

DIÁLOGOS CON OBRAS Y AUTORES

SEMINARIO DE ESTUDIOS DEL OCCIDENTE ANTIGUO

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

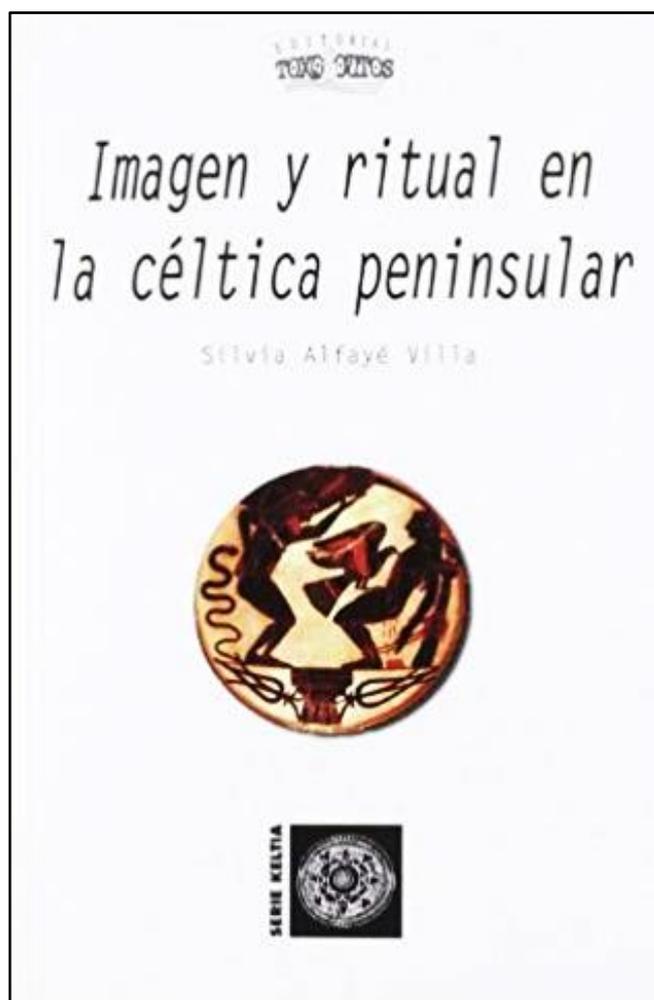


El celta ante el espejo

Diego Suárez Martínez

Universidad Autónoma de Madrid

Alfayé Villa, Silvia, 2011, *Imagen y ritual en la Céltica peninsular*, Toxosoutos, Serie Keltia 50, La Coruña.





Doctora en Historia Antigua por la Universidad de Zaragoza (2005) con la tesis «Santuarios y rituales en la Hispania céltica», dirigida por el Prof. Dr. Francisco Marco Simón, la investigación de Silvia Alfayé se ha centrado en los sistemas religiosos y simbólicos de la Hispania indoeuropea, los santuarios protohistóricos y su romanización y el estudio de la magia en el Imperio romano. Sobre estas temáticas ha publicado más de media centena de trabajos entre libros, artículos científicos y contribuciones en obras colectivas.

Con el ilustrativo título *Imagen y ritual en la Céltica peninsular*, la autora trata de descifrar en este libro los mensajes que encierra las imágenes del ritual proyectadas por las poblaciones célticas de la Península Ibérica. Este objetivo se traduce en una obra crítica con mucho de lo hasta ahora asumido sobre estas sociedades. La Céltica peninsular es definida por Alfayé como el ámbito de «todas las sociedades peninsulares de habla no ibérica» (p. 16), en el que es patente una notable uniformidad religiosa¹ en los últimos siglos del I milenio a.C. y durante el Principado, el marco cronológico del estudio que nos ocupa. Las 333 páginas que componen la obra se articulan en ocho capítulos a los que sigue una prolija bibliografía (pp. 249-288) y una copiosa selección de 82 figuras (pp. 289-328). Muchas de las fotografías han sido realizadas por la autora, hecho que avala la autopsia en su trabajo de campo y en museos. La obra se cierra con un breve apartado (pp. 329-333) en el que se incorporan varias tablas de estudios cuantitativos de imágenes relacionadas con el ritual.

Los dos primeros capítulos sirven de perfecta introducción al resto del libro. En la Antigüedad la imagen se proyectaba de formas variadas, conspicuamente y con funciones muy distintas. No obstante, hay determinados *caveats* en el estudio de la imagen antigua. La romanización y la creación de elementos visuales tras la provincialización es uno de estos factores, habida cuenta de los cambios producidos en las manifestaciones religiosas y en el ámbito religioso. Por tanto, es necesario contextualizar pormenorizadamente su creación y función. A esto Silvia Alfayé añade que el significado de la imagen es cambiante y depende, en última instancia, del observador, de su contexto cultural y mental. Así lo expresaba la autora en una publicación conjunta con Gabriel Sopena: «es el espectador quien, en último extremo, interpreta la imagen y le asigna un significado»². La imagen se presenta, así pues, como un recurso dotado de *agency*, cuyo significado se da en la práctica social. Las poblaciones de la Céltica peninsular no dejaron un corpus textual para la posteridad, y las inscripciones paleohispánicas conocidas son prácticamente ininteligibles. Tal y como recuerda Alfayé, esto implica asumir el desconocimiento de muchas particularidades de

¹ Marco, F., 1993, «La religiosidad en la Céltica hispana», en Almagro Gorbea, M. (ed.): *Los celtas, Hispania y Europa*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, p. 478.

