la *Druid Society*, fundada en 1772. Una de las más prominentes, sin embargo, fue la *Ancient Order of Druids*, constituida en 1781 siguiendo el ejemplo de las masonas que se habían extendido por Inglaterra desde la década de 1680 y adoptando su uso de contraseñas y señales secretas. Más tarde, en 1792 se organizó una ceremonia en Primrose Hill (Londres) iniciada por Iolo Morganwg que acabó con la creación de una "asamblea" de bardos y druidas galeses con el fin de promover el idioma y la cultura del país llamada *Gorsedd de la Isla de Bretaña*. Otro ejemplo de la formación de esta clase de agrupación druídica se encuentra en 1909, año en el que se fundó *The Universal Bond of the Sons of Men* (Morris 2009; Harvey, 2007; Boissière 2017).

#### 4.2.2 La invención de la tradición pagana y la druídica

Existe un debate abierto acerca de la posibilidad de que el nuevo paganismo sea un vestigio o la revitalización de las creencias y los rituales precristianos. En el ámbito académico se cuestiona la relación histórica que reivindica la comunidad pagana. Se argumenta que los diversos cultos que componen el paganismo moderno son parte de lo que Hobsbawm denomina "tradición inventada" y define de la siguiente manera (2002 [1983], 8):

Un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abiertamente o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado.

---

<sup>1</sup> Es una organización secreta esotérica fundada en 1888 por William Wynn Westcott, Samuel MacGregor Mathers y William Robert Woodman. Destaca la figura de Aleister Crowley, que fue expulsado de la orden. La organización popularizó la magia ceremonial, que incorpora prácticas y creencias de culturas religiosas como la Cábala (tradición mística judía), vudú haitiano y budismo tibetano (Pike, 2004; Magliocco, 2015).

De ese modo, la continuidad con el pasado histórico pagano antiguo se establecería, siguiendo la argumentación de Hobsbawn,<sup>2</sup> a partir de la repetición del conjunto de prácticas rituales o simbólicas reglamentadas por valores o normas. Sahlins (2001) atribuye este fenómeno de las “recuperaciones” culturales a una forma estratégica de la tradición de adaptarse por lo que considera que es un signo de “vitalidad” más que de simple imitación o hibridación.

En *Triumph of the Moon, A history of modern pagan witchcraft* (1999), Ronald Hutton dilucida acerca del desarrollo de la Wicca y el contexto de su formación. Niega que la brujería pagana contemporánea tenga alguna vinculación con la brujería medieval y sostiene que, por el contrario, se trata de una construcción del siglo XX con raíces en el arte, la literatura y la magia popular y otros elementos de la cultura británica (Hill & Hoff 2011, 1). La obra de la arqueóloga británica Margaret Murray permitió construir la imagen de la brujería y reivindicar su supervivencia a la caza de brujas. Gerard Gardner, más tarde, reveló (o desarrolló) la existencia de la Wicca, proclamándola y popularizándola en 1950 como la religión de la brujería moderna presentada por Murray (McIntosh, 2004; Hutton 2008, 255-258; Lewis 2009, 480-481).

Hutton (2008) sostiene que el ciclo festivo pagano moderno es uno de los elementos de reciente creación que, por medio de la repetición, permiten imponer prácticas fijas y formalizadas en referencia a un pasado real o inventado. Expone que el patrón de festividades relacionadas con los actuales solsticios y equinoccios fueron establecidos por parte de Iolo Morganwg. Afirmó haber encontrado un mapa cosmológico auténtico basado en la tradición Galesa. Las cuatro festividades restantes, vinculadas a las fiestas paganas antiguas de cambio de estación en la tradición británica e irlandesa, fueron instauradas gracias a Murray. Un sistema de festividades que la popularización de la Wicca permitió que se extendiera hacia el resto de cultos paganos, incluyendo el druidismo contemporáneo. Por eso, según Hutton, actualmente comparten el mismo sistema festivo.

---

<sup>2</sup> Argumentación que cabría matizar en el sentido que apuntaban Handler y Linnekin (1984). No existen tradiciones “naturales”. Toda tradición es inventada.

Respecto al druidismo contemporáneo, autoras como Gieser (2008), Lewis (2009) y Harvey (2007) reconocen la condición arbitraria y escasamente fundamentada de estas y otras formas de reconstruccionismo. En el caso de la supuesta religión celta, su base histórica es tan precaria como la de la misma cultura celta entendida como unidad coherente. Señalan la escasez de información autorizada sobre las sociedades celtas debido a que las evidencias históricas documentadas se limitan a ciertos escritos clásicos de cronistas romanos y griegos, la literatura medieval inglesa e irlandesa y algunos restos arqueológicos. En ese sentido, resaltan que el druidismo contemporáneo no dispone de bases históricas de primera mano para conocer con exactitud las creencias y prácticas rituales del que se considera continuador.

Es más, precisamente la falta de información autorizada sobre la religión celta es la que habría permitido a las escritoras del revivalismo celta “construir religiones antiguas a partir de su imaginación” (Lewis 2009, 479) y, con ello, hacer más atractivas a las celtas precristianas.

The power of fiction in creating or supporting religious movements is often underestimated, and in the case of contemporary Paganism, the literary image of druids has a powerful impact on the believers. These works of fiction often form what can be called “a missing tradition”; they fill a gap that need to be filled in order to create a religious movement. The ancient sources are obscure in the case of druidry [...], so if one wishes to embrace the old faith, must often rely on other sources: the later writings, fiction and imagination (Anczyk 2012, 116).

En ese sentido, desde el ámbito académico se subraya que sus creencias, conocimientos y prácticas están sujetas a rehabilitaciones en las que se mezclan los datos históricos y los desarrollos contemporáneos. Butler (2005) destaca que se ha extendido una versión altamente romántica de la figura del druida celta precristiano y algunos de los elementos que la componen son más propios de la modernidad. Como por ejemplo la actitud reverencial hacia la naturaleza, pues respondería a una forma de pensar del mundo tecnológico actual en el que las personas no tienen una relación tan estrecha con la naturaleza como la que se atribuye a aquella época (Butler 2005, 96).

El sacrificio fue un acto ritual importante para los druidas de la antigüedad y, por extensión, de las actuales. Actualmente, ilustra este proceso de reinención en

el druidismo contemporáneo mediante un proceso de creatividad ritual (Fedele 2014; Magliocco 2014). La creatividad ritual es definida por estas autoras como el proceso consciente a través del cual las practicantes elaboran nuevas prácticas rituales a partir de nuevos elementos o la reinterpretación de los existentes en antiguos cultos para obtener una estructura ritual “equivalente”.

El sacrificio constituye un medio para honrar a los dioses, de la misma manera en que estos se manifiestan a los seres humanos asegurándoles sus alimentos básicos (De Garine 1995, 148). Se establece como un intercambio de dones que permite la relación con una o más divinidades a través de las ofrendas, aquellas que garantizan la efectividad. Actualmente se realiza esta práctica en el druidismo, aunque no se sabe con certeza y sea ampliamente discutido entre las especialistas de la antigüedad que los antiguos druidas llevaran a cabo sacrificios rituales, especialmente con humanos. Sin embargo, este sacrificio se ha transformado para adaptarse a un contexto moderno. Las ofrendas de animales y humanos se consideran incompatibles con las costumbres de las sociedades contemporáneas y con su relación con el mundo natural. Se condena, por tanto, el uso de víctimas vivas en la práctica ritual del sacrificio atribuido a los antiguos druidas precristianos. Es así como los sacrificios se practican, pero con un cambio significativo: se sustituyen los animales y los humanos por ofrendas no vivas de dos tipos. Por un lado, ofrendas materiales como alimentos – a menudo preparados por las participantes –; bebidas alcohólicas (vino, cerveza, whisky, hidromiel o sidra) o sin alcohol (zumo de fruta); incienso, resinas, y pergaminos con oraciones o poemas compuestos por las creyentes. Pero también pueden ser intangibles: canciones, obras de teatro, bailes o incluso se llega a considerar como ofrenda de sacrificio la participación en la comunidad o el medio ambiente (Hutton, 2008, 263-265; Boissière 2017, 437-439).

No obstante, otra gran diferencia es que el sacrificio tal y como es practicado en la actualidad toma forma de una secuencia ritual parte de las ceremonias, sin constituir un ritual específico como teóricamente se hacía anteriormente. Por tanto, el sacrificio de tales ofrendas se realiza tanto en los rituales estacionales, los ritos de paso o los ritos específicos (como crear barreras de energía alrededor

de lugares sagrados o concentrar energías positivas para evitar conflictos sociales) (Boissière 2017, 440).

Teniendo estas cuestiones presentes, desde el ámbito académico se resalta que la tradición druídica, igual que la neopagana, es resultado de un proceso de reinterpretación con matices románticos de la herencia celta así como una reinención de su culto religioso. Una reconstrucción de dos vertientes: la movilización de materiales históricos que la anclan al pasado idealizado y la actualización o adaptación de algunos elementos considerados incompatibles con el contexto actual. Si bien por lo general las creyentes son conscientes de la disyuntiva entre el pasado y el presente y reconocen la carencia de fuentes para el conocimiento de sus prácticas, algunas rechazan el término “neodruidismo” (y “neopaganismo”), utilizado para diferenciarlo del antiguo paganismo. Consideran que cuestiona la validez o autenticidad que tratan de reivindicar de su continuidad histórica (Butler 2005; Harvey 2007; Lewis 2009).

#### *4.2.3 Neopaganismo y Cristianismo*

En *El genio del paganismo* (1993), Marc Augé apunta que el paganismo es aquello que es contrario al cristianismo. No solo destaca su oposición en referencia al rechazo del paganismo de cualquier dualidad entre el cuerpo y el espíritu, se abstiene de buscar una fuente trascendente de moralidad y delinea una continuidad entre la vida individual y el orden social. Expone que en las formas religiosas caracterizadas como paganas y politeístas se encuentra una lógica determinada a partir de la cual se instituye una manera determinada de pensar el individuo y el mundo, a pesar de que carezca de la figura de Dios. Una lógica que goza de cierta universalidad y se halla incluso en sociedades de tradición cristiana y en la cultura popular contemporánea.

Augé recupera la teoría tan popularizada desde el evolucionismo del siglo XIX, especialmente de la mano de James Frazer (1991 [1922]), y posteriormente asumida por las folkloristas del XX, según la cual las prácticas paganas se cristianizaron progresivamente y algunas fueron adoptadas por la fe cristiana siguiendo su marco de referencia. Una síntesis de elementos, cristianos y los

calificados como paganos, que esta línea de pensamiento sostiene que se manifiesta actualmente en las prácticas religiosas populares, puesto que habrían sobrevivido en esta religiosidad “popular”. Jenny Butler (2015), siguiendo este postulado, arguye que las devociones en pozos sagrados, por ejemplo, recuerdan ritos antiguos. Se cree que los pozos dedicados a santos cristianos eran previos manantiales utilizados por los druidas para sus ritos religiosos y actualmente estos pozos sagrados son en diversas ocasiones lugares sagrados también para las paganas modernas. Se considera, de acuerdo con esa teoría, que los rituales de los santos patronos, a su vez, contienen vestigios de prácticas precristianas, ya que en efecto se celebran en fechas cercanas a las grandes festividades estacionales celtas. Aunque también es cierto que en estas ceremonias de las patronas existe la costumbre de dar vueltas alrededor del lugar siguiendo el sentido de las agujas del reloj. A este acto ritual de rotación se le llama “hacer rondas”, y se encuentra presente en prácticas religiosas populares irlandesas. En la tradición católica se rezan oraciones mientras se rodea el lugar en circuitos de tres, nueve, doce o diecisiete vueltas y, casualmente, algunos de estos números son mágicos entre las paganas (tres, siete y nueve).

Halloween constituye otro ejemplo ilustrativo acerca de la argumentación de la supervivencia de las prácticas paganas dentro del cristianismo. El término de Halloween es la abreviación de *All Hallows' Eve* (“Víspera de Todos los Santos”). Su etimología denota su procedencia de la festividad cristiana celebrada el día 1 de noviembre y que, junto al Día de los Difuntos (2 de noviembre), constituye el tiempo asignado en el calendario cristiano para honrar a los santos y los recién fallecidos. No obstante, comúnmente se piensa que Halloween también tiene orígenes paganos. Concretamente, se relaciona con la antigua festividad de *Samhain* porque, de entre otros motivos, coincidiría en la fecha del inicio de la celebración, esto es, el 31 de octubre. Esta suposición fue reforzada por Frazer, quien describía *Samhain* como la noche que marcaría la transición del otoño al invierno y la llegada del Año Nuevo en el calendario celta, pese a resaltar también que se trataba de la época del año en el que supuestamente las almas de las personas difuntas volvían a visitar sus antiguos hogares. Este supuesto ha sido respaldado posteriormente por algunos folkloristas que establecen una

conexión de Halloween con la antigua festividad pagana en referencia a las tres características principales que se le atribuyen a *Samhain*, previamente mencionadas por Frazer: la veneración a las fallecidas o los ancestros que habría tenido lugar en esta fecha entre las tribus celtas, el período de intensa actividad sobrenatural asociada a la proximidad temporal del otro mundo y la celebración de una víspera de Año Nuevo celta en base a un sistema cronográfico anterior a la adopción irlandesa del calendario juliano. Concretamente, algunas folkloristas han sostenido que el legado particular de *Samhain* sobre Halloween sería, por un lado, los presagios y las propiciaciones divinas y, por otro, los vínculos con ese otro mundo y sus entidades<sup>3</sup>. Aunque los presagios y los augurios no forman parte actualmente de Halloween, señalan que anteriormente habrían existido esta clase de prácticas adivinatorias relacionadas con la festividad. En cuanto a lo segundo, sería una parte de la herencia perceptible a día de hoy, especialmente en los disfraces macabros y el Jack-o'-lantern – una calabaza tallada con un rostro monstruoso y una vela en su interior, característica de la festividad en la actualidad –. Gracias a todo ello, ahora en el imaginario social son prácticamente indiscutibles los orígenes paganos de Halloween. Es una idea que se ha visto reforzada por la reapropiación en los últimos años por parte de las neopaganas en base a la identificación con el día festivo celta de *Samhain*. No obstante, también habría jugado un papel esencial la resistencia de grupos cristianos evangélicos hacia Halloween desde los años ochenta precisamente por los supuestos antecedentes paganos, equiparándolo al “satanismo” y su glorificación del mal, según su percepción (Rogers 2002, 11-19; Davis 2009, 28-30). Conviene mencionar que en Cedeira y otros pueblos de Galicia se ha recuperado la festividad pagana, denominada en tal caso como *Samaín*. Se concibe como un reencuentro con los antepasados y se ha convertido incluso en un atractivo turístico. Podría tratarse de un ejemplo en España de la supuesta reminiscencia pagana de *Samhain* y la relevancia que está adoptando progresivamente en la actualidad (A.F.C 2018).

---

<sup>3</sup> Para un estudio histórico de la festividad de Halloween desde las supuestas raíces paganas en *Samhain* y su cristianización hasta la transformación en la importante fiesta popular, véase Rogers (1996).



Butler (2015) sostiene que entre las modernas practicantes paganas se incorporan elementos cristianos también de manera consciente, argumentando que se tratan, en primer lugar, de antiguas prácticas paganas que las cristianas se apropiaron históricamente. Kathryn Rountree (2016) explica que, por esa razón, las neopaganas no consideran que estén incluyendo el cristianismo en sus prácticas, sino que para ellas es una forma de “recuperar” las antiguas prácticas del antiguo paganismo. Es más, al margen de esta clase de prácticas que a su modo de ver pertenecían al paganismo antes que al cristianismo, no adoptan creencias y rituales que aprecien como esencialmente cristianas. A pesar de que no sean reacias a hacerlo con las religiones indígenas, orientales u otros diversos sistemas mágicos y religiosos<sup>4</sup>.

Ello es consecuencia de la desilusión y percepción negativa desde las comunidades paganas hacia las religiones monoteístas, especialmente el cristianismo. Las neopaganas consideran que son religiones destructivas o amenazantes para las religiones indígenas o autóctonas. Aunque al mismo tiempo se extiende la visión de estas religiones como fuentes de muchos de los problemas contemporáneos. Entre ellos, la alienación de los seres humanos y el medio ambiente natural, la explotación de recursos naturales y de los pueblos nativos, la estigmatización y restricción de las expresiones naturales de sexualidad, las fuerzas opresivas de subordinación de las mujeres y el énfasis a la razón en contraposición de la imaginación (Magliocco 2015, 637). Sin embargo, entre las seguidoras neopaganas se encuentran muchas personas con orígenes cristianos o con previo contacto con el cristianismo, un hecho habitual tratándose de la sociedad occidental, influenciada principalmente por el cristianismo. En ese sentido, algunas de ellas expresan que su aproximación al neopaganismo sucedió a raíz de la búsqueda de expresiones religiosas tras una

---

<sup>4</sup> En el trabajo de campo se ha podido constatar, tal y como explicaremos más adelante, que las creyentes de la Hermandad Druida Dún Ailline afirman que el cristianismo ha incorporado desde sus inicios antiguas prácticas paganas. Atribuyen a este hecho una estrategia del cristianismo para propiciar y facilitar la evangelización de las poblaciones celtas. Por ejemplo, aluden a la coincidencia de las festividades estacionales con algunas fechas señaladas en el cristianismo, tales como el Día de los Todos los Santos cuyos orígenes se sitúan en *Samhain* y la Candelaria, que argumentan que sería sucesora de la fiesta pagana de *Oilmelc* o *Imbolc*. También sostienen que el altar y la ofrenda del vino en el cristianismo, elementos adoptados en los rituales de la Hermandad, serían una evidencia de esta herencia. Aunque algunos aspectos que conciben estrictamente cristianos, como la reverencia ante la divinidad, no quieren incorporarlos.

previa experimentación con el cristianismo que describen como insatisfactoria o que les privaba de otras creencias (Cooper 2009, 48-50).

No obstante, en la actualidad existen grupos cuyo sistema de creencias se sitúa entre el paganismo y el cristianismo. Se trata de una vertiente denominada mesopaganismo que tomó forma durante los siglos XVII y XVIII. Incorporan elementos del cristianismo, concretamente la teología cristiana, a las prácticas paganas. Por dicha combinación algunas agrupaciones neopaganas tratan de desvincularse de estos grupos religiosos (Cooper 2009, 43; Anczyk 2012, 104).

#### *4.2.5 La vindicación nazi del neopaganismo*

Durante el Tercer Reich de Alemania, el partido nazi adoptó una postura anticlerical mediante la implantación de políticas cuyo propósito era conseguir un poder político ilimitado del Estado. El nacionalsocialismo no era anticristiano, pues la mayoría de las líderes nazis eran cristianas, incluyendo a Adolf Hitler, aunque ese cristianismo pasara por defender la naturaleza no judía e incluso prescristiana de la figura de Cristo, víctima de una usurpación hebrea que habría ocultado la naturaleza aria del personaje. Existió un interés en defender “científicamente” la relación de Cristo con un ciclo mitológico céltico como era el artúrico y a Hitler como el destinatario final del poder del Grial (Evola, 1975).<sup>5</sup> Hitler mismo era reconocido como “el elegido del Dragón”, en referencia a uno de los personajes clave de la mitología celta (Robin, 1991) Por otro lado, las nazis se oponían a las tradiciones eclesiásticas y al clericalismo. Se pretendía desposeer a las iglesias cristianas (protestante y católica) de su hegemonía para extender el poder del gobierno. Alfred Rosenberg, uno de las líderes neopaganas junto a Heinrich Himmler, proponía la formación de una religión alemana en el que el Estado sustituyera el lugar de estas iglesias entre la población alemana (Hexham 2007, 59-65; Morris 2009, 366; Mayor 2013, 10-15).

---

<sup>5</sup> Cabe mencionar la popularidad que a esa hipótesis le ha otorgado el cine, de la mano de una de las aventuras de Indiana Jones, *En busca del arca perdida*, dirigida por Steven Spielberg en 1981

Entre las medidas antieclesiásticas que se desplegaron, se impulsó una estrategia para persuadir a abandonar a las iglesias y adherirse al neopaganismo. Es más, se desarrolló una corriente neopagana del Tercer Reich denominada El Movimiento de la Fe Alemana que perseguía la descristianización en todos los ámbitos. Por un lado, respecto a los rituales acerca del nacimiento, el matrimonio, la muerte y festividades como Navidad, que fue reemplazada por un festival pagano del solsticio la Noche de San Juan. Por otro, con la retirada de símbolos cristianos en los espacios públicos, tales como los crucifijos de hospitales y escuelas (Mayor 2013, 15-16).

Es así como el neopaganismo germánico se convirtió en la religión oficial del Tercer Reich. De hecho, los nazis fueron quienes acuñaron el término “neopaganismo” (Morris 2009, 366), vinculándolo a dos movimientos conservadores nacionalistas alemanes que surgieron previamente, en el período de entreguerras: el *völkisch* y el pangermanismo. El *völkisch* trataba de aumentar la conciencia nacional entre alemanes dentro del Imperio Austríaco. Las alemanas austríacas temían que se comenzara a cuestionar la supremacía de su lengua y cultura por parte de las nacionalidades no alemanas del imperio (checas, ucranianas, eslovenas, serbocroatas, italianas y rumanas) una vez había sido excluida Austria de la Confederación Alemana tras la guerra austro-prusiana. El pangermanismo, por su parte, fue un movimiento nacional político que buscaba reparar la ruptura entre Alemania y Austria (Goodrick-Clarke 2015, 7-15). Por otra parte no se olvide la influencia que tuvo en la Alemania del siglo XIX el imaginario mitológico y heroico germánico-escandinavo, concretado en óperas de Richard Wagner como la del ciclo de *Los Nibelungos* o *Tristán e Isolda*, dos muestras de la popularidad en aquel momento de las leyendas celtas.

El neopaganismo *völkisch* estaba inspirado en los planteamientos de Guido von List, el primer escritor popular en combinar la ideología *völkisch* con el ocultismo y las teorías raciales arias. Defendía la existencia de un antiguo sistema religioso de teutones, un pueblo asentado que habría habitado en un territorio europeo que actualmente forma parte de Alemania. Sostenía que su culto se encontraba en las runas y las Eddas, poemas que recogen los mitos y las creencias las antiguas germanas. La denominó religión wotanista en referencia al Dios principal en el panteón germánico, Odín o Wotan. List realizó una articulación de

elementos ocultistas, teosóficos y germánicos para reconstruir la religión wotanista, cuya principal preocupación era la pureza racial. En efecto, aseguró que la esvástica era un símbolo ario sagrado. Este pasado imaginario servía como legitimidad para justificar ideales sociales, políticos y culturales como el racismo y el elitismo (Morris 2009, 366; Goodrick-Clarke 2015, 49-55). Su influencia es notable en la Sociedad Thule, sucesora de la *Germanenorden*, la sociedad secreta fundada por ocultistas alemanas en 1912 y cuyo símbolo era una esvástica. Fue creada por el aristócrata Rudolf von Sebottendorff. La Thule se convirtió en una organización con una estructura fraternal jerárquica de carácter esotérico y político, ya que defendía la ariosofía y patrocinó el partido Nazi (Strube 2015, 342; Goodrick-Clarke 2015). Este ascendente es explícito en la adopción de símbolos rúnicos como insignia del cuerpo de élite racial del nazismo, la Schutzstaffel, o SS.

Actualmente, quedan los vestigios de la vindicación neopagana de grupos extremistas. Entre la extrema derecha neonazi alemana se encuentra el uso de los apodos relacionados con los druidas. Por ejemplo, un extremista que se hacía llamar Druid Burgos von Buchonia fue arrestado en 2017 en Alemania bajo sospecha de haber planeado ataques contra judías y musulmanas (Mailonline 2017). Un integrante de la organización "Ciudadanos del Reich", que no reconocen como Estado a la Alemania actual y se les vincula con actos delictivos y posesión de armas, se apodaba "El druida celta" o "El druida nazi".<sup>6</sup> Aunque también han llegado a declarar simpatías neonazis grupos relacionados con el odinismo y los *heathenistas*. Asimismo destaca David Lane, figura clave entre las supremacistas blancas y quien era un defensor del wotanismo. Sostenía que debía producirse una revolución racial con el objetivo de crear una nueva patria blanca y describía enemigas que eran en su totalidad no blancas. De todos modos, en el movimiento neopagano existen grupos que rechazan su asociación con la ideología nazi y no puede vincularse el neonazismo con el movimiento en general (Morris 2009, 366; Fergus 2012, 200-201).

---

<sup>6</sup> — . "Policía alemana lanza operativo contra ultraderechista "Ciudadanos del Reich"", *La Vanguardia*, 7 de febrero, 2017. <https://www.lavanguardia.com/vida/20170207/414107496399/policia-alemana-lanza-operativo-contra-ultraderechista-ciudadanos-del-reich.html>

#### 4.2.6 Asociación del neopaganismo con la New Age

Algunas académicas tales como Pike (2004) o Morris (2009) plantean que en la parte “inventiva” de la tradición neopagana se encuentran elementos heredados de la tradición esotérica occidental a través del movimiento de la contracultura, unas raíces históricas que compartiría con el movimiento de la *New Age*.

En el siglo XIX, el progresivo deterioro de las instituciones religiosas tradicionales junto al contacto con religiones orientales politeístas (como el budismo y el hinduismo) a causa del proceso colonial de la época, propició la proliferación en Occidente de maestros espirituales ascendidos, nuevas religiones y grupos ocultos (Washington 1995). Entre estos resurgimientos religiosos existía la tendencia de concebir la espiritualidad a partir del esoterismo. Se trata de un conjunto de filosofías y tradiciones religiosas interrelacionadas que se remontan a la época clásica y entre las cuales se incluyen el pitagorismo, el estoicismo, el hermetismo, el gnosticismo, el neoplatonismo o el neorfismo. Fueron reunidas estas fuentes diversas durante el renacimiento, pero en el siglo XIX hubo una renovada atención en la que adquirieron el carácter de doctrinas ocultas de orden metafísico e iniciático (Magliocco 2015, 642).

Sus características más representativas son: la creencia en la correspondencia entre todas las partes de los mundos visibles e invisibles, resultando en la idea de que el macrocosmos refleja y puede comprenderse a partir del microcosmos, y viceversa; voluntad de mediar entre los mundos a partir de la manipulación de sus correspondencias a través de los rituales; la convicción de que es posible una transformación mediante un proceso interno o camino místico que revela los misterios del cosmos y acercarse a Dios; tendencia a reunir enseñanzas de diversas tradiciones para obtener mayor iluminación, y la transmisión del conocimiento de maestra a discípula como parte de un camino iniciático.

En los inicios de la Ilustración, se integró el conocimiento científico emergente en este movimiento constituido por las diversas corrientes y prácticas esotéricas. Un ejemplo se encuentra en Franz Anton Mesmer, un médico austríaco que desarrolló la teoría del mesmerismo combinando las premisas científicas sobre el magnetismo y la electricidad en un marco espiritual que prometía la curación

personal. Argumentaba que los cuerpos están envueltos por una fuerza o fluido magnético que únicamente la sanadora o “sensible” era capaz de detectar para encauzarlo con fines terapéuticos. Emmanuel Swedenborg fue un científico y místico sueco que defendió la correspondencia de los significados de los elementos materiales con significados de niveles espirituales y divinos (Washington 1995, 21; Prat 2012b, 43).