² Sopena, G. y Alfayé, S., 2008, «Imágenes del ritual e imágenes en el ritual en Celtiberia», en Burillo, F. (ed.) *VI Simposio sobre Celtiberos: Ritos y Mitos. Actas*, Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, Zaragoza, p. 456.



estas sociedades más allá de aquello que los romanos dejaron poner por escrito. En el corpus iconográfico no hay espacio para la casualidad, cada elemento añadido –o excluido– posee un significado habitualmente esquivo, obviado o desconocido. Por esta razón entiende Alfayé que la historiografía tradicional ha sobrevalorado la importancia de los elementos figurativos.

El tercer capítulo está dedicado a las supuestas imágenes de dioses en la Céltica peninsular, donde hay una «casi total ausencia de representaciones de divinidades» como señalara F. Marco³. Con un énfasis revisionista, Silvia Alfayé repasa algunas de las imágenes divinas más icónicas aportando ideas que invitan a la reflexión, como la existencia de una «lugmanía» en la tradición académica. Este ingenioso término hace referencia a los continuos intentos por parte de especialistas de teonimizar algunas de las imágenes de estas poblaciones sin que, a su juicio, haya suficientes indicios para demostrarlo. En el cuarto capítulo se insiste en que para esclarecer los significados de un objeto es necesario atender a distintos componentes del mismo, empezando por la materia prima y su técnica de factura. La decoración –o su ausencia– también denotan una función particular del objeto, como se observa por ejemplo en las fusayolas numantinas decoradas con un prótomo de caballo (p.135). Una misma fusayola puede relacionarse con la hilatura, o puede tener otros significados como su uso profiláctico en ajuares funerarios. En cualquier caso y según señala la autora, «resulta imposible por el momento determinar la funcionalidad concreta y el modo preciso en que fueron utilizadas ritualmente estas piezas» (p. 135). En el quinto capítulo se introduce otro elemento para tratar de comprender la cosmovisión de estas poblaciones: el espacio que ocupaban las imágenes, a menudo desconocido y sustituido por las vitrinas de los museos. Uno de los principales argumentos de Alfayé es la reivindicación de los espacios liminares, las fronteras entre dos zonas con significados diferentes. Un mismo espacio puede connotar distintos mensajes o, por el contrario, uno solo pero tan trascendente que acaba convirtiéndose en un lugar de memoria donde opera el reciclaje simbólico. Este reciclaje simbólico tendría también una faceta identitaria, dado que en periodos de redimensionalización socio-política la frecuentación de lugares simbólicos suponía una estrategia de construcción del pasado.

De la imagen como elemento activo y en acción, y del Más Allá y las imágenes relacionadas con él se ocupan los capítulos sexto y séptimo respectivamente. Poco se sabe de la configuración del allende en la Céltica peninsular por la escasez de evidencias. Las imágenes de las que se tiene constancia hablan de tres tipos de allendes perfilados en la obra seminal de Gabriel Sopena⁴. A saber, el allende ctónico, el allende marítimo y un allende astral. Posiblemente habría creencias sobre otros allendes, pero no se tiene

³ Marco, F., 1986, «La religión de los celtiberos», *I Simposium sobre los Celtiberos*, Zaragoza, p. 59

⁴ En particular, Sopena. G., 1995, *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza.



confirmada su existencia. Cada modelo estaría relacionado con diferencias sociales y territoriales entre otros factores. Toda esta riqueza de periplos hacia el Más Allá influye en la composición de los ajuares funerarios, asimismo alterados por otros condicionantes como la riqueza del individuo, las tradiciones locales, la propia reacción afectiva de sus allegados y la identidad social. Precisamente de identidades versa el octavo y último capítulo dedicado a los que Alfayé denomina «celtas modernos». Estas imágenes obedecen a determinadas intencionalidades gestadas muchas de ellas en el Romanticismo europeo. Si bien es cierto que entre los expertos perduran ciertas representaciones decimonónicas, estas pulsiones han germinado sobre todo en la cultura popular, entre aquellos que Alfayé califica de «celtas wannabe».

En suma, *Imagen y ritual en la Céltica peninsular* constituye un interesante, exhaustivo y reflexivo acercamiento a las sociedades protohistóricas de la Península Ibérica, un ensayo que compila las principales señas de identidad de su autora: interdisciplinariedad y talante crítico. A juicio de este reseñador la obra adolece de dos elementos que habrían hecho más efectiva la lectura: unos índices temáticos y de nombres propios, y, especialmente, un apartado de consideraciones finales. Más puntualmente cabe cuestionar las reducidas dimensiones de ciertas imágenes (así las figuras 7, 29, 53 y 66, de proporciones miniaturescas) y la calidad de algunas reproducciones. Por último y con referencia a la imagen de la portada, la representación del mito de Prometeo en una cerámica ática, quizá hubiese sido preferible la elección de un motivo más acorde a la Hispania céltica. Al margen de estos comentarios menores, *Imagen y ritual en la Céltica peninsular* es una lectura clave para adentrarnos en el análisis de la cosmovisión religiosa de las poblaciones celto-hispanas. La obra es un sugerente catálogo de imágenes proyectadas por poblaciones que habitaron la Península Ibérica hace más de dos mil años: imágenes que deparan, de la mano de la sutil biopsia de Silvia Alfayé, nuevas y estimulantes relecturas que obligan repensar viejos axiomas.



Entrevista con la Profª Silvia Alfayé Villa (Universidad de Zaragoza)

Septiembre de 2018

¿Qué le llevó a interesarse por la Historia, y más concretamente por la religión y cultos de la Céltica peninsular?

Su pregunta me lleva inmediatamente a pensar en mi padre, Paco, que murió hace nueve años, y que era un gran contador de historias; creo que si soy historiadora es por él. Mi padre apenas tuvo estudios, pero sí poseyó siempre una gran curiosidad intelectual, una mente crítica, y una sensibilidad humana y estética: leía mucho, le gustaba ir a ver pueblos, parajes naturales, iglesias, castillos y exposiciones, y era suyo el *Cine Gaby*, en Utebo (Zaragoza). Recuerdo que me contaba historias todo el tiempo: del pasado familiar; de lo que había leído; del paisaje de la ribera del Ebro; de lo que podía haber tras de las puertas semi-abiertas que nos encontrábamos... También recuerdo que se interrogaba, y me interrogaba, sobre las ruinas y sobre los objetos de los museos, sobre los significados de las películas y de los cuadros que veíamos, y sobre los comportamientos de las personas del pasado y del presente... Todo eso fue alimentando mi curiosidad y el «impulso de seguir la narración» -utilizando una expresión de R. Juarroz (*Poesía y realidad*, Valencia, 1992)-, y me enseñó a hacerme preguntas, a mirar, y a ver. Eso, y las películas de *Indiana Jones* -mi



héroe de la infancia-, y los libros y programas sobre civilizaciones perdidas que devoraba de pequeña, incluido uno que me regaló mi padre sobre el descubrimiento de Nínive por A.H. Layard. Así que lo tuve claro muy pronto: a los ocho años ya quería ser arqueóloga, a los quince fui a mi primera excavación, a los dieciséis excavé un mes en Tiermes (Soria) y, tras algunas dudas entre estudiar Antropología o Historia, me decanté por esta última. Creo que soy historiadora porque siento curiosidad, porque quiero continuar con la narración, y porque disfruto con ello.

Me pregunta también por el origen de mi interés por la religión como objeto de estudio. Creo que responde a una fascinación innata por los rituales y las creencias de las diversas culturas a lo largo de la Historia, pero también a una necesidad personal de explorar las respuestas que ha dado el ser humano en su búsqueda de la trascendencia, y de comprender las estrategias simbólicas que ha empleado para afrontar sus temores y esperanzas. Solo sé que la Historia de las religiones me ha interesado desde pequeña - aunque suene muy friki, me fascinaba leer a Mircea Eliade, pese a no entender casi nada; y que quizás mi curiosidad por desentrañar desde una perspectiva científica lo que R. Otto denominaba «el misterio de lo sagrado» (*Lo santo*, Madrid, 1980) se nutra de un interrogante existencial más profundo...

En cuanto al porqué de la religión de la Céltica peninsular como tema de investigación, esa elección responde a una suma de factores coyunturales más que a un interés especial previo. Cuando tuve que elegir un tema para mi tesis dentro del área de la Historia Antigua, tenía claro que no quería investigar sobre religión oficial ni limitarme a las fuentes literarias, y que prefería estudiar fenómenos religiosos de la cultura popular romana o de los pueblos «bárbaros». Como mi director y maestro, Francisco Marco, era especialista en religión céltica, yo había excavado en yacimientos celtibéricos, y no existía ningún trabajo de síntesis sobre los santuarios y rituales de la *Hispania* Céltica, me pareció interesante explorar ese vacío historiográfico y realizar un estudio crítico, actualizado y multidisciplinar sobre ellos.

Usted ha dedicado gran parte de su actividad investigadora al conocimiento de las religiones antiguas, sus ritos y santuarios. Sobre estas temáticas ha publicado decenas de trabajos entre los que se incluye su tesis doctoral *Santuarios y rituales en la Hispania céltica*. Dada su cercanía al tema, ¿cuáles cree que son los retos a los que debe enfrentarse la investigación en este campo, los aspectos que suscitan mayor interés o necesidad de revisión?