Este movimiento ecléctico que aglutinaba diversos esoterismos fue principalmente difundido por el *New Thought* (“nuevo pensamiento”) y la escuela teosófica. El *New Thought* estaba constituido por un grupo de estadounidenses representadas por Ralph Waldo Emerson, Henry-David Thoreau y Walt Whitman cuya inquietud estaba relacionada con la búsqueda espiritual, la visión cósmica o ecosofía y el humanismo. En paralelo, en Francia alcanzaba popularidad el esoterismo de la mano, sobre todo, del cabalista Eliphas Lévi. Al mismo tiempo, la Sociedad Teosófica fue fundada por Helena Blavatsky y Henry Olcott en el 1875. En ese contexto empiezan a articularse síntesis en las que se mezclan saberes arcánicos -provenientes supuestamente de civilizaciones ocultas o desaparecidas, entre ellas la celta-, cabalismo, alquimia, neopitagorismo, misticismo, astrología, religiosidad popular, gnosticismo, humanismo enciclopédico, ritualismo iniciático y secretismo conspirativo, y todo ello mezclado con disciplinas filosóficas y corporales divulgadas a partir de la expansión colonial europea en Asia. De este tipo de precipitados –ocultismo, misticismo, masonería, orientalismo–, se generó una línea de pensamiento representada por derivados de la teosofía –Annie Besant, William Judg, Rudolf Steiner y su antroposofía, Alice Bailey y la Escuela Arcana– que coincidían en que todas las religiones y saberes esotéricos estaban fundados en unos mismos principios y que en el futuro habría una nueva era en el que se transformaría el ser humano (Delgado, 1994, Prat 2012b, 43-45).

En los años sesenta del siglo XX se extendió en Occidente el movimiento de la contracultura, especialmente entre las más jóvenes (Roszak, 2010; Greenfield, 2006), que supuso la aparición de un sentimiento de disconformidad y crítica hacia la cultura tecnocrática dominante, rechazando cualquier tipo de ortodoxia. En este clima –asociado al movimiento hippy– se recuperaron las diversas corrientes de pensamiento esotérico gestado previamente en el siglo anterior y

se añadieron otras: interés hacia las drogas psicodélicas, los misticismos orientales, los cultos naturalistas, los saberes tradicionales e indígenas, la magia y las experiencias de vida comunales. Lo que une a estos diversos cultos y prácticas es la creencia de una inminente transformación espiritual en la humanidad y el planeta, un cambio de conciencia que desencadenará en una nueva etapa llamada la Era de Acuario (Rodrigo y Hernández 2014, 280). Como continuación de este contexto se sitúa, ya en los años 80-90 del siglo pasado, el surgimiento de la *New Age* (Ferguson, 1989. Hanergreaf, 1996; Heelas, 1996).

La *New Age* (“Nueva Era”) es un término bajo el cual se engloban diferentes creencias, prácticas y formas de vida como las espiritualidades orientales, las terapias naturales, el chamanismo, las meditaciones, la medicina alternativa los saberes esotéricos y nuevos paradigmas científicos. Son nuevas manifestaciones del fenómeno religioso que también han sido denominados “corrientes psico-espirituales” (Rodrigo y Hernández 2014), “nuevos imaginarios culturales” (Prat 2012b) o “nebulosa místico-esotérica” (Champion 2004), entre otros nuevos términos que han proliferado para nombrar este amplio movimiento.

Estos movimientos que constituyen la *New Age* también presentan otros rasgos distintivos como la creencia en la inmanencia de Dios, lo divino o lo absoluto y la interrelación de todas las cosas y seres, elementos que provienen de la herencia ocultista y teosófica sobre este movimiento. No obstante, la descentralización es una de las características más importantes que se suele destacar desde el ámbito académico. No existe la presencia de una organización central en estos movimientos, similar a una iglesia o credo oficial. Se debe a que su paradigma ideológico rechaza las normas institucionales y cualquier tipo de jerarquía y autoridad. En cambio, se otorga gran relevancia a la autonomía individual, sacralizándola y concibiéndola como medio de contacto con una parte divina interior unida a la naturaleza y el planeta. Por ese motivo, trata de incentivar la experiencia individualizada de la religión o espiritualidad (Carozzi 1996, 1999).

Es frecuente encontrar aproximaciones a la *New Age* que establecen vínculos estrechos entre el neopaganismo y la denominada *New Age*, como en el caso del estudio de Pike (2004) de estos dos movimientos en Estados Unidos o el de Magliocco (2015) acerca de la magia ritual presente en ambos. Primeramente,

señalan su animadversión hacia el materialismo y el capitalismo industrial contemporáneo, así como el hecho de que suponen una resistencia hacia las instituciones religiosas ortodoxas “occidentales”, concretamente el cristianismo. Asimismo, declaran un anhelo de un futuro mejor destacado por la paz mundial, la justicia social y la renovación ecológica. Otra conexión es la relativa a los orígenes compartidos en las tendencias religiosas relacionadas con el esoterismo occidental. Se sugiere que el neopaganismo es, a la vez que la *New Age*, una última expresión o manifestación del ocultismo de Occidente del siglo XIX. Se expone que poseen características comunes fruto de su influencia. Entre ellas estaría la percepción de la necesidad de una transformación global. Un cambio que, no obstante, debe comenzar en un nivel individual. Se persigue una experiencia espiritual transformadora que permite lograr la iluminación y la autorrealización, aunque también adquirir una conciencia más participativa. Se potencia la privatización de la experiencia religiosa priorizando la transformación y el crecimiento personal ante la creencia. La responsabilidad y la máxima autoridad de la vida espiritual recae en el propio individuo. No solamente el enfoque experiencial y esotérico de lo divino y el énfasis a la autonomía son elementos heredados de la tradición esotérica occidental. Este tipo de perspectivas que conectan neopaganismo y *New Age* destacan la insistencia en la immanencia y el interés en técnicas y prácticas ocultistas para conseguir la autotransformación, que también recibe la influencia de la psicología transpersonal y de Carl Gustav Jung. Se concede gran valor a la magia ritual definiéndola en ambos movimientos como un conjunto de prácticas con el fin de alterar la conciencia a voluntad, producir la transformación personal y contactar con lo sagrado y los seres sobrenaturales, procedente de la teología ocultista. En el neopaganismo, en la línea que vincularía la *New Age* con los esoterismos del siglo XIX, la magia ritual adopta un papel esencial en el intento de reconectar con el sagrado mundo natural y sus entidades, motivo por el cual se trata de rescatar las antiguas tradiciones religiosas precristianas.

En la *New Age* se emplean una serie de técnicas y prácticas para conseguir la iluminación y la comunicación con diversos seres espirituales (ángeles, extraterrestres, muertos, etc), como la meditación, la “canalización” y el intercambio con guías espirituales durante el ritual o el trance. Se suele utilizar



un lenguaje científico como discurso legitimador de dichas prácticas. Pero si hay algo que parecen compartir tanto los neopaganismos como la *New Age* es que se carece de un único texto sagrado autorizado o profeta o maestro reconocido. Por el contrario, para el desarrollo de sus prácticas se realiza una combinación ecléctica de material espiritual. La búsqueda se produce en una variedad de fuentes culturales e históricos, aunque también el carácter ecléctico está configurado por diferentes préstamos culturales. Además, no existe una exclusividad, puesto que participar en estos movimientos no imposibilita el pertenecer a otras comunidades religiosas o espirituales (Pike, 2004, 19-23; Morris 2009, 383-384; Magliocco, 2015, 636-641).

No obstante, mientras la *New Age* se define como una nueva forma de religión o vía espiritual, los neopaganismos se reivindican como el renacimiento de unas antiguas tradiciones religiosas pasadas. Mientras en la *New Age* se persigue una transformación personal y social espiritual, los nuevos paganismos buscan la inmanencia de la deidad o de las deidades y la relación estrecha entre los humanos y la naturaleza (Pike 2004, 18; Magliocco 2015, 636-637).

Pese a que desde el ámbito académico se asocian el neopaganismo y el *New Age* por los orígenes y rasgos comunes mencionados, las creyentes neopaganas suelen rechazar cualquier relación con las espiritualidades *New Age*. Perciben que es un movimiento superficial, demasiado centrado en la ganancia monetaria y que difunde un pensamiento optimista demasiado simplista, aludiendo a que viven en un mundo de fantasía (Pike 2004, 22). Aunque también se señala como causante de su reticencia a ser comparadas con la *New Age* la trivialización y al trato negativo que se le da por parte de los medios de comunicación a este conglomerado de espiritualidades (Carozzi 1996, 20).

### ***4.3 El druidismo contemporáneo en la actualidad***

Las últimas décadas han experimentado el resurgimiento, de mayor fuerza, de la inquietud por las consideradas raíces celtas y el druidismo. Este nuevo período de *Celtomanía* se caracteriza por ser un fenómeno más variado y mediatizado. Una muestra de ello es la comercialización de la “herencia celta”, como sucede

en la *New Age*, donde se ofrecen servicios como “el tarot celta” y “el chamanismo celta” (Haywood 2004 en Lewis 2009, 480). Puede observarse también como, desde la década de los noventa, la cultura pop ha propagado la imagen estereotipada de los druidas generada en los siglos XVIII y XIX, promoviéndose especialmente por los juegos de rol, los videojuegos, la literatura y la cinematografía (Anczyk 2015, 21).

Internet, como en el resto de paganismos, se ha convertido en un potente medio de difusión y popularización de lo céltico y el druidismo. Las seguidoras actuales del druidismo tienen vidas en línea muy activas, utilizando la tecnología moderna para conectarse con otras personas del mundo con ideas e inquietudes similares, compartiendo con ellas espacios donde poder hablar de sus creencias. También las redes han jugado un papel muy relevante en el encuentro presencial de personas con intereses comunes que se encuentran en una misma área geográfica, celebrando las festividades de manera conjunta (Cooper 2009, 52; Anczyk 2014, 256-257; Daigneault 2014, 23-24)

La reaparición de la inquietud por las antiguas sociedades celtas en la época actual ha venido acompañada de la creación de nuevas órdenes druidas a partir de los años sesenta y setenta del siglo XX en países como Gran Bretaña, Irlanda, Francia y Estados Unidos. Comenzó con la formación del *Reformed Druids of North America* en 1963, y la *Order of Bards, Ovates and Druids* (OBOD) en el 1964, fundada en Reino Unido por Ross Nichols y actualmente la mayor orden druida del mundo (Morris 2009, 361; Harvey 2007, 281). Ambas órdenes siguen activas y han adquirido notable relevancia. Pero en las siguientes décadas también se han continuado creando órdenes como es el caso de Irlanda, donde la gran mayoría fueron fundadas en la década de los noventa (Butler, 2005). Aunque cabe mencionar que en 1946 Isabel II, cuando era princesa y aún no se había coronado, fue iniciada como bardo honorífica en la ceremonia de Eisteddford Nacional de Gales e incluida en la comunidad galesa de *Gorsedd de Bardos* como resultado<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> "Princess A Welsh Bard 1946". British Pathé, consultado el 2 de agosto, 2020, video, 01:49, <https://www.britishpathe.com/video/princess-a-welsh-bard>

La diferencia que existe con respecto al neodruidismo inicial de los siglos XVIII y XIX es que, en este caso, adquieren una identidad específicamente pagana en lugar de representarse como un sistema de filosofías y rituales en el que se puede acomodar una variedad de religiones diferentes (Hutton, 1994, 2008). Tal y como expresa Anczyk (2014, 117): “Druids begin to be proud of being Pagan and Druidism finds its place among other movements of Neo-Paganism. From an inspiring myth, it turns into a religion in the classic sense”.

Cabe resaltar que el druidismo contemporáneo no es homogéneo. Se ha escindido en diversas vertientes dependiendo de la orden druida y en función de sus objetivos. En algunos casos se considera como un movimiento cultural, centrándose principalmente en promover la identidad celta mediante el mantenimiento de las lenguas y culturas locales, como sucede en el *Gorsedd*. Por otro lado, existe un neodruidismo que adopta la forma de camino espiritual y filosófico en determinadas órdenes, como es el caso de *Ár nDraíocht Féin: A Druid Fellowship* (ADF), la *Order of Bards, Ovates and Druids* (OBOD) o la Orden Secular de Druidas. No obstante, algunas agrupaciones druidas prestan mayor atención al antiguo culto de los druidas, sirviendo como modelo para sus prácticas. En esta última forma se sostiene que el druidismo es un sistema religioso más que una vía filosófica y trata de ubicarlo estrictamente dentro de la rúbrica del neopaganismo (Hale, 2000 en Boissière 2017, 437).

En algunas órdenes la comprensión histórica sirve como punto de partida para el desarrollo de las prácticas religiosas, pero conscientes de la difícil tarea de la total recomposición del antiguo sistema religioso incorporan tradiciones y prácticas nuevas, especialmente de otras religiones paganas. No obstante, por otra parte, existe un movimiento denominado reconstruccionista en el que se otorga mayor importancia a la historia. Las órdenes reconstruccionistas tratan de descubrir y restaurar las prácticas antiguas mediante el estudio de la arqueología, los registros históricos, la epigrafía, tradiciones populares y literatura medieval. También suelen aludir a una interpretación intuitiva de estas fuentes, así como mostrar una oposición al sincretismo cultural y poseer una estructura organizativa informal. En ambos casos, aunque en el segundo de manera más evidente, la legitimidad religiosa se intenta conseguir basándose en la conexión que tratan de establecer con el pasado antiguo imaginado. Es por

este motivo que adquiere gran relevancia la búsqueda de alguna medida de continuidad histórica con las antiguas prácticas, pese a ser incierta y ambigua (Cooper 2009, 42-43; Anczyk 2014, 237).

Siguiendo esta voluntad de constituirse como religión, algunas de las nuevas organizaciones druidas han conseguido que el druidismo contemporáneo haya obtenido en la actualidad reconocimiento institucional como culto religioso en varios países. En el año 2004 *Les druides du Québec* obtuvieron el reconocimiento del gobierno de Canadá como organización religiosa (Jourdain, 2012). Lo mismo sucedió en el 2010, cuando *The Druid Network*, una red de grupos neodruidas británicos realizó la solicitud al *Charity Commission for England and Wales* y este le otorgara también al druidismo el estatus de religión (Boissière 2017, 438). En España dos órdenes han sido legalizadas como asociaciones de confesión religiosa: la Orden Druida Fintan (2010) y la Hermandad Druida Dun Ailline (2012).

En ese sentido, el druidismo se define como un nuevo movimiento religioso que se ha extendido dentro del contexto actual de posmodernidad y secularización, abordado con anterioridad, en el que la sociedad civil se emancipa gradualmente de la influencia de las religiones tradicionales y, por ello, se produce la consecuente pérdida de su papel ideológico hegemónico. En dicho contexto se insertan el paganismo y el druidismo modernos, formando parte del pluralismo religioso que lo caracteriza.

## **5. Cuestiones metodológicas**

La presente investigación se inició en agosto del 2018 en el marco del Trabajo Final de Grado en Antropología Social y Cultural de la Universitat de Barcelona. Una búsqueda en internet acerca del druidismo y, específicamente, el druidismo en España, me permitió conocer dos órdenes activas en Catalunya: la Orden Druida Fintan y la Hermandad Druida Dún Ailline (HDDA). Establecí contacto con ambas órdenes vía email gracias a las direcciones de correos electrónicos que facilitaban en sus respectivas páginas web. Indiqué la intención de realizar la

investigación con ellas y en qué condiciones. También les abrí la posibilidad de ver el resultado si lo deseaban.

Tras las primeras reuniones con las responsables de las órdenes en agosto y septiembre de 2018, empecé a asistir a sus rituales. Al apreciar que el intervalo de tiempo entre los ritos era de aproximadamente dos meses, temí no disponer de suficiente observación sistemática si solo escogía hacer la investigación en una orden. Por ese motivo, al principio me llegué a plantear realizarla en ambos grupos. No obstante, aparecieron problemas de transporte y consideré que podría ser insostenible en un futuro para un trabajo de esas dimensiones. Decidí que era más conveniente centrarse, por el momento, en una orden. Seleccioné a la Hermandad Druida Dún Ailline a partir de tres criterios: mejor acceso en transporte público a los lugares de los rituales, mayor número de personas integrantes y participantes en los ritos, y la posibilidad de participar en ellos junto al resto de integrantes.

Poco a poco, el propio trabajo de campo orientó la investigación hacia la voluntad de reconstruir y legitimar como religión el druidismo contemporáneo. Desde el inicio se ha mostrado como la preocupación de las personas creyentes de la Hermandad, apareciendo recurrentemente en sus conversaciones. La revisión teórica permitió observar que es un aspecto crucial en materia de druidismo contemporáneo y que, por tanto, la Hermandad Druida Dún Ailline constituía un ejemplo paradigmático de esta voluntad.

La pretensión del presente trabajo es dar continuidad a la investigación iniciada en 2018, ahondando en estas cuestiones. Para concretar, la intención ha sido ampliar el abordaje sobre la temática y dar cabida a aspectos que anteriormente no pudieron tratarse o no debidamente.

### ***5.1 Observación participante y experiencia participante***

La metodología ha consistido principalmente en la observación participante realizada en las celebraciones rituales del pequeño grupo de la HDDA situado en Catalunya. La mayoría de los ritos se han llevado a cabo en Olesa de

Montserrat (Barcelona). Gran parte de las personas del grupo se reúne en las fechas señaladas del calendario litúrgico para celebrar la festividad celta y realizar el rito oportuno de manera conjunta. No solo se ha tenido la oportunidad de observar los rituales, sino también participar en ellos junto a las practicantes.

En una ocasión se realizó una convivencia durante un fin de semana en una casa rural de Sant Llorenç Savall con motivo de *Samhain* (2, 3 y 4 de noviembre de 2018). En ese sentido, se trató más bien de lo que Joan Prat (2012a) denomina “experiencia participante”, pues hubo mayor implicación personal y vivencial en la inmersión al ser más prolongada.

Además, durante dos años consecutivos (2018 y 2019) he asistido al congreso anual de temática esotérica celebrado en Barcelona llamado Magic Internacional. El objetivo ha sido examinar manifestaciones de la denominada “celtomania” y vínculos entre el druidismo y la *New Age*. Es decir, se ha pretendido buscar servicios ofrecidos en ese espacio relacionados con la antigua cultura celta y el druidismo. En el primer año asistí en compañía de la archidruidesa de la Hermandad para saber su opinión y discurso al respecto. En el segundo, fui por cuenta propia con la intención de contactar con un sacerdote druida polémico dentro del druidismo. Ha sido denunciado en diversas ocasiones por la comunidad pagana y druídica por ofrecer servicios como “bodas celtas” sin poder certificar su sacerdocio ni pertenecer a una orden acreditada y reconocida por otras órdenes. Sin embargo, al final no me fue posible contactar con él.

## **5.2 Observación en el campo online**

Las redes sociales e internet han adquirido progresivamente relevancia en la presente investigación y, por tanto, he creído conveniente convertirlo también en una herramienta analítica para la obtención de datos. Las creyentes de la Hermandad no suelen reunirse más allá de las celebraciones salvo en contadas ocasiones. El resto del tiempo mantienen un contacto activo a través de las redes sociales: WhatsApp, Instagram, Facebook y Twitter. De hecho, el principal canal de comunicación y discusión en la Hermandad es WhatsApp debido a que la

orden reúne practicantes de todas las comunidades españolas. Además, junto a una página web autogestionada, utilizan los perfiles en dichas redes sociales como canales para mostrar públicamente el culto, compartiendo parte de sus creencias y prácticas, así como realizar comunicados oficiales (véase 6.5.1).

Cabe añadir que una parte de la obtención de datos en el campo *online* ha sido mediante la adscripción al sistema de enseñanza de la Hermandad que se mueve en estos terrenos, especialmente vía email. Las personas de la orden me han permitido acceder a este sistema, facilitando las lecciones y los ejercicios que se exigen a las nuevas adeptas. Es así como se ha podido observar qué temas se tratan, cómo se enfocan, quiénes lo imparten y quiénes lo estudian. Aunque también se ha recogido el material proporcionado como literatura gris.

### **5.3. Elaboración de entrevistas**

Las estancias en el campo han permitido llevar a cabo diálogos informales con las asistentes a las ceremonias de las festividades celtas, tanto en los momentos previos a los ritos como los posteriores. Las conversaciones informales han proporcionado información relativa a las festividades, los aspectos ritualísticos, creencias, organización de la HDDA, actividades, perfiles socioeconómicos de las integrantes, entre otras cuestiones.

No obstante, he realizado entrevistas semidirigidas para profundizar más concretamente. En estas ocasiones he entrevistado a dos personas con las que no pude hacerlo en el anterior trabajo: a una creyente con largos años dentro del grupo de Catalunya y al sacerdote más veterano de la orden, mentor de la fundadora de la HDDA e instructor de las aspirantes al sacerdocio. También ha sido posible realizar una entrevista a un nuevo miembro, recientemente incorporado a Hermandad.

En las entrevistas he tratado de conocer cómo las creyentes descubrieron el druidismo, anteriores creencias, motivos por los cuales se interesaron por el druidismo, trayectoria dentro de la Orden, cómo se configura la tarea de

“reconstrucción”, opiniones acerca del término “neodruidismo”, percepción y relación con otras religiones y cuáles son sus prácticas rituales individuales.

#### **5.4 Investigación durante el período de cuarentena por la COVID-19**

En los últimos meses ha sido necesaria la reconfiguración de la investigación a causa del confinamiento generalizado impuesto por la crisis sanitaria por la COVID-19. Ha sido de utilidad que desde un inicio estuviera presente el campo *online* para la obtención de datos. En ese sentido, he optado por potenciarlo recogiendo la información durante esos meses a partir de conversaciones informales y publicaciones en redes sociales. Se pueden mencionar como ejemplos el seguimiento de la celebración del rito de *Mean Earraigh* (20 Marzo) de retransmisión online en Facebook e Instagram y algunas reuniones internas a través de Skype. Las reuniones, pese a ser de tono informal, formaron espacios donde también se compartieron opiniones acerca del virus y la situación generada.

Por otra parte, las entrevistas que he realizado se han adaptado a las condiciones de confinamiento obligatorio. La previsión era realizarlas presencialmente entre los meses de marzo y junio. La coyuntura actual, sin embargo, ha instigado a buscar alternativas. Teniendo en cuenta los recursos disponibles, las he llevado a cabo a través de videollamada de Skype (registrando la voz con grabadora) y de chat de WhatsApp.

Este nuevo cambio en las entrevistas hizo que en un inicio me planteara diversas preguntas e inquietudes, pues las condiciones no eran las mismas. Algunas de las preocupaciones fueron el temor a que se generara un clima inapropiado o violento para las informantes, un retroceso en el *rapport* previamente conseguido y que las preguntas y respuestas no pudieran fluir de la misma forma que en una entrevista presencial convencional.

Finalmente se lograron realizar relativamente en condiciones óptimas las entrevistas realizadas por Skype, al poder observar los rostros y escuchar la voz mutuamente. Sin embargo, hubo ciertas limitaciones para avistar los gestos y las acciones de las informantes. La dinámica podría haber sido diferente en el caso



de poder hacerse de manera presencial, ya que se percibirían más detalles e incluso quizás se podrían haber generado otros temas a lo largo del diálogo. La entrevista por chat en WhatsApp generó mayores problemáticas dado que se alargaba el tiempo en la escritura y en puntuales momentos era más difícil seguir el hilo discursivo debido a las respuestas de múltiples mensajes.

### **5.5 Consentimiento informado**

Desde los inicios de la presente investigación a finales de 2018, las personas adscritas a la Hermandad Druida Dún Ailline han sido informadas de los propósitos y procedimientos de la investigación. Expuse detalladamente la pretensión de realizar una investigación sobre el druidismo y el paganismo con ellas. Además, les explicité la intención de seguir un compromiso de confidencialidad y aclaré que respetaría el derecho al anonimato de las integrantes bajo el uso de pseudónimos.

El consentimiento informado es un proceso interactivo y, por ese motivo, ha habido una continua comunicación de los propósitos de la investigación. Asimismo, también se ha producido una constante negociación de los permisos sobre el registro de las entrevistas y la realización de fotografías en los rituales. He atendido a estas cuestiones a la hora de decidir la información que se mostraría en las materializaciones de la investigación. No he incluido aquellos datos o fotografías de los cuales se ha rogado explícitamente su confidencialidad.

A cambio de toda la disposición y ayuda ofrecida, como manera de retornar los conocimientos a la propia orden, desde el principio pacté con las informantes que mostraría el Trabajo Final de Grado y el Trabajo Final de Máster. La Hermandad Druida Dún Ailline aceptó la realización de la investigación con sus integrantes al apreciar que constituiría un modo de visibilización tanto de la orden como de su culto religioso, dentro y fuera del ámbito académico.

## 6. Datos etnográficos

La *Hermandad Druida Dún Ailline* (HDDA) es una orden druida española cuya sede se sitúa en Barcelona. Fue fundada en el 2010 por la *Ard Bandrui*<sup>8</sup> o Archidruidesa de la orden, Mónica<sup>9</sup>. En un inicio, comenzó como un pequeño grupo en España vinculado a la *Ord Draiochta na Uisnech* o *The Druid Order of Uisneach* (ODU), una orden estadounidense fundada en 2002 por Keith, mentor de Mónica. Fue clausurada en 2009 por el propio Keith, quién ejercía el cargo de Archidruida, así que en la actualidad no está activa. Mónica creó la Hermandad Druida Dún Ailline siguiendo la línea de su mentor, que actualmente tiene el cargo de *Elder*<sup>10</sup> en la Hermandad y mantiene un contacto fluido y constante con sus integrantes.

La Hermandad tiene integrantes repartidas alrededor de España, organizadas por pequeños grupos dependiendo de la zona geográfica en la que viven. Se denominan *groves*<sup>11</sup> y cada uno de ellos tiene asignado un patrón animal o un ser mitológico irlandés que le otorga el nombre. Actualmente existen cinco dentro de la orden: el *Grove An Fiach Dubh* o del Cuervo (Catalunya, Aragón e Islas Baleares); el *Grove Na Dobhran* o de la Nutria (del centro, incluyendo Extremadura, Castilla La Mancha, Castilla León y La Rioja); el *Grove an Béar Mór* o del Oso (zona norte: Galicia, Asturias, Cantabria, Zamora, Euskadi, Navarra y Portugal) y el *Grove Na Muir* o de Mannanán McLir, una de las divinidades celtas (zona Levante y del sur: Comunidad Valenciana, Región de Murcia, Andalucía e Islas Canarias).

El *Grove An Fiach Dubh* o del Cuervo está compuesto por doce personas, siete hombres y cinco mujeres. La mayoría vive en la provincia de Barcelona, tanto en la ciudad como en las poblaciones de su alrededor. Se reúnen los días de las

---

<sup>8</sup> De la unión de los términos “Ard” (Gran) y “Bandrui” (Sacerdotisa) del gaélico irlandés según Mónica, la palabra designa el cargo de liderazgo y de representación ante otras órdenes druidas e instituciones públicas. El nombre del título varía en caso de ser un sacerdote masculino: *Ard Droí*.

<sup>9</sup> Todos los nombres presentados son pseudónimos para respetar el derecho al anonimato de los y las informantes.