Quizás me equivoque, pero lamento decir que los retos y problemas a los que se enfrenta hoy la investigación son casi los mismos con los que me encontré mientras escribía mi tesis... Una de las principales limitaciones sigue viniendo dada por las propias fuentes: a las



valiosas, pero escasas y parciales, fuentes literarias se suma la carencia de información sobre los contextos arqueológicos de la mayoría de espacios culturales, inscripciones, prácticas, objetos, e imágenes rituales de la Céltica peninsular, y así es difícil que el/la investigador/a pueda ofrecer respuestas fundadas para las preguntas que le van surgiendo, y avanzar en la comprensión de las dinámicas rituales de estos pueblos. Por ello, me siguen pareciendo necesarias tanto la realización de excavaciones de posibles lugares de culto, como la revisión y publicación de la documentación que aún se conserva inédita en archivos, museos, y cajones de despachos. Sin embargo, a veces no es fácil el acceso a materiales y documentos conservados en instituciones públicas; aunque son la excepción, todavía hay responsables que confunden el museo con su cortijo, vetan el acceso a piezas aunque se disponga de los permisos oportunos, dificultan su localización, o imponen condiciones draconianas a su documentación... Pero, repito, esas situaciones son excepcionales, y contrastan con las facilidades que, afortunadamente, nos brindan la mayoría de los profesionales.

También considero que siguen haciendo falta estudios actualizados del poblamiento y el paisaje en época antigua: ¿cómo vamos a poder comprender la función y la importancia de un espacio de culto en su «territorio de gracia» si no sabemos de dónde podían proceder sus devotos? ¿O cómo podemos hablar de «santuarios de frontera» si desconocemos los límites entre las comunidades? Y ya lo he dicho, pero quiero volver sobre ello: hace falta más trabajo de campo, más prospecciones, más excavaciones, y más publicaciones de esos resultados. Y también más interdisciplinaridad real, y más flexibilidad entre disciplinas y áreas históricas. Para mi han sido tremendamente enriquecedoras y estimulantes las ocasiones en las que he colaborado con prehistoriador@s especializad@s en arte rupestre en el estudio de cuevas-santuario, y sé que ese intercambio «en directo» entre formas diferentes de trabajar, mirar y ver, ha hecho que mi investigación haya sido mejor, que surgieran preguntas o respuestas a las que nunca habría llegado yo sola. Y lo mismo podría decir de la colaboración con protohistoriador@s que investigan sobre ritualidad del área ibérica; aprendo y disfruto mucho con ell@s.

Y otro los aspectos que considero igualmente imprescindible para avanzar en la investigación los sistemas religiosos de la Céltica peninsular, y que he aprendido gracias al magisterio de M^a Cruz González, es la realización de nuevas autopsias de las viejas inscripciones de dioses indígenas: sin lecturas fiables podríamos dedicarnos a estudiar divinidades que en realidad no existen, perpetuando así espejismos historiográficos. Y lo mismo sucede con las representaciones iconográficas identificadas como imágenes de dioses vernáculos de la II Edad del Hierro y/o la época romana, siendo paradigmático el fenómeno de la *Lugmanía*, como explico en el libro.

Pero honestamente, y siempre desde mi opinión personal, creo que el reto más complicado con el que se va a encontrar el/la investigador/a es el de afrontar la feraz resistencia al deicidio y/o a la duda que va a encontrar en un sector académico con tendencia al



estatismo, que parece más preocupado por conservar intacta su reconstrucción ideal, global y pancéltica de «la» religión de la Céltica peninsular, que por (re-)ajustarla conforme a los datos empíricos y a la metodología científica. Para mí ese ha sido, y todavía es, el problema principal de los estudios sobre los sistemas religiosos de la Hispania indoeuropea. Un ejemplo: una de las cuestiones que suscita más interés, y que a su vez sigue más necesitada de revisión -si cabe- que cuando hice mi tesis, es la creciente y acrítica identificación de estructuras rupestres como espacios de culto protohistóricos, destinados al sacrificio cruento y/o a la entronización de reyes/jefes célticos y, *comme il faut*, orientados astronómicamente: cada nuevo hallazgo, cada estudio publicado de esos supuestos santuarios indígenas, retroalimentan a los siguientes y contribuyen a perpetuar un tópico surgido en el Romanticismo, el de la combinación «megalito/piedra singular + cazoleta/pileta/canalillo = piedra de sacrificios céltica». Para ese sector académico, las perspectivas historiográficas discrepantes -que no niegan la existencia de espacios rupestres de culto en la Céltica peninsular ni su posible relación con elementos astronómicos, pero que sí recuerdan la necesidad metodológica de construir hipótesis sobre datos sólidos-, simplemente son despachadas como un escepticismo sano pero inoportuno -ergo innecesario- en el mejor de los casos. Y, en el peor, esas voces discrepantes son directamente ignoradas y excluidas de sus bibliografías, condenadas a la *damnatio memoriae*, en un voluntarioso ejercicio de lo que S. Žižek denomina «denegación fetichista»: «lo sé, pero rechazo asumir por completo las consecuencias de este conocimiento, de modo que puedo continuar actuando como si no lo supiese» (*Sobre la violencia*, Barcelona, 2009, pp. 70-71). ¿Para qué leer algo que pueda hacer germinar la semilla de la (necesaria) duda científica cuando ya se tiene una atractiva explicación global y una datación conveniente para el objeto de estudio incluso antes de que un@ lo estudie? Desmontar paralogismos es muy desgastante; es un reto agotador pero imprescindible para que la investigación pueda construir conocimiento sobre unas bases más reales, aunque eso signifique asumir que hay muchas preguntas para las que todavía no tenemos respuesta. Reconozco que soy prejuiciosa en un sentido gadameriano: desconfío profundamente de las explicaciones integrales y sin fisuras de la(s) religion(es) de la *Hispania* indoeuropea, capaces de reconstruir calendarios, panteones, ciclos míticos, cosmogonías, ideologías reales, pervivencias milenarias, y conexiones pancélticas; pero quizás es que a mí me falta la fe que poseen quienes plantean estas re-construcciones globales.

A lo largo de toda su obra hay una problemática que se repite: la falta de contextos certeros y de información precisa para acercarnos al material antiguo y sus distintos significados. ¿Cómo debe enfocar este problema el historiador para poder seguir avanzando en sus investigaciones?



Siendo consciente de lo que supone la pérdida de ese contexto, de los límites que la ausencia de esa información fundamental impone a su investigación. No creo que por ello deba renunciar a plantear hipótesis, pero sí hacerlo de forma honesta, tanto consigo mismo como con su audiencia. Y también que debe rastrear minuciosamente toda la documentación de la que disponga para tratar de recuperar la mayor información posible sobre el contexto de esa imagen, objeto, epígrafe o espacio de culto, y eso exige tiempo.

En *Imagen y ritual en la Céltica peninsular* se atiende a casos concretos de distintos objetos arqueológicos a los que se han dado interpretaciones variopintas, con frecuencia más imaginarias que reales. Sirvan de ejemplo la cerámica en la que aparece representado «el cagón de Tiermes». Bajo su perspectiva, ¿cuáles son los límites entre las interpretaciones fantasiosas y aquellas que, *a priori*, se acercan más a la realidad?

Sus preguntas me parecen tremendamente certeras, en tanto que abordan cuestiones muy conflictivas entre quienes nos dedicamos a las religiones de la *Hispania* indoeuropea, pero, por ello mismo, (me) resultan muy comprometedoras... Sé que las respuestas a esta entrevista variarían mucho en función de a quién se las hiciera usted... de hecho, para algunos investigadores sus interpretaciones iconográficas no son en absoluto fantasiosas – como usted las califica –, aunque, como desarrollo en el libro, a mí sí puedan parecérmelo. Por tanto, para ellos sus lecturas están más cerca de la realidad y de «la verdad histórica» que las que, por ejemplo, haya podido proponer yo. Es decir, asumir que hay lecturas iconográficas «fantasiosas» y otras que «*a priori* se acercan más a la realidad», ya implica un posicionamiento historiográfico por mi parte, pero también por la suya... Me pregunta cuáles son los límites entre ambas y pienso en un caso paradigmático de *wishful thinking* iconográfico que atenta contra todo principio de realidad, pero que sigue activo entre cierto sector historiográfico: la identificación como dios *Cernunnos* de la figura pintada en una cerámica de Numancia, pese a que Fernando Romero demostrara hace más de cuarenta años que había que reposicionar esa imagen conforme a las líneas de torno, tratándose en realidad de un animal en perspectiva cenital. En este caso, el límite a la interpretación fantasiosa lo impondría el propio soporte material, pero aun así, y sorprendentemente, seguimos encontrando esa exégesis divina en publicaciones recientes... ¿por qué, sobre qué base científica?

Mi posicionamiento metodológico es que, sobre la base de un corpus documental tan fragmentario y parcial como el que contamos –especialmente en lo que se refiere a la falta de relatos religiosos autóctonos y coetáneos de esas imágenes que podrían ofrecernos claves interpretativas–, estamos obligados a abandonar la fantasía de la omnipotencia explicativa. Por supuesto que me encantaría ser capaz de poder decodificar y entender los múltiples



significados de esas iconografías esquivas, y claro que me desespera no poder hacerlo, pero existen unos límites auto-impuestos: la honestidad científica, la humildad, y el sentido común. Aun así, y hago auto-crítica, a veces no es fácil saber dónde está esa delgada línea roja entre la lectura iconográfica arriesgada pero verosímil y necesaria para avanzar en el conocimiento, y una hipótesis demasiado especulativa, cuasi fantástica... y soy consciente, y creo que así se lo hago saber al lector, de que algunas de las interpretaciones que propongo en el libro se sitúan en esa zona liminal...

En el tercer capítulo de su obra, titulado «Los dioses esquivos: propuestas para una expurgación de las imágenes divinas de la Céltica peninsular», usted muestra que en menos de diez casos se puede relacionar una imagen con un teónimo en el territorio que nos ocupa, y en alguna de estas asociaciones hay mucha controversia. Pese a ello, un buen número de autores asume la relación entre ciertas representaciones iconográficas y teónimos escasamente atestiguados en la Península Ibérica como *Epona* o *Lug*. ¿A qué cree usted que se deben estas interpretaciones?