<sup>10</sup> Es el título que recibe el sacerdote más veterano y mentor de la Hermandad.

<sup>11</sup> Arboleda o bosque en gaélico irlandés, es el nombre que reciben los grupos reducidos que componen la orden haciendo referencia al culto y vínculo del druidismo con los árboles, especialmente con el roble.

festividades celtas para realizar conjuntamente los rituales. Preferiblemente, los llevan a cabo al aire libre, comúnmente en una montaña colindante a Olesa de Montserrat. Pero no son pocos los que se realizan dentro de la vivienda de dos de las creyentes del *grove*, normalmente por motivos atmosféricos.

Mónica es la responsable del *grove*. Tiene 55 años y trabaja en las oficinas de Barcelona de una importante empresa multinacional estadounidense. Como actividad de ocio, ha llegado a participar en grupos de recreación histórica, motivo por el cual posee objetos como espadas y armaduras, algunos de los cuales ha llegado a utilizar en los ritos. Es la fundadora y *Ard Bandrui* o Archidruidesa de la Hermandad Druida Dún Ailline. También sacerdotisa druida y quien oficia los rituales del *grove*.

Jaume tiene 52 años. Es artesano y trabaja desde su casa. Realiza todo tipo de manualidades artísticas y pirograbados en diversidad de superficies: portavelas, cuadros, pequeños altares de madera, etc. Suelen estar relacionadas con la antigua cultura celta, realizando dibujos de nudos celtas, divinidades o símbolos celtas como el *triskel* y la *trisqueta*. De todos modos, debido a la demanda de sus clientes, realiza numerosos trabajos de otras temáticas tales como samuráis, símbolos nórdicos o de la cultura motera. Algunas de sus creaciones se utilizan en los rituales de los *groves*, como pequeños altares de madera personalizados con los patrones animales de cada grupo. Es aspirante al sacerdocio y desde el pasado año ayuda a Mónica a officiar los rituales del *grove*.

Su pareja sentimental es María, con la que se casó hace unos años en una ceremonia celebrada dentro de la Hermandad. Tiene 40 años y trabaja como empleada de servicios de limpieza. Junto a su marido, suele irse de excursión a pasear por algunas montañas o entornos naturales. Es una estudiante (*abhar*) de la Hermandad Druida Dún Ailline en su propio sistema de enseñanza.

Laia tiene 34 años y es bibliotecaria. También es *abhar* pero, al mismo tiempo, corrige trabajos de personas situadas en cursos inferiores. Se plantea como una posible futura postulante en la *An Connla Fian*, rama guerrera de la Hermandad, debido a sus intereses personales y que practica la esgrima. En ocasiones, le acompaña a las celebraciones de las festividades celtas su pareja sentimental,

Alonso. Sin embargo, este no participa en los rituales ni pertenece oficialmente a la orden. Tan solo asiste a los ritos como acompañante, debido a que no tiene inconveniente con la creencia de su pareja y conoce personalmente a los integrantes del *grove*, con los que mantiene una amistad.

Daniel es otro estudiante y recientemente se ha unido al *grove*, pero anteriormente pertenecía a otro. Tiene un canal de *YouTube* en el que trata temáticas relacionadas con el druidismo y la cultura celta. Ciertamente que no es el único que ha entrado en el *grove* este año, puesto que hay dos nuevas personas en la Hermandad que viven en Barcelona y sus alrededores. Uno de ellos es Mario, vigilante de seguridad de 35 años. Anteriormente asistía a los rituales y fue iniciado en la Orden Druida Fintan (Vacarisses), precisamente donde lo conocí por primera vez. El segundo es Alfredo, de 22 años. Es estudiante de pastelería y, como Mario, ha empezado en la Hermandad siendo *abhar* de la Escuela del Abedul desde el pasado Samhain (31 octubre).

El resto de personas integrantes del *grove* son Selena, Alan, Luna, Ruth y Rodolfo. Algunas asisten únicamente de manera puntual por motivos personales, aunque de otras no tengo conocimiento de que hayan asistido a las ceremonias. Cabe destacar Keith, pues no pertenece estrictamente al *Grove* de los Cuervos, pero tiene un papel activo tanto en este grupo como en la propia Hermandad Druida Dún Ailline. Vive en Estados Unidos, tiene 53 años y está jubilado. Suele viajar a España anualmente para asistir a las celebraciones del *grove* o algunas de las que se llevan a cabo conjuntamente con otros *groves*. Es maestro de las aspirantes al sacerdocio y aquel que puntualmente realiza clases abiertas a todas las practicantes de la Orden.

### ***6.1 “Las experiencias que tuve en un retiro espiritual me llevaron a entender que mi camino es el druidismo”. Dos historias de conversión.***

Mario es, junto a Alfredo, un recién llegado al *grove* y, a su vez, a la Hermandad Druida Dún Ailline. Me ha explicado en varias ocasiones que a él siempre le han entusiasmado lo que él denomina “temas espirituales”, de los que diferencia de las religiones. Esto es a causa de que en un primer momento no estaba

interesado en ninguna religión, según expresa. Había sido bautizado e hizo la comunión porque era la costumbre en su familia, pese a que sus parientes no fueran practicantes del cristianismo católico. Sin embargo, a él lo que le resultaba atractivo era el tarot, la astrología, el reiki y la herboristería. Sobre todo esta última, llegando a admirar la figura de Merlín como brujo desde que conoció la leyenda del Rey Arturo.

En 2010 descubrió la wicca, aquella que se presenta como continuadora de la hechicería y brujería antiguas. En una librería común, encontró un libro cuya portada aclamaba que se trataba de una guía práctica individual para la introducción a la wicca y la hechicería. Fue en ese momento en el que los paganismos modernos empezaron a llamarle la atención y estuvo indagando por internet información sobre ello. En 2015, descubrió a Asatrú y le atrajo porque previamente le habían resultado fascinantes la mitología nórdica, las runas y los vikingos. Según argumenta, el interés sobre la hechicería y la mitología nórdica se quedaba a nivel académico y espiritual, estableciendo una distinción con una inquietud religiosa en términos de afiliación a un grupo u organización religiosa. Siguió a partir de ese momento diversas páginas de la red social de Facebook relacionadas con estas creencias neopaganas e investigó sobre ellas, pero jamás se llegó a plantear el practicarlas. Piensa que por aquel entonces no le producía especial interés el druidismo y que, en caso de adherirse a alguna religión, hubiera acabado uniéndose a algún *coven* wicca o algún grupo Asatrú.

Pero hubo un suceso que lo cambiaría. En el verano de 2018 realizó un retiro espiritual de dos días en una cabaña en el Montseny. Su amigo, que suele asistir a estos encuentros, le explicó sus vivencias y quiso probarlo por curiosidad. Se unió a uno de los retiros que se organizan periódicamente desde una página determinada de Facebook destinada a realizar retiros grupales e individuales. Una consulta rápida en la cuenta de la red social muestra que se presenta como una asociación dedicada a la defensa de medicinas ancestrales como la ayahuasca<sup>12</sup> con fin terapéutico y prácticas como la meditación, el yoga o el *tai*

---

<sup>12</sup> El ayahuasca es un preparado tradicionalmente utilizado por pueblos indígenas amazónicos, ampliamente conocido por su uso dentro de la medicina tradicional. Se trata de una elaboración a partir de la combinación de la planta que le da nombre y otros vegetales. Progresivamente se ha popularizado en Occidente y en la década de 1980 se realizaron algunas ceremonias de ayahuasca en contextos urbanos. Desde los años noventa se ha hecho visible

*chi*, asegurando que cuentan con chamanes indígenas y una mujer especializada en el consumo de la ayahuasca.

Tal y como me ha explicado Mario, se organiza el retiro con grupos aleatorios de personas que se inscriben desde la red social. En su caso, comenta que la primera noche su grupo realizó una sesión de ayahuasca y, al día siguiente después de comer, una sesión de *Bufo Alvarius*<sup>13</sup>. Valora la experiencia como intensa, pero a la vez muy positiva. Explica que suele recomendarla argumentando que cualquier persona debería probarla al menos una vez en la vida. Él mismo se plantea actualmente volver a repetirlo porque, desde su punto de vista, mereció la pena.

En este retiro, a partir de la consumición de estas sustancias, tuvo experiencias determinadas que le hicieron pensar que debía seguir la vía del druidismo. Relata que en primer lugar sintió una gran conexión espiritual con la naturaleza y el planeta, como si fuera parte de ellas. Posteriormente visualizó un árbol cuyo tronco formaba el rostro de una anciana que le sonreía. Describe que el mirar fijamente esa cara le permitió entender el significado de la rueda de la vida, así como el sentido de la vida y la muerte, ambas nociones notablemente relevantes entre los paganismos modernos. No obstante, también explica que en un momento dado de la noche, alejándose de la cabaña en la que se hospedaban, vio una figura humanoide a los pies del bosque.

---

internacionalmente la práctica de consumición del ayahuasca a consecuencia de los frecuentes intercambios entre extranjeros y chamanes nativos especialistas así como su extensión en diversos países fuera de Sudamérica. Actualmente se utiliza en contextos diversos, ya sean religiosos o seculares. En ocasiones se aplica con fines curativos, aunque también se vincula con actividades místico-espirituales relacionadas con la *New Age*. Para mayor información sobre sus usos y su extensión concretamente en España y Catalunya véase Apud & Romaní (2017).

<sup>13</sup> En la actualidad existe una práctica ritual que consiste en inhalar el veneno secretado por las glándulas del *bufo alvarius*, un sapo nativo de Centroamérica. Comenzó a extenderse en los años ochenta en grupos de la *New Age*. Pero su consumo se ha popularizado y mediatizado considerándose una práctica ancestral de culturas indígenas. Uno de los motivos por los que se usa la sustancia entre sus usuarios parece ser la búsqueda espiritual, aunque también es utilizado con fines terapéuticos contra adicciones y para disminuir síntomas de enfermedades psicológicas como la ansiedad o la depresión. Estos efectos terapéuticos no han sido confirmados científicamente. Por el contrario, se alerta sobre los riesgos en la salud que puede conllevar el empleo de la sustancia, incluyendo el fallecimiento (véase Horák, Segovia & Cortina, 2019). A principios de junio de este mismo año 2020 se conocía la noticia de que el actor porno Nacho Vidal estaba siendo investigado por homicidio involuntario tras el fallecimiento del fotógrafo José Luis Abad durante un ritual con este veneno (BBC, 2020; Domínguez, 2020; LaVanguardia, 2020).

Posteriormente interpretó estas experiencias como señales que le sugerían que debía aproximarse al druidismo. Es decir, para él fue un punto de inflexión, ya que hasta el momento no se había planteado practicar el druidismo. A los pocos días de volver del retiro estableció contacto con los responsables de la Orden Druida Fintan, organización que también descubrió a través de Facebook. Cabe resaltar que precisamente conocí a Mario en uno de los rituales estacionales de los Fintan al que asistí en 2018. Es más, presencié su rito de iniciación que fue realizado ese mismo día. En el mismo primer encuentro Mario me explicó que decidió adherirse al druidismo gracias a su retiro y su experiencia con la ayahuasca.

Al tiempo, Mario decidió dejar de asistir a los rituales de los Fintan y unirse a la Hermandad Druida Dún Ailline. Me ha explicado que le produce mayor interés el druidismo irlandés que el galo-bretón, aquel que se practica en la Orden Druida Fintan. A la Hermandad también la encontró a través de Facebook, aunque primeramente se decidió por los Fintan debido a que fueron los primeros que encontró en esta plataforma. El motivo por el que se ha vinculado con ambas órdenes es que le llamó la atención que fueran asociaciones oficiales.

Actualmente se encuentra aprendiendo sobre la práctica y las creencias drúidicas en el sistema de enseñanza de la Hermandad, siendo alumno de primer curso. Expresa que a medida que va pasando el tiempo se siente más convencido de que ha tomado el camino religioso correcto para él gracias al retiro espiritual. No obstante, en su opinión su vida no ha sufrido una transformación significativa tras adherirse al druidismo. El único cambio que ha percibido es que ahora en su casa tiene dispuesto un altar en el que regularmente hace ofrendas a las divinidades e intenta tener presente en su cotidianidad los preceptos del druidismo.

Desde que practica el druidismo, se ha mantenido distante con las otras creencias que le interesaban. Según explica, le siguen atrayendo, especialmente la mitología nórdica y la hechicería, pero lo percibe como un interés académico o búsqueda de conocimientos más que como práctica religiosa. Considera que es factible que una persona realice diversas prácticas religiosas o espirituales,

pero argumenta que en un mismo ritual es necesario que se separen, ya que, en sus palabras, no deben “mezclarse” las energías que estas prácticas remueven.

Mónica, por su parte, ha crecido en una familia en la que ha estado presente la tradición cristiana y destaca particularmente que su madre es católica. Su experiencia con el cristianismo la suele describir como insatisfactoria. A sus veinte años aproximadamente no era practicante, pero observó que los actos de algunas personas creyentes entraban en contradicción con su credo, a su modo de ver. Consideraba que eran incoherentes porque con estos gestos no acataban los preceptos religiosos del cristianismo como por ejemplo negar la ayuda al prójimo, tratar mal a otras personas o tergiversar las palabras de Jesús. En ese sentido, suele enfatizar que no tiene problema con la creencia cristiana, sino que no se adapta a sus inquietudes personales y que el hecho decisivo que hizo que se replanteara alejarse fue el descubrir en algunas personas esta clase de actos. Aun así, reconoce que no trata de extender a todas las creyentes cristianas la responsabilidad de estas acciones.

Este sentimiento de disconformidad volvería a resurgir tras nacer su hija, momento en el que se comenzó a formular algunas preguntas sobre la visión del mundo y la relación con otras personas. Empezó una búsqueda espiritual personal para responderlas más allá del cristianismo. Su interés por los neopaganismos surgió a partir de 1999, año en el que descubrió por primera vez lo que se conoce como wicca en una revista dedicada a las temáticas de fenómenos paranormales y la parapsicología. Desde ese momento, buscó información sobre los neopaganismos en internet encontrándose con páginas web en inglés. Según expresa, le atrajo la visión neopagana de estar estrechamente en conexión con la naturaleza y la idea de autonomía que defiende, sobre todo respecto a la responsabilidad de las propias acciones y decisiones. Piensa que en los nuevos paganismos se incentiva un modo de actuar en el que se insta a enfrentar y solucionar los problemas. Ella percibe que esta autorresponsabilidad contrasta con el sentido del castigo, del pecado y la expiación del cristianismo que personalmente opina permite lograr remediar los problemas.



Cerca del año 2000, empezó a practicar la wicca. Sin embargo, no se sentía cómoda ya que llegó a percibir ciertas similitudes con el catolicismo con las que no comulgaba a nivel personal. Creía que no solamente compartía una noción del pecado y el castigo, sino que además el biteísmo representado por el Dios y la Diosa era en realidad bastante similar al monoteísmo católico, al abogar por la existencia de una divinidad predominante, en el caso de la wicca con la predominancia de la espiritualidad de la Diosa. Ella, por el contrario, creía en el politeísmo.

En 2004 fue cuando descubrió el druidismo a raíz de asistir en el IV Parlamento de las Religiones del Mundo<sup>14</sup> en Barcelona. En este congreso conoció a diversas personas de diferentes líneas neopaganas, algunas de las cuales mantienen contacto con ella en la actualidad. Uno de ellos era (y es) practicante del druidismo y, cuando se lo explicó, le llamó la atención. Investigó por internet sobre el druidismo y descubrió diversos órdenes alrededor del mundo. Según ha llegado a manifestar en diversas conversaciones informales, lo que le atrajo especialmente fue su sedimento histórico y la vinculación a una cultura, un folklore y unas creencias que se cree que están arraigadas en la antigüedad, las celtas. Bajo su punto de vista, contrastaba con la wicca al tratarse esta de una creencia moderna construida parcialmente por conocimientos y prácticas que asocia estrechamente con la *New Age*, aludiendo específicamente al uso en la wicca de velas de colores, gemas y la astrología. Por el contrario, a su parecer, el druidismo estaba fundamentado en una antigua creencia que había logrado mantenerse viva en el folklore y la mitología del pueblo irlandés, pese a la cristianización del territorio que se produjo entre los siglos V y VI.

Se unió al grupo que había sido fundado en Barcelona por parte del practicante que conoció en el Parlamento de las Religiones. Dicho grupo recibía el nombre de “arboleda” y estaba vinculado a una orden francesa denominada *Ordre Druidique d'Auvergne* que, según Mónica, se disgregó posteriormente por temas internos. En dicha arboleda estuvo preparándose para el sacerdocio druida. Por

---

<sup>14</sup> El Parlamento de las Religiones del Mundo es una organización internacional no gubernamental fundado a partir del foro de diálogo interreligioso que tuvo lugar en 1893 en la ciudad de Chicago. Los siguientes simposios que se han producido son: el de Chicago en 1993, Ciudad del Cabo (1999), Barcelona (2004), Melbourne (2009), Salt Lake (2015) y Toronto (2018). (Parliament of the World's Religions. s. f.; Bedoya, 2004).

ese motivo, en el mismo año 2004, realizó la apostasía. Solicitó su baja como fiel de la Iglesia católica al tiempo que se preparaba para convertirse en sacerdotisa druida o druidesa. Consideraba que era deshonesto e incoherente continuar perteneciendo a una doctrina en la que ya no creía ni practicaba, sobre todo si se encaminaba hacia el sacerdocio de otra creencia.

Después de un tiempo, la arboleda en la que se encontraba cortó relaciones con la orden francesa con la que estaba relacionada y entonces quedó paralizado su proceso. Por esa razón, estuvo un tiempo buscando una orden druida de tradición irlandesa que tratara de seguir el supuesto culto religioso de los antiguos druidas de la zona celta insular al sentirse más cómoda en cuanto a su mitología y el panteón de divinidades.

Es así como encontró la Orden Druida de Uisnech (ODU), aquella que había sido fundada por Keith. Ingresó en 2005 creyendo que el lugar de encuentro sería Dublín. Al poco tiempo reparó en que se trataba de una orden estadounidense y que las personas que la integraban se reunían en Salt Lake (Utah). Pese a ser lejano y no poder asistir presencialmente, continuó en la orden porque a su modo de ver recibió una buena enseñanza e introducción al druidismo de parte de sus mentores en dicha orden. Tras la disolución de la orden, Mónica mantuvo el contacto con Keith. Tanto es así que Keith ahora se encuentra en la Hermandad Druida Dún Ailline fundada por Mónica.

Según ha manifestado en diversas ocasiones, el druidismo es un sistema religioso que le permitió encontrar las respuestas a sus inquietudes personales, así como una nueva manera de vivir. Suele aludir a que le ha proporcionado un nuevo modo de entender el mundo como un todo en el que sus diversas partes se encuentran interconectadas, esto es, la naturaleza y los seres vivos. Resalta que es así como, a diferencia de en el pasado, siente un vínculo más fuerte tanto con el entorno natural como las personas, los animales y las plantas. Asimismo, destaca que el druidismo le ha brindado mayor autonomía para tomar decisiones y afrontar los problemas bajo la idea de que es ella misma la responsable de sus actos y, por tanto, es quien debe corregir sus errores o las consecuencias negativas que puedan derivarse. En su opinión, se tratan de aspectos que

diferencian a los nuevos paganismos de otras creencias, como por ejemplo el cristianismo y la *New Age*.

## **6.2 (Re)construcción de la tradición druídica irlandesa**

La Hermandad Druida Dún Ailline se autodefine como una orden reconstruccionista siguiendo la denominada Tradición del Gran Ciervo (*Seanchas na Cáirrfhiadh Mór*), originada en la Orden Druida de Uisnech (ODU). La describen como aquella específicamente centrada en la rama irlandesa del druidismo. En otras palabras, la pretensión de las creyentes es intentar recuperar los conocimientos y prácticas que se atribuyen a los druidas irlandeses precristianos. Por tanto, se distinguen de otros grupos que proclaman continuar el culto de las celtas continentales, como por ejemplo la Orden Druida Fintan que sigue lo que sus integrantes designan como tradición druídica galo-bretona.

Si bien los druidas son considerados generalmente como sacerdotes que oficiaban los rituales en las antiguas tribus celtas, en la Hermandad se señala la figura del druida como una más compleja, puesto que cumplía diversas funciones además de la religiosa. Destacan que también eran los encargados de conservar y transmitir el culto y los conocimientos que poseían acerca de medicina, leyes y astronomía, entre otros aspectos. Así pues, asocian a los druidas con lo que actualmente se conoce como maestros, médicos y jueces.

So society in ancient Ireland was based around the family first. It was the most important thing in this society. And then the clan after that. And then bigger and bigger through kingdoms... It was built around everybody having a... everybody was important. Everybody had a role to play. Everybody had a job. Ummm, everybody had value. The honour had value. The Druids... they were the lawyers, and the teachers, and the priests. And they had a pretty important part of society because they were the keepers of the history and the keepers of the war. And also the keepers of the calendar. And could speak directly to the gods in order to determine the right round to the things. (Entrevista a Keith, 10-VI-2020).

La tradición reconstruccionista que sigue la Hermandad Druida Dún Ailline es la que ha heredado de ODU. Fue creada por Keith para dicha Orden, pero en la Hermandad se da continuidad desde que ODU quedó disuelta. Siguiendo esta

tradición, las integrantes de la Hermandad tienen como objetivo recomponer la base religiosa y ritual del druidismo acercándose, en sus palabras, al máximo posible a la antigua.

The tradition that you see in the Brotherhood, is the tradition that I created. It is the teachings, the academic system, it is the organizational structure, the ritual structure,... uhum... everything. Everything about it came from my heart and my mind. (...) Yes. I'm a founder of it. Mónica continue what we used to do in our order. She continue it with the Brotherhood. The Brotherhood is very much reconstruccionist druid group but the reconstruction isn't the only part. It's also the tribal system and political systems and the skills, and the arts, and all that was in Ireland. Is learning like to be in irish clan or irish tribe (Entrevista a Keith, 10-VI-2020).

Para ello, tratan de estudiar aquello que se conoce sobre la cultura celta y los antiguos druidas irlandeses. Explican que es una tarea que requiere gran esfuerzo y la necesidad de buscar información verídica y contrastada. Según exponen, la obtienen a través de la consulta y revisión de todo tipo de materiales procedentes de la arqueología, la historia, la epigrafía y la filología. Aun así, reconocen que también se sirven de las leyendas y la mitología irlandesa. Consideran que en ellas se encuentra “escondido” parte del conocimiento de los druidas, pues creen que algunos de los clérigos que los escribieron podrían haber sido anteriormente druidas que, tras la cristianización de las celtas, se convirtieron siguiendo a la Iglesia cristiana. De hecho, piensan que el *Lebor Gabála Éirenn* o *Libro de las Invasiones*, un conjunto de manuscritos que consideran como su libro sagrado, se elaboró como un intento de cristianizar la mitología irlandesa. Argumentan que ese es el motivo por el cual, desde su punto de vista, aparecen personajes bíblicos o externos a la propia mitología irlandesa. Por ejemplo, se cuenta la historia de Cessair, quien se presenta como la nieta de Noé y advirtió a su padre de la llegada del Diluvio Universal.

Aviam, la estructura que tenim, el corpus del ritus, segur que no té res que veure, pràcticament res a veure de lo que es feia realment. Clar, ho sigui l'únic que fem es intentar estructurar d'una manera lògica amb la informació que tenim. Intentant incloure dins de cada època, de cada celebració de l'any lo que sabem d'aquella festivitats. És que és difícil. És molta feina. (Entrevista a Mónica, 3-V-2019).

Basamos las creencias en restos arqueológicos, es decir, todo lo que hacemos tiene un por qué. (...) Más o menos se intenta seguir la línea temporal que se hizo unos 2.000 años, cuando estaban los celtas. Esto creo

que nos diferencia en relación a otras creencias, que se inventan las cosas. Aquí al menos se intenta seguir una línea, en plan, esto es lo que se hacía hace 2.000 años. Actualmente no podemos hacer esto pero podemos encontrar el símil y seguir manteniendo un poco la tradición (Entrevista a Laia, 11-V-2019).

Un ejemplo reciente de esta labor de reconstrucción se encuentra en el culto al dios de la guerra *fomoiré* Neit realizado por una de las sacerdotisas de la Hermandad y anunciado desde sus redes sociales en febrero de este mismo año. Según me ha explicado la sacerdotisa personalmente, se trata de un proyecto que le ha llevado más de un año y se enmarca dentro de los estudios que realiza dentro del sacerdocio. Afirma que para conseguirlo ha debido leer varios libros e indagar a través de internet. No ha llegado a concretar cuáles, pero sí ha hecho mención del *Lebor Gabála Éirenn*: “al final vas tirando del hilo y salen muchas cosas, en otras religiones u otras culturas y empiezas a buscar en otras figuras que se mencionan cuando se le menciona a él” (Dayana, mensaje de WhatsApp a la autora, 26-II-2020). Posteriormente, ha escrito ella misma las devociones que realizarían aquellas personas que quisieran honrarle en un futuro. Esto es, ha elaborado las oraciones y ha establecido el procedimiento y los alimentos de las ofrendas.

Este caso concreto muestra que, para las integrantes de la Hermandad, la reconstrucción requiere de una continua actualización. Expresan que modifican y “arreglan” constantemente los ritos y las creencias. Se revisan en función de los datos que encuentran a partir del estudio que ellas mismas realizan, especialmente a partir de los últimos descubrimientos arqueológicos, tal y como han comentado en diversas ocasiones en conversaciones informales. De hecho, piensan que es necesario para eliminar aquello que “sobra” con los cambios que introducen. Lo perciben como un signo de evolución presente en todas las religiones: “it’s particular because in the term of the reconstruction we’re looking to rebuild something from the past, we’re not seeking stone of beliefs like I mentioned earlier. Our beliefs can change. Well, we teach in change based on new discoveries” (Entrevista a Keith, 10-VI-2020).

No obstante, las personas que componen la Hermandad son conscientes de las limitaciones a la que se enfrenta esta tarea de reconstruccionismo. Admiten que

en la actualidad no puede acabar de conocerse cuáles eran los ritos y las creencias de los druidas precristianos a causa de la escasez de fuentes. También destacan la parcialidad de la información de la que se dispone, puesto que no proviene de los propios druidas, sino de relatos y descripciones de griegas, romanas y monjes cristianos. Por esa razón, no niegan la disyuntiva entre las prácticas antiguas y las actuales. Por el contrario, admiten su existencia señalando la relevancia de la continua investigación sobre las sociedades celtas para contrarrestar estas limitaciones.

All we can do is make guesses. Because [suspiro] unfortunately the Christians surprised druids so much that we have no records of how rituals were. We don't have any records exactly about they thought or what they did it. And the only records we have in Ireland the earliest they go back is to seventh and eight centuries a.D. And so that steal long long time after the druids were gone. So what we have to do is... we have to base our ritual and our beliefs on the lines that we can find in like the myths, from archaeology, from anthropology, from inspiration and intuition. (...) Going to the places in Ireland, the ancient places, feeling them, being in there, kind of find the connection to by what the ancestors and the gods speaks to us, answer questions (Entrevista a Keith, 10-VI-2020).