A apriorismos, a planteamientos metodológicos que ya he expuesto antes, a un exceso de panceltismo, y a una resistencia de es@s autor@s a re-ajustar sus narrativas conforme a los nuevos datos y lecturas procedentes de investigaciones actuales realizadas desde perspectivas historiográficas distintas a las suyas. Volvemos a la cuestión de la «denegación fetichista», y al caso del *Cernunnos* de Numancia: da igual que las líneas de torno indiquen que la posición original de esa figura no era vertical, da igual que ese dios solo esté documentado epigráficamente una vez en toda Europa –en el «Altar de los nautas», en París–, da igual que no aparezca mencionado en ninguna fuente literaria en relación a *Hispania*; se ignora la realidad y se sigue defendiendo que es *Cernunnos* sobre la base del principio de autoridad, y se convierte en «verdad académica» por acumulación de repeticiones bibliográficas, obviando convenientemente las lecturas discrepantes. Lo mismo sucede, por ejemplo, con el caso de la inexistente imagen de *Epona* en la inscripción de Sigüenza: si se revisa el dibujo del altar en *CIL* II, 5788, que es nuestra única fuente documental ya que la pieza está perdida, se comprueba que no hay tal figura femenina a caballo; también da igual, sigue apareciendo en la mayoría de los estudios hispanos recientes en los que se alude a la diosa. Es muy frustrante. Y ahora soy yo la que, honestamente, le pregunto: ¿cuál es la lógica científica que impera en todo esto? Porque yo la desconozco. A mí me parecen posiciones académicas estáticas más cercanas a la creencia –«creer es querer creer», decía Unamuno–, que a la ciencia.



Dado que las poblaciones de la Céltica peninsular no nos han legado un corpus mitológico explícito acerca de sus creencias, y panteones divinos, ya desde los primeros contactos con Roma se recurrió a la mitología comparada. Con esto se pretendía entender mejor el mundo mental de estas sociedades acercándolas al pensamiento romano, con todos los sesgos y distorsiones que ello conlleva. La historiografía actual, en cierto modo, ha continuado por esta vía buscando relaciones con las religiones y ritos de otras poblaciones celtas o indoeuropeas lejanas en el espacio y en el tiempo. ¿Cuáles cree usted que son los límites a los que se enfrenta esta mitología comparada y los beneficios que puede tener?

Creo que las comparaciones de los sistemas religiosos de la Céltica peninsular con los de otras culturas célticas/indoeuropeas, con los de pueblos coetáneos del Mediterráneo, y con las religiones de culturas de épocas y áreas geográficas diferentes, pueden resultarnos útiles para avanzar en la investigación siempre que se usen con cautela y sentido común. De hecho, considero que son deseables los conocimientos sobre otras religiones que procedan de perspectivas disciplinares diversas, porque nos resultan «buenos para pensar», alimentan nuestra creatividad, y nos dotan de herramientas mentales con las que explorar de forma novedosa las viejas fuentes, y eso permite plantear otras preguntas, afrontar nuevos retos y, en definitiva, contribuye a una mejor comprensión de nuestro objeto de estudio. También creo que leer mucho, incluso sobre cuestiones diversas que se salgan del marco estricto de la *provincia* académica de un@, es fundamental en la formación y la construcción del investigador/a. Por ejemplo, cuando comencé la tesis era muy reticente a leer sobre «teoría», era muy empiricista; afortunadamente eso cambió, y hoy estoy convencida de que no habría podido escribir *Imagen y ritual* sin todo ese bagaje intelectual que acumulé gracias a lecturas muy diversas –y dispersas– sobre ritual, iconografía, fenomenología, antropología, etc. Ahora bien, y recuperando su pregunta, creo que la mitología comparada puede resultar útil, pero también peligrosa si se recurre a ella de forma dogmática y acrítica; «hay que desconfiar de las analogías», afirma el personaje de Casaubon en la novela (anti-)esotérica de U. Eco *El péndulo de Foucault* (1989), y yo estoy de acuerdo.

Ya en las últimas páginas de su libro, refiriéndose a una fotografía en la que aparece J. Cabré recreando una inmolación en la «piedra de sacrificios humanos» de *Arcobriga*, usted señala que «estas imágenes fotográficas son deudoras de la iconografía de los rituales célticos creada en el Romanticismo europeo, que asocia inseparablemente druidas, megalitos y sangrientos sacrificios humanos, y que se resiste a desaparecer tanto de la cultura popular como del imaginario de un sector de la investigación académica actual» (pp. 237-238). Por ejemplo en obras como *Le druidisme. Traditions et dieux des Celtes*



(J. Markale, 1985) hay una innegable y profunda influencia de este Romanticismo. Respecto a la pervivencia de tales ideas decimonónicas en la Academia, ¿cuál cree usted que es la situación de la historiografía actual a nivel global?