Por otra parte, destacan que es relevante adaptar algunos rituales y costumbres que supuestamente se realizaban en la época antigua, puesto que no son pertinentes en el contexto de las sociedades contemporáneas. Es el caso del sacrificio. A los antiguos druidas, como se mencionaba con anterioridad, se les vincula en ocasiones con sacrificios rituales de animales y/o humanos. En la Hermandad, su lugar lo ocupan las ofrendas no-vivas como alimentos frescos y bebidas naturales. No tan solo porque la ley no permita realizar sacrificios humanos, sino que otra razón es que consideran condenable el sacrificio de víctimas vivas. Por lo tanto, del mismo modo que exponen la pretensión de aproximarse a las verdaderas prácticas druidas precristianas, también manifiestan que es importante transformar algunas de ellas.

There's other ways to perform sacrifice that don't involve blood or life. We have to focus on what is going to be beneficial for modern people and modern people sensibilities. Because if we brought back everything from that we know from ancient Druidry it will probably not be a good thing for this society as a whole. The society needs different things that are different focus on different goal. We have to bring beliefs that match those goals and from the past (Entrevista a Keith, 10-VI-2020).

Nosotros somos recreacionistas y intentamos ser los más fieles. Es imposible también. A ver, estamos hablando de una cultura de hace tres mil años. Tres mil años atrás a hoy en día... Yo no tengo que ir reventando cabezas a nadie. Entonces, también lo vas amoldando a nuestra era. Ya te digo, yo en mi casa no le corto la cabeza al enemigo para ponerlo en la entrada de casa. No es el caso. Entonces, hay que *irlo* actualizando a nuestros tiempos pero sin perder que eso viene de antaño y hay unas formas (Entrevista a Jaume, 25-IV-2019).

Intentamos recuperar a nivel histórico y arqueológico todo lo que se estuvo haciendo en diferentes puntos de lo que son las zonas celtas. Pero a nivel de práctica religiosa igual tenemos constancia, en el mejor de los casos, de que se hacía x ritual. ¿Por qué se hacía? Bueno, no lo tenemos muy claro. Pero está ahí. Vamos a ver por qué se hace. Antes de centrarnos en tratar de continuar haciendo el ritual, vamos a ver primero por qué se hacía y luego ya si vemos que tiene lógica los intentamos adaptar a hoy en día (Entrevista a Laia, 11-V-2019).

Alfredo introduce otra vertiente en esta adaptación del druidismo en el contexto social actual. Menciona que en la época antigua era posible una mayor conexión con la naturaleza e, incluso, “desaparecer” viviendo en medio del bosque. Actualmente, a su modo de ver, este vínculo es más débil y es más complicado refugiarse durante un tiempo prolongado en el entorno natural debido a las obligaciones sociales de la vida moderna. Para él, lo ideal sería poder compaginar en armonía estas responsabilidades con excursiones y retiros puntuales a la naturaleza para “desconectar” y “sanar”.

Hoy en día eso no lo puedes hacer. No puedes desaparecer un día así sin más. Entonces, los cambios que tienes que hacer es eso. Seguir con la sociedad actual, pero intentar meter a la sociedad actual algo primitivo, algo de tu religión (...). Una mezcla del equilibrio entre la naturaleza y la tecnología” (Entrevista con Alfredo, 16-IV-2020).

Asimismo, reconocen que introducen nuevos elementos que son conscientes que probablemente los druidas precristianos no usaran, pero aprecian que son adecuados. Por ejemplo, el uso del incienso para la purificación previa al rito. También existen innovaciones en cuanto a las prácticas rituales. Una particularidad de la Hermandad Druida Dún Ailline son los denominados GUI (“oración” o “novena” en gaélico irlandés). Es un sistema diseñado como guía para realizar las “devociones” que se deben realizar a las divinidades con el fin de facilitar la relación con ellas y, de ese modo, conocer con quién se siente mayor afinidad. Fue creado por Mónica, incluyendo la elaboración de las frases

de las oraciones a recitar. Consiste en la ofrenda diaria a una deidad determinada durante un período de nueve días después de la luna llena, dependiendo de la época en la que se recibe su influjo y presencia. Aproximadamente cada mes se dedica un GUI a una deidad, siguiendo el calendario litúrgico de la orden.

Pese a ser conocedoras de las limitaciones de la reconstrucción e introducir algunas adaptaciones e innovaciones, se presentan como herederas del legado de los antiguos druidas. Sostienen que su labor consiste no solamente en recuperar sino también en mantener la tradición druida. Algunas de las personas de la Hermandad rechazan el término “neodruidismo” utilizado para designar el druidismo contemporáneo y diferenciarlo del druidismo precristiano por ese motivo. Consideran que añadir el prefijo “neo” es una forma de desautorizar la continuidad histórica que pretenden establecer con respecto al culto religioso de la época de las celtas. En cierta ocasión, Mónica cuestionó el concepto argumentando que del mismo modo en el que no se utiliza con el cristianismo, pese a los cambios y readaptaciones históricas que ha sufrido, tampoco es adecuado hacerlo con el druidismo. En realidad, la diferencia estriba en que en el caso del cristianismo sí se puede acreditar la continuidad ininterrumpida del culto a través de los siglos. Al menos, en tanto que religión organizada. Sin embargo, para otras personas de la orden el uso del término “neodruidismo” no es tan problemático, pues remite al gran lapso de tiempo en el que este culto, en su parecer, ha estado desaparecido u “oculto”.

En cierta parte tiene razón. Es una adaptación, es algo nuevo. Tú estás partiendo de algo que tienes a medio hacer y que es muy antiguo y lo estás acabando de reconstruir tú en una edad moderna haciendo que combine con esta época. Por esta parte sí que es un neodruidismo. ¿Basado con las fases de un antiguo druidismo? Sí. Pero es nuevo. Tampoco lo veo mal. (Entrevista con Alfredo, 16-IV-2020).

It is what it is, I guess. I'm not a fan of the word. It is probably necessary maybe in a academic sense to separate the druids now from the druids, the ancient druids because... You have to know what you are talking about. (Entrevista con Keith, 10-VI-2020)



### **6.3 Rituales y creencias**

En la Hermandad Druida Dún Alline, como en otras órdenes druidas, se otorga gran relevancia a la práctica ritual. A través de ella honran y establecen contacto con las divinidades, los ancestros y los espíritus de la naturaleza. De hecho, cada festividad suele estar dedicada a una o varias divinidades concretas. Estas divinidades son las *Fomoré* y las *Tuatha Dé Danann*, pertenecientes a dos tribus sobrenaturales de la mitología irlandesa. Las primeras representan para las practicantes las fuerzas de la naturaleza salvaje. Son personificaciones del caos, la oscuridad, la tempestad, la sequía y la muerte, entre otros fenómenos. Una de las más relevantes es Morrigan o Morrighu, diosa de la muerte y la destrucción. Las *Tuatha Dé Danann* ('Tribu de la diosa Danna'), en cambio, son para las creyentes la especie divina que trajo a los seres humanos grandes conocimientos como la medicina o artesanía. Algunas de las más representativas son Lugh, Dagda, o Brigid. En algunos casos, también convocan a los seres feéricos o los *Sídhe* aunque no es común. En todo caso, lo realizan en bosques y zonas naturales, pero lo evitan hacer en los altares.

#### **6.3.1 Celebraciones estacionales**

Las celebraciones estacionales se realizan siguiendo el calendario litúrgico lunar que sigue el curso natural anual de las cosechas y los procesos naturales. Es decir, comparten la "rueda del año" con otros paganismos y, para las practicantes, refleja la noción en el druidismo del tiempo como movimiento cíclico. Las creyentes también consideran que se refleja en las vidas humanas con el proceso de nacimiento, crecimiento, declinación y muerte, otorgándoles un paralelismo con el transcurso natural de las estaciones. En ese sentido, las festividades se vinculan a los solsticios y equinoccios actuales así como antiguos cambios de estación en el calendario continental celta, la tradición británica e irlandesa.

Las celebraciones principales son las referidas a estas últimas y tienen una duración de tres días, durante la fase lunar en la que se encuentran: *Samhain* (31 de octubre, 1 y 2 de noviembre), *Oilmelc* (31 de enero, 1 y 2 de febrero) –

*Imbolc* en otros paganismos—, *Beltaine* (30 de abril, 1 y 2 de mayo) y *Lughnassadh* (31 de julio, 1 y 2 de agosto). Sin embargo, según señalan las practicantes, existe un margen de 15 días, llamadas “mareas” en los que pueden ser celebradas. De ese modo, se dispone de tiempo para realizar los rituales durante ese período en el caso de no haber podido llevarse a cabo las fechas señaladas.

A grandes rasgos, *Samhain* es para las creyentes una ocasión para honrar a los ancestros (antepasados familiares o de la propia tradición druídica). Adquiere por ello un tono lúgubre y melancólico, de recordatorio y homenaje a los difuntos. También marca el final e inicio del año celta y los “días que no existen”, como se explicaba anteriormente. *Oimeic* es el momento de la preparación ante la próxima temporada de cultivo y ganado en el que se realizan ritos de abundancia y fertilidad así como se produce una labor de introspección para las “semillas” de los trabajos físicos y espirituales de cada persona. En *Beltane* se celebra la fertilidad de la tierra y se agradece las recompensas del ganado. Finalmente, en *Lughnassadh* se produce el reencuentro de las practicantes de todos los *groves* ya que, para ellas, antiguamente se producía la reunión entre algunas tribus celtas. Se trata de una festividad con tono más ocioso y festivo de congregación y agradecimiento a la tierra de los frutos proporcionados.

En el caso de las festividades relacionadas con los actuales cambios de estación, en la Hermandad se denominan *Mean Geimridh* (solsticio de invierno), *Mean Earraig* (equinoccio de primavera), *Mean Samhraidh* (solsticio de verano) y *Mean Foghamar* (equinoccio de otoño) (véase Anexo).

La distribución de la Hermandad Druida Dún Ailline en los *groves* facilita la reunión para realización conjunta de los rituales de las festividades, agrupándose aquellas que pertenecen a una zona geográfica concreta. Aunque tratan de hacerlo lo más próximo a las fechas sacras, adaptan los días de la realización de los ritos por cuestiones de compatibilidad. Procuran reunirse en días no laborales para garantizar la asistencia del mayor número posible de personas ya que, como exponen, deben ajustarse a la vida moderna debido a que no viven en una sociedad regida por el calendario celta irlandés, sino por el gregoriano. Normalmente los ritos se realizan a medio día a excepción de *Samhain*, que se

hace de noche, y preferiblemente en entornos naturales tales como montañas, bosques y parques.

A partir de la asistencia a diversos ritos, he podido observar cómo, en primer lugar, se realizan los preparativos a cargo de los sacerdotes y las sacerdotisas, quienes ofician los ritos en todo momento. En el *Grove An Fiach Dubh* la principal sacerdotisa druida es Mónica, puesto que es la responsable de la arboleda. Jaume, sin embargo, adquiere progresivamente papel a medida que avanza en su aprendizaje sobre el sacerdocio. Examinan las condiciones del lugar y localizan los puntos cardinales para la disposición del altar, que debe estar orientado hacia el norte, y la colocación de los objetos sagrados. Los puntos cardinales sirven como referencia para disponer los objetos sagrados pertenecientes a las antiguas cuatro regiones de Irlanda. Así pues, al norte, donde se situaría Ulster, se pone la espada de Nuada, pues es donde se cree que venían los guerreros. Al este, perteneciente a Leinster, se coloca la lanza de Lugh debido a que se trata de un dios solar y es por donde sale el sol. En el sud, Munster, se dispone la piedra de Fal. En Connacht, el oeste, se sitúa el caldero del Dagda. En el centro, Meath, el Biler o bastón de Tara.

Este bastón representa el *Axis Mundi*, el árbol que conecta los mundos. Según las practicantes de la Hermandad, la cosmología druídica irlandesa está compuesta por tres mundos o reinos: el mundo de la tierra, donde viven los humanos; el del cielo, en el que se sitúan las deidades, y el del mar, donde conviven los ancestros. El reino de la tierra suelen representarlo con objetos como piedras, pequeñas ramas de árbol o con inscripciones *Ogham*<sup>15</sup>, flores recién recogidas, castañas o setas. Respecto al reino del cielo, es común que coloquen plumas de pájaros. Finalmente, el reino del mar lo simbolizan con caracolas, conchas u objetos en forma de estrella. Es frecuente que los tres reinos estén acompañados en los altares con pequeñas velas de té blancas y/o velas gruesas de colores en representación a algún reino en concreto. Por ejemplo, en azul para el reino del mar o el verde para el de la tierra. Tal y como han explicado en alguna ocasión, en el *Axis Mundi* estos mundos o reinos vienen

---

<sup>15</sup> El Ogham es el sistema de alfabetización y escritura que se atribuye a los antiguos celtas. Consiste principalmente en trazos o muescas de forma recta en la superficie de ramas de árbol talladas. Se suele confundir con las runas, aunque estas son nórdicas.

representados de la siguiente manera: el tronco en referencia al reino de la tierra y los humanos, las raíces el reino del mar o de los ancestros y las ramas el del cielo y las divinidades.

A pesar de que estos elementos son los que en todas las ocasiones utilizan, los altares varían debido a las ofrendas y otros componentes que se incluyen en función de las festividades. Cabe destacar que se intenta que sean de origen natural dentro de lo posible, pero es común el uso de envases u objetos artificiales, como por ejemplo velas eléctricas, envases para contener las ofrendas líquidas y las calaveras utilizadas en la festividad lúgubre de *Samhain*, tal y como he podido observar en asistir al ritual celebrado en esta fecha en 2018 donde se usaron calaveras de plástico. Pese a ello, para la realización de fotografías previas al acto ritual, se suelen esconder los envases, precios o elementos plásticos de algunos objetos. Denota la voluntad de preservar, al menos en apariencia, una sensación de completa “naturalidad”, evitando cualquier detalle que atisbe “artificialidad”.

El rito para el solsticio de invierno, *Mean Geimridh*, que se realizó el 22 de diciembre de 2019, permitió observar una amplia variedad de los objetos rituales citados. Se celebró en la casa particular de Jaume y María. Tras encontrarme en el transporte público con Laia, Mario y Alfredo, me dirigí hacia la vivienda con ellos. Puesto que no era la primera vez que íbamos Laia y yo con ocasión de los rituales, indicamos el camino a Mario y Alfredo, quienes asistían por primera vez a un ritual del *grove*. En la casa esperaban Jaume, María, Mónica y dos de sus familiares que la acompañaban aunque no son practicantes del druidismo y a los cuales conocí por primera vez en *Samhain* de 2018. Después de unas breves saluciones y pequeñas conversaciones casuales en el salón, Jaume, Mónica y Laia se dirigieron hacia la habitación colindante para realizar los preparativos del ritual, disponiendo en el altar los objetos sagrados y cuya colocación final fue la siguiente:

El altar, situado al lado izquierdo y mirando hacia la entrada de la casa, es el del ritual del día de hoy: el *Mean Geimridh* o solsticio de invierno. Un tapete de color azul con estrellas, lunas y soles dibujados en color amarillo, cubren la mesa. Encima de la tela, se sitúan los objetos. En el lado izquierdo están colocados una caracola grande, pequeñas conchas y una vela de color azul sobre una concha grande, todo simbolizando el reino del mar. En el

extremo norte se representa el reino del cielo con la espada, plumas de pájaro (aunque hay una artificial negra y con calaveras, es decir, pirata) y una vela de té de color blanco. En el lado derecho, se sitúa el reino de la tierra con piedras que parecen ser cuarzos y sobre una concha volteada una vela de color verde. En cuanto a la distribución de los objetos míticos, siguen la misma colocación que de costumbre: el caldero de Dagda en la izquierda, el oeste; la piedra de la verdad en el extremo sud; la espada en el norte, y la punta de la lanza en el lado derecho, el este. El bastón de tara (que realmente es uno del Camino de Santiago tal y como lo indica literalmente una inscripción), representa la tierra de Meath. Está sujetado con una maceta marrón claro de plástico lleno de piedras para poder mantener recto el bastón. Lo acompaña una rama de abeto artificial. Otras ramas del mismo árbol artificial (seguramente de algún árbol de navidad artificial) están colocadas en la mesa con majoletos (en la zona sud y en la del norte, bajo la espada). En el centro, una vela gruesa de color naranja preside el altar, representando la luz y energía solar, por ser el solsticio. También destaca un cuerno, recientemente incorporado, sujetado por una estructura de hierro y con gravados de la cruz de Bride en amarillo y una especie de círculo con nudos que le envuelve (Fragmento de diario de campo, 22-XII-2019)

Tras los preparativos, se produce la purificación del lugar sacro y la bienvenida a las personas participantes. En los rituales grupales, los sacerdotes y las sacerdotisas de la Hermandad son las encargadas de realizar la limpieza del “entorno”. Encienden una mezcla de varias hierbas silvestres, aunque también se permite el uso del incienso. Suele ser utilizado el incienso en polvo, pero Jaume en ocasiones usa el palo santo. Este fue el caso de *Mean Geimridh*, en el que me explicaron su función mientras colocaban los objetos sagrados previamente al rito:

Mónica queda dubitativa durante un rato, pero al cabo de unos segundos le dice a Jaume que use los "incienso incienso". Aunque Jaume advierte que tiene palo santo y lo saca de sus cajones, debajo del altar particular. En ese momento, Mónica le propone usarlo antes del ritual, por toda la estancia, para que purifique el lugar, pues es esa su finalidad según explica. Quim lo hace y comenta, como curiosidad y al mismo tiempo que si uno corta el palo santo no huele. Solamente suelta aroma cuando se ha dejado caer de manera natural o, tal y como él expresa, “morir por si solo”. Él mismo tiene palo santo cortado y no emite olor (Fragmento de diario de campo, 22-XII-2019).

La bienvenida tiene lugar justo después. Tal y como pude observar en *Mean Geimridh* o solsticio de invierno, quienes offician el rito son las encargadas de dar

la bienvenida a las participantes dibujándoles en la frente el símbolo del *Awen*<sup>16</sup> con aceite de corteza de árbol (preferiblemente de roble) o con incienso. Después de hacerlo, pronuncian unas palabras respecto a la protección del cuerpo, de la mente y del espíritu. Finalmente, les invitan a entrar al lugar y les instan a colocarse en forma de semicírculo frente al altar. Una vez están todas las personas distribuidas, se realiza una especie de introducción sobre la festividad, leyendo en voz alta del corpus (un dossier plastificado) la explicación del motivo por el que se celebra y las divinidades que se honran en ella.

Por ejemplo, en *Mean Foghamar* se realizó esta explicación previa a la realización del rito. Se celebró el 29 de septiembre de 2019 también en la casa de Jaume y María, cuyo ritual tuvo lugar en la misma habitación con el altar para los ritos de las celebraciones estacionales grupales. Antes del rito oficiado por Jaume y Mónica, leyeron en voz alta la explicación siguiente sobre la significación de la festividad del dossier que suelen utilizar con ese fin:

Se trata de una explicación breve del motivo de la festividad de *Mean Foghamar*. En ella se expone que es la época del barbecho, es decir, del descanso de la tierra para luego poder cultivar. A nivel simbólico, esto quiere decir que se debe agradecer este momento de descanso y reflexión personal e interior (Fragmento de diario de campo, 29-IX-2019).

El ritual de *Mean Earraigh* también vino precedido de esta introducción. Debido a que tuvo lugar el 20 de marzo de 2020, en pleno confinamiento, se realizó de manera online. Se hizo una retransmisión en directo a través de las plataformas de Facebook e Instagram principalmente dirigida hacia las integrantes de la Hermandad, pero estaba abierta a espectadoras externas a la orden, por lo que pude observar el ritual desde el perfil de Facebook de la Hermandad (véase apartado 6.7). El sacerdote que oficiaba el rito fue el encargado de hacer esta explicación de lo que representa la festividad para la tradición de la Hermandad:

Antes de realizar el ritual hace una introducción. Primero, se presenta a él mismo como sacerdote de la HDDA y explica que la orden sigue la tradición del ciervo. Seguidamente, explica cuál es la festividad y los dioses honrados

---

<sup>16</sup> Según **las** integrantes de la Hermandad, significa literalmente “inspiración” y es uno de los símbolos más representativos del neodruidismo. Está conformado por tres líneas de la misma longitud que convergen sin tocarse en la parte superior. En ocasiones se representa con tres puntos por encima de las líneas. Es un ejemplo de la relevancia del número tres que se cree que otorgaban las celtas, siguiendo un pensamiento trino. Otro símbolo que lo representa es el *triskel*, pues representa la unión de los tres estados de la materia: mental o emocional, espiritual y físico.

el día de hoy. Se trata de *Mean Earraigh*, esto es, la celebración de la llegada de la primavera en el hemisferio norte, aunque en el del sud se trataría del *Mean Foghamar* debido a que entraría en el otoño. Expone que la primavera, al igualarse el día y la noche, es un punto de equilibrio, de igualdad, que también define como “un momento visagra” al dar paso “un momento a otro”. El equilibrio que representa esta festividad es un valor y una meta a la que aspirar aun reconociendo que no siempre se está allí, en ese punto. Lo vincula a la verdad que debe seguirse durante el camino druídico, es decir, un valor que todos los que siguen el druidismo deben perseguir. Por otro lado, indica que se trata de una festividad dedicada específicamente al dios Aengus Mac Og y la diosa Boann (Fragmento diario de campo, 20-III-2020).

Se inicia el ritual con la apertura del umbral entre los mundos mediante el sonido<sup>17</sup>, principalmente producido por un cuerno natural o un *Bodhrán*<sup>18</sup>. Alzando una caracola, se recita una oración para pedir a Manannán Mac Lir, divinidad acuática percibida como psicopompo, que deje caer el “velo” que separa los tres mundos<sup>19</sup>. De ese modo, se permite posteriormente el contacto con las entidades sobrenaturales.

A continuación, se realiza la invocación a la tierra sagrada de Irlanda mediante la eficacia simbólica de los objetos sagrados, a saber, el caldero, la lanza, la espada y la piedra. Lo he observado en los rituales a los que asistido, pero Keith lo explicó de la siguiente manera en la entrevista que le realicé: “The ritual that we use in the brotherhood it recreates Ireland. We are bringing Ireland to us” (Entrevista a Keith, 10-VI-2020). Aunque también se invocan los tres reinos – el de la tierra, el del mar y el del cielo – al tiempo que se encienden las velas que los representan. Puede advertirse a partir del siguiente fragmento de diario de campo sobre la celebración del pasado *Mean Geimridh* de 2019:

Mónica hace un llamamiento a los territorios de Irlanda (también Erin o Eire) con los objetos sagrados, siguiendo los puntos cardinales: al norte (Ulster) con la ayuda de la espada, que permite luchar contra la injusticia; del oeste (Connacht) sosteniendo el caldero de Dagda que nutre; en el sud (Munster) con la piedra de la verdad; en el este (Leinster) gracias a la lanza, y en el

---

<sup>17</sup> Las informantes han llegado a explicar en algunos encuentros que en el druidismo se considera que la palabra y el sonido tienen poder. Por ese motivo, en los rituales se crea sonido para incentivar la energía. Se cree que los antiguos druidas mantenían la transmisión exclusivamente oral al ser conocedores de este dato e intentar reservar el conocimiento a las personas iniciadas.

<sup>18</sup> Tambor tradicional irlandés. Se suele utilizar para la denominada “música celta”.

<sup>19</sup> De todos modos, tal como se puntualizaba previamente, este velo u pórtico “cae” de forma natural en las festividades de Beltaine y Samhain, puesto que se cree que en estas épocas es más fino. Por ello se cree que en dichas celebraciones la comunicación con otras entidades es más fluida o fácil de conseguir.

centro (Meath) cogiendo el bastón de tara en representación del clan, por lo que pide que crezca fuerte la Hermandad (Fragmento de diario de campo, 22-XII-2019).

Seguidamente, se lleva a cabo la invocación a las divinidades o entidades, dependiendo de la festividad. Por ejemplo, en el ritual del solsticio de invierno, *Mean Geimridh*, se convocan a Bride (Brigit), Dagda y el héroe solar Fionn MacCumhaill. En *Samhain*, en cambio, está destinado a rendir homenaje a los ancestros de la tradición y antepasados familiares de las participantes.

Tal y como he podido comprobar a partir de la existencia a algunos rituales, existe una figura de guardián o guardiana que custodia el lugar para evitar posibles problemas derivados de la entrada de seres con intenciones dañinas. La persona que desempeña ese papel explicita su función tras la invocación, sosteniendo en todo momento una espada. Se encuentra ejemplificado en la siguiente oración pronunciada por el sacerdote druida que ofició el pasado *Mean Earraigh*: “a todos aquellos con mala intención o que quieran causar daño, soy el guardián del umbral y no podrán pasar. Sabed que este lugar está protegido por mi espada y mi honor. Nos hemos reunido para honrar las viejas costumbres y practicar el culto a los antiguos dioses” (Fragmento de diario de campo, 20-III-2020).

Una vez se han convocado a las divinidades y/o entidades sobrenaturales, se realiza la devoción mediante la ofrenda. Por un lado, la de alimentos frescos, como fresas, pan, queso, verduras, yogur, frutos secos y frutas del bosque. El tipo de alimento a ofrendar es en función de lo requerido por la festividad. En otras palabras, ciertas festividades exigen la presencia de ciertos alimentos y bebidas. En *Oilmelc*, por ejemplo, es necesario para el ritual la ofrenda de leche o sus derivados (queso o yogur). Se asocia con la época del año en la que se inicia el periodo de lactancia de las ovejas. De hecho, explican las practicantes que el término de *Oilmelc* significa literalmente “leche de ovejas”. Este dato lo conocí específicamente en la celebración de *Oilmelc* del 2019, realizado también en casa de Jaime y María. En la presentación de la festividad, previo al rito, Mónica lo explicó de la siguiente manera:

Mónica expone que *Oilmelc* es una festividad dedicada a la diosa Bride o Brigitte, una festividad que está entre el solsticio de invierno y el equinoccio



de primavera. Se realiza en este momento del año para ir “despertando” a la naturaleza, ante la posterior llegada de la primavera. Es el momento donde las ovejas empiezan a echar leche. De hecho, *Oilmelc* significaría “leche de ovejas”. Se trata principalmente de un ritual de purificación (Fragmento del diario de campo, 02/II/2019).

Las ofrendas también las constituyen bebidas alcohólicas, concretamente la hidromiel, el vino o la cerveza. Argumentan que el alcohol facilita el establecimiento de contacto con las entidades. Aun así, en otros casos se llega a ofrendar mezclas herbales con inciensos y resinas así como elementos manufacturados como hierro forjado, muñecos en representación de las deidades o velas caseras.

Dicen que en ocasiones se toma un pequeño trago o se consume parte de comida que se ofrece. Sin embargo, debe diferenciarse de la porción que está destinada a las divinidades puesto que, de lo contrario, se considera una falta de respeto: “No metes la mano en el plato de un invitado de honor, porque sería una falta de respeto, no? No bebés de su cuerno, le ofreces lo mejor de lo que tienes” (Patricia, mensaje de WhatsApp al grupo de la Hermandad, 17-XII-2020). Las ofrendas se dejan tres días en el altar, pero después deben ser “retornadas” a la tierra para que las divinidades y las fuerzas naturales sean quienes las acaben de consumir. También es una manera de “devolver” los alimentos y las bebidas que la naturaleza brinda a los seres humanos. Por tierra entienden cualquier lugar natural, aunque preferiblemente parque, bosque, playa, campo o montaña. Si no es posible, explican que se debe entregar a árboles, plantas domésticas, en jardines interiores u otros elementos naturales al abasto. En estos casos recomiendan el uso de ofrendas líquidas únicamente para evitar la putrefacción y el mal olor posterior de los alimentos.