Desde mi perspectiva, en el actual panorama historiográfico europeo, lo normal – entendido como la tendencia académica mayoritaria– es que esos tópicos románticos ya no formen parte del discurso científico. Pero eso no obsta para que existan minoritarios pero destacados paladines académicos del Celta atemporal, seguidores de la tradición trifuncional, e investigadores pan-celtistas contumaces, que perpetúan ese imaginario romántico de la religión céltica en la Europa del siglo XXI. Usted ha mencionado certeramente la obra de Markale como un ejemplo de la influencia del Romanticismo en los estudios célticos; en mi opinión, su libro sigue siendo una referencia fundamental para estudiar a los druidas, pero ha quedado desfasado.

¿Y más concretamente en España? ¿Existe alguna diferencia sustancial en comparación al resto de tradiciones europeas, por ejemplo?

Sí, sí que la hay: en relación a la pervivencia del Celta romántico dentro de la Academia, *Spain is different*. Aquí, en España, esas ideas decimonónicas sobre las religiones de los pueblos célticos peninsulares son defendidas desde posiciones académicas de poder y, por tanto, tienden a ser repetidas por las siguientes generaciones de investigadores formados dentro de esa tradición. Un buen ejemplo de ello es el fenómeno historiográfico de revitalización del tópico romántico de los altares rupestres célticos, cuyo número, como señalé anteriormente, no deja de aumentar cada año con nuevos hallazgos. Esto no se documenta fuera del territorio peninsular, ni en otras tradiciones científicas europeas actuales dedicadas al estudio de las religiones célticas; solo sucede en suelo hispano, y dentro de nuestra Academia. Quizás haya que preguntarse el porqué.

Enlazando con la pregunta anterior, la pervivencia de estas ideas es indudable en la tradición popular, tal y como usted indica, con la celebración de festividades de todo tipo en algunas ocasiones más cercanas al esoterismo que a la realidad. ¿Cuál cree usted que debe ser la actitud de los investigadores, el posicionamiento académico frente a usos que, con frecuencia, conducen a la recreación de identidades ficticias o anacrónicas? ¿Debe el historiador adoptar una actitud crítica ante estas inercias o, por el contrario, debe mostrarse laxo, sin entrometerse en las creencias y tradiciones populares?



Eso es una decisión muy personal, y que tiene que ver con el modo en el que cada historiador entendemos nuestro oficio... se trata de una cuestión y de una elección ética individual, más que de un debate científico. Mi respuesta, por tanto, no pretende ser taxativa sino profundamente personal, ya que solo puedo responderle desde el tipo de historiadora que soy, o que quiero creer que soy... Sí, pienso que el historiador tiene una responsabilidad y una función social, y que eso implica posicionarse públicamente contra las reconstrucciones falseadas de la Historia, entre las que se incluyen las invenciones de pasados edénicos utilizados para construir futuros utópicos que nunca son ideológicamente neutros. Mostrarse laxo, guardar silencio, dejar hacer, es convertirse en cómplice del falseamiento del pasado. Hay un párrafo de E. Hobsbawm en *La invención de la tradición* (Barcelona, 2002, p. 20) que me gusta mucho, sobre el que debato con mis estudiantes el primer día de clase, y que quisiera compartir con usted: «Todos los historiadores, sean cuales sean sus objetivos, están comprometidos en el proceso en tanto que contribuyen, conscientemente o no, a la creación, desmantelamiento y reestructuración de las imágenes del pasado que no solo pertenecen al mundo de la investigación especializada, sino a la esfera pública del hombre como ser político. Deberían ser conscientes de esta dimensión de sus actividades». Puede que hayamos perdido el monopolio de la construcción del relato histórico, pero creo que nuestro trabajo aún posee una dimensión social, política, educativa y ética a la que no debemos renunciar. Y eso conlleva posicionarse críticamente, con respeto pero con firmeza, contra las imposturas históricas, incluidas las relacionadas con la religión y la cultura céltica.

Aunque, le pregunto, ¿a quién y cómo estamos contando nuestra(s) Historia(s)? La mayoría del trabajo de los historiadores profesionales está sufragado con dinero público, y creo que debería revertir de un modo más directo en la sociedad que lo financia, y servir para ampliar la formación humanística, el conocimiento científico del pasado, la comprensión de la naturaleza humana, y la perspectiva de análisis del presente de la mayoría del cuerpo social, y no solo de la minoría que habita dentro de nuestro mismo círculo de tiza y marfil... Eso, a mi modo de ver, requeriría de una mayor divulgación de nuestro trabajo que nos permitiera llegar a un público más amplio, sin perder solidez científica, ni infantilizar a la audiencia, ni vulgarizar el conocimiento. Creo que así nuestro oficio tendría un impacto más real y transformativo en la sociedad que nos financia. A veces me pregunto para quién escribo, para qué sirve lo que hago, aparte de para mi propio disfrute intelectual... Formamos parte de un sistema académico que continuamente nos inquiere por el impacto de nuestra producción científica en revistas situadas en los primeros puestos de exclusivos listados, pero, y aunque quizás esto suene muy irreverente, ¿en quién impactamos realmente, en qué porcentaje del cuerpo social que sufraga nuestra investigación? Quizás si la divulgación de calidad fuera más valorada académica y curricularmente, la Historia que hacemos y las historias que contamos tendrían un mayor impacto social, y eso dejaría



menos espacio a los manipuladores del pasado, a los interesados inventores de las tradiciones.