La ofrenda básica sería el vino o el pan. Entonces, un problema es que en un altar se te llena de mosquitas y... en verano, cuando ofrendas leche, ya a la que te das cuenta tienes ahí el yogur (se ríe), pero... Ya... No, no. Y luego eso, los llevamos a la naturaleza. Yo, en mi caso, tengo un par de jardineras donde hecho... Es que no la puedes echar ni al váter ni nada. Hay que poner en tierra. Entonces, según lo que es, lo guardo en el congelador y cuando voy a la montaña lo llevo y lo dejo en el bosque. Son manzanas, pan... Y aquello pues lo consume la misma tierra o los animalillos. (...) Cuando es líquida [la ofrenda] pues lo hecho en un tiesto... tal. (...) Pero cuando son manzanas, o comida pues lo guardo, lo meto en el congelador y, cuando me voy a Rubí o donde sea, lo llevamos y en el bosque

lo dejamos. Y, claro, los animalitos se lo comen. Y aquello pues ya... digamos que la energía, la ofrenda, se lo ha llevado la divinidad o los ancestros por decirlo de algún modo, y lo físico se lo comen los animales, los pajaritos, etc (Entrevista a Mónica, 8/II/2019).

En festividades puntuales, además de las ofrendas, se realizan otras actividades. A modo de ejemplo se encuentra *Mean Geimridh*, pues al tratarse de una celebración de “renacimiento” e “iluminación” se tapa a las participantes con una manta con el diseño de tartán lila, la que identifica al *grove* de los cuervos<sup>20</sup>. El pasado ritual de dicha festividad, pude observar cómo Mónica lo hacía a todas las participantes del rito durante unos nueve y catorce segundos. Después, quitaba rápidamente la manta para que el “golpe de luz” simbolizara ese renacimiento de la persona. Posteriormente recitaba una oración relativa a esa resurrección desde la oscuridad e instaba a “iluminar el mundo”.

En otras ocasiones se realizan meditaciones guiadas por la druidesa o el druida, como las que me fue posible presenciar en *Mean Earraigh* de este año y *Samhain* de 2018. Según el sacerdote que ofició el rito en el primer caso, la intención era visualizar un paisaje bucólico y reflexionar sobre “el despertar de la tierra” en la época del equinoccio de primavera. En el segundo, en el que oficiaba Mónica, explicó que se trataba de establecer contacto con los ancestros y los familiares cercanos fallecidos.

En la misma festividad de *Samhain*, al tratarse del inicio del año, se reparte entre las participantes pequeñas ramas con inscripciones *Ogham*, tal y como pude ver tras el rito de la festividad. En esa ocasión, el sacerdote que las repartía me explicó que cada inscripción representa y transmite el mensaje acerca del futuro de ese año a la persona, hasta el próximo *Samhain*. También pude reparar en que la interpretación de ese mensaje corre a cargo del sacerdote o la sacerdotisa que haya aprendido sobre el valor profético de algunas inscripciones *Ogham*. El

---

<sup>20</sup> Cada *grove* o arboleda dispone de un diseño de tartán distintivo. Las personas incluidas dentro de los *groves* pueden elaborar piezas de ropa tradicional con la tela del tartán, como por ejemplo *kilts* o capas. El tartán del *Heritage of Scotland* (color morado) pertenece al *Grove An Fiach Dubh*. El *Clan Machenzie* de Escocia al *grove* de las olas (azul y verde). El tartán típico de Irlanda (diversas tonalidades de verde) al *grove* de las nutrias. Y el *Pride of Scotland* al *grove* de los osos.

propio sacerdote afirmó que era debido a que es un aprendizaje que únicamente pueden emprender quienes aspiran o han sido iniciados en el sacerdocio.

Al acabar con los pasos previos, se realizan las desconvocaciones y agradecimientos siguiendo el mismo procedimiento. Primero a las divinidades y los reinos, y después a la tierra sagrada de Irlanda. En el proceso, se apagan las velas que estaban encendidas y se prefiere hacerlo con los dedos mojados en saliva que mediante aire, pues se considera más respetuoso. El cierre del ritual se produce con el sonido de algún instrumento, del mismo modo en el que se inicia el ritual. En la despedida final se pronuncia *Boith sé*, que significa “así sea”.

Frecuentemente, tras finalizar el rito, las personas reunidas comparten una comida con alimentos que entre todas han traído al lugar, al margen de aquellos que se han ofrendado. En el caso de los encuentros a los que he podido asistir, los alimentos eran tanto conservas y alimentos preparados, como cocinados por algunas de las asistentes – en el caso de haber sido realizado el ritual en un domicilio –. Entre los alimentos consumidos por los comensales que he podido atisbar en los encuentros se encuentran: pan, tortilla de patatas, salmón, mejillones, pollo, jabalí, paté, tostadas, patatas fritas, aceitunas o queso. Usualmente se trataba de los alimentos ofrendados a las divinidades que previamente se había reservado una pequeña porción para la consumición de las participantes.

Las celebraciones, de ese modo, no solo sirven para realizar conjuntamente los rituales, sino también para compartir tiempo y comensualidad con el resto de integrantes del grupo. Es más intenso en el caso de las grandes celebraciones, aquellas en las que se llega a convivir todos juntos al tratarse de festividades tradicionalmente de reunión: *Samhain* y *Lughnassadh*. En *Samhain* se reúnen los de un mismo *grove* en una masía o casa en medio de un entorno natural y aislado al tratarse de una festividad solemne en recuerdo a los antepasados y familiares cercanos, tal y como pude apreciar en la celebración del 2018. En cambio, en el segundo, se produce el reencuentro de todas las integrantes pertenecientes a los diferentes *groves* de la Hermandad Druida Dún Alline. Hasta el momento no he podido asistir, pero diversas informantes me han relatado cómo realizan conjuntamente los denominados juegos de Lugh. Estos

agrupan una serie de pruebas de poesía y físicas (como el tiro con arco, *soft combat* o duelos de espadas) y talleres de manualidades. De igual manera, se realizan las iniciaciones de sacerdocio.

Finalmente, cabe destacar que durante el ritual los roles de las personas participantes quedan claramente definidos. En los rituales que he presenciado eran las sacerdotisas y los sacerdotes druidas quienes han oficiado el rito, llegando a realizarlo más de uno a la vez como es el caso de Mónica y Jaume. Las personas creyentes no aspirantes al sacerdocio mantienen una actitud más pasiva, ante la guía y las instrucciones de la sacerdotisa o el sacerdote. Este hecho es debido a que, según han expuesto en diversas conversaciones informales Mónica y Jaume, es quien que gestiona la energía de las participantes para poder llevar a cabo el ritual. También la de los objetos<sup>21</sup>, para producir el contacto con las deidades o seres sobrenaturales, incluso generando sonido con ese fin. Son asimismo las responsables de que, al finalizar, todo vuelva al estado previo al rito, incluyendo la energía de quienes participan.

El vestuario es un aspecto que permite distinguir entre los grados dentro del druidismo, vinculándose estrechamente con estos roles. En los ritos se ha observado que las aspirantes al sacerdocio visten encima de la ropa casual una túnica blanca con capucha. Si han sido iniciadas y han recibido su nombre sacerdotal<sup>22</sup> portan una sobretúnica de color verde, aquella distintiva de las órdenes de tradición irlandesa según afirman las creyentes. Un cinturón les sirve para sustentar los instrumentos rituales que serán utilizados durante el ritual, tales como cuernos, una hoz o puñales pequeños. En cambio, las creyentes no aspirantes ni iniciadas en el sacerdocio suelen vestir con ropa casual. Siempre y cuando no dispongan de indumentaria de tartán, es decir, prendas como el *kilt* o capas con el diseño tartán emblema del *grove* al que pertenecen.

---

<sup>21</sup> Los objetos del altar adquieren energía a partir de la realización del ritual, llegando incluso a “acumular” siendo necesaria su limpieza a menudo. Según expresan las creyentes, puede ser perjudicial e incluso impedir dormir plácidamente. Algunas exponen que realizan la limpieza en el comienzo de cada estación para aprovechar a decorar el altar adaptándolo a la época. Por ejemplo, para primavera flores; en otoño hojas secas, castañas y calabazas; en invierno muérdago y para verano trigo.

<sup>22</sup> El nombre sacerdotal está compuesto a partir de la unión de, por un lado, la traducción aproximada del nombre de pila en gaélico irlandés y, por otro, el atributo destacable de la persona designado por otros sacerdotes o sacerdotisas del clan.

### 6.3.2 Devociones individuales y los GUI

Independientemente de la realización conjunta de los rituales en las festividades estacionales, las creyentes deben hacer las devociones, esto es, las oraciones y las ofrendas a las entidades de manera individual. Cada una de ellas tiene en su casa un altar en el que están representados los tres reinos y los objetos sagrados míticos de Irlanda. Todos los días devocionan y honran personalmente a sus ancestros, teniendo para ello en sus altares un apartado para las fotografías de familiares y amigos fallecidos.

Además, las nuevas integrantes deben realizar todos los GUI en los períodos pertinentes para introducirse en la práctica de recitar las oraciones y de las ofrendas. El corpus con estas oraciones e instrucciones de las ofrendas, en formato de dossier, es distinto al sacerdotal. Algunas de las informantes me han explicado que al principio, en época de formación, se realizan ofrendas a todas las divinidades para que, mediante la práctica, la persona pueda descubrirlas poco a poco y conocerlas mejor. Transcurrido un tiempo, puede escoger concretamente a una o varias en función de lo que perciben como mayor afinidad. A partir de ese instante, ya solo están obligadas a devocionar a estas deidades concretas, aquellas a las que desean rendir culto mediante las ofrendas y el encendido de velas. Deben llevarlo a cabo en los períodos pertinentes determinados en el calendario litúrgico, esto es, los días que rigen las deidades.

Cabe destacar que en cierta ocasión, al respecto de las devociones individuales de los nuevos llegados a la Hermandad, las profesoras del sistema de enseñanza les instaron a no arrollidarse en las devociones ya que perciben en este acto un gesto de sumisión o humillación. Les explicaron que este gesto que hacían de manera inintencionada y quizás inconscientemente procedía de la influencia judeocristiana en nuestra sociedad. Subrayaron que en el druidismo a los dioses se les debe “mirar cara a cara”, tal y como expresan: “nosotros no nos arrodillamos ante los dioses y diosas. (...) Nosotros nos tratamos de igual a igual. Con respeto, pero sin humillarnos” (Mónica, mensaje de WhatsApp al grupo de la Hermandad, 6-VI-2020).

Algunas personas aluden a una “elección” mutua de las practicantes y las divinidades, resaltando que la deidad también puede y debe mostrar la aceptación del vínculo. Ciertamente, me han llegado a explicar que lo descubren por “detalles”, “señales” o “sueños” a través de los cuales la deidad parece establecer contacto con la persona para comunicárselo. Suele recomendarse realizar meditaciones para lograr encontrar estas “pistas”, tal y como las denominan. Es común que al ser interrogadas expongan que las deidades fueron los que las “escogieron”, en lugar de lo contrario. Entre las divinidades se encuentran las “luminosas”, pertenecientes a la luna llena, y las más “oscuras”, relativas a la luna creciente tal y como me expuso una practicante en uno de los encuentros:

Laia explica que cada uno tiene que pensar en el primer año a qué dios quiere devocionar y, posteriormente, dos más de manera gradual. Señala que ellos “te eligen” y “te llaman”, aunque este punto de “escoger” lo considera algo recíproco. Lo describe como una relación entre divinidad y persona de afinidad y conexión más que puramente de “ayuda” por parte del dios o la diosa. Comenta que es un tanto relativo puesto que no pueden ayudar si una o uno no se esfuerza ni cumple con las ofrendas. Se acaban teniendo tres dioses a los que ofrendar y devocionar. Dos de ellos son “luminosos” y otros quizás no tanto, refiriéndose a estos como más “ocultos” o como más alejados, que “pasan” más de la persona. Las ofrendas deben hacerse en las festividades que corresponden (por ejemplo, en diciembre a Dagda), siguiendo el calendario de la rueda del año (Fragmento de diario de campo, 13-XII-2019).

Cabe mencionar el caso de unas devociones individuales que deben llevarse a cabo en los *Beannaithe Laethanta* (Los Días Sagrados), a finales de diciembre. El acceso al sistema de enseñanza de la Hermandad que se me ha ofrecido me ha permitido conocer que se trata de un período de seis días, desde el 26 al 31, reservado para la reflexión de las que consideran las seis virtudes más importantes del druidismo: el honor, la honestidad, la justicia, la hospitalidad, la lealtad y el valor. A las de primer curso se les explica que en cada uno de los días las practicantes deben meditar sobre una virtud y realizar unas ofrendas determinadas a los dioses que se relacionan estrechamente con ellas. A saber, el dios solar Bel, Morrigan, Bride Ambue, Danu, Dagda y Lugh, respectivamente. La finalidad es adquirir individualmente estas virtudes para “crecer” como personas y, por extensión, como comunidad drúidica.

### 6.3.3 Ritos de paso

En la Hermandad Druida Dún Ailline también se ofician ritos de paso. Están principalmente destinados a aquellas personas que pertenecen a la Orden. Sin embargo, también se ofrece la posibilidad a otras personas, especialmente paganas como asatrú, odinistas, brujas o brujos de creencia pagana y wiccanos o wiccanas. No exigen ninguna iniciación o pertenencia a la Hermandad, pero sí que señalan la necesidad del respeto hacia su culto.

Una de las ceremonias es la bendición y bienvenida del bebé recién nacido. Destacan que no es similar a un bautizo cristiano, puesto que el rito no adscribe al bebé al culto. La pertenencia a la creencia druídica tan solo podrá ser ejercitada por la propia persona, bajo su propia decisión a partir de la mayoría de edad. Por el contrario, se trata de una bienvenida social y presentación ante la comunidad druídica y las deidades. Mónica ha llegado a describir que consiste en dar vueltas con el bebé en brazos alrededor de un fuego, aunque sin especificar cuántas, y pedir a las divinidades por su salud y bienestar.

Por otra parte, se realiza la denominada “unión de manos”, aquello que comúnmente se conocería como una boda. Según me ha explicado Mónica, en la ceremonia se une a las personas mediante un vínculo consagrado por los dioses, a quienes se les solicita su protección y su mantenimiento. Las dos personas emiten sus votos y declaran públicamente ante los dioses y los presentes la voluntad de compartir su vida hasta que el amor desaparezca, si es que sucede. Un documento sin validez legal, puesto que los casamientos druidas no lo poseen en España, recoge las firmas de la pareja nupcial, los padrinos, el sacerdote o la sacerdotisa que ha oficiado la ceremonia y los asistentes en calidad de testigos. Aunque legalmente no tiene validez, ese papel está destinado a servir para el recuerdo de la unión. Existe la posibilidad de realizar lo que llaman disolución de esponsales, un rito mediante el cual se deshacen los votos de la unión de manos.

Nosaltres, en el nostre ritus, per exemple, lo que sí que demanem es que Brigitte, que es la deessa de la llar, que mantingui la seva llar i a la divinitat Angus Mac Og, la divinitat dels enamorats. Sempre el representen com un noi jove de vint-i-pico amb tres ocellets que li donen voltes al voltant del cap. Molt romàntic, molt irlandès. Es demana que mantingui la flama. (...) O sigui

no es una obligació. És un “jo estaré amb tu perquè t’estimo. I igual que tu ets lliure d’estar amb mi, jo soc lliure d’estar amb tu” (Entrevista con Mónica, 14-IX-2018).

Otra ceremonia que desde la Hermandad Druida Dún Ailline se ofrece es la del funeral siguiendo la tradición druídica. Mónica expone que se trata de una ceremonia de despedida y homenaje de la persona fallecida que desde hace años es posible solicitar en las Pompas Fúnebres de la Generalitat de Catalunya para realizar en los tanatorios, aunque de momento nadie lo ha pedido. No obstante, el corpus establecido está pensado para celebrar el viaje del alma de la persona fallecida al otro mundo, donde viven el resto de los ancestros. Mónica en cierta ocasión me relató cómo se realizaría el ritual, explicando que en primer lugar se encendería un fuego sagrado en un recipiente para que su luz guíe a la persona fallecida hacia el otro mundo, mientras se harían tocan unos tambores. Seguidamente, con una mezcla herbal, se ahumaría el cuerpo, el ataúd o una fotografía suya, dependiendo de lo que se disponga. En un paño blanco se esparcirían los restos de un cuenco de barro roto con un martillo, que Mónica resalta que simbolizaría la liberación del alma de su cuerpo, representado por el cuenco. Finalmente, se realizaría una oración recordando que la rueda de las vidas sigue girando tras el fallecimiento. Esto es, que tras la muerte sucede la vida y viceversa, según el druidismo que ellos practican.

A nivel personal, varias de las informantes han expuesto que preferirían enterrar las cenizas de las familiares en sus jardines para poder honrarles y “verles” diariamente. También les gustaría que sus propios cuerpos fueran incinerados y sus cenizas fueran enterradas en lugares naturales o debajo de árboles, para permitir que el ciclo de la vida continúe al servir como alimento de a la tierra. Esta cuestión apareció en una conversación que mantuvieron algunas acerca de esta temática horas antes del rito de *Samhain*, a colación del sentido lúgubre de la festividad:

Mónica comenta que su idea es sacar a todos sus familiares fallecidos de los nichos y dejarlos en un entorno natural. Para ello, dice que va a “mover los papeles que sean necesarios” para poder sacar los huesos e incinerarlos. Los restos los depositará en un jardín de la casa (...). Pondrá vallas y los nombres de sus antepasados, junto a sus cenizas. Quiere tenerlos cerca y tener la posibilidad de visitarlos cada día y hablarles. Los cementerios al estilo de Montjuic no le gustan porque le da una sensación



de abandono. Laia está de acuerdo con ella y prefiere también “volver a la tierra y no estar en una caja”, porque le da la sensación de que se va a convertir todo en algo parecido a *Walking Dead*, según apunta. Mónica explica que ella cree que la manera más “honestamente” de “volver a la tierra” es incinerar y poner los restos en un árbol o en un bosque. Ambas opinan que es lo mejor y que no hay nada “más bonito que eso”.

El hecho de estar en un nicho para ellas es encerrarse, siendo “un trozo de carne” que se deja ahí, sin utilidad alguna. En cambio, si se incinera y echa en la tierra, se alimenta y se está viviendo. En palabras de Mónica: “tu vida, da vida”. Lo ven bien porque la persona fallecida, cuyo cuerpo viene de la tierra, es útil en tanto que “vuelve a la tierra” y ayuda a “alimentarla”. (Fragmento de diario de campo, 10-XI-2018).

No obstante, también se realizan nombramientos sacerdotales que consisten en juramentos ante las divinidades y la comunidad. Se lleva a cabo tras un período de aprendizaje e iniciación, habilitando a la persona como sacerdote o sacerdotisa. Esta ceremonia permite adoptar un nombre sacerdotal propio, en función de los atributos que se le designan por parte de personas iniciadas previamente en el sacerdocio.

#### 6.3.4 *Rituales específicos*

Al margen de los rituales mencionados, se realizan oraciones y ofrendas para ocasiones específicas, en las que varias integrantes de la orden participan desde sus casas. Este tipo de rituales no parecen requerir la presencialidad como en los festivales estacionales y los ritos de paso. Un ejemplo básico que he podido apreciar es el pedir ayuda a los dioses para un examen o evento importante próximo que debe realizar alguna de la Hermandad o sus familiares. Para ello, según han explicado, se realizan oraciones para invocar el *Awen* o inspiración u ofrendas a *Ogma*. Es más frecuente, sin embargo, que se solicite la ayuda de las creyentes por la operación, la enfermedad o el fallecimiento de alguna persona cercana. Se facilita el nombre completo para que el resto pueda llevar a cabo lo que denominan como “acompañamiento”, así como diversas oraciones. En el caso de fallecimiento, concretamente, las oraciones están destinadas a

pedir a las deidades un “tránsito pacífico y rápido” y “encuentro del camino”<sup>23</sup>, en palabras de algunas informantes.

Conviene destacar que recientemente las creyentes de la Hermandad Druida Dún Ailline han querido realizar oraciones y homenajes para todas las personas afectadas por la enfermedad de la COVID-19 provocada por el virus SARS-CoV-2. En el mes de marzo, Mónica entregó las instrucciones para la oración y altar de la diosa Airmid a todas las creyentes para poder llevarlo a cabo individualmente, tanto a un nivel general como para alguna persona concreta que conozcan que tenga la enfermedad o haya sido hospitalizada. De todas maneras, en el ritual de *Mean Earraigh* (20 de marzo), se aprovechó para realizar posteriormente un homenaje a las víctimas de la enfermedad, en especial aquellas que habían fallecido a causa de ella. El sacerdote que lo oficiaba y lo retransmitía en directo a través de Facebook e Instagram para todas las integrantes de la orden, invitó a las espectadoras a realizarlo junto a él encendiendo un velón o una vela, preferiblemente en el altar dedicado a los ancestros. Al mismo tiempo, recitó el *Bàs Sona*, lo que explicó que era un cántico fúnebre tradicional escocés. Seguidamente, el *Elder* o mentor de la Hermandad, Keith, realizó otra oración para pedir la sanación de las personas enfermas a las diosas sanadoras de los *Tuatha Dé Danann*.

#### **6.4 Reivindicación religiosa y establecimiento de un culto organizado**

A partir del establecimiento del corpus ritual y las creencias mediante el proceso de (re)construcción, las creyentes de la Hermandad Druida Dún Ailline reivindican el carácter religioso del druidismo. Se alejan, así, de otras organizaciones druídicas que conciben el druidismo más bien como una filosofía de vida o un camino espiritual a través del eclecticismo.

---

<sup>23</sup> Según las informantes, en la cosmología druida irlandesa, cuando fallece una persona, su alma se dirige a Tir Na Nog guiada por Mannanán Mc Lir. Se trata de un territorio más allá del reino de la tierra, situado específicamente en el mundo del mar. Es un lugar de bienestar y plenitud en el que se convive junto a los ancestros hasta cierto tiempo. Después, se regresa al mundo de la tierra de nuevo, por lo que la existencia forma parte de un movimiento cíclico o, mejor dicho, en espiral. Por tanto, la muerte no es un punto final, sino que la vida del alma es eterna.

#### *6.4.1 Legalización y reconocimiento institucional*

Desde su fundación en el 2010, la Hermandad Druida Dún Ailline persiguió el objetivo de legalizarse en España como religión. No fue hasta dos años después, en 2012, que la orden fue reconocida por el gobierno español como confesión religiosa. Para las personas que componen la orden este hecho constituyó un paso decisivo y esencial para el reconocimiento del druidismo contemporáneo como una religión, heredera de la que se cree que era practicada en las antiguas tribus celtas. Incluso piensan que debería estar más extendido: “I think it’s necessary... I think governments need to see it. The governments need to know that it’s legitimated and has enough followers to be worth recognising” (Entrevista a Keith, 10-VI-2020).

La legalización ha conllevado, desde su punto de vista, una serie de beneficios que anteriormente no poseían. En primer lugar, el amparo de las practicantes, puesto que al pertenecer a una confesión religiosa minoritaria la ley les otorga protección. Al mismo tiempo, permite contactar más fácilmente con el Estado, los ayuntamientos y otros estamentos oficiales para pedir permisos, como el de realizar ritos públicos: unión de manos (bodas), las bendiciones de los bebés y funerales, entre otros. Además, se evita que algunos objetos rituales como la espada, la lanza y la hoz sean requisados por parte de la policía o sean denunciados por desconocidas al observarles utilizarlos en los rituales. Sin embargo, el beneficio al que más aluden es la legitimidad de la orden gracias a su legalización.

En ocasiones les sirve a algunas personas para legitimar su culto religioso ante aquellas que catalogan el druidismo contemporáneo como una secta, incluso siendo de su entorno más cercano como familiares y amigos: “mira, esto es el quitamiedos, un documento oficial por el cual el estado español nos reconoce como entidad religiosa, lo que quiere decir que estamos "controlados". Que secta se arriesgaría? (Mónica, mensaje de WhatsApp al grupo de la Hermandad, 06-I-2020). Encuentran la confusión del druidismo con un grupo sectario un signo de incomprensión e ignorancia respecto a su culto y sus orígenes: “Aviam. “Eres una secta”. Doncs vale. Què és una secta? La gent té por de lo que no coneix.

Nosaltres no som una secta. (...) Va a ser que no. Que yo de mesiánica y de profeta no” (Entrevista a Mónica, 03-V-2019).

Generalmente las informantes explican que son las únicas personas en su entorno más inmediato que se han convertido a la religión druídica. A excepción de Jaume y María, que ambos siendo pareja presentan la misma inquietud religiosa. Sus familiares y amigos suelen ser ateos, agnósticos o profesar otras religiones, principalmente el cristianismo. Un caso destacable por su afinidad al druidismo es el del compañero sentimental de Mónica, que es creyente del paganismo nórdico Asatrú.

#### 6.4.2 Sistema organizativo

Desde el inicio, la Hermandad Druida Dún Ailline ha establecido un sistema organizativo para lograr la legalización de la orden y, con ello, el reconocimiento del culto. De nuevo, se ha constituido a partir del modelo de la *Ord Draiochta na Uisnech* o *The Druid Order of Uisneach*, creada por el propio Keith. Él mismo reconoce que el implantar una estructura definida en su anterior orden estaba destinado, principalmente, a conseguir el reconocimiento como orden religiosa en su país aunque no le fue posible. Por otro lado, apunta a la necesidad de repartir responsabilidades y cargos de liderazgo para evitar posibles problemas. Aunque también lo justifica indicando que entre los poetas antiguos había rangos establecidos.

I did the organization because, one, we were seeking to be legally recognise as a religion here in the United States. And it's one of the requirements here. The other is because there has to be... there must to be people responsible for different things that happen and there has to be leadership and there has to be... a set of ethics and beliefs holding in common and all is part of the organizational structure. And then, of course, in the education there were different ranges that the ancient poets used and it was very much like a university. As a university that is here in the United States. And it prevents problems that can occur if there isn't certain things settle down. (...) I guess if there wasn't an organizational structure there could happen problems in it, you know (...) But it wasn't an authoritarian as it was guidance (Entrevista a Keith, 10-VI-2020).

El sistema organizativo de la Hermandad se centra, por una parte, en la transmisión del culto. Las practicantes de entrada más reciente deben inscribirse en la denominada Escuela del Abedul. Se trata de un sistema de enseñanza *online* que permite a las estudiantes o *abhar* introducirse en la creencia, la mitología y la práctica ritual. Está compuesto por tres cursos, que se inician y se finalizan en *Samhain* debido a que es la festividad que marca el cambio de año según el calendario celta. Las *abhar* de primer año se denominan “raíces”, las de segundo curso “troncos” y a las de tercero “ramas” siguiendo una analogía con los árboles. Cada una de las estudiantes tiene asignada una sacerdotisa druida o sacerdote druida como mentora o mentor, aunque puntualmente y por motivos de disponibilidad cumplen esta función otras personas de la orden con larga trayectoria, pero que no han aspirado al sacerdocio. En cada curso se reparten los dosieres de las lecciones a través de correo electrónico. Estos documentos no solamente incluyen información relativa a lo que se conoce de las antiguas celtas y druidas, la mitología irlandesa y la práctica de las devociones, sino que contiene ejercicios que deben hacerse dentro de un plazo de entrega determinado. Por ejemplo, descubrir el pasado histórico precristiano del lugar de residencia, visitar lugares naturales concretos como Montserrat, realizar los GUI o meditaciones determinadas.