Más agudo resulta el problema del Celtismo en la Península Ibérica. Un sector importante de la investigación rechaza el carácter céltico o más específicamente la presencia de celtas en *Hispania*. Mientras tanto, en la creencia popular arraiga desde tiempo atrás un sentimiento panceltista, vinculado a movimientos como el neoceltismo gallego o la música folk. ¿Cree usted que estas dos perspectivas son reconciliables?

Sí, efectivamente, el Celtismo en la Península Ibérica –y también en el resto de Europa– es un fenómeno historiográfico y sociológico cada vez más importante y conflictivo, y dentro de él encontramos posiciones e identidades célticas de diversa intensidad, como estudié en otro trabajo (2015): amigos de las recreaciones dramatizadas, que se vinculan así con su historia local; amantes del folklore musical «céltico» –entre los que me incluyo; neo-druidas, wiccanos, neo-paganos, y «arqueólogos psíquicos» –; entre los que no me incluyo!; hippies que evocan al «buen (y ecologista) salvaje céltico»; personas y comunidades orgullosas del pasado de su tierra y a la búsqueda de identidad en un mundo globalizado; pero también peligrosos grupúsculos políticos de extrema derecha. Puede que existan dudas sobre la caracterización lingüística céltica de algunos pueblos de la Protohistoria peninsular, pero no cabe tenerlas sobre el éxito popular de «lo céltico» en la España actual.

En cuanto a su pregunta, me temo que mi respuesta es negativa: creo que son dos perspectivas irreconciliables porque se trata de discursos paralelos pero no confluyentes, que se sitúan en horizontes intelectuales, emocionales y vivenciales muy diferentes. Para nosotros, los investigadores, nuestro Celta pertenece a una época y a una cultura extintas que tratamos de reconstruir en toda su complejidad a través de un corpus documental que sabemos limitado, y del que solo podemos ofrecer reconstrucciones parciales y plagadas de incertidumbres (si somos honestos). Para los Neo-celtistas, en cambio, su Celta es su antepasado, con el que les une un vínculo milenario –lingüístico, genético, cultural, religioso, territorial, o simplemente electivo–, lo que, desde su perspectiva, los convierte en los únicos intérpretes legítimos de ese pasado céltico que añoran, y que construyen solo parcialmente sobre una base histórica. El sentimiento de pertenencia es una construcción emocional, y su Celta se ubica en un distorsionado pasado mítico que «no está en el tiempo sucesivo, sino en los reinos espectrales de la memoria» (J.L. Borges, «Cambridge», 1967), y que, por tanto, ni pertenece al tiempo académico de la Historia ni está sujeto a sus reglas. Un neo-celta –de corazón, por vinculación al terruño, o por revelación religiosa– percibirá cualquier discurso académico que cuestione el carácter céltico de sus antepasados como un ataque a su identidad, y eso bloqueará cualquier posibilidad de diálogo fructífero entre esas



dos formas de entender la Celticidad. Quizás, y esto es solo una hipótesis, este podría ser también uno de los problemas de la peculiar historiografía hispana sobre la religión céltica, o un elemento que contribuyera a explicar ciertos posicionamientos: la existencia de investigadores de las culturas protohistóricas peninsulares que simpatizan y/o creen en ese Celta atemporal imaginado por el Celtismo, y al que proyectan -y por tanto encuentran- en los pueblos que estudian. Una excesiva identificación con el objeto de estudio puede llevar a la distorsión del pasado para que este se adapte a la imagen preconcebida que se tiene de él, y puede generar una resistencia para aceptar cualquier hipótesis que pudiera modificar ese constructo (ahistórico), en tanto que eso afectaría también a su identidad individual y colectiva en el presente. Y eso sería un problema que condicionaría seriamente la objetividad con la que el historiador debe abordar el estudio de las fuentes para, a partir de ellas, reconstruir ese país extraño y complejo que es el pasado lo más honestamente posible.

En cualquier caso, no quisiera terminar esta entrevista sin agradecerle su interés por mi trabajo, y sus certeras preguntas sobre cuestiones conflictivas en el estudio de las religiones de la Céltica peninsular; responder a ellas ha sido todo un reto para mí.

Documento registrado en Biblos e-Archivo, repositorio institucional de la Universidad Autónoma de Madrid: <https://repositorio.uam.es/handle/10486/685677>

© 2018 SEOA

© 2018 Diego Suárez Martínez (reseña y preguntas)

© 2018 Silvia Alfayé Villa (respuestas y fotografía)



Esta obra está bajo una [licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Citación del trabajo: Suárez Martínez, Diego: “El celta ante el espejo”, *Diálogos con obras y autores. Seminario de Estudios del Occidente Antiguo* (SEOA-UAM), 2018. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/685677> [Fecha de consulta: dd/mm/aaaa]

Accesible también en <https://www.uam.es/SEOA> (Diálogo con obras y autores)