Una vez finalizado este período de tres cursos, quienes hasta el momento se denominaban *abhar*, adquieren el derecho de ser reconocidas como *creidim* (creyentes) de pleno derecho. Tienen la posibilidad de acceder a la Escuela del Roble para formarse en el sacerdocio druida como *Droi* (sacerdote) o *Bandrui* (sacerdotisa). La iniciación como *Droi* o *Bandrui* dura aproximadamente siete años y para llevarla a cabo debe elegirse una de las líneas del sacerdocio: una es la senda bárdica (*Fili*), otra la ovate (*Faith*) y la tercera hace referencia a una vía ascética denominada *FiannDraoi*<sup>24</sup>. De todos modos, el o la *creidim* también tiene la opción de dirigirse hacia la Cofradía Guerrera *An Connla Fian* en orden

---

<sup>24</sup> En ese sentido, es posible observar que mientras que en las sociedades celtas, según las escritoras clásicas, se distinguía entre los bardos, los ovates y los sacerdotes druidas, la Hermandad incorpora las dos primeras funciones como vías específicas dentro del propio sacerdocio druida.

de convertirse en guerrera o guerrero *fénnid* mediante un proceso de entrenamiento.

Otra parte del sistema organizativo de la orden está destinada a la propia regulación. La distribución de las practicantes en diversos *groves* permite la autogestión por parte de quienes los componen así como facilitan la realización conjunta de los rituales, dotando de sentido a la experiencia colectiva y creando un sentimiento de comunidad. Existe un cargo de responsabilidad en los *groves*, denominado *Uásal*, desempeñado por un sacerdote o una sacerdotisa druida para la dirección del grupo, desde los lugares y fechas de los encuentros para las festividades como solventar problemas internos. A su vez, todos los *Uásal* forman parte de una asamblea sacerdotal en la que se discuten diferentes asuntos relativos a la orden. Se pueden citar la admisión de personas a la Hermandad, resolver conflictos que no han podido solucionarse desde los propios *groves*, comprobar su funcionamiento o decidir ayudar a individuos o grupos externos. La presente investigación es un ejemplo de lo último, puesto que fue la misma asamblea sacerdotal la que aceptó en una de sus reuniones mi petición para realizarla en su Hermandad. Desde un primer momento, me han comentado que el principal motivo fue que encontraban en la investigación una posibilidad de la visibilización de su creencia.

A pesar de que esta estructura adopta una forma piramidal y jerarquizada, desde la Hermandad se insiste que todas las personas tienen la misma relevancia, aludiendo a una enseñanza mutua y un vínculo estrecho. Tanto es así que entre las integrantes de la orden se extiende el uso del término clan o tribu para definirse. Aunque no compartan consanguinidad, enfatizan un sentimiento de horizontalidad y de familiaridad fomentado por el interés en común de las creencias y la cultura celta. Es significativo, en ese sentido, el término de “Hermandad” utilizado para designar a la orden. Anteriormente se denominaba *Ord Draiochta Na Dún Aillinne*, es decir, que se utilizaba únicamente el concepto de “Orden”. Sin embargo, Mónica cambió el nombre a “Hermandad Druida Dún Ailline”, según ella, para hacerlo “más familiar”. En otras palabras, la intención es crear e incentivar un sentido comunitario.

### 6.4.3 Acreditación de los grupos druidas

Una de las grandes preocupaciones de las personas practicantes de la Hermandad Druida Dún Ailline es lo que llaman “intrusismo religioso” y “usurpación sacerdotal” dentro del druidismo. Denuncian la presencia cada vez más creciente de autodenominaciones sacerdotales o grupos druidas de origen dudoso.

Aparecen frecuentemente en sus conversaciones. Exponen que existen personas que afirman ser sacerdotes o sacerdotisas druidas y/o crean órdenes druidas sin poder acreditar qué organización druida les ha concedido dicho título o la autoridad de abrir un grupo propio. Argumentan que es necesario justificar la pertenencia a una tradición druídica determinada o la procedencia de una orden autorizada y reconocida por otras órdenes para avalar la realización de los rituales y ceremonias celtas o la enseñanza de los conocimientos y las creencias druídicas.

Sin disponer de esta acreditación correspondiente, según explican, no tienen la autoridad suficiente para desempeñar esas funciones y, por tanto, se trata de una estafa. Usualmente aluden a que lo suelen hacer con fines principalmente lucrativos o de búsqueda de protagonismo. Este hecho, desde su punto de vista, presenta un problema para la visión social del druidismo. Incentiva que la poca información que se tiene de las actuales y las antiguas creyentes del druidismo sea distorsionada y, por tanto, se acaba desvirtualizando el druidismo contemporáneo.

Por ese motivo, existen alianzas dentro de la comunidad druídica. Una de ellas es la denominada Alianza Céltica-Druídica (*Celtic Druid Alliance*, en inglés), fundada en 2016 y en la que está inscrita la Hermandad Druida Dún Ailline, junto a otras órdenes de Irlanda, Francia, Portugal, Brasil e Italia. Este tipo de alianzas, según apuntan las creyentes, están destinadas a incentivar la cooperación entre grupos druidas que traten de reavivar la cultura celta. En ese sentido, cuando encuentran un caso que no acredita su origen o la tradición que sigue, estas órdenes elaboran comunicados para advertir a la comunidad pagana que no tienen la autoridad sacerdotal que aclaman. La Hermandad Druida Dún Ailline

se sirve de su página web propia o de sus perfiles en redes sociales para realizar estas denuncias o dar apoyo a denuncias de otros grupos druídicos (véase apartado 6.5.1).

El objetivo, según manifiestan, es evitar que cualquiera se vincule al druidismo o al paganismo sin autoridad acreditada o una demostración de que siguen los preceptos éticos druídicos (y paganos). Al tratarse de lo que ellas conciben como estafa, están incumpliendo estos valores. Más aún si se lucran a partir de la realización de estos rituales y ceremonias. Lo que más suelen denunciar habitualmente son servicios como las “bodas celtas” que parecen ofrecer personas autodenominadas sacerdotes o sacerdotisas, pero sin un título de sacerdocio demostrable a su parecer. Ceremonias tematizadas que las creyentes vinculan estrechamente con “negocios” o “marketing”, exponiendo que se utilizan para vender la etiqueta de “celta” o “druida”.

Asimismo, cabe señalar que también tratan de desmarcarse de grupos paganos vinculados con ideologías supremacistas. Las creyentes de la Hermandad Druida Dún Ailline consideran incompatible la práctica druídica con la xenofobia el racismo, el machismo o la lgtbifobia. Por esa razón, rechazan grupos neopaganos que muestran actitudes relacionadas, principalmente xenófobas, al pedir para entrar en ellos una suerte de “pureza” sanguínea y “ancestralidad” demostrada o defender la supremacía blanca, por ejemplo.

No nos importa que tengas “sangre celta” (lo que quiera que sea eso), ni que tu familia provenga de “zonas celtas”, ni que tu apellido provenga de Europa.

Acogemos a aquellos que aman el espíritu celta, su creencia religiosa, sus mitos..... somos identitarios porque nuestra creencia se centra única y exclusivamente en las tierras de Irlanda, en la cual se basa nuestra Tradición. Nuestro corazón es celta y honramos a las Diosas y Dioses de Irlanda.

(...) Recuerda. No tienes bonus de ingreso por ser de “etnia celta” o “tener sangre celta” (sea lo que sea eso), ni por ser Europeo. No somos Racistas ni Eurocéntricos (Extracto de la página web<sup>25</sup>, 16-VI-2020).

---

<sup>25</sup> Marta Vey. 2020, “Algunas consideraciones sobre etnicidad y reconstruccionismo celta en HDDA”, Hermandad Druida Dun Ailline, última modificación el 16 de junio, 2020, <https://dunailine.org/2020/06/16/algunas-consideraciones-sobre-etnicidad-y-reconstruccionismo-celta-en-hdda/>



## 6.5 Búsqueda de visibilidad

Con el fin de conseguir su reconocimiento y homologación como orden religiosa, la Hermandad Druida Dún Ailline también persigue la visibilidad, tanto del druidismo como de su labor de reconstrucción de su culto. Las creyentes consideran que al pertenecer a una religión minoritaria, pese a ser reconocido institucionalmente, deben lidiar con la risa, la estupefacción y/o descrédito de algunas personas en relación con su creencia: *“ja és prou que et costa que et prenguin en serio perquè dius que ets druida i te miren com “uy””* (Entrevista a Mónica, 14-IX-2018). En ese sentido, las practicantes aspiran a poder realizar los rituales y compartir públicamente su culto con normalidad algún día, siendo reconocido el druidismo de la misma manera que sucede con las religiones tradicionalmente hegemónicas.

“Nosaltres simplement el que volem és que se’ns vegi amb normalitat. Vull dir, que sí, que ens posem túniques blanques. Però bueno, el capellà també es posa túnica blanca. Que estem al mig del bosc? Sí. I alguna vegada he estat a un ritus i em passa, jo que sé, uns senyors buscant bolets i s’han quedat allí. (...) S’han quedat allí, calladets, mirant i al rato s’han anat, “aviam que fan aquests”, no? Es normal.” (Entrevista a Mónica, 14-IX-2018).

Al ser interrogadas individualmente sobre posibles problemas o sucesos anecdóticos derivados de manifestar su creencia en el druidismo ante algunas personas, las practicantes suelen exponer que no se sienten discriminadas. No obstante, en varias ocasiones han expuesto en común situaciones en las que han recibido burlas o reticencias de desconocidos y personas de su entorno. Además, varias de ellas han admitido que realizan ciertas prácticas de ocultación para protegerse ante estas actitudes. Desde rehuir dar a explicaciones al ser preguntadas por las ofrendas dispuestas en macetas o jardines, hasta desmontar los altares ante la presencia de ciertas personas en sus viviendas. Así pues, suelen decir que no se esconden, pero que tampoco lo muestran fácilmente. En efecto, exponen que el druidismo es para ellas un aspecto muy “personal” y “privado”. Según explican, reservan su condición de creyentes del druidismo a un círculo íntimo que respeta su creencia.

La búsqueda de visibilización del culto tiene al mismo tiempo la finalidad de disipar la visión romántica respecto a los druidas y las druidesas. Las creyentes

tratan de contrarrestar la imagen de noble salvaje que se ha heredado del revivalismo celta de los siglos XVIII y XIX. Dicho de otra manera, expresan que en numerosas ocasiones han observado la existencia de una representación social de los druidas y las druidesas como personas estrictamente pacíficas que realizan incursiones a los bosques para “abrazar” árboles, danzar y recoger diversas flores. Por el contrario, tratan de demostrar que la práctica druídica conlleva una liturgia y unas creencias, así como una conexión enraizada con la naturaleza y los ancestros. Asimismo, resaltan que antiguamente los sacerdotes druidas no eran tan pacíficos como se piensa ya que también batallaban y cortaban cabezas, e inciden en que se cree que ejecutaban sacrificios rituales.

Esta representación social se vincula estrechamente con la imagen estereotipada de la figura del druida, especialmente del druida precristiano, siguiendo el arquetipo mencionado al inicio. Es decir, la del druida como un hombre anciano con largos cabellos y espesa barba blanca que viste únicamente una túnica, vive en la naturaleza y realiza pócimas mágicas. Las creyentes de la Hermandad desaprueban esta imagen estereotipada y romantizada manifestando que se aleja de la realidad. Para empezar, argumentan que promueve la idea de que el sacerdocio druida tan solo está destinado a hombres. En el caso de la orden muchas de las creyentes son mujeres y constituyen la mayoría de las personas que aspiran al sacerdocio. Hay más sacerdotisas que sacerdotes druidas en la Hermandad. Un ejemplo significativo es que la fundadora y *Ard Bandrui* es una mujer.

En segundo lugar, señalan que en la actualidad las creyentes del druidismo viven en las ciudades o en entornos urbanos, por lo que no es correcta la visión de que son personas ascéticas y totalmente ajenas a la vida moderna urbana. Trabajan como el resto de personas en oficios diversos: profesorado, personal de la limpieza, trabajo en oficinas de empresas, artesanía, vigilancia de transporte público, personal de la salud, cuerpos policiales, fuerzas armadas y empleados de supermercado, entre otros. Comparten la afición de realizar excursiones o viajes a zonas de entorno natural o marítimas, así como frecuentemente expresan que idealmente vivirían en esos lugares, siendo para algunas personas un proyecto futuro en vistas a la jubilación. Sin embargo, su vida diaria la desarrollan en lugares urbanos siendo tan solo de manera puntual la visita a las

montañas, bosques, ríos, playas y otros lugares naturales. Para ellas, de todos modos, no es necesario para su creencia un constante contacto con estos lugares. Su relación con la naturaleza la definen como espiritual y sienten que la reafirman con la práctica ritual. Por tanto, aprecian que este vínculo se mantiene firme a pesar de desarrollar una vida ordinaria alejada de las zonas naturales y entre la tecnología que caracteriza a las sociedades urbanas contemporáneas. Es más, al contrario de lo que algunas personas ajenas al druidismo consideran, según manifiestan, las creyentes del druidismo no repudian la tecnología. Piensan que es beneficioso e incentiva el pensamiento crítico. Argumentan que los druidas modernos serían realmente las actuales científicas y académicas, pues los druidas de la época precristiana eran los estudiosos que poseían los conocimientos que ahora se atribuyen a estas personas.

Finalmente, establecen que la figura del druida es compleja y su función no es la de preparar brebajes simplemente. Señalan que ser creyente en el druidismo comporta una gran labor de estudio y descubrimiento acerca de la cultura celta, la historia, la mitología y el folklore (en el caso de la Hermandad, de Irlanda), así como implica una liturgia determinada que se va modificando en función de este estudio y valores éticos que deben seguirse para comulgar con la fe druídica.

La imagen estereotipada relacionada con la de noble salvaje se perpetúa con la literatura y la aparición de personajes que poseen dichas características en las series, las películas y los videojuegos. El caso paradigmático es el del druida Panoramix (*Astérix el Galo*), aunque también se puede mencionar Myszowor (*The Witcher*) y Allanon (*Las crónicas de Shannara*). El aumento de personajes de druidas en el ámbito multimedia no ha pasado inadvertido para las creyentes de la Hermandad. Lo relacionan con el proceso de “celtomania”, el interés creciente y mediático que está captando la cultura celta en la actualidad. Consideran que el éxito de algunas producciones que abordan la cultura celta manifiesta la inquietud que se tiene acerca de todo lo que tiene que ver con este período del pasado histórico de Europa, incluyendo la religión celta y los druidas. Por un lado, lo perciben como positivo, ya que les da “valor” y, de alguna manera, se les da a conocer de manera más extensiva.

There's an interest in Druidry now. I think it slowed down somewhat sense in the eighties nineties. I think the interest comes from different sources. I think media and movies and things like that had a role to play in the exposure of different religion beliefs to modern people who otherwise wouldn't discover it. And then... just the new paganism in general. Communities gatherings, community festivals... Things their open to the public... to attempt to come lectures and workshops (Entrevista a Keith, 10-VI-2020).

Pero, por otra parte, piensan que los personajes que ahí aparecen no tienen relación alguna con los verdaderos druidas antiguos. Alfredo, por ejemplo, opina que en ciertas producciones se les caracteriza únicamente como “personas místicas que tienen magia y saben mucho de plantas” (Entrevista con Alfredo, 16-IV-2020). Él considera que eran figuras mucho más complejas cuyo “espíritu” no se ve representado en dichas series, puesto que no se muestra su motivación por la cual se convierten en druidas y su función se relega casi al completo a la medicina natural.

Keith, por su parte, argumenta que en otras producciones existe una tendencia a la extravagancia, mostrando sacrificios con mucha sangre y cierta violencia para asombrar a los espectadores. En ese sentido, valora que se están dejando de lado otros aspectos de los druidas que quizás eran más importantes, como por ejemplo su papel en términos jurídicos dentro de las poblaciones celtas. Opina que las personas encargadas de estas producciones o de las novelas que hablan de los druidas deberían admitir que aquello que muestran es ficción debido a que no se sabe demasiado acerca de cómo vivían y cuáles eran sus creencias.

I think it's part of a change that should happen in the movies and the novels, that if the people producing the film are honest about it ... We don't know what exactly the Druids believed or how people worked ... This is our idea or this is fiction, you know? Because we don't know, it's fine. Because I think movies and TV shows tend to ... [suspiro] they tend to go extravagant rather than realistic. (Entrevista con Keith, 10-VI-2020).

### 6.5.1 Internet y las redes sociales

Internet, en especial las redes sociales, constituye el canal principal por medio del cual tratan de obtener mayor visibilidad. La Hermandad Druida Dún Ailline dispone de una página web autogestionada destinada a exponer su tradición, presentando algunas de las creencias y ritos religiosos, así como su organización para la transmisión del culto. Del mismo modo, realizan comunicados oficiales sobre diversas temáticas, aunque sobre todo para la denuncia del intrusismo sacerdotal o la adhesión de la denuncia que realizan otras órdenes druidas.

Las redes sociales son las que utilizan de manera activa para presentar su culto públicamente. La orden tiene perfiles en Facebook, Instagram y Twitter en las que las responsables, pertenecientes a la asamblea sacerdotal, dan a conocer las celebraciones y los ritos religiosos así como parte de sus creencias. Se encuentran *posts* de diversas temáticas: se pueden encontrar la presentación de algunas de sus divinidades, fotografías de altares de devociones individuales a deidades concretas, explicación de algunas festividades, videos de algunas practicantes realizando oraciones y/o GUI, y breves aclaraciones sobre la simbología celta, entre otros. En realidad, la mayoría de las actuales integrantes reconocen que conocieron la existencia de la Hermandad Druida Dún Ailline por este canal y se adhirieron por el interés que les suscitó.

Al mismo tiempo, las redes sociales permiten la comunicación y contacto fluido entre las creyentes, sobre todo entre quienes no viven cerca y pertenecen a diferentes *groves*. WhatsApp, en ese sentido, es el espacio más utilizado con ese fin. Gracias a él, se gestiona no solo la orden sino también los organismos internos que la componen, esto es, la Escuela del Abedul, la Escuela del Roble, la Cofradía Guerrera, los *groves* y la asamblea sacerdotal.

### 6.5.2 Implicación en proyectos

La colaboración en algunos proyectos e iniciativas también sirve a la Hermandad Druida Dún Ailline como medio para darse a conocer y manifestar su compromiso con la protección y conservación del medio ambiente y el reconocimiento de todos los cultos religiosos, tal y como las practicantes expresan.

Entre los proyectos más recientes a los que se han unido se encuentra el de la repoblación de bellotas en España llamada La Gran Bellotada Ibérica. Trata de incentivar la plantación de bellotas entre personas y colectivos para frenar la desertificación, realizando un registro de esta plantación. También se ha decidido participar en un proyecto de investigación sobre sostenibilidad y educación cuyo objetivo es descubrir si las diferentes comunidades religiosas de Catalunya se implican en la concienciación de respeto al medio ambiente y el consumo responsable. También se ha comentado entre los grupos de redes sociales la intención de realizar excursiones de los *groves* para reforestar o recoger residuos en los bosques. Aunque puntualizan que acostumbran a hacerlo cuando visitan montañas o entornos naturales para realizar los rituales y se encuentran todo tipo de envases, latas y residuos.

Conviene destacar la participación en colectivos y eventos de diálogo interreligioso. Concretamente, Mónica participó durante años en las mesas mensuales de la comisión de “Diversitat Cultural i Pau” de AUDIR (Associació UNESCO per al Diàleg Interreligiós) y la Hermandad Druida Dún Ailline aún pertenece a esta comisión junto a otras personas y grupos de tradición cristiana (católica, ortodoxa, i esenia), paganismo nórdico, budismo y bahaísmo. La orden también se inscribe en la denominada Plataforma en favor de la Libertad Religiosa del Paganismo. Y algunas creyentes de la orden han participado en varias ocasiones en el Dia del Paganisme, un congreso anual sobre diversos grupos paganos organizado por el Templo de la Diosa.

### ***6.6 Diferenciación con otros cultos y el rechazo al sincretismo***

Un gran número de creyentes de la Hermandad Druida Dún Ailline ha practicado o practica actualmente, al margen del druidismo, otras creencias. Como se mencionaba previamente, Mónica descubrió el druidismo mientras practicaba la Wicca celta y durante un tiempo la llegó a compaginar con el druidismo. Además, se casó con su marido por medio del ritual Asatrú, culto con el que él comulga, pero no Mónica. También explicado anteriormente, la experiencia de Mario con la ayahuasca y el *bufo alvarius* le condujo hacia este culto. Jaume, por su parte, practica la brujería moderna y el tarot incluso desde antes de conocer el

druidismo, aunque siempre tuvo interés por lo celta y es así como llegó hasta él. María se había casado por la iglesia, pero desde joven sentía que el cristianismo no le llenaba espiritualmente y descubrió el druidismo gracias a Jaime Alejandro, antes de conocerlo, tanteó con la brujería y la wicca celta, lo que le permitió posteriormente encontrarlo. Keith creció como mormón, pero más tarde se alejó porque consideraba que no era correcto para él. Actualmente, además de sacerdote druida, es sacerdote wicca y mago ceremonial siguiendo a la Orden Hermética de la Aurora Dorada (*Hermetic Order of the Golden Dawn*). Otras personas creyentes de la Hermandad, incluso algunas pertenecientes a otros *groves*, también practican otros cultos: masonería, cristianismo, odinismo, brujería, chamanismo y tarot, por ejemplo.

Si bien para las creyentes no es problemático el seguir otras creencias al mismo tiempo, resaltan que el druidismo no debe ser combinado con distintos cultos. Piensan que lo relevante es saber separarlo de la práctica ritual druida, sin incorporar ningún elemento de esas creencias en los altares o en los ritos estacionales. De lo contrario, a su parecer, se produciría consecuentemente la pérdida de la raíz originaria del druidismo. En este caso, la irlandesa. Así pues, tratan de evitar cualquier atisbo de sincretismo, incluyendo en su práctica tan solo lo que creen que hacían antiguamente los druidas irlandeses sobre la base de las fuentes históricas y lo que “extraen” del folklore.

I don't incorporate things from other religions into my Druidry. I keep everything very much separate. Okey? Druidism it is the only spiritual or magical path that I studied in my life time. Okey? I'm also a wiccan priest, I'm also a ceremonial magician, I'm a free mason, ummmm.. I like things about Buddha, I like things about Hinduism... Hinduism probably because of the European connection with celtic things. And... You know? I'm not pretty complex person, but nothing mixes. I don't mix anything... You will never find any wiccan elements in my Druidry or find any Indian elements. My Druidry is purely irish (Entrevista con Keith, 10-VI-2020).

En ese sentido, tratan de distanciarse de otras órdenes druidas de diversos países que, según comentan, combinan sus prácticas religiosas con las de otros cultos o divinidades no celtas. Argumentan que suelen hacerlo organizaciones druidas no reconstruccionistas. Un ejemplo concreto que han llegado a exponer es el *Order of Bards Ovates and Druids* (OBOD). Consideran que su eclecticismo y la inclusión en su panteón de divinidades chinas y japonesas les hace

acercarse al *New Age*. Aunque aluden al hecho de que en este tipo de órdenes esta combinación viene dada por la concepción del druidismo como filosofía de vida más que una religión.

A las creyentes de la Hermandad les preocupa la adscripción del druidismo en la *New Age* o cualquier clase de confusión que conlleve a pensar que mantienen alguna vinculación. Si bien existe cierto debate sobre la relación del paganismo (y el druidismo) con la *New Age*, tal y como se apuntaba al inicio, ellas no están de acuerdo. Tratan de desvincularse por todos los medios de la *New Age* alegando que el druidismo no es una parte de este conglomerado de espiritualidades, sino una religión con creencias, prácticas y divinidades propias.

Para ello, señalan las diferencias que hay entre ambos desde su punto de vista. La primera es, precisamente, el sincretismo que caracteriza a la *New Age*. Cuestionan la integración de diversas divinidades y prácticas de diferentes creencias y culturas. Desde la *New Age* también se adoptan ciertas prácticas drúidicas, como por ejemplo las “bodas celtas”, y algunas las combinan con elementos de otros cultos. Un ejemplo que suelen exponer es el de los servicios de “runas celtas”, el “horóscopo celta” o el “tarot celta”. Resaltan la imposibilidad de que los druidas hicieran tales prácticas debido a que las runas son nórdicas, pertenecientes a las vikingas, y las otras dos son posteriores a la época de las celtas.

Más especialmente, destacan que muchos de los autonombres sacerdotales no acreditados provienen de personas vinculadas a estas espiritualidades *New Age*. Explican que mezclan el druidismo con prácticas de estas espiritualidades (reiki, tarot, cábala, péndulo, piedras y runas, por ejemplo) o se incluyen divinidades de otras creencias, tales como egipcias, griegas u orientales. Mónica los caracteriza de la siguiente manera: “Aquesta gent que dius: “soy druida, me he leído tres libros de druidismo y hago cábala, y paso el péndulo, y hago invocaciones, i et cobro 1.000 euros per ensenyar-te” (...) que yo soy druida, tengo mi gabinete esotérico, y te leo el futuro y te hago hechizos...” (Entrevista a Mónica, 14-IX-2018).



Opinan que este tipo de combinaciones lo que hace es transmitir una imagen errónea del druida como una persona que lleva a cabo prácticas esotéricas y no litúrgicas. También favorece la asociación del druidismo con la brujería, al vincularlo a los hechizos y las pociones. De hecho, puntualmente han explicado anécdotas sobre interesadas en iniciarse en el druidismo con la Hermandad y que les preguntan si podrían llegar a adquirir poderes mágicos al estilo Gandalf (*El señor de los anillos*) o *Harry Potter*, como suele exponer Mónica. Consideran que estas situaciones denotan esa confusión que es perpetuada desde las espiritualidades *New Age*.

Con todo, las practicantes de la Hermandad expresan que existe una desvirtualización de lo que es el druidismo. Ven aún más esencial su visibilización, para ser la “contraportada” de este tipo de personas, tal y como han llegado a manifestar. Opinan que el problema es la escasez de información que hay actualmente acerca de su culto al tratarse de una religión minoritaria. La confusión vendría provocada por esta falta de conocimiento sobre el druidismo, ya que piensan que quizás lo poco que se conoce es a través de este tipo de individuos. En ese sentido, algunas expresan que tal vez informarse y descubrir qué es realmente el druidismo permitiría a las personas discernir, siendo capaces de entrever las diferencias: “I think they missing a form of... uhm... It doesn't take very much to research in internet or in a book store to find out that they're not connected. And they shouldn't be connected”. (Entrevista con Keith, 10-VI-2020).

Otra diferencia que resaltan con respecto a la *New Age* es la organización que tienen establecida en la Hermandad con la distribución en *groves*, la sistematización de la transmisión de la tradición y la regulación interna de los órganos de la orden, así como la jerarquización que esta organización adopta. Contrasta con el rechazo a las normas institucionales y las jerarquías que caracteriza a la *New Age*, pues el énfasis se otorga a la autonomía de la experiencia individual. En la Hermandad, por el contrario, se incentiva la reunión en las festividades para realizar conjuntamente los rituales y compartir tiempo. Y, además, se autodefine como clan para incentivar el sentimiento comunitario.

El movimiento Nueva Era, como vemos, incluye una amplia gama de espiritualidad no institucionalizada. Cualquier tipo de espiritualidad les sirve

y no les importa mezclar creencias. Hoy por hoy, la Nueva Era no es más que un gran movimiento comercial de “espiritualidad a la carta”.

El druidismo en tanto que Religión tiene, como dijimos, unas creencias establecidas, una liturgia concreta, una jerarquía y unas pautas éticas y de comportamiento; es una filosofía de vida y camino de evolución espiritual y las Ordenes y Hermandades Druidas suelen seguir una Tradición cultural específica, que no admite mezclas según gustos o estados de ánimo.

Obviamente, no tienen nada en común el uno con la otra.

(Extracto de la página web de la Hermandad, 20-IX-2017)

Asimismo, indican que las diversas disciplinas y prácticas de la *New Age* transmiten un mensaje positivo demasiado simplista, que no se ajusta a la realidad de lo que, a su modo de ver, debe ser la experiencia religiosa. Piensan que, por el contrario, es un camino ineludiblemente duro, como sucede en el caso del druidismo. Expresan que una parte está destinada a enfrentarse a los problemas y a descubrir los aspectos negativos de uno mismo con tal de trabajarlos para mejorar.

Druidry and spiritual path in general isn't always about happiness and light and all of that. There is times when spiritual path is difficult and hard and demanding and it tempers the soul. Uhmm... I'm not a very big fan of the *new age* beliefs in general. I call them... We call them “fluffy bunnies”. (...) Because bunny it's cute [gestos con las manos y brazos intentando indicar ternura] (...) and it's all so cute. And no, the world is not that way. You have to be able to confront the bad, and you have to confront the bad in yourself, the negative in yourself. And you need to confront that and overcome it. And accept it as part of who you are or it will control you (Entrevista con Keith, 10-VI-2020).

Por otra parte, cabe señalar la relación ambivalente que las personas practicantes de la Hermandad mantienen con el cristianismo, en concreto con el cristianismo católico. Frecuentemente aparece en sus conversaciones informales a modo de comparativa con la antigua religión pagana en Europa. Destacan que debido a la cristianización forzada desaparecieron el culto religioso celta y los druidas. Concretamente aluden a los de Irlanda, puesto que la orden se centra en la antigua tradición de este territorio. Recalcan que se trató de un proceso más o menos armonioso en tanto que no se impuso de la misma manera que en el resto de regiones celtas continentales. Incluso expresan que a su parecer algunos de los druidas se convirtieron al cristianismo y realizaban

las mismas prácticas, aunque bajo la consagración de un nuevo dios. Aventuran que formaron parte de los clérigos medievales que produjeron la vasta literatura mítica irlandesa y galesa. Al cristianizarse, la prohibición de materializar los conocimientos de manera escrita desaparecía y, por ello, pudieron “esconderlos” dentro de la mitología irlandesa. Este es uno de los motivos por los cuales piensan que el druidismo no llegó a erradicarse por completo en la época antigua ya que, de alguna manera, “sobrevivió” latente en esta clase de textos mitológicos y el folklore.

Exponen que otra razón por la que se produjo una transición más apacible y lenta fue la apropiación del cristianismo de prácticas y creencias paganas. Desde su punto de vista, se trató de una estrategia por parte del cristianismo para que las celtas abrazaran la nueva fe más fácilmente y evitar su oposición más férrea. Entre estas apropiaciones destacan la incorporación de la diosa Brigit como Santa Brígida y creen que Jesús acabaría siendo una personificación del dios solar Lugh. Sugieren que la Candelaria constituiría una transformación de la festividad estacional de *Oilmelc* o *Imbolc*, así como recuerdan el origen pagano de Halloween en la festividad de *Samhain*.

Cabe exponer que para las creyentes en esta readaptación se encontraría la revisión de los clérigos medievales de la historia mitológica de Irlanda bajo una perspectiva etnocéntrica. Atribuyen a este hecho la aparición de paisajes bíblicos en El Libro de las Invasiones (*Lebor Gabála Éirenn*) y que estos monjes relegaran a las divinidades de los *Tuatha Dé Danann* a la clasificación de simples héroes y reyes de Irlanda. Hasta el momento, expresan, habían sido considerados en la mitología fundacional irlandesa como un pueblo divino procedente de las nubes y que formaría parte de una de las invasiones de tribus en el territorio irlandés. Por tanto, en algunos diálogos informales suele aparecer el cristianismo como el culto que hizo retroceder la religión celta hasta su total desaparición aunque, al mismo tiempo, permitió que algunos elementos sobrevivieran gracias a su previa inclusión en las prácticas cristianas.

Respecto a la relación personal con el cristianismo, muchas de las creyentes de la Hermandad pertenecieron anteriormente a la religión católica por tradición familiar, antes de conocer el paganismo o el druidismo. Incluso algunas se

bautizaron o se casaron por la Iglesia. Sin embargo, suelen manifestar que no acababan de comulgar con la fe cristiana y que se alejaron de ella por esa razón. En diversas ocasiones lo atribuyen al hecho de que sentían que no les “llenaba”, que algunos de los preceptos y valores cristianos no eran compatibles con su propia manera de ver el mundo o creían que no se sentía correcto para ellas. Es el caso de María, que explica el motivo por el que se acercó al druidismo:

El modo de ver la vida, diferente a la que tenía. Mas Tranquila. (...) Por tradición siempre has conocido pue la religión cristiana. Siempre me decían mis padres, abuelos si haces esto mal dios te va a castigar. Y la vida realmente no es así, son tus actos lo que traen consecuencias. En el druidismo eso no pasa, no te hacen creer eso. Nuestros Dioses no castigan. Vamos que he vivido engañada mucho tiempo. Es la vida, tus actos los que tienen consecuencias. Buenas o malas (...) Me casé por la iglesia por tradición. Pero dejé de creer en ese Dios cuando murió mi madre (Entrevista con María, 8-VI-2020).

No obstante, actualmente hay integrantes dentro de la hermandad que son al mismo tiempo creyentes del druidismo y cristianos. En una ocasión, ante la duda que suscitaba entre las nuevas practicantes la cuestión de la compatibilidad con otras creencias, las más veteranas argumentaron que era posible siempre y cuando no se refleje en los rituales llevados a cabo como creyentes. Es decir, no incorporar elementos cristianos a los altares o al acto ritual. De hecho, explicaron que existen en la actualidad druidas cristianos, puesto que el druidismo también es percibido por otra clase de creyentes como una filosofía o modo de vida en lugar de una religión *in strictu sensu*. Se conoce el caso concreto de un miembro que es creyente en la Hermandad desde hace años, pero también se define como templario y cristiano, aunque no católico.

### **6.7 La Hermandad Druida Dún Ailline en tiempos de la COVID-19**

Asistimos en la actualidad a una situación extraordinaria debido a la pandemia del virus SARS-CoV-2 que causa la enfermedad de la COVID-19. En estos tiempos, más aún en plena época de confinamiento, se han producido cambios en la dinámica de la Hermandad Druida Dún Ailline y en las prácticas de las creyentes.

Primeramente, las restricciones de movilidad durante el período de cuarentena generalizada en España afectaron a algunas de las prácticas rituales de las creyentes. Por ejemplo, a las devociones individuales ya que, como se ha expuesto anteriormente, las ofrendas deben depositarse en la “tierra”, es decir, en un entorno natural. En una ocasión, a finales de marzo, estuvieron discutiendo algunas practicantes en un grupo de WhatsApp sobre cómo poder dejar las ofrendas en la naturaleza respetando las restricciones en el caso de no disponer de terrenos o jardines privados. Entre ellas se comentó que, en esta situación, una de las opciones era llevarlas al contenedor marrón referente al de los residuos orgánicos aprovechando que sí se podía sacar la basura. También se expuso que las ofrendas perecederas podrían mantenerse congeladas hasta el fin del confinamiento y las que fueran semillas almacenarlas u ofrecerlas a los pájaros.

Dos celebraciones festivas no pudieron realizarse grupalmente debido a que aún seguía el confinamiento: *Mean Earraigh* (marzo) y *Beltane* (mayo). Pese a que en las redes sociales no publican videos de los rituales salvo algunas fotografías sobre los altares, para *Mean Earraigh* se decidió retransmitir en directo el ritual oficiado por un sacerdote de la Hermandad, el *Uásal* del *Grove Na Muir*. Se hizo a través de Facebook e Instagram y se anunció días antes. El objetivo principal era permitir que las practicantes de Hermandad Druida Dún Ailline pudieran visualizarlo en tiempo real, compartiendo el momento y realizando el ritual conjuntamente desde sus casas, guiado por el mismo sacerdote. Dicho de otra forma, se intentaba compensar el hecho de no poder realizarlo juntos de manera presencial debido a las restricciones. Por tanto, encontraron en el medio *online* una posibilidad de “reunirse” y celebrar la festividad. No obstante, en lugar de hacerlo a puerta cerrada, desde la asamblea sacerdotal se decidió que se llevaría a cabo en Facebook e Instagram para que también pudieran observarlo personas que siguen a la orden en sus perfiles de redes sociales y les interesan sus actividades.

Es significativo, sin embargo, que no quisieran mantener el video posteriormente en dichas plataformas, pese a permitir su retransmisión. Mónica, días después, explicó que la asamblea consideraba que si lo dejaban subido en estas redes podría ser utilizado por otras personas para realizar los rituales “de cualquier

manera” o, incluso, apropiárselos como propios sin el consentimiento de la asamblea sacerdotal. Esta argumentación está relacionada con la cuestión de lo que consideran como “intrusismo religioso” y autonombamiento y “usurpación” sacerdotal. Piensan que el exponer por completo sus rituales o sus creencias puede ser contraproducente por ese motivo y, como en otras ocasiones, quisieron evitarlo impidiendo que quedara guardado en las redes. Mónica expuso que la intención era compartir ese preciso momento entre las integrantes, por lo que no tenía sentido para ellos mantenerlo de todos modos.

No obstante, *Mean Earraigh* no ha sido la única ocasión en la que se han “reunido” las personas practicantes en el periodo del estado de alarma en España. En esta coyuntura han añadido otro medio online de comunicación entre las integrantes de todos los *groves* de la Hermandad: el Skype. Como ha sucedido en otros ámbitos, las practicantes de la orden han aprovechado esta aplicación de videollamadas para sus reuniones sociales.

Algunas veces, Keith ha realizado una especie de clases o conferencias internas para las participantes sobre diversas temáticas, como por ejemplo acerca de las divinidades *Tuatha Dé Dannan*, el pensamiento trino y los antiguos celtas. En ellas una de las integrantes hacía una traducción simultánea para que aquellos que no entiendan inglés pudieran seguirla, aunque puntualmente el propio Keith intentaba pronunciar frases en español. La relación que se mantenía en dichos contextos era de maestro-alumnas, ofreciendo turno de preguntas posterior a la disertación de Keith.

En cambio, otras de las reuniones han sido de tono más informal. Para ello han creado un grupo distinto que han denominado “Taberna”, para establecer una diferencia con el grupo destinado a las clases magistrales de Keith. El nombre es significativo teniendo en cuenta la unión que tratan de establecer con la cultura celta irlandesa y el sentido comunitario que pretenden fomentar con la designación de “clan” o “tribu” a la orden y la comunicación fluida y constante de las practicantes mediante la reunión por *groves* para las celebraciones y el contacto sistemático a través de redes sociales.

Por otra parte, desde la Hermandad Druida Dún Ailline no solamente se ha realizado un homenaje y una oración para pedir “luz y sanación” para las víctimas de la enfermedad del coronavirus con ocasión de *Mean Earraigh*, como se ha explicado anteriormente. En redes sociales han subido videos de devociones individuales a Danu para pedirle bendiciones y sanación colectiva, mediante las ofrendas y las oraciones de su GUI. Al mismo tiempo, los sacerdotes y las sacerdotisas de la asamblea publicaron otra devoción sacerdotal grupal, un video que registraba una videollamada a través de Skype. Además, cabe señalar que se ha planteado, tal y como expuso Mónica en una ocasión, realizar en un futuro un funeral genérico para víctimas mortales de la enfermedad solicitados por paganas u otras personas interesadas, una vez que acabe la crisis sanitaria actual. Han pensado en la idea tras apreciar que muchas personas fallecen solas, en los hospitales, sin que las familiares y amigas puedan ir a verles o “despedirse” apropiadamente.

La observación en algunas de las reuniones informales, ha permitido conocer algunas de las percepciones de las creyentes sobre la pandemia y la situación actual derivada de ella. Por un lado, en las quedadas virtuales han manifestado su opinión acerca de los contagios, aludiendo a la responsabilidad individual. Algunas creyentes han explicado casos concretos de personas que conocen y al parecer ha desobedecido el confinamiento obligatorio saliendo de casa o, una vez iniciado el desconfinamiento, no han respetado las normas interpuestas por el gobierno español para la denominada desescalada, como la distancia de seguridad, los horarios de los paseos o el uso de mascarillas. Estas actitudes son consideradas entre las personas creyentes como negativas, atribuyendo la causa de la propagación del virus y los contagios a este tipo de personas. Creen que la crisis sanitaria se prolongará en el tiempo notablemente por esta clase de actos que, a su modo de ver, son signos de irresponsabilidad, falta de respeto (especialmente hacia las mayores) y empatía.

De hecho, ven en el coronavirus una oportunidad excepcional para redimirse y cambiar estos comportamientos. Consideran que la pandemia por el nuevo coronavirus aventura una transformación social necesaria. En esta coyuntura, apuntan, se está evidenciando que cabe retornar a un sentimiento de comunidad

más enraizado dejando atrás el individualismo que caracteriza las sociedades urbanas contemporáneas.

Hay momentos en que nuestra sociedad, tan individualizada y que mira tanto por el propio bien, debe volver la vista hacia atrás, a los tiempos en que todos se preocupaban de todos, en que la gente se ayudaba y primaba el bien común sobre el individual.

(...) El asunto es serio y no hay lugar para acciones insolidarias. Es el momento de rescatar el sentimiento de tribu, de clan, de vecindario... es el momento de ayudarnos unos otros, de sostenernos, de entender que el #yomequedoencasa tiene como finalidad el bien común. (Extracto de publicación en Instagram<sup>26</sup>, 15-III-2020).

En ese sentido, piensan que una muestra de ello es la aparición y/o refuerzo de las redes de apoyo mutuo y el agudizado sentido de “unidad” manifestado, desde su punto de vista, a partir de los aplausos colectivos en homenaje al personal de trabajos esenciales (de la salud, comercios, transportistas, entre otros) – oficios a los que pertenecen algunas de las personas de la Hermandad Druida Dún Ailline –. Otro indicio que argumentan es la evidencia de la disminución de la polución y la contaminación acústica así como la irrupción en los entornos urbanos de la fauna salvaje que hasta ahora estaba relegada a las periferias a causa de la actividad humana. Por ese mismo motivo, razonaban que debía servir para reflexionar sobre el materialismo y el consumismo de las sociedades capitalistas, tal y como explicaban en una conversación informal dos informantes en el medio *online*:

Seguidamente, han abordado la cuestión de las consecuencias de la pandemia entre las que destacan un posible aprendizaje y transformación de la sociedad en un futuro cercano. Mónica ha apuntado que el virus está dejando una situación que está obligando a la sociedad a “volver a recordar el sentido de tribu”, en el sentido de ser menos individualista e incentivar el sentido comunitario, el “pensar en el otro”. Considera que es una oportunidad que está mostrando un “cambio de chip en una sociedad del “yo”, “yo”, “yo””. Asegura que “lo triste es que haya tenido que venir la pandemia para eso”. Daniel estaba de acuerdo con ella al reconocer que estaba viendo una especie de transformación al observar tantas redes de apoyo mutuo y un sentimiento de colectividad cada vez mayor. Sin embargo le ha preguntado a ella si este sentimiento de unidad persistirá posteriormente o, si en cambio, tras la crisis de la pandemia todo volverá a ser como antes,

---

<sup>26</sup> Hermandad Druida Dún Ailline (@hermandad\_druida\_dun\_ailline), “Comunicado en relación al Covid19”, fotografía de Instagram, 15 de marzo, 2020, [https://www.instagram.com/accounts/login/?next=/p/B9w\\_ej6nUuE/](https://www.instagram.com/accounts/login/?next=/p/B9w_ej6nUuE/)



olvidando toda esta experiencia. Ella espera que no, pero asegura que, de ser así, poco después cualquier situación venidera “nos dará una hostia” y “enseñará a valorar lo que es importante”. De hecho, pone un ejemplo concreto: explica que la fraternidad vale mucho más que la ostentación material como con un coche de alta gama, viajes lujosos o mucho dinero aludiendo a que “ahora mismo dependemos todos de todos”. Es una lección que tenemos que aprender”. En definitiva, ella tiene la esperanza de que se trate de una oportunidad de cambio de mentalidad. Lo último que subraya, a modo de ejemplo, ha sido la “limpieza” de las calles y la ausencia de contaminación acústica: “Barcelona huele genial, y no hay ruidos, ni olores”. Ahora al salir de casa, asegura, da de comer a algunos animales, como a las palomas, porque le da pena verles buscando comida (Extracto de diario de campo, 23-III-2020).

Al ser coincidente *Mean Earraigh* con la crisis sanitaria y el confinamiento, el sacerdote que ofició el ritual expuso que, aunque sea una festividad que invita a salir, el no poder hacerlo permite encontrar una oportunidad para la “limpieza interna”. El equinoccio de primavera representa para el druidismo un período de equilibrio idóneo para realizar una limpieza a múltiples niveles: físico, espiritual y del hogar. Así pues, defendió que el “retiro forzoso” debería aprovecharse para interiorizar y encontrar este equilibrio que facilita la festividad. Según explicó, se debía empezar por no huir de los problemas, sino enfrentarlos y superar los retos personales. Sin embargo, destacó que tal vez también permitiría revalorizar la importancia de los alimentos, explicando que antiguamente se prestaba atención a la cosecha, el riego y el abono de los cultivos. Convidó a las espectadoras del ritual retransmitido *online* a reflexionar en cómo se compra, cómo se gasta el dinero y los recursos y aquello que se come, aprendiendo a apreciar “las cosas sencillas”.

Finalmente, cabe señalar la modificación que se ha realizado en el último momento con motivo de *Lughnassadh*. Se ha suspendido el reencuentro de los diferentes *groves* para la celebración de esta festividad, que suele hacerse en agosto. Aun así, se mantienen los juegos de Lugh para disfrutar de ellos, aunque sea a distancia y con ayuda de la tecnología. Este año los mentores y las mentoras de la Escuela del Abedul proponen dos actividades: un concurso de poesía o prosa, y otro concurso de artesanía. De temática libre, pero siempre vinculado a la cultura celta y los druidas, serán valorados por ellas y los trofeos serán artesanías de Jaume y otra miembro de la Hermandad. De nuevo, el medio

*online* sirve a las participantes para la interacción social y, en este caso, para poder compensar la no realización de la celebración lúdica de *Lughnassadh*.

## **7. Conclusiones**

En este trabajo he pretendido atender a las dinámicas de (re)construcción y reivindicación religiosa del druidismo contemporáneo a partir del trabajo de campo realizado en un grupo de creyentes en Catalunya pertenecientes a la Hermandad Druida Dún Ailline.

La autodefinición de la Hermandad como orden reconstruccionista constata la voluntad de las practicantes que la constituyen de revitalizar un sistema religioso que, según los registros históricos, habría estado presente en las antiguas sociedades celtas, pero habría desaparecido tras la invasión romana y la cristianización de los territorios. Esta labor está marcada por la ambigüedad y diversas limitaciones debido a que no existen fuentes de primera mano, escritos por parte de los propios druidas. Por el contrario, se depende exclusivamente de las descripciones de escritoras clásicas griegas y romanas y los relatos medievales posteriores para extraer la información sobre quiénes eran, cuáles eran sus creencias y los rituales que realizaban.

A lo largo de la investigación, he podido observar cómo las seguidoras de la Hermandad estudiada son conscientes de la escasa evidencia histórica de la que disponen para fundamentar históricamente sus prácticas y creencias y que se presenta dificultades importantes para sustentar su culto. Sin embargo, constituyen su culto recurriendo a las fuentes indirectas, los hallazgos arqueológicos y estudios históricos sobre las celtas, según exponen. Suelen enfatizar que se trata de una tarea de estudio que realizan para intentar establecer unas creencias y prácticas lo más parecidas posibles a aquellas que aparecen en estas fuentes. Subrayan este aspecto porque su intención es establecer una continuidad histórica con los druidas precristianos y proclamarse herederas de lo que conciben como su legado.

Esta apelación a la erudición y la percepción de la antigüedad, de un pasado imaginado, les sirve como legitimador del culto religioso. Algunas de las informantes discrepan y rechazan el término neodruidismo por ese motivo, porque consideran que su uso para diferenciarlo del supuesto antiguo druidismo cuestiona este vínculo que precisamente reclaman. La constante actualización de las prácticas rituales que realizan, tal y como explican, en función de los últimos descubrimientos manifiesta su intención de reforzar estos principales factores legitimadores de lo que presentan como tradición druídica irlandesa.

Al mismo tiempo que aclaman seguir fielmente a las creencias y rituales atribuidos a los antiguos druidas, reconocen que realizan ciertas adaptaciones que consideran oportunas e incorporan nuevos elementos de los que no se tiene constancia que fueran utilizados originalmente, como el incienso. En ambos casos, se trata de aspectos inventivos incorporados con un doble objetivo. Por una parte, posibilitan la transformación de ciertas prácticas que no se ajustan a los principios morales de la sociedad occidental tales como ofrendar alimentos en lugar de víctimas vivas, tal y como describieron las escritoras clásicas que fueron usados en la antigüedad por los druidas. De ese modo, posibilita la aceptación moral del culto antiguo druídico a la corrección política actual. Por otra, estas innovaciones tratan de compensar la ausencia y ambigüedad que existe acerca de la información sobre los druidas, permitiendo la continuidad histórica actualizada que persiguen establecer con las antiguas prácticas.

En ese sentido, la restauración que llevan a cabo encierra un dilema entre lo antiguo y lo nuevo, entre tradición y modernidad, entre la “revitalización” y la “invención” del culto. Es un proceso continuo que oscila entre dos movimientos: el deseo de construir un sistema religioso aproximándose al máximo al que consideran que practicaban los druidas precristianos, y la incorporación de nuevos elementos para adaptarlo a una sociedad moderna y contrarrestar la falta de información acerca de ellos.

De este dilema deriva otro entre lo que aprecian como “natural” y “artificial” que se traduce en la ocultación de ciertos objetos manufacturados o sintéticos usados en los rituales a causa de que estos objetos representan para las practicantes ese atisbo de “artificialidad” del que tratan de rehuir para preservar,

al menos en apariencia, una sensación de “autenticidad”. Sienten que se acercan más a aquello que podrían haber practicado los druidas si utilizan elementos que habrían usado por sus recursos disponibles. En cambio, aquellos que sean fabricados, aunque los empleen, prefieren apartarlos o disimularlos porque significan una distancia con respecto a los que denominan antecesores.

Conviene destacar que, a partir de esta reconstrucción, las creyentes reivindican el druidismo contemporáneo como una religión pagana. Lo erigen como la base mediante la cual manifiestan la voluntad de reafirmar su carácter religioso en el sentido canónico, persiguiendo un reconocimiento institucional y una aceptación social similar al del cristianismo, el islam, el judaísmo y otras religiones históricas.

He podido atisbar cuatro medios para conseguir este objetivo. El primero es la legalización de la Hermandad como confesión religiosa minoritaria. Tal y como han llegado a exponer, anhelaban este reconocimiento desde la fundación de la orden porque lo perciben como un paso decisivo y necesario que debería extenderse a otros países. Bajo su punto de vista, les permite legitimar el culto, sobre todo ante aquellas personas que desacreditan el druidismo contemporáneo, se burlan o lo relacionan, de manera despectiva, con las sectas. Encuentran en este hecho una fuente para la invisibilización y la estigmatización de sus creencias.

En segundo lugar, y en relación con lo anterior, consideran esencial para contrarrestarlo y buscar la aceptación social el uso de redes sociales y la participación en diferentes proyectos. La Hermandad es bastante activa actualmente en diversos ámbitos y posee una página web autogestionada en la que muestran fotografías de los rituales, algunas de sus creencias y divinidades, y comunicados oficiales como grupo. Aunque la colaboración con proyectos u otras entidades religiosas no sea tan frecuente, piensan que también es una manera adecuada de visibilizarse.

El tercero es el establecimiento de un culto organizado. Se centra, por una parte, en un sistema para la regularización interna. La Hermandad se distribuye en *groves*, pequeños grupos dependiendo del lugar en el que se encuentren las practicantes. Cada uno de ellos tienen una figura de responsabilidad, *Uásal*, cuya

función es supervisar el mantenimiento y, al tratarse de una persona iniciada en el sacerdocio, de oficiar los rituales del *grove*. En un nivel superior en cuanto a liderazgo y responsabilidad, se encuentra la Asamblea sacerdotal compuesta por todas las personas *Uásal*. Así pues, se trata de un sistema jerarquizado y claramente definido. Por otra parte, existe una organización bien delineada para la transmisión del culto con el sistema de enseñanza de la Escuela del Abedul para introducir en el druidismo a las recién llegadas a la Hermandad, la Escuela del Roble destinada a la formación del sacerdocio, y la rama guerrera de *Ann Conla Fian*. Ambos ámbitos de organización, la de autoregulación y la transmisión del culto, fueron diseñados por Keith, tal y como explicaba en la entrevista que le realicé. Los creó para su orden anterior con el fin de legalizarla, en este caso en Estados Unidos, país en el que reside. Esta estructura había sido adoptada posteriormente en la Hermandad con el mismo propósito gracias a que Keith es mentor de Mónica. Por tanto, puede observarse que el establecer un culto organizado estaba destinado, desde un primer momento, a la legalización y el reconocimiento institucional.

En último lugar, tenemos la distinción reiterada con otras creencias más flexibles y sin compromisos explícitos, especialmente las espiritualidades que conforman la *New Age*. En las diversas estancias en el campo he advertido que es un tema abordado frecuentemente y es por ese motivo por el que aprecié que era relevante para las creyentes. En las conversaciones informales han mostrado preocupación por ser asociadas no solamente con las sectas, sino también por las prácticas y cosmovisiones que integran la *New Age*. Rechazan el vínculo que en el ámbito académico se establece entre los neopaganismos y la *New Age* y remarcan continuamente aquellos rasgos que poseen estas espiritualidades y, a su modo de ver, les diferencia del druidismo: el sincretismo de elementos y prácticas en los rituales, lo que describen como una visión positivista demasiado simplista, el rechazo a las normas institucionales o jerarquías y la no adopción de una estructura organizativa definida. Por otro lado, eso implica renunciar a su condición novedosa al reclamarse fieles de una religión antigua, tan venerable como las del Libro. Por último, su desvinculación con la *New Age* les separa de lo que entienden que es una corriente “de moda”, objeto de todo tipo de banalizaciones. En sus canales de difusión, esto es, las redes sociales y su

página web, tratan de demostrar que el druidismo no está supeditado ni forma parte del conglomerado de la *New Age*, pese a que en ocasiones se les confunda o se les asocie, en parte debido a que se adoptan ciertas prácticas rituales del druidismo por parte de estas formas de religiosidad informal.

No obstante, pese a tratar de mantener distancia con la *New Age* y los cultos flexibles sin compromisos férreos, un gran número de creyentes en la Hermandad ha practicado o practica al margen del druidismo otras creencias y cosmovisiones que sí se ajustan a estos rasgos que señalan como diferenciadores del druidismo. Los recorridos de Marta y Mario son unos ejemplos. Tal y como he expuesto anteriormente, Marta descubrió el druidismo mientras practicaba la wicca celta y, de hecho, durante un tiempo intentó compaginarlo, hasta que decidió continuar con el druidismo y dejar la wicca para posteriormente optar al sacerdocio druida. Mario, en cambio, en un principio estaba interesado principalmente en la hechicería, pero no le atraía ningún grupo religioso. Tras conocer y desarrollar inquietud en la wicca por proclamarse la rehabilitación de la hechicería y brujería antiguas, indagó en internet sobre neopaganismo y empezó a seguir algunos grupos. Sin embargo, no fue hasta que realizó un retiro espiritual con experiencias con la ayahuasca y el *bufo alvarius* que se dio cuenta que el druidismo era el camino espiritual que debía transitar. Aunque cabe resaltar que, cuando relata su itinerario religioso, establece una diferencia entre lo que denomina inquietud espiritual o interés enciclopédico, refiriéndose a su punto inicial en el que no pretendía pertenecer a ningún grupo religioso, y lo que describe como inquietud religiosa. Es significativo que marque esta distinción en términos adhesión formal o no a una agrupación religiosa. Sugiere que en un inicio él mismo formaba parte de la tendencia que caracteriza a la posmodernidad en el que se lleva a cabo una “religiosidad a la carta”, como exponen autoras como Vallverdú (2001), y en el que se define como espiritualidad, evitando la denominación de religión.

Teniendo presentes todos estos aspectos, se puede recoger la hipótesis planteada al inicio. Las informantes subrayan la relevancia de legalizarse y de establecer un culto organizado para buscar su visibilidad y el reconocimiento social e institucional como religión. Este sistema organizativo está claramente definido y adopta una forma jerarquizada que recuerda al referente de modelo

religioso institucional que le prestan las iglesias cristianas. Contrasta con la tendencia actual en la posmodernidad que se caracteriza por escapar y distanciarse de la definición de religión, así como el rechazo a normas institucionales o jerarquías para fundamentar una adhesión mística personal. A diferencia de otros movimientos religiosos, en la Hermandad las creyentes no tratan de rehuir de este modelo formalizado de piedad, sino precisamente emularlo con el fin de lograr su anhelo: de ver reconocido el druidismo contemporáneo como aquel que continúa las supuestas prácticas de los antiguos druidas.

## 8. Bibliografía

ADLER, Margot. 2007. *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers and Other Pagans in America Today*. New York: Penguin.

ANCZYK, Adam. 2012. The Image of Druids in Contemporary Paganism: Constructing the Myth. En *Walking the Old Ways: Studies in Contemporary Paganism European*, editado por Adam ANCZYK y Halina GRZYMAŁA-MOSZCZYŃSKA, 99-118. Katowice: Sacrum.

ANCZYK, Adam. 2014. *The golden sickle. An Introduction to Contemporary Druidry*. Katowice: Sacrum.

ANCZYK, Adam. 2015. "Druids and Druidesses: Gender Issues in Druidry". *Pantheon* 10 (1): 21-33.

APUD, Ismael y Oriol ROMANÍ. 2017. "Medicine, religion and ayahuasca in Catalonia. Considering ayahuasca networks from a medical anthropology perspective". *International Journal of Drug Policy*, 39, 28-36.

BERGER Peter. 1990 [1967]. *The Sacred Canopy*. New York: Anchor

BERGER, Peter. 1999. "The Desecularization of the World: A Global Overview". *The desecularization of the World. Resurgent religion and world politicis*. 1–18. Washington, D.C: Ethics and Public Policy Center.

BERGER, Peter y Thomas LUCKMANN. 1997. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. L'Hospitalet de Llobregat: Paidós.

BERICAT, Eduardo. 2008. "Duda y posmodernidad: el ocaso de la secularización en Europa". *REIS, Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 1 (121): 13-53.

BLANCARTE, Roberto. "¿Por qué la religión 'regresó' a la esfera pública en un mundo secularizado?". *Estudios sociológicos*, XXXIII (99): 659-673.

BUTLER, Jenny. 2002. "The Neo-Pagan Ritual Year". *Cosmos* 18 (10): 121-142.



BUTLER, Jenny. 2005. "Druidry in contemporary Ireland". En *Modern Paganism in world cultures: comparative perspectives*, editado por Michael F. STRMISKA, 87-125. Santa Barbara: ABC-CLIO.

BUTLER, Jenny. 2015. "Paganism in Ireland. Syncretic Processes, Identity and a Sense of Place". En *Contemporary pagan and native earth movements in Europe. Colonialist and Nationalist Impulses*, editado por Kathryn ROUNTREE, 196-215. Nueva York: Berghahn.

CANNELL, Fenella. (2010). "The anthropology of secularism". *Annual Review of Anthropology*, 39: 85-100.

CAROZZI, María Julia. 1996. "Definiciones de la New Age desde las Ciencias sociales". *UCA. FCSE*, 5: 19-23.

CAROZZI, María Julia. 1999. "La autonomía como religión: la nueva era". *Alteridades*, 9 (18): 19-38.

CASANOVA, José. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

STRUBE, Julian. 2015. Nazism and the Occult. En *The Occult World*, editado por Christopher PARTRIDGE, 336-347. London and New York: Routledge.

CHAMPION, Françoise. 2004. "Logique des bricolages : retours sur la nébuleuse mystique-ésotérique et au-delà". *Recherches sociologiques*, 35 (1): 59-77

COOPER, Michel. 2009. "Pathways to Druidry: A Case Study of ÁÁr nDraíocht Fééin". *Nova Religio* 12 (3): 40-59.

DAIGNEAULT, Anna Luisa. 2014. "Druids in Quebec: Ethnographic fieldwork among druids in Montreal". Documento de trabajo. Groupe de recherche diversité urbaine, Université de Montréal.

DAVIS, Robert A. (2009). "Escaping through flames: Halloween as a christian festival". En *Treat or trick? Halloween in globalising world*, editado por Malcom FOLEY y Hugh O'DONNELL, 28-44. Newcastle upon Tyne: Cambridge.

DE GARINE, Igor. 1995. "Los aspectos socioculturales de la nutrición". En *Alimentación y cultura: necesidades, gustos y costumbres*, coordinado por Jesús Contreras, 129-170. Universitat de Barcelona.

DELGADO, Manuel. 1994. "Els nous moviments religiosos". *L'Avenç*, 185: 58-62.

DURKHEIM, Émile. 1982 [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

ESTRUCH, Joan y María del Mar GRIERA. 2007. *De la secularització al pluralisme, o de quan la religió torna a estar de moda*. Sabadell: Fundació Caixa Sabadell.

EVOLA, Julius. 1975. *El misterio del Grial*, Barcelona: Plaza & Janés.

FEDELE, Anna. 2014. "Creativité et incertitude dans les nouveaux rituels contemporains". *Social Compass* 61 (4): 497–510.

FERGUS, Andrew. 2012. "From Apocalyptic Paranoia to the Mythic Nation Political extremity and myths of origin in the networked cultic milieu". En *Mysticism, Myth and Celtic Identity*, editado por Marion GIBSON, Shelley TROWER y Garry TREGIDGA, 199-215. London: Routledge.

FERGUSON, Marilyn. 1989. *La conspiración de acuario. Transformaciones personales y sociales en este fin de siglo*. Barcelona: Kairós.

FRAZER, James. 1992 [1922]. *La Rama dorada*, México DF: FCE.

GELLNER, Ernest. 1989. "La jaula de goma. Desencanto sobre el desencanto". En *Cultura, identidad y política*, 164-177. Barcelona: Gedisa.

GIESER, Thorsten. 2008. "Experiencing the lifeworld of druids: a cultural phenomenology of perception". Tesis doctoral, University of Aberdeen.

GOODRICK-CLARKE, Nicolas. 2015. *The Occult Roots of Nazism: Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology*. London: Tauris.

GREENFIELD, Robert. 2006. *El supermercado espiritual*, Barcelona: Anagrama.

- HABERMAS, Jürgen. 2008. "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la comprensión de la modernidad?". *Diánoia*, LIII (60), (mayo): 3–20.
- HANDLER, Richard, y LINNEKIN, Jocelyn. 1984. "Tradition, Genuine or Spurious", *The Journal of American Folklore*, 97(385) (julio-setiembre): 273-290.
- HANEGRAAFF, Wouter J. 1996. *Religion and Western Culture : Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Nueva York: Brill.
- HARVEY, Graham. 1997. "Celebrating Seasons". En *Listening People, Speaking Earth*, 1-16. London: Hurst & Company.
- HARVEY, Graham. 2007. "Inventing Paganisms". En *The invention of sacred tradition*, editado por James R. LEWIS y Olav HAMMER, O, 277-289. Cambridge University Press.
- HEELAS, Paul. 1996. *The New Age movemen. The celebration of the self and the sacralization of modernity*, Oxford: Blackwell.
- HEXHAM, Irving. 2007. "Inventing "Paganists": a Close Reading of Richard Steigmann-Gall's the Holy Reich". *Journal of Contemporary History* 42 (1), 59–78.
- HOBSBAWN, E. 2002. Introducción: la invención de la tradición. En *La invención de la tradición*, editado por Eric HOBSBAWN y Terence RANGER, 7-21. Barcelona: Crítica.
- HORÁK, Miroslav, Elizabeth M. SEGOVIA, y Ali CORTINA. 2019. "Bufo alvarius: Evidencias literarias y controversias en torno a su uso tradicional". *Medicina naturista*, 13 (1): 43-49.
- HORTA, Gerard. 2001. "L'altra banda: esoterisme, hermetisme, ocultisme". En *De la mística a les barricades. Introducció a l'espiritisme català del XIX dins el context ocultista europeu*, 70-88. Barcelona: Proa.
- HUTTON, Ronald. 1994. "Neo-Paganism, Paganism and Christianity". *Religion Today* 9 (3): 29-32.

HUTTON, Ronald. 1999. *The triumph of the moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*. Nueva York: Oxford.

HUTTON, Ronald. 2008. "Modern Pagan Festivals: A Study in the Nature of Tradition". *Folklore* 119 (3): 251-273.

INTROVIGNE, Massimo. 2001. "Nueva religiosidad y contexto postmoderno". En *Actas del II Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea: Comprender la religión*, 243-269. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.  
<https://dadun.unav.edu/handle/10171/2584>

JOURDAIN, Véronique. 2012. "Quête spirituelle et réconciliation identitaire. Une ethnographie de la Communauté des druides du Québec". Trabajo final de máster, Université de Montréal.

JUBAINVILLE, Henry D'Arbois. (1981 [1884]). *El ciclo mitológico irlandés y la mitología céltica*. Barcelona: Visión Libros.

KRUTA, Venceslas. 1986. *Los Celtas*. Biblioteca de la historia, Vol. 58. Fuenlabrada (Madrid): SARPE.

LE ROUX, Françoise. 1981. "La religión de los celtas". En *Las religiones antiguas III*, dirigido por Henri-Charles PUECH, Vol.III: 109-184. Historia de las religiones. México, D.F: Siglo XXI.

LEWIS, James R. 2009. "Celts, druids and the invention of tradition". En *Handbook of Contemporary Paganism*, editado por James R. LEWIS, 479-491. Leiden: Brill.

LUCKMANN, Thomas. 1973 [1967]. *La religion invisible*. Salamanca: Sígueme.

LUHMANN Niklas. 1982. *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*, traducido por. P Beyer. New York: Mellen

LUPI, João (2004). "Os Druidas". *Brathair* 4 (1): 70-79.

MAGLIOCCO, Sabina. 2014. "Introduction: Ritual Creativity, Emotions and the Body". *Journal of ritual studies* 28 (2): 1-8.

- MAGLIOCCO, Sabina. 2015. "New Age and Neopagan Magic". En *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West: From Antiquity to the Present*, editado por David J. COLLINS, 635-664. Cambridge University Press.
- MAYOR, Teresa M<sup>a</sup>. 2013. "El Nazismo y la religiosidad. Relaciones y pugnas por el poder". *Claseshistoria*, 367: 1-13.
- MCINTOSH, C. 2004. "The pagan revival and its prospects". *Futures*, 36: 1037–1041.
- MORRIS, Brian. 2009. "El neopaganismo y el movimiento New Age". En *Religión y antropología. Una introducción crítica*, 339-384. Cambridge University Press.
- PARSONS, Talcott. 1960. *Structure and Process in Modern Society*. New York: Free Press.
- PASTOR, María Luisa. 2017. "Sobre el «retorno» de la religión a la esfera pública y la «Religeopolitics»". *IEEE, Instituto Español de Estudios Estratégicos*, 33/2017, 30-43.
- PIKE, Sarah. 2004. *New Age and Neopagan Religions in America*. New York: Columbia University Press.
- PRAT, Joan. 2012a. "Hacia una arqueología de los nuevos imaginarios culturales. Autores, temas e ideas". *Gazeta de Antropología* 28 (3): 1-28.
- PRAT, Joan. 2012b. "De la Philophosia Perennis al New Age". En *Els nous imaginaris culturals: Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*, coordinado por Joan PRAT, 25-63. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.
- PRAT, Joan. 2017. *La nostalgia de los orígenes. Chamanes, gnósticos, monjes y místicos*. Barcelona, Kairós.
- ROBIN, Jean. 1991. *Hitler, el elegido del dragón. El renacimiento del esoterismo nazi*, Barcelona: Martínez Roca.

- RODRIGO, María Albert, y Gil Manuel HERNÁNDEZ. 2014. "Los movimientos psico-espirituales en la modernidad globalizada. Una mirada desde la ciudad de Valencia". *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana* 9 (3): 273-296.
- ROGERS, Nicholas. 1996. "Halloween in Urban North America: Liminality and Hyperreality". *Histoire sociale. Social history* 29 (58) (noviembre): 461-477.
- ROGERS, Nicholas. 2002. *Halloween: From Pagan Ritual to Party Night*. Nueva York: Oxford University Press.
- ROMERO, Javier. 2010. "Jóvenes y religión en un mundo en cambio. El caso de los jóvenes chilenos". *Revista Pandora Brasil* 25 (diciembre): 1-11.
- ROSZAK, Theodor 2010. *El nacimiento de una contracultura*, Barcelona: Kairós.
- ROUNTREE, Kathryn. 2012. "Neo-Paganism, Animism, and Kinship with Nature", *Journal of Contemporary Religion*, 27:2, 305-320,
- ROUNTREE, Kathryn. 2016. "Introduction: going between the worlds". En *Crafting Contemporary Pagan Identities in a Catholic Society*, 1-10. Nueva York: Routledge.
- SAHLINS, Marshall. 2001. "Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura". *Revista Colombiana de Antropología* 37: 290-327.
- SÁNCHEZ, Arturo. 2013. "Druidas y Dryades en la sociedad celta". *Iberian*, núm. 8 (septiembre-diciembre), 71-94.
- SILVEIRA, Emerson José da. 2018. "Religión y sociedad moderna la Modernidad no realizada y la inmanencia de la gnosis". *Theologica Xaveriana*, núm. 185: 1-29.
- URRUTIA, Manuel M<sup>a</sup>. 2007. "El «regreso de Dios» a la política: las religiones «públicas»". *Estudios de Deusto* 55 (1), (enero-junio): 233-261.
- VALLVERDÚ, Jaume. 2001. "Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad". *Gazeta de Antropología* 17, 1-11.

VOEGELIN, Eric. 1968. *Science, Politics and Gnosticism*. Chicago (IL): Regnery Publishing.

VOEGELIN, Eric. 2006. *La nueva ciencia de la política. Una introducción*. Buenos Aires: Katz Editores.

WEBER, Max. 1991 [1905]. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Tlahuapan, México: Premia.

WEIL, Andrew. T., y Wade DAVIS. 1994. "Bufo alvarius: a potent hallucinogen of animal origin". *Journal of ethnopharmacology* 41 (1-2): 1–8.

WOLNY, Witold P. 2019. "El mundo postmoderno y la religiosidad". *EA, Escuela Abierta* 1(1): 47-79.

## 9. Webgrafía

—. 2020. "El mortal ritual con veneno de sapo por el que acusan de homicidio al actor de porno Nacho Vidal". *BBC*, 21 de julio, 2020. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-52927546>

—. 2017. "FAQ". *Hermandad Druida Dun Ailline*, 20 de agosto, 2017. <https://dunailine.org/faq-preguntas-sobre-druidismo/>

—. 2017. "Policía alemana lanza operativo contra ultraderechista «Ciudadanos del Reich»". *La Vanguardia*, 7 de febrero, 2017. <https://www.lavanguardia.com/vida/20170207/414107496399/policia-alemana-lanza-operativo-contra-ultraderechista-ciudadanos-del-reich.html>

—. 2020. "¿Qué es el rito del sapo bufo?". *La Vanguardia*, 3 de junio, 2020. <https://www.lavanguardia.com/sucesos/20200603/481587098601/rito-sapo-bufo-nacho-vidal.html>

—. s. f. "Parliaments". *Parliament of the World's Religions*, 19 de julio, 2020. <https://parliamentofreligions.org/>

A.F.C. 2018. "Samaín, la fiesta que se recuperó en Cedeira y se extendió por toda Galicia". *La Voz de Galicia*, 26 de octubre, 2018. [https://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/ferrol/2018/10/25/samain-fiesta-recupero-cedeira-extendio-galiciavuelta-origenes/0003\\_201810SL25F2991.htm](https://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/ferrol/2018/10/25/samain-fiesta-recupero-cedeira-extendio-galiciavuelta-origenes/0003_201810SL25F2991.htm)

BEDOYA, Juan. G. 2004. "El Parlamento de las Religiones estudia en Barcelona cómo evitar que las creencias sean causa de guerras". *El País*, 26 de abril, 2004. [https://elpais.com/diario/2004/04/26/sociedad/1082930402\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2004/04/26/sociedad/1082930402_850215.html)

BRITISH PATHÉ. s.f. "Princess A Welsh Bard 1946". Consultado el 2 de agosto, 2020. Video, 01:49. <https://www.britishpathe.com/video/princess-a-welsh-bard>

DOMÍNGUEZ, Teresa. 2020. "Detenido Nacho Vidal por la muerte del fotógrafo José Luis Abad en un rito chamánico". *El Periódico*, 3 de junio, 2020. <https://www.elperiodico.com/es/sociedad/20200603/detenido-nacho-vidal-muerte-fotografo-rito-chaman-7985178>

MAILONLINE, Gareth Davies. 2017. "Nazi segway driver dressed as a druid arrested in Germany". *DailyMail*, 27 de enero, 2017. <https://www.dailymail.co.uk/news/article-4163362/Segway-driving-Nazi-dresses-druid-arrested.html>

VEY, Marta. 2020. "Algunas consideraciones sobre etnicidad y reconstruccionismo celta en HDDA". *Hermandad Druida Dun Ailline*, 16 de junio, 2020. <https://dunailine.org/2020/06/16/algunas-consideraciones-sobre-etnicidad-y-reconstruccionismo-celta-en-hdda/>

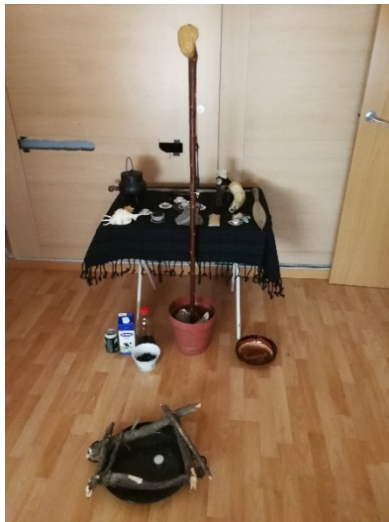


## 10. Anexos

### Anexo 1. Fotografías



Figura 1. Elaboración propia. Altar personal de dos creyentes que conviven juntas. Este tipo de altares son los que disponen las practicantes en sus casas de manera permanente, aunque pudiendo cambiar los objetos en función de la época del año. Se diferencian de aquellos altares que se colocan puntualmente el día del ritual de la festividad estacional realizada de manera conjunta. En la imagen se pueden observar representaciones de la diosa Bride con las dos muñecas pelirrojas siguiendo la imagen que se le atribuye en la zona izquierda superior, y del dios astado Cernunnos con la figura del ciervo situada en el centro.



Figuras 2 y 3. Elaboración propia. Altar del ritual estacional de *Mean Foghamar* o equinoccio de otoño realizado el 29 de septiembre de 2019. En la imagen aparecen colocados sobre la mesa que hace de altar los objetos míticos de Irlanda que las practicantes adoptan en su tradición druídica: el caldero, la lanza, la piedra, la espada y el bastón. Se disponen, como se puede observar, en los puntos cardinales ya que representan y se asocian con las antiguas cuatro regiones de Irlanda (Connacht, oeste; Leinster, este; Munster, sud y Ulster, norte).



Figuras 4 y 5. Elaboración propia. Las practicantes ultimando los detalles del altar para el ritual conjunto de *Mean Geimridh* o solsticio de invierno que tuvo lugar el 22 de diciembre del 2019, así como realizando fotografías que posteriormente serán mostradas en las redes sociales.



Figuras 6 y 7. Elaboración propia. Preparativos para el ritual de *Beltaine* celebrado el 5 de mayo de 2019 en una montaña colindante a Olesa de Montserrat. En la imagen puede advertirse que en el altar se sitúan los objetos sagrados que presumen de naturalidad, tales como la espada y flores recién recogidas (izquierda). Por el contrario, debajo y se disponen los elementos como envases y recipientes de plástico para portar comida para el ritual y la realización de fotografías (derecha).



Figura 8. Elaboración propia. Colocación de los objetos sagrados por parte del sacerdote oficiante del rito de *Beltaine* de 2019. Tal y como se muestra en la imagen, las sacerdotisas y los sacerdotes de la Hermandad Druida Dún Ailline portan una túnica blanca, sobre la que pueden incorporar una sobretúnica verde y/o una capa de diseño de tartán, preferiblemente el asignado al *grove* al que pertenece.

*Anexo 2. Festividades estacionales celebradas por la Hermandad Druida Dún Ailline*

<b>Nombre de la festividad</b>	<b>Fechas</b>	<b>Significados atribuidos</b>
<b><i>Samhain</i></b>	31 octubre – 2 noviembre	Inicio de año litúrgico. Homenaje a los ancestros
<b><i>Mean Geimridh</i></b>	22 de diciembre	Solsticio de invierno. Celebración de la luz y el sol. Preparación de proyectos
<b><i>Oilmelc (Imbolc)</i></b>	31 de enero - 2 de febrero	Ritos de fertilidad y abundancia para preparar el ganado y la tierra
<b><i>Mean Earraig</i></b>	20 de marzo	Equinoccio de primavera. Limpieza y purificación. Preparación de las herramientas del campo para el crecimiento de lo plantado
<b><i>Beltaine</i></b>	30 de abril - 2 de mayo	Celebración de la fertilidad
<b><i>Mean Samhraidh</i></b>	20 de junio	Solsticio de verano. Celebración de la primera cosecha
<b><i>Lughnassadh</i></b>	1 - 3 de agosto	Las bodas de Lugh y festival de reunión de las tribus o clanes. Época de la maduración de la

		cosecha y agradecimiento a la tierra de los frutos
<b>Mean Foghamar</b>	22 de septiembre	Equinoccio de otoño. Cambio de estación e inicio del barbecho y la temporada de caza

### Anexo 3. Guión de las preguntas para las entrevistas

#### **1. Perfil socioeconómico**

1.1 Género

1.2 Edad

1.3 Lugar de origen y lugar de residencia

1.4 Estado civil

1.5 Estudios

1.6 Empleo y otras actividades

#### **2. Inicios en el druidismo**

2.1 ¿Desde cuándo eres creyente del druidismo?

2.2 ¿Anteriormente habías tenido afiliación con otra religión o creencia?

2.3 ¿Por qué motivo te acercaste al druidismo? ¿Cómo supiste que era el druidismo?

#### **3. Trayectoria en la Hermandad**

3.1 ¿Cómo supiste de la existencia de la Hermandad? ¿Cómo te pusiste en contacto? ¿Cuándo fue?

3.2 ¿En qué grado dentro del druidismo estás? ¿Desde cuándo?

3.3 ¿Te gustaría especializarte? ¿En qué? (Sacerdocio o Fian).

3.4 ¿Cómo percibes tu relación con el resto de integrantes del *grove*? ¿Y del clan?

3.5 ¿Qué papel consideras que juegan las redes sociales en la HDDA? ¿Es importante? ¿Es útil para la comunicación? ¿En qué sentido?

## 4. Druidismo

4.1 ¿Cómo eran las sociedades celtas antiguamente? ¿Cómo eran los druidas y qué tipo de papel tenían en dichas sociedades?

4.2 ¿Existirían vínculos con el druidismo que vosotras practicáis? Si es así, ¿de qué tipo?

4.3 ¿Qué caracteriza el druidismo reconstruccionista y, en especial, el irlandés que se profesa en la Hermandad? ¿En qué se diferencia de otros?

4.4 ¿Cómo crees que se puede reconstruir una tradición tan antigua como la druídica?

4.5 ¿Cuál es tu opinión al respecto de los términos neodruidismo o nuevo druidismo?

4.6 ¿Crees que existe un creciente interés hacia el druidismo? Si es así, ¿por qué crees que sucede? ¿Y cómo crees que se manifiesta este interés?

4.7 ¿Existe alguna clase de vínculo con la *New Age*? ¿Por qué?

4.8 ¿Qué es lo que se debe hacer como seguidor del druidismo en lo cotidiano? En tu caso, ¿cómo lo vives en tu día a día?

4.9 ¿Cómo se consigue practicar el druidismo en un contexto actual contemporáneo diferente al antiguo? ¿Se puede practicar por completo tal y como se hacía en la época precristiana o no? ¿Por qué motivo?

4.9 ¿Cómo sueles hacer las devociones y las ofrendas a los dioses de manera individual?

4.9 ¿Qué opinas de la legalización de órdenes druidas tanto en este país como en otros?

4.10 ¿Cómo percibes la comunicación con otros grupos druidas?

## 5. Entorno

5.1 ¿Reconoces abiertamente que eres creyente? ¿Quiénes de tu entorno más cercano lo saben? ¿Por qué?

5.2 ¿Qué ocurre cuando dices que eres creyente del druidismo? ¿Has tenido algún problema con ello o has vivido alguna experiencia anecdótica?

5.3 ¿Cómo crees que es la visión del druidismo en la sociedad?